

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т.4. №1 2018

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2018

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
SCHOOL OF PUBLIC POLICY

SHAGI

/STEPS

Vol. 4. No. 1 2018

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2018

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (зам. главного редактора)

М. И. Байдуж (зав. редакцией)

Н. П. Гринцер (куратор направления «Античная культура»)

И. А. Женин (куратор направления «Историко-культурные исследования»)

М. С. Неклюдова (куратор направления «Культурология и социальная коммуникация»)

Д. С. Николаев (координатор редакции)

В. Ф. Спиридонов (куратор направления «Когнитивные исследования»)

Н. Ю. Чалисова (куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»)

Е. П. Шумилова (координатор издательских программ ШАГИ)

Редакционная коллегия

Х. Баран, Университет Олбани (США)

Н. Б. Вахтин, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия)

Л. М. Ермакова, Университет иностранных языков города Кобе (Япония)

А. Л. Зорин, Оксфордский университет (Великобритания); Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. Э. Зуев, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

С. А. Иванов, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия)

К. Келли, Оксфордский университет (Великобритания)

А. А. Кибрик, Институт языкознания РАН (Россия)

М. А. Кронгауз, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия)

С. Ловелл, Лондонский университет, Кингс Колледж (Великобритания)

В. А. Мау, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

Ю. Л. Слёзкин, Калифорнийский университет в Беркли (США)

Т. В. Черниговская, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

А. Шёнле, Лондонский университет королевы Марии (Великобритания)

Editor-in-Chief

S. Yu. Nekliudov (Responsible for Theoretical Folklore Studies Section)

Editorial Team

M. V. Akhmetova (Deputy Editor-in-Chief)

M. I. Baiduzh (Editorial Staff Manager)

N. Yu. Chalisova (Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistics Section)

N. P. Grintser (Responsible for Classical Studies Section)

M. S. Neklyudova (Responsible for Cultural and Social Communication Studies Section)

D. S. Nikolaev (Editorial Coordinator)

E. P. Shumilova (Coordinator of Publication Programs of the School for Advanced Studies in the Humanities)

V. F. Spiridonov (Responsible for Cognitive Studies Section)

I. A. Zhenin (Responsible for Historical and Cultural Studies Section)

Editorial Board

H. Baran, University at Albany, State University of New York (USA)

T. V. Chernigovskaya, St. Petersburg State University (Russia)

L. M. Ermakova, Kobe City University of Foreign Studies (Japan)

S. A. Ivanov, National Research University “Higher School of Economy” (Russia)

C. Kelly, University of Oxford (Great Britain)

A. A. Kibrik, The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Russia)

M. A. Krongauz, National Research University “Higher School of Economy” (Russia)

S. Lowell, University of London, King’s College (Great Britain)

V. A. Mau, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

Yu. Slezkine, The University of California, Berkeley (USA)

A. Schönle, Queen Mary University of London (Great Britain)

N. B. Vakhtin, European University at St. Petersburg (Russia)

A. L. Zorin, University of Oxford (Great Britain); The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

S. E. Zuev, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia)

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции7

СТАТЬИ

Иран и исламская цивилизация

- О. Ю. БЕССМЕРТНАЯ. «Алые розы Востока»: «панисламизм», ориентализм и шпиономания в последние мирные годы Российской империи. *Разведывательная империя?*9
- Л. Г. ЛАХУТИ. «Ты, напоенное влагой, жаждешь...»:
Семантика моря в поэмах 'Аттара.....45
- Е. Л. НИКИТЕНКО. «Плоды подлости и низости»:
персидские тексты раннего Нового времени
о необходимости отстаивать собственное достоинство77
- Н. Ю. ЧАЛИСОВА. Персидские ученые трактаты
и герменевтика классической поэзии93

Дальний Восток

- А. Н. МЕЩЕРЯКОВ. Восприятие хэйанской литературы в СССР и России.....116
- Н. Н. ТРУБНИКОВА. Круг почитаемых существ
в «Собрании песка и камней»: будды и бодхисаттвы.....134

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- М. А. АЛОНЦЕВ. «Меч Сунны и украшение Пути»:
агиографический портрет Джа'фара Садика в суфийской традиции.....165
- А. Б. СТАРОСТИНА. Обширные записи годов Тайпин.
Том 398: О камнях.....175
- А. Б. СТАРОСТИНА, Г. С. СТАРОСТИН, О. М. МАЗО,
Л. О. НАНИЙ, Л. С. ХОЛКИНА. «Новые речи» Лу Цзя:
опыт перевода и лингвофилологического комментирования191

*Редакция выражает признательность за помощь в подготовке номера
и за написание редакционного предисловия Г. С. Старостина.*

CONTENTS

Editorial note	7
-----------------------------	---

ARTICLES

Iran and Islamic civilization

O. YU. BESSMERTNAYA. “The scarlet roses of the Orient”: “Pan-Islamism”, Orientalism, and spy-mania in the last peaceful years of the Russian Empire. <i>An empire of intelligence?</i>	9
L. G. LAHUTI. “Filled with water, you are still thirsty”: Semantics of the sea in the mathnavis of ‘Attar	45
E. L. NIKITENKO. ‘The fruits of meanness and baseness’: Early modern Persian texts on the necessity to defend one’s dignity	77
N. YU. CHALISOVA. Persian scholarly treatises and the hermeneutics of Persian poetry	93

The Far East

A. N. MESHCHERYAKOV. Perception of Heian era Japanese literature in the USSR and Russia	116
N. N. TRUBNIKOVA. The Buddhist pantheon in <i>Shasekishu</i> : Buddhas and bodhisattvas	134

TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

M. A. ALONTSEV. “The sword of the Sunna and the beauty of the Path”: The hagiographical image of Ja‘far Sadiq in Sufi tradition	165
A. B. STAROSTINA. Extensive Records of the Taiping Era. Volume 398: Stones.....	175
A. B. STAROSTINA, G. S. STAROSTIN, O. M. MAZO, L. O. NANIL, L. S. KHOLKINA. “New Words” by Lu Jia: Towards a new translation and linguo-philological commentary	191

The Editorial Team is grateful to G. S. Starostin for his assistance in preparing this issue of the journal and for composing the editorial preface.

ОТ РЕДАКЦИИ

В настоящий выпуск журнала «Шаги / Steps», целиком посвященный востоковедческой тематике, вошли работы специалистов, представляющих ведущие центры московского востоковедения и занимающихся проблемами изучения литературного и общекультурного наследия классических цивилизаций Ближнего и Дальнего Востока (Институт восточных культур и античности РГГУ, Лаборатория востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХИГС, Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ). Несмотря на то что в качестве объектов исследования в этих работах выбраны памятники, мало или совсем не знакомые отечественному читателю, мы надеемся, что представленные в них элементы филологического анализа и культурологического комментария могут быть интересны не только для узких специалистов-востоковедов, но и вообще для всех, кто так или иначе интересуется общим вкладом восточной литературной, религиозной и исторической мысли в культурный фонд планеты.

Ключевой проблемой современного востоковедения продолжает оставаться задача интерпретации классических текстов — как в самом прямом смысле («интерпретация» как перевод смыслов на другой язык, в нашем случае на русский), так и в плане раскрытия глубинных смыслов, скрывающихся за художественной образностью или перифразированием, а иногда и просто труднодостижимых за счет неадекватного понимания особенностей классических языков, отделенных от нашего времени периодами в одну-две тысячи лет. Большинство работ, представленных в данном номере журнала, объединены этой общей тематикой, формально распадаясь на две категории: 1) работы в жанре «перевод — комментарий», представляющие вниманию читателя оригинальный опыт перевода классических текстов в сопровождении филологического и культурологического комментария, и 2) чисто исследовательские работы, фокусирующиеся на определенных смыслах, семантических полях и концептах, которые сложились в рамках той или иной восточной культуры, и анализирующие их выражение и историческую эволюцию на материале целого исторического среза культурной традиции.

К первой группе работ, собранной в разделе «Переводы и комментарии», относится коллективное исследование (**А. Б. Старостина и др.**) первого раздела трактата Лу Цзя «Новые речи», имеющего ключевое значение для складывания классической «имперской» традиции Китая. Специально для этого исследования авторы разработали особую структуру комментария, включающую два уровня: «лингвофилологический», раскрывающий специфику построения древнекитайского текста, и (более традиционный) «общекультурный». Менее амбициозен по замыслу, но небезынтересен для всех, интересующихся фольклорной и мифологической традицией Китая, выполненный **А. Б. Старостиной** комментарий к переводу одной из частей крупнейшего памятника средневековой китайской словесности «Тайпин гуан цзи», в которой собраны разнообразные предания и легенды о необычных и чудесных камнях. Религиозная тематика представлена в разделе переводом и комментарием **М. А. Алонцева** к «Поминанию Джа‘фара Садика» — главе одного из наиболее значительных суфийских памятников классического Ирана, «Поминания друзей Божиих» Фарид ад-Дина ‘Аттара.

Раздел «Статьи», посвященный непосредственно аналитическим исследованиям, тематически расходуется на «ближневосточный» (Иран и исламская цивилизация в целом) и «дальневосточный» (Япония) блоки. В «ближневосточном» блоке внимание как востоковедов, так и специалистов в области философии, филологии и истории науки должна привлечь статья **Н. Ю. Чалисовой**, раскрывающая специфические художественно-литературные особенности классических персидских ученых трактатов, по западным меркам обычно причисляемых к разряду «не-литературы». Статьи **Е. Л. Никитенко** и **Л. Г. Лахути** посвящены, соответственно, интерпретации понятия «достоинство» в культуре персоязычного мира XV–XVIII вв. и метафорическому потенциалу понятия «море» в поэмах упомянутого выше Фарид ад-Дина 'Аттара. В «дальневосточном» блоке к этим работам тематически примыкает исследование **Н. Н. Трубниковой**, посвященное эволюции буддийской образности в средневековом японском памятнике «Собрание песка и камней».

Особняком в этом ряду стоят две статьи, связанные с отношениями между Востоком и Россией, точнее — с восприятием отдельных элементов восточной культуры в те или иные периоды российской истории. Так, в работе **А. Н. Мещерякова** исследуется специфика переводов и анализа классической японской литературы в раннем и позднем СССР, в то время как **О. Ю. Бесмертная** обращается к самому началу XX в., анализируя расхождение для этого времени представления об исламской культуре в рамках концепции «панисламизма», которую она рассматривает как одно из частных проявлений ориентализма — способов изобретения и описания Востока как Другого в Новое время. И та и другая статьи должны, на наш взгляд, особенно заинтересовать отечественного читателя, поскольку представленные в них выводы не в меньшей степени важны для понимания традиционного российского менталитета, чем для расширения представлений о классической японской или исламской цивилизациях.

Бессмертная Ольга Юрьевна

кандидат культурологии

старший научный сотрудник,

Институт классического Востока и античности,

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

Россия, 105066, Москва, Старая Басманная ул., 21/4, стр. 3

Тел.: +7 (495) 772-95-90

E-mail: obessmertnaya@hse.ru

**«АЛЫЕ РОЗЫ ВОСТОКА»: «ПАНИСЛАМИЗМ»,
ОРИЕНТАЛИЗМ И ШПИОНОМАНИЯ В ПОСЛЕДНИЕ
МИРНЫЕ ГОДЫ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ.
*РАЗВЕДЫВАТЕЛЬНАЯ ИМПЕРИЯ?*¹**

Аннотация. В статье исследуется дискурс о панисламызме (воображаемой угрозе возникновения всемирного мусульманского государства — антипода европейской цивилизации в целом и Российской империи в частности). Рассматриваются культурные механизмы производства этого дискурса и причины его устойчивости в российских имперских ведомствах (преимущественно МВД) в 1910–1914 гг., осуществлявших контроль над населением мусульманских районов страны и влиявших на выработку методов управления ими. Дискурс о панисламызме предстает как один из институализированных способов конструирования «собственного» российского «мусульманского Другого» и одновременно образа «внутреннего врага». Центральный вопрос исследования — сохранение продуктивности и объяснительной силы этого дискурса, несмотря на его инструментализацию — манипуляцию им ради внешнеполитических целей. Примеры такой инструментализации выявлены в переписке между центром и местными органами власти (относящейся главным образом к Туркестану и Бухаре), а также в конфликтах между представителями имперских ведомств (МИД, МВД, Военное министерство, туркестанский генерал-губернатор). Соответственно, дискурс о панисламызме анализируется как одна из характеристик «культурного воображения» чиновников

¹ Предлагаемая статья представляет разработку вопросов, сформулированных в первой версии в [Бессмертная 2014]. Я признательна участникам обсуждения моего доклада на ту же тему на конференции Международной ассоциации гуманитариев (Львов, июнь 2016 г.), особенно П. Вергу и Б. И. Колоницкому, а также участникам семинара ИВКА РГГУ (Москва, декабрь 2015 г.), где я представила расширенный вариант доклада, и отдельно С. Н. Абашину, В. О. Бобровникову и М. А. Давыдову, любезно согласившимся высказать замечания к промежуточному варианту текста статьи. За все просчеты, разумеется, отвечаю только я.

и жандармов. Причины устойчивости этого дискурса объясняются сложным сочетанием его черт. Его ориенталистский характер (когда мусульмане видятся как органическая культурная целостность) и конспирологические ожидания, в нем заключенные, превращали его в «тренировочную площадку» для шпиономании близящихся военных лет (их общая основа — унифицирующие, националистические устремления в отношении к имперскому разнообразию страны). Манипуляция этим дискурсом осуществлялась в категориях того же ориенталистского мифа. Вместе с тем, сочетаясь с противоположным (но столь же ориенталистским) модусом описания мусульман как массы, лояльной империи, «панисламизм» как «революционное движение» уподоблялся политической партии. Тем самым он воплощал страхи крушения существующего государственного строя (особенно характерные для периода после революции 1905–1907 гг. и усугублявшиеся революциями в соседних восточных странах). Всё вместе подпитывалось массовой литературой. Дискурс о панисламизме становился, таким образом, одним из средств компенсации фрустрации кануна Первой мировой войны. Видя себя представителями государства, вместе с ним отчужденными от общества, которое им надлежало контролировать, чиновники не находили иных средств получения информации о нем, кроме разведывательных (что предложено сравнить с французской и британской «разведывательными империями» межвоенного периода в трактовке М. Томаса). Дилеммы имперского разнообразия и национализма, собственно колониального управления оказывались здесь неотрывными от проблем во внутреннем политическом порядке.

Ключевые слова: Российская империя, начало XX в., мусульмане в России, панисламизм, ориентализм, шпиономания, разведывательные структуры, информация, массовая литература, колониальное государство, Туркестан, Бухара, МВД, Первая мировая война

Памяти Д. Ю. Арапова

— А чем же я гарантирован, что Вы не...

Али запнулся на полуслове.

— Что я не шпион? — с бесстрашной улыбкой договорил за него старший.

— Это, конечно, довод, но... не из разумных.

В. А. Анзимиров и Дюметр.

Алые розы Востока (Тайны турецкой революции).

СПб., 1909

«**П**ринося Вашему Превосходительству мою искреннюю благодарность за сообщенные мне в доверительном письме сведения о положении дел в Бухарском ханстве, не могу не высказать, что значительная часть сообщенных Вам агентами МВД фактов носит, по моему мнению, безусловно характер толков и слухов, которыми всегда полны восточные базары». Так ми-

нистр иностранных дел С. Д. Сазонов писал товарищу министра внутренних дел П. Г. Курлову 5 февраля 1911 г. в ответ на письмо того от 26 января. Он выражал при этом понимание всей сложности ситуации, в какой находились агенты МВД, отмечая «преувеличения, свойственные туземцам-разведчикам, через коих [тем агентам] приходится осведомляться». Одновременно, однако, он противопоставлял их справки, рисующие положение дел «в излишне сгущенных мрачных красках», — выверенным и «отфильтрованным» сведениям, поступающим от агентов МИДа [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 203–204].

Раскритикованная Сазоновым справка Курлова о политическом положении в Бухаре [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 201–202об.] содержала, разумеется, информацию о явлениях, для России опасных. Речь шла о мусульманских проафганских и протурецких течениях, активизировавшихся в Бухаре и направленных против Бухарского эмира (которому Россия «покровительствовала»²), — но Бухарой не ограничивавшихся. Охватывая весь Туркестан, эти течения, конечно же, несли с собой пропаганду и насаждение *панисламизма*, во имя которого их агенты вели «обширный военный и политический шпионаж». Так что опасности в Бухаре представлялись одним из проявлений этого «могучего», «грозного» и «революционного» «движения» в мусульманском мире. И справка, которую критиковал Сазонов, была лишь одним из множества примеров имперского дискурса о панисламизме — стандартного набора мотивов описания воображаемой панисламистской угрозы, помещаемых в актуальный политический контекст. Опасались, как хорошо известно, возникновения «всемирного» мусульманского государства, угрожающего европейской цивилизации (безусловно включая Россию) и самому прогрессу человечества (об этом подробнее речь впереди).

Более того, дискурс о панисламизме — во всяком случае, после Японской войны и революции 1905–1907 гг. — носил отнюдь не частный характер. Он составлял общую рамку, внутри которой или в соотношении с которой в министерствах и органах безопасности поставлялась информация о мусульманских делах (да и в консервативном сегменте публичного пространства, в консервативной прессе он сходным образом определял способы говорения о мире ислама). Не выходит ли, что министр Сазонов, критикуя справку Курлова, будто спорил с этим модусом описания мусульман в России — или, во всяком случае, с его эксцессами? Может быть, он несколько «устал» от бесконечных повторений этого набора стереотипов? Мне придется ответить «нет»: спор был вызван иными обстоятельствами.

Стоит заметить, что текст справки Курлова был уже сильно сокращенным — за счет общих оценок — вариантом исходной справки, составленной начальником Туркестанского районного охранного отделения, подполковником Андреевым (9 декабря 1910 г.)³. Тем не менее в нем сохранились и множе-

² Бухарское ханство (Бухарский эмират) было российским протекторатом (хотя само это слово для описания статуса Бухары и Хивы современники использовали редко). См.: [Абдурасулов, Сартори 2016; Becker 2004].

³ Исходная справка (направленная Курлову подполковником Андреевым) содержится в том же деле [«Панисламизм» 2010. Ч. 2. Л. 131–134об.]; она опубликована в [Арапов 2002: 128–130; 2006: 294–298].

ственность и повторяемость описываемых проявлений панисламистской угрозы, и наводненность рассказа эмиссарами, агентами и шпионами, и интенсивность предполагаемых внешних связей местных жителей. Экзотические «восточные» имена таких шпионов, увиденных, например, в афганских торговцах и их слугах, создавали впечатление информационной конкретности и даже выверенности текста, что, впрочем, сочеталось с изрядным числом маркеров неуверенности (или осторожности), вроде слов «будто» или «говорят»:

Эмиссары Константинопольского Просветительного Общества, являющегося отделом известной политической партии «Единение и Прогресс», посещают Русский и Китайский Туркестан, а также Бухару с совершенно определенной задачей — проповедывать идеи панисламизма и воссоединение всех мусульман под знаменем обновленной Турции.

Пропаганда панисламизма, находя отклик в верованиях народа, невольно влечет умы мусульманского бухарского населения в сторону мусульманских же государств и только лишь военная угроза со стороны России удерживает наиболее благоразумную часть населения от немедленного революционного выступления и государственного переворота.

Весьма серьезным явлением представляется течение, идущее в Бухару со стороны Авганистана. Родственное по религиозным убеждениям, по быту и нравам население Авганистана имеет непрерывные торговые и иные сношения с населением Бухары. Авганистан начинает изучать Бухару в стратегическом и тактическом отношении, учредив в названной стране и в Туркестане военный и политический шпионаж. Тот же Авганистан снабжает Бухару огнестрельным и холодным оружием, идущим туда контрабандным путем.

По полученным сведениям, в настоящее время в Старой Бухаре пребывает группа лиц из Кабула, являющаяся центром сношений Бухары с Авганистаном. Лица эти: Ахмед-Джан, Сеид Мухаммед Хан и Мамед Керим Хан; в ближайших с ними сношениях состоят бухарцы Ишан Ибадулла Хан и Бурханеддин сын Бадреддина. Первый из них является духовным распорядителем, а Бурханеддин — главным заведывающим сбором пожертвований при проповедях панисламизма⁴, он же расходует деньги на командирование подлежащих агентов.

Столь же серьезным по связям и влиянию является некто Мухаммед-Гаус-Хан, авганец, поселившийся в гор. Старой Бухаре в качестве торговца и торгового агента. Служащие его, имея сношения не только с Бухарой, но и со всеми уголками Туркестана, ведут обширный, политический и военный шпионаж.

В самое последнее время в Бухаре появился некий Мамед-Акбар-Хан, сын Сердара-Хаббибулла-Хана, который, будто бы, послан в Бухару братом Эмира Авганского Сердаром Насрулла-Ханом, при коем Акбар-Хан состоял ближайшим помощником в политических делах. Говорят, что на Акбар-Хана Авганским Эмиром возложена какая-то особая политическая миссия, во исполнение которой Акбар-

⁴ Увязка пожертвований в пользу тех или иных зарубежных мусульманских институций или групп (обычно турецких) с панисламистским движением — постоянный мотив подобных справок. Часто речь шла о пожертвованиях на укрепление флота Османской империи.

(так. — О. Б.) вступит в сношения с Бухарскими высшими духовными лицами, отправившими несколько времени тому назад в Аveragesтан миссию из одиннадцати лиц, ближайшим результатом чего явилось, будто бы, отправление в Бухару нескольких сотен молодых аванцев и возникновение пропаганды панисламизма в Хиве.

По тем же сведениям <...>

([«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 201–202об.]; здесь и далее в цитатах сохранены элементы орфографии и пунктуация оригинала.)

Этот всплеск конспирологического мышления, нашедший выражение в терминах дискурса о панисламизме, действительно побудил С. Д. Сазонова напомнить его корреспонденту из МВД о тонкостях работы на «Востоке» и отметить (не впервые для правительственных планов) необходимость совмещения практики с систематическими востоковедными знаниями — впрочем, походя, лишь с тем, чтобы указать, кому и как на самом деле следует вести на «Востоке» разведывательные действия:

В восточных странах требуется большой опыт и основательное знакомство с политическим положением, историей и т. п. (курсив мой. — О. Б.), чтобы правильно разбираться в преувеличениях, свойственных туземцам-разведчикам, через которых приходится осведомляться, — преувеличениях, достигающих часто фантастических размеров. В виду этого на агентах Мин-ва Иностр. Дел лежит обязанность тщательно проверять и фильтровать все поступающие к ним сведения и сообщать лишь такие, которые представляются более или менее правдоподобными [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 203–2023об.].

Однако и этот межведомственный спор о сферах компетенций (и уровне компетентности) в деятельности по оценке степени «панисламизма», проникшего в Бухарское ханство, при всей его давности и многочисленности включенных в него действующих лиц⁵, скорее всего, — лишь вершина айсберга. Как я предположу ниже, эта полемика в конечном счете упиралась в вопрос о целесообразности полного присоединения Бухары к России: те, кто выступали за аннексию, нагнетали опасность ситуации в Бухаре для России (а значит, и панисламистскую угрозу там); те же, кто был против присоединения, как МИД с Сазоновым во главе, были склонны уровень опасности снижать.

Мы сталкиваемся здесь фактически с прагматизацией, инструментализацией дискурса о панисламизме — превращением его в средство достижения конъюнктурных и внеположных ему самому целей, с манипуляцией им⁶. Замечу: это было возможно лишь постольку, поскольку этот дискурс — и

⁵ О дискуссиях, шедших еще с 1908–1909 гг. между МИДом, МВД, Военным министерством и генерал-губернаторами Туркестанского края вокруг вопроса о том, как усилить и кому следует вести разведывательные действия в Бухаре и в Туркестане, и о предполагававшихся, в частности как раз в 1910–1911 гг., мерах по этому поводу, см.: [Котюкова 2016: 286–293].

⁶ Яркий пример того, какие попросту «шкурные», личные интересы могут скрываться за тем или иным образом «имперского нарратива», кажущегося на первый взгляд целостным и «объективным», см. в [Бобровников 2008: 319–321]; об иных подобных случаях будет сказано ниже.

выраженный в нем миф о панисламизме — действительно были к рассматриваемым годам санкционированы властью и утверждены практикой. Однако случаи полемики, подобные описанному, как и иные способы использования этого дискурса не (совсем) по его прямому назначению в н у т р и самих органов власти оказываются отнюдь не редкими. Именно такие случаи внутренней полемики и манипуляции «панисламизмом» поставлены в центр моего рассмотрения. Цель — понять причины у с т о й ч и в о с т и во власти дискурса о панисламизме, сохранявшейся в о п р е к и таким случаям.

В самом деле, казалось бы, как раз моменты подобной инструментализации «панисламизма» могли бы этот дискурс «расшатать»: ведь это ситуации, в которых сами его носители как будто выступают против сложившихся в нем стереотипов, как будто стремясь эти стереотипы оспорить, или даже встают н а д ними, когда манипулируют ими, будто отдавая себе отчет в их относительности. Однако разрушению и релятивизации миф о панисламизме не поддался, пережив (впрочем, не без изменений) и Великую войну (1914–1918 гг.), и 1917 год (в качестве «реакционного буржуазного движения» «панисламизм» войдет в советскую историографию и станет одним из обвинений в сталинских чистках, в качестве движения освободительного — в западную историографию периода «холодной войны»⁷). Что же придавало этому дискурсу прочность еще в последние мирные годы Российской империи (при всей условности слова «мирный» применительно к периоду после революции 1905–1907 гг.)?

Я буду искать ответ на этот вопрос в связях дискурса о панисламизме с более широким контекстом. Как правило, исследователи рассматривают о д е р ж и м о с т ь «призраком панисламизма»⁸, свойственную чиновникам, так или иначе участвовавшим в мусульманской политике российского государства, как характеристику и следствие этой политики (разнообразной, непоследовательной, невыработанной, спонтанной, тупиковой, репрессивной). Но не указывает ли этот способ конструирования «собственного» российского «мусульманского Другого»⁹ и на некоторые характерные для рассматриваемого времени черты самого во о б р а ж е н и я этих чиновников — производителей и «пользователей» «панисламистского» дискурса (я имею в виду *cultural imagination* — культурно продиктованное воображение)? И не объясняют ли, в свою очередь, эти черты нечто в механизмах его устой-

⁷ Вместе с тем обе историографии, как советская, так и западная, выступая на стороне «национально-освободительных движений», описывали репрессивную политику царизма сквозь призму борьбы с панисламизмом и пантюркизмом — несмотря на противоположные оценки ими этих движений в целом. Ср.: [Аршаруни, Габидуллин 1931; Климович 1936; Bennigsen, Lemercier-Quelquejay 1960; 1964; Zenkovsky 1960]. Этот прямолинейный взгляд на противостояние мусульман и государства порой возрождается в нацистроительских историографиях в мусульманских районах бывшей империи.

⁸ Выражение «призрак панисламизма» восходит к знаменитой речи в Государственной думе участника мусульманской оппозиции и депутата мусульманской фракции думы Садри Максудова (Максуди) при обсуждении сметы расходов МВД 13 марта 1912 г. [Ямаева 1998: 193].

⁹ Говоря о российском «собственном мусульманском другом» я отсылаю к выражению В. Тольц «собственный Восток России» — не без полемики, поскольку описываю те аспекты в отношении российских элит к Востоку, которые противоположны описанным ею [Тольц 2013].

чивости? Каким предстает здесь видение этими чиновниками своего места и роли по отношению к людям, за которыми им надлежало следить и которыми надлежало управлять?

Моими персонажами станут главным образом чиновники МВД, лишь отчасти Военного министерства и МИДа. Речь пойдет о соотношении и взаимодействиях разных аспектов из сфер воображаемого и практического: того, что можно назвать «государственным ориентализмом» (т. е. способов описывать и создавать мусульманского «Другого», присущих бюрократии), ориентализма «массового» (проявляющегося, например, в популярной, массовой литературе), методов отбора информации в этих органах безопасности и мироощущения и самооценок этих людей как представителей государства¹⁰. Мне придется коротко задуматься и о том, как дискурс о панисламизме соотносился с иными, «позитивными» способами описания «мусульманского Другого».

Российский властный дискурс о панисламизме являет собою, несомненно, один из вариантов конструирования врага, как внешнего, так и — в еще большей степени — внутреннего. При предложенном ракурсе рассмотрения становятся особенно заметными его аналогии со шпиономанией, охватившей страну спустя несколько лет, в военные годы, чему создание внутреннего врага служило одновременно и основанием, и результатом¹¹. Как показал в особенности Э. Лор, во время войны меры, направленные против иностранцев — подданных враждебных государств, были распространены на «российских подданных, выходцев из стран, воюющих с Россией», и даже шире, на те категории населения, «чья лояльность подвергалась сомнению по причинам этнической и конфессиональной принадлежности или страны происхождения». В частности, имели место и репрессии против российских подданных — мусульман, которые вошли в число российских меньшинств, воспринятых как внутренний враг (реальный или потенциальный — главным образом из-за их предполагавшейся связи с враждебной Турцией), хотя они и уступали первенство в такой воображаемой «пятой колонне» немцам и евреям [Лор 2012: особ. 11–12, 180–181]¹². В этом свете довоенный дискурс власти о панисламизме предстает как один из элементов назревавшей военизированной

¹⁰ Ср. сходное направление исследовательского взгляда в [Thomas 2008; Satia 2008; Morrison 2009].

¹¹ О волне шпиономании, поднятой превращением в шпиона отдельной личности (полковника С. Н. Мясоедова), с отсылкой к будущим сталинским чисткам см.: [Фуллер 2009].

¹² В красочных речах мусульманских депутатов Государственной думы, склонных еще более политизировать ситуацию и акцентировать, в борьбе за равноправие, репрессивные аспекты правительственной политики, масштабы противомусульманских репрессий могли представлять преувеличенными (особенно в сравнении с репрессиями против российских немцев и евреев). Однако сами факты, ими приводившиеся, подтверждаются. Примеры физических репрессий касались в первую очередь событий 1914 г. в Карсской и Батумской областях, в Закаспийской области, а также подавления восстания 1916 г. в Туркестане и Степных областях. См., в частности, выступления и записки депутатов М.-Ю. Джафарова, К.-Б. Тевкелева (председатель мусульманской фракции в III и IV Государственной Думе), И. А. Ахтямова в 1915–1916 гг. [Ямаева 1998: 252–256, 264–267, 267–270, 270–272]; ср. [Дэвис 2013: 53–57]. Факты, приводившиеся в депутатских речах, зачастую специально проверялись в департаментах МВД (см., например, по поводу речи Тевкелева: [«Панисламизм» 1916. Л. 14–15]). Пресса, в свою очередь, нагнетала атмосферу, не чураясь живописных измышлений.

ности мировосприятия определенных слоев тогдашнего российского общества — умонастроения, как раз и выражающегося в склонности к созданию врага и поискам шпионов. Это не значит, что дискурс этот в военные годы просто продлился и активизировался, никак не изменившись. Скорее, в его довоенных воплощениях стоит видеть своего рода «тренировочную площадку» шпиономании, обеспечившую не столько прямую преемственность, сколько подготовленность событий военных лет. Это была «площадка», где созревали ожидания, легшие в основу представлений военного времени о принадлежности мусульман к «пятой колонне», и «отрабатывались», делались привычными навыки и приемы шпиономании вообще. Одновременно этот дискурс служил одним из каналов, куда направлялись соответствующие взгляды и чувства. Мы увидим дальше, что названная аналогия не случайна: довоенный дискурс о панисламизме и шпиономания военных лет имеют общие корни, что отчасти поможет понять и механизмы устойчивости первого. Но прежде чем вдуматься в природу этих связей, обратимся к самому дискурсу о панисламизме.

* * *

Миф о панисламизме как аспект российской государственной мусульманской политики уже не раз был описан исследователями (что обычно сопрягалось с констатацией тупиков и слабости такой политики)¹³. Отмечу, что приверженность этому мифу отнюдь не была российской спецификой: она в не меньшей степени заразила Европу. Показательно, что вера в панисламизм сыграла весьма существенную — и парадоксальную — роль в ходе событий Первой мировой войны. «Джихад: сделано в Германии», — в таких терминах нередко описывают объявление религиозными авторитетами Османской империи войны против стран Антанты 14 ноября 1914 г. План объявления джихада был выработан в Германии и основывался на убежденности кайзера Вильгельма II и некоторых политиков-востоковедов (в первую очередь Макса фон Оппенгейма) в силе и революционном потенциале панисламизма, который должен был под знаменем джихада поднять мусульман в Великобритании, Франции и России против их метрополий¹⁴. Прямолинейные трактовки историками этих обстоятельств подверглись критике в ученом сообществе (в частности, потому что они недостаточно учитывают участие турецких радикальных и/или авантюрных политиков в принятии решения о джихаде), но значимость европейского мифа о панисламизме была этой критикой лишь

¹³ В русле новой имперской истории, трактующей мусульманскую политику государства как способ управления различиями, миф о панисламизме рассмотрен, в частности, в следующих трудах: [Джераси 2013; Campbell 2015 (см. также ряд предшествовавших этой книге статей и диссертацию этого же автора: [Воробьева 1999]); Morrison 2009; Bessmertnaïa 2006; Бессмертная 2010; 2017]. Разнообразие взглядов на мусульманский вопрос в верхах империи демонстрируют многочисленные архивные публикации Д. Ю. Арапова и его обобщающая монография [Арапов 2004]; см. также: [Арапов, Котюкова 2004]. Напомню, что панисламистский сюжет в историографии много старше (даже если не упоминать востоковедческие работы рассматриваемого времени); см. прим. 7.

¹⁴ Метафора восходит, видимо, к Снуку Хюргронье, уже в 1915 г. выступившему с критикой этой политики в статье под названием «Священная война, “сделано в Германии”» (The Holy War “Made in Germany” [Hurgronje 1923]; см. подробнее: [Schwanitz 2004: особ. 6–7, 22n]). В дальнейшем эта метафора превратилась в клише, встречающееся во многих исследованиях на эту тему. О Максе фон Оппенгейме см. специально: [Gossman 2013].

подчеркнута¹⁵. И если Германия пыталась поставить панисламизм себе на службу, то действия ее противников, продиктованные той же логикой, отличались лишь тем, что более прямо зависели от опасений, которые он вызывал, хотя и редко оправдывал¹⁶. Стоит вспомнить, что и сам термин «панисламизм» изобрел еще в конце 1870-х годов (по образцу «панславизма» и «пангерманизма») венгерский востоковед А. Вамбери, а популярность он приобрел под пером французского журналиста Габриела Шармса (G. Charmes), развившего эту тему сначала в статьях, а затем в книге «Будущее Турции: Панисламизм» (L'Avenir de la Turquie: le Panislamism. Paris, 1883) [Landau 2002].

Подчеркну: обращаясь к российскому дискурсу о панисламизме, я не ставлю вопрос о том, как он соотносился с реальностью, — точнее, о том, был ли «панисламизм» только мифом. Вопрос стоит, как уже было сказано, о способах описания (и конструирования) «реальности», которая воображалась (и потому становилась реальной) авторами таких высказываний. Отмечу, однако, что трактовки панисламизма как такового в историографии по-прежнему располагаются в весьма широком спектре (даже если не иметь в виду их новейшие метаморфозы, связанные с сегодняшним исламским терроризмом). Среди таких трудов те, что — во многом подхватывая взгляды, распространенные еще в рассматриваемое нами время, — видят в панисламизме реальность, то, «как это было на самом деле» в мусульманском мире. И те, что в продолжение предыдущей позиции обсуждают, вслед за Б. Льюисом, соотношение панисламизма культурного — т. е. идей о единстве всех мусульман мира, рождающихся среди мусульманских элит в ответ на европейскую колониальную экспансию, — и панисламизма политического. Последнее ведет, однако, к рассмотрению политической эффективности такого панисламизма и обнаружению его фрагментированности и гетерогенности, попросту отсутствия какого-либо единого движения, руководствующегося соответствующими лозунгами. Появились исследования, где фокус рассмотрения смещается на конкретные политические и социально-экономические обстоятельства складывания и политического использования той или иной панисламистской доктрины ее создателями в конкретных странах. Есть и исследования, которые подчеркивают, что в основе подобных идей — националистические, а не религиозные корни; они переосмыслиют, тем самым, генезис панисламистских концепций (обнаруживается, что последние не могут быть возведены к традиционным идеям мусульманской уммы)¹⁷. Добавим к этому

¹⁵ См. в частности: [Marchand 2009: 438–441]. Я признательна Вере Тольц за указание на эту книгу.

¹⁶ М. Рейнольдс пишет: «Весьма характерно, что тогда как чиновники в Российской, Британской и Французской империях лелеяли свои страхи перед панисламистской подрывной деятельностью в масштабах, превосходящих все пропорции, сколько-нибудь соответствующие фактам, германские стратеги, на тех же основаниях, предавались фантазиям о том, как они поднимут массовые восстания мусульман, чтобы низвергнуть империи-соперницы. Надежды на мусульманскую ярость, как и страхи перед нею, оказались сильно преувеличенными» (Notably, whereas officials in the Russian, British, and French empires nurtured fears of pan-Islamic subversion out of all proportion to what the evidence suggested, German strategists for the same reasons fantasized about inciting mass uprisings of Muslims to bring down their rivals' empires. The hopes for and fears of Muslim rage would prove to be vastly exaggerated) [Reynolds 2011: 18].

¹⁷ Назову лишь некоторые примеры: [Landau 1990 (один из примеров наследования прежних европейских взглядов); Lewis 1968: 341–342; Burke 1972; 1975; Triaud 1995; Özcan 1997; Deringil 1998; Karpal 2001; Georgeon 2003; Khalid 2005; Thomas 2008; Reynolds 2011].

проблему источников — европейских, русских и даже османских, по меньшей мере крайне преувеличивавших и искажавших все, что касалось мусульманских «движений»¹⁸: редко ли случается, что панисламистские тенденции и прочие опасности, проистекающие со стороны мусульман, реконструируются исследователем на основе тех самых описаний, которые он же (или она) критикует за тенденциозность и неинформированность? В целом выходит, что — помимо конкретных локальных и временных контекстов — о панисламизме как реальности вряд ли стоит говорить. Так или иначе, «изобретение» панисламизма и его «разработка» — явление настолько же европейской истории, насколько и истории мусульманских обществ. Мифотворческий характер тогдашних европейских представлений о панисламизме сегодня мало кто решается отрицать.

* * *

Вспомним коротко, про что говорил этот миф в его российском изводе.

«Главный принцип, около которого сосредоточивается панисламистское движение и который, так сказать, составляет его душу, — это объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем — образования всетюрокской республики...» [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 142–143], — гласило циркулярное письмо директора Департамента полиции от 18 декабря 1910 г., предлагавшее начальникам органов правопорядка на местах принять меры для воспрепятствования возможным действиям панисламистов (замечу, что слово «республика» здесь противостоит обычным ассоциациям Османской империи с властью «халифа» как «главы всех мусульман мира» и несет дополнительные актуальные отрицательные коннотации, связанные, с одной стороны, с российской революцией 1905–1907 гг., а с другой — с младотурецкой революцией 1908 г., в свою очередь, напоминавшей о все еще длившихся революционных событиях в Иране 1905–1911 гг.)¹⁹.

Определений панисламизма было много; государство, «под эгидой» которого действовало это «движение», тоже могло меняться в зависимости от общей ситуации и местоположения говорящего (панисламистские центры могли помещаться — например, «в связи с ослаблением Турции»²⁰ — в Афганистан, Иран, Индию, Китай, Африку, а также в Германию и Австрию), хотя Османская империя была, конечно, главной в списке²¹. Суть же была всегда одна —

¹⁸ См. об этом специально: [Reynolds 2011].

¹⁹ Циркуляр опубликован в [Арапов 2002: 130–133; 2006: 299–301]. Я признательна В. О. Бобровникову, обратившему мое внимание на нетривиальность использования термина «республика» в этом контексте.

²⁰ «С ослаблением Турции, роль покровителя ислама принял на себя Афганистан, сделавшийся для Средне-Азиатских владений России центром панисламистского движения...» [О волнениях 1913. Л. 72–77]. Автор этой справки — начальник Туркестанского районного охранного отделения, в эти годы, подполковник Сизых; он пишет из Ташкента.

²¹ Роль главного потенциального «объединителя» мусульманского мира, отведенная Османской империи (которую нередко называли «Турцией» не только в России, но и других странах Европы), во многом связана с действительно оформившимся там с 1870-х годов, и особенно в период правления султана Абдул Хамида II, «государственным панисламизмом» (термин А. Халида). Претензии султана на роль халифа — главы всех мусульман — именно тогда обрели силу (см., в частности, блестящую статью, явившуюся ответом на

всемирное мощное мусульманское государство на горизонте, враждебное цивилизации и прогрессу, а следовательно, Европе, включая Россию: «...причем выдающиеся турецкие и русские мусульманские публицисты в последнее время усиленно занимаются открытием племен, принадлежащих к одной с ними расе, в целях возбуждения в них ненависти к России и присоединения их к будущей общей мусульманской федерации», — таково продолжение цитированного выше определения панисламизма. Тревога колонизатора проявлялась в таких описаниях отчетливо: это будущее государство обычно виделось как призванное отомстить Европе за утрату миром ислама «былого господства»²².

Здесь сочетались тем самым как внешняя, так и внутренняя угрозы²³. Внешняя представлялась не только потенциальной, в виде будущего мусульманского государства, но и актуальной — выражавшейся во влиянии и происках заграничных панисламистских комитетов, в частности во множестве шпионов, наводнивших и окраинные, и внутренние мусульманские районы России под видом разных дервишей, торговцев и прочих «эmissаров». Внутренняя же угроза заключалась в мусульманском сепаратизме и изоляционизме — что угроза внешняя, собственно, и провоцировала, фактически смыкаясь с внутренней. Ее главными носителями внутри России считались, как хорошо известно, все, кто казался так или иначе связанными с «прогрессивными элементами» в исламе (т. е. с представителями реформистских тенденций в нем, *джадидами*), как правило отождествлявшимися с мусульманской политической оппозицией.

Таким образом, дискурс о панисламизме явно служил выражению государственных опасений, касавшихся утраты целостности империи, политической или культурной: речь шла то об «отпадении мусульман от России», то о стремлении «панисламистов» к созданию «государства в государстве», об «отчуждении мусульман от всего русского» [Мусульманская печать 1987: 21, 15]²⁴ и т. п. Иными словами, это было оформлением идей (может быть, одним из первых) о *мусульманском национализме* и *политическом исламе*²⁵: «Принцип» панисламизма — это «объединение вероисповеданного и национального

эту ситуацию: [Бартольд 1912]). Но Османская империя не была и единственным центром, который наделяли подобными функциями что мусульмане, что европейцы: халифы появлялись и в других местах [Khalid 2005; Burke 1972].

²² Антиколониальный пафос входит в классические определения панисламизма в научных трудах, ср., например: «По сути панисламизм (...) был попыткой использовать узы веры в ислам как некий субститут национализма, дабы объединить всех мусульманских подданных внутри Османской империи под властью Османского султана и создать трудности европейским колониальным режимам путем привлечения лояльности мусульман — подданных этих режимов за пределами империи» (In essence Pan-Islam (...) was an attempt to utilize the bonds of Islamic faith as a kind of substitute for nationalism to unite all of the Muslim subjects within the Ottoman empire under the Ottoman sultan, and to cause difficulties to the European colonial regimes by dividing the loyalties of their Muslim subject populations outside of the empire) [Burke 1972: 98].

²³ Это не раз отмечал Д. Ю. Арапов, например, в [Арапов 2004].

²⁴ Этот обзор мусульманской печати в России за 1910 г. был подготовлен в 1911 г. для Департамента духовных дел и иностранных исповеданий МВД [Обзор 1910. Л. 1–36] и впоследствии опубликован в Санкт-Петербурге, а на исходе «холодной войны» перепечатан в Оксфорде. Подобные обзоры были рутинной деятельностью отделений МВД, занятых «контролем панисламизма».

²⁵ На противоположном конце этой историографической традиции — классический труд о «провале» политического ислама [Roy 1992].

начал», он «прида[ет] исламу характер *политической доктрины*» (выделено в оригинале. — О. Б.), тождествен «принцип[у] национальной обособленности и объединения 20-миллионной мусульманской массы в Империи в единую политическую партию, т. е. идее отчуждения от России не только в религиозном, но и в национальном и политическом отношении» [Там же: 23, 21].

Исследователи в целом сходятся в том, что миф о панисламизме сложился в российских государственных институциях преимущественно в ответ на устремления национализирующегося государства. И приведенные примеры показывают, сколь прямо «панисламистский» властный дискурс был связан с отношением в верхах к этническому и конфессиональному многообразию империи — и именно с националистическими тенденциями и стремлениями к культурной однородности страны²⁶. Помимо самого акцента на националистическом характере «панисламизма» (что зеркально отражало эти государственные тенденции), этот дискурс объединял собою разные мусульманские анклавы страны, кренясь к тому, чтобы игнорировать различия между ними (различия, во многом утвержденные политикой той же власти), описывая их всех в единых терминах.

Это как раз те тенденции, развитие которых лежит и в основаниях шпиономании и кампании военных лет против «враждебных» меньшинств; так что сходство дискурса о панисламизме с риторикой, распространенной в войну, не сводится к их общей внешней шпионской образности: совпадают их глубинные факторы. Ведь за превращением меньшинств во внутреннего врага в военные годы исследователи усматривают аналогично направленный сдвиг в видении имперского многообразия. Это переход от характерного для «старого порядка» сложного сосуществования имперских наднациональных установок (предполагающих внутреннюю многоликость имперского пространства) и националистических государственных тенденций — к радикальной «национализации» (Эрик Лор) и «мобилизации этничности» (Марк фон Хаген). «Национализация» Э. Лор понимает как совокупность мер, по сути направленных на превращение имперского государства в национальное [Лор 2012]; а М. фон Хаген, говоря о «мобилизации этничности», имеет в виду придание этническим различиям политического смысла (их политизацию) и наложение этнического или национального измерения на конфликты (политические, социальные, экономические), прежде такого измерения не имевших [Наген 1998: 34]²⁷. Отсюда и изменение политики идентичности во время войны.

Лежащий в том же русле дискурс о панисламизме подверг мобилизации различия культурные (цивилизационные). Ислам воспринимался здесь не столько как религия, сколько как культура (цивилизация); принадлежность к

²⁶ О динамике характерного для «старого порядка» сочетания наднациональных стремлений к имперскому многообразию и государственных националистических тенденций см.: [Maierova 2010; Миллер 2008; 2012].

²⁷ Ср. обсуждение этих и аналогичных концепций в [Дэвис 2013]. Подчеркну, что, говоря о национализации империи, Э. Лор ссылается на идеи Роджерса Брубейкера [2000], который «предполагает, что национализм должен рассматриваться скорее не как результат длительного развития различных тенденций, а как “событие”, вызывающее “уничтожение смешанных идентичностей ужасной категорической упрощенностью приписываемой им национальности” (разрядка моя. — О. Б.)» [Лор 2012: 18–19, 208].

мусульманству, «мусульманской культуре» мыслилась подобно национальной принадлежности (отчасти такое восприятие было симметрично тому, как это виделось в кругах мусульманской оппозиции)²⁸. В полицейской корреспонденции, как мы видели, встречается даже понятие «раса», подразумевавшее в цитированном выше описании действий «турецких и русских мусульманских публицистов» то ли мусульманство как таковое, то ли общую (по грубой оценке чиновников) тюркскую «кровь» мусульман России и Турции. Важны были органическая целостность этого культурного единства (чему «панисламизм» и служил выпуклым выражением) и «врожденный» характер «подлинных» черт этой «культуры»²⁹. Аналогия панисламистской угрозы с «желтой опасностью», которые порой прямо смыкались друг с другом (например, в 1913 г., в ожиданиях, что мусульмане выступят на стороне китайцев, когда Россия вступит с Китаем в войну³⁰), да и с «еврейским (или масонским) заговором» здесь очевидна. Характерно, что чиновничий дискурс о панисламизме, видимо, начинает оформляться в России как раз в Туркестане под воздействием Андижанского восстания 1898 г., на фоне которого панисламистская угроза была прямо связана с Боксерским восстанием в Китае³¹. Но интересен еще один аспект.

В присущем этому дискурсу пониманию «исконных» черт «мусульманской культуры» «панисламизм» воплощает, конечно, издавна приписанный ей фанатизм, агрессивность и враждебность Европе и «просвещению». Вместе с тем «панисламизм» прочно связывался с идеей, что «мусульманский мир пришел в движение»: он, собственно, и являл собой «д в и ж е н и е среди мусульман», создавал почву для «брожения» среди них (так — например, в уже не раз цитированном выше циркуляре [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 142]) и свидетельствовал о стремлении мусульманского мира к «возрождению». А это как будто требовало отказаться от распространенного по меньшей мере с конца XIX в. представления, что мусульманский мир застыл, отстал и обречен на загнивание и гибель (особенно яркое воплощение этим идеям дал Э. Ренан, отвергший способность ислама к прогрессу и обретший немало последователей в России³²). Но и «панисламизм» не возвращал мусульманскому миру способ-

²⁸ См., в частности: [Noack 2001; Bessmertnaia 2006]. О превращении в европейских взглядах XIX в. религии в «ядро» цивилизации, наряду с языком и расой определяющее ее «сущность», см.: [Rodinson 1980: 76–94]. Не усиливал ли такое восприятие конфессиональный порядок российского государства [Crews 2006]?

²⁹ О взаимной подменяемости понятий «цивилизация», «раса», «нация» (романтическая) в ориенталистском восприятии см. лаконичное выступление А. Халида в знаменитой дискуссии о специфике российского ориентализма: [Халид 2005: 318].

³⁰ См. прим. 49.

³¹ На связь двух угроз указывала еще книга В. П. Васильева «О движении магометанства в Китае» (СПб., 1867). Идея взаимозависимости между панисламизмом и Боксерским восстанием в Китае высказана в ташкентской записке В. П. Наливкина (чиновника при генерал-губернаторе Туркестанского края) «О возможных соотношениях между последними событиями в Китае и усилением панисламистского движения». См. об этом: [Арапов 2004: 154–155]. Ассоциации между панисламистской и желтой угрозами проявлялись также во время и после Русско-японской войны.

³² Лекции Ренана были хорошо известны в России. «Ислам и наука» издана по-русски в том же году, что была прочитана в Сорбонне (1883); «Место семитских народов в истории цивилизации» издана по-русски в 1888 г. (прочитана в Коллеж де Франс в 1862 г.). Многие читали их в оригинале. Подробнее об их смысле и восприятии см.: [Бессмертная 2017].

ности к развитию в истории. Поскольку «мусульманская культура» казалась с давних пор лишенной собственной креативности (потому она и стремилась к восстановлению своего «бл о г о величия»), мусульманскому миру требовались «п о - е в р о п е й с к и образованные руководители». И чем просвещеннее были эти руководители, тем они были опаснее, поскольку, поведя за собой фанатичные и отсталые массы, они могли лишь актуализировать враждебный потенциал этой цивилизации³³.

Такой взгляд порождал нередко фантастические вариации. Характерна информация о происхождении панисламизма, вошедшая в сводку данных, направленных начальником Тифлисского ГЖУ полковником Пастрюлиным в Особый отдел Департамента полиции «в соответствии с указаниями» этого отдела «на необходимость наблюдения за развивающимся на Кавказе панисламистским движением» [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 162–176]. «Лет 27–28 тому назад — говорилось в справке, — в Африке, между Абиссинией и Суданом, в городе Мэтаэмэ (Матама), создалась идея панисламизма под названием “Иттигат-Исламиэ”, т. е. лига “Единения мусульман”». Однако «и н и ц и а т о р о м этой лиги является некто Шех-Омер-Эджель-Рубины-Мэйди — француз-католик, алжирец по происхождению (разрядка моя. — О. Б.), с полным утонченным воспитанием и образованием западного европейца, владеющий в совершенстве иностранными языками, притом весьма талантливый; религиозно-политическо-военный шеф этот ныне стоит во главе и правит пятимиллионным населением кафров воинственного племени “Данакиль”»³⁴. «Панисламизм» предстает тут порождением некоего синтеза между воинственной дикостью и варварством Африки, опасностью и чуждостью ислама и изобретательностью французской цивилизации³⁵.

³³ Несколько иную трактовку предлагает [Джераси 2013]. Характерное проявление подобного подхода, отчасти замаскированного рационализмом ученого, находим еще во взглядах Н. И. Ильминского. Подробнее см.: [Bessmertnaïa 2006; Бессмертная 2017].

³⁴ По проципатальной догадке коллег речь идет о махдистском движении в Судане 1881–1898 гг. [Арапов, Котюкова 2004: 68, сн. 52]. В 1881 г. Мухаммад Ахмад ибн Абд Алла в Судане объявил себя Махди и возглавил джихад во имя восстановления чистоты ислама, который привел к созданию махдистского государства. Наряду с успешными действиями против турецко-египетской власти в Судане, войска Махди одержали не одну победу и в столкновениях с британской армией. Англичане взяли реванш в 1896–1898 гг. в войне с преемником Мухаммада Ахмада, халифом Абд Аллахом ибн Мухаммадом ал-Та’аиши, последним опорным пунктом войск которого был крупный транзитный и торговый город того времени ал-Маттама на западном берегу Нила.

³⁵ Приведенная цитата — лишь часть обширной справки, которая целиком или частями не единожды воспроизводилась в последующих сведениях, пересылавшихся по ведомству ДП (о ее соотношении со справкой, названной Д. Ю. Араповым «первичной», см. прим. 36). Она включена, в частности, в известный доклад от января 1912 г. тогдашнего директора ДП С. П. Белецкого, опубликованный Аршаруни и Габидуллиным [1931: 101–111] (доклад состоял из двух отдельных справок, составленных в ОО ДП в январе 1911 и январе 1912 гг.; я веду речь о первой). В тексте справки просматривается участие авторов одиозных, фантазирующих и пишущих по воспоминаниям о прочитанных обрывках справочной литературы и прессы, и, вероятно, именно М.-Б. Хаджетлаше (см.: [Бессмертная 2012] и другие мои работы о нем). Важно, однако, что эти фантазии в отсутствие отчетливых критериев того, чему верить и чему нет, относительно легко занимали устойчивое место в корреспонденции органов МВД.

Но и при менее «литературных» интерпретациях, панисламисты — «переводы» или «прогрессы в ные» «элементы мусульманства» — как раз и воплощали в себе таких опасных «руководителей» масс, в частности и тогда, когда, как мы увидим в дальнейшем, образ этого мусульманского целостного единства дробился.

Справки о панисламизме составлялись в Особом отделе ДП с известной регулярностью во всяком случае с 1910 г. Они черпали содержание, как мы видели, из очень разных источников, отчасти пополняясь новыми сведениями, отчасти путем повторов и компиляций, и все более наполняясь клише и стереотипами. Объединяясь друг с другом в новых редакциях, отвечавших потребностям и стилистике момента, они ложились в основу циркулярных писем и очередных справок. Так, цитированный выше декабрьский циркуляр 1910 г. основывался на справке от марта того же года, которая в дальнейшем была объединена со сведениями из справки Тифлисского ГЖУ, включая и тезис об африканских корнях панисламизма; в сильно отредактированном, освобожденном от явных литературных гиперболических выделений этот разросшийся гибрид дожил до 1916 г.³⁶

1910 год был важной вехой в этом процессе. Как раз тогда была предпринята попытка (вполне модернизационная по своему характеру) систематизировать номенклатуру дел в Особом отделе ДП. Независимо от этого уже в январе того же года состоялось межведомственное «Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Поволжском крае», главными вопросами которого было противодействие панисламизму и пантюркизму³⁷. И совещание, и внутренняя попытка ОО ДП упорядочить (среди прочих) сведения о «движении в мусульманском мире», причем именно под рубрикой «панисламизм», отвечали общему росту тревоги в верхах по этому поводу на протяжении 1908–1909 гг.³⁸ Все вместе и привело к

³⁶ Справку по панисламизму, легшую в основу декабрьского циркуляра 1910 г., Д. Ю. Арапов [2004: 11] называет «первичной». Он имеет в виду, видимо, как ее относительно раннее составление (он датирует ее апрелем 1910 г.), так и то, что именно на нее «назывались» другие сведения (и справки), и подчеркивает ее долгую жизнь вплоть до 1916 г. (это был доклад из Астрахани [«Панисламизм» 1910. Ч.1. Л. 39–46]). Д. Ю. Арапов, вероятно, не считал нужным различать дополнявшие ее другие исходные составляющие (в частности тифлиссские), заметные, например, в справке 1911 г., приведенной в упомянутом выше докладе Белецкого. Справка 1916 г., объединяющая «первичную», среди прочих, с тифлиссскими данными в новой редакции, опубликована в [Арапов, Котюкова 2004: 67–68]; оригинал: [«Панисламизм». 1916. Л. 81–83об.]. Ср. как строго преобразовалось здесь сообщение об африканских корнях панисламизма (с сохранением тюркизированного названия «лиги»): «Идея панисламизма впервые зародилась в Африке в восьмидесяти годах прошлого столетия, явившись следствием захвата европейцами африканской территории, и последователями нового учения была образована партия под названием “Иттигат-Ислам” т. е. лига “Единения мусульман”». Специально о версиях и компиляциях текста «первичной» справки и причастности М.-Б. Хаджетлаше к ее авторству см.: [Бессмертная 2012: 283–284, прим. 131].

³⁷ Подробнее о совещании 1910 г., проводившемся по инициативе П. А. Столыпина, см.: [Джерасова 2013; Campbell 2015; Bessmertnaia 2006; Бессмертная 2017]. Об Особом отделе ДП: [Перегудова 2000: 60–109], специально о введенной номенклатуре дел: [Там же: 97–98].

³⁸ Этот рост обеспокоенности был связан как с «большими» событиями, вроде младотурецкой или иранской революций, так и с событиями частными и с деятельностью отдельных лиц (иногда случайных) и организаций. Например — с деятельностью миссионерского Братства Св. Гурия и его главы, епископа Мамадышского Андрея [Campbell 2015: 159–161], или с корреспонденциями М.-Б. Хаджетлаше, использованными П. А. Столыпиным.

своего рода инсти ту а л и з а ц и и обеспокоенности панисламом. Причем выделение отдельной рубрики «панисламизм» внутри новой номенклатуры дел тем более закрепляло такую институализацию (отмечу, что в иных папках, но в том же «панисламистском» русле «мусульманский вопрос» освещался и ранее как в центральных органах, так и на местах³⁹). Стереотипность производившихся справок, отвечавшая, разумеется, ключевым моментам общего восприятия рассматривавшихся вопросов, лишь поддерживалась, как видим, характерными приемами этой бюрократической деятельности⁴⁰. Отредактированные и скомпилированные справки рассылались циркулярно по районам и губерниям с предложением «принять меры к выявлению», «усилить контроль» и сообщить сведения о развитии этого движения на местах. На основании сообщений с мест составлялись, например, сводки о степени интенсивности пропаганды панислама по губерниям (в 1911 г. первое место заняли Кавказ, где лидировал Баку, и Туркестан [«Панисламизм» 1913. Л. 5–6]). Вот тут-то — в сообщениях с мест и в ответах на такие сообщения из других мест — и начинается действительная жизнь этого мифа и этого дискурса.

* * *

Помимо прямой полемики в духе письма Сазонова, к которой я подробнее вернусь позже, существовали и другие пути «работы» с дискурсом о панисламизме, которые могли бы способствовать его релятивизации. Самый яркий (и потенциально, наверное, самый действенный) способ останется, на этот раз, за пределами моего рассмотрения: это всякого рода хитрости разных персонажей, обычно являвшихся извне департаментов и преследовавших весьма разные цели. Будучи зачастую мусульманами (или представляясь таковыми), они пытались манипулировать сотрудниками полицейских и жандармских органов, предлагая им услуги по защите своих единоверцев от панисламистов, и добивались (или не добивались) доверия чиновников путем использования стереотипов этого дискурса (предполагавшего, помимо прочего, недоступность запутанного мусульманского мира чужакам — немусульманам)⁴¹.

Во внутренней же жизни органов МВД, в письмах с мест — наряду со всяческим нагнетанием панисламистской угрозы в духе упомянутых выше циркуляров, а то и в более радикальном духе (эти письма нередко демонстрировали даже большее, чем циркуляры, неведение относительно того, что следует считать панисламизмом), — зачастую происходила, наоборот,

³⁹ См., например, материалы 1906–1910 гг. в фонде Департамента духовных дел и иностранных исповеданий [Переписка 1906–1910]. Известное 4-томное дело «О пропаганде панисламской и пантюркской идей среди мусульманского населения в России» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 169–173) велось в ДДДИИ примерно в те же 1910–1914 гг., что и в ОО ДП. В целом, однако, формализация дел в ДДДИИ осуществлялась по более сложным критериям.

⁴⁰ Подробнее см.: [Арапов, Котюкова 2004].

⁴¹ См. например о казахском информанте-мошеннике, действовавшем в 1898–1899 гг. на волне Андиганского восстания: [Morrison 2009: 634–635], о реальных шпионах и притворных панисламистах в контексте отношений Российской и Османской империй в период младотурецкого комитета: [Reynolds 2011: 82–106], и снова о М.-Б. Хаджетлаше: [Бес-смертная 2012].

и прагматизация этого дискурса, постановка его на службу практическим целям управления в конкретной губернии или районе. Нагнетание и прагматизация легко сочетались друг с другом:

Мусульманское движение, по-видимому, начинает выливаться в более или менее определенные формы и главы этого движения действуют, по [поступившим] сведениям, по выработанной в Турции программе применительно к условиям, в которых живут русские мусульмане. Не имея возможности по существующим полицейским условиям (здесь и далее в цитатах разрядка моя. — О. Б.) развить подпольную агитацию при посредстве устройства тайных кружков и таким образом воспитывать население в желательном для них направлении, руководители движения, по-видимому, задались целью при посредстве воспитания юношества в идеях панисламизма подготовить мусульман к участию в политической жизни в будущем. По агентурным сведениям, муллами внушается населению, что все мусульманские народности — братья не только по религии, но и по крови и, чтобы постоянно напоминать всем мусульманам это последнее обстоятельство, — установлен праздник дня рождения Магомета — 10 февраля, —

так, нагнетая, пишет в октябре 1913 г. в ответ на очередной циркуляр Особого отдела заведующий розыскным пунктом в г. Верном и Семиреченской области [«Панисламизм» 1913. Л. 139]. Праздник дня рождения Мухаммада (*Маулид ан-Наби*, падавший в 1913 г. на 6 февраля) существовал, стоит сказать, в Ираке еще в начале XIII в., а в Османской империи на рубеже XVI–XVII вв. был объявлен официальным; он вовсе не был манифестацией кровного родства. (Впрочем, в сводном донесении, использовавшем это сообщение, уточнялось, что раньше этот праздник имел «церковный характер» и не всеми признава[лся]» [О волнениях 1913. Л. 72–77]⁴².) Заведующий меж тем продолжал, уже более прагматично:

... Главными деятелями по движению, как видно из моих донесений, являются татары и отчасти сарты. Главная же масса мусульман Семиреченской области — киргизы⁴³, сочувствуют этому движению постольку, поскольку пропагандисты его убеждают, что при торжестве идеи панисламизма изменяются условия землепользования, благодаря будущему изгнанию русских из края. Агитация среди киргизского населения может быть парализована более справедливым разрешением вопроса о заселении киргизских земель переселенцами, тем более, что и русские переселенцы, также предъявляют ряд жалоб на систему их устройства <...> Судя

⁴² Автор этой записки (цитированной также выше, см. прим. 20) — подполковник Сизых, начальник Туркестанского районного охранного отделения.

⁴³ Киргизы — в то время так обычно называли казахов. Специальный анализ проблем имперской национальной классификации в этой связи см. в [Абашин и др. 2008: 259–276 (С. Н. Абашин)].

по заявлениям крестьян-переселенцев, сделанным мне одновременно, настроение их в общей массе тревожно. При полном отсутствии антиправительственной пропаганды в области это тревожное настроение в данное время не представляется угрозой, но в недалеком будущем, при проведении железной дороги оно несомненно с успехом будет использовано в антигосударственных целях... —

и далее о необходимых конкретных мерах по жалобам крестьян о прирезках, недостатке воды и орошения, просчетах в расчетах и т. п., т. е. о том, что позволило бы названной угрозы избежать⁴⁴. Было ли это сознательным (и циничным) использованием «панисламистской рамки» для «протаскивания» нужной земельной политики или все построение целиком отражало собственные убеждения заведующего (вероятно, многомерные)? Не решусь сказать. Зато указания на отсутствие угрозы «в данное время» и невозможность «подпольной агитации» «по существующим полицейским условиям» вряд ли вообще лишены намерения сообщить властям, что заведующий хорошо наладил работу. Глубинной же подоплекой его сообщения были, что вполне очевидно, проблемы переселенческой и земельной политики, какими они предстали в Туркестане, и в Семиречье в особенности, усугублявшиеся попытками «посадить на землю» киргизских и казахских кочевников. Характерно, что заведующий решительно отдает «панисламизм» в руки татар и сартов (причем последних — лишь «отчасти»), т. е. преимущественно оседлого населения, а в случае татар — переселенцев; они, помимо прочего, предстают как чужаки, те, кто попал в его ведение извне, за кого ему труднее отвечать⁴⁵.

Иерархические и конкурентные отношения внутри министерских структур — да и вопросы большой политики, как мы уже знаем, ярко просвечивают и в той прямой полемике, которая содержалась в письме Сазонова. «Допуская вполне, что [Бухарское] Ханство является ареною усиленной панмусульманской пропаганды, вызывающей известное брожение умов», он, продолжая противопоставление агентов двух ведомств, настаивает, чтобы сведения, доставляемые в Департамент полиции местными агентами МВД, предварительно проверялись структурой МИДа, а именно российским политическим агентством в Бухаре. Он поясняет:

Такое взаимодействие правительственных органов на месте несомненно послужит на пользу дела и устранил излишнюю нервозность, которая за последнее время иногда наблюдается в отношениях наших к средне-азиатским ханствам, в частности под влиянием недостаточно проверенных и освещенных базарных толков и слухов, сообщаемых Туркестанским охранным отделением местной администрации [«Панисламизм» 1910. Ч. 1. Л. 203–204].

⁴⁴ Заведующий был и прав, и не прав в своих оценках. В 1916 г., как известно, в Семиречье и во всем русском Туркестане произошло массовое восстание, спровоцированное призывом местного населения на тыловые работы и жестко подавленное. См. особенно: [Brower 2003; Котюкова 2011; 2017].

⁴⁵ Об обострении в предвоенные годы конфликтов вокруг земли, особенно связанных с кочевниками, и о сложной позиции властей в этом вопросе см.: [Brower 2003: 126–151].

«На месте» же этой дискуссии предшествовал конфликт начальника Туркестанского охранного отделения подполковника Андреева (того самого, на чьих сведениях базировалось письмо Курлова Сазонову) с российским политическим агентом в Бухаре, действительным статским советником и востоковедом Яковом Яковлевичем Лютшем, которого Андреев обвинял в подверженности влиянию панисламистов и коррупции [Там же. Л. 205]⁴⁶, — все это вслед за «резней» 1910 г. между суннитами и шиитами, каковую Политическое агентство не смогло предвидеть. Впрочем, представители Политического агентства, в свою очередь, случалось, утверждали, что никто иной как Туркестанское охранное отделение занималось «провокацией», этой «резне» лишь способствуя⁴⁷.

Российское императорское политическое агентство в Бухаре — институция МИДа, непосредственно представлявшая Россию при Бухарском эмире. Однако и располагавшийся в Ташкенте туркестанский генерал-губернатор (при чьей канцелярии и состояло Туркестанское районное охранное отделение, одновременно подчиненное МВД) имел здесь некоторые властные функции. Отношения между несколькими включенными в ситуацию ведомствами и представлявшими их лицами (Военным министерством, МИДом, МВД и туркестанским генерал-губернатором, подчиненным Военному министерству, но не всегда соглашавшимся с ним) никогда не были простыми. Главным камнем преткновения был вопрос об аннексии и полном присоединении Бухары к России, обострившийся в результате бухарской резни 1910 г., воспринятой как провал политики «игнорирования» ислама, проводившейся Россией в Туркестане. Центральные органы метрополии, МИД — и Сазонов в частности — решительно возражали против аннексии, ссылаясь на то, что это противоречит интересам России. Самсонов же — туркестанский генерал-губернатор — считал скорую интервенцию необходимой. Дискуссия эта редко затихала, выходя в те годы на уровень и Совета министров, и Думы. Так что неудивительно, что Сазонов (политик, вообще толерантностью к «панисламизму» не отличавшийся и умевший этим дискурсом пользоваться) выступал против нагнетания ситуации в Бухаре, как и против нагнетающих, и подписывал письма,

⁴⁶ Главным лицом, «ненавидящим Россию» и манипулировавшим по своему усмотрению «непроницательным» Лютшем, а заодно и организатором бухарской резни, подполковник Андреев назвал «представителя от Бухарского Правительства» при Политическом агентстве Мир-Бадалова. Это Мир Хайдар Мирбадалев, старший письменный переводчик агентства и, действительно, представитель канцелярии эмира, он же — редактор прогрессистской (джадидской) газеты «Бухара-и-шариф» в 1912 г. и офицер русской армии (дослужил до генерал-майора); ему предстояло сыграть важную роль в событиях в протекторатах и позже, в 1917 г. Сведения о нем и панегирик его деятельности, а также критику позиции подполковника Андреева (как и советского исследователя Т. Г. Тухтаметова, «вольно или невольно» воспроизведшего «мистификацию» Андреева) см. в [Абашин и др. 2010: 284–300 (В. А. Германов, Миротворческие миссии в Туркестанском крае, Бухарском эмирате и Хивинском ханстве генерала Мир Хайдара Мирбадалева)]. О роли Мирбадалева в Бухаре и Хиве в 1917 г. см. также: [Becker 2004]; как редактора джадидской газеты его коротко упоминает и А. Халид [Khalid 1998].

⁴⁷ Приводя эти утверждения, В. А. Иванов ссылается на воспоминания 1917 г. служащего Политического агентства С. В. Чиркина и даже склонен осторожно согласиться с ним [Абашин и др. 2010: 395–416, особ. 401–405 (В. А. Иванов)]; мнение Чиркина поддерживает и В. А. Германов [Там же: 276–277].

подобные цитированному. Более того, его указание в этом письме на «невыведенность» сведений о панисламизме, которую он потребовал устранить путем привлечения структур собственного ведомства, но которая пока что устранена не была, в очередной раз подтверждало сохраняющуюся в его глазах неосведомленность имперских властей о происходящем в российских протекторатах. Такую неосведомленность Сазонов был склонен подчеркивать, она также служила аргументом против аннексии⁴⁸. А Лютш, подчиненный Сазонова, похоже, действительно настойчиво стремился (судя по имеющимся в тех же архивных делах его распоряжениям) к различению между «росказнями» и действительностью. Его сняли с должности в 1911 г., как, впрочем, и подполковника Андреева — позже. Но конфликт этот, нельзя исключить, был среди тех, что оставили след в памяти чиновников заинтересованных ведомств: все более нарочитая демонстрация средств, какими охранные органы подтверждали приводившиеся сведения, может быть тому свидетельством.

Примечательно, что по сути та же полемика с теми же аргументами и по поводу тех же мест произойдет два года спустя. Две записки о положении дел в Туркестане и Бухаре и в Самаркандской области, разосланные циркулярно Особым отделом в мае 1913 г., сообщали не только об афганских шпионах и панисламистских эмиссарах, но и о готовности мусульман, объединившись, присоединиться к Китаю в его предстоящей войне с Россией⁴⁹. По мнению критика этих записок, это были лишь «бесцельные росказни», «новости, до которых такие большие охотники все наши азиаты», все те же «новости» — с «б а з а р о в». Но на этот раз критиком выступал... как раз бывший начальник Туркестанского охранного отделения. Впрочем, не подполковник Андреев (материалы которого критиковал министр Сазонов), а полковник Флоринский⁵⁰, вспоминая по аналогии и другие записки, также основанные на

⁴⁸ О политическом агентстве в Бухаре и дискуссии о статусе ханства см.: [Becker 2004: 103–108, 174–177; Матвеева 1994; Абашин и др. 2008: 308–310 (Д. Ю. Арапов); Абдурасулов, Сартори 2016]. У. Абдурасулов и П. Сартори [2016] высказывают предположение, что политика центральных властей России в Бухарском и Хивинском протекторатах руководствовалась стратегией «неопределенности», нацеленной на их сохранение в «серой зоне» (чем и объяснялась склонность этих властей подчеркивать свою неосведомленность о ситуации в протекторатах), тогда как колониальные власти на местах, как генерал-губернатор Самсонов, стремились иметь больше средств прямого контроля там и потому выступали за аннексию. Poleмика Сазонова с Курловым, как кажется, подтверждает эту концепцию: такая общая «стратегия неопределенности» может служить еще одним основанием связать эту полемику не только с дискуссиями непосредственно о методах и органах разведки в протекторатах (о таких дискуссиях см.: [Котюкова 2016: 286–296]), но и со стремлением Сазонова к поддержанию «неопределенного» статуса Бухары. Его склонность подчеркивать недостаточную достоверность имеющихся в распоряжении властей сведений проявилась еще и в 1913 г. в его переписке с Самсоновым [Абдурасулов, Сартори 2016: 157–159]. На этот раз, впрочем, Сазонов сам переходит к нагнетанию опасностей — так что сила «панисламизма» и конспирологических ожиданий вновь оказывается в прямой зависимости от нужд момента.

⁴⁹ Это отзвук вышедшего в марте 1913 г. на фоне революционных событий в Китае и обострения российско-китайских отношений циркуляра МВД, призывавшего обратить внимание на «возбужденное состояние мусульман в связи с Балканской войной» и на возможную поддержку ими китайцев в случае войны с Китаем [«Панисламизм» 1913. Л. 25–25об]. Записки принадлежали перу М.-Б. Хаджетлаше. Подробнее о них см.: [Бессмертная 2012].

⁵⁰ Полковник Евгений Павлович Флоринский (1886–1920?) прислал свои критические соображения в Особый отдел уже в качестве начальника Пермского ГЖУ.

«праздной вздорной болтовне туземцев», которые поступали к нему от Штаба Туркестанского военного округа, ротмистра Зозулевского. Теперь не представитель МИДа упрекает агентов МВД, а представитель МВД — своих же коллег (в конечном счете — коллег из центра, Особого отдела, а не только автора записок), как, впрочем, и подчиненных Военного министерства, вина их как раз в том, в чем на предыдущем шаге этой «эстафеты» агенты МВД были виноваты с точки зрения МИДа.

Замечу, что ротмистр Зозулевский, заведовавший розыском в Контрразведывательном отделении Штаба Туркестанского Военного округа (до конца 1912 г.), действительно поставлял сведения, очень похожие на те, что мы читали вначале в пересказе Курлова, как и на те, что критиковал полковник Флоринский. Классифицируя шпионаж в регионе по его субъектам — «Англия», «Афганистан», «Панисламизм», — ротмистр затруднялся различить особенно второй и третий (зачастую повторяя одно и то же в разных графах). Впрочем, разделению плохо поддавалось и то, что происходило по ту и эту стороны русско-афганской границы: ведь мусульмане — единая сеть⁵¹. Сведения Зозулевского поступали как в Военное ведомство, так и в МВД (в копиях).

Но в критике Флоринского ярко виден и ответ на вопрос о том, почему попытки «сбалансировать» миф о панисламизме не удаются, а прагматизация (будь она спонтанной или преднамеренной) его не разрушает. Какие бы мелкие склоки или принципиальные вопросы не стояли за манипуляцией «панисламизмом», они осуществляются и з н у т р и этого же мифа; отношения власти и внутренние ссоры в министерствах оформляются, как мы видели, в его же категориях. Полковник Флоринский удивительно подробен и трезв в своей критике: афганцы, наводнившие русский Туркестан, — не шпионы, а чернорабочие; новые идеи в мусульманстве идут не из Бухары, а из Каира, Константинополя, Индии; а мы... мы не справляемся с нашей политикой в Туркестане, предоставляя туземное население самому себе (еще один отзвук критики политики «игнорирования» ислама). Но именно поэтому «имеется полная возможность для лиц, работающих над объединением мусульман и созданием из них грозной мировой силы, подчинить их своему исключительному влиянию. При освещении панисламистской работы необходимо учитывать это положение, но нельзя перемешивать возможность с тем, что фактически делается», — так он возвращается к критике записок и одновременно подтверждает их мифологию [О волнениях 1913. Л. 80–83].

Миф о панисламизме — это, конечно же, характерный ориенталистский миф, каким он предстает в бюрократической среде. Назову такой ориентализм по сфере его бытования «государственным»⁵²; но я предположу чуть ниже, что

⁵¹ Сводки Зозулевского см. в [Военное шпионство 1911–1913]. Проблема различения «внутреннего» и «внешнего» панисламизма ярко проступает в приведенной Т. В. Котюковой истории провалившейся попытки генерала-губернатора Самсонова создать при Туркестанском районном охранном отделении «временный отдел для розыска и исследования противогосударственного политического движения в Бухарском и Хивинском ханствах и соотношений сего движения к мусульманскому населению Туркестанского края»: в апреле 1911 г. П. А. Столыпин отказывает ему в этом проекте как раз на том основании, что такой розыск по неизбежности включит борьбу с военным шпионажем, а это компетенция Военного ведомства [Котюкова 2016: 290].

⁵² А. Моррисон, рассматривая влияние подобного ориентализма на конкретные практики управления мусульманами в Туркестане, называет его «прикладным» [Morrison 2009].

это — радикальный вариант «массового ориентализма» (я говорю о «массовом ориентализме», отличая его от ученого знания, востоковедения, и имею в виду противоречивый комплекс массовых представлений о Востоке, подразумевающий, в духе Э. Саида, отношения господства и подчинения⁵³). Одновременно, как уже было отмечено, он связан с государственным национализмом — и то, как именно, становится особенно ясным, если приглядеться к перемене в описании мусульман, возможно произошедшей во время войны.

Изменение заключено, грубо говоря, в том, что мусульман как бы перестают описывать или, точнее, «исследовать». Разумеется, о них продолжают собирать сведения (да и все та же «первичная» справка о панисламизме в очередном своем актуализированном превращении, напомним, по-прежнему фигурирует в делах Особого отдела в 1916 г.). Но внешне будто бы происходит как раз то, к чему призывали Сазонов, Лютш, Флоринский и им подобные: тут меньше попыток определить, наконец, что такое панисламизм и каковы его проявления, меньше фантастики (вспомним и то, как строго эту справку отредактировали⁵⁴) и больше конкретных, жестких и персонифицированных сведений: обзоры прессы, отслеживание создания бюро мусульманской фракции Думы, конечно же, выявление шпионов и т. п. [«Панисламизм» 1916]. Я говорю лишь о тенденции, и это предположение еще требует подтверждения. Но если это так, объяснить эту тенденцию могло бы наблюдение Э. Лора: «Новая военная программа порвала с русификацией в том смысле, что никто больше не пытался “национализировать” отдельных индивидов путем их ассимиляции. Скорее она принимала идентичность как данность...» [Лор 2012: 17]. Иными словами, бесконечные попытки определить и выявить, фактически создать панисламизм в довоенное время отражали — по контрасту — надежды государственных лиц на то, что мусульмане все-таки не будут «отчуждены от России и всего русского» (не сбывшиеся надежды, как этим лицам казалось⁵⁵). А предполагаемый спад «панисламистских» фантазий в период войны мог бы указывать на принятие этими лицами того обстоятельства, пусть и столь же воображаемого, что мусульмане все-таки «отчуждены». Это два противоположных полюса одних и тех же националистических устремлений. Однако и то и другое равно выражалось в риторике врага.

Пора, однако, вспомнить, казалось бы, о совсем другом пространстве. Дискурс о панисламизме не был единственным модусом описания мусульман в поздней Российской империи, существовали, конечно, и иные⁵⁶. Среди них подчеркивание «традиционной лояльности» русских мусульман⁵⁷ Российскому государству (о губернаторах, с уверенностью рапортующих о лояльности, проявляемой мусульманами во время войны, пишет, например, Франциска Дэвис [Дэвис 2013]; ср. ряд документов в [Арапов 2006]). Вряд ли стоит ждать непротиворечивого сосуществования таких дискурсов, но стоит задуматься о некоторых из возможных механизмов этого сосуществования.

⁵³ Подробнее см.: [Бессмертная 2017].

⁵⁴ См. прим. 36.

⁵⁵ См. об этом: [Джераси 2013; Bessmertanĭa 2006].

⁵⁶ См. об этом, например: [Абашин и др. 2008: 313–337 (Д. В. Васильев, С. Н. Абашин); Schimmelpenninck van der Oye 2010].

⁵⁷ Мусульман, подданных Российской империи, тогда называли русскими не по этнической принадлежности, а по подданству; путаницы не возникало.

Лояльность — модус описания российских мусульман, восходящий, видимо, еще к Екатерине II — или к памяти о ней и ее политике веротерпимости. В рассматриваемое время он иногда уже осознавался как набор стереотипов, и это использовалось в политической полемике. Например, один из левых мусульманских кавказских деятелей, Саид Габиев, иронизировал, отмечая в 1913 г. в связи с Балканской войной, что мусульмане — «“лояльные”, “всегда рабски безмолвные”, “забитые”, “преданнейшие из всех инородцев России” (...) — вдруг заговорили» («Мусульманская газета» (Санкт-Петербург). 1913. 25 мая, № 18). В переписке Особого отдела в довоенное время опора на эти старые стереотипы лояльности могла служить еще одним средством оспаривания дискурса о панисламизме: «Среди мусульманского населения Кубанской области, — писали из этой области в апреле 1911 г. (даже оттуда, с Кавказа, чаще считавшегося рассадником панисламистских идей), — совершенно не замечается пропаганды идеи объединения всех мусульман под главенством Турции. Настроение черкесов вполне мирное и среди них нет революционных организаций» [Панисламизм. Кубанская область 1911. Л. 3]⁵⁸. Это могло служить и тому, что мы уже встречали в сообщении начальника розыскного пункта в г. Верном, — желанию отделаться от лишней работы по «выявлению» или же сообщить в центр между строк, что полицейская работа в области хорошо налажена. Однако и дискурс о лояльности был уже так или иначе соотнесен с дискурсом о панисламизме, он не существовал более сам по себе и может рассматриваться только в этой связке, в этой «игре дискурсов». Он вряд ли всегда отражает *над*национальное устремление к имперскому разнобразию (так его склонна трактовать Ф. Дэвис [2013]).

Зато дискурс о лояльности носит столь же ориенталистский характер, сколь и дискурс о панисламизме: он так же представляет мусульман как сплошное неразделимое целое, как единую культуру. В риторике врага панисламисты — авангард этой «культуры», воплощающий ее самые опасные, воинственные и агрессивные черты, — и тем более, как обнаружилось выше, если этот авангард «прогрессивный». В риторике лояльности российские мусульмане видятся чаще всего как темная, невежественная и покорная, пусть мирная, но бездвижная масса. То, как легко представления о темноте перерастают в представления о возможной грозной опасности, можно видеть в приведенной выше критике «базарных рассказней», которую направил в Особый отдел полковник Флоринский.

Но в довоенное время появилась и важная альтернатива такому целостному образу. Совмещение двух модусов описания мусульман представляло панисламизм как партию — но не единую 20-миллионную партию мусульман России, как в приведенной выше цитате из обзора мусульманской печати, а партию, борющуюся за лояльную мусульманскую массу против правительства, иными словами, партию, в одном ряду с эсэрами и эсдэками

⁵⁸ Ср.: «Сведений по панисламизму в марте 1911 г. не поступало и трудно найти секретных сотрудников, потому что это движение не выявлено». Ср. здесь же «пикировку» начальников разных уровней — ждущих панисламистских действий и отрицающих оправданность таких ожиданий (причем от кавказцев, вернувшихся в Россию из Турции), — завершившуюся развенчанием ожиданий антиправительственных действий [Панисламизм. Кубанская область 1911. Л. 1–4].

«бор[ющуюся] против существующего государственного строя», — так кто-то в Особом отделе написал на полях статьи Ахмет-Бека Агаева, стремившегося оправдать панисламизм, сравнивая его с пангерманизмом и панславизмом как «культурное», а не «политическое» движение [Панисламизм. Баку. 1911. Л. 18]. Характерно, что дела по панисламизму в новой номенклатуре Департамента полиции стояли в одном ряду с другими революционными движениями (эти — под номером 74). Характерно и то, например, что агентурную работу по панисламизму курировал в Охранном отделении Баку тот же ротмистр Мартынов, который «вел» работу по Иосифу Джугашвили (Сталину).

Тем самым дискурс о мусульманской лояльности, как и иные пути, релятивизирующие дискурс о панисламизме, тоже не разрушает образа мусульманского внутреннего врага — однако нарушает его целостность. Рождающийся в результате совмещения идей о мусульманской лояльности и о панисламизме образ мусульман империи, дробящийся по горизонтали, — где низ представлен «лояльными массами», а верх — панисламистской «революционной партией» («руководителями»), — заставляет нас переместить взгляд из плоскости государственного национализма и ориентализма в плоскость собственно политико-социальную, в глубокую, «обыкновенную» плоскость охраны «существующего государственного строя»⁵⁹. Не случайными оказываются аллюзии к революционности, «республике» и «партиям», встречавшиеся нам в цитатах из многих источников: это важное измерение рассматриваемой нами обеспокоенности.

Кто же воображается здесь конечной жертвой этого врага — «панисламизма», как и иных революционных партий или чуждых национальных и им подобных культур, будь они мусульманскими, т. е. «восточными», или «западными»? Их жертва — это «мы», российское государство.

* * *

О чем может говорить описанная ситуация? Речь ведь шла о конструировании внутреннего врага в структурах (будь то в центре метрополии — особенно в Особом отделе Департамента полиции МВД — или же на местах), чьи функции — политический розыск и наблюдение за лицами, занимающимися противоправительственной деятельностью [Перегудова 2000]. Иными словами, это институции, фактически нацеленные на выявление врага и потому по неизбежности его во многом «создающие», в этом смысле — в смысле «нацеленности» на врага, — уже исходно «военизированные». Свидетельствует ли описанное умонастроение о чем-либо, кроме ситуации в самих этих институциях?

Разумеется, здесь был представлен лишь один, притом весьма специфичный сегмент российского довоенного и предвоенного видения Другого. Однако, с одной стороны, не стоит преуменьшать роль информации, поступавшей от МВД, в управлении страной в это время, а с другой — не стоит вовсе от-

⁵⁹ Т. В. Котюкова [2016] упрекает сотрудников Туркестанского охранного отделения в том, что они применяли в «работе» с мусульманами методы, выработанные на опыте борьбы с обычными политическими партиями, отчего эти методы и не были эффективными. Мне эта связь интересна в обратной перспективе: тем, как образ мусульманского Другого превращается в социально-политический.

секать людей, работавших в этих по сути разведывательных органах, от прочей публики. «Государственный ориентализм», который сыграл здесь столь существенную роль, не мог не питаться ориентализмом массовым. Массовая литература охотно поставляла (как это было и в других странах⁶⁰) не только привычные ориенталистские стереотипы, но и набор образов шпионов и тому подобных персонажей для конструирования врага что массовому читателю вообще, что сотрудникам жандармских управлений в частности. Ориенталистское и шпионское (как и в других странах) легко сочетались друг с другом, заостряя присутствие Другого. Так, знаменитая «Газета-Копейка» в 1909 г. опубликовала роман с продолжением «Алые розы Востока (Тайны турецкой революции)», пронизанный шпионскими сюжетами на тему младотурецкой революции (и давший название и эпиграф этой статье)⁶¹. Восточная тайна питала собой шпионскую образность, и наоборот, а все вместе ложилось на революционную подкладку. Продолжу цитированное в эпиграфе:

...— Что я не шпион? — с бесстрашной улыбкой договорил за него старший. — Это, конечно, довод, но... не из разумных. Имя, даже знакомое, известное, не спасет от риска налететь на шпиона... Честных людей от шпионов надо уметь отличать, на первых порах, чутьем, присущим каждому честному человеку, а потом... потом, вступив в партию, просто — знать их.

⟨...⟩ Полчаса спустя, оба заговорщика разными тропинками, по одиночке, спустились к платановой роще и затерялись в густых тенях, окутавших «Долину Повелителя» (Газета-Копейка. 1909. 24 апреля. № 5. С. 3)⁶².

Дистанция от этой образности до институализации дискурса о панисламизме достаточно велика. Однако служба в разведывательных и охранных органах, вероятно, способствовала радикализации и «превращению в действительность» подобных представлений.

Глядя из этого «разведывательного» угла, приходится вспомнить размышления Мартина Томаса о том, что он назвал *колониальным разведывательным государством*, или *разведывательной империей* (intelligence state / empire of intelligence) [Thomas 2008]⁶³. Он говорит о практиках управления колониями

⁶⁰ См., например: [Thomas 2008; Satia 2008]. Джеффри Брукс, однако, считает, что в России отношение к Другому на протяжении конца XVIII — XIX в. было более толерантным (тем самым и более архаичным), чем тогда же в странах Западной Европы и США [Brooks 1985]. Представляется, что это уже не вполне относится к рассматриваемому периоду; более того, даже если согласиться с автором, нельзя не признать (оставаясь даже в пределах его собственного исследования), что массовая литература так или иначе заострила отношение к Другому.

⁶¹ *Алые розы Востока (Тайны турецкой революции)*: Роман В. А. Анзиминова и Дюметра. Публиковался в: «Газета-Копейка» (Московское изд.), 1909, 23 апреля — 17 июня. Также отд. изд.: [СПб.]: И. Г. Никольский, [1909]. Автор романа и один из создателей газет «Копейка» В. А. Анзиминов (1859–1921) начинал общественную деятельность среди народников. Дюметр, предположительно, вымышленный персонаж [Рейтблат 1989].

⁶² В том же номере, замечу, — сообщения под рубриками «События в Персии», «Переворот в Турции».

⁶³ О роли сбора информации в колониальных империях см. также: [Satia 2008; Morrison 2009].

во Франции и Великобритании в межвоенный период (т. е. уже после Первой мировой войны) и вводит понятие колониального разведывательного государства, имея в виду, что управление здесь осуществляется на основе информации, собранной специфически разведывательными методами, поскольку правительство отчуждено от населения своих колоний и будто ждет неизбежного крушения колониального порядка. Не то же ли происходит — только на 10–20 лет раньше — и у встретившихся нам российских персонажей? Они видят себя, несомненно, представителями государства, вместе с ним отчужденными от общества, которое описывают, информацию о котором собирают и которого, до некоторой степени, боятся (ведь «жертва» — это мы, государство). Причем, как мы видели, дилеммы имперского разнообразия и национализма, собственно колониального управления оказываются здесь неотрывными от проблем во внутреннем политическом порядке⁶⁴.

Последнее утверждение близко идеям А. Эткинда о «внутренней колонизации», с его точки зрения специфичной для России (отмечая, что российское государство — это континентальная империя, он делает акцент на том, что колонизация здесь направлена на собственный народ даже в большей степени, чем на этнически чужие сообщества) [Эткиндр 2013; Эткиндр и др. 2012]. Но, может быть, продуктивнее описывать эту ситуацию в прежних терминах национализировавшегося (и национализировавшего) государства⁶⁵ — тем не менее в рассматриваемое время разведывательного? Этот большой вопрос оставим, однако, на будущее⁶⁶.

Создается впечатление, что, описывая внутреннего врага, наши чиновники говорят о зыбкости «существующего государственного строя» и ждут надвигающейся катастрофы. Иными словами, эти правительственные лица уже встречают Первую мировую войну фрустрированными (и это не кажется странным на фоне российских катаклизмов начала века — Русско-японской войны, революции 1905–1907 гг., роста радикальных настроений, как и революций по соседству на Востоке, и т. д.). Создание образа внутреннего врага, панисламиста в частности, оказывается компенсацией таких фрустраций. Так сплетаются в букет — в пространстве межреволюционных страхов — три «алые розы Востока»: «панисламизм», ориентализм и шпиономания.

⁶⁴ Разумеется, дальнейший кризис военных лет, включая шпиономанию и конспирологические теории, трактуется исследователями и в контексте кризиса внутреннего политического порядка тоже. Б.И. Колоницкий описывает его в терминах фрагментации политической культуры того времени, монархического сознания в частности, отмечая при том общий «патриархально-авторитарный знаменатель» разных культурных сегментов [Колоницкий 2010: особ. 551–565]. Противоречит ли этому «национализация империи», увиденная Э. Лором, или она представляет одну из важных составляющих того же кризиса, тенденцию, смыкающуюся с ним?

⁶⁵ Ср. рецензии на книгу А. Эткиндр, в частности [Платт 2012].

⁶⁶ Его рассмотрение потребовало бы, помимо прочего, вернуться к конкретике. Случайно ли, в частности, что в привлечших мое внимание примерах инструментализации дискурса о панисламизме (а выборка действительно была случайной, и материал широк) речь шла преимущественно о Туркестане и Бухаре, отчасти о Кавказе — т. е. об областях, в отличие от мусульманских анклавов внутренней России, более всего отделенных от метрополии? Туркестан мог восприниматься как «единственная» колония, а Бухара и вовсе была (и осталась) протекторатом. Иными словами, не окажется ли, что национализировавший модус дискурса о панисламизме все-таки по-разному «работал» применительно ко внутренним областям империи и к ее колониальным окраинам? Требуя отдельного рассмотрения, сказанное не отменяет, как представляется, моего главного тезиса: о разведывательном модусе существования этого государства в те годы.

Архивные источники

- Военное шпионство 1911–1913 — Лица, зарегистрированные развед[ывательными] отделениями Штаба Турк[естанского] В[оенного] О[круга] и Ташк[ентского] К[онтр].Р[азведывательного] отд[еления], как подозреваемые в военном шпионстве в пользу Афганистана и о Панисламистском движении (Агентурные сведения). (РГВИА. Ф. 2000 (Главное управление генерального штаба). Оп. 15. Д. 179).
- О волнениях 1913 — О волнениях в Бухаре и Афганистане (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 243. 1913. Д. 365).
- Обзор 1910 — Обзор мусульманской печати в Империи в 1910 году и казанско-татарских газет в 1913 году (РГИА. Ф. 821. ДДДИИ. Оп. 133. Д. 451).
- «Панисламизм» 1910 — Мусульманское движение «Панисламизм». Общепартийное центральное дело (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 240. 1910. Д. 74. Ч. 1–2).
- «Панисламизм» 1913 — Мусульманское движение «Панисламизм». Общепартийное центральное дело (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 243. 1913. Д. 74).
- «Панисламизм» 1916 — Мусульманское движение «Панисламизм». Общепартийное центральное дело (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 246. 1916. Д. 74).
- Панисламизм. Баку 1911 — Панисламизм. Гор. Баку. Комитетское дело (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 241. 1911. Д. 74. Ч. 6).
- Панисламизм. Кубанская область 1911 — Панисламизм. Кубанская область, гор. Екатеринодар и Черноморская губерния. Агентурные сведения (ГАРФ. Ф. 102. ДП. ОО. Оп. 241. 1911. Д. 74. Ч. 36, л. Б).
- Переписка 1906–1910 — Переписка с губернаторами, Главным управлением по делам печати и др. учреждениями и должностными лицами о расследовании деятельности неутвержденного Правительством мусульманского союза и в связи с появлением в периодической печати сведений об антиправительственных выступлениях магометан. 21 января 1906 г. — 23 сентября 1910 г. (РГИА. Ф. 821 (ДДДИИ). О. 8. Д. 1199).

Литература

- Абашин и др. 2008 — Центральная Азия в составе Российской империи / Отв.ред. С. Н. Абашин, Д. Ю. Арапов, Н. Е. Бекмаханова. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.
- Абашин и др. 2010 — *Абашин С. Н., Арапов Д. Ю., Бабаджанов Б. М.* и др. Россия — Средняя Азия. Т. 1: Политика и ислам в конце XVIII — начале XX вв. М.: URSS, ЛЕНАНД, 2010.
- Абдурасулов, Сартори 2016 — *Абдурасулов У., Сартори П.*, Неопределенность как политика: размышляя о природе российского протектората в Средней Азии // *Ab Imperio*. 2016. № 3. С. 118–164.
- Арапов 2002 — *Арапов Д. Ю.* Мусульманское движение в Средней Азии в 1910 г. (По архивным материалам Департамента полиции МВД Российской империи) // *Сборник русского исторического общества*. Т. 5 (153). М.: Рус. панорама, 2002. С. 127–134.
- Арапов 2004 — *Арапов Д. Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М.: [б. и.], 2004.
- Арапов 2006 — *Арапов Д. Ю.* Императорская Россия и мусульманский мир. М.: Наталис, 2006.
- Арапов, Котюкова 2004 — *Арапов Д., Котюкова Т.* Архивные материалы Министерства внутренних дел Российской империи о мусульманском движении начала XX века // *Вестник Института Кеннана в России*. Вып. 6. 2004. С. 57–71.

- Аршаруни, Габидуллин 1931 — *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.; Л.: Безбожник, 1931.
- Бартольд 1912 — *Бартольд В. В.* Халиф и султан // Мир Ислама. Т. 1. 1912. № 1. С. 203–226. № 2. С. 345–400.
- Бессмертная 2010 — [Бессмертная О. Ю.] Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в позднимперской России) // Бессмертная О. Ю., Журавский А. В., Смирнов А. В. и др. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 197–383.
- Бессмертная 2012 — *Бессмертная О.* Мусульманский Азеф, или Игра в Другого: метаморфозы Магомет-Бека Хаджетлаше (Почти роман) // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. Вып. 9 / Под ред. М. А. Бойцова, И. Н. Данилевского. М.: РГГУ, 2012. С. 209–298.
- Бессмертная 2014 — *Бессмертная О. Ю.* Разведывательное государство? Как не развалился правительственный дискурс о панисламизме, или «тренировочная площадка» шпионмании в последние «мирные» годы Российской империи // Первая мировая война в «восточном измерении»: Сб. ст. / Ред.-сост. Т. А. Филиппова. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2014. С. 7–28.
- Бессмертная 2017 — *Бессмертная О. Ю.* Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // *Islamology*. Т. 7. No. 1. 2017. С. 139–179.
- Бобровников 2008 — *Бобровников В.* Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии // *Ab Imperio*. 2008. № 4. С. 313–333.
- Брубейкер 2000 — *Брубейкер Р.* Мифы и заблуждения в изучении национализма // *Ab Imperio*. 2000. № 2. С. 247–268.
- Воробьева 1999 — *Воробьева Е. И.* Мусульманский вопрос в имперской политике Российского самодержавия: вторая половина XIX века — 1917 г.: Дис. ... канд. ист. наук / Ин-т российской истории РАН, С.-Петербург. филиал. СПб., 1999.
- Джераси 2013 — *Джераси Р.* Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.
- Дэвис 2013 — *Дэвис Ф.* Первая мировая война как испытание для империи: мусульмане на службе в царской армии // Большая война России: социальный порядок, публичная коммуникация и насилие на рубеже царской и советской эпох / Ред. К. Бруиш, Н. Катцер. М.: Нов. лит. обозрение: 2013. С. 41–57.
- Климович 1936 — *Климович Л. И.* Ислам в царской России. М.: Гос. антирелиг. изд-во. 1936.
- Колоницкий 2010 — *Колоницкий Б. И.* Трагическая эротика: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: Нов. лит. обозрение, 2010.
- Котюкова 2011 — *Котюкова Т. В.* Восстание 1916 г. в Туркестане: ошибка власти или историческая закономерность? // *Обозреватель*. 2011. № 8. С. 98–126.
- Котюкова 2016 — *Котюкова Т. В.* Краина на особом положении: Туркестан в преддверии драмы. М.: Науч.-политич. книга, 2016.
- Котюкова 2017 — Восстания 1916 г. в Азиатской России: неизвестное об известном / Ред.-сост. Т. В. Котюкова. М.: Рус. импульс, 2017.
- Лор 2012 — *Лор Э.* Русский национализм и Российская империя: кампания против «вражеских подданных» в годы первой мировой войны. М.: Нов. лит. обозрение, 2012.
- Матвеева 1994 — *Матвеева Н. В.* Представительство России в Бухарском эмирате и его деятельность (1886–1917 гг.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Душанбе, 1994.
- Миллер 2008 — *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.

- Миллер 2012 — *Миллер А.* История понятия *нация* в России // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода / Ред. Д. Сдвижков, И. Ширле. М.: Нов. лит. обозрение, 2012. Т. 2. С. 7–49.
- Мусульманская печать 1987 — Мусульманская печать России в 1910 году / Под ред. В. Гольмстрем. Оксфорд: О-во исследования Средней Азии, 1987 [1-е изд.: СПб.: Тип. М-ва внутр. дел, 1911] = *The Muslim press in Russia in 1910.* Oxford: Society for Central Asian Studies, 1987 (Reprint Series; № 12).
- Перегудова 2000 — *Перегудова З. И.* Политический сыск в России: 1880–1917. М., РОССПЭН, 2000.
- Платт 2012 — *Платт К.* Внутренняя колонизация: границы империй / границы теорий // Неприкосновенный запас. 2012. Т. 82. № 2. Цит. по электрон. версии. URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2081>.
- Рейтблат 1989 — *Рейтблат А. И.* Анзимиров В. А. // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 74–75.
- Тольц 2013 — *Тольц В.* «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.
- Фуллер 2009 — *Фуллер У.* Внутренний враг: Шпиономания и закат императорской России. М.: Нов. лит. обозрение, 2009.
- Халид 2005 — *Халид А.* Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет: Антология / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. М.: Нов. изд-во, 2005. С. 311–323.
- Эткинд 2013 — *Эткинд А.* Внутренняя колонизация: имперский опыт России. М.: Нов. лит. обозрение, 2013.
- Эткинд и др. 2012 — Там, внутри: Практики внутренней колонизации в культурной истории России / Под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Нов. лит. обозрение, 2012.
- Ямаева 1998 — Мусульманские депутаты Государственной думы России 1906–1917 гг.: Сб. документов и материалов / Сост. Л. А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998.
- Becker 2004 — *Becker S.* Russia's protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924. London; New York: Routledge, 2004 (1st ed.: 1968).
- Bennigsen, Lemerrier-Quelquejey 1960 — *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey Ch.* Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: le «sultangaliévisme» au Tatarstan. Paris: Mouton, 1960.
- Bennigsen, Lemerrier-Quelquejey 1964 — *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey Ch.* La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris: Mouton, 1964.
- Bessmertnaïa 2006 — *Bessmertnaïa O.* Le «panislamisme» existait-il? La controverse entre l'Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la «Commission spéciale» de 1910) // Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam. Paris: La Découverte, 2006. P. 485–515.
- Brooks 1985 — *Brooks J.* When Russia learned to read. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1985.
- Brower 2003 — *Brower D.* Turkestan and the fate of the Russian Empire. London: Psychology Press, 2003.
- Burke 1972 — *Burke E.* Pan-Islam and Moroccan resistance to French colonial penetration, 1900–1912 // *The Journal of African History.* Vol. 13. No. 1. 1972. P. 97–118.
- Burke 1975 — *Burke E.* Moroccan resistance, Pan-Islam and German war strategy, 1914–1918 // *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte.* Bd. 3. 1975. P. 434–464.
- Campbell 2015 — *Campbell E. I.* The Muslim question and Russian imperial governance. Bloomington; Indiana: Indiana Univ. Press, 2015.

- Crews 2006 — *Crews R. D.* For prophet and tsar: Islam and empire in Russia and Central Asia. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2006.
- Deringil 1998 — *Deringil S.* The well-protected domains: Ideology and legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876–1909. London: I. B. Tauris, 1998.
- Georgeon 2003 — *Georgeon F.* Abdülhamid II: le sultan-calife, 1876–1909. Paris: Fayard, 2003.
- Gossman 2013 — *Gossman L.* The passion of Max von Oppenheim: Archaeology and intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler. Cambridge: Open Book Publishers, 2013.
- Hagen 1998 — *Hagen M. von.* The Great War and the mobilization of ethnicity in the Russian Empire // Post-Soviet political order conflict and state building / Ed. by B. R. Rubin, J. Snyder. London; New York: Psychology Press, 1998.
- Hurgronje 1923 — *Hurgronje C. S.* The holy war “made in Germany”. 1915 // Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje. Bonn; Leipzig: K. Schroeder, 1923. Vol. 3. P. 257–284.
- Karpat 2001 — *Karpat K.* The politicization of Islam: Reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
- Khalid 1998 — *Khalid A.* The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley: Univ. of California Press, 1998.
- Khalid 2005 — *Khalid A.* Pan-Islamism in practice: The rhetoric of Muslim unity and its uses // Late Ottoman society: The intellectual legacy / Ed. by E. Özdalga. New York: RoutledgeCurzon, 2005. P. 201–224.
- Landau 1990 — *Landau J.* The politics of Pan-Islam: Ideology and organization. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Landau 2002 — *Landau J. M.* Pan-Islamism // The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM Edition. Leiden: Brill, 2002.
- Lewis 1968 — *Lewis B.* The emergence of modern Turkey. London: Oxford Univ. Press, 1968 (1st ed.: 1961).
- Maiorova 2010 — *Maiorova O.* From the shadow of empire: Defining the Russian nation through cultural mythology, 1855–1870. Madison, WI: Univ of Wisconsin Press, 2010.
- Marchand 2009 — *Marchand S. L.* German Orientalism in the age of empire: Religion, race and scholarship. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- Morrison 2009 — *Morrison A.* “Applied Orientalism” in British India and Tsarist Turkestan // Comparative Studies in Society and History. Vol. 51. No. 3. 2009. P. 619–647.
- Noack 2001 — *Noack Ch.* State policy and its impact on the formation of a Muslim identity in the Volga-Urals // Islam in politics in Russia and Central Asia: Early XVIII to late XX centuries / Ed. by S. A. Dudoignon, H. Komatsu. London: Routledge, 2001. P. 3–26.
- Özcan 1997 — *Özcan A.* Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924). Leiden: Brill, 1997.
- Reynolds 2011 — *Reynolds M. A.* Shattering empires: The clash and collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.
- Rodinson 1980 — *Rodinson M.* La fascination de l’Islam: Les étapes du regard occidental sur le monde musulman; Les études arabes et islamiques en Europe. Paris: François Maspero, 1980.
- Roy 1992 — *Roy O.* L’Echec de l’Islam politique. Paris: Seuil, 1992.
- Satia 2008 — *Satia P.* Spies in Arabia: The Great War and the cultural foundations of Britain’s covert empire in the Middle East. New York: Oxford Univ. Press, 2008.
- Schimmelpenninck van der Oye 2010 — *Schimmelpenninck van der Oye D.* Russian Orientalism: Asia in the Russian mind from Peter the Great to the emigration. New Haven: Yale Univ. Press, 2010.
- Schwanitz 2004 — *Schwanitz W. G.* The German Middle Eastern policy, 1871–1945 // trafo Verlagsgruppe Dr. Wolfgang Weist. Berlin, 2004. URL: <http://trafoberlin.de/pdf-dateien/German%20Middle%20Eastern%20Policy.pdf>.

- Thomas 2008 — *Thomas M. Empires of intelligence: Security services and colonial disorder after 1914*. Berkeley: Univ. of California Press, 2008.
- Triaud 1995 — *Triaud J.-L. La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840–1930*. Paris: Les Éditions de la MSH, 1995.
- Zenkovsky 1960 — *Zenkovsky S. Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1960.

Сокращения

- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.
- ГЖУ — Губернское жандармское управление.
- ДДДИИ — Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.
- ДП — Департамент полиции МВД.
- ОО — Особый отдел Департамента полиции МВД.
- РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.
- РГИА — Российский государственный исторический архив.

“THE SCARLET ROSES OF THE ORIENT”: “PAN-ISLAMISM”, ORIENTALISM, AND SPY-MANIA IN THE LAST PEACEFUL YEARS OF THE RUSSIAN EMPIRE. *AN EMPIRE OF INTELLIGENCE?*

Bessmertnaya, Olga Yu.

PhD (Candidate of Science in Cultural History)

Senior Researcher, Institute for Oriental and Classical Studies,

National Research University Higher School of Economics

Russia, 105066, Moscow, 21/4 Staraja Basmannaia str., bld. 3

Tel.: +7 (495) 772-95-90

E-mail: obessmertnaya@hse.ru

Abstract. The paper analyses the discourse on pan-Islamism (the perceived Islamic menace both to the ‘global’ European civilization and the integrity of the Russian Empire) in Russian imperial structures (especially, the Ministry of the Interior) during 1910–1914. The discourse is considered as one of the institutionalized ways of constructing Russia’s ‘own’ Muslim other (along with the foreign one) and, simultaneously, as construction of an ‘internal enemy’. The key question considered in the paper is why the discourse preserved its productivity and explanatory force in spite of its instrumentalization revealed at the previous step of the analysis: the correspondence between the center and the local authorities and inter-ministerial conflicts (analyzed, mainly, for Turkestan and Bukhara) show that it used to be manipulated according to situational needs. The complexity of the discourse’s functions is suggested as an explanation of its force. Its Orientalism (where Muslims were seen as an organic cultural/racial whole) combined with conspiracy theory formed a channel for the spy-mania that would explode in the WWI years: the nationalizing, unifying trends counter-

ing imperial diversity made their common ground. Its instrumentalization was going on within the framework of the same myth. Yet in the interaction with the positive (but equally 'Orientalist') modeling of the Empire's 'loyal' Muslim subjects, 'pan-Islamism' tended to be reinterpreted as a 'revolutionary' political party, thus echoing the fears born in the Russian revolutionary context. Mass literature nourished the whole. Compensating for the frustrations of the eve of WWI, the complex seems to reflect the officials' vision of their own role as alienated from the population of the Empire and having but the intelligence service methods for controlling and governing it, while the colonial and domestic political orders were tightly intertwined.

Keywords: Russian Empire, early XX century, Muslims in Russia, pan-Islamism, Orientalism, spy-mania, intelligence services, mass literature, colonial State, Turkestan, Bukhara, Ministry of the Interior, World War I

References

- Abashin, S. N., Arapov, D. Iu., Bekmakhanova, N. E. (Eds.). (2008). *Tsentral'naiia Aziia v sostave Rossiiskoi imperii* [Central Asia within the Russian Empire]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Abashin, S. N., Arapov, D. Iu., Babadzhanov, B. M., et al. (2010). *Rossiiia — Sredniaia Aziia* [Russia — Central Asia]. (Vol. 1): *Politika i islam v kontse XVIII — nachale XX vv.* [Politics and Islam in the late 18th — early 20th cc.]. Moscow: URSS, LENAND. (In Russian).
- Abdurasulov, U., Sartori, P. (2016). Neopredelennost' kak politika: razmyshliaia o prirode rossiiskogo protektorata v Srednei Azii [Ambiguity as politics: Making sense of the nature of the Russian protectorate in Central Asia]. *Ab Imperio*, 2016(3), 118–164. (In Russian).
- Arapov, D. Iu. (2002). Musul'manskoe dvizhenie v Srednei Azii v 1910 g. (Po arkhivnym materialam Departamenta politsii MVD Rossiiskoi imperii) [The Muslim movement in Central Asia in 1910 (According to archival materials of the Police Department of the Ministry of the Interior of the Russian Empire)]. *Sbornik russkogo istoricheskogo obshchestva* [Studies of the Russian Historical Society] (Vol. 5 (= 153)), 127–134. Moscow: Russkaia panorama. (In Russian).
- Arapov, D. Iu. (2004). *Sistema gosudarstvennogo regulirovaniia islama v Rossiiskoi imperii (posledniaia tret' XVIII — nachalo XX vv.)* [The system of state regulation of Islam in the Russian Empire (the last third of the 18th — early 20th centuries)]. Moscow: [n. p.]. (In Russian).
- Arapov, D. Iu. (2006). *Imperatorskaia Rossiia i musul'manskii mir* [Imperial Russia and the Muslim world]. Moscow: Natalis. (In Russian).
- Arapov, D., Kotiukova, T. (2004). Arkhivnye materialy Ministerstva vnutrennikh del Rossiiskoi imperii o musul'manskom dvizhenii nachala XX veka [Archival materials of the Ministry of the Interior of the Russian Empire on the Muslim movement of the early 20th century]. *Vestnik Instituta Kennana v Rossii* [Vestnik of the Kennan Institute in Russia], 6, 57–71. (In Russian).
- Arsharuni, A., Gabidullin, Kh. (1931). *Ocherki panislamizma i panturkizma v Rossii* [Essays on Pan-Islamism and Pan-Turkism in Russia]. Moscow; Leningrad: Bezbozhnik. (In Russian).
- Bartol'd, V. V. (1912). Khalif i sultan [Caliph and Sultan]. *Mir Islama* [The world of Islam], 1(1), 203–226, 1(2), 345–400. (In Russian).

- Becker, S. (2004). *Russia's protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924*. London; New York: Routledge (1st ed.: 1968).
- Bennigsen, A., Lemerrier-Quelquejay, Ch. (1960). *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: le "sultangaliévisme" au Tatarstan*. Paris: Mouton. (In French).
- Bennigsen, A., Lemerrier-Quelquejay, Ch. (1964). *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. Paris: Mouton. (In French).
- Bessmertnaïa, O. (2006). Le «panislamisme» existait-il? La controverse entre l'Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la «Commission spéciale» de 1910). In P.-J. Luizard (Ed.). *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, 485–515. Paris: La Découverte. (In French).
- Bessmertnaya, O. Iu. (2010). Kul'turnyi bilingvizm? Igra smyslov v odnoi skandal'noi stat'e (Iz istorii otnoshenii musul'manskikh oppozitsionerov i russkikh "gosudarstvennikov" v pozdneimperskoi Rossii) [Cultural bilingualism? The play of meanings in one scandalous article (from the history of Muslim opposition and Russian 'state-defenders' relations in late imperial Russia)]. In O. Iu. Bessmertnaya, A. V. Zhuravskii, A. V. Smirnov et al. *Rossii i musul'manskii mir: Inakovost' kak problema* [Russia and Islamic world: Otherness problematized], 197–383. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).
- Bessmertnaya, O. (2012). Musul'manskii Azef, ili igra v Drugogo: metamorfozy Magomet-Beka Khadzhetlashe (Pochti roman) [A "Muslim AzeF", or Playing the Other: Metamorphoses of Maghomet-Bek Hadjetlaché (Almost a novel)]. In M. A. Boitsov, I. N. Danilevskii (Eds.). *Kazus: individual'noe i unikal'noe v istorii* [Casus: The individual and unique in history] (Issue 9: 2007–2009), 209–298. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Bessmertnaya, O. Iu. (2014). Razvedyvatel'noe gosudarstvo? Kak ne razvalilsia pravitel'stvennyi diskurs o panislamizme, ili "trenirovochnaia ploshchadka" shpionomanii v poslednie "mirnye" gody Rossiiskoi imperii [An intelligence state? Why the governmental discourse on Pan-Islamism did not fall apart, or a 'training ground' of spy-mania in the last peaceful years of the Russian Empire]. In T. A. Filippova (Ed.). *Pervaia mirovaia voïna v "vostochnom izmerenii"* [The Eastern dimension of WWI], 7–28. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN. (In Russian).
- Bessmertnaya, O. Iu. (2017). Tol'ko li marginalii? Tri epizoda s "musul'manskim russkim iazykom" v pozdnei Rossiiskoi imperii [Mere marginalia? Three cases of 'Muslim Russian' in the late Russian Empire (the 1890s–1910s)]. *Islamology*, 7(1), 139–179. (In Russian).
- Bobrovnikov, V. (2008). Rossiiskie musul'mane posle arkhivnoi revoliutsii: vzgliad s Kavkaza i iz Bolgarii [Russian Muslims after the archival revolution: A view from the Caucasus and Bulgaria]. *Ab Imperio*, 2008(4), 313–333. (In Russian).
- Brooks, J. (1985). *When Russia learned to read*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Brower, D. (2003). *Turkestan and the fate of the Russian Empire*. London: Psychology Press.
- Brubeiker, R. (2000). Mify i zabluzhdeniia v izuchenii natsionalizma [Trans. from Brubaker, R. (1998). Myths and misconceptions in the study of nationalism. In J. Hall (Ed.). *The state of the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism*, 272–306. Cambridge: Cambridge Univ. Press]. *Ab Imperio*, 2000(2), 247–268. (In Russian).
- Burke, E. (1972). Pan-Islam and Moroccan resistance to French colonial penetration, 1900–1912. *The Journal of African History*, 13(1), 97–118.
- Burke, E. (1975). Moroccan resistance, Pan-Islam and German war strategy, 1914–1918. *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 3, 434–464.
- Campbell, E. I. (2015). *The Muslim question and Russian imperial governance*. Bloomington; Indiana: Indiana Univ. Press.
- Crews, R. D. (2006). *For prophet and tsar: Islam and empire in Russia and Central Asia*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Deringil, S. (1998). *The well-protected domains: Ideology and legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I. B. Tauris.

- Devis, F. [= Davies, F.] (2013). Pervaia mirovaia voina kak ispytanie dlia imperii: musul'mane na sluzhbe v tsarskoi armii [The First World War as a test for the empire: Muslims serving in the tsarist army]. In K. Bruish, N. Kattser (Eds.). *Bol'shaia voina Rossii: sotsial'nyi poriadok, publichnaia kommunikatsiia i nasilie na rubezhe tsarskoi i sovetkoi epokh* [The Great War in Russia: Social order, public communication and violence at the turn of the tsarist and Soviet Periods], 41–57. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Etkind, A. (2013). *Vnutrenniaia kolonizatsiia: imperskii opyt Rossii* [Transl. from Etkind, A. (2011). *Internal colonization: Russia's imperial experience*. London: Wiley]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Etkind, A., Uffel'mann, D., Kukul'in, I. (2012). *Tam, vnutri: Praktiki vnutrennei kolonizatsii v kul'turnoi istorii Rossii* [There, inside: Practices of internal colonization in the cultural history of Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Fuller, V. (2009). *Vnutrennii vrag: Shpionomanii i zakat imperatorskoi Rossii* [Trans. from Fuller, W. C. (2006). *The foe within: Fantasies of treason and the end of Imperial Russia*. Ithaca: Cornell Univ. Press]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Georgeon, F. (2003). *Abdülhamid II: le sultan-calife, 1876–1909*. Paris: Fayard. (In French).
- Geraci, R. (2013). *Okno na Vostok: Imperiia, orientalizm, natsiia i religiia v Rossii*. [Trans. from Geraci, R. (2001). *Window on the East: National and imperial identities in late tsarist Russia*. Ithaca: Cornell Univ. Press]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Gossman, L. (2013). *The passion of Max von Oppenheim: Archaeology and intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Hagen, M. von (1998). The Great War and the mobilization of ethnicity in the Russian Empire. In B. R. Rubin, J. Snyder (Eds.). *Post-Soviet political order conflict and state building*. London; New York: Psychology Press.
- Hurgronje, C. S. (1923). The holy war “made in Germany”. 1915. In *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje* (Vol. 3), 257–284. Bonn; Leipzig: K. Schroeder.
- Iamaeva, L. A. (Ed.) (1998). *Musul'manskii deputaty Gosudarstvennoi dumy Rossii 1906–1917 gg.: Sbornik dokumentov i materialov* [Muslim deputies of the State Duma of Russia, 1906–1917: Documents and materials]. Ufa: Kitap. (In Russian).
- Karpat, K. (2001). *The politicization of Islam: Reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Khalid, A. (1998). *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Khalid, A. (2005a). Pan-Islamism in practice: The rhetoric of Muslim unity and its uses. In E. Özdalga (Ed.). *Late Ottoman society: The intellectual legacy*, 201–224. New York: RoutledgeCurzon.
- Khalid, A. (2005b). Rossiiskaia istoriia i spor ob orientalizme [Trans. from Khalid, A. (2000). Russian history and the debate over Orientalism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian history*, 1(4), 691–700]. In P. Vert [= Wert], P. S. Kabytov, A. I. Miller (Eds.). *Rossiiskaia imperiia v zarubezhnoi istoriografii: Raboty poslednikh let: Antologiiia* [The Russian Empire in foreign historiography: Recent works: An anthology], 311–323. Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Klimovich, L. I. (1936). *Islam v tsarskoi Rossii* [Islam in tsarist Russia]. Moscow: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Kolonitskii B. I. (2010). *Tragicheskaia erotika: Obrazy imperatorskoi sem'i v gody Pervoi mirovoi voiny* [Tragic erotic: Images of the Imperial Family during the First World War]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kotiukova, T. V. (2011). Vosstanie 1916 g. v Turkestane: oshibka vlasti ili istoricheskaiia zakonomernost'? [The uprising of 1916 in Turkestan: A mistake by the authorities or a historical necessity?]. *Obozrevatel'* [The Reviewer], 2011(8), 98–126. (In Russian).

- Kotiukova, T. V. (2016). *Okraina na osobom polozenii: Turkestan v preddverii dramy* [A province of exclusive status: Turkestan in the run-up to the drama]. Moscow: Nauchno-politicheskaia kniga. (In Russian).
- Kotiukova, T. V. (Ed.) (2017). *Vosstaniia 1916 g. v Aziatskoi Rossii: neizvestnoe ob izvestnom* [The 1916 uprisings in Asian Russia: the unknown about the well-known]. Moscow: Russkii impul's. (In Russian).
- Landau, J. (1990). *The politics of Pan-Islam: Ideology and organization*. Oxford: Clarendon Press.
- Landau, J. M. (2002). Pan-Islamism. In *The Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM Edition). Leiden: Brill.
- Lewis, B. (1968). *The emergence of modern Turkey*. London: Oxford Univ. Press. (1st ed.: 1961).
- Lor, E. (2012). *Russkii natsionalizm i Rossiiskaia imperiia: kampaniia protiv "vrazheskikh poddannyykh" v gody pervoi mirovoi voiny* [Trans. from Lohr, E. (2003). *Nationalizing the Russian Empire: The campaign against enemy aliens during World War I*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Maiorova, O. (2010). *From the shadow of empire: Defining the Russian nation through cultural mythology, 1855–1870*. Madison, WI: Univ of Wisconsin Press.
- Marchand, S. L. (2009). *German Orientalism in the age of empire: Religion, race and scholarship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Matveeva, N. V. (1994). *Predstavitel'stvo Rossii v Bukharskom emirate i ego deiatel'nost' (1886–1917 gg.)* [The Russian mission in the Bukhara Emirate and its activities (1886–1917)] (Thesis for the degree of Candidate of History Abstract). Dushanbe. (In Russian).
- Miller, A. (2008). *Imperiia Romanovykh i natsionalizm* [The Romanov Empire and nationalism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Miller, A. (2012). Istoriia poniatiia natsiia v Rossii [History of the concept of nation in Russia]. In D. Sdvizhkov, I. Shirle (Eds.). *"Poniatiia o Rossii": K istoricheskoi semantike imperiskogo perioda* ["Concepts on Russia": Towards the historical semantics of the Imperial Period] (Vol. 2), 7–49. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Morrison, A. (2009). "Applied Orientalism" in British India and Tsarist Turkestan. *Comparative Studies in Society and History*, 51(3), 619–647.
- Musul'manskaia pechat' Rossii v 1910 godu* [1st ed.: St. Petersburg: Tipografiia Ministerstva vnutrennikh del, 1911] = *The Muslim press in Russia in 1910*. V. Gol'mstrem (Ed.). Oxford: Society for Central Asian Studies (Reprint Series; № 12). (In Russian).
- Noack, Ch. (2001). State policy and its impact on the formation of a Muslim identity in the Volga-Urals. In S. A. Dudoignon, H. Komatsu (Eds.). *Islam in politics in Russia and Central Asia: Early XVIII to late XX centuries*, 3–26. London: Routledge.
- Özcan, A. (1997). *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924)*. Leiden: Brill.
- Peregudova, Z. I. (2000). *Politicheskii sysk v Rossii: 1880–1917* [Political investigation in Russia: 1880–1917]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia. (In Russian).
- Platt, K. (2012) Vnutrenniiaia kolonizatsiia: granitsy imperii / granitsy teorii [Internal colonization: Boundaries of empires / boundaries of theories]. *Neprikosnovennyi zapas* [Debates on politics and culture], 82. Retrieved from <http://www.nlobooks.ru/node/2081>. (In Russian).
- Reitblat, A. I. (1989). Anzimirov V. A. In *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskii slovar'* [Russian writers. 1800–1917: A biographical dictionary] (Vol. 1), 74–75. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Reynolds, M. A. (2011). *Shattering empires: The clash and collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Rodinson, M. (1980). *La fascination de l'Islam: Les étapes du regard occidental sur le monde musulman (Les études arabes et islamiques en Europe)*. Paris: François Maspero. (In French).

- Roy, O. (1992). *L'Echec de l'Islam politique*. Paris: Seuil. (In French).
- Satia, P. (2008). *Spies in Arabia: The Great War and the cultural foundations of Britain's covert empire in the Middle East*. New York: Oxford Univ. Press.
- Schimmelpenninck van der Oye, D. (2010). *Russian Orientalism: Asia in the Russian mind from Peter the Great to the emigration*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Schwanitz, W. G. (2004). The German Middle Eastern policy, 1871–1945. *trafo Verlagsgruppe Dr. Wolfgang Weist*. Berlin. Retrieved from <http://trafoberlin.de/pdf-dateien/German%20Middle%20Eastern%20Policy.pdf>.
- Thomas, M. (2008). *Empires of intelligence: Security services and colonial disorder after 1914*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Tol'ts, V. (2013). “*Sobstvennyi Vostok Rossii*”: *Politika identichnosti i vostokovedenie v pozd-neimperskii i rannesovetskii period* [Trans. from Tolz, V. (2011). *Russia's own Orient: The politics of identity and Oriental studies in the late imperial and early Soviet periods*. Oxford: Oxford Univ. Press]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Triaud, J.-L. (1995). *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840–1930*. Paris: Les Editions de la MSH. (In French).
- Vorob'eva [Campbell], E. I. (1999). *Musul'manskii vopros v imperskoi politike Rossiiskogo samoderzhaviia: vtoraiia polovina XIX veka — 1917 g.* [The Muslim question in the imperial policy of the Russian autocracy: 2nd half of the 19th century — 1917] (Thesis for the degree of Candidate of History; Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg Branch). (In Russian).
- Zenkovsky, S. (1960). *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

To cite this article:

BESSMERTNAYA, O. YU. (2018). “ALYE ROZY VOSTOKA”: “PANISLAMIZM”, ORIENTALIZM I SHPIONOMANIIA V POSLEDNIE MIRNYE GODY ROSSIISKOI IMPERII. RAZVEDYVATEL'NAIA IMPERIIA? [“THE SCARLET ROSES OF THE ORIENT”: “PAN-ISLAMISM”, ORIENTALISM, AND SPY-MANIA IN THE LAST PEACEFUL YEARS OF THE RUSSIAN EMPIRE. *AN EMPIRE OF INTELLIGENCE?*]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 9–44 (IN RUSSIAN).

Received November 15, 2017

Лахути Лейли Гасемовна
научный сотрудник, Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, 12
Тел.: +7(495) 628-11-41
доцент, Институт лингвистики,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (495) 250-63-67
E-mail: lahuty@gmail.com

«ТЫ, НАПОЕННОЕ ВЛАГОЙ, ЖАЖДЕШЬ»: СЕМАНТИКА МОРЯ В ПОЭМАХ ‘АТТАРА

Аннотация. В статье исследуется морская семантика в четырех мистико-дидактических поэмах-маснави персидского суфийского поэта XII–XIII вв. Фарид ад-Дина ‘Аттара. Проанализирована встречаемость и сочетаемость всех слов со значением ‘море’/‘океан’ — *daryā, baḥr, qulzum, miḥīr*. Рассматриваются семантические связи этих слов, а также сравнения, метафоры и притчи, создаваемые на их основе. Показаны механизмы, позволяющие автору использовать метафорический потенциал понятия «море» для обсуждения положений суфийской доктрины и особенностей суфийской медитативной практики.

Ключевые слова: персидская поэзия, суфизм, ‘Аттар, метафора, семантика моря

К XII в. было создано множество суфийских трактатов, в которых описывались положения теоретического и практического суфизма. Приводились высказывания авторитетных суфиев прошлого, освещались теоретические вопросы, подробнейшим образом разбирались стадии («стоянки») духовного пути, душевные состояния «идущего по пути» — суфия.

В то же время очень рано истины суфизма стали передаваться и другими средствами, не менее, а возможно, и более эффективными, а именно — средствами поэзии: «чего не может строгая логическая мысль, то зачастую достижимо средствами искусства» [Бертельс 1965: 60]. Как отмечает Е. Э. Бертельс, расшифровка символики старейших суфийских Диванов обнаруживает уже у авторов XI в. «совершенно разработанную философскую систему, в основе своей очень мало отличающуюся от позднейшей трактовки этих вопросов у таких профессиональных философов суфизма, как Ибн ал-‘Араби и Садр ад-Дин Кунави» [Там же: 61–62]. Возлюбленный, являющийся адресатом любовной газели, становится метафорой Бога, или Божественного Друга, к соединению с которым устремлена душа мистика. Образность любовной газели начинает сливаться с образностью

суфийской, и конвенциональные метафоры персидской поэзии становятся в суфийской газели специальными терминами, применимыми для описания «мира истинного».

С XI в. поэтический способ говорить о суфийских истинах начинает обогащаться новыми формами. Возникает жанр суфийского *маснави* — поэмы, где философская основа и мистическая практика суфизма не изложены в виде прямых дефиниций или описания мистического опыта автора, но показаны посредством искусно выстроенной последовательности разнообразных историй и притч. Первые поэмы такого рода появляются у Сана'и, однако создателем суфийского маснави как жанра стал персидский поэт Фарид ад-Дин 'Аттар, живший в XII–XIII вв. Кроме маснави, 'Аттару принадлежат многочисленные лирические произведения (Диван, содержащий около тысячи стихотворений — газелей и касыд, «Мухтар-наме» — тематически организованный сборник четверостиший), а также прозаический компендиум житий суфийских подвижников «Тазкират ал-аулийа». Его творчество оказало огромное влияние на всю последующую персидскую поэзию.

Знаменитые поэмы-маснави 'Аттара стали «нормативными произведениями суфийской литературы, из которых черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов» [Шиммель 2012: 238]. Это четыре поэмы: «Мантик ат-тайр» (из нескольких вариантов перевода мне представляется наиболее адекватным «Язык птиц»), «Илахи-наме», что обычно переводится как «Божественная книга», «Мусибат-наме» («Книга скорби») и «Асрар-наме» («Книга тайн»). Все они посвящены описанию духовного мира человека и различным аспектам его духовного пути к познанию самого себя и слиянию с абсолютом. Первые три из названных поэм построены как обрамленные повести, имеющие сквозной сюжет и множество вставных рассказов.

«Мантик ат-тайр» рассказывает о странствии птиц, символизирующих человеческие души, в поисках своего царя; ими руководит удод, духовный наставник, посвященный во многие божественные тайны. Книга «Илахи-наме» построена как беседы отца с его шестью сыновьями, по очереди открывающими ему свои заветные желания. «Мусибат-наме» описывает «духовные приключения», которые переживает суфий-ученик (автор называет его странником мысли) за время своего сорокадневного затворнического опыта: его мысль в ночной медитации обходит всю Вселенную и обращается к различным частям мироздания, ища утешения в своей мучительной мистической печали. Последняя из перечисленных книг, «Асрар-наме», не содержит сквозного сюжета, но также включает встроенные рассказы. В общей сложности в четырех поэмах 'Аттара больше тысячи вставных рассказов, которые беллетризуют те или иные положения суфизма.

Как известно, Вселенная в исламской концепции охватывает мир земной, материальный, в котором человек проводит свою жизнь, и мир, в котором человек оказывается после смерти и который становится его вечной участью, т. е. его участью до скончания века — до Воскресения и Суда. Праведники попадают в рай, где, так же как и в мире земном, есть сады, дворцы, водоемы, прекрасные деревья и плоды, но они сотворены из чистой материи и благородных металлов.

Однако для суфийской концепции важен мир принципиально иной, трансцендентный, внеположный и по своим свойствам «обратный» миру материи: он не подчиняется категориям времени, места, причинности, это «мир без “как и почему”». Этот «сокровенный мир», или «мир тайны» (*'ālam-i ḡayb*, *'ālam-i sirr*, *'ālam-i*

rāz), и является в суфийском мировидении реальным, истинным (*ḥaqīqī*), а мир материи и все, что в нем происходит, рассматривается как иносказание (*majāz*) для этого истинного мира. Истинный мир недоступен для физических органов чувств, его, по формулировке суфийских поэтов (Сана'и, 'Аттара, Руми), нельзя увидеть «глазами головы» (*ḥaṣm-i sar*), услышать физическим слухом. Он непостижим для разума, точнее — для рационального познания, и разум не может подобрать слова для описания этого мира: по формулировке поэта X в. Абулькасима Фирдоуси, разум «выбирает слова [только] для того, что видит» [Фирдоуси 1991: 1]. Иначе говоря, не существует слов, прямо соответствующих реалиям «истинного мира». Следовательно, то, что с точки зрения суфизма является истинным, невозможно описать посредством «истинных» (*ḥaqīqī*) значений слов (так в арабо-персидской филологии называются прямые значения), но только средствами иносказания — метафорическими (*majāzī*).

В мистических поэмах 'Аттара при разговоре о невидимом мире широко используется понятие моря в иносказательном значении.

* * *

Согласно мусульманской космологии, Вселенная была создана из взаимодействия четырех первоэлементов — земли, воды, воздуха и огня. Стихия воды фигурирует в рассказе 'Аттара о сотворении мира, открывающем поэму «Язык птиц»: Бог «установил свой престол на воде» [МТ: 234]; море (*bahr*) растеклось в послушании Ему; создав землю, Бог «омыл ее лик Океаном (*daryā*)» [МТ: 41].

Таким образом, море с первых же дней творения включается в «божественную комедию» становления Вселенной. Так же как и все части Вселенной — и одушевленные, и неодушевленные, оно говорит с «умеющими слышать» безмолвным «языком состояния» (*zabān-i ḥāl*), противопоставляемым «языку речи» (*zabān-i qāl*).

Именно так ведет беседу с морем (как и с другими своими собеседниками) «странник мысли» (*sālik-i fikr*), главный персонаж поэмы 'Аттара «Мусибат-наме»:

Когда странник говорит с ангелом,
или ищет ответа у земли и неба,
Или приходит к Божественному Престолу или Подножию,
или расспрашивает того и этого <...>
Безмолвным языком говорится все это,
не языком речи говорится это [MN 0/14: 158]¹.

Странник мучим метафизической скорбью; под руководством старца-наставника он в течение сорока ночей совершает духовное странствие по всей Вселенной и в надежде получить облегчение от своего страдания каждую ночь обращается к новому собеседнику. Он начинает с четырех великих ангелов — Джабра'ила, Исафила, Мика'ила и Азра'ила, затем проходит путь от носителей Божественного Престола до рая и ада, после чего обращается к Небу, Солнцу и к четырем первичным элементам в той последовательности, в которой они сфе-

¹ Здесь и далее перед косой чертой указан номер главы («Беседы»), после черты — номер рассказа, после двоеточия — номер страницы. Вступительным частям (общему вступлению в поэму и вступительным рассказам каждой главы) соответствует цифра 0, эпилогу — 00.

рически расположены (сверху вниз): огню, воздуху (ветру), воде и земле. Потом он приходит к Горе и после нее — к полноводному Морю. Обращение к Морю приходится на середину его странствия — это его двадцатый собеседник из со-рока. Обращение к каждому из собеседников странник начинает с перечисления его свойств.

Странник обращается к Морю:

- | | |
|---|--|
| [1] <i>Sālik āmad pīš-i daryā-yi pur-āb</i> | <i>guft ey az šūr-i ū mast-u xarāb</i> |
| [2] <i>Mawj-i 'išq-at mīkunad zīr u zabar</i> | <i>šūr u šawq-at mīkunad šūrīn-u tar</i> |
| [3] <i>Tašna-yī sīrāb az x'īš āmada</i> | <i>tar-mizāj-i xušk-lab pīš āmada</i> |
| [4] <i>Īn hama x'ardī digar mībāyad-at</i> | <i>ḥawšila dārī agar mībāyad-at</i> |
| [5] <i>Dar sar-andāzī sar-afrazī tu-rā-st</i> | <i>sar-afrazī kun ki jān-bāzī tu-rā-st</i> |
| [6] <i>Gar kabūdī šūfī-yi kār āmadī</i> | <i>'āšiqī al-ḥaq guhar-dār āmadī <...></i> |
| [7] <i>Čašm-i man bingar ču abr-i xūn-fišān</i> | <i>zarra-yi az bī-nišān-am dih nišān</i> |
| [8] <i>Tu muḥīṭī dar miyān dārī mudām</i> | <i>hīn ma-rā īn dih gar ān dārī mudām</i> |
| [9] <i>Ham guhar ham āb dārī hamču tīg</i> | <i>āb az tašna čirā dārī darīg</i> |

- [1] Странник пришел к полноводному морю,
сказал: «О опьяненное и сокрушенное влечением к Нему!
- [2] Волны любви вздымают и опускают тебя,
волнение и томление делают тебя сладким и влажным,
- [3] Ты, напоенное влагой, жаждешь и покидаешь свои пределы,
у тебя влажная натура и сухие губы,
- [4] Ты все выпило, но тебе нужно еще,
ты терпишь, если тебе это нужно.
- [5] Для тебя гордость — в смирении,
гордись, ведь ты играешь на жизнь.
- [6] Одетое в синее, ты стало подлинным суфием,
влюбленное, поистине ты стало богато жемчугом <...>
- [7] Взгляни на мои глаза, проливающие кровь, словно туча [— дождь],
покажи мне [хоть] малую малость [Того], кто не имеет признаков!
- [8] Ведь в твоей сердцевине постоянно океан,
дай же мне это, раз у тебя постоянно есть то!
- [9] И жемчуг, и блеск есть у тебя, словно у меча —
что ж ты жалеешь для жаждущего капли воды?!»

[MN 20/0: 292–293]

Этот небольшой отрывок, во многом построенный на антиномиях, насыщен многозначными словами, в том числе такими, которые в суфийском контексте представляют специальные суфийские понятия. Всем этим в совокупности с аллюзиями, которые будут указаны ниже, обуславливается высокая метафоричность текста.

В первом бейте упоминается «влечение к Богу». Здесь словом «влечение» (далее — иногда «волнение») передается персидское *šūr*². В суфийском лексиконе *šūr* обозначает экстатическое состояние мистика ('*арифа*), слышащего божественные слова, назидательные речи ('*ibrat-āmīz*) или участвующего в *sama*' — суфийских

² Словарные значения: 1) 'волнение, смятение', 2) 'пылкость, горячность', 3) 'страсть, влечение, любовь' [Рубинчик 1970 (2), ст. «Шур»].

собраниях, сопровождающихся музыкой, танцами и пением [Sajjādī 1971: 291, ст. «*Ṣūr*»]. Такая характеристика сразу отсылает нас к суфийскому концепту опьяненности, т. е. мистического опьянения, которое «стирает человеческие свойства и полностью растворяет человека, изъяв его из себя, в объекте обожания» [Шиммель 2012: 71].

Море полноводно (бейт 1), напоено водой, но страдает от жажды; его натура³ влажная, но губы/берега сухи (в оригинале омонимия: слово *lab* означает и 'губы', и 'берег') (бейт 3). Оно опьянено, вдребезги пьяно (*xarāb* — 'сокрушенный, разрушенный' и 'вдребезги пьяный') волнением любви к Богу (бейт 1).

Гордость моря — в его смирении. Учитывая прямые и переносные значения слов *sar-farāzī* и *sar-andāzī*, можно дать такие варианты перевода бейта 5: «Ты высоко поднимаешь голову тем, что опускаешь ее» и «Ты величаешься, когда, красуясь, в опьянении покачиваешь головой из стороны в сторону»⁴. Море, подобно суфию, облачено в синее рубище-хурку (бейт 6). Все эти образы, наглядно передающие облик волнующегося моря, одновременно говорят о качествах, необходимых «идущему по духовному пути». Море охвачено любовью к Богу, и эта любовь делает его обладателем жемчужин (о метафорическом значении слова «жемчужина» см. ниже, с. 70–72) (бейт 6). Волнение (*ṣūr*) делает море сладким (*ṣīrīn*) — здесь снова игра слов: *ṣūr*, кроме 'волнение, влечение', означает еще и 'солёный'; *ṣīrīn* в общем значении — 'сладкий, приятный', а как эпитет воды — еще и 'пресная', 'питьевая', т. е. «приятная», в отличие от солёной морской воды. Таким образом, во втором прочтении бейта 2 просматривается антиномия: солёность моря делает его воду пресной. В сердцевине моря (*dar mīyān*) — великий Океан, у которого нет знака, нет имени (*nišān*), и странник просит море явить ему малую толику (*zarrā*, букв. «мельчайшая неделимая частица, атом») того, кто лишен всех признаков, букв. «дать знак беззнакового» — *bī-nišān*; это слово можно перевести и как «бесследно исчезнувший», достигший стоянки аннигиляции в Боге (состояния *fanā*) [Sajjādī 1971: 109, ст. «*Bīnišān*»], т. е. высшего состояния мистика (бейты 7–8). Ведь море несёт в себе океан, как же оно может отказать жаждущему в капле воды?! (бейт 8). Море сверкает, подобно мечу (образ построен на омонимии слова *āb*: 'вода' и 'сияние'), и так же как меч, «украшено» жемчужинами. Одновременно выражение «имеешь воду» отсылает к термину «получивший воду», «тот, кому дали воду», что применительно к мечу означает «закаленный» (бейт 9).

В бейте 4 можно видеть аллюзию к словам знаменитого суфия IX в. Байазиды Бистами, эпонима «пьяного» направления в суфизме: «Здесь есть у одного мужа напиток, // В котором море, землю, Престол и Подножие / он выпивает в один миг. <...> // И все еще взывает: "Нет ли добавки?"»⁵ [IN 18/7: 228]. В бейте 9 можно видеть аллюзию к топосу «сердце — океан» (см. ниже).

В ответ море приходит в бурление, подобно пламени, и отвечает, что оно беспомощно (*sargašta*), оно само испытывает жажду и от стыда утопает в поту.

³ «Натура» (*mizāj*) — ссылка на учение о четырех первичных силах: теплоте, холодности, влажности и сухости, взаимодействие которых определяет натуру человека [Ибн Сина 1981: 11].

⁴ См.: [Dihxudā 1993, ст. «*Sarandāzī*»; МН: 640, прим. к бейту 3789].

⁵ Здесь и далее одинарные черты разделяют полустишия бейта, двойные разделяют бейты.

Даже рыбы плачут над его горестным состоянием. Оно жаждет хотя бы капли из моря Божества. Как может оно, само мучимое жаждой, утолить жажду другого жаждущего!

Как всегда, вернувшись из духовного странствия, странник идет к своему старцу (*nīru*). Тот объясняет ему, что море есть образ (*mišāl*) терпения и стойкости, неутихающего стремления, которое сколько ни пьет, остается жаждущим. Для того, кто стремится к совершенному насыщению влагой, единственный путь — терпеливо переносить постоянную жажду. Тебе, говорит старец ученику, необходимо жажда души и сердца, но и то и другое должно быть в меру, ибо как излишество, так и недостаток отклоняют от совершенства [MN 20/0: 293].

Море, к которому приходит странник, — не одно из обычных морей, это «Море с большой буквы»: как и все космические сущности, оно расположено на более высоком уровне бытия, чем то, с чем сталкивается человек в «подлунном мире». Оно вмещает в себя даже Океан, объемлющий Землю (бейт 8). Но все же оно принадлежит миру сему и само жаждет глотка воды из моря Божества.

Еще одно объемное описание моря дается в поэме «Мантик ат-тайр». Наставник-удод уговаривает птиц отправиться в трудный путь на поиски их царя Симурга. Птицы испуганы и одна за другой приносят извинения и отговорки. Когда очередь доходит до цапли, она объясняет, что хочет оставаться на берегу моря (слова цапли будут приведены ниже, с. 67). Удод, который функционально занимает ту же позицию по отношению к цапле, что и старец из «Мусибат-наме» — к своему ученику, отвечает ей:

<...> Ey zi daryā bī-xabar
 hast daryā pur-nahang u jānvar
 Gāh talx-ast āb-i ū va gāh šūr
 gāh ārām-ast ū-rā gāh zūr
 Munqalib čīzī-st nāpāyanda ham
 gah ravanda gāh bāz āyanda ham
 Bas buzurgān-rā ki kištī kard xurd
 bas ki dar girdāb-i ū uftād u murd
 Har ki čun ġavvāš rah dārad dar ū
 az ġam-i jān dam niġah dārad dar ū
 V-ar zanad dar qa 'r-i daryā dam kasī
 murda az bun bā sar uftad čun xasī
 Z-īn čunīn kas k-ū vafādārī nadāšt
 hīčkas ummid-i dildārī nadāšt
 Gar tu az daryā nayāī bar kinār
 ġarqa gardānad tu-rā pāyān-i kār
 Mīzanad ū x'ad zi šawq-i dūst jūš
 gāh dar mawj ast gāhī dar xurūš
 Ū ču x'ad-rā mīnabāyad kām-i dil
 tū nayābī ham az ū ārām-i dil
 Hast daryā čašma-yī ū az kū-yi
 tū čirā qāni ' šavī bī rū-yi ū

...О не знающая, что такое море!
Море кишит морскими чудищами⁶ и [разными] тварями.
Порой вода в нем горькая, порой соленая.
Порой оно спокойно, порой непокорно.
[Море] — оно переменчиво и непостоянно,
То отступает оно, то вновь возвращается.
Много великих, чьи суда оно разбило вдребезги!
Много тех, кто упал в его пучину и погиб!
Каждый, кто словно ныряльщик, бросается в него,
Страшась за свою жизнь, сдерживает дыхание.
А если кто-то в глубинах моря сделает вздох,
Словно щепку, его мертвым выбросит со дна на поверхность.
Посему от того, кто не имеет верности,
Никто не получит надежды на утешение.
Если ты не выйдешь из моря на берег,
В конце концов оно тебя поглотит.
Оно само бьется-клокочет от страсти к Другу.
Порой вздымается волнами, порой ревет.
Раз оно само не обретает сердечного желания,
Ты тоже не обретишь от него сердечного покоя.
Море — всего лишь источник на Его улице.
Как же ты можешь быть доволен без Его лика!.. [МТ: 83]⁷.

Эти два фрагмента могут служить эпиграфом или, скорее, руководством к исследованию семантики моря в поэмах Аттара (кроме тех случаев, когда «море» служит иносказанием божественной сущности, см. ниже, с. 72). Во фрагментах поэм Аттара, включающих слова семантического ряда «море», будут постоянно встречаться в прямых и переносных значениях те или иные ключевые слова и определения, содержащиеся в беседе странника с морем и в характеристиках моря, которые дают своим ученикам наставники (старец-*nur* и удод). Это *šūr* «волнение / страстное влечение» (применительно к воде также «солёный»), *mast* «пьяный», *mastī* «опьянение», *mawj* «волны», *išq* «любовь» (если не указан другой объект любви, это всегда любовь к Богу), *lab* «берег» и «губы», *xušk* «сухой», *gawhar* и *durr* «жемчужина», *jūš* «бурление», *zarra* «мельчайшая частица», *qaṭra* «капля», *xūn* «кровь», *ātaš* «огонь», *sargašta* «беспомощный», *gum* «затерявшийся, исчезнувший, погибший», *nahang* «морское чудище», *māhī* «рыба», *kaf* «пена», *jān* «душа». Слово «море» будет употребляться как в прямом значении, так и в метафорическом. Будут постоянно звучать такие темы, как опасность моря, погружение в море, жемчуг на дне моря, необходимость для ныряльщика задерживать дыхание; гибель в море. Море будет упоминаться как в материальном, так и в метафизическом измерении.

⁶ «Морское чудище» — в оригинале *nahang*, в современном значении — кит или крокодил; в поэзии и фольклоре — такой же грозный царь моря, как лев — грозный царь зверей [Dihxudā 1993, ст. «*Nahang*»]. Ниже приводится пример вхождения слова *nahang* в состав тропа.

⁷ Пер. Ю. Е. Федоровой; текст готовится к изданию.

* * *

В четырех поэмах 'Аттара по предварительным подсчетам море (океан) упоминается более 380 раз. В оригинале это персидское слово *daryā* (более 250 раз) и арабское *baḥr* (около ста раз). В дальнейшем оба слова будут переводиться и как «море», и как «океан». Реже (всего семь раз) встречается слово *qulzum*, в первом значении — Красное море, через которое, согласно кораническому (вслед за библейским) преданию, перешли израильтяне во время исхода из Египта, но индоевропейско-славянское это слово может означать и просто полноводное море. И, наконец, единожды встречается слово *tuḥīṭ* 'океан, объемлющий Землю'.

Эти слова иногда входят в такие устойчивые выражения, как *baḥr-u bar* «море и суша» и *haft daryā* «семь морей». Например: «О птицы [обитатели] моря и суши!» — так в поэме «Мантук-ат тайр» обращается к птицам их духовный вождь — удод [МТ: 79]. Первое выражение встречается в четырех поэмах 'Аттара всего пять раз; второе — десять.

Ниже сначала будут рассматриваться случаи, когда слово «море» имеет прямое значение, потом — когда оно входит в состав тропа.

Море в прямом значении. В море или около моря (в буквальном значении) происходит действие некоторых рассказов. На все четыре поэмы таких случаев удалось найти сравнительно немного, все они перечислены ниже.

В поэме «Мантук-ат тайр» шах Махмуд Газневийский (в некоторых рукописях это султан Мас'уд) увидел на берегу моря мальчика, безуспешно пытающегося ловить рыбу. Махмуд предложил стать его партнером, сел рядом, и рыба тут же начала обильно клевать [МТ: 117].

В первой главе («беседе») «Илахи-наме», «О праведной жене», рассказывает о женщине, которую насильно продали купцу, и ей пришлось плыть с ним по морю на корабле:

Dar ān daryā dil-aš dar šūr āmad
nahang-i šahvat-aš dar zūr āmad

В том море сердце его взволновалось,
морское чудовище похоти набрало силу [IN 1/1: 32].

В первом стихе этого бейта речь идет о материальном море; во втором появляется грозный обитатель моря — морское чудовище похоти, но уже моря метафорического, что позволяет считать, что и в предшествующем бейте (он приведен на с. 58: «все море наполнилось кровью [ее] печени») «море» имеет одновременно и прямое значение, и метафорический оттенок.

Другая история рассказывает о глупце, который гордился своей огромной бородой; когда он внезапно упал в море, борода, намокнув, стала тянуть его вниз. Несмотря на добрые советы, он ни за что не хотел расстаться со своей бородой [МТ: 183].

В самом обычном значении используется слово *daryā* в рассказе о некоем подвижнике, который мечтал о потопе, который уничтожил бы все бытие на земле и в первую очередь — его самого. Люди стали поддразнивать его: «Пойди, придумай что-нибудь, / давай-ка бросься в море, // Чтобы избавиться от своего существования, — Может быть, так твоя надежда исполнится!» На это подвижник отвечает, что нельзя идти к Божественному Другу самовольно [IN 14/7: 176].

Второй сын из поэмы «Илахи-наме» хочет научиться волшебству, он мечтает превращаться в кого пожелает: «То взберусь на гору, словно леопард, / то вспеню море, как чудище морское» [IN 5/0: 69].

Можно вспомнить и рассказ о рождении нечестивого царя Намруда из поэмы «Илахи-наме». Его мать одна из всех спаслась при кораблекрушении: «Она плыла на какой-то доске, / родила, и остался от нее мальчик. // Когда сложила эта горестная свое бремя, / упала она в море вниз головой. // А младенец остался на той доске <...> Когда наконец он прибыл к берегу моря, / выловил его искусный рыболов» [IN 14/2: 172].

В другой притче царь Сулайман захотел выпить воды из кувшина, сделанного из «чистой» глины, не замешанной на прахе людей; послушный ему див «опустился в море вниз головой, / исчез на дне морском. // Принес сколько-то земли со дна морского, / сделал из нее глину, а из нее сделал кувшин». Однако кувшин тут же заговорил и сообщил, из чьего праха он сделан [IN 16/3: 207].

В море живет таинственное морское существо *būqalamūn*⁸. Все семь его частей тела (что обычно означает «все тело») мягкие, и он может изменять свое тело так, что каждый, кто смотрит на него, видит себе подобного. Он использует эту способность, чтобы обманывать и ловить свои жертвы. С этим животным сравнивается материальный мир.

Есть в море одно быстрое животное,
называется букаламун, у него семь мягких частей тела.
Мягкость этих частей тела такова,
что принимают они ту форму, какую он хочет... [MN 11/10: 241].

В качестве реальных фигурируют семь морей, которые Господь каждый день наполняет водой для алчного животного Халу, живущего за горой Каф, т. е. за краем света:

Перед ним — семь лугов, покрытых травами,
неподалеку позади него семь морей.
Приходит он рано поутру
и съедает траву со всех тех семи лугов.
Когда мигом опустошит семь лугов,
выпивает разом семь морей.
И вот когда он отвалится от еды,
не спит ночью ни минуты от страха и заботы —
Мол, что я здесь завтра буду есть?
я все съел, что я буду здесь делать?
На следующий день для него Миродержец
снова наполняет луга и моря [IN: 19/1: 233].

То же касается семи морей, посреди которых находится пещера, где хранится чудесный перстень царя Сулаймана, из рассказа о Булукйа и 'Аффане. Наученные помощницей-пери, они отправились в пещеру по морю:

⁸ В современном значении — хамелеон.

Явилась пери, приняв вид змеи,
отверзла уста и сказала 'Аффану:
«Сок листьев дерева, [растущего] на таком-то месте,
если соберешь и натрешь им ноги,
То сможешь ходить по поверхности моря,
как быстрый человек ходит по степи».
Они оба вместе пришли туда,
натерли ноги этим соком,
[И] так пошли эти двое по воде,
словно стрела, пущенная сильной рукой.
И вот, наконец, посреди семи морей
достигли эти смятенные желания сердца... [IN 18/1: 221].

По морю, словно посуху, идет пророк 'Иса и ведет с собой своего спутника:

... Так шли они вместе,
Пока не показалось перед ними море.
'Иса взял его за руку, и тогда
Пошел с ним по морской глади [MN 15/1: 263].

Даже в преданиях и притчах, в которых происходят сверхъестественные события и участвуют легендарные персонажи, море может фигурировать в качестве реального. Таков, например, рассказ о камне и комке земли (см. с. 72).

Итак, море в прямом значении встречается в поэмах 'Аттара 11 раз.

Море в составе тропа. Теперь будут рассмотрены случаи, когда в поэмах задействуется метафорический потенциал понятия «море».

Многие сравнения связаны с образом бурного моря. Так, странник мысли приходит в поисках помощи к Человеку (*Ādamī*) и обращается к нему с восхвалением и просьбой. Человек — полюс творения, вокруг которого вращаются все остальные, он — хранитель вверенного залога (*amāna*)⁹, ему служат ангелы, Бог говорит к нему, ради него открылся Бог, «скрытое сокровище». Поэтому пусть он, который нашел путь к сокровищу, покажет этот путь и страннику.

*Z-īn suxun šud ādamī bīhūš az ū
dil ču daryā āmad-aš dar jūš az ū*

От этих слов Человек лишился чувств,
Сердце его забурлило, словно море [MN 28/0: 348].

Ср. также описание чувств царя Махмуда, которому сообщили, что его возлюбленный Айаз пришел в баню.

*Ču šah-rā īn suxun dar gūš āmad
ču daryā-yī dil-aš dar jūš āmad*

Когда царь услышал эти слова,
сердце его взбурлило, словно море [IN 11/6: 137].

⁹ Ср. (Коран 33:27).

Подобно морю, взволновалось сердце Ибн Йамина, когда он узнал своего брата Йусуфа, давно считавшегося погибшим:

*Ču daryā-yī dil-aš dar jūš uftād
bizad yak na 'ra va bīhūš uftād*

Когда океан его сердца взволновался,
вскрикнул он и лишился чувств [IN 3/6: 54].

Бурному морю уподобляется гнев пророка Мусы, возмущенного дерзким, по его мнению, обращением к Богу некоего юноши: *Jūš mīzad hašm-i ū čūn baħr-i žarf...* «Взбурлил его гнев, словно глубокое море...» [MN 3/3: 184].

Горестный крик матери, услышавшей о смерти сына, и вторящих ей женщин сравнивается с шумом морских волн:

*Bar āmad az pasi parda xurūšī
ču daryā z-ān zanān barxāst jūšī*

Поднялся за завесой крик,
от этих женщин поднялось волнение, словно море [забурлило].
[IN 16/1: 203]

Ср. также:

*Bağāyat ištirābī dar darūn-aš
ki mījūšīd hamčun daryā xūn-aš*

Так весь он был охвачен тревогой,
Что его кровь бурлила, словно море [IN 17/10: 217].

Убегающее в страхе войско сравнивается с бегущими волнами: *Sipāh-i hašm čūn daryā ravān šud* «Вражеское войско умчалось, словно море» [IN 21/1: 265].

Обыгрывается и еще один внешний признак моря — пена, появляющаяся на бурных волнах:

*Ču x'āhī gašt hamčū kūh xāmūš
kaft bar lab ču daryāyī mazan jūš*

Если хочешь стать молчаливым, как гора,
Не бурли с пеной на губах, словно море! [IN 00/3: 285].

Созданию образа служат такие свойства моря, как его огромность, безбрежность, необъятность (в общей сложности встречаются 13 раз), бездонность, глубина. Море (*baħr* или *daryā*) описывается как *bī-kanār*, *bī-kanāra*, *bī-nihāyat*, *bī-pāyān* — все три эпитета можно перевести как «безбрежное», «бескрайнее», «беспредельное», *bī-qa 'r-u bī-kanār* — «бездонное и бескрайнее». На этом основываются такие сравнения, как *Dawlatī dārī čūn daryā bī-kanār...* «Твое счастье безбрежно, как море!..» [MN 24/1]. Восемь раз море названо глубоким (*žarf*) или бездонным

(*bī bun, bī qa 'r*). Контексты могут быть разными — речь может идти о море «мира тайн» или о чувствах простеца.

Dar īn daryā ki bī qa 'r u kinār ast
'ajā 'īb dar 'ajā 'īb bī šimār ast

В этом море, у которого нет ни дна, ни берегов,
Чудо на чуде без числа [AN 7/0: 134].

В глубоком море оказывается любящий:

Kasī k-az 'išq dar baħr-i žarf ast
bidānad k-īn ċi kārī bas šagarf ast

Кто из-за любви в глубоком море,
знает, какое это трудное дело [AN 2/0 : 110].

Безбрежным морем названо море «мира тайн»:

Gar bidānandī mulūk-i rūzgār
zawq-i yak šarbat az baħr-i bī-kanār

О если бы узнали цари земные
вкус [единого глотка] напитка из моря безбрежного! [MT: 214]

С глубоким морем сравнивает свое огорчение простофиля-охотник в разговоре с пойманным им зябликом. Зяблик просит отпустить его за три мудрых совета. Первый он готов дать в руке у охотника, второй — на ветке дерева, третий — на вершине горы. Первым оказался совет не верить невозможному, вторым — не печалиться об ушедшем; после этого зяблик начинает уверять охотника, что, упустив его, тот совершил огромную ошибку: у него, зяблика, в животе две большие жемчужины. Охотник пришел в отчаяние, а потом попросил:

...Bārī, ān siyum ħarf
bigū, ċūn gašt baħr-i ħasrat-am žarf.

...Бога ради, свое третье слово
скажи, а то море моего огорчения так глубоко! [IN 13/14: 165].

С морем сравниваются по признаку обилия слезы; при этом концепт «слезы» может быть не выражен словесно, но только подразумеваться, как в следующем примере. В нем с морем сравнивается залитая слезами грудь несчастных влюбленных в прекрасного юношу, рыдающих от безнадежной любви при виде алых улыбающихся губ и белоснежных зубов красавца. Само слово «слезы» отсутствует, но подразумевается:

Kinār-i 'āšiqān az la 'l-i xandān-[a]š
ċu daryāyī šuda az durr-i dandān-[a]š

Грудь влюбленных его смеющиеся лалы
превращали в море, [являя] жемчужины зубов [IN 3/3: 50].

Дословный перевод: «Грудь влюбленных от его смеющихся лалов / становилась словно море из-за жемчужин его зубов». *Лалы* (рубины) — обычная метафора алых губ. Смысл бейта: когда уста юноши, подобные рубинам (*la'l*), в улыбке открывали его зубы, подобные морскому жемчугу, то безнадобно влюбленные в него заливали свою грудь слезами, превращая ее в море. Обычно море является источником жемчужин, здесь же, наоборот, жемчужины (зубы) порождают море, т. е. избыточные слезы влюбленных. Таким образом, бейт содержит два метафорических ряда: связанный с человеком (губы-рубины — зубы-жемчужины — грудь) и с морем (жемчужины — море — берег). Одно и то же слово *kinār* означает и грудь, и берег.

Маджнун, влюбившись в Лайли, проливает слезы из океана своего сердца (пара «море — сердце» будет рассмотрена отдельно):

*X'ard-i rūz u x'āb-i šab badrūd kard
dīda az daryā-yi dil čun rūd kard*

Распрощался с дневной едой и ночным сном,
глаза сделал подобными реке из океана сердца [MN 5/8: 199].

С морем крови сравниваются обильные кровавые слезы:

*Sirišk-i xūn-am zi daryā fuzūn ast
či mīgūyam! jahān pur mawj-i xūn ast*

Мои кровавые слезы обильнее моря,
Да что я говорю! Весь мир залит волнами крови! [IN 11/12: 142].

Кровавое море слез проливает Йа'куб в тоске по своему пропавшему сыну Йусуфу:

*Mawj mīzad baħr-i xūn az dīdagān
nām-i Yūsuf mānda dāim bar zabān*

Бурлило волнами море крови из его глаз,
имя Йусуфа постоянно было у него на языке [MT: 86].

Пара «море — кровь» используется также для описания крайнего волнения:

*Bağāyat iştirābī dar darūn-aš
ki mījūšid hamčun daryā xūn-aš*

Так весь он был охвачен тревогой,
Что его кровь бурлила, словно море [IN 17/10: 217].

Влюбленная девушка сравнивает свои кровавые слезы по признаку изобильности — с морем, по цвету — с румяной зарей:

*Az īn xūn-am ki daryā-ī st gūyī
biyāmūzam šafq-rā surx rūyī*

Этой моей кровью, которую назовешь морем,
Я научу зарю, как [надо] румяниться [IN 21/1: 270].

Страдание может быть необъятно, как море:

*Čun az hāl-i ān šūmān xabar yāft
hama daryā pur az xūn-i jigar yāft*

Когда [женщина] поняла состояние этих зловредных,
все море наполнилось кровью [ее] печени¹⁰ [IN 1/1: 32].

В других случаях «море крови» — это море страдания, необходимого для духовного пути суфия, стремящегося к недостижимому Другу. Любовь — это море крови, и любовь доступна только тому, кто войдет в это море, кому мир без Друга стал невыносим:

*Dar īn daryā-yi pur xūn garqa gašta
jahān bī dūst bar vay ḥalqa gašta*

...Он утонул в этом море крови,
и мир без Друга стал для него кольцом (т. е. сомкнулся и сжал его,
как кольцо. — Л. Г.) [AN 0: 111].

Описывается состояние мусульманского шейха, влюбившегося в дочь псаля:

*Šud čunān dar išq-i ān dilbar zabūn
k-az dil-aš mīzad ču daryā mawj-i xūn*

Так он ослабел в любви к этой прекрасной,
Что из сердца его вздымались, словно море, волны крови [MT: 220].

Отправляясь в духовное странствие, ученик-суфий (странник мысли) понимает, что ему предстоит страдание:

*Šad hazārān rāh-i gūnāgūn bidīd
šad hazārān qulzum-i pur-xūn bidīd*

Он увидел сотню тысяч различных дорог,
Он увидел сотню тысяч морей, полных крови [MN 0/15: 162].

Охваченный любовью к божественному Возлюбленному должен пройти через три моря:

¹⁰ «Кровь печени» символизирует крайнюю степень страдания.

*Yakī ašk-u duvum ātaš siyum xūn
agar āyī az īn si baħr bīrūn
Darūn-i parda ‘āšiq-at dihad bār*

Во-первых — слезы, во-вторых огонь, в-третьих — кровь.
Если пройдешь через эти три моря,
Возлюбленный примет тебя за завесой [IN 21/0: 254].

Стихи ‘Аттара рождаются из моря страдания (= крови):

*Gar mašām ārī ba baħr-i žarf-i man
bišnavī tu bū-yī xūn az ħarf-i man*

Если направишь обоняние на мое глубокое море,
ты почувешь запах крови от моих слов [MT: 262].

Любовь к Богу несовместима ни с какими земными пристрастиями. Например, один благочестивый богомолец (у него была красивая борода, которую он время от времени расчесывал) день и ночь предавался молитве, но так и не достиг раскрытия сердца. Он попросил пророка Мусу спросить у Бога, в чем дело. Муса принес ответ: «Ты не стремишься к соединению с Богом, а занят только своей бородой». Богомолец заплакал и отрезал бороду. Но ангел Джабра’ил принес весть, что тот все-таки не оставил заботы о бороде, отрезать бороду — это все равно значит заботиться только о ней и забывать о Боге:

*Ey zi rīš-i x’ad birūn nāāmada
garq-i īn daryā-yī xūn nāāmada
Cun zi rīš-i x’ad bipardāzī nuxust
‘azm-i tu gardad dar īn daryā durust
V-ar tu bā īn rīš dar daryā šavī
ham zi rīš-i x’īš nāparvā šavī*

О не вышедший наружу из [заботы] о своей бороде,
не погрузившийся в это море крови!
Если ты сперва освободишься от своей бороды,
достигнешь в этом море своего стремления.
А если ты со своей бородой погрузишься в это море —
не будет у тебя из-за этой бороды заботы [MT: 183].

Пара «море — слезы (*ašk, sirišk*)» обнаружена в поэмах лишь в небольшом числе эпизодов. Уже приводился бейт о трех морях, которые надо пройти на пути к Другу: море огня, море слез и море крови. Эта пара встречается и в бейте, где автор говорит о своей мучительной скорби:

*Agar man qišsa-yī andūh gūyam,
bar-i daryā-vu pīš-i kūh gūyam,
Šavad čun sang-i kuh daryā zi andūh
ču daryā-i ašk gardad jumla-yī kūh*

Если я расскажу повесть о своей скорби,
расскажу над морем и посреди гор,
Застынет в скорби море, словно каменная гора,
морем слез растекутся все горы [IN 6/2: 81].

Только тот, кто пролил море слез, может быть допущен в присутствие Друга:

*Har ki daryāhā-yi ašk-aš hāšil ast
gū biyā k-ū dar x'ar-i īn manzil ast*

Тому, у кого в наличии океаны слез,
скажи: «Войди», ибо он достоин этой стоянки [MT 265].

Слезы раскаивающегося грешника могут смыть его грехи:

*Hast daryāhā-yi fazl-aš bī-darīg
'uzrx'āh-i jurm-i mā ašk ast u mīg*

Моря Его милости не скупы,
за наши грехи вымаливают прощение слезы и облака [MT: 127].

Здесь же надо упомянуть пару «море — бедствия (*balā*)»; любовь ввергает любящего в море бедствий:

*Zi 'išq-i rū-yi ū pušt-aš dutā šud
dil-aš girdāb-i daryā-yi balā šud*

От любви к лицу красавца его спина согнулась,
а сердце его упало в пучину моря бедствий [IN 14/8: 177].

Далее рассмотрим ряд метафорических высказываний, в которых задействованы пары *baħr* — *jūd* (море — щедрость) и *baħr* — *raħmat* (море — милость). Первая пара используется в контексте восхваления как Бога, так и человека (пророка, праведного халифа, безмянного праведного персонажа), вторая — только применительно к Богу.

Море как метафора щедрости фигурирует в четырех поэмах 'Аттара десять раз, из них половина представлена словосочетанием *baħr-i jūd*.

«Морем щедрости» назван четвертый «праведный халиф» 'Али:

*Yā ĉun 'Uṣmān pur ḥayā-u ḥilm bāš
yā ĉu Ḥaydar baħr-i jūd-u 'ilm bāš*

Либо будь, подобно 'Усману, полон скромности и стыдливости,
либо, подобно Хайдару, будь морем щедрости и знания! [MT: 65].

Огромное обильное море ведет за собой войско щедрости пророка Мухаммада:

*Zihī laškar-kaš-i jūd-i tu qulzum
zihī ĉūbak -zan-i bām-i tu anjum*

О, предводитель войска твоей щедрости — [море] Кулзум¹¹,
о, глава ночной стражи на твоей крыше — звезды! [AN 0: 97].

Моря и рудники — традиционные в персидской поэзии символы щедрости, но безымянный праведный царь Ка'б из рассказа о Раби'и, дочери Ка'ба, в своей щедрости настолько их превосходит, что им становится стыдно:

*Zi jūd-aš baħr-u kān tašvīr xurda
guħar dar šulb-i baħr-u kān fusurda*

Его щедрость устыдила моря и рудники,
жемчужины потускнели в морях и рудниках [IN 21/1: 254].

Пара «щедрость — море» в пределах бейта может быть не связанной:

*Zi jūd-aš abr-i daryā partawī būd
ba čašm-aš 'ālam-i pur-zar jawī būd*

Его щедрость озаряла тучи над океаном,
в его глазах целый мир золота был ячменным зернышком.
[AN 0: 105]

В остальных пяти случаях речь идет о божественной щедрости.

Так, в одном из завершающих рассказов «Илахи-наме» рассказывается о *ринде*¹², который просил у владельца лавки немного хлеба. Тот предложил, чтобы ринд нанес себе какую-нибудь рану — тогда он получит просимое. На это ринд обнажил свое тело и ответил:

Если на мне от головы до ног
сможешь найти хоть местечко без сотни ран,
Скажи, и я нанесу туда рану,
ибо я не знаю ни одного места без сотни ран.
Если хоть где-то на мне нет ран,
не будет нисколько твоей вины.
Поскольку нет с головы до ног [места] без язвы,
дай что-нибудь, чтоб получить мне от тебя утешение.

¹¹ Аттар завершает рассказ воззванием к Богу. Он сравнивает себя, раненного тоской по Богу, с израненным *риндом* и просит Бога принять его в будущей жизни:

*Ču zāil gardad īn mulk-i vujūd-am
makun bī-bahra az daryā-yi jūd-am*

¹¹ Здесь *qulzum* может означать и море вообще, и Красное море коранических преданий.

¹² Ринд — здесь: пьяница, гуляка, вольнодумец. Рассказ отражает реально существовавший обычай: нищие наносили себе раны, чтобы привлечь внимание и вызвать сочувствие.

Когда уничтожится это царство моего существования,
не лишай меня доли из моря [Твоей] щедрости! [IN 00/14: 293].

В первом рассказе поэмы «Мантик ат-тайр» разбойник взял в плен какого-то несчастного, связал ему руки и пошел за мечом, чтобы отрубить ему голову. В это время жена разбойника дала ему кусок хлеба. Разбойник, узнав об этом, не пожелал казнить пленника: для благородного мужа запретно казнить того, кто ел его хлеб. Далее ‘Аттар обращается к Богу:

*Xāliqā, tā sar ba rāh āvarda-am,
nān-i tū bar xān-i tū basī xurda-am
Ān kasī mībiškanad nān-i kasī
ḥaq[q]-guzārī mīkunad ān kas basī.
Ān tu baḥr-i jūd dārī šad hazār
nān-i tū bisyār x’ardam, ḥaq[q] guzār*

О Творец, с тех пор как я вступил на путь,
много съел я хлеба за твоим столом.
Если кто вкусит чьего-то хлеба,
тот исполняет по отношению к нему правду.
У тебя тысяча морей щедрости,
я много съел хлеба за твоим столом, исполни правду! [MT: 49].

В море щедрости уничтожается всякий грех: ‘Аттар приводит притчу о нищем, которому все говорили «Бог подаст!» Когда он умер, Бог спросил его: «Что ты мне принес?» Тот ответил: «Мне все говорили, что ты подашь мне. Вот я пришел к тебе, о Царь! Разве цари просят чего-то у нищих? Протяни же мне руку!»

*Garči kardam jurm-i bisyār, ey xudāy,
qādir-ī, nākarda ingār, ey xudāy
Hast jūd u faḥl-i tu baḥr-i ‘azīm
dar bar-i ān kay buvad imkān-i bīm*

Хоть я и совершил множество грехов, о Господь!
ты могуществен, сочти их не совершёнными, о Господь!
Твоя щедрость и милость — великий океан,
какой может быть в нем страх у раба?! [MN 00/14: 457].

При этом в «Илахи-наме» ‘Аттар говорит, что, несмотря на море божественной милости, человек не может забыть про страх:

*Hazārān baḥr-i raḥmat bī-qīyās ast
valīkin banda-rā jā-yi harās ast*

Тысячи морей милости несравненной,
однако у раба не может не быть страха [IN 00/13: 292].

Остальные примеры соположения в одном бейте понятий *baḥr* — *jūd* и *baḥr* — *raḥmat* будут рассматриваться ниже.

Следующая пара, «море — тайна» (*baḥr / daryā — asrār, baḥr — rāz*), обнаруживается приблизительно в 15 эпизодах поэм.

«Морем тайн» может быть назван адресат обращения. Так в поэме «Илахи-наме» обращается к отцу пятый сын, рассказывая ему, что мечтает о перстне царя Сулаймана, которому послушен весь мир:

*Pisar-i pañjum ya āmad ġarq-i anvār
padar-rā guft: Ey daryā-yi asrār*

Пришел пятый сын, погруженный в свет,
сказал отцу: «О океан тайн!»... [IN 15/0: 191].

Схожими словами обращается к пророку 'Исе дух человека, который в могиле терпит муки за монетку, отнятую у сироты:

*Pas āngah guft: Ey baḥr-i pur-asrār
man-am ḥayān-i bin-i ma 'bad ċunīn zār*

Тот сказал: «О море, полное тайн!
я — горестный Хаййан, сын Ма'бана»... [IN 19/2: 233].

'А'иша обращается к пророку Мухаммаду:

*Ċūn paḡambar āmad az mi 'rāj bāz
'Ā 'iša guft-aš k-ey daryā-yi rāz*

Когда пророк вернулся после ми'раджа,
'А'иша сказала ему: «О море тайн!...» [MN 0/3: 139].

«Морем тайн» могут быть названы душа или сердце (метафоры «океан души» и «океан сердца») будут подробно рассмотрены в нашей будущей статье).

В следующем бейте бескрайним морем тайн названа душа:

*Zihī daryā-yi bī-pāyān-i asrār
k-īn na sar dārad ū na bun padīdār*

Слава беспредельному морю тайн,
у которого ни края, ни дна не увидеть! [AN 7/0: 143].

Здесь же упомянем метафору «море чистоты» — так именуется пророк Мухаммад:

*Hazārān jān-i pur asrār-i ḥikmat
fidā-yi jān-i ān daryā-yi 'aṣmat*

Тысячи душ, полных чистой мудрости,
стали жертвой того моря чистоты [AN 0: 99].

Перейдем к примерам, в которых свойства моря, перечисленные в первой части статьи, метафорически описывают свойства или состояния персонажа.

Море тайн связано с любовью. Очень важный мотив в этом контексте — неутолимая жажда.

Например, странник мысли приходит к пророку Нуху (библ. Ною) и просит помочь ему утолить жажду любви, ведь Нух, постигший тайну любви, даже будучи погружен в океан тайн, все равно постоянно испытывает жажду:

*Tā ba sirr-i 'išq dar kār āmadī
tašna-yi daryā-yi asrār āmadī*

Ты стал достойным тайны любви,
стал жаждущим в океане тайн [MN 30/0: 361].

Странник мысли приходит к Солнцу, называет его султаном вселенной, восхваляет его и просит о помощи в своих скорбях. Солнце отвечает: «Я в такой же скорби, что и ты, поэтому лицо у меня желтое¹³, а одежда синяя. Из-за любви я стораю день и ночь...» [MN 13/0: 250]. После этого следует несколько рассказов, в седьмом некий суфий повествует, как он тридцать лет скитался в безуспешных поисках ручья. Рассказ завершается бейтом:

*Hast daryā-yi maḥabbat bīkanār
lājaram yak tašnagī šud šad hazār*

Океан любви безбрежен,
жажда [в нем] умножается в сто тысяч раз [MN 12/7: 247].

В поэме «Мантик-ат тайр» знаменитый шейх Сан'ан видит девушку-христианку; его чувства описываются следующим образом:

*Šayx čūn šud mast, 'išq-aš zūr kard
hamču daryā jān-i ū pur-šūr kard*

Когда шейх опьянел, любовь одолела его.
душу его наполнила волнением, словно море [MT: 102].

Вторая «беседа» поэмы «Книга тайн» посвящена любви. В числе сравнений и метафор для любви есть и море (*daryā, baḥr*).

Так, любовь — огромное море, в котором кроме самой любви не может быть ничего, туда не вмещается даже самая малость чего-то иного:

*Jahān-i 'išq daryā-yi-st bī-bun
v-agar mūyī-st bar rūyad zi nāxun<...>
Kasī k-az 'išq dar daryā-yi žarf ast
bidānad k-īn čī kārī bas šagarf ast*

¹³ Желтое лицо — аналог бледного лица, признак страдания.

Мир любви — бездонное море,
а если и есть волосок — он вырастает из ногтя¹⁴ <...>
Кто из-за любви в глубоком море,
знает, какое это трудное дело [AN 2/0: 110].

Понятия «сердце», «любовь», «море» и «жемчужина/жемчужины» соединяются в отрывке, посвященном любви:

*Az ū mīx'āh tā daryā bibāšī
ham andar x'īš nābīnā bibāšī
Dil-at dar 'išq baħr-i kun pur-asrār
hama qa'r-aš javāhir, mawj-aš anvār*

Проси у Него, чтобы стать морем
и не видеть себя самого.
В любви сделай свое сердце морем, полным тайн,
все дно которого — жемчуг, волны — свет [AN 2/0: 114].

Сердце человека — океан:

*du 'ālam čīst baħr-ī nāmi ū dil
tu dar baħrī bimānda pāy dar gil
ba baħr-i sīna-yi x'ad šaw zamānī
ki tā dar x'īš gum bīnī jahānī*

Что такое оба мира? Океан, именуемый «сердце».
Ты — в океане, а ноги увязли в глине.
Войди хоть раз в океан своей груди,
чтобы увидеть весь мир, сокрытый в тебе [IN 9/8: 117].

У 'Аттара «море» в зависимости от контекста может обозначать высшую степень определенного качества или свойства, его необъятность, безграничность, глубину. Так, царь Чина приветствует царя Искандара, применяя к нему метафору: «море знания!» [МН 24/3: 324].

Странник мысли обращается к пророку Давуду:

*Ey dil-i pāk-i tu daryā-yi 'ulūm
z-ātaš-i 'išq-i tu āhan gašta mūm*

О, твое чистое сердце — море знаний,
от огня твоей любви железо становится воском! [MN 33/0: 384].

Ср. описание праведного халифа 'Али:

*Ba tan rustam savār-i raxš-i duldul
ba dil gavvāš-i daryā-yi tavakkul*

¹⁴ Волосок, выросший из ногтя, — формула невозможного.

Телом — Рустам, всадник сидящий на Дулдуле¹⁵,
сердцем — погрузившийся в море терпения [AN 0: 104].

Море Божественного предопределения (*taqdīr*) — здесь актуализирована способность моря бурлить: как спокойное море внезапно начинает бурлить и становится грозным, так и Божественное предопределение может проявиться внезапно и грозно:

Āun bar-āyad baḥr-i taqdīr-aš ba jūš
šīr gardad hamčū mūr ānjā xāmūš

Когда забурлит море Его предопределения,
лев притихнет, словно муравей [MN 2/1: 175].

Теперь рассмотрим море, берег и дно моря как локусы в метафизическом пространстве поэм ‘Атгара. Выше рассматривались метафоры, основанные на качествах безбрежности, необъятности моря. Но в то же время в поэмах море неоднократно противопоставляется берегу. Иногда обыгрывается омонимия *lab* ‘берег’ и ‘губы’: море полно водой, но оно постоянно испытывает жажду, у него пересохли губы; таков был божественный замысел [MT: 39; MN 20/0].

Море хранит в себе жемчужины. Эти жемчужины лежат глубоко, на самом дне, и чтобы достать их, необходимо нырнуть в море.

Dar īn daryā hazārān qaṭra ḥayrān[a]st
valī gawhar darūn-i qa’r pinhān[a]st

В этом море тысяча капель смятения,
но на дне скрыта жемчужина [AN 4/5: 128].

Чтобы обрести жемчужину в море смысла, человек должен нырнуть до самого дна, т. е. совлечься всех своих человеческих свойств. Нырлящик — ловец жемчужин должен быть бесстрашным, должен следить за своим дыханием, сдерживать его; он должен обладать абсолютной искренностью и отказаться от всех благ материального мира. Такие же свойства должны быть присущи суфию, «идушему по пути». Эти положения собраны в истории о царе Махмуде и нищем торговце солью, влюбленном в Махмудова любимца — прекрасного Айаза. Нищий говорит царю (разрядкой выделены ключевые слова):

«Душа моя полна смятения из-за него,
ты знаешь, отчего? От ж е м ч у ж и н ы в его ухе.
Когда я вижу кольцо в его ухе,
всей душой я покупаю кольцо его уха.
Я не тот, кто воделеет любви к этому кумиру,
мне довольно любви к ж е м ч у ж и н е в его ухе».
Царь сказал: «Тот, кто обрел знак от этой ж е м ч у ж и н ы,

¹⁵ Дулдул — верховое животное, на котором пророк Мухаммад по преданию совершил ми’радж — ночное восхождение к престолу Божию.

нашел он ее в море тела или в море души?»
Нищий сказал ему: «Такая жемчужина, о миродержец,
явилась из моря нашей любви.
Если ты сможешь нырнуть в океан любви,
станешь в уединении владельцем этой жемчужины».
Царь сказал ему: «В это море, о благородный,
как можно решиться нырнуть?»
Нищий сказал ему: «Ты с этими слонами и страной,
с царством от востока до запада и войском
Не сумеешь нырнуть в это море,
для этого нужен человек одинокий и искренний,
Разом отвергший оба мира,
бросившийся в это море вниз головой,
Затаивший дыхание, отказавшийся от жизни,
ищущий жемчуг на дне моря¹⁶.
Ты, распростерший крылья над всем миром,
не обретишь надежды на ту жемчужину ни при каких
обстоятельствах» [IN 14/24: 190].

Те, кто решается войти в море, расстаются со своими земными свойствами.
Те, кто не готовы отречься от них, а также благ материального мира, остаются на
берегу этого грозного моря. Им страшно глядеть даже на спокойное море:

Некий муж стоял на берегу моря,
осматривал он все стороны моря.
Видел он, что море спокойно,
и даже мысль не достигала его пределов.
Он сказал морю: «О бескрайнее!
Я очень боюсь твоего спокойствия,
Ибо если в тебе поднимутся волны,
много кораблей потерпит крушение» [AN 12/4: 190].

На берегу стоит и цапля из «Мантик-ат тайр», не желающая оставить свой
любимый берег моря и отправиться в трудный путь к Симургу:

После Цапли поспешно вышла вперед,
сказала: «О птицы, вот я и моя печаль!
Берег моря — мое излюбленное место.
вовек никто не услышит моего голоса.
Из-за моей безобидности никогда и ни на миг
никто в мире не понесет от меня обиды.
Я сижу на берегу моря в тоске,
вечно в унынии и печали.
Из-за желанья воды сердце мое полно крови,
но что мне делать — мне жаль себя!
Ведь я не из обитателей моря — удивительное дело! —
На берегу моря я умираю с пересохшими губами.

¹⁶ О практике сдерживании дыхания при молитве см.: [Шиммель 2012: 179–180].

Хотя море бурлит сотней разных всплесков,
я не смею выпить из него ни капли!
Если море оскудеет хоть на одну каплю,
мое сердце сгорит от огня ревности.
Раз мне довольно любви к морю,
голове моей довольно этой страстной тоски.
Сейчас я не желаю [ничего], кроме грусти по морю.
У меня нет сил на Симурга, пощадите!
Тот, для кого основой — капля воды,
разве сможет обрести единение с Симургом?!» [МТ: 82]¹⁷.

Тот же образ — цапля, стоящая на берегу с опущенной головой, мучимая жаждой и не смеющая войти в море, — использован в «Асрар-наме»:

*Marā āyad zi butīmār xanda
lab-i daryā nišasta sar-afkanda.
Furū-afkanda sar dar miḥnat-i xvīš
nišasta tašna-vu daryā st dar pīš*

Меня разбирает смех из-за цапли,
она стоит на берегу, повесив голову,
Опустила голову в своих тяготах,
сидит жаждущая, а перед ней — море! [AN 16/13: 214].

Далее читателя призывают не робеть и не стремиться сэкономить обильную морскую воду, а смело пить из моря сейчас, потому что неизвестно, что будет завтра. (Из этого отрывка видно, что морем у ‘Аттара может названо и большое водное пространство с пресной питьевой водой, которую цапля могла бы пить, а не только соленое море.)

Явное противопоставление моря и берега находим также в поэме «Илахи-наме»:

Покуда мой дом [стоит] на берегу океана,
я всегда буду в страхе перед волнами.
Вошел я в такой океан, о друг,
в котором утонули сотни тысяч душ.
Если столько душ тонет в нем каждый миг,
где уж разглядеть половинку души!¹⁸ [IN 6/2: 81].

¹⁷ Пер. Ю. Е. Федоровой. Готовится к изданию.

¹⁸ Половинка души (*nīm-jān*) — обозначение едва живого от немощи, страха и т. п.; находящегося при последнем издыхании; иносказательно — «влюбленный» [Dihxudā 1993, ст. «*Nīm jān*»]. «Видимость», «явленность», противопоставленная состоянию «потерянности», «исчезновения», — понятие, важное для философии ‘Аттара. Явленность относится к внешнему, видимому миру, т. е. к миру сему, состояние исчезновения (*gum šudagī*) к миру иному, недоступному физическому зрению, но только «зрению достоверному». Того, кто достиг состояния *фанá*, т. е. «сгорел», погрузился в огонь или в океан, кто опьянен «вином Истины», уже нельзя увидеть: совершенный муж исчезает из этого мира, он затерялся в «пустыне небытия».

Ср. бейт из завершения рассказа о царе Кай-Хусраве, исчезнувшем в снежном буране¹⁹:

*Kasī k-ū ġarqa šud az vay aṭr nīst
az ū sāḥil-nišīnān-rā xabar nīst*

От того, кто утонул, не остается следа,
не знают о нем ничего сидящие на берегу [IN 12/1: 147].

Здесь возможна переключка с «Саваних» Ахмада Газали:

Пределы знания (*ilm*) — берег [океана] любви. Тому, кто на берегу, достаются некие сведения об этом [океане]. Но если он сделает шаг вперед — утонет. Кто же тогда сможет рассказать об [океане], и у того, кто утонул, какое может быть знание? [Ġazālī 1991: 7].

С этими отрывками может быть связан бейт из знаменитой газели, открывающей Диван Хафиза:

Темная ночь, ужас волн и водоворот такой страшный!
Где уж понять наше состояние беспечным на берегу?!
[Пригарина и др. 2012: 102].

Кроме того, крайне важны пары «море — капля/росинка» (*baḥr/daryā* — *qaṭra/šabnam*). Такие свойства моря, как неделимость, неструктурированность и способность поглощать, растворять в себе капли, дают богатые возможности для выражения фундаментальной идеи противопоставления единства и множественности, тайного и явленного. Из моря исходят капельки росы, которые в виде капель воды когда-нибудь попадут обратно в море и исчезнут в нем.

*Har ċi ismī yāft u āmad dar vujūd
ān hama yak šabnam ast az baḥr-i jūd*

Все, что обрело имя и пришло в бытие,
все это — одна росинка из моря щедрости [MT: 445].

Обращаясь к небу, странник сравнивает его с морем, а все создания — с каплей воды:

*Jumla dar tū gum tu bālāyi hama
jumla ċūn qaṭra, tu daryā-yi hama*

Всё в тебе исчезает, ты — превыше всего,
Всё — словно капля, ты — всеобщее море! [MN 12/0: 242].

¹⁹ Царь Кай-Хусрав — один из главных персонажей поэмы Фирдоуси «Шах-наме», который в расцвете сил и могущества оставил все и исчез с лица земли.

С появлением из моря росинок сравнивается призвание человека к материальному бытию:

*Ham ču šabnam āmadand zi baħr-i jūd
xalq-i 'ālam bar tufayl-aš dar vujūd*

Подобно росинкам пришли из моря щедрости
творения мира, благодаря ему (Мухаммаду. — Л. Л.),
в бытие [MT: 51].

Рассказ о смерти прекрасной девушки сопровождается таким заключением:

*Agar yak qaṭra šud dar baħr-i kull ġarq
čirā rīzī az īn ġam xāk bar farq?
Mašaw ču qaṭra z-īn ġam bī sar-u pāi
ki awlītar buvad qaṭra ba daryāi.*

Если одна капля погрузилась в море абсолюта,
для чего ты посыпашь голову прахом, горюя об этом?!
Не становись от этого беспомощным, словно капля,
ведь для капли лучше быть в море [IN 11/10: 141].

Редко в маснави 'Аттара обнаруживается связанная с темой моря пара «раковина — жемчужина» (*šadaf* — *gawhar/jawhar*). Слово «раковина» четыре раза встречается в описаниях красоты человека (традиционно раковина означает губы, а жемчужины — зубы). Ср. описание прекрасного гуляма — при виде его зубов, подобных жемчужинам, которые виднелись за губами, подобными красным раковинам, влюбленные в него теряли разум:

*Čūn namūdī az šadaf durr-i 'adan
'aql-rā dandān šikastī dar dahan.*

Когда он показывал из-за раковины свои жемчужины,
Обламывал разуму зубы во рту [MN 13/1: 251].

Словарь суфийских терминов Саджади дает для *gawhar* значения *rūh* (Дух) и *ħaqīqat-i insān-i kāmīl* (сущность совершенного человека) [Sajjādī 1971: 400, ст. «*Gawhar*»], но в лексиконе 'Аттара самое близкое значение — «смысл». Жемчужины (*gawhar* и *durr*) упоминаются в поэмах 'Аттара более 20 раз. Жемчужина, скрытая глубоко на дне моря, отделенная от внешнего мира, оказывается удачным объектом для создания метафор, которые в том или ином контексте отражают оппозицию «внешнее — внутреннее», «слово — смысл».

Этот аспект передает пара «раковина — жемчужина» в первой «беседе» «Асрар-наме», представляющей собой обращение к поэту:

*Alā ey bulbul-i ġūyā-yi asrār!
zi šundūq-i javāhir band bardār
Ču 'īsā dar suxun šīrīn-zabān šaw,
šadaf-rā biškan-u gawhar-fišān šaw! <...>*

*Āu az daryā suyī bālā šudī tu
šadaf-rā lū 'lū-yi lālā šudī tu
Safar kardī zi daryā sūyi unšur
safar nākarda qaṭra kay šavad dur*

О соловей, говорящий тайны,
сними запоры со шкатулки с жемчужинами!
Заговори сладко, словно 'Иса,
разбей раковину и рассыпай жемчужины! <...>
Когда из моря ты поднялся вверх,
стал ты для раковины сверкающей жемчужиной.
Совершил путешествие от моря к первоэлементам,
без путешествия разве капля станет жемчужиной?! [АН 1/0: 106].

Жемчужины упоминаются в эпилогах поэм «Мантик-ат тайр» и «Асрар-наме», где поэт восхваляет свои стихи:

*Hastam az baḥr-i ḥaqīqat durr-fišān
xatm šud bar man suxan, īn ki nišān!*

Я рассыпаю жемчужины из моря истинности
запечатано мною слово, [моя книга] — вот знак этого! [МТ: 258].

*Zihī 'aṭṭār zi baḥr-i ma 'ānī
ba almās-i zaḥān durr mičakānī!*

Слава, 'Аттар! из моря смыслов
алмазом языка ты расточаешь жемчужины! [АН 00/0: 227].

Море не уменьшается и не увеличивается, оно едино и бесконечно. С ним несоизмеримы единичные объекты — капля (*qaṭra*), росинка (*šabnam*), неделимая частица (*zarra*); попав в море, они исчезают, растворяются в нем. Этот образ служит и для простого сравнения, не имеющего двойного дна, ср. восхваление пророка Мухаммада:

*Āunān šud ḡulm dar ayyām-i ū gum
ki aškī dar mīyān-i baḥr-i qulzum.*

В его дни угнетение исчезло так,
как исчезает слезинка в море Кулзум [АН 0: 103].

Но чаще это сравнение выражает идею метафизической смерти: чтобы найти жемчужину, необходимо нырнуть в море (как бы оно ни называлось — морем бытия, как в словаре «Мирас ал-ушшак» [Бертельс 1965: 135], морем божественной сущности, морем смысла) и исчезнуть, погибнуть в нем, «умереть прежде смерти», т. е. полностью отказаться от своих материальных свойств, стать ничем. Обрести жемчужину смысла можно, только полностью слившись с морем, уничтожившись в нем:

*Nayābī durr-i daryā-yi ma'ānī
va-gar yābī, hamānjā ġarqa mānī*

Не найдешь ты жемчужин в море смысла,
а если найдешь — там же и останешься [AN 9/10: 171].

Ср. с притчей о камне и комке земли. Комок, упавший на дно моря и растворившийся в нем, восклицает:

«В обоих мирах от меня не осталось меня,
Моего существа и на кончик иглы не осталось».
Ни души, ни тела моих не сможешь увидеть,
Всё — море, ты сможешь ясно [это] увидеть».
<...>
Если ты сегодня станешь одного цвета с морем²⁰,
Ты станешь в нем жемчужиной, озаряющей ночь.
Но пока ты хочешь собственного бытия,
Не найдешь ты ни души, ни разума [IN 12/2: 147].

В лексиконе суфизма море трактуется как «абсолютное бытие» (*vujūd-i muṭlaq*), «Божественное», или «Истинное бытие» (*hastī-yi haqq*) [Бертельс 1965: 135]. Исходя из этого строятся образы, где 'море' отсылает к понятию Божества.

Во введении к «Мантик ат-тайр» 'Аттар жалуется, что его «животная душа» (*нафс*) одолела и связала его. Он обращается к Богу:

*Gum šudam dar baḥr-i mawj-at²¹ nāġahān
z-īn hama sargaštaġī bāz-am rahān!*

Затерялся я внезапно в море Твоих волн,
от всей этой растерянности спаси меня! [MT: 46].

Весь мир — лишь преходящие образы, рисунки, начертанные на поверхности моря абсолюта:

*Tu daryā bīn aġar čašm-i tu bīnā-st
ki 'ālam nīst, 'ālam — kaḡk-i daryā-st*

Ты видь море, если глаза твои зрячи,
ведь мира не существует, мир — это пена на море [AN 3/0: 115].

*Baḥr-i kullī ču ba janbiš kard rāy
naġšhā bar baḥr kay mānad ba jāy*

²⁰ «Одного цвета», «одноцветный» — буквальное значение персидского слова *hamrang*. Переносное значение в толковом словаре [Dihxudā 1993] — «согласный с чем-л.» (*muvāfiq*) «подобный», «одинаковый», «одинаковой степени», «одинакового уровня» (*ham-pāya, ham-daraja*).

²¹ Некоторые рукописи дают вместо *baḥr-i mawj-at* («Твоих волн») варианты *baḥr-i pur-xūn* «море, полное крови» и *baḥr-i ḡayrat* «море смятения».

Когда море абсолюта придет в движение,
сохранятся ли рисунки на воде?! [МТ: 233].

Небо сравнивается с морем — но с морем материальным; суфий, стремящийся к Истине, выходит за пределы этого небесного моря и погружается в море метафизическое. Ср. обращение к небу в начале «Асрар-наме»:

Varāi baḥr-i tu ḡavvāṣ gardīm
tu 'āmī bāṣī-yu mā xāṣ gardīm

Мы стали ныряльщиками за пределами твоего моря,
ты — из простых, мы же стали избранниками! [AN 1/0: 113].

Итак, диапазон контекстов, в которых у 'Аттара встречаются лексемы со значением 'море', и смыслов, передаваемым «морскими» метафорами, очень широк, а игра с многозначностью слов создает особое мерцание смыслов. При этом «море» в поэмах 'Аттара может означать просто бескрайнее водное пространство, не обязательно с соленой водой. Предварительное исследование выявило, что количество метафорических употреблений значительно превышает количество упоминаний моря в прямом значении. Эти метафорические употребления также неоднородны. С одной стороны, «море» входит в состав разнообразных оборотов, свойственных для персидской поэтической речи вообще, не только суфийской; с другой стороны, море в описании 'Аттара обладает приметам суфия — к ним относятся синее «рубище», движения волн, напоминающие суфийский танец или движения опьяненного, внутреннее волнение, напоенность влагой, смирение и терпение ненасытимой жажды: губы/берега моря всегда сухи. И одновременно море выступает как носитель целого ряда характеристик, позволяющих передать такие принципиально важные для суфийской доктрины концепты, как непознаваемость Бога, противопоставление «мира единства» и «мира множественности», тайного и явленного, внешнего и внутреннего. Описываемые в поэмах события, связанные с берегом, глубоким дном, пределами моря, становятся рассказом о суфийском пути и особенностях суфийской медитативной практики. Таким образом, в поэмах 'Аттара регулярно используются все валентности, предоставляемые понятием «море», — его обширность; необъятность; загадочная глубина; неделимость на дискретные фрагменты; кажущееся спокойствие, которое может внезапно смениться бурей; устрашающие морские чудовища; способность растворять в себе капельки воды; глубокое дно, таящее в себе драгоценные жемчужины, но требующее от ныряльщика полного погружения, потери себя, отказа от дыхания; берег как рубеж, разделяющий безопасную сушу и грозное море, который так страшно перейти стоящему на берегу.

Литература

- Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э.* Избр. тр. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965.
- Ибн Сина 1981 — *Абу Али Ибн Сина (Авиценна)*. Канон врачебной науки: В 6 т. Т. 1. Ташкент: «ФАН» Узб. ССР, 1981.
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1986.
- Пригарина и др. 2012 — *Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.* Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1. М.: РГГУ, 2012.
- Рубинчик 1970 — Персидско-русский словарь: В 2 т. / Под ред. Ю. А. Рубинчика. М.: Сов. энциклопедия, 1970.
- Фирдоуси 1991 — *Фирдоуси*. Шах-наме. Научно-критический текст / Разночтения, прим. и прилож. М.-Н. Османова. Т. 1. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1991 (на перс. яз.).
- Шиммель 2012 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. А. С. Рапопорт, Н. И. Пригариной. М.: Садр, 2012.
- AN — *‘Aṭṭār Farid al-Din. Asrār-nāmeḥ / Muqaddama, taṣḥīḥ va tā‘līqāt* M. R. Šafī‘ī Kadkanī. Tīhrān: Suxan, 1388/2009.
- Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma. (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tīhrān: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.
- Ġazālī 1991 — *Ġazālī Aḥmad*. Majmu‘a-yi āṭārḥā-yi fārsī-yi Aḥmad Ġazzālī. Tīhrān: Dānišgāh-i Tīhrān, 1370/1991.
- IN — *‘Aṭṭār Farid al-Din (1386/2007). Ilāhī-nāmeḥ / Compl. and Comment.* F. Rouḥānī. Čāp 9. Tīhrān: Kitābxāna-yi milli-yi Irān, 1386/2007.
- MN — *‘Aṭṭār, Farid al-Din. Muṣṭabat-nāmeḥ / Muqaddama, taṣḥīḥ va tā‘līqāt* M. R. Šafī‘ī Kadkanī. Tīhrān: Suxan, 1386/2007.
- MT — *‘Aṭṭār Farid al-Din. Mantiq al-ṭayr / Bar asās-i nusxa-yi Pārīs. Taṣḥīḥ va šarḥ* K. Diz-fūliyān. Tīhrān: Ṭilāyia, 1388/2007.
- Sajjādī 1971 — Luġāt va iṣṭlāḥāt va ta‘bīrāt-i ‘irfānī / Tā‘līf J. Sajjādī. Tīhrān: Kitābxāna-yi milli-yi Irān, 1350/1971.

“FILLED WITH WATER, YOU ARE STILL THIRSTY”: SEMANTICS OF THE SEA IN THE MATHNAVIS OF ‘ATTAR

Lahuti, Leyli G.

Researcher, Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka str., 12
Tel. +7(495) 628-11-41
Associate Professor, Institute of Linguistics,
Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaia sq., 6
Tel. +7 (495) 250-63-67
E-mail: lahuty@gmail.com

Abstract. The paper deals with the concept of *sea* in *mathnavi* — poems of a mystical and didactic nature by Farid ad-Din ‘Attar, a Persian Sufi poet (XII–XIII centuries). Four poems with established authorship are considered. A synonymic row consisting of four lexemes with the meaning ‘sea’, ‘ocean’ has been analyzed: *daryā*, *bahr*, *qulzum*, *muḥīt*. The paper focuses on direct and figurative meanings of words portraying the sea’s attributes, as well as on comparisons and metaphors, and parables based on those. It also shows the means that allow the author to use all the metaphorical potential of the notion of the sea in order to discuss tenets of the Sufi doctrine and particularities of Sufi meditative practice.

Keywords: Persian poetry, Sufism, ‘Attar, metaphor, semantics of the sea

References

- ‘Aṭṭār, Farid al-Din (1386/2007). *Ilāhī-nāmeḥ* [Divine Book]. F. Rūhānī (Compl. and Comment.). Ćāp 9. Tihrān: Kitābxāna-yi milli-yi Irān. (In Persian).
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn (1378/1998). *Manṭiq at-ṭayr* [Bird Parliament] (Kāzīm Dizfulian, Compl. and Comment.). Tihrān: Ṭilāyia. (In Persian).
- ‘Aṭṭār, Farid al-Din (1386/2007). *Mušibat-nāmeḥ* [Book of Adversity] (Šafī’ī Kadkanī, M. R., Compl. and Comment.). Tihrān: Suxan. (In Persian).
- ‘Aṭṭār, Farid al-Din (1388/2009). *Asrār-nāmeḥ* [Book of Mysteries] (Šafī’ī Kadkanī, M. R., Compl. and Comment.). Tihrān: Suxan. (In Persian).
- Bertel’s, E. E. (1965). *Izbrannye trudy* [Selected works] (Vol. 3) *Sufizm i sufiiskaia literatura* [Sufism and Sufi literature]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Dihxudā, A. A. (1372/1993). *Luġat-nāma*. [Encyclopaedic dictionary. (first ed. of the new version)] (Vols. 1–14). Tihrān: Tehran Univ. Publications. (In Persian).
- Osmanov, M.-N. (Ed.). (1991) *Firdousi. Shakh-name* [Ferdowsi. Shah-nameh] (Vol. 1). Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Persian).
- Ġazzālī, A. (1370/1991). *Majmu’a-yi āṭārḥā-yi fārsī-yi Aḥmad Ġazzālī* [Collected Works of Aḥmad Ġazzālī]. Tihrān: Dānišgāh-i Tihrān. (In Persian).
- Ibn Sina, Abu Ali (Avicenna). (1981). *Kanon vrachebnoi nauki*. [Trans. from Avicenna, *Canon of medicine*]. (Vol. 1). 2nd ed. Tashkent: FAN of Uzb. SSR. (In Russian).

- Krachkovskii, I. Iu. (Trans. from Arabic and Comment.) (1986). *Koran* [Quran]. 2nd ed. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Prigarina, N. I., Chalisova, N. Iu., Rusanov, M. A. (2012). *Khafiz: Gazeli v filologicheskome perevode* [Hafiz: Ghazals in philological translation] (Part 1). Moscow: RGGU. (In Persian and Russian).
- Rubinichik, Iu. A. (Compl. and Ed.). (1970). *Persidsko-russkii slovar'* [Persian-Russian dictionary]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian and Persian).
- Sajjādī, J. (Compl.) (1350/1971). *Luġāt va iṣṭlāḥāt va ta'bīrāt-i 'irfānī* [Words, Terms, and Explanations of Erfan]. Tih-rān: Kitābxāna-yi milli-yi Irān. (In Persian).
- Shimmel', A. (2012). *Mir islamskogo mistitsizma* [Trans. by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina from Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press]. Moscow: Sadra. (In Russian).

To cite this article:

LAHUTI, L. G. (2018). “TY, NAPOENNOE VLAGOI, ZHAZHDESH’’: SEMANTIKA MORIA V POEMAKH ‘ATTARA [“FILLED WITH WATER, YOU ARE STILL THIRSTY’’: SEMANTICS OF THE SEA IN THE MATHNAVIS OF ‘ATTAR]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 45–76. (IN RUSSIAN).

Received November 18, 2017

Никитенко Евгения Леонидовна
кандидат исторических наук
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: evnikitenko@yandex.ru

«Плоды подлости и низости»: ПЕРСИДСКИЕ ТЕКСТЫ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ О НЕОБХОДИМОСТИ ОТСТАИВАТЬ СОБСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО

Аннотация. В статье будут рассмотрены представления о человеческом достоинстве в культуре персоязычного мира эпохи последних Тимуридов — эпохи Сефевидов (период с XV по XVIII в.), реконструированные по текстам того времени. Будет определено содержание понятия «достоинство» и его место в системе ценностей; также в статье будет предложен анализ способов защиты достоинства, предложенных авторами. Материалом для исследования послужили сочинения биографического и мемуарного характера. Их авторы — придворные, члены правящего рода или представители образованного слоя населения, в большинстве своем — «люди пера»; таким образом, рассматриваемые источники позволяют получить представление о системе ценностей интеллектуальной элиты той эпохи.

Ключевые слова: достоинство, репутация, классическая персидская литература, автобиографический нарратив, реконструкция понятия

Прежде чем приступить к реконструкции представлений о достоинстве в культуре персоязычного мира раннего Нового времени, необходимо определить, какое содержание мы вкладываем в понятие «человеческое достоинство». В традиционном понимании достоинство — это ценность конкретного индивида, обусловленная его социальным положением, личными заслугами и качествами и т. п. В соответствии с этим представлением разные люди наделены достоинством в разной степени. В посттрадиционных же обществах под достоинством понимается внутреннее благородство или самоуважение индивида; эта величина с трудом поддается измерению, и потенциально любой человек или группа людей может претендовать на обладание достоинством в той же мере, что и другие. Человек признается обладающим достоинством по праву своего существования.

Посмотрим, можно ли говорить о наличии представлений о потенциальном равенстве людей в персоязычной мусульманской культуре раннего Нового времени¹.

«Гулистан» Са‘ди, одно из наиболее читаемых и цитируемых произведений персидской словесности за все века ее существования, может служить прекрасной иллюстрацией отсутствия подобных представлений:

Из волчонка в конце концов выйдет волк,
Если бы даже он вырос в [обществе] человека.

Как можно сделать добротный меч из плохого железа?
Воспитанием, о мудрец, негодя не сделать человеком.
Хотя дождь по своей природе одинаково милостив,
Но в цветнике растут тюльпаны, а на солончаке — колочки.

На солончаке не вырастут гиацинты —
Не трать на него семена и труд.
Делать добро дурным равносильно тому,
Что причинять зло добрым людям.

Блеска благих не примет тот, у кого дурная природа,
Воспитывать недостойного [то же самое, что пытаться утвердить]
орех на куполе [Са‘ди 1959: 70–71].

Теоретическую основу для такого представления можно найти в том числе в «персидском Коране» — «Поэме о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Руми. Так, одна из глав пятого дафтара этой мистико-дидактической поэмы носит следующее название: «О разнице между разумами, которая является врожденной, в противоположность утверждению му‘тазилитов², что якобы в основе частичные разумы равны, а их рост и различие проистекают от обуче-

¹ Исследование основано на материале сочинений исторического и мемуарного характера, таких как «Удивительные события» Зайн ад-Дина Васифи (1485 — до 1566) [Васифи 1961], «Записки бухарского гостя» Фазлаллаха б. Рузбихана Исфাহани (1457–1521) [Исфাহани 1976; Isfahānī 1976], «Брызги от источника жизни» Фахр ад-Дина ‘Али б. Хусайна Кашифи (1463–1532/1533) [Fāḡh al-Dīn Kāshifī 1977], «Цепь познающих [Истину]» Мухаммада Кази (ум. 1516) [Кадырова 2007], «Рашидову историю» мирзы Хайдара Дуглата (1499–1551) [Хайдар Мирза 1996], «История Хазина» Мухаммада ‘Али Хазина Лахиджи (1692–1766) [Ḥazīn 1955]. Также будут привлекаться данные из воспоминаний Ни‘маталлаха Джазаири (1640–1701) на арабском языке [Stewart 1989] и «Бабур-наме» Захир ад-Дина Бабура (1483–1526) на чагатайском языке [Бабур 1992]: эти сочинения не были написаны на персидском языке, однако их создатели принадлежали к той же культурной среде, что и большинство перечисленных выше персоязычных авторов (см. библиографию к статье). Сразу следует отметить, что в данной работе не рассматривались источники и исследования, связанные с темой *javānmardī* (благородства) — своеобразного свода правил поведения, или «кодекса чести», распространенного преимущественно в среде городских низов в период позднего Средневековья — начала Нового времени.

² Му‘тазилиты — приверженцы му‘тазилзма, первого крупного направления в мусульманской теологии (каламе). Со второй половины IX в. му‘тазилиты подвергались гонениям, и постепенно главенствующее положение заняла другая школа калама — аш‘аризм, предлагавшая более осторожное и близкое к традиции решение ряда философских вопросов [ИЭС, ст. «ал-Му‘тазила» (Тауфик Камель Ибрагим, А. В. Сагадеев)].

ния, воспитания и опыта» [Руми 2011: 45]. Эта глава посвящена обсуждению аш‘аритской³ идеи об изначальном неравенстве людей, которые появляются на свет с разными способностями и возможностями⁴.

Итак, разные люди обладают различной ценностью; достоинство человека не воспринимается как нечто самоочевидное. Понятие достоинства⁵, ценности того или иного индивида оказывается тесно связанным с такими понятиями, как престиж и авторитет, которые, в свою очередь, зависят от репутации, доброго имени⁶. Достоинство человека не является величиной постоянной: собственное достоинство, или престиж, следует постоянно оберегать и защищать от посягательств, доказывая окружающим, что ты заслуживаешь свой статус и их уважительное отношение. Попробуем на материале мемуарных сочинений XVI–XVIII вв. проследить, какие критерии оценки достоинства человека существовали в этот период.

В персоязычных текстах интересующего нас региона и периода можно проследить представление о достоинстве двух типов: личном и «корпоративном», или достоинстве группы. Первое складывается из сочетания таких факторов, как личное благочестие, образованность и профессионализм, а также волевые качества и иногда — физическое совершенство. Второй тип подразумевает существование «общего» достоинства у уроженцев одного населенного пункта или области, у членов одной семьи или клана, у последователей одного суфийского наставника, у приближенных одного правителя, у последователей одной религии или толка и т. п. Внутри группы не существует равенства; за высокое положение приходится платить деньгами и ответственностью (как за благополучие других членов группы, так и за репутацию всей группы в глазах членов других групп).

При оценке личного, «индивидуального» достоинства человека большую роль играют благочестие и набожность. Эти качества отмечаются и восхваляются всеми авторами рассмотренных нами сочинений. Как один из параметров оценки благочестия выступают не только соблюдение обрядов и поведение в соответствии с этическими нормами ислама, но и принадлежность к числу последователей того же суфийского шейха, что и автор. Интересно, что авторов прозаических документальных или псевдодокументальных сочинений мало заботит тема лицемерия, и в их произведениях не наблюдается

³ См. прим. 2.

⁴ Эту идею подкрепляют фразой из коранического айата *lā tukallafu nafsun illā wus‘ahā*, в переводе И. Ю. Крачковского — «Не возлагается на душу ничего, кроме возможного для нее» (Коран 2:233).

⁵ Тексты дают следующий набор синонимов, которые в зависимости от контекста могут быть переведены как «достоинство»: *šaraf* ‘врожденное величие [натуры] и приобретенное высокое положение; благородство, великодушие’; *ša‘n* ‘достойные поступки, нрав, натура, положение’; *ḥurmat* ‘запретность, честь, величие, почтение, почитание; качество того, что достойно уважения’; *‘izzat* ‘величие, ценность’; *buzurgvarī* ‘величие, благородство, величавость, самоуважение, великодушие’; *arjumandī* ‘величие, ценность, достойность’; *sarafrāzī* ‘горделивость, сознание собственного достоинства’; *šawkat* ‘сила, величие, внушительность, авторитет’; *i‘tibār* ‘ценность, престиж, авторитет’; *ḥaytiyyat* ‘честь, доброе имя, престиж, ценность, авторитет’.

⁶ Наиболее употребительные синонимы для этих понятий — *ābirū*, *nām* ‘честь, репутация, доброе имя’; *nāmūs* ‘честь, почет, доброе имя’; *‘iffat* ‘воздержание от греха, благочестие, чистота, доброе имя’; *‘irz* ‘доброе имя, репутация’.

четкого противопоставления внешнего, показного благочестия и внутренней чистоты — мотива, столь характерного для классической персидской поэзии. Показательна в этом отношении характеристика, данная Захир ад-Дином Бабуром своему дяде по отцу:

Султан Ахмед мирза был ханифит по исповеданию и человек чистой веры⁷, неизменно совершал пятикратную молитву и даже во время винопития не пренебрегал молитвой [Бабур 1992: 44–45].

За первое место в системе ценностей с благочестием соперничают ум и образованность. Глупость и необразованность резко осуждаются всеми авторами, а порой и высмеиваются. Профессионализм всегда отмечается с уважением: к примеру, Васифи, давая положительную характеристику какому-либо человеку более или менее своего круга, обязательно сначала говорит, в каком деле он преуспел, а затем отмечает его красоту (если речь идет о молодом человеке, в особенности о студенте медресе), щедрость, удачу, находчивость. Отдельно упоминаются талант к стихосложению и знание наизусть большого количества стихов:

И широко известно, что в светлой памяти Хваджи Низама хранились сто тысяч бейтов из блестящей поэзии предшественников и современников, из касыд, газелей, руба'и, маснави, хаджвов и мадхов⁸. И известно, что никто не помнит столько [стихотворений] «к случаю», сколько помнит он [Никитенко 2015: 99],

— так Васифи завершает восторженный рассказ о достоинствах Хваджи Низама, вазира узбекского правителя 'Убайдаллаха. Отсутствие поэтического таланта может служить дополнительным штрихом к отрицательной характеристике. К примеру, Бабур пишет о своем умелом в управлении, но «жестоком» и «развратном» дяде «дурной веры»:

У Султан Махмуд мирзы была склонность к стихосложению; он составил диван, но его стихи были очень слабы и безвкусны. Чем говорить такие стихи, лучше ничего не говорить [Бабур 1992: 51].

Важное место в автобиографиях «людей пера» занимают рассказы об успешно пройденных публичных испытаниях на профессионализм, в ходе которых признанные члены профессионального сообщества или потенциальные заказчики испытывают новичков — молодых людей, только начинающих карьеру, или чужеземцев. Перед испытуемым могут быть поставлены разные задачи: экспромтом сложить бейт или целую газель (такому испытанию подвергся юный Хазин Лахиджи), разгадать сложную стихотворную шараду-

⁷ Под «чистой верой», вероятнее всего, подразумевается принадлежность к числу последователей шейхов ордена Накшбандийа. Так, о другом своем дяде, Султан Махмуд мирзе, Бабур пишет: «Качества и повадки его были хороши, он не пропускал молитв, порядок и управление были при нем превосходны. (...) Султан Махмуд мирза был человек дурной веры, он не уважал досточтимого Ходжу Убайд Аллаха» [Бабур 1992: 51].

⁸ Перечислены жанровые формы и жанры персидской поэзии.

му 'амма или составить несколько писем на заданную тему, используя различные риторические украшения (рассказы о подобных сценах можно найти в «Удивительных событиях» Васифи). Отмечаются быстрота реакции, качество выполнения задания и профессиональная честность.

За профессиональными качествами следуют волевые. Способность сдерживать порывы «низшей души» (*nafs*), обуздать свой гнев и похоть, отказаться от мелочной мстительности вызывают уважение и даже восхищение авторов. Ни 'маталлах Джазаири сообщает, что отказался от жизни с молодой женой и вернулся к учебе, когда один ученый человек напомнил ему известное изречение о гибельности увлечения женщинами для интеллектуальной деятельности (в варианте *zubiḥa-l- 'ilmu ft furūji-n-nisā* '«знание губится в женских вагинах») [Stewart 1989: 67]. В одном из ключевых эпизодов «Удивительных событий», посвященном пребыванию Васифи в Туркестане, приводится рассказ о том, как вазир 'Убайдаллаха Хваджа Низам, впавший к тому времени в немилость и бежавший из Бухары, встретил дурные вести. Однажды ночью Хваджа Низам развлекал собеседников увлекательными рассказами:

В ту ночь я, смиренный, был у него в услужении. Было отмечено, что я не могу припомнить, чтобы за всю жизнь [мне] когда-либо встречался [кто-нибудь], подобный ему по красноречию, остроумию и утонченности. Время близилось к утру, когда человек с колчаном, в полном снаряжении и вооружении вошел в двери зала для совершения пятничной молитвы. Хваджа сказал: «О такой-то, откуда ты идешь и какие у тебя известия?» Тот ответил: «Я иду из Бухары, а вести такие, что ваш дом разграбили, а сына вашего схватили и принялись пытать и мучить, но ваши домочадцы и обитатели гарема счастливо бежали и укрылись в доме друзей». Услышав эти слова, Хваджа улыбнулся и вернулся к рассказу, который вел [до этого], и начал говорить с тем же блеском, так, что во всем его существе ни на гран не произошло изменений, и это одна из диковинок мира сего [Никитенко 2015: 100].

Неумение сдерживать эмоции и потеря самоконтроля осуждаются: так, Мирза Мухаммад Хайдар пишет об 'Алишере Навои, одном из величайших деятелей XV в., что единственным его недостатком считали вспыльчивость и обидчивость [Хайдар Мирза 1996: 256].

Какая же реакция на оскорбление считается предпочтительной? Разберем случаи, в которых рассказчик сталкивается с попытками очернить его достоинство. В целом умение отстоять свою честь и доброе имя считается необходимым. Следующий бейт Са'иба Табризи (1601–1677) может служить прекрасной иллюстрацией такого представления:

Dar ḥifẓ-i ābirū zi guhar bāš saxttar
K-īn āb-i rafta bāz nayāyad ba jūy-i x'īš

Оберегая честь, будь тверже драгоценного камня,
Ведь эта вода, раз уйдя, уже не вернется в арык.
[Šā'ib-i Tabrīzī: ġazal 93]

Однако методы самозащиты могут различаться. Часть авторов (Ни‘маталлах Джазаири и Хазин Лахиджи) осуждает участие в склоках и мечь обидчикам в ученой среде. Зайн ад-Дин Васифи, представитель среднего городского слоя, пытавшийся закрепиться при дворе, не стесняется рассказывать об остроумных способах отомстить унизившим его. Согласно Васифи, смолчать в ответ на оскорбление — дело недостойное: «Подобная беспомощность и смирение — это плоды подлости и низости» [Никитенко 2015: 33], — говорит он. В деле отмщения важно, однако, вовремя остановиться: когда поверженный враг просит пощады и стремится к примирению, самое время проявить великодушие. Лучшее оружие мести во всех таких рассказах — остроумное слово.

В качестве примера приведем один эпизод. Однажды, навещая захворавшего Мир Мухаммада Мир Йусуфа, одного из влиятельных людей Хорасана, Васифи отличился, произнеся в его честь прекрасные стихи. Присутствовавший при этом некий маулана⁹ Са‘ид б. Мас‘уд «от зависти выпустил из рук поводья воли и стал нести бред». Васифи был вынужден покинуть собрание. Он, не мешкая, отправился к одному из приятелей обидчика и выведал у него, что у маулана Са‘ида есть два недостатка: «Первое — то, что уважаемый маулана лыс, а второе — то, что на днях он обзавелся семьей, но все еще мешкает перед входом» (т. е. не отваживается исполнить супружеский долг). В ту же ночь Васифи сложил несколько кыт‘а, высмеивающих эти недостатки маулана Са‘ида, и прикрепил их к дверным кольцам дома Мир Мухаммада Мир Йусуфа. Тот, найдя стихи, очень веселился, а маулане Са‘иду не осталось ничего другого, кроме как униженно просить у Васифи прощения. Приведем здесь сокращенный перевод этого эпизода:

[Я] сочинил пятьдесят кыт‘а о его голове и еще пятьдесят — о том другом деле. В ту самую ночь обрели существование четыре кыт‘а. Вот они:

Первая:

У лысого Са‘ида голова пуста, как тыква,
Потому и слагают легенды о его пустоголовости.

Он пожелтел и измучился из-за семян своей головы —
Вот до чего доводит недуг тыквенных семян!¹⁰

Вторая:

Нет в лысом Са‘иде ничего от мужчины!
Не знаю, зачем он обзавелся семьей, храбрец.

⁹ Маулана (mawlānā) — уважительное обращение, «господин».

¹⁰ Игра слов: *dāna* ‘семя/зерно’ имеет также значение ‘болячка, оспина, бородавка’, а *kadū-dāna* буквально переводится как ‘тыквенное семя’, но также имеет значение ‘глисты’ [Dihxudā 1993, ст. «*Dāna*»]. Таким образом, бейт имеет второй перевод: «Он пожелтел и измучился из-за бородавок на голове — / Вот до чего доводят глисты!».

И хотя всем известен рассказ о члене и тыкве¹¹,
Жена его, наоборот, видит тыкву, но не видит члена.

Третья:
Захотелось Маулане Са'иду стать главой семейства, однако
Он не спешит к своей жене, ибо лишен мужской силы.

Все есть у него в хозяйстве, кроме
Того самого, что нужно в этом деле. Нужен ему член.

Четвертая:
Вчера лысый Са'ид говорил мне: «Я обзавелся семьей,
Но бессилье приносит мне сотни душевных мук.

Я в замешательстве: что спасет меня, несчастного?
И какой друг поможет мне исцелить эту боль?»

Я сказал ему: «Я избавлю тебя от этого затруднения!» Он ответил:
«[Воистину], помощь в беде приходит от друзей!»

Записав эти кыт'а, [я] послал [человека] просунуть их в дверные кольца гостевой части дома Амир Мухаммада, и они, словно завитки локонов красавцев, превратились во вместилище ссор и раздора. Поутру, когда господин Амир подошел к дверям и увидел в дверных кольцах лист бумаги, он рассмеялся и сказал: «Проявляю чудесный дар [ясновидения]: это Маулана Васифи прислал подарок для Маулана Са'ида». Изучив [написанное], мир необычайно развеселился и сказал: «Вот чудесные слова имама Зайн ал-'Абидина¹²: “*Остерегайтесь враждовать с поэтами, ибо они скупы на славословия, но щедры на поношения*”¹³ <...> Маулана Са'ид ни за что нажил себе врага». Они вели такой разговор, когда появился Маулана Са'ид. Узнав об этих стихотворениях, он пришел в сильное волнение и разрыдался. Амир Мухаммад произнес: «Ничего другого не остается, кроме как идти к нему и унижаться. Быть может, тебе удастся загупить меч его гнева ватой милости, и обезвредить яд его злобы противоядием ласки». В общем, он пришел к сему ничтожному и так молил и заклинал [пощадить его], что [сей] бедняк сжалился над ним, вложил отточенный меч мстительности в ножны и свернул ковер вражды [Никитенко 2015: 69–70].

¹¹ Имеется в виду рассказ из пятого тома «Поэмы о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Руми [Руми 2011: 96–102]: служанка полюбила осла и во время соития придумала ограничивать размер его детородного органа при помощи тыквы. Ее хозяйка подглядела за этим ее занятием и задумала сама совокупиться с ослом. Однако, подглядывая за служанкой, хозяйка не увидела тыквы. Лишенная такого приспособления, она погибла. Мораль рассказа заключается в том, что любое неполное знание несет только вред.

¹² Сын Хусайна, внук 'Али ибн Аби Талиба, четвертый шиитский имам.

¹³ Здесь и далее в переводах курсивом отмечается текст, в оригинале приведенный на арабском языке.

Тексты позволяют сделать вывод о том, что помимо личного достоинства каждый индивид как член той или иной группы считался носителем «коллективного» достоинства. Важным объединяющим фактором служило место рождения (или взросления) — обычно город или область. Любовь к родному краю — распространенная тема в рассмотренных нами сочинениях. Патриотизм их авторов подразумевает гордость за выдающихся сынов своего края, любовь к климату родной земли и к ее продуктам, а также готовность распространяться о недостатках чужих земель.

Пример отрицательной характеристики чужой земли дает Мухаммад ‘Али Хазин, вынужденно покинувший родной Исфахан и осевший в Индии. По его словам, жизнь в Индии тяжелее, чем где бы то ни было, и «невозможна без одновременного наличия трех вещей: обилия золота, большой силы и полной осведомленности (*baladiyyat*)» [Назін 1955: 114]. По мнению Хазина, именно из-за воздействия индийского климата Бабуриды (Великие Моголы) постепенно отказались от дружеского союза с Сефевидами, ибо в этом климате люди «без корысти ни с кем не водят дружбу»; индийцы всегда были взяточниками и вероломными обманщиками. В подтверждение своих наблюдений Хазин, будучи человеком образованным, приводит примеры из традиционной истории: рассказывает о неверности раджей, которых вынужден был усмирять Рустам, ссылается на события времен Искандара (Александра Македонского), сасанидских правителей, цитирует эпизод из «Гершасп-нама» Асади Туси, в котором царь Заххак велит своему военачальнику Гершаспу не задерживаться с войском в Индии, поскольку в противном случае воины утратят культуру и мужественность [Ibid.: 121–123].

Дабы не уронить собственное достоинство в чужих глазах, следовало пресекать любые попытки посягнуть на честь и достоинство родного края — как извне, так и изнутри группы. В качестве иллюстрации приведем несколько историй.

Мирза Хайдар Дуглат пишет о великом поэте и суфии ‘Абд ар-Рахмане Джами:

Когда в первый раз [маулана Джами] приехал в Самарканд как простой человек, какой-то самаркандец в бане сказал ему: «Эй, хорасанец, ты ходишь в баню в шубе». Благословенное тело господина Маулана [Джами] было очень волосатое. Маулана ответил: «Из-за холодности самаркандцев даже в бане нельзя сбросить шубу». Остроты его повторяют по всему миру [Хайдар Мирза 1996: 245].

Васифи в «Удивительных событиях» рассказывает о собрании в Самарканде, в доме хранителя печати Кучкунджи-хана, хваджи Йусуфа Маламати. Хваджа¹⁴ Йусуф необыкновенно хорошо читал стихи экспромтом и в этом превзошел хорасанцев. Васифи дождался момента, когда хваджа Йусуф ошибся в рифме, и ославил его. Тот наговорил Васифи гадостей. Друзья убеждали Васифи отомстить, однако Васифи, желая еще какое-то время прожить в Самарканде, сомневался. Затем он все же нашел выход: сложил в честь хваджи Йусуфа панегирик, в каждом бейте которого было зашифровано поношение. Один из гостей хваджи Йусуфа разгадал шарады. «Он смеялся, дивился и приговаривал: “Да не опустеет земля Хорасана, являющая [миру] подобных лю-

¹⁴ Хваджа (*x'āja*) — уважительное обращение, «господин».

дей!»». Хваджа Йусуф намеревался сначала разделаться с Васифи, однако по совету приближенных послал ему богатые подарки. Финал истории таков:

[Сего] бедняка охватил удивительно [сильный] стыд и раскаяние. Чтобы исправить содеянное и попросить извинения у того добропорядочного хваджи, я решил сложить блестящую касыду [Никитенко 2015: 35].

Яркая иллюстрация мести за недостойное поведение члена группы, наносящего урон репутации группы в целом, дана в рассказе Зайн ад-Дина Васифи о Касиме-хисарце:

В Хорасане был надим¹⁵ по имени Касим Хисари¹⁶. Благодаря своему легкому нраву он, словно радость, водворялся в сердцах любителей повеселиться, и извлекал из умов тоску и печаль, как волос из теста. С его языка не сходили хвалы пронизательности и разумению хисарцев, и на страницу изложения он наносил знаки, [повествующие] о свойственном им красноречии. Однажды я проходил с ним по хорасанскому Хийабану¹⁷, когда прибыл караван со стороны Хисара. Какой-то человек прыгнул с лошади, подбежал к Касиму и сказал: «*As-salāmun ‘alaykum!*» Я сказал: «Браво, маулана Касим! О достоинствах ваших хисарцев можно узнать уже по их приветствию». Касим устыдился и понурился. Он поехал [с тем человеком], чтобы оставить его у себя дома. Когда мы приехали в квартал Мирза Бахадур, в котором находятся знаменитые в Хорасане кабаки, отовсюду стали доноситься разудалые крики пьяниц. Их здравицы достигали вершины Плеяд, а шум и гвалт, [поднятые] приятелями, разносились под куполом небес. Касим Хисари сказал тому путнику: «Вот наш дом. Входите и садитесь спокойно на любое место, а меня ждет важное дело». Тот человек отважно вошел и сел. Пьяницы спросили его: «Ты кто такой и откуда взялся?» Он ответил: «Я гость Касима Хисари». Пьяницы надавали ему затрещин, разбили ему голову, связали руки на затылке и так колотили, как не колотят в барабан в праздничный вечер. Совершенно его истерзав, они выкинули его из кабака. Касим Хисари подошел и, увидев его в таком состоянии, сказал: «Эй, мужлан! Так и надо тому, кто совмещает нунацию с определенным артиклем и позорит меня перед образованными людьми!» [Там же: 129].

В следующем эпизоде мы наблюдаем ситуацию, в которой ради красивой фразы приносится в жертву престиж группы — в данном случае жителей родного края.

...Маулана Нахви Харави, принадлежащий к числу выдающихся поэтов Хорасана, ославил в своих стихах народ Нимруза (одно из

¹⁵ Надим (*nadīm*) — лицо, приближенное к государю, фаворит, принимавший участие в трапезах и развлечениях правителя.

¹⁶ Хисари (*hišārī*) — уроженец Хисара, населенного пункта на территории современного Узбекистана.

¹⁷ Группа деревень (булук) в окрестностях Герата [Туманович 1989: 44].

названий области Систан. — *Е. Н.*), и вот некоторые из бейтов его касыды-поношения:

От вращения небесного свода голова моя кружится быстрее звезд.
Ни случай, ни судьба не приходят на помощь.
Попал я в самый что ни на есть пропащий край,
Да [иссушит] его огненный самум, да засолятся его земли!
В какую бы сторону ты не пошел — пойдешь по пути, где грабитель
в засаде
Сидит, [покушаясь] на твою жизнь, как аист на змею¹⁸.

...А у систанского кадия был сын, большой насмешник и остроумец.
Он сложил ответ на касыду маулана Нахви, и вот один бейт из принадлежащей ему касыды:

Если кто-то попрекнет благословенную землю Систана, —
[Одна] собачья пасть не осквернит море.

Когда его касыда попала к Миру 'Алишеру [Навои], тот изволил сказать, мол, сын систанского кадия весьма хорошо образован, и удивительно, что он до сих пор не познакомился с нами. Несколько доброжелательно настроенных людей передали ему эти слова, и они стали причиной для его визита к [Миру 'Алишеру]. Когда он вошел в собрание, Мир произнес: «Добро пожаловать, о Кази-заде, рады вашему приходу! Я слышал, что вы сложили ответ на касыду красноречивейшего из поэтов, маулана Нахви. Скажите мне по справедливости, кто написал лучше, вы или маулана Нахви?» Тот ответил: «Я написал лучше». Мир задумался, ведь здесь положено было проявить скромность, а Кази-заде славился своей образованностью и остроумием. Это было нечто новое, так было не принято. Мир спросил: «Почему ваши стихи лучше?» [Кази-заде] ответил: «Потому что все, что сказал маулана Нахви о нашем крае и его жителях, — все это правда, а все, что сказал я в прославление этого края, — все ложь:

*Так как лучшее в ней (поэзии. — Е. Н.) — наиболее лживое*¹⁹.

Такое объяснение очень понравилось Миру, и он богато одарил Кази-заде и оказал ему великие милости [Васифи 1961: 620–622].

Парадоксальным образом это остроумное признание недостатков Систана нельзя считать унижением достоинства этого края: Кази-заде продемонстрировал свою образованность и острый ум и тем самым только повысил престиж взрастившей его земли.

¹⁸ Последнее полустишие испорчено, дается приблизительный перевод.

¹⁹ Полустишие отсылает к полемике арабских критиков поэзии, в среде которых бытовали две крайние точки зрения: «наилучшая поэзия — наиболее правдивая» (*aḥṣanu-l-ši'ri ašdaquhu*) и «наилучшая поэзия — наиболее лживая» (*aḥṣanu-l-ši'ri akzabuhu*). Таким образом, в ответе Кази-заде присутствует самоирония: отразив нападки на родной Систан, он признает свой ответ далеким от действительности, а нападки соперника представляет лишенными преувеличений и соответствующими действительности.

Несколько иначе работает механизм защиты достоинства в группах, структура которых подразумевает наличие фигуры единоличного лидера, — в суфийских братствах и при дворе. Престиж, или достоинство группы, здесь зависит от престижа лидера, и именно его необходимо отстаивать перед лицом внешней или внутренней угрозы. Что же касается конфликтов внутри группы — ситуаций, в которых один член группы оскорбляет достоинство другого, — то здесь оскорбленный может оказаться перед выбором между унижением и выходом из группы. Решающим фактором может оказаться близость к лидеру, который всегда пребывает над схваткой.

Суфийский шейх требует от своих последователей полного отказа от собственной воли и беспрекословного подчинения²⁰. В его обращении с последователями чередуются милостивое участие и грубость, совершенно не обязательно вызванные поведением последователя, таким образом имитируются действия Бога по отношению к Его рабам [Майер 2001: 100].

Такой же подход в обращении с подчиненными рекомендует один из наиболее знаменитых интеллектуалов конца XV — начала XVI в. Хусайн Ва'из Кафиши и для правителей. В его этико-дидактическом сочинении «Мохсенова этика» (*Axlāq-i muhsinī*) правителю рекомендуется, во-первых, следить за тем, чтобы между его амирами и вазирами не было серьезной вражды, а во-вторых — регулярно демонстрировать в обращении с приближенными гнев (*qahr*) и милость (*luṭf*). Первое — чтобы подданные не нагнали, второе — чтобы не отчаивались [Kāšifī 1878: 129].

Такой авторитарный подход оправдывается ответственностью, возложенной на правителя (или суфийского наставника). Согласно Хусайну Ва'изу Кашифи, правитель выполняет роль стража у врат ада: именно от него зависит, попадут ли в ад его подданные; его основные орудия — деньги, меч и плеть: деньгами он должен помогать нуждающимся, чтобы те от нищеты не совершали дурных дел; мечом он должен убивать притеснителей, а плетью — воспитывать лицемеров. Если правитель пренебрежет этими своими обязанностями, он сам первым отправится в ад [Ibid.: 113].

Соответственно, любое посягательство на авторитет лидера извне жестко пресекается, а инакомыслие внутри группы считается непростительной дерзостью: слушание должно быть непременно наказано. Хвадже Ахрару, суфийскому наставнику и одновременно очень богатому и влиятельному человеку, приходилось решать проблему угрозы своему достоинству извне радикально: в житиях Ахрара можно выделить группу рассказов о том, как лица, выразившие неучтивость к шейху, умирали. Например, печальная участь постигла Тимурида мирзу 'Абдуллаха (спустя месяц после ссоры с Ахраром 'Абдуллах был свергнут Абу Са'идом) [Faxr al-Dīn Kāšifī 1977: 518–519].

²⁰ Показателен следующий отрывок их «Рашидовой истории» Хайдара Мирзы: «Как-то я хвалил Султан Махмуд хана перед его светлостью Ишаном и между прочим рекомендовал его [Ишану]. Его светлость Ишан сказал: “Да. Султан Махмуд хан способный молодой человек, однако у него есть один недостаток, который препятствует его успехам. Взаимоотношения между покровителем и покровительствуемым должны быть такими, чтобы приказание покровителя покровительствуемый выполнял точно, а не действовал бы по своему разумению. Он должен быть как сокол — на что бы его ни пускали, хватит ли у него сил или не хватит, он хватается за то и не раздумывает о том, получится или не получится» [Хайдар Мирза 1996: 287].

Также показательна история с хваджей Маулана, сыном одного из влиятельных людей Самарканда: он проявлял неучтивость и злословил об Ахраре за его спиной. Ахрар предсказал хвадже Маулана страшную смерть — и тот действительно умер среди собственных нечистот в гератском медресе (правда, через несколько лет). Согласно житию шейха, последними словами хваджи Маулана была просьба молить от его имени Ахрара о прощении [Ibid.: 544–549].

Ослушание членов группы также воспринимается как посягательство на авторитет лидера, однако наказывается менее строго. Мухаммад Кази, автор второго жития хваджи Ахрара («Цепь познающих и поминание праведных», *Silsilat al-ʿarifin va tazkirat al-ṣiddiqin*), в третьей главе рассказывает о чудесных деяниях (*karāmāt*) хваджи Ахрара, в том числе связанных с самим Мухаммадом Кази. Некоторые из историй повествуют о случаях, в которых Мухаммад Кази поступал не в соответствии с волей своего наставника. В таких случаях непременно и немедленно следовала расплата (так, однажды он без разрешения отправился к гробнице хваджи Закарийя Варрака, где почувствовал себя очень плохо; дурнота прошла лишь тогда, когда он мысленно попросил прощения у Ахрара) [Кадырова 2007: 29].

Интересно, что война за веру (*jihād*) может быть представлена как защита чести и достоинства лидера группы — в данном случае пророка Мухаммада. В качестве примера приведем аргументы Ибн Рузбихана Исфাহани — мусульманского ученого, известного своей ненавистью к Исмаʿилу Сафави, к подерживавшим его племенам тюрок-кызылбашей и к шиитам вообще:

Кроме того, имеется изречение посланника божьего, да благословит его Аллах и да приветствует: «*Никто из вас не станет верующим, пока не будет любить меня больше, чем своего отца, своего сына и всех других людей*». Необходимый вывод отсюда, что для всякого верующего обязательно отдавать предпочтение защите чести (*ʿirz*)²¹ посланника божия, да благословит его Аллах и да приветствует, перед [защитой] своей чести. Эти неверные *кизил-бурки* изо всех сил усердствуют в устранении уважения к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует. С их стороны даже исходят по отношению к священной гробнице пророка, жителям обители заместников его такие поступки, что если кто-либо допустит подобные поступки по отношению к одному из ваших предков, то у вас не хватит силы терпения держать саблю ярости в ножнах беспечности и не дотрагиваться рукой наказания до полы его жизни, дабы не произошло от вас обязательное царское отмщение по отношению к нему [Исфাহани 1976: 68].

Жизнь при дворе правителя также была сопряжена со многими опасностями, несущими в себе угрозу достоинству. Одним из распространенных развлечений правителей были диспуты между учеными людьми и соревнования поэтов. В случае если культурный уровень правителя был не слишком высок, или же правитель пребывал в игривом расположении духа, он мог развлекаться, стравливая своих приближенных или наблюдая за их ссорой и не торопясь выступать в роли справедливого арбитра. Жертва унижения в таком случае не

²¹ Персеязычный термин приведен по [Isfahānī 1976: 57].

имела возможности отомстить немедленно, т. е. уничтожить репутацию оскорбителя, — ведь тот мог входить в число любимцев правителя. Униженному, но неотомщенному оставалось только испросить высочайшего разрешения на отъезд. Подобные сцены придворной жизни дает нам сочинение Васифи «Удивительные события». К примеру, в нем рассказывается о ссорах Васифи с неким Джабини, приближенным Кучкунджи-хана. После очередной стычки с этим недалеким и агрессивным человеком Васифи, будучи не в состоянии серьезно навредить любимцу хана, по его словам, предпочел покинуть двор правителя и уехать из города. Своего рода попыткой восстановить утраченное достоинство и отомстить Джабини «в веках» можно считать сами мемуары Васифи «Удивительные события». В них автор зло и остроумно поносит своего обидчика. К примеру, он пишет:

[Джабини —] сводник, терпеливо выносящий позор жены, ничтожная вошь, печать [под] удостоверением о глупости <...> Также и причиной отказа Иблиса поклониться Адаму²² — *мир ему!* — послужила не ревность, а [то, что] он увидел в зеркале Адамова потомства существование этого ничтожного [мужичонки] и постыдился склонять перед ним голову [Никитенко 2015: 128].

Итак, можно сказать, что в сознании представителей интеллектуальной элиты персоязычного региона XVI–XVIII вв. понятия достоинства как ценности собственной личности и репутации, доброго имени, авторитета были неразрывно связаны. Ценность личности, ее достоинство не были постоянной величиной и требовали подтверждения и защиты от посягательств. Можно выделить представление, во-первых, о достоинстве индивидуальном (оно связано в основном с благочестием, профессионализмом и образованностью, волевыми качествами, а также с физическим совершенством) и, во-вторых, о достоинстве группы (жители того или иного города или региона; последователи того или иного шейха; придворные того или иного правителя; члены одного рода или семьи; единоверцы). Внутри группы не существовало равенства, на вышестоящих лежала ответственность за благополучие нижестоящих; кроме того, необходимо было следить за тем, чтобы другие члены группы не вредили ее репутации в глазах внешнего наблюдателя.

Отстаивать свое достоинство или достоинство своей группы считалось делом похвальным, смолчать в ответ на нанесенное оскорбление — проявлением трусости и низости. «Люди пера» по большей части выбирали орудием своей мести остроумное слово, прежде всего поэтическое. Такой выбор обусловлен распространенным в культуре представлением о поэзии как главном инструменте влияния на умы. Все назидательные сочинения, затрагивающие тему поэзии, в один голос утверждают: словом создается репутация и словом же разрушается, и только слово может остаться в веках, продлив чью-либо славу или увековечив позор. Умение ославить обидчика, высмеять его, лишить уважения окружающих лежит в основе могущества «людей пера» и в некоторой степени компенсирует их неспособность применять силу и на равных противостоять «людям меча».

²² Согласно мусульманским представлениям, гордый Иблис (дьявол) ослушался Бога, велевшего ему поклониться своему новому творению — Адаму, за что был низвергнут.

Литература

- Бабур 1992 — *Бабур Захир ад-Дин*. Бабур-наме / Пер. М. А. Салье. Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1992.
- Васифи 1961 — *Васифи Зайн ад-Дин*. Бадаи' ал-вакаи' («Удивительные события») / Критич. текст, введ. и указатели А. Н. Болдырева; Отв. ред. Е. Э. Бертельс. Т. 1. М.: ИВЛ, 1961.
- Исфахани 1976 — *Исфахани Фазлаллах ибн Рузбихан*. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисл. Р. П. Джалиловой. М.: Вост. лит., 1976.
- ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.
- Кадырова 2007 — *Кадырова М. Т.* Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов / Отв. ред. Б. М. Бабаджанов. Ташкент: [б. и.], 2007 (Document de travail de l'IFEAC; 23).
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1986.
- Майер 2001 — *Майер Ф.* Учитель и ученик в ордена Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. памяти Ф. Майера / Отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2001. С. 94–113.
- Никитенко 2015 — *Никитенко Е. Л.* «Рассказы о себе» в культуре Ирана классического периода: «Удивительные события» Зайн ад-Дина Васифи»: Дис. ... канд. ист. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Приложение II: Перевод первой части сочинения Зайн ад-Дина Васифи «Удивительные события». М., 2015.
- Руми 2011 — *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи манави. Дафтар 5 / Пер. с перс. О. М. Ястребовой; Под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2011.
- Са'ди 1959 — *Са'ди*. Гулистан / Критич. текст, пер., предисл. и прим. Р. М. Алиева. М.: Изд-во вост. лит., 1959.
- Туманович 1989 — *Туманович Н. Н.* Герат в XVI–XVIII веках. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1989.
- Хайдар Мирза 1996 — *Хайдар Мирза Мухаммад*. Тарих-и Рашиди / Пер. Р. П. Джалиловой, Л. М. Епифановой, А. Урунбаева. Ташкент: Фан, 1996.
- Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tihrān: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān, 1372/1993.
- Faxr al-Dīn Kāšifī 1977 — *Mawlānā Faxr al-Dīn 'Ali bin Ḥusayn Vā'iz Kāšifī*. Rašahāt 'ayn al-ḥayāt / Ba muqaddama va tašḥīḥāt-i dr. 'Alī Aṣṣar-i Mu'tniyān. Vol. 2. Tihrān: Bunyād-i Nīkūkārī-yi nūriyānī, 2536/1977.
- Ḥazīn 1955 — *Ḥazīn Muḥammad 'Alī*. Taḍkīra-yi Ḥazīn / 3rd impression. Isfahan: Čāpxāna-yi dād-i Iṣfahān, 1334/1955.
- Isfahānī 1976 — *Isfahānī Faẓlallāh b. Ruzbihān Xunjī*. Miḥmān-nāma-yi Buxārā / Ba ihtimām-i Manūčīhr-i Sutūda. Tehrān: Bungāh-i tarjuma va našr-i kitāb, 2535/1976.
- Kāšifī 1878 — *Kāšifī Mullā Ḥusayn Vā'iz*. Axlāq-i muḥsinī. Lucknow: Maṭba'-i Munšī Naval Kīšūr (Munshi Nawal Kishore), 1290/1878.
- Šā'ib-i Tabrīzī — *Šā'ib-i Tabrīzī*. Dīvān-i aš'ār // Āṭār-i suxansarāyān-i pārsī-gū. URL: <https://ganjoor.net/saeb/divan-saeb>.
- Stewart 1989 — *Stewart D.* The humor of the scholars: The autobiography of Nimat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701) // Iranian Studies. Vol. 22. No. 4. 1989. P. 47–81.

‘THE FRUITS OF MEANNESS AND BASENESS’: EARLY MODERN PERSIAN TEXTS ON THE NECESSITY TO DEFEND ONE’S DIGNITY

Nikitenko, Evgeniya L.

PhD (Candidate of Science in History)

Researcher, Laboratory of Oriental Studies and Comparative Linguistics,

School of Advanced Studies in the Humanities,

The Russian Presidential Academy

of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel. +7 (499) 956-96-47

E-mail: evgnikitenko@yandex.ru

Abstract. The paper deals with the concept of human dignity in the Persian-speaking world under the last Timurids and under the Safavid dynasty (15th–18th centuries). The concept is reconstructed on the basis of written sources from that time. I will try to define the meaning of ‘dignity’ and its place in the value system of the ‘men of the pen’. Two types of dignity can be distinguished in texts originating from the Persian-speaking region of the period. There is personal dignity, mainly concerning piety and professional skills and characteristics, and corporate dignity, concerning family and household members, place of origin, religious beliefs, spiritual leader, patron etc. Different kinds of threats to one’s dignity and ways of defending oneself offered in the texts will be discussed in my paper.

Keywords: dignity, reputation, classical Persian literature, self-narrative, reconstruction of the concept

References

- Aliev, R. M. (Critical Text, Trans., Intro., Notes) (1959). *Sa‘di. Gulistan* [Sa‘di. The Rose Garden]. Moscow: Izdatel’stvo vostochnoi literatury. (In Russian).
- Boldyrev, A. N. (Critical Text, Intro., Indices), Bertel’s, E. E. (Ed.) (1961). *Vasifi Zain ad-Din. Badai‘ al-vakai‘* (“*Udivitel’nye sobytiia*”) [Vasifi, Zayn al-Din. Badai‘ al-vakai‘ (Marvelous events)]. Moscow: Izdatel’stvo vostochnoi literatury. (In Russian and Persian).
- Dihxudā, A. A. (1372/1993). *Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd)* [Encyclopaedic dictionary (first ed. of the new version)] (Vols. 1–14). Tihrān: Intiṣārāt-i Dāniṣgāh-i Tihrān. (In Persian).
- Dzhalilova, R. P. (Trans., Intro.) (1976). *Isfakhani, Fazlallakh ibn Ruzbikhan. Mikhman-name-ii Bukhara (Zapiski bukharskogo gostia)* [Isfahani, Fazlallah b. Ruzbihan. Mihman-name-ii Bukhara (Memoirs of a Bukharan guest)]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Dzhalilova, R. P., Epifanova, L. M., Urunbaev, A. (Trans.). (1996). *Khaidar Mirza Mukhammad. Tarih-i rashidi* [Haydar Mirza, Muhammad. The history of Rashid]. Tashkent: Fan. (In Russian).
- Ḥazīn, Muḥammad ‘Alī (1334/1955). *Taqkīra-yi Ḥazīn* [Memoirs of Hazin]. Isfahan: Čāpxāna-yi dād-i Isfahān. (In Persian).

- Iastrebova, O. M. (Transl.), Khismatulin, A. A. (Ed.) (2011). *Rumi Dzhahal ad-Din Mukhammad. Masnavi-ii manavi. Daftar 5* [Rumi, Jalal al-Din. The Masnavi. Daftar 5]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostoковедение. (In Russian).
- Isfahānī, Faẓlallāh b. Ruzbihān Xunjī (2535/1976). *Mihmān-nāma-yi Buxārā* [Memoirs of a Bukharan guest]. M. Sutūda (Ed.). Tehran: Bungāh-i tarjuma va našr-i kitāb. (In Persian).
- Kadyrova, M. T. (2007). *Zhitiiia Khodzha Akhrara. Opyt sistemnogo analiza po rekonstruktsii biografii Khodzha Akhrara i istorii roda Akhraridov* [The vitae of Khodja Ahrar. Reconstruction of Khodja Ahrar's biography and the history of his family: an attempt at a system analysis]. B. M. Babadzhanov (Ed.). Tashkent: [n. p.] (Document de travail de l'IFEAC; 23). (In Russian).
- Kāšifī, Faxr al-Dīn (2536/1977). *Rašahāt 'ayn al-ḥayāt* [Splashes from the spring of life]. Ali Asghar Moinian (Foreword and Comment.) (Vol. 2). Tehran: Bunyād-i Nīkūkārī-yi nūrīyānī. (In Persian).
- Kāšifī, Mullā Ḥusayn Vā'iz (1290/1878). *Axlāq-i muḥsinī* [The ethics of Muhsin]. Lucknow: Maṭba'-i Munšī Naval Kišūr (Munshi Nawal Kishore). (In Persian).
- Krachkovskii, I. Iu. (Trans. from Arabic and Comment.) (1986). *Koran* [Quran]. 2nd ed. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Maier, F. (2001). *Uchitel' i uchenik v ordene Nakshbandiia* [Trans. from Meier, F. (1995). Master-disciple relationship in Naqshbandiya order. Meister und Scitiler im Orden der Naqshbandiyya. Universitätsverlag C. Winter: Heidelberg.]. In A. A. Khismatulin (Ed.). *Sufizm v Tsentral'noi Azii (zarubezhnye issledovaniia): Sbornik pamiati F. Maiera* [Sufism in Central Asia (works of foreign researchers): Collected articles in memory of F. Meier], 94–113. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU. (In Russian).
- Nikitenko, E. L. (2015). "*Rasskazy o sebe*" v kul'ture Irana klassicheskogo perioda: "Udivitel'nye sobytiia" Zain ad-Dina Vasifi [Self-narratives in Iranian culture of the classical period; 'Marvelous events' of Zayn al-Din Vasifi]: Thesis for the degree of Candidate of History, Russian State University for the Humanities. (Appendix II) *Perevod pervoi chasti sochineniia Zain ad-Dina Vasifi "Udivitel'nye sobytiia"* [Translation of the first part of Zayn al-Din Vasifi's 'Marvelous events']. Moscow. (In Russian).
- Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Šā'ib-i, Tabrīzī. Dīvān-i aš'ār. *Ātār-i suxansarāyān-i pārsī-gū*. Retrieved from <https://ganjoor.net/saeb/divan-saeb>.
- Sal'e, M. A (Trans.) (1992). *Babur Zakhid ad-Din. Babur-name* [Babur, Zahir ad-Din. The Baburnama]. Tashkent: Glavnaia redaktsia entsiklopedii. (In Russian).
- Stewart, D. (1989). The humor of the scholars: The autobiography of Nimat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701). *Iranian Studies*, 22(4), 47–81.
- Tumanovich, N. N. (1989). *Gerat v XVI–XVIII vekakh* [Herat in 16–18th centuries]. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

To cite this article:

NIKITENKO, E. L. (2018). "PLOUDY PODLOSTI I NIZOSTI": PERSIDSKIE TEKSTY RANNEGO NOVOGO VREMENI O NEOBKHODIMOSTI OTSTAI VAT' SOBSTVENNOE DOSTOINSTVO ['THE FRUITS OF MEANNESS AND BASENESS': EARLY MODERN PERSIAN TEXTS ON THE NECESSITY TO DEFEND ONE'S DIGNITY]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 77–92.

Received November 18, 2017

Чалисова Наталья Юрьевна
кандидат филологических наук
главный научный сотрудник,
Институт классического Востока и античности,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 3
Тел.: +7 (916) 121-29-97
E-mail: chalisova@hotmail.com

ПЕРСИДСКИЕ УЧЕНЫЕ ТРАКТАТЫ И ГЕРМЕНЕВТИКА КЛАССИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ

Аннотация. Традиция «текстуализации» знания породила огромное количество средневековых персидских текстов. Эти ученые трактаты (по астрономии и алгебре, фармакологии и ботанике, суфизму и искусству поэзии, и т. д.) принадлежат к числу ярких проявлений средневековой культуры Ирана.

В первой части статьи обсуждается проблема включения такого рода словесности в корпус произведений литературы. С точки зрения своей основной функции они относятся к категории «информирующих», «объясняющих» или «директивных» текстов, поэтому в современной западной перспективе их обычно рассматривают как «не-литературу». Между тем традиция сочинения ученого трактата постепенно выработала набор нарративных характеристик и конвенций текстуализации, которые могут рассматриваться как литературные (украшенный язык и высокий стиль изложения, интерполяции в виде анекдотов, стихов, притч, специфические риторические приемы и композиционные схемы). В традиционной иранской перспективе «объясняющие» трактаты принадлежат к классической литературе (*adabīyūāt*), вне зависимости от их литературных достоинств. Сочинения такого рода составляли основу образования (*adab*) и были источником проникновения в высокую поэзию кластеров специальной образности, а приемы ведения ученой дискуссии находили отражение в аргументации поэтов.

Во второй части статьи трактатная литература рассматривается как герменевтический ресурс для чтения поэзии. В качестве примера приведены каллиграфические образы из касыд; многие трудности в их понимании находят объяснение при обращении к трактатам по каллиграфии. Таким образом, «объясняющие» трактаты ни в коей мере не отделены от высокой литературы; они оказываются и важным ресурсом герменевтики классической поэзии. Приложение к статье включает перевод небольшого «учебника» по каллиграфии Халила Табризи (XVI в.)

Ключевые слова: персидская проза, трактат, жанр, каллиграфия

Сочинения, посвященные разнообразным «наукам» и трактующие разделы традиционного знания, составляют существенную часть прозы, написанной на новоперсидском или классическом персидском языке в Иране после прихода ислама. Эти ученые трактаты различны по содержанию, форме, размеру и стилю, но их объединяет по крайней мере одна общая черта — дискурсивная стратегия, направленная на *expositio et ratio*, описание и объяснение. Их авторы стремятся описать и разъяснить свой предмет, причем строят изложение по единым конвенциональным риторическим правилам. Это позволяет вычленивать трактатную литературу из корпуса персидской прозы и рассматривать ее как особый род или жанр сочинений с преобладающим «дискурсом объяснения»¹, имеющий многие виды и подвиды.

Традиция, которую можно обозначить как «текстуализация знания», породила великое множество текстов (в западной медиевистике сочинения такого рода обозначают терминами *Fachtexte*, *professional texts*, букв. «профессиональные тексты»). Вне всякого сомнения, они принадлежат к числу ценнейших источников по средневековой культуре Ирана, однако их рассмотрение в риторической перспективе как рода литературы выглядит по меньшей мере проблематично и требует серьезного обоснования.

С точки зрения своей основной функции ученые трактаты по большей части относятся к категории «информирующих» и «директивных» текстов. Если опираться на критерии современного западного литературоведения, приходится признать, что весь этот род средневековой словесности не может быть отнесен к художественной литературе, понимаемой как «искусство слова».

В авторитетных «историях» персидской литературы ([Browne 1908–1928; Рурка et al. 1968] и др.) ученые трактаты обычно обсуждаются маргинально, о них упоминают в разделах, посвященных прозе соответствующего периода, при этом основное внимание уделяется содержанию книги и ее статусу в традиции, а не ее формальным чертам (поэтике дискурса). Однако традиция составления трактатов на новоперсидском языке формировалась с начала X в. и постепенно выработала набор характеристик и конвенций текстуализации знания, которые могут рассматриваться как элементы «художественности». Мы находим в ней украшенный и даже вычурный стиль (применение рифмованной прозы, высокая риторическая техника), повествовательные вставки (истории, анекдоты, стихи), использование определенных композиционных структур, соотносимых с определенным типом содержания.

Голландский исследователь Бо Утас в своем исследовании, посвященном жанрам и жанровым формам классической персидской литературы, отмечает, что в «сетке форм и жанров» (*grid of forms and genres*) трактатная литература, наряду с сочинениями по историографии (*tārikh*) и нормативной этике (*akhlāq*), а также биографическими антологиями (*tadhkirāt*), располагается в континууме, простирающемся от стилистически простого — информирующего или разъясняющего — дискурса, до стилистически сложного — украшенного и художественного [Utas 2008: 258].

Если рассматривать ученые трактаты в традиционной иранской перспективе, то все они, независимо от особенностей стиля и степени «художественности»,

¹ Термин *expository discourse* предложен в [Utas 2008].

ственности» изложения, относятся к классической «высокой словесности» — *adabīyūāt*. С одной стороны, наиболее важные сочинения по различным отраслям знания включались в программы учебных заведений (*madrasa*) и составляли саму основу высокого и утонченного образования (*adab*). С другой стороны, многие сочинения жанра *adab* (зеркала, сборники развлекательных и назидательных историй) включали главы типа «сокращенных» или адаптированных трактатов (ср. главы о поэзии, медицине и астрономии в знаменитом зеркале «Кабус-наме»). Более того, сведения, излагаемые в трактатах по разным отраслям знания, снабжали «ученую» персидскую поэзию целыми классами «технической» образности (от каллиграфии до астрономии), а способы построения и ведения научной дискуссии находили отражение в поэтической стратегии приведения «красивого обоснования» (*husn-i ta'īl*), широко применявшейся в *касыде* и *газели*. Итак, в рамках классической литературы иранского средневековья ученые трактаты или «объясняющие сочинения» не только не отделены от высокой литературы, но, наоборот, находятся в неразрывной связи с ней и, как мы постараемся показать во второй части статьи, оказываются весьма полезными для герменевтики текстов, принадлежащих к ее сердцевине — классической поэзии².

При постановке вопроса об «ученом трактате» как некоей особой разновидности (жанре или жанровой форме) персидской прозы классического периода прежде всего следует проследить, была ли вычленена такая разновидность из всего корпуса прозаических сочинений и имела ли она терминологические обозначения внутри традиции. Поэтологические сочинения, посвященные искусству слова, приводят лишь классификации, касающиеся форм поэзии (*касыда*, *газель*, *маснави*, *руба'и*), а о разрядах прозы не упоминают вовсе. Однако на практике, конечно же, для разных типов «разъясняющих текстов» использовались особые названия — *kitāb* ‘книга’, *risāla* ‘послание, трактат’ и *maqāla* ‘речь, небольшое сочинение, статья’. Все перечисленные арабские термины, а также *nāma*, персидский синоним *kitāb*, могли при этом использоваться и в более широком смысле применительно к любому образцу художественной прозы (ср. зеркало *Chahār maqāla* «Четыре беседы» Низами ‘Арузи, сатира *Risāla-yi dil-gushā* «Веселящее послание» ‘Убайда Закани) или поэзии (ср. *Shah-nama* «Книга царей» Фирдоуси, *Kitāb-i parishān* «Книга смятенного» Каани). Однако именно они последовательно употреблялись в заглавиях специальных сочинений, трактующих некую отрасль традиционного знания и использующих выработанный для описания этой отрасли терминологический язык. Различия между *risāla*, *maqāla* и *kitāb (nāma)* настолько расплывчаты, что соблазнительно рассматривать все термины как синонимичные, однако некоторые корреляции между форматом сочинения и избранным обозначением все-таки существуют. Термин *kitāb (nāma)*, как правило, указывает на намерение автора изложить свой предмет как «науку» (*ilm*) — во всех ее аспектах (ср. *Dānish-nāme* Ибн Сины, *Kitāb al-mu'jam* Шамс-и Кайса ар-Рази). Обозначение труда как *risāla* обычно сигнализирует о том, что автор рассматривает свою работу как более короткую «монографию», посвященную одному из

² Ср. возрождение интереса к греческим и латинским «профессиональным текстам» в последние десятилетия [Fögen 2005], см. также работы, приведенные в обширной библиографии к изданию.

аспектов «науки» (ср. *Risālat al-‘arūḡ* «Трактат об ‘арузе»; ‘аруз как метрика является составной частью «науки» о поэзии). Термин *maqāla* чаще используется в качестве названия раздела сочинения, а не отдельной работы, в современном персидском за этим словом закрепилось значение «статья».

Таким образом, по меньшей мере термины *kitāb (nāma)* и *risāla* можно рассматривать как традиционные названия особого «макрожанра» или, скорее, жанровой формы, которая далее, в практике создания произведений, подразделяется на жанры согласно тематическому критерию: в «книгах» (*kitāb*) излагаются наука о поэзии, учение суфизма, наука врачевания и т. д., в трактатах (*risāla*) — аспекты наук, например в поэтологии создаются трактаты о поэтических фигурах, в суфизме — трактаты о прохождении пути, в медицине — трактаты о пульсах и т. д.

Литература, в которой используется «объясняющий» дискурс, чрезвычайно обильна и многообразна. Специалисту, который прочел некоторое количество персидских «книг» и «трактатов», интуитивно понятно, что они написаны по некоей общей «патронке». Однако для того чтобы аргументированно доказать наличие общих риторических правил и схожесть композиционных структур, необходимо исследовать хотя бы образцовые, парадигматические произведения, созданные в каждой тематической области в классический период (X–XV вв.). Описания ученой литературы в содержательном аспекте с целью создания панорамной картины традиционного знания в мусульманском Иране уже предпринимались³. Для создания «жанрового портрета» ученого трактата необходимо сконцентрировать исследование на риторическом аспекте — формальных чертах и дискурсивных конвенциях трактатной литературы.

Поскольку настоящая статья в своей первой части посвящена лишь постановке вопроса об ученом трактате как жанровой форме персидской прозы, далее приводится развернутый план, намечающий границы темы и очерчивающий алгоритм ее исследования.

1. Корни персидского «объясняющего» дискурса

1.1. Термины *kitāb* и *risāla* заимствованы из арабской литературы, поэтому необходимым первым этапом должно стать описание их функционирования в арабской словесности. В аббасидской литературе термин *risāla* использовался как для обозначения дружеского послания, эпистолы (*risāla ikhwāniyya*, *risāla dīwāniyya*), так и для обозначения ученого трактата (эссе или монографии). Процесс трансмиссии знания при первых аббасидских халифах шел именно в форме *risāla*. Формат и тон частной переписки (*risāla ikhwāniyya*) с известным автору адресатом, использование разнообразных эпистолярных формул (образцовый пример здесь — *Rasā’il ikhwān al-ṣafā* «Послания Братьев чистоты») — все эти ранние черты формирующейся жанровой формы чрезвычайно важны для ее последующего развития на персидской почве.

1.2. Основой для разделения всей совокупности ученой прозы на тематические разделы служит классификация мусульманского знания, его традиционное разделение на виды и подвиды, также сложившееся в раннеаббасидское время. Подробное описание общепринятой базовой классификации гуманитарных и естественных наук (*‘ulūm-i naqlī* и *‘ulūm-i ‘aqlī*, «арабские» и «гре-

³ См., например, очерк Ф. Тауэра в [Rypka et al. 1968].

ческие» науки) и их дальнейшего подразделения может служить фундаментом для жанровой классификации трактатной литературы. Парадигматические арабские *kutub* ‘книги’ и *risālāt* ‘трактаты’, по большей части аббасидского периода (по теологии и юриспруденции-фикху, грамматике и риторике, философии и суфизму, математике, логике, естественным наукам), нарисовали карту традиционного знания. Их авторы выработали риторические схемы «разъяснения» и передачи знания. Важную роль здесь сыграли многочисленные переводы среднеперсидских, греческих и сирийских научных сочинений, которые пополнили арабский «разъясняющий» дискурс отработанными приемами, свойственными старым «ученым» традициям. А сформировавшийся арабский стиль академического изложения, в свою очередь, за счет массовых переводов текстов оказал решающее влияние на персидский ученый дискурс.

2. Период формирования: знание в переводе

Хорошо известно, как велик вклад иранцев в арабоязычные науки. Многие важнейшие в своих областях арабские сочинения написаны иранцами (и по национальности, и по месту обитания — в персидских провинциях Халифата). Тем не менее процесс узаконивания персидского в качестве языка науки занял почти два века (X–XII вв.), и описание этого процесса необходимо для воссоздания того культурного и исторического контекста, в котором возникали первые образцы ученых персидских сочинений.

2.1. Двужычные (т. е. писавшие по-арабски и по-персидски) ученые (такие как Абу ‘Али Ибн Сина, ‘Омар Хаййам, ‘Абдаллах Ансари) непосредственно занимались созданием персидского академического дискурса. Постепенно происходил переход к все большему использованию персидского. Авторы ранних трактатов должны были объяснять, что именно заставило их писать по-персидски, и выработали стандартный ответ: их просили о том стремящиеся к знанию, но не владеющие арабским. В дальнейшем такое объяснение стало общим местом, включавшимся в предисловия к трактатам по установившейся традиции.

2.2. Персидский корпус «объясняющих» сочинений создавался как имитация арабского канона знания. Массово (и нередко в сокращенном виде) переводились арабские сочинения, которые в некоторых областях (география, минералогия) были сами в генезисе переводами со среднеперсидского. В ходе переводов и создания с ориентацией на них собственных сочинений вырабатывалась терминология в каждой из областей знания. На протяжении XI в. предпринимались попытки выработать язык науки на основе персидского, заменив арабские термины персидскими эквивалентами (*Dānish-nāma* Ибн Сины — в философии, *Tarjumān al-balāgha* Радуйани — в поэтологии), однако все они оказались неуспешными, арабские системы терминов и многочисленные дискурсивные формулы полностью восторжествовали.

3. Персидская ученая литература: жанры и формы

Для того чтобы описывать корпус ученой литературы, необходимо выработать рабочую терминологию. Здесь представляется удобным использовать термин «жанровая форма», подразумевающий совокупность определенной структуры (композиционный аспект) и параметров дискурса (риторический аспект). Тогда можно говорить о том, что жанровая форма «ученого трактата»

включает разнообразные жанры⁴, соответствующие традиционной классификации наук (математика, музыка, поэтика, каллиграфия и т. д.).

Структурно-композиционная схема, характерная для многих трактатов, видна, как говорится, невооруженным глазом. Эта схема представлена во многих традициях и благополучно дожила до наших дней: введение (*muqaddama*), основная часть, состоящая из набора глав (*abwāb* или *fusūl*), а в случае широкоформатной книги — из глав, объединенных в разделы (*aqsām*), и заключение (*khātima*). Особо ценный материал для выявления конвенций конкретного жанра содержат введения к сочинениям, которые, невзирая на тему, включают набор необходимых общих мест. Так, в интродукциях к трактатам по гуманитарным наукам можно найти, как правило, сообщение о традиции и главном авторитете в избранной области знания; рассуждение о причине составления книги, обозначение аудитории, к которой обращается автор или упоминание о том, кто задал вопрос, ответом на который и служит книга.

Проведенное по такому плану исследование представительных сочинений ведущих жанров хотя бы гуманитарного цикла (философия, суфизм, поэтология) могло бы дать достоверные результаты, подкрепляющие (или опровергающие) выдвинутую гипотезу о единой жанровой природе «разнотемных» ученых трактатов.

* * *

Для того чтобы приведенные выше общие соображения не остались полностью голословными, во второй части статьи мы обратимся к одному конкретному образчику «объясняющего» сочинения — «Трактату о каллиграфии» Халила Табризи (XVI в.). На его примере мы проиллюстрируем тезис, приведенный в первой части как один из аргументов в пользу того, что литература трактатов заслуживает сугубого внимания литературоведов. Это тезис о том, что сведения, излагаемые в трактатах по разным отраслям знания, снабжали «ученую» персидскую поэзию целыми классами «технической» образности, а способы построения аргументации и ведения дискуссии находили отражение в поэтических идеях.

В исследованиях по персидской классической поэзии нередко можно встретить ее определение как «ученой» поэзии. Это связано с тем, что строительным материалом для поэтической образности, для сравнений и метафор, наиболее широко используемых в парадном жанре «украшенных касыд», служил весь комплекс традиционных знаний, который закреплен в ученых трактатах. В этих сочинениях, будь то трактаты о грамматике, астрологии, искусстве поэзии или каллиграфии, излагаются сведения «по существу предмета», а также канонизированные рассказы о происхождении науки и ее лучших представителей. Знакомство с традиционными науками именно в виде их трактатного изложения служит большим подспорьем при чтении поэтических текстов, где весь этот комплекс знаний, хорошо известный как средневековым поэтам, так и их читательской аудитории, получает отражение в форме аллюзий, намеков, упоминания имен как носителей и выразителей определенных признаков.

⁴ Используя концепт «жанр», мы опираемся на его определение в приложении к средневековой персидской литературе, предложенное Бо Утасом, и понимаем его как «совокупность специфической формы, темы, эстетических средств, авторской интенции и читательского ожидания» [Utas 2008: 236].

Сопоставление стихов, когда речь идет о какой-то группе поэтических идей, связанных с определенной традиционной наукой, с трактатной литературой по предмету, демонстрирует, что такие трактаты и были первоначальной площадкой, на которой происходили отбор и закрепление профессиональной топики. Лишь те сведения, персонажи, приемы мастерства, свойства предметов, которые закреплены в трактатной литературе, и то, как они там представлены, отыгрываются в поэтических текстах (поэт сначала учится, потом творит). Это означает, во-первых, что трактаты — необходимый материал для комментария, во-вторых, что надо читать их с точки зрения не только «про что», но и «как изложено», в-третьих, что поэтическая картина мира в секторе научной образности (астрологической, философской, каллиграфической, медицинской и т. д.) оказывается уже не вторичной, а третиной моделирующей системой, и объяснения, почерпнутые непосредственно из языковой картины мира, часто оказываются недостаточными.

К числу предметов, беспрестанно описываемых и воспеваемых в поэзии, относится калам — тростниковое перо, инструмент каллиграфа. Описания калама, сложные метафоры, использующиеся для его изображения⁵, в большой степени получают объяснение при соположении с пассажами трактатов по каллиграфии. Далее, как уже было сказано, мы воспользуемся для сравнения текстом трактата Табризи, достаточно позднего, но воспроизводящего в основных чертах сведения, приводимые в более ранних сочинениях (перевод трактата дан в приложении к статье).

Перо — важный инструмент восхваляемого лица — правителя или министра, от него зависит чья-то жизнь или смерть; и еще более важный — для самого поэта, оно овеществляет его самого и его ремесло. Более того, перо священо благодаря ассоциации с Кораном, где приведена «клятва пером»: «Нун. Клянусь письменной тростью (*nūn wa-l-qalam*) и тем, что пишут» (Коран 68:1, пер. И. Ю. Крачковского). Согласно толкованиям многочисленных комментаторов, перо — первая вещь, которую Бог сотворил, чтобы записывать будущие события на Хранимой Скрижали; «Нун» толковался как чернильница, стало быть, все инструменты писца или поэта имели кораническую коннотацию, которая открывала возможность использовать описания пера в этических или религиозных целях. Кроме того, перо, как и меч, является в панегириках метафорой мужской силы. Этот невзрачный на вид инструмент, с которым жестоко обходятся (отрубают голову), может творить чудеса. Перо ассоциируется с темой жизни и смерти, им пишутся приказы восхваляемого правителя и стихи поэтов. Коннотации «творения», «оживления» обеспечены также и кораническими ассоциациями⁶.

Вот типичное описание пера из вступления к панегирику, принадлежащее поэту ‘Абд ал-Васи‘ Джабали (ум. 1160):

У твоего пера, как у твоего врага, восемь качеств,
Я тебе опишу их одно за другим, послушай:

⁵ Пользуюсь случаем выразить свою благодарность голландской исследовательнице А. Л. Беларт (A. L. Beelaert), доклад которой об описаниях пера в персидской поэзии («A walking contradiction: The descriptions of the pen in Classical Persian poetry»). Presentation at the SIE Conference, Vienna, 2007) стал отправной точкой моей работы.

⁶ Отмечено в упомянутом докладе А. Л. Беларт.

Оно двуязыкое, ходящее на голове, подпоясанное (готовое служить)
и стенающее,
Оно желтокожее, обезглавленное, черноликое (опозоренное)
и льющее слезы.

Иногда его движение являет длящуюся магию,
Иногда его скрип открывает укрепленные крепости.

Когда оно жалобно плачет и льет слезы, как сердце тюльпана,
Лик судьбы расцветает от счастья, как клумба с тюльпанами.

Глаза, лик и природа царства сияют, румяные и молодые,
Хотя у него желтый цвет, ветхий вид и темная макушка.

[‘Abd-al-Vāsi‘ Jabaī 1960: 162

(касыда 62 в восхваление Шамс ад-Даула, бб. 53–57)]

Здесь описаны качества тростникового пера, о которых упоминают и многие другие поэты: кончик пера расщеплен (оно двуязыкое, т. е. нечестное); оно «ходит на голове», отсюда — оно покорное, смиренное; на тростнике есть узлы, они описываются как «подпоясанная талия», знак готовности к службе; звук скрипа пера понимается как стон, жалоба; желтый цвет интерпретируется как симптом уныния; обрезанный кончик пера указывает на то, что случится с головой врага; кончик пера, опущенный в чернила, представляется «опозоренным» (букв. «черноликим»); и наконец, чернила, текущие с кончика пера, интерпретируются как черные слезы врага.

Это типичное описание заканчивается намеком на чудесное деяние пера: оно само плачет, оно старое и нездоровое, а строки, написанные восхваляемым при помощи этого пера, дарят счастье.

Многие из упомянутых качеств калама — двуязыкий, подпоясанный, черноликий, обезглавленный, издающий характерный скрип — находят параллели в трактатном изложении, где описывается процесс подготовки тростниковой палочки к письму (см. перевод трактата Табризи в приложении к статье): «лучший калам тот, который созрел (т. е. с узелками, “подпоясанный”)), «следует делать расщепление в середине калама, а [боковые] стороны обрезать с учетом жесткости и мягкости», «степень зрелости (*puxtāgī*) калама сказывается в том, что его краснота становится черного цвета».

Находит объяснение в трактатной литературе и «скрип» калама, который «открывает укрепленные крепости». О нем во вступлении к трактату Табризи (см. перевод) рассказана целая история; оказывается, что «скрип» пера и свист меча — звуки, подобные друг другу, как подобны сами перо и меч, инструменты и атрибуты правителя, ведь халиф ‘Али изволил сказать:

«Острые калама обрезай толсто и кончик калама срезай косо, чтобы, когда ты приложишь калам к свитку и станешь писать, он издавал звук, подобный [мечу] Машрики».

А это, рассказывают, был некий [мастер], изготавливавший превосходные мечи, так что, куда бы ни направляли такой меч, он все разрубал пополам. Если этот меч приводили в движение, он начинал

раскачиваться из-за чрезвычайной тонкости [клинка], и в нем возникал некий звук.

В одной из исмаилитских касыд Насир-и Хусрава (ум. 1088) есть описание-загадка (*лугаз*), где калам представлен одновременно как змея и как птица:

Этот желтотелый, тощий, [желтый, как] глиноед (*gil-x'ār*), черноголовый — Желтый он, худосочный и так привержен к земному (*gil-x'ār*).

Ему всегда отсекают черную голову, потому что
Он по облику — змея, а змее отсекают голову.

Пока не отсечешь ему голову, он не соберется ходить,
Как отсек ему голову — он ходит вниз головой.

Он желтый, как огонь, черноголовый, однако ж
Он от воды оживает, а от огня умирает, стена.

<...>

Хоть он и желтый, его слова черны,
При том, что у людей речь не черна, когда ее произносят.

Он нем, когда остановился, и говорит при движении,
Потому что его движение неотделимо от говорения.

То — птица, однако же диковинная птица, ибо
Пища ее — сплошь смола, а ходит она на клюве.

Такая птица, что если придет в движение у тебя в руке, увидят
Умные люди в ее движении твой разум!

[Nāšir-i Xusrāw (касыда 99, бб. 1–9)]

В этом отрывке наряду с уже отмеченными мотивами (желтый и черный цвет, отрезанная голова, хождение на голове, «черная речь») представлен образ «поедания глины»: перо дважды, в прямом и переносном смысле, названо *gil-x'ār* — «глиноедом» (т. е. пожелтевшим, как те, кто ест глину, и привязанным к этому миру, питающимся глиной мира). Эта метафора также находит объяснение при соположении со сведениями из каллиграфических трактатов: во-первых, тростник растет в глине, а во-вторых, писцы натирали тростник глиной после того, как обрезали калам (см.: [Minorsky 1959: 115]).

Другому поэту XII в., Мас'уду Са'ду Салману (ум. 1121), принадлежит касыда из 19 бейтов, целиком посвященная восхвалению пера — «золотой ветки», птицы, из клюва которой, полного «смолы», рассыпаются перлы и самоцветы, и т. д. В частности, перо прославляется, как тот, кто чудотворно оживляет, подобно пророку 'Исе, мертвые смыслы. Далее говорится:

И полюбуйся теперь на это чудо: ведь перо
Всегда являет крест на пальцах!

[Mas'ūd-i Sa'd 2005: 146]

Объяснение этого образа можно также почерпнуть в текстах трактатов, в частности у Табризи:

Знай, что держать калам нужно тремя пальцами, чтобы подушечки всех трех пальцев находились на сторонах калама. Тогда, в какую бы сторону [писец] ни направил и ни повернул калам, не получится рисунка и формы плохого начертания.

Прекрасные поэтические примеры «каллиграфических метафор» для брови, пушка на лице и глаза приведены в «Собеседнике влюбленных» Шарафа Рами (XIV в.), а основания для метафоризации можно установить, ознакомившись с правилами начертания соответствующих букв в каллиграфических трактатах. Так, Рами пишет о сравнениях для бровей:

Восьмое: Ибн Хилал⁷ уподобил бровь подковообразной [букве] ‘*айн*’ (‘*аун-и на ‘ит*’)⁸, хотя сия подкова и располагается над глазом (‘*аун*’)⁹, и, преувеличивая такое определение, сказал:

Последовать начертанию и вязи твоих бровей

Признали себя неспособными Ибн Мукла¹⁰ и Ибн Хилал¹¹.

Девятое: искусственные в начертании (*ahl-i qalam*) именуют ее [бровь] кольцом [буквы] *нун* (*halqa ‘-i nūn*)¹², к примеру, сказано:

У каллиграфов не выходит на письме

Ни один *нун* прекрасней, чем брови друга.

Сравнивали также и с [буквой] *каф* (*kāf*), при том что *каф* имеет протяженное начертание¹³. Например, сочинитель говорит:

Росчерк, который — [буква] *даль* на странице твоей красоты,

[Это] *нун* изгиба твоей брови, являющийся *кафом* (*kāf-ī*)!¹⁴

Пушок на щеках юных красавцев традиционно сравнивали с вязью (*хаф* — ‘пушок’ и ‘почерк’). В главе о пушке Рами приводит уподобления пушка разным почеркам:

⁷ Ибн Хилал (ум. 994) — знаменитый каллиграф, служивший при дворе Буидов (известен также как Ибн Бавваб).

⁸ Имеется в виду начертание буквы ‘*айн*’ в начальной позиции (ع), имеющее форму подковы.

⁹ Обыграны два значения ‘*аун*’ — название буквы ‘*айн*’ и ‘глаз’.

¹⁰ Ибн Мукла — Абу ‘Али Мухаммад б. ‘Али б. Хусайн Ибн Мукла (ум. ок. 940), прославленный каллиграф, считается создателем ряда классических почерков, в частности *насха*.

¹¹ Имена каллиграфов лексически связаны с темой бейта: *Ibn Muqla* — букв. «сын глаза», *Ibn Hilāl* — букв. «сын лунного серпа»; *hilāl* ‘лунный серп’ упомянут ранее в трактате среди *ṣifāt* («уподоблений») брови. Само сравнение брови с буквой ‘*айн*’ в бейте только подразумевается: «последовать начертанию твоих бровей» — т. е. начертать букву ‘*айн*’, сравнимую по красоте с бровями.

¹² Буква *нун* в изолированной позиции имеет округлую форму с точкой — ن.

¹³ По каллиграфическим канонам буква *каф* в изолированной позиции (как и изолированные формы *ба*, *та* и т. д.) имела в начертании двойную длину по отношению к прочим буквам.

¹⁴ См. оригинал: [Rāmī 1946: 12–13], пер.: [Чалисова 2000: 102]. В бейте дважды реализована фигура *ihām*, использованы слова с двумя значениями: «[буква] *даль*» — *dāl*, также «указывающая»; «являющийся *кафом*» — *bāšad kāf-ī*, также «достаточно»; второй смысл бейта: «[Для] надписи, указывающей на страницу твоей красоты, / Достаточно *нун*а изгиба твоей брови!»

О том, как различия в стадиях черноты пушка определяют [разные] виды почерков в яхонтовом свитке¹⁵, изволит говорить Адиб Катиби¹⁶:

Почерк *губар* на твоих устах стал [почерком] *насх*, и я опасуюсь,
Что тот *насх* станет внезапно [почерком] *сулс* царских подписей¹⁷.

Смысл образа проясняется лишь при обращении к трактатам о почерках, в частности, все они описаны у Табризи. Почерк *губар* еле различим из-за тонкости линий, почерк *насх*, обычный почерк арабографических книг и документов, более «черен», чем *губар*. Почерк *сулс* — род *насха*, но с более крупными буквами, заглавный шрифт с большим количеством насыщенных черт, использовался, среди прочего, в царских подписях (*tawqī'*), удостоверявших подлинность указа, в частности указа об отставке. Смысл графического образа в том, что пушок, постепенно темнея, достигнет совершенства — той стадии, когда он станет царской подписью, удостоверяющей подлинность красоты. Или же — пушок станет излишне черным и окажется подписью на указе об отставке с поста «первого красавца».

Приложение Трактат о каллиграфии Халила Табризи¹⁸

Персидские источники, относящиеся к каллиграфии и правилам обучения почеркам, можно разделить на две категории. Одна — это книги типа тазкире и биографических сборников об известных каллиграфах, в которых местами встречаются сведения и термины, относящиеся к каллиграфии, ее инструментам и принадлежностям (ср. знаменитое и неоднократно переведенное сочинение Кази Ахмада «Трактат о каллиграфах и художниках» [Кази-Ахмед 1947; Minorsky 1959; Кази Ахмад 2016]). Другая категория — это трактаты и тексты, которые писались непосредственно для обучения каллиграфии¹⁹; среди них очень немного таких, которые имеют установленного автора²⁰.

¹⁵ Речь идет об уподоблении пушка разной степени черноты и густоты почеркам различной толщины и степени витиеватости. «Яхонтовый свиток» (*darj-i yāqūt*) — яхонтовые уста, окруженные письменами пушка; при чтении *darj-i yāqūt* возникает смысл «яхонтовый ларец», стандартное иносказание для уст воспеваемой особы.

¹⁶ Адиб Катиби — возможно, Адиб Каши [Rāmī 1946: 23, прим. 2]; в издании К. Юара эти стихи приписаны Захиру Фарйаби [Rāmī 1875: 44].

¹⁷ См. оригинал: [Rāmī 1946: 23], пер.: [Чалисова 2004: 187].

¹⁸ Перевод дан по тексту [Balay et al. 1995: 325–309] (страницы персидского текста пронумерованы в обратном порядке, поскольку в сборнике выдержана общая пагинация).

¹⁹ См. написанную в 1908 г. знаменитую работу К. Юара (переизд. [Huart 1972]), где обобщен материал ряда трактатов XVI–XIX вв. о ремесле каллиграфов и художников-миниатюристов и приведены подробные описания инструментов и орудий каллиграфии, а также классических видов и новых разновидностей почерков; об этапах разработки науки о каллиграфии см.: [Yūsofi 1990].

²⁰ Ср. интересные выводы Н. Д. Миклухо-Маклая в очерке «Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке» о том, что средневековый читатель мало интересовался тем, кто, где и когда написал читаемый им исторической или космографической трактат, тогда как с художественной литературой, поэзией, дело обстояло совсем иначе [Миклухо-Маклай 1984: 129 слл.].

Трактат, который опубликован Ираджем Афшаром в [Balaÿ et al. 1995], судя по выражению, включенному в зачин (*хутба*), явно принадлежит Халилу Табризи. Некоторые строки во вступлении указывают на то, что профессией автора было обучение почеркам (каллиграфии). Он не дал названия своему трактату, а поскольку в начальных строках упоминается об основах каллиграфии (*uṣūl-i haṭṭ*), издатель счел возможным назвать его «Основы каллиграфии».

Сочинение Табризи принадлежит к многочисленным учебным, «рядовым» трактатам, именно поэтому в нем отчетливо проступают те черты «научности», которые можно отнести к характерным для дискурса передачи знания. Книга открывается восхвалениями Бога и Пророка Мухаммада, а также упоминанием о причине сочинения (просьбы учеников). Автор снабдил свое «краткое руководство по основам каллиграфии» пространным введением (*muqaddama*), состоящим из трех разделов (*faṣl*). В первом разделе представлена топка «истории этой науки»: упомянуты имена «установителей», приведены подобающие цитаты из речений халифа ‘Али о пользе красивого почерка, стихи и рассказ о «звуке калама». Второй и третий разделы посвящены, соответственно, описанию инструментов писца — чернил и калама. По-видимому, автор собирался разделить основной текст на две «речи» (*maqāla*); после введения следует «Речь (*maqāla*) первая, составлена из двух глав (*bāb*)». Но далее эта структура не выдержана, вторая «речь» отсутствует (во всяком случае, такова дошедшая до нас рукопись), а внутри первой «речи» помещены глава первая «О знакомстве с почерком» и глава [вторая] (нумерация добавлена издателем рукописи) «Об основах почерка», включающая в себя «главу» (без номера) о лигатурах. Трактат оканчивается заключением (*xatima*), где, по традиции, приводятся дополнительные сведения, важные для соответствующей области знания. В данном случае автор поместил в заключение сведения о том, «как держать калам и прикладывать к свитку, направлять калам и поворачивать калам».

Халил Табризи [Основы каллиграфии]

Во имя Бога милостивого, милосердного! Господи, прояви заботу и даруй удачу! Многая слава и бесчисленная хвала Совершенному, который из точки «отсутствия» вывел окружность «наличия», и каламом могущества начертал узоры стольких тысяч письмен на поверхности доски бытия, и каждый — на свой лад.

И приветствие, и здравицы, и мир, и молитва — пречистой душе свежего плода в саду пророчества и посланничества, Мухаммаду Избраннику! Да будут с ним совершеннейшие из молитв и достойнейшие из благопожеланий, и с родом его, и с семьей!

Так говорит сочинитель этой книги Халил Табризи (да ниспошлет ему Бог благополучие!): некоторые отпрыски высокородных и знатных семей посещали сего ничтожного, и через короткое время в их почерках появлялось улучшение. Поэтому они обратились с просьбой: мол, напиши краткое руководство по основам каллиграфии, чтобы начинающему оно было наставлением, а завершившему [учебу] — аргументом. Я записал это краткое руководство и составил его из предисловия, двух глав и заключения. А помощь и успех от Бога!

Предисловие

Знай, что предисловием (*muqaddama*) именуют вступление (*pīšraw*). Это [предисловие] состоит из трех разделов (*faṣl*).

Раздел первый. Описание превосходства и благородства этой науки

Знай, что первым человеком, писавшим по-арабски, был Адам, мир ему! После потопа Нуха, во времена Исма‘ила арабское письмо обнаружили. А кое-кто утверждает — то был Идрис, мир ему!²¹ Посланник (да благословит его Бог и да приветствует!) изволил сказать: «Кто хорошо пишет “во имя Бога милостивого, милосердного”²², тот войдет в рай!»

И сказал он (мир ему!): «Почерк — половина знания (*‘ilm*)». Это значит, что каждый, кто пишет красивым почерком, уже как будто овладел половиной знания, и отсюда — то, что эмир правоверных ‘Али, мир ему, изволил сказать: «Стремись к красивому почерку, в нем — один из ключей к замку хлеба насущного». А отсюда — то, что сказано: «Красивый почерк для бедного — имущество, для богатого — красота, а для мудрого — совершенство».

‘Али, мир ему, сказал:

Изучай устройство письма, о наделенный образованностью, поскольку почерк — не что иное, как украшение образованного.

Если ты состоятелен, твой почерк — [твое] украшение,

Если нуждаешься, то он — лучшее приобретение.

Раздел второй. Описание чернил (*murakkab*)

Одинаково по весу сажи и купороса,
В один вес с обоими — чернильного орешка,
В один вес со всеми тремя — камеди²³,
И тогда рука наделена мощью!

А по составу они таковы: пусть [изготовитель] завернет сажу в бумагу, крепко обмажет тестом и поставит в горячую печь на обожженный кирпич, чтобы тесто испеклось. Потом пусть достанет, вынет оттуда сажу и истолчет в ступке. А прежде пусть арабскую камедь растолчет в посудине и польет водой, в таком количестве, чтобы [смесь] получилась тягучей, как мед. Потом часть растворенной камеди нальет в ступку поверх сажи, сделает из камеди с сажей тесто и сильно побьет. Потом расколает чернильный орешек и нальет туда десять раз по столько воды, добавит листьев хны и листьев мирта²⁴ — по одной драхме каждого, пол-

²¹ Кази Ахмад (его трактат написан в 1596 г., т. е. примерно на полвека позднее самой поздней даты, предложенной И. Афшаром для сочинения Халила Табризи, — 943/1537) добавляет также иранскую версию происхождения письма: «... в древности не было письма, и начало этому положил Тахмурад Дивбанд, начало от него» [Кази-Ахмед 1947: 59].

²² Здесь и далее курсивом выделены фразы, приведенные в тексте по-арабски.

²³ В стихах упомянуты основные компоненты, присутствующие в большинстве традиционных рецептов изготовления чернил: сажа (*dūda*), которую «получали путем сжигания хлопчатобумажного фитиля, смоченного в оливковом, льняном или кунжутном масле» [Казиев 1966: 110], купорос или квасцы (*zāj*) (о сортах см.: [Там же: 113], камедь или гуммиарабик (*ṣamg*), а также чернильные (или дубильные) орешки (*māzū*), которые «представляют собой шаровидные наросты на листьях и ветвях некоторых дубов и китайского сумаха; образуются в результате деятельности определенных насекомых, откладывающих яйцо в ткань листа или стебля, где со временем возникает нарост» [Там же: 125].

²⁴ Листья хны и мирта употреблялись в виде настоев.

драхмы басмы и полдрахмы *афтимуна*²⁵ Пусть все это вместе насыплет поверх орешка и оставит на сутки. После этого пусть поставит на огонь, кипятит, проверяя, до тех пор, пока жидкость от чернильного орешка не перестанет растекаться по бумаге. Потом снимает с огня и процеживает через новый и чистый холст. Воду чернильного ореха сохраняет. Потом бросает в воду тот кипрский купорос, чтобы растворился. После этого он процеживает купоросную воду и наливает в воду чернильного ореха и оставляет на один день. После этого, процедив, собирает воду купороса и ореха, так чтобы в ней не осталось никакого осадка. После этого он насыпает в ступку часть лучшего индиго и немножко алое (*šabr*).

Он должен толочь чернила в течение ста часов. Можно за пять суток, можно дольше, но так, чтобы в целом толочь всю [смесь] сто часов. Завершив это, он насыпает в ступку немного индийской соли и египетского сахару и постепенно подливает в ступку жидкость купороса и чернильного орешка и перетирает, проверяя, пока [консистенция] не достигнет превосходной степени. После этого он извлекает [смесь] из ступки и процеживает через шелк. Затем разводит полдрахмы тибетского мускуса и мискал шафрана в десяти драхмах розовой воды, так чтобы они полностью растворились, и наливает в тонкий шелк (*vālā*) и выжимает [через него]. Так что если на шелке останется мускус или шафран, то и пусть. После этого отфильтрованный [жидкий] мускус с шафраном наливает в чернила и пишет [ими]²⁶.

Раздел третий. О том, как выбирать и обрезать калам

Знай, что лучший калам тот, который созрел (*puxta*), но не сгорел. А степень зрелости калама сказывается в том, что его краснота становится черного цвета, а его белизна остается белой с желтым оттенком, и он становится каменным и твердым. Нутро у него белое, а ствол прямой, ибо если ствол калама не прямой, он непригоден для письма²⁷.

Длина калама должна составлять шестнадцать *ангуштов*²⁸ или двенадцать *ангуштов*, а его толщина — несколько малых *сарангуштов*²⁹. Если он легкий и черный, то будет нехорош, как говорит поэт:

У калама шесть *синов*³⁰, три из них хороши, остальные — безобразны:
Красный (*surx*), жесткий (*saxt*) и каменный (*sangt*), а мягкий (*sust*)
и черный (*siyah*) — он легкий (*sabuk*)³¹.

²⁵ В оригинале *afīmūn* — *Cuscuta epithimum*, повилика.

²⁶ См. многочисленные рецепты изготовления чернил, взятые из рукописных трактатов, в [Казиев 1966: 17–24, 86–90].

²⁷ Основные сорта тростника для каламов: *амуи*, *мисри*, *мазандарани* и *васити*, последний, привозимый из Васита, считался лучшим. Ср. описание тростника для калама со ссылкой на трактат XVI в. Султан-‘Али Машхади: «Хорошими тростниками считались красноватые и нетвердые. От очень твердого и очень мягкого, а также темно-коричневого калемов, как недоброкачественных, рекомендовалось отказаться. Хороший калем по толщине и длине должен быть средним и не иметь ни изгиба, ни узловатости» [Казиев 1966: 38].

²⁸ *Ангушт* (*angūšt*), букв. «палец» — мера длины, составляющая около 4,4 см, 24-я часть гяза (около 105 см).

²⁹ *Сарангушт* (*sar-angūšt*, *sar-i angūšt*), букв. «кончик пальца».

³⁰ Имеются в виду характеристики, начинающиеся с буквы *син*.

³¹ Ср. описание калама из стихотворного «Рассуждения мавлана Султан-Али», включенного в трактат Кази Ахмада: «Вначале я сделаю толкование о калеме. / Выслушай эти слова относительно тростника: / Тростник должен быть красноцветен, / Не должен быть твердым, словно камень, / Не черен, не короток и не длинен. / Запомни, о, юноша! По необходимости / Средний, не крупный и не тонкий, / Срединка его белая, а не темная, / Ни корневого в нем утолщения, ни узла. / В царстве письма нужно хорошее снаряжение. / Если тростник [слишком] твердый или мягкий, / Следует отказаться от того и другого» [Казиев 1947: 116].

Теперь об обрезании калама: перочинный нож должен быть острым, чтобы хорошо обрезал калам, и тот мог красиво выводить линии почерка. Знай, что в обрезании калама четыре вещи составляют основу: раскрытие (*fath*), [обработка] нижней части (*taht*)³², расщепление (*ṣaqq*) и обрезание [кончика калама] (*qatt*)³³.

Раскрытие³⁴ бывает двух видов: если калам жесткий, перочинный нож надо как следует вогнать, а если средней жесткости — надо вгонять на меньшую [глубину].

[Обработка] нижней части: это, когда [обрез] калама делают ровным, и бока у него тоже выравнивают.

Расщепление: следует делать расщепление в середине [острия] калама, а [боковые] стороны обрезать с учетом жесткости и мягкости, правую (*vaḥṣī*) сторону — немного сильнее, чем левую (*insī*)³⁵. И расщепление тоже делается в соответствии с каламом: если калам твердый, расщепление следует делать больше, а если средний — меньше, исходя из того, что сказано выше.

Обрезание бывает трех видов: прямое (*jazm*), косое (*muḥarraḡ*)³⁶ и среднее (*muṭavassit*). Лучшее обрезание — среднее и красивое, но знай, что какой вид для него (писца) лучше, зависит от письма, от того, к какому виду письма он собирается прибегнуть.

Когда он прикладывает перочинный нож к каламу, чтобы обрезать кончик, следует ему приложить нож к каламу, а большой палец — к кромке ножа (букв. «к спине ножа») и давить, так что кончик калама отскочит и он услышит звук отскакивания (*jastan*), подобный произнесению [слова] *qatt* (обрезание). А если он не услышит, как головка калама произнесла такое, и перочинный нож не будет хорош, с таким каламом никогда не напишешь хорошим почерком.

Что до способа прикладывания ножа к каламу и обрезания, [ученики] говорят — это то, о чем они не слышали от учителя, или учитель от них утаил, и они этого не уяснили.

О том, как держать калам, будет сказано в Заключении.

Речь (*maqāla*) первая, составлена из двух глав (*bāb*)

Глава первая

О знакомстве с почерком (*xaṭṭ*), об установлении почерка и названиях почерков (*xiṭṭ*)

Знай, что в старину был почерк *ма'кили* (*ma'qilī*), и он весь — из прямых линий (*sath*), в нем нет никаких округлостей (*dawr*). Лучшая [разновидность] *ма'кили* такова, что можно читать как черноту его, так и белизну³⁷.

³² Термином стало слово *taht* (букв. «низ, нижняя часть»; предлог «под»), которое используется в выражениях «быть под чем-то, подвергаться чему-л., становиться объектом чего-л.».

³³ Перечислены четыре этапа изготовления калама: сначала срезают конец у тростниковой палочки — образуется острие, затем его шлифуют, делают продольное расщепление и поперечный срез кончика острия.

³⁴ Раскрытие — первоначальный срез в той части калама, которая образует его острие.

³⁵ Правая [сторона] — *vaḥṣī*, букв. «животная», левая — *insī*, букв. «человеческая».

³⁶ Кончик калама при этом срезался под углом в 45°, см.: [Акимушкин 2004: 56].

³⁷ Письмо *ма'кили* (*ma'kali*), которым пользовались арабийцы до прихода ислама, включало разновидность, в которой графемами являлись не только «черные», т. е. начертанные элементы, но и окруженные ими «белые» фрагменты фона, см. в трактате «Каллиграфы и художники» [Minorsky 1959: 53], в примечании В. Минорский ссылается на устное сообщение Байани: *ма'кили* использовали в Басре, где есть канал с названием Ма'кил.

После этого установили почерк *куфи*, а лучшим среди тех, кто писал почерком *куфи*, был эмир правоверных ‘Али (*мир ему!*). В этом почерке на один данг³⁸ округлости, а остальное — прямызна.

[Так писали] до эпохи ‘Али б. Мукла, да будет с ним милость, а он установил почерк, основанный на округности (*dāyira*), свернул с пути *куфи* и научил людей.

Первым из тех, кто хорошо изучил этот почерк и применил на практике в таком виде, как Ибн Мукла (*да наградит его Бог за его старание!*), установил и объяснил, был ‘Али б. Хилал, который известен как Ибн Бавваб — да будет с ним милость, и ни один смертный в его время и после него, до самой эпохи Муста‘сима³⁹, лучше него не писал.

Во времена Муста‘сима явился Киблат ал-Китаб⁴⁰ Джамал ад-Дин Йакут (*да пребудет с ним милость!*). Он стал приверженцем [стиля] письма Ибн Бавваба и в почерке последовал за ним. Потом он внес изменения в заточку и обрезание калама, приводя в доказательство правомерности слова эмира правоверных ‘Али (*мир ему!*), который изволил сказать: «Острие калама обрезай толсто и кончик калама срезай косо, чтобы, когда ты приложишь калам к свитку и станешь писать, он издавал звук, подобный [мечу] Машрики»⁴¹.

А это, рассказывают, был некий [мастер], изготовлявший превосходные мечи, так что, куда бы ни направляли такой меч, он все разрубал пополам. Если этот меч приводили в движение, он начинал раскачиваться из-за чрезвычайной тонкости [клинки], и в нем возникал некий звук.

Итак, тебе следует обрезать кончик калама косо, чтобы острие калама было колким, а когда ты станешь писать по свитку, калам придет в движение, и от него пойдет некий звук.

Во времена Ибн Бавваба калам обрезали ровно, по каковой причине их письмо было лишено тонкости и изящества. Однако когда Киблат ал-Китаб Джамал ад-Дин Йакут изменил способ обрезания калама, в почерках тоже появились некоторые изменения, потому как почерк повинуетса каламу. Если калам хорошо заточенный, будешь писать хорошим почерком, а если калам не по сердцу, сколько ни прикладывай усилий и старания, красиво не получится. Вот по этой-то причине почерку Йакута отдано предпочтение перед почерком Ибн Бавваба в отношении тонкости и изящества, но не в отношении основ и правил.

Итак, основы — это округность (*dāyira*) и точка (*nuqta*), как постановил Ибн Мукла. Он подразделил [почерки] на шесть видов, и каждому дал название, подобающее как по [выбранному] слову, так и по смыслу.

За основу почерка взяли точку, как будет рассказано во второй главе. Теперь о том, как он подразделил почерк на виды.

Первому он дал название *мухаккак* (*muḥaqqaq*, букв. «достоверный»), поскольку в этом почерке полтора данга округности и четыре с половиной данга прямызны, следовательно, он предшествовал [остальным].

³⁸ Данг — шестая часть чего-либо, отсюда «шесть дангов» (*šiš dāng*) — «целиком и полностью», далее эта мера применяется для описания пропорций букв.

³⁹ Халиф Муста‘сим (1213–1258) — последний халиф из династии ‘Аббасидов, погиб от руки наступавших на Багдад монголов.

⁴⁰ Киблат ал-Китаб (*qiblat al-kitāb*) — почетное имя (*laqab*) «Кибла книги», кибла — направление на Мекку, которое мусульманам положено избирать во время молитвы.

⁴¹ В тексте персидский перевод следует за арабским оригиналом. Ср. цитату в изложении Кази Ахмада (пер. Б. Н. Заходера): «Обрезай калем так, чтобы острие было длинным и оставляй толстым, обрезай конец калема углом так, что когда обрежешь конец калема, он должен дать голос подобно “голосу Машрики”» [Кази-Ахмед 1947: 64].

Второй вид называли *сулс* (*tult*, букв. «треть»), по той причине, что в нем на два данга⁴² окружности, или по той причине, что каждый, кто изучил этот почерк, будет знать одну треть почерков. Потому как сначала надлежит выучить *мухаккак*, а после него — *сулс*. А может, [его] именуют «сулс» потому, что *насх* (*nasx*) — у него в подчинении, так же, как *райхан* (*rayhān*) — в подчинении у *мухаккака*, ибо основы *мухаккака* и *райхана* — одни и те же.

Что касается *райхана* (*rayhān*, букв. «базилик»), то его называют базиликом по той причине, что он наделен его красотой.

А [почерк] *насх* потому называют *насх* (*nasx*, букв. «отмена, упразднение»), что большинство книг переписывают почерком *насх*. Поэтому можно сказать, что другие почерки оставили и удовольствовались этим, так что он стал отменяющим (*nāsix*) почерки.

Третий вид называют *тауки* (*tawqī* ‘царский указ, наложение подписи’, муз. ‘гармония’), на том основании, что в нем одна половина — окружности, а другая половина — прямизна. По причине этой [прямизны] *тауки* имеет сходство с почерками *ма’кули* и *куфи*. Еще [его называют так] потому, что судьи пишут этим почерком реестры судебных решений и постановления (*tawqī ‘āt*).

Четвертому виду дали имя *рика* (*riqā* ‘записки, заметки’), на том основании, что этим почерком пишут [краткие] записки (*ruq ‘ahā*).

Пятый вид называют *райхан*, и о нем уже сказано.

Шестой вид называют *насх*⁴³.

Некоторые говорят, что видов почерка — семь, и считают «*тумар*» (*tūmār*, букв. «свиток») [отдельным] видом, как говорит поэт:

Тумар, мухаккак, рика’ и райхан —

И насх, которому треть (сулс) выписала подтверждение (тауки’).

В основе письма — установление шести [почерков], что почерпнули из шести направлений, кои суть вверх, вниз, направо, налево, назад и вперед.

Все сущее не выходит за пределы этих шести направлений. Так и каждый из существующих почерков не выходит за пределы этих шести видов. [Однако], поскольку всякий раз, как ты писал каким-нибудь из этих [шести] почерков, [используя] большой (*qavī*, букв. «сильный») калам, получался *тумар*, а если напишешь тонким каламом — то [выйдет почерк, что] называли *зубар* (букв. «пыль») — с учетом этого у почерка уже даже восемь видов, а не семь.

Еще — следует рассказать и [дать] знать об исчислении и размерах [букв] (*‘add-u ḥadd*) каждого вида почерка. Уже стало ясно, что видов почерка не более шести. Для каждого заложили основы, чтобы по этим основам он отличался от другого почерка, как будет рассказано далее. *А Бог знает лучше!*

⁴² На два данга — т. е. на одну треть от шести.

⁴³ Современное описание основных почерков и объяснение базовых терминов см. [Yūsofi 1990], прорисовки форм отдельных букв в разных почерках см.: [Huart 1972: 21–55].

Глава [вторая] Об основах почерка

И еще — каждый размер и букву из числа отдельных букв, как их установил Малик ал-Китаб (Владыка Книги) ‘Али б. Мукла, *да наградит его Бог за его старание*, и все основы почерка и ответвления почерка Киблат ал-Китаб (Кибла книги) Джамал ад-Дин Йакут (*да будет с ним милость!*) сообщил в одном бейте прекраснейшим способом:

Основы (*‘uṣūl*), соединение (*tarkīb*), положения (*kurrās*)
и соотношение (*nisba*),
Подъем (*su ‘ūd*), заворот (*yaṣṭahī*), спуск (*nuzūl*) и росчерк (*irsāl*)⁴⁴.

Сказал эмир правоверных ‘Али б. Аби Талиб (*мир им обоим!*): «Знай, что красота почерка скрыта в наставлении учителя, его правильность — в обилии упражнений, он бывает у мусульманина благодаря тому, что тот избегает запрещенного и соблюдает молитву, а основа его — в знании [начертаний] отдельных [букв], [то есть] красота почерка пишущего — от наставлений учителя, а правильность написания букв — от множества упражнений, а твердость почерка для мусульманина в том, что он избегает запрещенного, соблюдает молитву и знает основы [начертания букв] отдельных (*mufradāt*) и соединенных (*murakkabāt*).

Вначале расскажем об отдельных [буквах], а потом приступим к соединенным [элементам].

Знай, что основа почерка — точка (*nuqṭa*), так как всегда, когда ты соединяешь вместе две точки или три точки, получается линия (*ḫaṭṭ*). По этой причине мы будем описывать буквы при помощи точек.

[Далее следует изложение правил начертания отдельных букв (*mufradāt*) и лигатур — соединений из букв (*uṣūl-i murakkab*). Эта часть перевода трактата в публикацию не включена, так как потребовала бы большого количества сопроводительных иллюстраций (в самом тексте трактата рисунков нет)⁴⁵.]

⁴⁴ См.: [Кази-Ахмед 1947: 66], где приведен тот же бейт, но вместо неясного термина *yaṣṭahī* дано *taṣmīr* — букв. «подворачивание [рукавов, подола]», в каллиграфии — изгиб, закручивание конца буквы. Объяснения остальных терминов, с привлечением сведений из трактата Фатхаллаха б. Ахмада б. Махмуда (1586/87 г., рукопись Ms. or. B551 из собрания петербургского Института востоковедения), даны в примечании Б. Н. Заходера [Там же], он отмечает, что Фатхаллах уделил толкованию стиха Йакута специальный раздел главы: основы (*‘uṣūl*) — элементы отдельных букв («голова», «плечо», «хвост» и т. д.); соединение (*tarkīb*) — связь букв между собой; положения — *kurrās* (букв. «сидения», мн. ч. от *kursī*), в трактате Кази Ахмада дано *kursī*, у Фатхаллаха объясняется, что это «параллельность или противонахождение букв», закономерность соотношения частей букв в строке; соотношение (*nisba*) — в формулировке Заходера «общая гармония рисунка строки, соотношение графического рисунка и “белизны”»; подъем (*su ‘ūd*) и спуск (*nuzūl*) — движения калама по одной и той же линии вверх и вниз; росчерк (*irsāl*, букв. «отпускание, выпускание») — «прием, употребляемый по Фатхаллаху или в конце строки, или в середине строки почерка стиля *naḥṣ*».

⁴⁵ Интересующихся персидской каллиграфией отсылаем к старой, но не устаревшей работе К. Юара, где описание почерков сопровождается рисунками букв с разметкой по точкам [Huart 1972: 21–62], а также к информативной и сопровождаемой прорисовками статье [Yūsofi 1990].

[Заключение]⁴⁶

Глава

Об описании того, как держать калам и прикладывать к свитку,
направлять калам и поворачивать калам

Знай, что писцу (*kātib*) надлежит знать это искусство (*fann*) во всей полноте. Знай, что держать калам нужно тремя пальцами, чтобы подушечки всех трех пальцев находились на сторонах калама. Тогда, в какую бы сторону [писец] ни направил и ни повернул калам, не получится рисунка и формы плохого начертания.

Однако средний палец должен быть чуть-чуть⁴⁷ выше открытия [калама] (*faḥ*), и пусть [писец] держит калам уверенно, ибо твердость почерка — от того, что уверенно держат калам.

Направляя калам, он должен не торопиться и проявлять осторожность, чтобы буквы выходили красивыми.

О длине острия калама.

Оно должно быть размером с фалангу мизинца или размером с окружность [ствола] того калама, или размером с ноготь большого пальца. Все, что меньше этих трех образцов, противоречит словам эмира правоверных 'Али (*мир ему!*), который изволил сказать: «*Делай длинным острие твоего калама*», то есть «*Делай длинными зубцы калама!*»

О поворачивании калама, которое писцы называют «каламорот» (*qalam-gardiš*). Знай, что, проводя линию сверху вниз, ты должен делать упор на обе стороны калама и калам направлять прямо вниз, а ведя линию каламом снизу вверх, ты должен поворачивать калам косо, так чтобы четыре данга (две трети) [срезы] калама были на бумаге, и такое направление калама именуют «подъем» (*su 'ūd*). Когда же ты опускаешь калам на начало той линии и, как косо вел вверх, так же косо направляешь вниз, такое ведение калама именуют «спуск» (*nuzūl*).

И это, как сказали, должно [делать] тогда, когда после той линии должна идти другая буква. Когда ты пишешь отдельный *лам* — и пусть будет *алиф*, — ты делаешь подъем всем каламом, потому что нет необходимости в спуске.

Ведя линию с правой (*yamīn*) стороны в левую (*yusār*) сторону, ты должен делать упор на правую (*vaḥšī*, букв. «животную») сторону калама, а проводя линию с левой стороны направо, ты должен делать упор на левую (*insī*, букв. «человеческую») сторону калама. Ведя линию сверху вниз, такую, как в *каф*-и *мунхани* (*kāf-i munḥanī*, изогнутый *каф*), который стоит в середине слова, ты должен сделать упор на острие (*šaḏiyya*) калама, и при растягивании (*irsāl*) линии, как в [буквах] *джим*, *'айн*, *син*, *сад*, *фа*, *нун* и *мим*, ты должен сделать упор на острие калама.

А Бог лучше знает, что правильно, и к Нему возвращаемся и прибегаем!

⁴⁶ Рубрика «Заклучение» в тексте отсутствует, однако в конце введения автор пообещал, что о том, как держать калам, будет рассказано в заключении (*ḫatima*).

⁴⁷ Чуть-чуть — *ba yak jaw*, букв. «на один *джав*», *jaw* — ячмень, зернышко ячменя, мера веса в ювелирном деле (¹/₉₆ золотника, который равен 4,96 г.); малое количество, точка.

Литература

- Акимушкин 2004 — *Акимушкин О. Ф.* Средневековый Иран: Культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004.
- Кази-Ахмед 1947 — *Кази-Ахмед.* Трактат о каллиграфах и художниках. 1596–97/1005 / Введ., пер. и коммент. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Искусство, 1947.
- Кази Ахмад 2016 — *Кази Ахмад б. Хусайн ал-Хусайни Куми.* Трактат о каллиграфах и художниках / Критич. текст, пер. на рус., прилож., коммент. и прим. О. Ф. Акимушкина; Подгот. к публ., предисл. и указатели Б. В. Норика. М.: САДРА, 2016.
- Казиев 1966 — *Казиев А. Ю.* Художественно-технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, каллиграфии и переплетного искусства. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1966.
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1986.
- Миклухо-Маклай 1984 — *Миклухо-Маклай Н. Д.* Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке // Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература / Отв. ред. О. Ф. Акимушкин. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 57–139.
- Чалисова 2000 — «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами о локонах, челе и бровях возлюбленных / Введ., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой // Вестник РГГУ. 2000. № 4. Кн. 2. С. 87–117.
- Чалисова 2004 — *Чалисова Н. Ю.* Персидская классическая поэтика о конвенциях описания феноменов красоты // Памятники литературной мысли Востока / Отв. ред. П. А. Гринцер, Н. И. Никулин. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 165–249.
- ‘Abd-al-Vāsi’ Jabalī 1960 — *Dīvān-i ‘Abd-al-Vāsi’ Jabalī / Ba ihtimām-i Z. Šafā. Tihrān: Čārxāna-i dānišgāh, 1339/1960.*
- Balaÿ et al. 1995 — *Pand-o Sokhan: Mélanges offerts à Charles-Henri de Fouchécour / Éd. by C. Balaÿ, C. Kappler, Ž. Vesel. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995.*
- Browne 1908–1928 — *Browne E. G.* A literary history of Persia. Vol. 1–4. London: T. Fisher Unwin Ltd., 1908–1928.
- Fögen 2005 — *Antike Fachtexte = Ancient technical texts / Ed. by Th. Fögen. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.*
- Huart 1972 — *Huart Cl.* Les Calligraphes et les Miniaturistes de l’Orient Musulman. Réimpression de l’édition de 1908. Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1972.
- Mas‘ūd-i Sa‘d 2005 — *Dīvān-i Mas‘ūd-i Sa‘d / Ba ihtimām-i Parvīz Bābāyī. Tihrān: Mu‘assisa-i intišārāt-i nigāh, 1384/2005.*
- Minorsky 1959 — *Calligraphers and painters: A treatise by Qāḏī Aḥmad, Son of Mīr-Munshī (circa A.H. 1015 / A.D. 1606) / Trans. by V. Minorsky. Washington: Freer Gallery of Art Occasional Papers, 1959.*
- Nāšir-i Xusraw — *Nāšir-i Xusraw. Dīvān-i aš‘ār // Āṭār-i suxansarāyān-i pārsī-gū. URL: http://ganjoor.net/naserkhosro/divann.*
- Rāmī 1875 — *Anīs el-‘ochchāq par Cheref-eddīn Rāmī / Traduit du Persan et annoté par Cl. Huart. Paris: F. Vieweg, 1875.*
- Rāmī 1946 — *Rāmī Šaraf ad-Dīn. Anīs al-‘uššāq / Ba tašḫīḥ-i ‘Abbās Iqbāl. Tihrān: Širkat-i saḥāmī, 1325/1946.*
- Rypka et al. 1968 — *Rypka J. et al.* History of Iranian literature / Ed. by K. Jahn. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1968.
- Utas 2008 — *Utas B.* ‘Genres’ in Persian literature // Manuscript, text and literature: Collected essays on Middle and New Persian texts / Ed. by C. Jahani, D. Kargar. Wiesbaden: Reichert, 2008. P. 219–262.

Yūsofi 1990 — *Yūsofi Ġ.-H. Calligraphy* [1990] // Encyclopaedia Iranica online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia University Center for Iranian Studies, 1996–. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/calligraphy>.

PERSIAN SCHOLARLY TREATISES AND THE HERMENEUTICS OF PERSIAN POETRY

Chalisova, Natalia Yu.

PhD (Candidate of Science in Philology),

Chief Researcher,

Institute for Oriental and Classical Studies,

National Research University — Higher School of Economics,

Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya str., 21/4, build. 3

Tel.: +7 (916) 121-29-97

E-mail: chalisova@hotmail.com

Abstract. The textualization of knowledge has produced numerous texts in Persian. These scholarly treatises (on astronomy and algebra, pharmacology and plant science, Sufi teachings and the art of poetry, etc.) are undoubtedly among the most revealing testimonies regarding the medieval culture of Iran. The problem of their inclusion in the domain of literature is under discussion in the first part of the article. From the point of view of their main function those works mostly fall into the category of informational and directive texts and thus (when viewed from a modern Western perspective) can be only considered as non-literature. In authoritative “histories of Persian literature” some treatises are discussed in the “Prose of the period” sections, with a focus on the content of the given book and its status, and without any special mention of its generic features. However, the tradition of composing treatises eventually developed a set of characteristics and conventions of textualization which could be considered as literary (elaborate and in some cases embellished language; narrative interpolations, stories, anecdotes, poems; rhetorical techniques of discourse; compositional structure in relation to a certain topic). When seen in the pre-modern Iranian perspective, the “expository” treatises, regardless of their literary merits, are a part of classical *Adabīyyāt* and form the very basis of refined education (*adab*). The topics exposed in treatises provided “educated” Persian poetry with clusters of “technical” imagery, and the patterns of scholarly reasoning found their counterpart in the poetic argumentation. In the second part of the article the hermeneutical use of the treatises is discussed. Popular calligraphic imagery serves as a good example here, since many poetic circumlocutions find their explanation in treatises on calligraphy. The expository texts are by no means detached from high literature; moreover, they prove important for attaining a better understanding of “presentational” genres of poetry and prose. An appendix to the article includes a translation of a small textbook on calligraphy by Halil Tabrizi (16th century).

Keywords: Persian prose, treatise, genre, calligraphy

References

- Akimushkin, O. F. (2004). *Srednevekovi Iran: Kul'tura, istoriia, filologija* [Medieval Iran: Culture, history, philology]. St. Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Akimushkin, O. F. (Critical Text, Trans., Comment), Norik, B. V. (Ed., Intro., Indices) (2016). Kazi Akhmad b. Husain al-Husaini Kumi. Traktat o kalligrafakh i khudozhnikakh [Qazi Ahmad b. Husain al-Husaini Qumi. A treatise on calligraphers and painters]. Moscow: SADRA. (In Russian).
- Bābāyī, Parvīz (Ed.) (1384/2005). *Dīvān-i Mas'ūd-i Sa'd* [Divan of Mas'ūd-i Sa'd]. Tehran: Mu'assisa-i intišārāt-i nigāh. (In Persian).
- Balaý, C., Kappler, C., Vesel, Ž. (Eds.) (1995). *Pand-o Sokhan. Mélanges offerts à Charles-Henri de Fouchécour*. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran. (In French).
- Browne, E. G. (1908–1928). *A literary history of Persia* (Vols. 1–4). London: T. Fisher Unwin Ltd.
- Chalisova, N. Yu. (Intro., Trans., Comment.) (2000) “Sobesednik vliublennykh” Sharaf ad-Dina Rami o lokonakh, chele i broviakh vozliublennykh [*The Lovers' Companion* by Sharaf ad-Din Rami on the curls, face and brows of the beloved]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities], 2000(4, Book 2), 87–117. (In Russian).
- Chalisova, N. Yu. (2004). Persidskaia klassicheskaia poetika o konventsiiaikh opisaniia fenomenov krasoty [Persian classical literary theory on the conventional descriptions of beauty]. In P. A. Grintser, N. I. Nikulin (Eds.). *Pamiatniki literaturnoi mysli Vostoka* [The heritage of the literary theories of the East], 165–249. Moscow: IMLI RAN. (In Russian).
- Fögen, Th. (Ed.) (2005). *Antike Fachtexte = Ancient technical texts*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (In German and English).
- Huart, Cl. (Trans., Comment) (1875). *Anīs el-'ochchāq par Cheref-eddīn Rāmī*. Paris: F. Vieweg. (In French).
- Huart, Cl. (1972). *Les Calligraphes et les Miniaturistes de l'Orient Musulman* (Reprint of the edition of 1908). Osnabrück: Otto Zeller Verlag. (In French).
- Iqbāl, 'Abbās (Ed.) (1325/1946). *Šaraf ad-Dīn Rāmī. Anīs al-'uššāq* [Šaraf ad-Dīn Rāmī. The Lovers' Companion]. Tehran: Širkat-i sahāmī. (In Persian).
- Kaziev, A. Iu. (1966). *Khudozhestvenno-tekhicheskie materialy i terminologija srednevekovoï knizhnoi zhivopisi, kalligrafii i perepletnogo iskusstva* [Art and technical materials and terminology of medieval book painting, calligraphy and binding]. Baku: Izdatel'stvo Akademii nauk Azerbaidzhanskoi SSR. (In Russian).
- Krachkovskii, I. Iu. (Trans. from Arabic and Comment.) (1986). *Koran* [Quran]. 2nd ed. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Miklukho-Maklai, N. D. (1984). Avtor i ego sochinenie v srednevekovoï nauchnoi literature na persidskom iazyke [The author and his work in Persian medieval scholarly literature]. In O. F. Akimushkin (Ed.). *Ocherki istorii kul'tury srednevekovogo Irana. Pis'mennost' i literatura* [Essays on the cultural history of Medieval Iran. Writing and literature], 57–139. Moscow: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Minorsky, V. (Trans.) (1959). *Calligraphers and painters: A treatise by Qādī Aḥmad, Son of Mīr-Munshī (circa A.H. 1015 / A.D. 1606)*. Washington: Freer Gallery of Art Occasional Papers.
- Nāšir-i Xusraw. *Dīvān-i aš'ār* [The collection of poems]. *Āīār-i suxansarāyān-i pārsī-gū* [The works of Persian writers]. Retrieved from <http://ganjoor.net/naserkhosro/divann>. (In Persian).
- Rypka, J., et al. (1968). *History of Iranian literature*. K. Jahn (Ed.). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Šafā, Z. (Ed.) (1339/1960). *Dīvān-i 'Abd-al-Vāsi' Jabalī* [Divan of 'Abd-al-Vāsi' Jabalī]. Tehran: Čāpxāna-i dānišgāh. (In Persian).

- Utas, B. (2008). 'Genres' in Persian literature. In C. Jahani, D. Kargar (Eds.). *Manuscript, text and literature: Collected essays on Middle and New Persian texts*, 219–262. Wiesbaden: Reichert.
- Yūsofī, Ġ.-Ĥ. (1990). Calligraphy. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica online*. [New York]: Columbia University Center for Iranian Studies. Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/calligraphy>.
- Zakhoder, B. N. (Intro., Trans., Comment.). (1947). *Kazi-Akhmed. Traktat o kalligrafakh i khudozhnikakh. 1596–97/1005* [Qazi-Ahmed. Treatise on calligraphers and painters. 1596–97/1005]. Moscow; Leningrad: Iskusstvo. (In Russian).

To cite this article:

CHALISOVA, N. YU. (2018). PERSIDSKIE UCHENYE TRAKTATY I GERMENEVTIKA KLASSICHESKOI POEZII [PERSIAN SCHOLARLY TREATISES AND THE HERMENEUTICS OF PERSIAN POETRY]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 93–115. (IN RUSSIAN).

Received November 15, 2017

А. Н. МЕЩЕРЯКОВ

Мещеряков Александр Николаевич

*доктор исторических наук
профессор, зам. заведующего,*

*Лаборатория востоковедения и сравнительно-исторического языкознания,
ШАГИ РАНХиГС*

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел. +7 (499) 956-96-47

*профессор, Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет*

Россия, ГСП-3, 125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7 (495) 250-65-11

главный научный сотрудник,

*Институт классического Востока и античности,
Национальный исследовательский университет*

«Высшая школа экономики»

Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел.: +7 (495) 628-79-31

E-mail: meshtorop@yahoo.com

ВОСПРИЯТИЕ ХЭЙАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СССР И РОССИИ¹

Аннотация. Статья посвящена истории переводов японской литературы эпохи Хэйан (IX–XII вв.) в СССР и постсоветской России. Восприятие японской литературы в СССР менялось в соответствии с веяниями эпохи: от подчеркивания «инаковости» Японии в 1920-е годы к вписыванию ее в международный контекст согласно марксистской теории в 1930-е и, далее, к превращению ее в идеальную страну для «внутренней эмиграции» в 1970-е.

Ключевые слова: эпоха Хэйан, СССР, перевод, история востоковедения, литература

В название статьи вынесены слова о восприятии хэйанской литературы в России. Таким образом, действующими лицами в этом процессе являются две стороны, и речь должна идти не только о хэйанской литературе как таковой, но и о России. Историческая судьба последней оказалась такова, что огромное влияние на восприятие японской литературы оказывали не только культурные, но также политические и социальные факторы. Поэтому в статье такое значительное внимание уделяется российскому историческому контексту.

¹ В основу статьи положен доклад, прочитанный в марте 2017 г. на конференции «Réécrire le Roman du Genji: traduire, commenter, adapter» (Париж).

До революции 1917 г. японская литература была представлена в России крайне немногочисленными переводами. В основном это были переводы поэзии, выполненные с европейских языков. Переводов прозы, тем более классической, почти не существовало. Интерес к японской культуре подпитывался преимущественно за счет «жапонизма», который затрагивал прежде всего изобразительное искусство. Однако возникшее после Русско-японской войны осознание необходимости более глубокого знакомства с культурой и литературой Японии уже созрело. Русские студенты стали направляться в Японию для обучения. Примечательно, что большинство из них были филологами. К их числу относятся в первую очередь такие замечательные специалисты, как С. Г. Елисеев, Н. А. Невский, Н. И. Конрад. С. Г. Елисеев стал первым европейцем, который получил диплом Токийского императорского университета². Его выпускная работа была посвящена творчеству Басё. Конечно, число специалистов по японской культуре и литературе было невелико, но они имели хорошие наработки. Однако до революции в силу своего возраста эти специалисты еще не успели развернуться в полную силу.

Историю переводов и восприятия японской классической литературы в XX–XXI вв. можно грубо разделить на три этапа: довоенный, послевоенный (до начала 1990-х годов, т. е. до распада СССР) и постсоветский. На таблице (см. с. 129–130) видно распределение переводов хэйанской литературы в зависимости от исторического периода. Легко заметить, что это распределение крайне неравномерно: большая часть переводов приходится на постсоветский период. Это, однако, как будет показано, вовсе не означает, что именно после распада СССР влияние японской литературы на ум русского человека было наибольшим.

Довоенный период

Революция многократно усилила разруху, принесенную Первой мировой войной, но одновременно породила множество надежд и проектов — социальных, культурных, литературных. Среди последних особенно выделялось издательство «Всемирная литература», основанное М. Горьким в 1919 г. Оно имело скорее просветительские, чем политические задачи, и ставило своей целью знакомство читателя с лучшими произведениями мировой литературы — классическими и современными, западными и восточными. В программном заявлении о деятельности «Всемирной литературы» говорилось, что «делается впервые попытка при помощи русских востоковедов приобщить в сознании русского читателя памятники Востока к мировой литературе, соединив их с памятниками литератур Запада» [Горький 1919: 5]. Таким образом, ставилась задача представить мировой литературный процесс во всем его многообразии. В своих кратких воспоминаниях, изданных на японском языке, С. Г. Елисеев отмечал, что в программу японской части издания входили «Мангёсю», «Кокинсю», «Синкокинсю», «Гэндзи моногатари», «Хэйкэ моногатари», Ихара Сайкаку, Тикамацу Мондзаэмон «и т. д.» [Санович 2008: 285]³. Что кроется

² Жизни и деятельности С. Г. Елисеева посвящена недавняя монография [Марахонова 2016].

³ Написание произведений японской литературы не унифицировано. Мы приводим эти названия согласно современным более или менее принятым нормам. При ссылках на русские переводы сохраняется написание, зафиксированное в оригинале.

под этим многозначительным «и т. д.», остается только гадать — ни одно из указанных произведений и ни один из авторов под эгидой «Всемирной литературы» изданы не были.

Характеризуя предполагающуюся серию, С. Г. Елисеев писал в 1920 г., что русский и европейский читатели плохо знакомы с литературой Востока вообще и с японской литературой в частности.

Поверхностному наблюдателю может показаться, что незнание литературы искупается в Европе знанием японского искусства, о котором существует много книг на европейских языках и образцы которого собраны в музеях столичных городов Европы. Но так ли это? Разве можно понять искусство, не зная основ дальневосточной эстетики, не будучи знакомым с духовной культурой, которая лежит в основе мирозерцания художника? (...) Мы надеемся, что, предпринятое «Всемирной литературой» издание произведений японских писателей разрушит то однобокое представление об этой литературе, которое могло сложиться под влиянием чтения отрывков плохих переводов и еще менее удачных переделок [Елисеев 2000: 242–243]⁴.

Лексикон С. Г. Елисеева, с помощью которого он описывает цель проекта, избежал влияния коммунистической риторики. Он писал:

Знакомство с богатой и прекрасной по форме литературой Японии должно бережной рукою приподнять угол завесы над чужою душой; должно открыть нам ее красоту в иных отражениях человеческой мысли и помочь нам лучше понять Дальний Восток и тем увеличить многогранность нашей души [Там же: 284].

Таким образом, Елисеев воспринимал японскую литературу как отражение души японца, у которого есть чему поучиться европейцу. Для того расистского и не слишком политкорректного времени это был неординарный подход.

Планы «Всемирной литературы» были поистине грандиозными: предполагалось издать 4 тысячи (!) книг, однако издательство просуществовало только до 1924 г. и выпустило 120 книг, что, впрочем, тоже не так мало, учитывая разруху того времени. Особенно отраднo, что в 1921 г. вышел первый в мире перевод «Исэ моногатари», выполненный Н. И. Конрадом [Исэ моногатари 1921]. До его появления вышло 27 книг западных авторов. «Исэ моногатари» оказалась первой и последней книгой японистической серии «Всемирной литературы».

В этом же 1921 году вышел и появившийся в академическом журнале перевод «Ходзэки» (к этому времени уже существовали переводы «Ходзэки» на английский и французский языки), выполненный тем же Н. И. Конрадом [Конрад 1921: 315–350]. После этого полных переводов классической японской литературы в России не появлялось очень долго, хотя в стране имелось немало специалистов достаточной квалификации. Но книгоиздание находилось под полным контролем государства, которое интересовали другие проблемы и другие книги.

⁴ Все цитаты приводятся в авторской орфографии и пунктуации.

Н. И. Конрад хотел представить академический перевод «Ходзёки» с параллельным текстом, однако разлуха (оказалось, что ни научной литературы, «ни шрифта, ни подготовленных наборщиков, ни иных нужных средств более нет» [Исэ моногатари 1979: 174]) помешала осуществлению такого типа издания, и перевод вышел в «облегченном» виде. Отсутствие типографских возможностей для воспроизводства оригиналов сказывалось и в дальнейшем.

В предисловии к «Исэ моногатари» Н. И. Конрад обосновывает выбор этого памятника для перевода тем, что он (наряду с «Кокинсю» и «Гэндзи моногатари») является одним из трех главных произведений, которые определяют для японцев лицо национальной литературы: повесть принадлежит к той эпохе, «которой суждено было в отношении художественной литературы стать воистину “классическим”, золотым веком, недостижимой вершиной литературного творчества — эпохе Хэйан» [Исэ моногатари 1921: 7–8].

Отечественные японисты признавали влияние китайской традиции на Японию, но в то же самое время прокламировали и своеобразие японской литературы. Констатируя, что Китай оказал огромное влияние на формирование японской литературы, С. Г. Елисеев замечает, что внимательный («благорасположенный») читатель все равно увидит «японское дно и побеги национального духа» [Елисеев 2000: 252]. Н. И. Конрад был согласен с ним.

При первых переводах дальневосточной классики происходила выработка языка, который мог быть применен по отношению к миру с другими подходами и реалиями. Это касается и Китая (переводы В. М. Алексеева, 1881–1951), и Японии, что продемонстрировал Н. И. Конрад в своем переводе «Исэ моногатари». Этот язык заметно отклонялся от стандартного русского языка своего времени. В предисловии к «Исэ моногатари» Конрад декларировал сознательность такого подхода:

Принципов, положенных в основу перевода, очень немного, и они очень несложны: верность подлиннику в образах его, в последовательности этих образов и в эмоциональном их содержании. Поэтому я сознательно жертвую иногда правильным ходом русской фразы для создания того специфического эмоционального контура, который, как мне казалось, существует в японском тексте [Исэ моногатари 1921: 34].

В этом пассаже заключено признание особенности эмоционально-литературной жизни хэйанцев, которая не передается с помощью обычных средств стандартного русского языка.

Конструирование нового языка в востоковедении соответствовало духу того времени; под воздействием воздуха революции стало казаться, что в этом мире нет ничего неизменного, изначально и навсегда данного. Одна из первых реформ советской власти — это реформа письменности. Идея самообожествления человека, которая все ярче проявлялась в европейской культуре со времени Возрождения, оставляла Богу все меньше места в этом мире. «В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог» — эта евангельская формула о тождестве божественного и лингвистического сознательно и бессознательно подвергалась пересмотру. Для человека оставалось все меньше областей неприкосновенного. Этот человек отбирал у Бога все больше божествен-

ных функций. И уж тем более это касалось советского времени, когда атеизм сделался одной из главных составляющих государственной идеологии. В своем предельном выражении это было конструирование «зауми», проповедники которой (Велимир Хлебников, Алексей Крученых и др.) в предвосхищении грядущей революционной вольницы отказывались от норм естественного языка. Русская поэзия и проза того времени полны языковых экспериментов и новизны. Революционный отказ от «старого» во всех его проявлениях провоцировал на поиски нового языка. В этих условиях и развертывалось языковое творчество востоковедов. Но только они пытались отразить реалии не столько новейшего, «небывалого» времени, сколько другой культуры.

В чем же виделась эта инаковость японской литературы? Обрисовав социальный фон, на котором происходило развитие японской классической литературы (неравномерность распространения книжности, статусное и имущественное неравенство, огромное влияние Китая), в предисловии к «Исэ моногатари» Н. И. Конрад говорит далее об эстетизме, утонченности и эмоциональности (чувственности), пропитавших образ жизни аристократов и их литературу, которую он считает порождением образа жизни. Конрад не воспринимает «Исэ моногатари» как сборник фрагментов, для него эта повесть — «музыкальная пьеса, написанная на одну тему, с ее сложной и разнообразной разработкой. Основная тема — любовь, с ее неисчерпаемой многогранностью...» [Исэ моногатари 1921: 31]. Поэтому он определяет жанр «Исэ» не общепринятым ныне термином *ута моногатари*, а как «лирическую повесть».

В своем анализе Конрад не забывает специально отметить высокое положение женщины в хэйанском обществе. Этот тезис был весьма актуален для советской идеологии, озабоченной идеей гендерного равенства. Поскольку в первой половине 1920-х годов брак и семья официально считались «предрассудком», то «свободная любовь» и сексуальная свобода хэйанских аристократов были созвучны веяниям революционного времени.

В 1927 г. крошечным тиражом в 800 экземпляров вышла книга «Японская литература в образцах и очерках», в создании которой помимо Конрада приняли участие и другие японоведы [Конрад 1927]. В ней представлены следующие (в основном частичные) переводы: «Кодзики», «Кокинсю», «Исэ моногатари», «Ямато моногатари», «Гэндзи моногатари», «Ходзёки», «Хэйкэ моногатари», несколько *ёкёку*, стихи Басё, рассказы *ёмихон*.

В этой хрестоматии отношение к хэйанской литературе не претерпевает существенных изменений. Эта литература предстает как отражение гедонистического образа жизни аристократов. Понятие гедонизма употребляется в нейтральном ключе, но его словесное выражение приводит Конрада в восторг.

Глубокого содержания в этой литературе нет, нет проникновенности и философской серьезности; налицо, в лучшем случае, только легкое касание серьезных сторон мира и жизни. Но зато — подлинное царство изящного вкуса, утонченности, изощренной чувствительности, элегантности; высочайшее достижение художественного слова, как такового, блеск формального мастерства, зенит словесного искусства. Иными словами: самая полная и рафинированная «эстетическая установка» при обращении к окружающему миру и человеческой жизни, и блестящее искусство в пользовании словом [Там же: 90].

Восхищение формальным мастерством вряд ли может быть признано случайным. По всей вероятности, Конрад находился под определенным обаянием работ популярной тогда школы формализма (ОПОЯЗ). Кроме того, в этом восхищении японской литературой несомненно сказалось и русское литературоцентричное сознание.

Советская власть проповедовала национальное равенство, отказ от европоцентризма, она надеялась на «пробуждение Востока». В связи с этим предпринимались активные усилия для введения восточных литератур в информационный оборот. Если говорить о современной японской литературе, то в 1920–1930-е годы на русском языке появились произведения Акутагава Рюноскэ, Танидзаки Дзюньитиро, Нацумэ Сосэки, Кикиги Кан, Арисима Такэо, Симадзаки Тосон, Кобаяси Такидзи, Миямото Юрико, Токунага Сунао, Фудзимори Сэйкити, Хаяси Фусао и др.

Со второй половины 1930-х годов для классической литературы наступают самые темные времена, ибо она стала оцениваться сугубо с классовых позиций, как средство порабощения «народных масс». Тем не менее в 1935 г. вышел сборник «Восток», в котором были представлены переводы (в основном частичные) из китайской и японской классической литературы [Восток 1935]. Из японской литературы туда попали норито, «Такэтори моногатари», «Тоса никки», «Гэндзи моногатари», «Макура-но соси», стихи-*вака*, *ёкёку* «Ян Гунфей», Басё («Оку-но хосомити»), *гунки*, Ихара Сайкаку, Кинро Гёся, а также айнский фольклор.

В предисловии к сборнику 1935 г. Н. И. Конрад расставляет акценты по-новому. Если раньше речь шла о своеобразии японской литературы, то теперь она в большей степени вписывается в мировой контекст. Марксизм предлагал единую для всех стран теорию социально-экономических формаций, каждое общество было «обречено» на последовательное прохождение одних и тех же стадий. Такое же единообразие предлагалось для культурных и литературных форм. В связи с этим Конрад говорит о «литературе эпохи феодализма» — в основе такой классификации лежит не литературный, а исторический принцип. Конрад выделяет типичные для каждой эпохи жанры, которые имеют приблизительно одни и те же характеристики в любой стране. Так, относительно *гунки* Конрад заключает:

Япония имеет свой полноценный феодально-героический эпос, и только отсутствие знания о нем в мировом литературоведении и у западных читателей обуславливает то обстоятельство, что мы не находим «Повести о Тайра», «Повести о великом мире», а также «Повести о Йосицунэ» на почетном месте рядом с «Песней о Роланде», «Поэмой о Сиде», «Словом о полку Игореве» и им подобными памятниками словесного творчества минувших феодальных эпох [Там же: 269–270].

Вместе с тем существуют и такие высоты, на которые невозможно подняться Востоку (Данте), зато на Востоке есть полноценный реалистический роман («Гэндзи моногатари»), там есть жанр *дзуйхицу*, отсутствующий на Западе. Конрад также отмечает, что в области работы над словом Восток превосходит Запад: «в области словесного мастерства наиболее развитые явления в сфере феодальной литературы мы находим на Востоке» [Там же: 11].

В кратком предисловии к главе «Кирицубо» из «Гэндзи моногатари» Н. И. Конрад решительно меняет прежние оценки хэйанской литературы. Если раньше речь шла о ее гедонистичности и эмоциональности, культе любви и сексуальности, то теперь главным признаком повествования объявляется его реалистичность, напоминающая Флобера [Там же: 166]. В таком изменении подхода слышны веяния нового периода советской истории, когда эксперименты и духовная дерзость первых послереволюционных лет уступили место жестким поведенческим канонам. Для литературы это означало, что ее основной ценностью является «реализм» (применительно к СССР имевший эпитет «социалистический»), и Н. И. Конрад пытался по мере своих возможностей соответствовать этой установке, «подгоняя» классическую японскую литературу под это требование. При таких установках теряют смысл рассуждения о структуре произведения, формальный подход к литературе вообще. Формализм же в середине 1930-х годов подвергся гонениям и разгрому.

Создавая единую схему мирового литературного процесса, созвучную требованиям официальной идеологии, японоведы одновременно выявляли человеческое измерение японской литературы. Так, характеризуя жанр *дзуйхицу* на примере «Записок у изголовья», Е. М. Колпакчи замечает:

Главное очарование «Записок у изголовья», однако, не в этих чисто формальных достоинствах. Очарование их — в их непосредственной интонации, в том, что через десять веков к нам доносится живой человеческий голос далекой среды и эпохи [Восток 1935: 185].

И здесь следует отметить, что такой подход, ставящий во главу угла человека, был чужд официозу, ибо это в корне противоречило установкам идеологии коммунизма в его советском изводе, делавшим упор на всеобщности историко-культурного процесса, в котором важен не столько человек, сколько движение классов и «народных масс». В гуманитарной науке ведущую роль играли не филологи, а историки. Показательно, что в изданной в 1939 г. первой в СССР истории Японии в разделе, посвященном эпохам Нара и Хэйан, личные имена субъектов исторической деятельности практически отсутствуют [Жуков 1939]. Неудивительно, что сборник «Восток», вся суть которого состояла в выявлении авторской индивидуальности (пусть и ограниченной рамками «феодалного общества»), удостоился разгромной рецензии, в которой, в частности, утверждалось, что синтоистские молитвословия *норито* «были средством угнетения и эксплуатации» [Мацокин 1935: 102].

После сборника 1935 г. новых переводов классической японской литературы пришлось ждать долго — война не способствовала мирным штудиям, многие ведущие японисты были арестованы как «японские шпионы». Если говорить о переводчиках сборника «Восток», то Н. А. Невский погиб, в лагерях оказались Н. И. Конрад, Е. М. Колпакчи, А. Е. Глускина.

Послевоенный период

Возобновление переводов японской классической литературы относится уже к послевоенному времени, отсчет которого следует начинать со смерти Сталина в 1953 г. С этого момента идеологические ограничения начинают

медленно ослабевать. Однако это сказывалось не столько в критике и прямом реформировании советской системы, сколько в допущении в культурное поле таких элементов, которые не имели прямого отношения к господствующей идеологии.

Возвращение японской классической литературы началось с поэзии. Первый крупный сборник под нейтральным названием «Японская поэзия» вышел в свет в 1954 г. тиражом в 35 000 экземпляров и удостоился сразу трех положительных рецензий, а через год был переиздан. В этом сборнике значительное место было уделено древней и средневековой поэзии в переводах А. Е. Глускиной и В. Н. Марковой. Предисловие написал Н. И. Конрад, который утверждал, что аристократическая поэзия является продолжением поэзии народной:

Народное творчество было источником поэзии литературной не только в историческом отношении, но и в том смысле, что последняя, даже став самостоятельной отраслью поэтического творчества, продолжала пользоваться разнообразными образами и приемами, созданными в народной поэзии [Японская поэзия 1954: 4].

Делая это утверждение, Н. И. Конрад не грешил против истины, но следует помнить, что усиленное подчеркивание «народности» японской поэзии вполне укладывалось в официальный литературоведческий дискурс того времени, когда понятие «народный» было определением с исключительно положительными коннотациями, поскольку противопоставлялось правящему («эксплуататорскому») классу.

Отметив, что некоторые японские поэты (такие как Ямануэ Окура) не обошли вниманием тему бедности, Конрад выделяет главную тематику придворных поэтов:

Но все же прежде всего и больше всего эти поэты воспевали любовь. Любовная лирика — такова в своей большей части японская придворная поэзия раннего средневековья. О любви говорится и там, где внешне как будто бы и нет слов о любви, где кажется, что поэта вдохновляла только природа. Природе посвящено очень много стихов, так что можно говорить о лирике природы как о целом направлении в ранней японской поэзии, но и в ней звучат те же мотивы любви, только нашедшие свое выражение в образах природы [Там же: 5].

Возвращение в послевоенную советскую литературу любовной тематики, не отягощенной социальными коннотациями, оставляло за бортом «классовый подход» и приближало литературу к человеку. По моему глубокому убеждению, демонтаж советской идеологии начался в 1950-е годы вместе с легитимацией любовной темы в литературе и искусстве. Парадоксальным образом японская классическая поэзия сыграла в этом процессе значительную роль. Выход указанного сборника поэзии опередил и разоблачение культа Сталина (1956), и появление многих «аполитичных» произведений на русском языке.

Популярность японской классической поэзии (которая включала в себя и *хайку*) среди советской интеллигенции была огромной. В ее популяризации

особенно большая роль принадлежала замечательной переводчице В. Н. Марковой, которая, по выражению В. С. Сановича, вывела японскую литературу из положения «конфессионального японоведения» [Санович 2008: 324]. И дело здесь не только в достоинствах самой поэзии и в таланте переводчицы, которая и сама была незаурядным, но не публиковавшимся при советской власти поэтом⁵.

Вряд ли нужно лишний раз говорить о том, что при переводе любых стихов происходит грандиозная трансформация исходного текста. В случае с японской поэзией в текст «вчитывалось» еще больше, чем при переводах с других языков. Все-таки японские стихи коротковаты для читателя, воспитанного на более протяженных текстах, а потому многие переводчики безжалостно дополняли их словами и эмоциями, которых не было в оригинале. Однако эти обстоятельства никого не волновали, потому что задача состояла совсем не в том, чтобы понять исконные смыслы японской поэзии.

Чем же были любезны читателям японские стихи в их русском переложении? Иными словами, каким потребностям, которые не могли быть удовлетворены отечественной словесностью, отвечала японская поэзия?

Читатель тосковал по лирике, которой была обделена текущая советская поэзия. Произведения великих русских поэтов XX в. либо находились под запретом, либо печатались мизерными порциями, так что их творчество практически не было известно широкому читателю. В условиях жесткого идеологического диктата официально признаваемая поэзия увлекалась эпическими темами (революция и война), темами политическими и социальными, «гражданственностью». Метафора «борьбы» была движущей силой этой литературы. Даже природа вызывала не столько желание пребывать с ней в гармонии, сколько генерировала метафоры, связанные с ее покорением и борьбой со стихией⁶.

В официальном языке той эпохи «аполитичность» считалась бранным словом, однако многие читатели тосковали именно по аполитичности. Избранные переводы из японской классической поэзии не были отягощены идеологическими коннотациями и воспринимались как чистая лирика. В представлении читателя японские поэты воспевали только любовь и природу, его душа затворялась в том крошечном и уютном мире, где не было ни партийности, ни классово-войсковой борьбы. Чистая лирика превращалась в чистый эскапизм, бегство в мир с иными ценностями. И это было не конструирование нового русского языка, а возвращение к традиции, языку русской классики. Перевод японской архаики на современный русский язык лишал ее архаичности, делал современной.

В конце 1950-х — начале 1960-х годов стала заметна эрозия советского строя и идеологии, когда индивидуалистические ценности стали постепенно вытеснять ценности коллективистские. Эти тенденции видны и в советской литературе, и в том, какие произведения иностранной литературы появлялись на свет. Япония при этом находилась на особом счету: в традиционной культуре Японии советские власти видели альтернативу «бездуховной» потребительской культуре американского типа, а читатели видели в ней идеальную страну для «внутренней эмиграции» [Мещеряков 2014: 45–55].

⁵ Стихотворное творчество В. Н. Марковой представлено в [Маркова 1992].

⁶ См. подробнее: [Мещеряков 2016].

Занятие письменным переводом классики пользовалось огромным уважением среди той части гуманитарной интеллигенции, которая не соотносила себя с советской картиной мира. Многие выдающиеся писатели и поэты писали «в стол», их произведения не издавались, и они зарабатывали на жизнь художественным переводом (Анна Ахматова, Николай Заболоцкий, Арсений Тарковский и др.). Советская школа поэтического перевода была действительно блестящей. Частичное объяснение этому феномену дал Арсений Тарковский: власть заткнула рот поэтам, а теперь мы гордимся, что получили первоклассных переводчиков. Подобное вынужденное «бегство в перевод» наблюдалось не только в среде поэтов. Такую же стратегию был вынужден предпринять и блестящий китаист Л. З. Эйдлин, «скрывшийся» за переводами и отказавшийся от написания собственных изысканий, которые легко могли бы стать предметом для политических (идеологических) обвинений [Смирнов 2014: 521–542].

Занятие художественным переводом считалось делом «чистым» — оно позволяло не лгать. Если текст лгал, то это лгал автор, а не переводчик. Это был род эскапизма, усиливаемый тем, что многие выдающиеся поэты и переводчики старались переводить не современных авторов, а произведения тех эпох, которые не знали ни капитализма, ни социализма. Словосочетание «средневековая литература» обладало особо привлекательным ароматом и отдавало умеренным диссидентством. Люди, которые занимались средневековьем, напоминали монахов, сокрывшихся от скверны мира. Безусловно, власти ощущали чужеродность японской классики в советском контексте, а потому введение ее в информационный оборот позволялось лишь дозированно. Так, А. Е. Глушкина закончила перевод «Манъёсю» в 1957 г., но опубликован он был только в 1971 г. Но и успех антологии был ошеломляющим, многие *танка* были даже положены на музыку.

Возвращение японской классики советскому читателю началось с поэзии, но затем настал черед и прозы. Первыми в 1962 г. увидели свет «Такэтори моногатари» и «Отикубо моногатари», которые переводчица характеризует как «волшебные сказки» [Волшебные повести 1962: 6]. В 1970 г. вышел перевод «Цурэдзурэ гуса», в 1975 — «Макура-но соси». В 1979 г. переизданы малодоступные для читателя переводы «Исэ моногатари» и «Ходзэки», а в 1982 г. вышел перевод «Ямато моногатари» [Кэнко-хоси 1970; Сэй-сэнагон 1975; Исэ моногатари 1979; Ямато-моногатари 1982]. Все указанные произведения имели значительный читательский успех. Особенно показателен успех «Цурэдзурэ гуса» и «Ямато моногатари» — переводы имели строго научный характер и были снабжены солидным филологическим комментарием, но это не помешало им завоевать сердца многочисленных читателей.

Дискурс японской классической прозы был настолько своеобразен, а интерес к ней столь велик, что появляются пародии на хэйанскую литературу. Так, добившаяся впоследствии широкой известности писательница Татьяна Толстая написала блестящую пародию после прочтения «Исэ моногатари» и «Ямато моногатари» [Толстая 1984]. А пародии, как известно, пишутся только на известные читателю произведения.

Отвечая ожиданиям читателей, переводчики усиленно подчеркивали тонкий психологизм японской классической литературы. Поскольку перевод осуществлялся на современный русский язык, советские читатели не имели тех

сложностей, с которыми сталкивались читатели японские. Жизнь японских аристократов и их камерный мир имели человеческое измерение, их переживания находили отклик и с легкостью пленяли сердца человека, утомленного советской литературой, обсуждавшей проблемы эпическо-героического размаха, за которыми судьба обычного человека становится не видна. В советском человеке воспитывали чрезмерный героизм и маскулинность, поэтому он с такой готовностью отдавал себя в объятия хэйанской литературы «женского потока». Показательно, что героическая составляющая японской литературы встретила в СССР гораздо более прохладный прием (это касается, например, «Хэйкэ моногатари» в блестящем переводе И. Л. Львовой [Повесть о доме Тайра 1982]).

Официальная идеология воспитывала утопический тип сознания, и идеальному советскому человеку была свойственна «дальнозоркость», его взгляд был устремлен в «светлое будущее», но реальные люди тосковали по оптическому прибору, который позволил бы им стать более «близорукими» и разглядеть то, что находилось у него «под носом». Японская классическая литература предоставляла такую оптическую возможность. Слабая структурированность японской прозы была необычна и привлекательна, она представляла собой альтернативу чрезмерной геометричности и агрессивности советской картины мира, разрушала ее. Место действия, декорированное иными именами, растениями и артефактами, сообщало повествованию дополнительную пикантность. Знание японской литературной классики сделалось обязательным условием для того, чтобы тебя признали интеллигентным человеком, с уст которого слетали словечки вроде «моно-но аварэ», «ваби» и «саби». Следует подчеркнуть при этом, что произведения японской классической литературы не входили в программу учебных заведений, т. е. восхищение японской литературой не имело официальной подпитки. Можно утверждать, что японская литература служила для интеллигентного советского человека материалом для конструирования такой идентичности, которая отличалась бы от официальной.

В позднесоветское время литература Хэйана играла роль отдушины. Япония вообще играла такую роль. Следует отметить, что на это время пришелся пик популярности японской литературы вообще — в СССР выходили переводы тонких и признанных на своей родине современных писателей, в произведениях которых экзистенциальная составляющая бытия явлена в большей степени, чем социальная (Нацумэ Сосэки, Кавабата Ясунари, Кобо Абэ, Танидзаки Дзюнъитиро и др.). С. В. Смоляков, основатель главного российского издательства «Гиперион», которое занимается изданием произведений японской литературы, вспоминал:

Мои ровесники помнят, какой небывалой популярностью пользовалась в СССР конца семидесятых — начала восьмидесятых годов прошлого века японская литература. Утверждение «Басё — это наше всё» не казалось тогда преувеличением. Ночные очереди в «Академкнигу» для того, чтобы оставить заявки на только что заявленные к печати пятитомник «Гэндзи моногатари», трактаты Дзэами в «черной серии», на двухтомник Танидзаки и на немногое другое, что, при большом везении, можно было приобрести только через год или два после подачи заявки, были обычным явлением тогдашней культурной жизни⁷.

⁷ Личная переписка с автором статьи (2015 г.).

По этому высказыванию хорошо видно, что в сознании советского читателя японская литература — как классическая, так и современная — попадали в одну и ту же ценностную категорию.

Хэйанская литература и литература современная были не только предметом для художественного наслаждения, они служили и схожим целям — избавлению от социального. В переиздании «Исэ моногатари» (1979) недаром сознательно убраны те пассажи из предисловия Н. И. Конрада к изданию 1921 г., где «иногда слишком непосредственно подается классовая детерминированность литературы хэйанского периода и еще недостаточно диалектически (...) ставится проблема литературных влияний» [Исэ моногатари 1979: 9]. Таким образом, из переиздания в значительной степени исчез социальный фон хэйанской литературы, и на первое место выдвинулась ее эстетическая составляющая, которая и вызывала наибольший интерес советского интеллигентного читателя. Чрезвычайно показательно также исчезновение в издании 1979 г. анализа того влияния, которое оказала на Японию китайская культура. Возможно, отчасти это объясняется отвратительными отношениями СССР с Китаем, но также несомненно, что к этому времени советскому человеку хотелось воспринимать Японию как совершенно самостоятельное культурное явление. Китайская составляющая японской культуры оставалась при этом на втором плане. Почти полное отсутствие переводов китайских памятников эпохи Нара создавало впечатление изолированности хэйанской литературы — как от континента, так и от предыдущей словесной традиции. Поскольку интерпретаторы хэйанской литературы привычно писали о ней как о вершине художественного гения японского народа, потребителю этой литературы не оставалось ничего другого, как поверить переводчикам на слово. Это «слово» было размножено в изрядном количестве: издание «Исэ моногатари» 1921 г. имело тираж в 5150 экземпляров, переиздание 1979 г. — в 100 000.

Следует сказать несколько слов о восприятии «Гэндзи моногатари» («Повести о Гэндзи») — произведении, признанном шедевром японской и мировой литературы. Сам перевод был выполнен еще в советское время, но вышел в свет уже в новой России, в 1991–1992 гг. По всем своим параметрам эта прекрасная переводческая работа относится к позднесоветскому типу сознания. Для переводчика «Повесть о Гэндзи» — величайшее произведение как японской, так и мировой литературы. Сама же эпоха Хэйан оценивается как самый значимый период японской культуры:

Время расцвета японской культуры, до сих пор привлекающее к себе благоговейное внимание потомков. Предшествующие эпохи лишь готовили ее пышное цветение, на всех последующих лежал отблеск ее величия [Мурасаки Сикибу 1992: 3].

Не будем обсуждать справедливость такой оценки, но отметим, что в нем фактически отрицается (возможно, и подсознательно) теория прогресса в ее марксистском изводе и утверждается, что «золотой век» остался позади — утверждение, с которым был бы согласен любой представитель традиционной дальневосточной культуры. В этом утверждении ощущается также тоска позднесоветского интеллигента, спасавшегося от засилья советских культурных штампов в культуре прошлых эпох, которая и объявлялась «настоящей».

«Повесть о Гэндзи» была прочитана интеллигенцией и произвела на нее большое впечатление, но все равно перевод запоздал — эпоха открытости, гласности и бесцензурности конца 1980-х — начала 1990-х годов обрушила на читателя такой вал русской и мировой литературы, что он накрыл собой и «Повесть о Гэндзи». С тех пор японская литература, включая хэйанскую, уже не могла претендовать на прежние стотысячные тиражи.

Постсоветский период

С точки зрения социологии литературы постсоветский период характеризуется прежде всего снятием цензурных ограничений, что обеспечило доступ читателя ко всему многообразию русской и мировой литературы. Одновременно наблюдается резкое понижение общеобразовательного уровня «среднего» читателя и сосредоточенность обывателя на проблемах *here and now*. То есть теперь Россия оказалась приблизительно в такой же ситуации, в которой западный мир пребывал уже достаточно долгое время. Это приобщение к потребительскому миру мгновенно сказалось на количественных показателях, имеющих отношение к японской классической литературе: количество ее читателей резко сократилось. Литература эпохи Хэйан стала достоянием профессионалов, интеллектуалов и любителей японской словесности. Но эта ситуация имеет к собственно японской литературе лишь опосредованное отношение: тиражи любой классики и «серьезной» литературы тоже значительно упали. Советская власть «подморозила» литературную классику, которая в СССР обладала очень высоким статусом. С концом СССР ситуация изменилась радикально. С научным переводом «Цурэцзурэ гуса» ознакомились самые широкие круги интеллигенции; новый перевод, рассчитанный на «широкую» аудиторию [Ёсида Канэёси 2009], обрел весьма немного читателей. А это означает, что «интеллигенция» в ее прежнем понимании перестала существовать.

В то же самое время необходимо отметить, что в постсоветский период появилось достаточно много переводов хэйанской литературы (см. таблицу на с. 129–130). В ее интерпретациях меньше рассуждений глобального характера, переводчики больше занимаются конкретикой текста и созданием полноформатной картины истории японской литературы и словесности, включающей и памятники на китайском языке (*камбуне*) [Грачев 2009]. В этой картине существенное место отведено дохэйанской словесности, которая достаточно полно представлена в работах отечественных японоведов. В настоящее время на русском языке изданы такие памятники, как *норито* и *сэммё* (1991, Л. М. Ермакова), «Кодзики» (1993–1994, Е. М. Пинус, Е. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков), «Нихон рёики» (1995, А. Н. Мещеряков), «Нихон сёки» (1997, Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков), «Санго сиики» (2000, Н. Н. Трубникова), «Когосюи» (2002, Е. К. Симонова-Гудзенко), «Синсэн сёдзироку» (2002, частичный перевод, М. В. Грачев), «Фудзивара кадэн» (2006, Е. Б. Сахарова), «Сёку нихонги» (2006–2016, свитки 1–7, А. Н. Мещеряков)⁸. Перевод «Кайфусо» (С. А. Родин) находится в печати. При таком подходе хэйанская литература предстает как один из этапов эволюции японской словесности, как этап чрезвычайно своеобразный и важный, но лишенный таких огульных характеристик, как «период наибольшего расцвета японской литературы».

⁸ Подробнее см.: [Мещеряков, Родин 2015].

Итак, в последние годы переведено не так мало произведений японской классической словесности, но тиражи резко снизились. В современной России много «фанатов» японского, но для них это «японское» имеет скорее внелитературное измерение (еда, боевые искусства, икебана, бонсай, манга, аниме и т. п.). Озабоченность вызывает также тот факт, что большинство последних переводов хэйанской словесности выполнены представителями старшего поколения, которые находятся на излете своей профессиональной деятельности или уже завершили свою японистическую карьеру. Впрочем, в значительной степени это объясняется общей бедственной ситуацией в нынешней российской науке и культуре.

Основные переводы хэйанской литературы на русский язык

Название, переводчик	Год издания, тираж
Ходзёки (Н. И. Конрад)	1921 (? экз.)
Исэ моногатари (Н. И. Конрад)	1921 (5 150)
Японская литература в образцах и очерках («Кодзики» (част. пер.), «Кокинсю» (част. пер.), «Ямато моногатари» (част. пер.), «Гэндзи моногатари» (част. пер.), «Ходзёки», «Хэйкэ моногатари» (част. пер.) и др.	1927 (800)
Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии (Норито (част. пер.), «Такэтори моногатари», «Тоса никки», «Гэндзи моногатари» (част. пер.), «Синкокинсю» (част. пер.), «Хякунин иссю» и др.)	1935 (5 300)
Такэтори моногатари, Отикубо моногатари (В. Н. Маркова)	1962 (50 000). Много переизданий
Цурэдзурэгуса (В. Н. Горегляд)	1970 (15 000). Много переизданий.
Макура-но соси (В. Н. Маркова)	1975 (100 000). Много переизданий.
Сайгё. Санка синтсюсю (част. пер.) (Т. Л. Соколова-Делюсина)	1979 (25 000)
Ямато моногатари (Л. М. Ермакова)	1982 (20 000)
Тоса никки (В. Н. Горегляд)	1983 (5 000)
Хякунин иссю (В. С. Санович)	1990 (7 000)
Гэндзи моногатари (Т. Л. Соколова-Делюсина)	1991–1993 (25 000)
Кагэро никки (В. Н. Горегляд)	1994 (20 000)
Кокинсю (А. А. Долин)	1995 (5 000). 2 переизд.
Мурасаки-сикибу никки (А. Н. Мещеряков)	1996 (3 000). 2 переизд.
Утаавасэ (И. А. Боронина)	1998 (3 000)
Сарасина никки (И. В. Мельникова)	1999 (3 000)
Оокагами (Е. М. Дьяконова)	2000 (?)
Синсэн вакасю (И. А. Боронина)	2001 (3 000)
Торикаэбая моногатари (М. В. Торопыгина)	2003 (10 000)
Идзуми-сикибу никки (Т. Л. Соколова-Делюсина)	2004 (10 000)
Уцухо моногатари (В. И. Сисаури)	2004 (1 500)
Кокинсю (новый пер., И. А. Боронина)	2005 (500)

Сагоромо моногатари, Такамура моногатари (В. И. Сисаури)	2007 (1 000)
Мумё дзоси (Ю. Е. Гвоздикова)	2007 (300)
Цурэдзурэ гуса (новый пер., А. Н. Мещеряков)	2009 (1 000)
Хамамацу тынагон моногатари, Мацура мия моногатари (В. И. Сисаури)	2010 (1 000)
Сайгё. Санка синтгюсю. Сайгё моногатари (Т. Л. Соколова-Делюсина)	2016 (2 000)

Литература

- Волшебные повести 1962 — Волшебные повести. Повесть о старике Такэтори. Повесть о прекрасной Отикубо / Пер. В. Марковой. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1962.
- Восток 1935 — Восток. Сб. первый: Литература Китая и Японии / Ред. и вступ. ст. Н. И. Конрада. М.: Academia, 1935.
- Горький 1919 — Каталог издательства «Всемирная литература» при Народном комиссариате по просвещению / Вступ. ст. М. Горького. Пг.: [б. и.], 1919.
- Грачев 2009 — *Грачев М. В.* Япония в эпоху Хэйан (794–1185): Хрестоматия / Сост. М. В. Грачев. М.: РГГУ, 2009 (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и античности; Вып. 24).
- Елисеев 2000 — *Елисеев С. Г.* Японская литература // С. Г. Елисеев и мировое японоведение (Россия, Япония, США, Франция, Швеция, Вьетнам): Материалы междунар. науч. конф. / Науч. ред. С. Б. Маркарян, Э. В. Молодякова. М.: Япония сегодня, 2000. С. 242–284.
- Ёсида Канэёси 2009 — *Ёсида Канэёси.* Записки на досуге / Пер. А. Н. Мещерякова. М.: Наталис, 2009.
- Жуков 1939 — *Жуков Е.* История Японии: Краткий очерк. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1939.
- Исэ моногатари 1921 — Исэ моногатари: Лирическая повесть древней Японии / Пер. и предисл. Н. Конрада. Л.: Всемир. лит., [1921].
- Исэ моногатари 1979 — Исэ моногатари / Пер., ст. и прим. Н. И. Конрада. М.: Наука, 1979.
- Конрад 1921 — *Конрад Н. И.* Из японской литературы начала XIII века. Камо-но Тёмэй «Записки из кельи» // Записки Орловского университета. Сер. общественных наук. 1921. Вып. 1. С. 315–350.
- Конрад 1927 — *Конрад Н. И.* Японская литература в образцах и очерках. Т. 1. Л.: Изд. Ин-та живых восточных языков, 1927.
- Кэнко-хоси 1970 — *Кэнко-хоси.* Записки от скуки (Цурэдзурэгуся) / Пер. В. Н. Горегляда. М.: Вост. лит., 1970.
- Марахонова 2016 — *Марахонова С. И.* Орден священного сокровища Сергея Елисеева. Как сын русского купца стал основателем американского японоведения. СПб.: СИНЭЛ, 2016.
- Маркова 1992 — *Маркова В.* Луна восходит дважды. М.: Современник, 1992.
- Мацокин 1935 — *Мацокин Н.* Несколько замечаний о японской феодальной литературе и ее переводах // Революционный Восток. 1935. № 6. С. 102–109.
- Мещеряков 2014 — *Мещеряков А. Н.* Страна для внутренней эмиграции: образ Японии в позднесоветской картине мира // Отечественные записки. 2014. № 3. С. 45–55.
- Мещеряков 2016 — *Мещеряков А. Н.* Япония и Россия в объятиях пространства и времени // Полис. 2016. № 3. С. 160–172.

- Мещеряков, Родин 2015 — Мещеряков А. Н., Родин С. А. Исследования 1991–2015 годов по истории и традиционной культуре Японии периода до конца Второй мировой войны // Современное российское японоведение: оглядываясь на путь длиной в четверть века / Под ред. Д. В. Стрельцова. М.: АИРО-XXI, 2015. 212–237.
- Мурасаки Сикибу 1992 — Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари): Приложение / Вступ. ст., сост., пер., подгот. ил. материала Т. Л. Соколовой-Делюсиной. М.: Вост. лит., 1992.
- Повесть о доме Тайра 1982 — Повесть о доме Тайра / Пер. И. Львовой. М.: Худ. лит., 1982.
- Санович 2008 — Санович В. С. Из истории русских переводов японской художественной литературы // Восточная классика в русских переводах: обзоры, анализ, критика / Сост. И. Н. Никулин; Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М.: Вост. лит., 2008. С. 247–345.
- Смирнов 2014 — Смирнов И. С. Китайская поэзия в исследованиях, заметках, переводах, толкованиях. М.: РГГУ, 2014 (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и античности; Вып. 50).
- Сэй-сёнагон 1975 — Сэй-сёнагон. Записки у изголовья / Пер. В. Марковой. М.: Худ. лит., 1975.
- Толстая 1984 — Толстая Т. Ута-моногатари (пересмешник для переводчика) // Вопросы литературы. 1984. № 2. С. 259–264.
- Ямато-моногатари 1982 — Ямато-моногатари / Пер. Л. М. Ермаковой. М.: Вост. лит., 1982.
- Японская поэзия 1954 — Японская поэзия: Сб. / Сост. и пер. А. Е. Глускина, В. Н. Маркова; Вступ. ст. Н. И. Конрада. М.: Гослитиздат, 1954.

PERCEPTION OF HEIAN ERA JAPANESE LITERATURE IN THE USSR AND RUSSIA

Meshcheryakov, Alexander N.

Doctor of History

Professor, Vice-Chief,

Laboratory of Oriental Studies and Comparative Linguistics,

School of Advanced Studies in the Humanities,

The Russian Presidential Academy

of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel. +7 (499) 956-96-47

Professor, Institute of Oriental and Antique Studies,

Russian State University for the Humanities

Russian, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya sq., 6

Tel.: +7 (495) 250-65-11

Leading Researcher,

Institute of Classical East and Antique Studies

National Research University — Higher School of Economics

Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya str., 20

Tel.: +7 (495) 628-79-31

E-mail: meshtorop@yahoo.com

Abstract. In this paper, I discuss the history of translation of Heian era literature in the Soviet Union and in post-Soviet Russia. It is demonstrated that Soviet attitudes to Japanese literature to a significant degree were affected by the political trends of the epoch. Thus, while in the 1920s Japanese culture was considered to be unique and exotic, in the 1930s Soviet philologists rather tended

to regard Japan as a subject of Marxist theory and Japanese aristocratic literature was appreciated as “realistic”. After the Second World War, there was a strong tendency to consider classical Japanese poetry as a form of folk culture. Conversely, in the 1970s Japanese literature became highly appreciated by Russian intellectuals because they considered Japan of the Heian epoch as an “ideal dreamland”, free of false ideology and politicization.

Keywords: Heian period, Soviet Union, translation, history of Oriental studies, literature

References

- Eliseev, S. G. (2000). Iaponskaia literatura [Japanese literature]. In S. B. Markar'ian, E. V. Molodiakova (Eds.). *S. G. Eliseev i mirovoe iaponovedenie (Rossiia, Iaponiia, SShA, Frantsiia, Shvetsiia, V'etnam): Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [S. G. Yeliseev and world Japanology (Russia, Japan, USA, France, Vietnam): Proceedings of an International Academic Conference], 242–284. Moscow: Iaponiia segodnia. (In Russian).
- Ermakova, L. M. (Transl.) (1982). *Iamato-monogatari* [Tale of Yamato]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Gluskina, A. E., Markova, V. N. (Transl. and Compl.), Konrad, N. I. (Preface) (1954). *Iaponskaia poeziia: Sbornik* [Japanese poetry: A collection]. Moscow: Goslitizdat. (In Russian).
- Gor'kii, M. (Preface) (1919). *Katalog izdatel'stva "Vsemirnaia literatura" pri Narodnom komissariate po prosveshcheniiu* [Catalogue of publications of the “World literature” publishing house at People’s Commissariat for Education]. Petrograd: [n. p.]. (In Russian).
- Grachev, M. V. (Compl.) (2009). *Iaponiia v epokhu Kheian (794–1185): Khrestomatiia* [Japan of the Heian epoch (794–1185): A chrestomathy]. Moscow: RGGU (Orientalia et Classica; 24). (In Russian).
- Goregliad, V. N. (Transl. and Comment.) (1970). *Zapiski ot skuki (Tsuredzuregusa)* [Kenko Hoshi. Essays in idleness (Tsuredzuregusa)]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Konrad, N. I. (1921). Iz iaponskoi literatury nachala XIII veka. Kamo-no Tiomei “Zapiski iz kel'i” [From Japanese literature of the beginning of the XIIIth century. *The Ten Foot Square Hut* by Kamo-no Chomei]. In *Zapiski Orlovskogo universiteta. Seriiia obshchestvennykh nauk* [Papers from the University of Orel. Social sciences series], 1921(1), 315–350. (In Russian).
- Konrad, N. (Transl. and Preface) (1921). *Ise monogatari: Liricheskaia povest' drevnei Iaponii* [The Tales of Ise: A lyric novel of ancient Japan]. Leningrad: Vsemirnaia literatura. (In Russian).
- Konrad, N. I. (1927). *Iaponskaia literatura v obraztsakh i ocherkakh* [Japanese literature in examples and essays] (Vol. 1). Leningrad: Izdanie instituta zhivyykh vostochnykh iazykov. (In Russian).
- Konrad, N. I. (Ed. and Comment.) (1935). *Vostok* [Orient], (Vol. 1), *Literatura Kitaia i Iaponii* [Literature of China and Japan]. Moscow: Academia. (In Russian).
- Konrad, N. I. (Transl. and Comment.) (1979). *Ise monogatari* [The Tales of Ise]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- L'vova, I. (Transl.) (1982). *Povest' o dome Taira* [The Tale of the Heike]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Marakhonova, S. I. (2016). *Orden sviashchennogo sokrovishcha Sergeia Eliseeva. Kak syn russkogo kuptsa stal osnovatelem amerikanskogo iaponovedeniia* [The order of the sacred treasure of Sergei Eliseev or How the son of a Russian merchant became the founder of American Japanology]. St. Petersburg: SINEL. (In Russian).
- Markova, V. (1992). *Luna voskhodit dvazhdy* [The Moon rises twice]. Moscow: Sovremennik. (In Russian).

- Markova, V. (Transl.) (1962). *Volshebnye povesti. Povest' o starike Taketori. Povest' o prekrasnoi Ochikubo* [Magic tales. The Tale of Taketori. The Tale of Ochikubo]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (In Russian).
- Markova, V. (Transl.) (1975). *Sei-senagon. Zapiski u izgolov'ia* [Sei-shonagon. The Pillow Book]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Matsokin, N. (1935). Neskol'ko zamechaniï o iaponskoi feodal'noi literature i ee perevodakh [Some comments on Japanese feudal literature and its translations]. *Revoliutsionnyi Vostok* [Revolutionary Orient], 1935(6), 102–109. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N. (Transl.). *Iosida Kaneiosi. Zapiski na dosuge* [Yoshida Kaneyoshi. Essays in idleness]. Moscow: Natalis. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N. (2014). Strana dlia vnutrennei emigratsii: obraz Iaponii v pozdnesovetskoi kartine mira [A land for inner emigration: The image of Japan in the mind of people of the late Soviet period]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland], 2014(3), 45–55. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N. (2016). Iaponiia i Rossiia v ob'iatiiakh prostranstva i vremeni [Japan and Russia embraced by space and time]. *Polis*, 2016(3), 160–172. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N., Rodin, S. A. (2015). Issledovaniia 1991–2015 godov po istorii i traditsionnoi kul'ture Iaponii perioda do kontsa Vtoroi mirovoi voiny [The researches of 1991–2015 on history and traditional culture of Japan (from ancient days to the end of WWII)]. In D. V. Strel'tsov (Ed.). *Sovremennoe rossiiskoe iaponovedenie: ogliadyvaïas' na put' dlinoi v chetvert' veka* [Contemporary state of Japanese studies in Russia: observing the results of a quarter of century], 212–237. Moscow: AIRO-XXI. (In Russian).
- Sokolova-Deliusina, T. L. (Preface, Compl., Trans., Ed.) (1992). Murasaki Sikibu. *Povest' o Gendzi (Gendzi-monogatari): Prilozhenie* [Murasaki Shikibu. The tale of Genji (Genji monogatari)]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Sanovich, V. S. (2008). Iz istorii russkikh perevodov iaponskoi khudozhestvennoi literatury [From the history of Russian translation of Japanese fiction]. In I. N. Nikulin (Compl.), B. L. Riftin (Ed.). *Vostochnaia klassika v russkikh perevodakh: obzory, analiz, kritika* [Oriental classics in Russian translations: reviews, analysis, critics], 247–345. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Smirnov, I.S. (2014). *Kitaïskaia poeziia v issledovaniïakh, zametkakh, perevodakh, tolkovaniïakh* [Chinese poetry in studies, notes, translations, interpretations]. Moscow: RGGU (Orientalia et Classica; 50). (In Russian).
- Tolstaia, T. (1984). Uta-monogatari (peresmeshnik dlia perevodchika) [Uta-monogatari: A parody for a translator]. *Voprosy literatury* [Problems of literature], 1984(2), 259–264. (In Russian).
- Zhukov, E. (1939). *Istoriia Iaponii: Kratkii ocherk* [History of Japan: A brief sketch]. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo. (In Russian).

To cite this article:

MESHCHERYAKOV, A. N. (2018). VOSPRIATIE KHEIANSKOI LITERATURY V SSSR I IAPONII [PERCEPTION OF HEIAN ERA JAPANESE LITERATURE IN THE USSR AND RUSSIA]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 116–133. (IN RUSSIAN).

Received November 20, 2017

Трубникова Надежда Николаевна

доктор философских наук

заместитель главного редактора, журнал «Вопросы философии»
Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Тел.: +7 (495) 276-70-35

ведущий научный сотрудник, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

профессор, Институт стран Азии и Африки,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 125009, Москва, Моховая ул., 11

Тел.: +7 (495) 629-39-51

E-mail: trubnikovann@mail.ru

КРУГ ПОЧИТАЕМЫХ СУЩЕСТВ В «СОБРАНИИ ПЕСКА И КАМНЕЙ»: БУДДЫ И БОДХИСАТТВЫ¹

Аннотация. В статье речь идет о «Собрании песка и камней» («Сясэкисю», 1279–1283) как об источнике для изучения японского буддизма XIII века в его практическом бытовании. Поучительные рассказы *сэцува*, вошедшие в этот сборник, позволяют подойти к ответу на вопрос, какую роль играли те или иные почитаемые существа (будды, бодхисаттвы и др.) в различных буддийских традициях Японии, на какие источники опиралось почитание этих персонажей и в каких обрядовых действиях оно выражалось. Рассуждения о сущности того или иного почитаемого существа соседствуют здесь с историями о чудесах, которые будда или бодхисаттва явил в Японии, о чудесных изваяниях и др. Примеры, обсуждаемые в статье, относятся к почитанию будд Дайнити, Якуси и Амиды, будущего будды Мироку, бодхисаттв Каннон и Дзидзо. Составитель «Собрания», описывая преимущества разных культов, последовательно отрицает претензии любого из них на исключительность (в особенности это касается амидаизма). Статья продолжает публикацию [Трубникова 2016].

Ключевые слова: буддизм в Японии, «Собрание песка и камней», поучительные рассказы *сэцува*, почитаемые существа, будды, бодхисаттвы, амидаизм

¹ Работа выполнена в рамках НИР «Контексты формирования современной культурной парадигматики в странах Востока: язык, литература, история» ШАГИ РАНХиГС.

Имена почитаемых существ приводятся в их японском прочтении с указанием иероглифического написания и санскритского аналога: Сякамуни 釈迦牟尼 (Шакьямуни). «Будда» с прописной буквы относится к Сякамуни, «будда» со строчной — ко всем другим буддам. Двосточие в транскрипции японских слов обозначает долготу гласного.

В предыдущей статье [Трубникова 2016] я пыталась обосновать один из подходов к описанию буддийских обрядов, принятых в средневековой Японии. Источники для такого описания распределяются по трем уровням: 1) учения о смысле обрядов и об отдельных почитаемых существах; 2) общие для всех школ прикладные обрядовые наставления, собирательно называемые «тайнствами»; 3) сообщения о конкретных обрядах в храмовых преданиях *энги*, поучительных рассказах *сэцува* и др. Подход, разделяющий эти три уровня, принят в работе [Faugé 2015–2016]. «Собрание песка и камней» (沙石集, «Сясэкисю:», 1279–1283 гг.), содержащее более 150 *сэцува*, относится преимущественно к третьему из уровней; см.: [Ватанабе 1966; Трубникова 2017а; 2017б]. Однако составитель книги, монах Мудзю Итиэн, сопровождает рассказы обстоятельными рассуждениями, так что и первый, и второй уровни здесь также представлены. Отличительная черта «Собрания» — установка на многообразии обрядов и учений: коль скоро людские заблуждения и страдания различны, «уловки» будд, средства для спасения людей, могут и должны быть столь же разными. Мудзю постоянно подчеркивает: неправы те, кто выбирает себе какой-то один обряд, отвергая все остальные, чтит исключительно какого-то одного будду или бодхисаттву, отворачиваясь от других. Как выглядит в «Собрании» почитание Будды Сякамуни и его учеников, я постаралась показать в предыдущей статье. Теперь же я расскажу о том, какие еще будды и какие бодхисаттвы, чтимые в Японии, обсуждаются в этой книге.

Рассказы о буддах Дайнити, Якуси и Амиде

В «Собрании пека и камней», как и в других японских буддийских источниках XIII в., разница между буддами объясняется исходя из учения о «телах будды». Мудзю Итиэн излагает основы этого учения в рассказе П–4²:

Истинное тело будды — это тело Закона (法身, *хоссин*), вечное, не имеющее собственных черт. (...) Когда мудрое созерцание, свободное от образов и мыслей, сообразуется с основой — это и значит, что оно завязало связь с телом Закона. Соразмеренные тела (応身, *о:син*) таковы: внутри наших чувств и ума мы находим уловки, чудесные действия будд. Когда вера глубока, будды нам так же дороги, как отец и мать, мы преданны им так же, как наставнику и господину. Когда исчерпываешь до конца всю свою решимость, набираешь заслуги — то обретаешь пользу и выгоду в здешнем мире. Помощь при недуге и страдании, избавление от невзгод и тягот, спасение от дурных путей и рождение на добрых путях — всё это уловки будд. Сначала соразмеренные тела помогают нашим чувствам и уму, избавляют от помех, очищают от грехов; мы возрождаемся в Чистой земле, общей для богов и людей, постепенно раскрываем свою мудрую природу — и так в итоге нам дано бывает явить истинное тело будды.

² Здесь и ниже римская цифра обозначает свиток «Собрания», а арабская — номер рассказа в нем. Свитки V и X делятся на две части каждый: «а» и «б». См. также электронную публикацию перевода «Сясэкисю»: <http://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/shasekititul>.

Кроме того, существует «превращенное тело» (化身, *кэсин*), оно же «тело воздаяния» (報身, *хо:син*), отождествляемое с буддой Сякамуни.

Кто не усвоил смысл этого, тот либо верит в одни лишь соразмеренные и превращенные тела, но не верит в тело Закона, не имеющее собственных черт, — либо почитает тело Закона, но пренебрегает уловками соразмеренных тел, действующих в нашем мире. И то, и другое глупо, —

подытоживает Мудзю (II–4). На множестве примеров в этом и других рассказах он показывает, что каждое из «тел» следует чтить подобающим для него образом.

В качестве «тела Закона» почитается Великий Солнечный будда, Дайнити (大日), он же Бирусяна (毘留遮那, санскр. Махавайрочана). Он не имеет собственного облика и «являет себя» в телах всех существ, от будд до узников ада, «оставляет свои следы» во всех мирах. Его «чистая земля», страна Тайного Величия (密敝, Мицугон) — это все миры, взятые в единстве. Мудзю согласен с приверженцами «тайного учения» школ Тэндай и Сингон в том, что человек может «стать буддой в нынешнем теле» (即身成佛, *сокусин дзё:буцу*), если осознает внутри своего сердца «ту ступень, где пребывает тело Закона как оно есть само по себе» (I–3).

Но Дайнити не просто пребывает в каждом существе как его внутренняя истинная природа. Он — будда, а значит, его «исконный замысел» (本意, *хонъи*) — вывести живые существа из круговорота рождений и смертей. А потому вселенский будда, как и Будда Сякамуни, применяет «уловки». В случае Дайнити это значит, что он принимает образы тех, к кому непросветленным существам легче обращаться с молитвой.

Если рассуждать о внутреннем свидетельстве и внешних действиях будд и бодхисаттв, то у внутреннего свидетельства сущность всегда едина: это собственная природа любого существа, она же тело Закона, будда Бирусяна. Во внешнем действии все почитаемые несут одну и ту же службу сановников при Государе Закона — Будде [Сякамуни] «...». Каждый приносит свои великие клятвы, милосердные обеты ко всяческой пользе и выгоде живых существ, чьи склонности многообразны (II–5).

Мудзю снова и снова указывает на то, что разные почитаемые существа едины между собой, потому что все они — образы одного и того же вселенского будды. Мироку, будущий будда на земле, един с Амидой, владыкой рая (II–8); милосердный бодхисаттва Дзидзо един с грозным «светлым государем» Фудо (II–5); «спаситель мира», бодхисаттва Каннон — с отважным бодхисаттвой Мондзю (Vб–10) и т. д. Поэтому и нельзя противопоставлять друг другу разные обряды (II–10).

В «тайном учении» тождество любого существа с буддой обосновывается рассуждениями о «шести великих первоначалах» (六大, *року дай*): это Земля, Вода, Огонь, Ветер, Пространство и Сознание. Они мыслятся не как первоэлементы в натурфилософском смысле слова, а как главные, «коренные» свойства

любого существа и любого предмета, постигаемого пятью чувствами и умом: Земля — не что иное как осязаемость, Огонь — зримость и т. д. В то же время первоначала — это шесть свойств будды в «теле Закона»: он не рожден, не описуем, не помрачен, не подвержен закону причинности, «пуст» и просветлен. В Японии основы учения о первоначалах изложил в начале IX в. Кукай в трактате «Значение слов “стать буддой в этом теле”»³. Отсылка к этому учению в «Собрании песка и камней» есть в рассказе IV–1:

Все тела в десяти мирах⁴ — разве хоть одно из них поистине не есть отпечаток следа тела Закона, Великого Солнечного будды, пришедшего своим путем? У живых существ сущность тоже поистине одна. Ибо у всех них одна и та же сущность миров Закона⁵, шесть великих первоначал. Разве на самом деле они отличаются от будд и бодхисаттв?

То же относится и к богам *ками*. В рассказе I–3 Мудзю цитирует «Сутру о том, что не растет и не исчезает»⁶:

Тело Закона называют «живым существом», имея в виду его развертывание и преобразование на пяти путях⁷, или же его именуют «бодхисатвой», когда ведут речь о его подвижности на шести переправах⁸. «Буддой» же величают тело Закона, когда оно исчерпывает источник страданий и обращает вспять поток рождений и смертей.

Составитель «Собрания» продолжает уже от себя: «А когда тело Закона смягчает свой свет и смешивается с мирскою пылью, его называют божеством (*ками*)».

В рассказе I–1 Дайнити выступает как «исконная ступень», чьи следы — Солнечная богиня Амагэрасу и ее неразлучная спутница Тоёукэ, богиня Луны, вод и пищи. Этим двум богиням, чтимым в святилищах Исэ, будда Дайнити доверяет обустроить страну. Тожество богинь с буддой Дайнити Мудзю обосновывает так: Равнина Высокого Неба, Такама-га хара, где согласно японским преданиям пребывают боги, — это и есть небо Тосоцу (санскр. Тушита), обиталище индийских небожителей и будущего будды Мироку. Коль скоро же Мироку — одно из «уловочных» обличий Дайнити, то и небо Тосоцу «нужно называть страной Тайного Величия».

Из изображений Дайнити для Мудзю, как и для традиции «таинств», важны прежде всего две мандалы, «Мир-Жезл» и «Мир-Чрево»⁹. Они соотносятся

³ 即身成佛義, «Сокусин дзё:буцу-ги» (ТСД 77, № 2428).

⁴ В мирах ада, голодных духов, животных, людей, демонов, богов, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв и будд.

⁵ Они же десять миров, см. выше.

⁶ 佛說不增不減經, «Буссэцу фудзо: фукаан-кё:» (ТСД 16, № 668, 467b).

⁷ В мирах ада, голодных духов, людей, животных, а также богов и демонов (здесь два последних мира считаются за один).

⁸ Шесть уровней совершенствования бодхисаттвы, санскр. парамита.

⁹ Соотв. Конго:кай (金剛界, санскр. Ваджрадхату), и Тайдзо:кай (胎藏界, санскр. Гарбхадхату).

со Светлым и Темным началами (кит. Ян и Инь). Следуя за японскими наставниками «тайного учения», Мудзю соотносит две мандалы также со Внешним и Внутренним святилищами Исэ. Во Внешнем святилище служат пятеро жрецов — подобно тому как в «Мире-Жезле» основу составляет пятеричная схема: Дайнити и будды четырех сторон света, восседающие вокруг него. Восемь жриц Внутреннего святилища соответствуют восьми спутникам Дайнити, которые окружают его, сидя на лепестках лотоса. Три кольца оград вокруг Внутреннего святилища соответствуют вписанным одно в другое полям мандалы «Мир-Чрево». Такое соотнесение святилищ Исэ с двумя мандалами было основополагающим для школы Сингон, потому и ее учение о богах *ками* называют «Путем богов двух мандал» (兩部神道, *Рё:бу-синто:*). Мудзю называет еще одну приметку того, что божества *ками* — это «следы» будд. В японских святилищах (и в Исэ, и в других) самой страшной скверной считается все, что связано с родами и с мертвыми телами. Так установлено потому, что «удаляться от родильной и смертной скверны означает избегать помраченных деяний в круговороте рождений и смертей, мучительном и бессмысленном» (I–1). Таким образом, почитать богов *ками* означает идти по пути Будды — и наоборот.

Из других изображений Дайнити/Бирусяны в «Собрании» упомянута знаменитая статуя Большого Будды из храма Тодайдзи в городе Нара (в ее случае учение о вселенском «теле Закона» опирается не на «тайнства», а на «Сутру цветочного убранства»¹⁰). В рассказе IX–8 знаменитый монах Тёгэн (конец XII в.) руководит заготовкой леса для воссоздания храма и статуи, разрушенных в 1180 г. во время междоусобной войны. Деревенский мальчишка ворует у лесорубов рис, Тёгэн ловит его и спрашивает, как он мог посягнуть на «имущество будды». Мальчик отвечает, что сделал это, чтобы накормить свою слепую мать: «Я думал, раз это дело будды, то от него не убудет». Тёгэн проверяет его слова, убеждается, что они правдивы, и отпускает воришку.

Обряды, обращенные напрямую к будде Дайнити, отличаются от всех прочих как «тайные» от «явных». Мудзю их подробно не обсуждает; он с уважением говорит о тех подвижниках, которые отказывались передавать «тайнства» непосвященным даже под страхом смерти (VI–11). Но в рассказе VI–1 приведена проповедь некоего монаха, сопровождавшая поднесение даров Дайнити. Монах рассуждал о «принятии дара» (加持, *кадзи*), следуя за Кукаем и другими наставниками школы Сингон:

Тело будды и тело живого существа откликаются друг другу, сливаются воедино — подобно тому как небесная луна отражается в водах, но не разделяется, или как уголь соприкасается с благовонием и сам становится благовонным. Так и здесь: лишь только подвижница с верящим сердцем коснется тела будды, она сама станет буддой, и это называют силою принятия дара. Замечательное учение! Итак, верящее сердце монахини, стойкой в созерцании, озаряется светом Великого Солнечного будды, он милостиво сопутствует ей, с любовью помнит о ней. Когда лоб будды Дайнити сомкнется воедино со лбом госпожи монахини — да окрасит будда ее лоб в золотой цвет!

¹⁰ 華嚴經, «Кёгон-кё:», санскр. «Аватамсака-сутра» (ТСД 9, № 278).

Когда грудь будды Дайнити сомкнется воедино с грудью госпожи монахини — да покрасит будда ее грудь в золотой цвет! Когда живот будды Дайнити сомкнется воедино с животом госпожи монахини — да покрасит будда ее живот в золотой цвет! Когда пуп будды Дайнити...

На этом месте смущенные слушатели просят монаха остановиться. Так в «Собрании» даже самые возвышенные слова могут оказаться смешными — все зависит от того, по какому случаю они звучат.

В качестве «соразмеренного тела» почитается, например, будда-целитель Якуси (薬師, санскр. Бхайшаджьягуру). В рассказе II–2 Якуси исцеляет двоих больных, и Мудзю подчеркивает: это случилось в наши дни, в годы под девизом Бунъэй (1264–1275): «Хоть и пришел последний век, молитвы не остаются без чудесного отклика». Храм, где случилось такое чудо, обозначен как «храм-святилище» (神宮寺, *дзингу:дзи*). Речь идет о храме при старинном святилище богов *ками* в Ацута в провинции Овари; сам Мудзю был настоятелем храма Тёбодзи, также близко связанного с этим святилищем (см.: [Цутия Юрико 2001]). Юноша, исцеленный буддой Якуси от слепоты, был служкой в святилище Ацута, так что чудо вернуло ему не только здоровье, но и способность служить «родным богам». В рассказе II–4 будда Якуси вместе с бодхисаттвой Каннон спасают раненого воина, попавшего в плен: Якуси его исцеляет, а Каннон не дает воину совершить самоубийство и потом спасает от палачей (см. подробнее ниже; разбор этого рассказа дан в статье [Цутия Юрико 2001]).

Также в качестве «соразмеренного тела» почитается будда Неизмеримого Света, Амиды (阿弥陀, санскр. Амитабха), он же будда Неизмеримого Долголетия, Мурё:дзю (無量寿, санскр. Амитаюс). Вокруг этого будды в Японии XIII в. шли особенно жаркие споры. Верно ли учил монах Хонэн (1133–1212), что в наставший «последний век», в пору всеобщего упадка, людям остается надеяться только на Амиду и на возрождение в его Чистой земле (стране Высшей Радости — 極楽, Гокураку), произнося молитву «Слава будде Амиде!» (南無阿弥陀仏, *Наму Амиды-буцу*), — а никакие другие обряды уже не действуют? Мудзю последовательно критикует такое «исключительное» почитание Амиды, и, судя по тому, как часто он возвращается к этой теме, радикальный извод амидаизма был в его время весьма влиятелен [Ямасита Масахару 1974а]. При этом и сам Мудзю, и большинство его современников — амидаисты в широком смысле слова, для них молитва, она же изустное «памятование о будде Амиде» (念佛, *нэмбуцу*), составляет обязательную часть обрядового обихода.

Мудзю рассуждает о сторонниках «исключительного» амидаизма:

Это течение, как кажется, превозносит будду Амиду. Но поистине — оно хулит его! И вот почему. Милосердие Амиды широко, он принимает в свою Чистую землю всех людей — каково бы ни было их подвижничество, какие бы благие дела они ни совершали. Страна Высшей Радости не имеет границ, и как раз потому, что туда принимают приверженцев иных учений, будда Амиды превосходит других будд, а его Чистая земля превосходит другие чистые земли. Клятва Амиды — «Хочу, чтобы моя страна превзошла все миры!» — не лож-

на, его страна обширна, велика, беспредельна — и тем прекрасна. Если же считать, будто Амида <...> отвергает какие-то учения как бесполезные для возрождения, — это бы значило, что милосердие будды ограничено и страна его тесна (I–10).

Мудзю здесь упоминает обычаи тех амидаистов, которые считают себя продолжателями Хонэна, а на деле извращают его учение: хулят другие школы, каются в том, что прежде творили добрые дела, читали сутры и т. д. Эти люди выбрасывают изваяния других будд или же отламывают им руки и приделывают новые, сложенные, как у Амиды; рисуют картины, где свет Амиды освещает только тех, кто молится ему, но не падает на достойных монахов и мирян. А между тем, напоминает Мудзю, ни Хонэн, ни китайские амидаисты не учили, что для спасения требуется подобное изуверство, и вообще не говорили, что Амида спасает только молящихся грешников: их тоже, но если даже их — то уж и подавно всех тех, кто способен на что-то большее, чем просто молиться.

Герой рассказа I–10, чиновник сёгуната, не чтит богов, обижает жрецов, и те налагают на него проклятие, так что он заболевает и умирает в мучениях. Мать чиновника молится за сына богине, которой служат эти жрецы, но богиня отвечает: «Я и есть бодхисаттва Каннон, спутница Амиды, и человек, не верящий в богов, отвергает также и будду Чистой земли». В рассказе I–2 монах молится, чтобы обрести «просветленное сердце» (菩提心, *бодайсин*, санскр. *бодхичитта*), и бог Хатиман велит ему отправиться в Исэ. Святилище Солнечной богини в видении, открывшемся монаху, предстает как Чистая земля Амиды, где каждый лотос — один из жрецов Исэ. А в рассказе Vб–11 Хатиман возвещает об Амиде как о своей «исконной ступени» и называет обет будды Амиды своим обетом.

Вопрос о том, нужно ли для возрождения в Чистой земле Амиды обрести сначала «просветленное сердце», был в японском амидаизме XIII в. особенно острым. Учение Хонэна многие его последователи понимали так, что для возрождения не нужно ничего, кроме изустной молитвы. За это Хонэна и его учеников критиковали; например, Мёэ (1173–1232) доказывал, что Хонэн на деле не следует китайским источникам учения о Чистой земле, хотя и выказывает им уважение, — ведь они говорят о необходимости обрести «просветленное сердце», а Хонэн этого не признает. На критику ответил ученик Хонэна Синран (1173–1263): возрождение достигается исключительно «силой Другого», т. е. силой будды Амиды, но это не значит, что в человеке не раскрывается «просветленное сердце»: просто этим человек обязан не себе самому, а все тому же Амиде (см.: [Трубникова, Бабкова 2014]). По словам Мудзю (Ха–1) «просветленные помыслы» для возрождения в Чистой земле необходимы, и состоят они в том, чтобы искать спасения не только для себя, но и для всех живых существ (см.: [Ямасита Масахару 1975]).

Все школы считают важным «памятовать о будде в теле Закона», сосредоточенно размышлять, ища такого истинного знания, где уже «нет того, кто помнит, и того, о ком он помнит», где человек и будда суть одно. Амидаисты же «созерцают взаимный отклик человека и будды, на уровне действия прежние помраченные мысли становятся уловками, и человек обретает пользу — помощь от будды в соразмерном теле». При этом «есть такие люди,

кто сначала обрел тело Закона Амида, а затем и на деле, на уровне действия, возродился в Чистой земле. А есть такие, кто обрел возрождение благодаря взаимному отклику, на уровне действия, и уже потом понял, что сознание не рождено, осознал будду в теле Закона. Поскольку сущность и действие суть не два, и то и другое не нужно противопоставлять» (Хб–3). Амида и будущий будда Мироку — это вселенский будда Дайнити, каким он показан на двух мандалах (I–1). Если сравнить Чистую землю Амида и небо Тосоцу, где пребывает Мироку, то у каждой из этих счастливых стран есть свои преимущества. У будды Амида в Чистой земле и бодхисаттвы Дзидзо, заступника грешников в аду, сущность одна (IV–1); молитва «Слава будде Амиде!» кратко выражает те же истины, что «Лотосовая сутра» (Там же). Будда Сякамуни преобразует людей своим примером и наставлением, Амида спасает человека в последний час, но только если тот «накопил заслуги» молитвой, — тогда как Дзидзо спасает всех, даже тех, кто не имеет заслуг (II–5).

Если люди почитают Амиду, покинувшего здешний мир «подобно монаху, вышедшему из дому», — то тем более им следует чтить бодхисаттву Каннон, который посреди нечистых земель проповедует учение об освобождении и очищении, являясь в обличии мирянина. «Наша страна — страна Великой колесницы. Амида и Каннон завязали с ней особенную связь» (II–4). В других рассказах (II–8, Хб–3) Мудзю говорит об особой связи Японии с «тайнствами»; с «тайной» точки зрения молитва к Амиде тоже может быть понята как мантра, ее слоги соответствуют будде Дайнити и буддам четырех сторон света (IV–1). Сама «исключительность» молитвы к Амиде, если ее понимать правильно, — всего лишь один пример сосредоточенной обращенности подвижника к одному из почитаемых в пределах конкретного обряда. В «тайнствах», если при созерцании одного будды к нему примешивается созерцание другого, этот другой мыслится как демон-искуситель. Радикальные же амидаисты неправы в том, что распространяют этот взгляд на все подвижничество в целом (VI–10).

В рассказе IV–1 Мудзю пишет, как почитание Амида понимается исходя из учения школы Тэндай, где принято «созерцательное памятование»: молитва в сочетании с сосредоточением на образе будды. Согласно этому учению, «в каждом шаге, в каждом звуке голоса и в каждой мысли — во всем пребывает Амида. <...> То есть призывание будды Амида равняется призыванию всех будд с десяти сторон». Природа Амида, как и «природа будды» вообще, есть в каждом живом существе, и сама сила имени «Амида» объясняется исходя из того, что три его слога выражают триединство истины, о котором учит школа Тэндай (всякий мыслимый предмет по сути своей «пуст», но при этом «временно» существует, и его следует рассматривать на «срединном пути» между отрицанием и утверждением, отвержением и признанием).

Имя *А-ми-да* — индийское, китайскими знаками пишется как *Му-рё:-дзю*, «Неизмеримое Долголетие». *А* значит «не», обозначает «пустое», это благое свойство мудрости. *Ми* значит «мера», обозначает «временное», это благое свойство освобождения. *Да* значит «долголетие», обозначает «срединный путь», это вечная жизнь тела Закона. Кроме того, это три тела — Закона, воздаяния и соответствия; Три Сокровища — Будда, Закон и Община (IV–1).

Поэтому пренебрегать молитвой к Амиде, разумеется, нельзя, пусть учение радикальных амидаистов и заставляет приверженцев других школ с подзрением относиться к ней.

Правда, в рассказе VI–6 показано, как далеко можно зайти, толкуя имя Амиды тем же способом, как описано выше: здесь монах восхваляет рыбаков, говоря, что по сути они не грешат, хотя и губят множество рыб. Ловля рыбы, по словам этого монаха, — не что иное как молитва *Наму Амида-буцу*, ведь слог *А-ми* созвучны слову *ами* ‘сеть’, а *да-бу* — рокоту волн. Такое толкование, по Мудзю, не имеет иной цели, кроме как польстить жертвователям-мирянам.

Последователи Хонэна видели еще одно преимущество своего пути в том, что на нем спасение несомненно, поскольку зависит только от «силы Другого», тогда как на всех прочих путях человек полагается на себя, а значит, не может быть уверен в успехе. Мудзю в рассказе Ха–1 говорит, что даже Гэнсин (942–1017), составитель первого в Японии амидаистского трактата¹¹, сомневался, сможет ли возродиться в Чистой земле. Однажды, мучимый этими сомнениями, Гэнсин встал на перекрестке, чтобы погадать по встречным: занятие, приличное для мирянина, но не для монаха. Старик, шедший мимо, пробормотал: «Иду в страну Высшей Радости», — и Гэнсин укрепился в вере. Этот случай показывает, что «сила Другого» действует по-разному для разных людей, так что и об Амиде можно сказать, что он применяет «уловки».

Кто всецело полагается на молитву и не заботится об очищении своих помыслов, те не замечают Амиду, даже когда тот приходит к ним, и в итоге попадают не в Чистую землю, а в дурные миры (Ха–1). Даже само неприятие земного помраченного мира может стать препятствием для возрождения: в рассказе Ха–10 монах-отшельник, бывший чиновник, умирает будто бы с должными помыслами, с именем Амиды на устах, но после смерти является в облики демона и рассказывает, что возродиться не смог, потому что до самой смерти не отбросил мысль о том, как дурно устроено в Японии государство и как его следовало бы усовершенствовать. Пример подвижника, действительно достигшего возрождения в Чистой земле, Мудзю приводит в рассказе Хб–3. Этот отшельник по имени Гёсэн не считал молитву главным средством спасения; он сосредоточенно созерцал образ Амиды и проповедовал, но не приижал учения других школ.

Молитву «Слава будде Амиде!» все амидаисты, в том числе и умеренные, считали особенно подходящей для предсмертного часа, когда нет ни сил, ни времени на другие обряды. Но, возражает Мудзю, «обычай, когда дела всей жизни одни, а дела предсмертные — другие, совсем непонятен» (Хб–3). Примечательно, что в «Собрании песка и камней» в нескольких рассказах те, кто на краю гибели призывают Амиду, остаются в живых. Например, в рассказе П–4 воин, осужденный за мятеж, молится Амиде перед казнью; прежде многие годы он преданно читал бодхисаттву Каннон, и Каннон применяет «уловку» — устраивает так, чтобы по пути к месту казни навстречу осужденному проехал его старый друг, достаточно влиятельный, чтобы испросить помилования. В рассказе VII–8 человека на ночной дороге пытаются убить завистники, якобы по приказу его же господина; он не сопротивляется, только просит разреше-

¹¹ «Собрание сведений о возрождении», 往生要集, «О:дзэ:ё:сю:» (ТСД 84, № 2682).

ния помолиться напоследок и взывает к Амиде. Затем один из убийц рубит его мечом, но странным образом не замечает, что отрубил не голову, а только узел волос с макушки. Герой рассказа возвращается к господину, и убийц изобличают. А в рассказе Ха-1 монах-отшельник чудом остается жив при оползне в горах. Он не радуется, а скорбит и говорит ученикам, что смолоду он молился бодхисаттве Каннон и, видимо, поэтому спасся. Но ведь он возглашал и слова «Слава будде Амиде!» и мог бы уже возродиться в Чистой земле, однако, говорит монах, «понапрасну продлил свою жизнь, остался в здешнем скорбном мире, и чувствую, что понес большой урон».

Другой подвижник, «ожидая близкой кончины, сел прямо, лицом к Западу, соединил ладони и стал молиться» — как и следует почитателю Амиды. Но жена отвлекает его сетованиями, он пререкается с нею и в итоге умирает с суетными помыслами (IV–5). В рассказах IV–7 и IV–8 преданные почитатели будды Амиды в назидание ученикам принимают смерть добровольно, надеясь сохранить должное спокойствие в последний час. В первом из этих рассказов самоубийство монаха, заранее назначенное на определенный день, превращается в зрелище для столичных зевак; он возрождается не в Чистой земле, а в мире демонов, и мстит тем, кто устроил потеху из его кончины. Во втором случае монах решается утопиться, но обвязывается веревкой и просит товарищей, чтобы они вытащили его, если заметят, что он пытается выплыть. Так и происходит несколько раз, пока самоубийца не доходит до нужного настроения; он тонет, и над местом его гибели раздается чудесная музыка Чистой земли.

В рассказе Vб–7 во славу будды Амиды сочиняют «песенную цепочку» (*рэнга*). Один из поэтов произносит строки:

Наноритэ идзуру
Хототогису кана

Назвавшись, улетает —
Это кукушка!

Другой подхватывает:

Мононофу-но
Татэ-о нарабуру
Тонамияма

Воинов щиты
Выстроены рядами —
У горы Сетей.

Видимо, толковать эти стихи можно так. Почитатели будды Амиды призывают его по имени, но коль скоро Амиды пребывает в сердце каждого человека, можно сказать, что подвижники возглашают свои же имена — подобно кукушке, которая кукует и тем самым «называется», «представляется» (*нанору*), ведь ее именем служит ее песня (слово *хототогису* содержит звукоподражание, как и русское *кукушка*). Вслед за глаголом *нанору* появляется образ битвы, перед которой знатные воины «называют свои имена» (*нанору*), выбирают противников и вступают в поединки. Тонамияма, гора Птичьих Сетей, — место знаменитого сражения времен междоусобной войны Тайра и Минамото в конце XII в. В сказаниях об этой войне (легших в основу «Повести о доме Тайра»¹²)

¹² 平家物語, «Хэйкэ-моногатари», XIII в.

воины на поле битвы нередко призывают будду Амиду, готового спасти даже великих грешников, — так что картина битвы, в свою очередь, отсылает к основной теме.

Что же до предсмертных обрядов, то среди них, по словам Мудзю, есть не менее действенные, чем молитва к будде Амиде. В рассказе II–8 монах Дзёган (1168–1251), знаменитый знаток учения о Чистой земле, отвечает на вопрос государя, каким обрядом лучше всего можно испросить просветления для умершего¹³. Против ожиданий Дзёган называет не амидаистскую молитву, а две простых мантры: «Закрытие печати драгоценного ларца»¹⁴ и «Истинное слово лучистого света»¹⁵. Монах объясняет, что первая из этих мантр позволяет родичам и близким спасти того, кто сам не молился (а слова «Слава будде Амиде!» спасают только того, кто их произносит сам), вторая же помогает спасти умершего, даже если он уже возродился в аду (а молитва, обращенная к Амиде, действует в смертный час, но не позже).

Впрочем, в «тайнствах» есть и мантры, обращенные к будде Амиде (II–5, VIII–9)¹⁶. Мудзю пишет:

В той передаче учения Сингон, какую я получил, изучали и возглашение имени будды Амиды длиной в шесть знаков, и знаки-зерна пяти будд¹⁷, всё это — как истинные слова. В самом деле, единый знак *A* полностью содержит в себе нутро и сердцевину всех истинных слов [= мантр]. Если глубоко изучить это, то любые слова — как звуки, производимые языком, как образы в уме, как части связной речи, как высказывания в разговоре — всё это истинные слова. Почему же имя будды не может быть истинным словом? (II–8).

В рассказе V6–11 бог Хатиман возвещает:

Будь то хоть памятование о будде, хоть истинные слова, если обращаешься к ним всем сердцем, непременно выйдешь из круговорота рождений и смертей.

Умеренный извод амидаизма, по Мудзю, предполагает не только молитвы, но и совершение обрядов перед статуей будды:

¹³ Этот же случай пересказывает также Ёсида Канэси в «Записках на досуге» (рассказ 222).

¹⁴ Содержится в «Сутре о заклитии печати драгоценного ларца» (寶篋印陀羅尼經, «Хо:кё:ин-дарани-кё:») — ТСД 19, № 1023).

¹⁵ 光明真言, «Ко:мё: сингон», содержится в «Сутре истинного слова божественных превращений Непустых Силков» (不空羼索神變真言經, «Фуку:кэн дзимпэн сингон-кё:») — ТСД 20, № 1092).

¹⁶ Например, «Исконное заклитие будды по имени Неизмеримое Долголетие», «Мурё:дзю нёрай компон дарани»; учение о нем изложено в «Руководстве к созерцанию и почитанию будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Мурё:дзю нёрай кангё: куё: гики») — ТСД 19, № 930).

¹⁷ «Знаки-зерна» (種子, *сюдзи*, санскр. *биджа*) — слоги, из которых составляются мантры. Здесь речь идет о слогах *A-Би-Ра-Ун-Кэн*, соотносимых с буддой Дайнити и буддами четырех сторон света, а также с первыми пятью из шести первоначал.

Изваять образ Амиды ростом в один *дзё*: и шесть *сяку*¹⁸, следовать за ним в своем подвижничестве, созерцать и памятовать, в предсмертный час почувствовать пришествие будды — и умереть, сидя прямо (IV–1).

Кроме того, изваяния Амиды помогают людям в нынешней жизни, принимают на себя их страдания. В рассказе II–3 на девушку, произнесшую слова «Слава будде Амиде!» в новогодний праздник, обрушивается гнев ее госпожи, женщины внешне благочестивой, но глупой и вздорной («Будто у нас покойник в доме!» — кричит госпожа). Коль скоро Амиду по большей части почитают именно в связи с поисками благого посмертия, молитва к нему здесь воспринимается как похоронная. В наказание госпожа прижигает девушке щеку раскаленной монетой, однако ожог остается не на коже — а на позолоте статуи Амиды в домашней молельне этой семьи. Мудзю указывает: это было изваяние стоящего будды, сравнительно редкое (чаще Амиду, как и других будд, изображают сидящим). Даже искусные мастера не могли потом убрать пятно со щеки изваяния. Подобная «подмена тела» (*мигавари*) — мотив, нередкий в рассказах *сэцува*¹⁹; встречаются и похожие рассказы об Амиде. Например, в «Предании об Амиде с клеймом на щеке» («Хохоякэ Амиде-энги», начало XIV в.)²⁰ чудо заставляет и спасенного человека, и его обидчиков обратиться к истовому почитанию Амиды и предвещает их будущее возрождение в Чистой земле [Foard 1998]. Однако у Мудзю итог рассказа несколько иной: люди нередко преданны своей родне и господам, но куда важнее — верное служение буддам, ведь «человек в этой жизни — временный друг на один день, а будда — истинный учитель на долгую ночь будущих жизней».

В рассказе Ха–6 монах-разбойник, задумавшись о своей посмертной участи, решает «помогать людям, которые страдают от разбойников, и тайком молиться, памятуя о будде Амиде и стремясь возродиться в Чистой земле». Он собирает шайку удальцов и грабит богатые дома, но перед нападением тайно предупреждает хозяев, чтобы те убежали и унесли часть имущества. Так проходит несколько лет, и вот разбойник попадаете страже, его бросают в тюрьму. Тюремщик несколько ночей подряд видит один и тот же сон — связанного будду Амиду в узилище. Расспросив разбойного монаха, тюремщик понимает, что этот человек даже в и грабежах следовал пути Будды, и отпускает его. Здесь тоже можно проследить мотив «подмены тела».

Мудзю нечасто рассказывает историю каких-либо обрядов в Японии; включение составляет «обряд встречи» Амиды (*迎講, мукаэко*), при котором лицедеи и музыканты изображают шествие бодхисаттв, явившихся забрать

¹⁸ Около 5 м. Приведенная цифра может указывать на действительные размеры статуи или же означать, что будда примерно втрое выше своих спутников, имеющих «обычный» человеческий рост (какова бы ни была высота изваяний).

¹⁹ Например, в самом старом сборнике таких рассказов, «Японских легендах о чудесах» (*日本靈異記*, «Нихон рё:ики», рубеж VIII–IX вв.), индийская богиня сама отдается страстному влюбленному, молившему, чтобы та помогла ему овладеть некой красавицей. См. пер. А. Н. Мещерякова: [Нихон рё:ики 1995: 120].

²⁰ Здесь клеймо ставят не девушке, а вору по имени Мандзай (что значит «Многолетие», отсылка к новомуднему обряду), который забрался в дом госпожи. Хотя этот человек и воровал, он преданно чтит Амиду, и будда принял клеймо на себя.

подвижника в Чистую землю. В рассказе Ха-9 некий монах в краю Танго «хотел возродиться в стране Высшей Радости, отбросил десятки тысяч дел и думал о правильном памятовании в смертный час, желал по всем правилам встретить пришествие святой толпы». Ежегодно под новый год этот монах пишет сам себе письмо от лица Амиды — приглашение в Чистую землю — велит службе выйти за ворота, постучаться и вручить послание. И каждый раз монах, почтительно принимая письмо, плачет благодарными слезами. Наместник края Танго узнает о странном монахе, хочет как-то почтить его, и старик сообщает о своем желании — чтобы люди «нарядились святыми и явились толпой». Тогда наместник предоставляет одеяния и утварь для исполнителей, действо разыгрывают, и оно входит в обычай. Правда, сообщает Мудзю, есть и другой извод: будто бы «обряд встречи» изобрел Гэнсин, когда «на подлокотнике раскладывал палочки для еды и ими показывал: вот приходит будда Амиды...». В рассказе VI-8 действие «встречи Амиды» разыгрывают в деревенском храме. Человек, играющий роль бодхисаттвы Каннон, оступился на помосте, упал и громко испустил ветры. «Звук этот смешался со звуками молитвы и был едва слышен», но исполнитель роли бодхисаттвы Сэйси не выдержал и начал хохотать. «Каннон развернулся к нему и огрызнулся: а чего этот парень, Сэйси, смеется?! — и всё собрание отвлеклось, перестало петь молитву, все принялись смеяться и ругаться».

Из знаменитых храмов, посвященных Амиде, в «Собрании песка и камней» упоминается Бёдоин на реке Удзи. Дважды (VI-12, VIII-23) приводится рассказ о том, как наставник из школы Тэндай, проводивший освящение этого храма, сказал, что канцлер Фудзивара-но Ёримити (992-1074)²¹, велевший построить Бёдоин, попадет в ад, ведь в ходе строительства он мучил людей непосильными трудами. Канцлер внял увещеванию и щедро одарил всех строителей. В рассказе VII-2 упомянут храм Дзэнкодзи в провинции Синано, один из старейших амидаистских храмов в Японии; по преданию, изваяние Амиды, чтимое в этом храме и недоступное для обозрения («сокрытый будда»), было изготовлено в Индии и затем через Корею доставлено на острова еще в VI в. Родители, чья дочь умерла от несчастной любви, пытаются захоронить ее останки при этом храме, надеясь тем самым «завязать связь» между ней и Амидой, но дух девушки всё равно является после смерти, чтобы мучить юношу, которого она любила.

Из амидаистских сутр Мудзю упоминает «Сутру об Амиде»²² — как текст, читаемый при погребальном обряде (VII-20), но подходящий также и для других случаев. В рассказе VI-13 чтением этой сутры монахи заглушают голос своего неученого собрата, которого миряне вынудили произнести проповедь, а он боится опозориться. Из персонажей других амидаистских сутр Мудзю упоминает бодхисаттв Каннон и Сэйси (соответственно Авалокитешвара и Махастхамапрапта), а также царицу Идай (Вайдехи), едва не убитую собственным злодеем-сыном Адзясэ (Аджаташатру). «Из-за него она возненавидела мир Сяба, пожелала возродиться в Чистой земле — и возродилась в стране Высшей Радости»; так несчастье в здешнем мире порой оборачивается благом

²¹ На время его жизни пришлось принятая в Японии дата начала «последнего века», эпохи «конца Закона» — 1052 г., к ней и было приурочено строительство храма.

²² 阿彌陀經, яп. «Амида-кё:» (ТСД 12, № 366).

в будущей жизни, а лиходей оказывается «добрым другом» (VII–25). А в рассказе VIII–9 как пример редкого вида глупости — неумения хоть в чем-то сообразности точность — приводится некий монах: он всегда произносил мантры, обращенные к Амиде, по 49 раз, ибо, согласно сутрам, обетов у Амиды — 48.

Бодхисаттвы Мироку, Каннон, Дзидзо и другие

Если будды в «Собрании песка и камней» по большей части предстают как правители — мира в целом или одной из «чистых земель» — то о бодхисаттвах здесь говорится как о служилых, которым будды поручают милосердную заботу о «народе», т. е. обо всех живых существах. Такой подход в японском буддизме имел давнюю историю. Еще в начале IX в. Сайтё, один из первых буддийских мыслителей Японии, писал о жителях своей страны как об «общине бодхисаттв»: каждый из японцев, по его словам, способен полностью отбросить заботы о себе и посвятить всю жизнь служению другим. Школа Тэндай, которую основал Сайтё, должна была, по его замыслу, готовить таких самоотверженных подвижников для службы державе — в качестве мирских чиновников или монахов, исполнителей обрядов «защиты страны» (см.: [Трубникова, Бачурин 2009]). Мудзю Итиэн начинал монашескую учебу в школе Тэндай. В его время, во второй половине XIII в., государство как единство правителя, чиновников и народа существовало лишь в качестве полностью умозрительной схемы. Образованные миряне, к которым он обращался в своих сочинениях, будь то чиновники или воины, могли принадлежать к «людям Столицы» или к «людям Ставки», но господином для каждого из них выступал не государь и не сёгун, а глава одного из владетельных домов — чиновных (*кугэ*) или воинских (*букэ*). Из служилых монахов тоже никто уже не относился к государственной общине в целом, каждый нес службу в одном из «храмовых домов» (*дзикэ*). Но сама по себе идея присяги, службы для них всех, видимо, была одной из самых важных. Мудзю происходил из воинского рода²³, и это для него не менее значимо, чем его монашеский сан. Потому и бодхисаттвы — «служилое сословие» среди буддийских почитаемых существ — оказываются для него и для его читателей особенно близки.

Что значит быть бодхисаттвой, Мудзю показывает на примере Фугэна (普賢, санскр. Самантабhadра), заступника всех тех, кто чтит «Лotosовую сутру», основополагающую для учения Тэндай:

Нужно пробудить в себе просветленное сердце, оставить отца и мать, жену и детей, поселиться в горах и в лесах, выбрать мирное и спокойное пристанище, сблизиться с добрыми и мудрыми друзьями, прилежно слушать истинный Закон, размышлять сообразно его основам, действовать сообразно его наставлениям. Так отдались от рождений и смертей, возродишься в Чистой земле, поднимешься на ту ступень, когда деяния больше не имеют дурных последствий, полностью овладеешь тремя видами знания и всеми шестью чудесными умениями, оснастишься четырьмя способностями различения,

²³ Из семьи Кадзивара — воинов, несших службу дому первых сёгунов Минамото.

и голос твой зазвучит восемью благими свойствами²⁴. <...> Явишься пред теми, кого спасаешь, в теле, соразмерном их пристрастиям, подходящими уловками направишь их сердца на Путь, станешь проповедовать им Закон, который ты узнал и понял <...>. На здешнем пути будешь следовать за ними, как тень, всячески помогать им, уловками подводить их к Закону Будды. Таковы десять обетов Фугэна²⁵. Обет следования за бодхисаттвами велит всегда сопровождать живые существа, уловками учить и направлять их. Обет вечной верности учению Будды велит следовать за всеми буддами, изучать путь Будды. Бодхисаттва, разделив свое тело на множество тел, должен сопровождать даже тех, кто не завязал с ним связи, всех, кто рожден четырьмя способами в шести мирах²⁶. И уж конечно, всех тех, кто завязал с ним связь! Кроме того, он должен возрождаться в чистых землях и там служить буддам. Так бодхисаттва помогает прежним своим родителям, женам и детям, всем, кто в прошлом был связан с ним, и в итоге они обретают радости Чистой земли одного из будд, поселяются в незапятнанной стране, где нет перерождений. И там, не зная мук рождения, старения, болезней и смерти, не ведая печалей от разлуки с любимыми, все они вместе служат буддам, поддерживая друг друга, постоянно помогают всем живым существам, приносят им пользу, и должно быть, думают: вот, в прежние времена мы расстались, а теперь встретились! (III–1).

В рассказе II–9 Мудзю различает семь значений выражения «бодхисаттва принимают страдания взамен других». Во-первых, становясь бодхисаттвой, живое существо радуется, что может идти путем милосердия, и в этом смысле «сострадать — не значит непременно страдать самому». Во-вторых, бодхисаттва добровольно совершает трудные деяния, создавая другим «привходящие условия» для спасения, в том числе избавляет их от дурных последствий их собственных страстей и помогает им проявить их благие задатки. В-третьих, бодхисаттвы проповедуют Закон Будды, и за счет его благой силы прекращают действие тех давних причин, из-за которых живое существо страдает в нынешней жизни, даже если сейчас оно уже усмирило свои страсти. В-четвертых, заботясь о тех, кто упорно следует страстям, бодхисаттва может прекратить саму жизнь таких грешников и сразу отправить их в ад, чтобы они новыми делами не создавали себе причин для еще больших страданий. В-пятых, даже

²⁴ Три вида знания — способность видеть все происходящее во всех мирах; знание прежних перерождений; полное исчерпание всех страстей. Шесть чудесных умений — названные выше три вида знания, а также способность слышать и понимать речи обитателей всех миров; знание невысказанных мыслей всех существ; умение летать, становиться невидимым, проходить сквозь стены и прочие преграды. Четыре способности различения — способности верно различать и понимать учения; их значения; языки; способы толкования. Восемь свойств голоса — привлекательный, мягкий, звучащий в лад, внушительный, мужественный, не вводящий в заблуждения, глубокий, неистощимый.

²⁵ Десять обетов Фугэна — 1) служить буддам; 2) восхвалять будд; 3) подносить им дары; 4) каяться в поступках, препятствующих освобождению; 5) радоваться заслугам других; 6) просить будд о наставлениях; 7) просить будд оставаться в этом мире; 8) просить будд быть учителями для непросветленных; 9) быть другом для всех существ; 10) обращать свои заслуги на пользу другим.

²⁶ Четыре способа рождения — из утробы, из яйца, из слизи, путем превращения.

в аду или в мире голодных духов, где все тяжело страдают и почти не могут идти по пути Будды, живое существо может пожертвовать собою, чтобы хотя бы ненадолго облегчить страдания других, и в этом случае оно действует как бодхисаттва. В-шестых, бодхисаттвы дают обеты, соразмерные тем или иным страданиям живых существ (обещают исцелять больных и т. д.); принося благо, они тем самым «принимают на себя» соответствующее страдание. В-седьмых, бодхисаттвы, понимая относительность всех различий, не проводят грани между «своим» и «чужим» и поэтому осознают любые страдания как свои. Во всех этих случаях помощь бодхисаттвы сравнивают с огнем: загорится ли дерево от поднесенного огня, зависит от того, сухо оно или сыро, и точно так же милосердная забота бодхисаттвы скорее спасает тех, кто сам создает себе причины для спасения, а тем, кто этого не делает, она может оказаться бесполезной.

Веря в то, что внутри каждого из нас изначально есть истинная сущность, природа будды, и надеясь на чудесную силу милосердных обетов будд и бодхисаттв, что привходит извне, живые существа уходят с дурных путей и возрождаются в чистых землях. <...> Нужно и можно особенно надеяться на вмешательство извне, способное победить наши страдания. Когда огонь разгорается всё ярче, в нем уже сгорает и сырое дерево: так в храмах и всюду, где процветает Закон Будды, даже те, кто еще только вышел из дому, деятельно продвигаются к цели (II–9).

Почитание бодхисаттвы Мироку (弥勒, санскр. Майтрея) связано с представлениями о «последнем веке». Эпоха «конца Закона» завершится, когда Мироку явится на земле как новое «превращенное тело» будды. Мудзю говорит, что Мироку — «бодхисаттва, идущий следом за Сякамуни, наш будущий учитель и провожатый» (II–8). Почитатели Мироку ищут возрождения в его «чистой земле», на небе Тосоцу (санскр. Тушита), отождествляемом в Японии с Равниной высокого неба, *Такама-га хара*, обиталищем небесных богов *ками* (I–1). На этом же небе пребывали Сякамуни и прежние будды, когда готовились к сошествию в земной мир. При этом поиски возрождения на небесах Мудзю называет «индийским обычаем» (II–8), вероятно, имея в виду, что для многих Тосоцу — лишь одно из тех блаженных небес, куда стремятся индийские подвижники «внешних» (небуддийских) учений. На самом же деле целью возрождения на небе должно быть не собственное счастье, а возможность подвижничать ради освобождения всех существ. Небо Тосоцу не надо считать «землей воздаяния», там возрождаются не за заслуги, а благодаря «силе Другого», т. е. Мироку.

Почитателем Мироку был индийский буддийский наставник Сёбэн (санскр. Бхававивека, ок. 490–570), известный своим участием в «спорах о том, что пусто, а что существует» (*ку:у-со:рон*). Он говорил, что непримиримые разногласия между буддийскими школами разрешатся лишь с приходом будущего Будды. Сам Бхававивека не умер, но чудесным образом вошел в толщу скалы и затворился там до прихода Мироку (IV–1). В рассказе VI–10 к Мироку обращается с молитвой знаменитый китайский монах Сюань-цзан (602–664), когда во время паломничества в Индию попадаете местным по-

читателям «дурных богов», и его пытаются принести в жертву. Начинается буря, Сюань-цзан сохраняет спокойствие, а индийцы пугаются, раскаиваются, и монах проповедует им Закон Будды. Похожий случай, по словам Мудзю, был в Японии: монах, на которого напали грабители, несколько не испугался их, а на вопрос, почему так, ответил словами Сюань-цзана: «Зачем же ради недолговечного тела, подобного вспышке молнии <...> создавать причины для долгих страданий на нескончаемые века?»

Хотя образ Мироку, как и образ Сякамуни, слишком мягок для японцев (I–3), все-таки почитатели у этого бодхисаттвы в Японии есть. Они стремятся возродиться на небе Тосоцу в одной из двух «молелен», внутренней или внешней, чтобы там воссоединиться с праведниками прежних времен, которые в будущем вместе с Мироку сойдут на землю (II–8). Возродиться на небе Тосоцу просто, «достаточно решиться, всеми мыслями устремиться к Мироку и обрести заслугу, произнеся его величание всего один раз». Тосоцу отличается от страны Высшей Радости будды Амиды тем, что из «внешних молелен» этого неба возможно низойти обратно в дурные миры, тогда как возрождение в Чистой земле Амиды необратимо (оттуда вернуться можно лишь по своей воле). Однако на небе можно слушать наставления Мироку, завязать с ним связь и потом встретиться с ним, когда он будет проповедовать на земле. При этом одна из «внутренних молелен» Тосоцу есть не что иное как Чистая земля Амиды.

И Мироку, и Амида отождествляются со вселенским буддой Дайнити. При этом «будда Амиды и бодхисаттва Мироку различаются как учитель и ученик, как причина и плод. Но неверно, что один из них превосходит другого. <...> В тайном учении принято относить причины к истинному, а плоды к условному. Но это не значит, что Мироку, находящийся пока на уровне причины, превосходит Амиду, уже обретшего плод, ставшего буддой». Небо Тосоцу, в отличие от страны Высшей Радости, частично пребывает внутри «мира желаний», сам Мироку «предстает в образе монаха, вышедшего из дому. Он отвращается от нечистых земель, создает чудесную чистую страну, тянет и ведет туда глухих, безумных невежд-мирян, и этот его образ — лишь условный отпечаток. Существа со средними и низкими способностями видят образ монаха, и в их сердцах возникает стремление уйти прочь из здешнего мира. Они возрождаются в чистой земле, им предстоит обрести просветление, и будда указывает им, как это должно произойти. Будда с курчавыми волосами — это и есть будда в образе монаха» (II–8). Мудзю сравнивает будд с «мудрецами» (賢人, *кэннин*), ушедшими от мира, а бодхисаттв — со «святыми» (聖人, *сэйнин*), оставшимися в мире, чтобы спасти его жителей. Правда, и Мироку можно называть отрешенным буддой, и Амиду — милосердным бодхисаттвой:

Истинное внутреннее свидетельство у них одинаково, и все же причина лежит в глубине, а плод пребывает на поверхности. Так мудрецы оставались на поверхности, а святые — в глубине. Отбросить нечистые земли в какой-то мере значит отдалиться от людей, а пребывать в мире желаний — значит быть поистине близким к нам. Если, говоря о достоинствах бодхисаттвы, рассуждать о его сущности, то она воистину такова, как есть, ровно-равна, и потому бодхисаттва несколько не отстраняется ни от какой породы существ <...>. А если

говорить о действиях, то бодхисаттва вечно следует за живыми существами и даже на краткий миг не отстывает: его ум постоянно объемлет все шесть путей. И потому можно сказать, что для живых существ польза от бодхисаттвы, стоящего на уровне причины, значит больше, чем преобразующие указания будды, достигшего уровня плода. Вообще же они пребывают в единстве. Поистине, нельзя предпочесть никого из них и никого нельзя отвергнуть (II–8).

Нетрудно также и возродиться на земле в будущем веке, когда Мироку станет проповедовать: согласно «Сутре о восхождении Мироку»²⁷, «подав живым существам столько пищи, сколько нужно на одну трапезу, человек создает себе причины для того, чтобы увидеть Мироку в собрании Драконовых цветов²⁸ и достичь освобождения». В первом же из этих собраний сможет обрести освобождение всякий, кто в нынешней жизни ищет себе прибежища у Будды, Учения и Общины, соблюдает пять главных заповедей (запреты на убийство, воровство, распутство, опьянение и ложь), а также носит монашеский плащ (II–8). «Кто носит монашеский плащ, тот может и должен обрести Путь, чтобы выйти в мир вслед за буддой, после того как явится Мироку» (VI–18). Впрочем, обрести помощь бодхисаттвы Дзидзо еще проще, чем помощь Мироку (ср. ниже).

В Японии главное место почитания Мироку — это гора Коя, где находятся главные храмы «тайной» школы Сингон. По преданиям, основатель этой школы Кукай (774–835) не умер, но ждет пришествия Мироку, пребывая в глубоком созерцании в своей пагоде на Коя. Само убранство храмов на этой горе показывает, что они мыслятся как «молельни» неба Тосоцу (II–8). Чтобы завязать связь с Кукаем и с будущим буддой, многие завещают похоронить себя на Коя, или такое решение принимают их родичи. В рассказе I–4 монах несет на Коя останки своей матери, и по пути боги Ацута разрешают ему остановиться в их святилище, хотя вообще богам *ками* ненавистна скверна смерти.

В рассказе II–6 упоминается изображение Мироку из старинного храма Касаги-дэра: после того как изваяние раскрасили, Мироку перестал являть чудеса в этом храме. Мудзю заключает:

Старинные изваяния будд только так и надо чтить: какие есть, такие пусть и будут. Лишь когда они совсем обезображены и ветхи, Устав велит закрыть их занавесом. Некрасивые барышни бывают очаровательны, когда сидят в глубокой тени и их почти не видно. Так и сокрытые будды привлекают подвижника, укрепляют его в вере.

В рассказе Vб–10 говорится о строительстве храма Тодайдзи в городе Нара в середине VIII в. По преданиям, задумал этот храм монах Робэн, начинание поддержал государь Сёму, а средства на постройку по всей стране собирал подвижник Гёки. Но когда храм нужно было освятить, Гёки отказался это сде-

²⁷ 弥勒上生經, «Мироку дзё:дзё:-кё:» (ТСД 14, № 452).

²⁸ Одно из трех собраний слушателей Мироку, названо так, потому что будущий будда восседает под деревом с Драконовыми цветами (яп. *Рюкэ*), подобно тому как Сякамуни сидел под деревом бодхи.

лать и вместе с толпой монахов отправился в гавань Нанива. Туда как раз прибыл из Индии монах Барамон, сразу же среди всех японцев узнал Гёки, и тот стихами приветствовал его:

<i>Рё:дан-но</i>	На святой горе
<i>Сяка-но мимото-ни</i>	У ног Сякамуни
<i>Тигиритэси</i>	Мы поклялись
<i>Маготоку ти сэдзу</i>	Точно вот так
<i>Аи мицуру кана</i>	Повстречаться однажды!

Индиец ответил также японскими стихами:

<i>Кабираэ-ни</i>	В замке Кабира ²⁹
<i>Томо-ни тигириси</i>	Мы с тобою поклялись
<i>Кааритэ</i>	Друг другу —
<i>Мондзю-но микао</i>	Святой лик Мондзю
<i>Аимицуру кана</i>	Снова вижу и узнаю!

Барамон соглашается провести обряд освящения храма, и затем выясняется, что индиец был бодхисатвой Фугэнном, Гёки — Мондзю (Манджушри), государь — Каннон, а Робэн — Мироку.

Бодхисаттва Каннон (觀音 или Кандзэон 觀世音, санскр. Авалокитешвара), Внимающий Звукам, в «Собрании песка и камней» — это провожатый в Чистую землю будды Амиды и спаситель в здешнем мире, завязавший особую связь с Японией (I–10). Хотя вообще в дальневосточном буддизме Каннон часто предстает в женском облике, у Мудзю этот бодхисаттва если является в человеческом облики, то в мужском. В «Собрании» упомянуты почитание Каннон как Одиннадцатиликого (I–10), Тысячерукого (VI–15), держащего Жемчужину исполнения желаний (II–8). О различных сторонах почитания Каннон в Японии см.: [Dykstra 1976; Fremerman 2008, Fowler 2016].

«Превернутым телом» Одиннадцатиликого называет себя божество *ками* в рассказе I–10. Героя рассказа, «исключительного» амидаиста, отвергающего богов, Каннон не спасает, но говорит, что другим, умеренным почитателям Амиды, помогает непременно. Здесь же сказано: Каннон, как и Дзидзо, заботится об узниках ада, так что, отвергая Дзидзо, амидаисты неправы.

Амида и Каннон неразделимы:

Среди бодхисаттв, долго пребывающих в нашем мире, Каннон получил имя Дарующий Бесстрашие. Весь этот мир Сяба³⁰ он слышит острым слухом, ибо постиг путь Будды благодаря связи, завязавшейся тогда, когда он слушал слова Закона. В древности Каннон стал бодхисатвой, обретя путь через слух, и оттого он способен изменить здешний мир. <...> Тайное учение толкует так: будда Амида указывает способ действий,сообразный времени. Он отбрасывает прочь нечистые земли, избирает Чистую землю и проходит свой путь бла-

²⁹ Санскр. Капилавасту, родной город Будды Сякамуни.

³⁰ Мир непостоянства, санскр. Саха.

годаря подвижничеству. Обликом он подобен монаху, вышедшему из дому. Будду Амиду называют причиной, истинной сущностью, а бодхисаттву Каннон — следствием этой причины, раскрытием сущности в делах. Не покидая нечистых земель, Каннон разясняет здесь путеводные основы свободы и чистоты, является в обликии мирянина, но не лишается своей исконной природы — подобно тому как к золоту не пристает грязь, а лотос не намокает в воде. И поэтому его величают: Обретший Свою Природу, Чистый, Пришедший Своим Путем, Чтобы Действовать Соразмерно Природе Вещей. Образ его, цветок лотоса, означает соответствие, *саммая*. Вот в чем причина. Как сказано, внутри сердца у каждого живого существа есть лотос просветления, и лотос этот — Каннон как наша исконная природа. Сказано, что природа будды присуща всем существам, — и в этой природе могут и должны осуществиться Амида и Каннон. Ведь будды и бодхисаттвы восседают на лотосах. Нужно понять: не было бы исконной клятвы Внимающего Звукам — не было бы ни мудрости, ни милосердия будды. А значит, наше сердце, в котором пребывают все будды, — это и есть милосердие. А всякое милосердие — это Каннон, быть милосердным — значит внимать звукам мира (II–4).

Единство Амиды и Каннон признают не только амидаисты, но и приверженцы «тайного учения» (II–8), а также почитатели «Лотосовой сутры», на которой и основано почитание Внимающего Звукам³¹.

Произнесенное в старину на Священной горе зовется «Цветком Закона» [= «Лотосовой сутрой»]; ныне в западной стороне есть будда Неизмеримое Долголетие [= Амида]; Внимающий Звукам Мира просвещает и ведет за собой мир Сяба, и все они едины в великом милосердии и приносят пользу живым существам (IV–1).

Это единство следует из того, что Амида и Каннон, как и Дзидзо, и другие будды и бодхисаттвы, тождественны вселенскому будде Дайнити:

Амида — правое плечо Великого Солнечного будды [= Дайнити],
Каннон — правая рука, а Дзидзо — пальцы (IV–1).

Каннон как помощник в земной жизни — это или главный почитаемый в одном из японских храмов, или бодхисаттва, принявший образ человека. В рассказ II–4 вошли две истории о том, как будды и бодхисаттвы помогают человеку не единичным чудом, а заботой на протяжении длинного отрезка его жизни. В первой из этих историй действует воин, сражавшийся в смуте 1221 г. на стороне отрешившегося государя Готобы против Ставки сёгунов. Тяжело ра-

³¹ На ее XXV главе, часто выделяемой в качестве самостоятельной «Сутры о Каннон» (см.: [Сутра 1998: 282–289]). В ней бодхисаттва перечисляет, в каких образах он может явиться и кому помочь (морякам, узникам в темницах и др.). В рассказе VIII–23 Мудзю приводит отрывок из этой главы — о помощи тем, на кого нападают разбойники, — и толкует его по-своему: разбойники суть явления непостоянного мира, торговцы — человеческие чувства, а их ценный товар — «природа будды».

ненного в бою и уже готового умереть, этого воина исцеляет некий монах, затем товарищи его находят и пытаются отвезти в родные места, но попадают к людям Ставки. Воин пытается покончить с собой, но неизвестно откуда является молодой монашек и останавливает его. В Ставке в Камакуре воина осуждают на казнь, но тот же монашек повторяет ему: «Ты не умрешь». И в самом деле, старый друг этого воина, человек, близкий к Ставке, добивается отмены приговора. Мудзю объясняет, что в образе монаха-целителя воину явился будда Якуси из храма Ёкокура в земле Мино, а в облике молодого монашка — бодхисаттва Каннон из храма Рюдзэндзи в земле Овари; оба эти храма славились чудесами, и герой рассказа каждый месяц читал в этом храме «Сутру о Каннон» по 33 раза — по числу обликов бодхисаттвы.

Другой знаменитый храм, где Каннон являет чудеса, — это Киёмидзу близ Столицы. В том же рассказе II–4 одинокая молодая дама молится в этом храме, и старик-монах дает ей совет украсть верхнее платье у женщины, молящейся рядом с нею. Дама удивлена, но хватает платье, висящее на ширме, убегает из храма — и по дороге встречает воина из столичного караула. Он как раз отбыл свой срок службы, собирается ехать домой, в восточные земли, и приглашает даму ехать вместе. Она соглашается, становится его женой, но не признается, что у нее не осталось никого из родни. Несколько лет спустя воин со всей семьей снова приезжает в Столицу. Его жена, выбрав наугад один из домов, предлагает хозяйке немалые деньги и просит: «Скажи, что ты моя тетка!» Та соглашается, принимает воинскую семью у себя — а потом женщины беседуют наедине и выясняют, что именно у этой «тетушки» в свое время в храме Киёмидзу было украдено то самое платье. Она говорит: «После того случая с вором я пеняла буддам и больше в храм не ходила. <...> А то была уловка милосердия Каннон! И я ей поистине благодарна!» Две женщины вместе молятся в Киёмидзу, а позже заботятся друг о друге, как настоящие родственницы.

В храме Киёмидзу Каннон однажды сложил стихи; Мудзю приводит их как пример того, что «родные песни», *вака*, могут быть одновременно и буддийскими «заклятиями», *дарани* (Va–12).

<i>Тада таномэ</i>	Только доверься —
<i>Симэдзи-га хара-но</i>	Как на равнине Симэдзи
<i>Сасэмогуса</i>	Целебной траве —
<i>Варэ ё-но нака-ни</i>	Пока в этом мире
<i>Аран кагири-ва</i>	Я пребываю... ³²

В храме Дзимокудзи Каннон почитается как провожатый моряков. Этот храм, как считается, был основан еще в конце VI в., когда рыбак близ этого места выловил в море чудесное изваяние Внимающего Звукам. В рассказе VII–18 берег из Дзимокудзи спасает девочку от зловредного змея («водного» существа). Еще в «Собрании песка и камней» несколько раз упомянут храм Хасэдэра, где тоже пребывает Каннон (VIII–9 и др.).

³² Песня есть в «Новом собрании старых и новых песен Ямато» («Синкокинсю»), начало XIII в., № 1917). Сасэмогуса — полынь, используемая для прижиганий.

Из способов почитания Каннон в «Собрании» обсуждаются не только чтение сутры, но и воскурение благовоний перед его статуей (в предсмертный час, Хб–3), а также произнесение «зажатыя Тысячерукого»³³. Как сказано в рассказе VI–15, почитателю Тысячерукого в земной жизни выпадает много бед, но все они служат «уловками», приводят на Путь Будды. Так было, например, с отрекшимся государем Госиракава-ин, который в 1179 г. был окружен в своем дворце войсками дома Тайра и готовился к смерти — но в итоге не погиб.

В Японии Каннон являлся не только как государь Сёму (Vб–10, ср. выше), но и еще раньше — как царевич Сётоку-тайси (трад. 574–662). В том же рассказе Vб–10 наставник-монах, прибывший из Кореи, узнает бодхисаттву в царевиче, когда тот был еще ребенком. О том, что царевич был бодхисаттвой Каннон, говорится также в рассказах II–4 и Хб–3; такой же взгляд представлен в «Величаниях царевичу Сётоку» Синрана (см.: [Трубникова, Бабкова 2014]). Правда, даже Каннон в облики царевича не смог по-настоящему утвердить в Японии монашеский устав, понадобилось вмешательство других наставников (Хб–3).

В рассказе I–4 некий монах заявляет: «Я — превращенное тело Внимающего Звукам» и подтверждает эти слова пространной письменной клятвой. Ему советуют: «Лучше не клянись, а соверши какое-нибудь чудо». Монах отвечает: «Я совсем недавно явился в мир и пока не вспомнил, как применять чудесные силы».

Бодхисаттва Дзидзо (地藏, санскр. Кшитигарбха, букв. «Чрево Земли») у Мудзю предстает как заступник всех живых существ независимо от их заслуг, в том числе узников ада; об основах почитания Дзидзо см.: [Бодхисаттва 2002]. По велению Будды Сякамуни он «становится провожатым для тех, кто не застал Будды в этом мире, и прежде всего приносит пользу и выгоду на дурных путях» (II–5). Особая связь между Дзидзо и людьми в этом рассказе объясняется так: Сякамуни, пусть и в порядке «уловки», но объявил, что уходит из здешнего мира; будда Амида пребывает в Чистой земле, а Дзидзо не таков:

Лишь на дурных путях он устраивает себе жилище, только грешных людей берет себе в друзья. Почитаемый Сякамуни ждет до поры, когда созреют природные задатки <...>, задает преобразующие правила <...>; Амида вместе с двумя почитаемыми нисходит в последний час, как раз в пору предсмертных мук, к тому, кто накопил заслуги [молитвой] <...>. А этот бодхисаттва не ждет, пока созреют способности и задатки, является не в предсмертной тьме, а всегда стоит на перекрестках шести путей, днем и ночью дарует благо всем, <...> помогает даже тем, кто не завязал связи с ним. Даже к варварам он приходит. И уж конечно, если кто имеет хоть на песчинку, хоть на пылинку благих задатков — для него это все равно как если бы человек обладал всеми достоинствами (II–5).

³³ Закрытие восходит к «Сутре зачатия великого сострадательного сердца бодхисаттвы Внимающего Звукам Мира, Тысячерукого и Тысячеглазого» (千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經, «Сэндзю сэнгэн Кандзэон босацу дайджисин дарани-кё:» — ТСД 20, № 1060–1062). Считается, что оно исцеляет больных, продлевает жизнь, избавляет от грехов и т. д. (см.: [Поповцев 2011]).

Мудзю приводит слова Дзидзо:

Мои Чистые земли наверху — Совершенство Знания и Спокойное
Взрачивание, в середине — гора Карада и гора Фудараку, а внизу —
счастливые обиталища на благих путях людей и богов (Там же).

Здесь Совершенство Знания, Тисоку, — иное название неба Тосоцу, обиталища будущего будды Мироку; Спокойное Взращивание, Аннё, — одно из названий Чистой земли будды Амиды; Карада (санскр. Кхарадия) — гора в середине мира, близ главной мировой горы Сумеру, одно из обиталищ Дзидзо³⁴; а на острове Фудараку возрождаются те, кто почитает бодхисаттву Каннон. Вообще рассуждения Мудзю о бодхисаттве Дзидзо, на мой взгляд, особенно близки к «катенотеистическим» (в смысле Макса Мюллера), с поправкой на то, что речь идет о буддах и бодхисаттвах, а не о богах. У Мёэ, Дзёкэя и других японских буддийских наставников XII–XIII вв., вовсе не склонявшихся к каким-либо «исключительным» учениям, в разных сочинениях то один, то другой будда или бодхисаттва оказывается главным, самым милостивым к людям и т. д. Так и Мудзю много раз повторяет, что не надо выбирать себе кого-то одного из почитаемых на все случаи жизни, — но это не мешает ему говорить о Дзидзо как о спасителе грешников, т. е. большинства людей (см.: [Танака Хисао 1972; Ямасита Масахару 1974b]). Впрочем, все будды и бодхисаттвы тождественны по сути и действуют заодно; места, где сказано о единстве Дзидзо и Амиды, Дзидзо и Каннон и др. (рассказы I–10, II–8, IV–1 и др.) я приводила выше.

Чудесам Дзидзо полностью посвящены рассказы II–5 и II–6. В первом из них старик-монах в одном из храмов города Камакура боится, что не успеет передать своему лучшему ученику «тайнства», и молится о продлении своей жизни, обращаясь к богу Эмма, судьбе мертвых. Наставник просит сто дней отсрочки: столько нужно, чтобы ученик подготовился к посвящению. За это время ученику сравняется двадцать лет, то есть он уже будет вправе принять «тайнства». Старик обращается к своей общине:

Я сейчас вручаю ученику сердцевину тайного учения, говорю, что у будды Амиды и бодхисаттвы Дзидзо сущность одна. Поэтому, следуя Закону Великой колесницы, я отныне стану просить Дзидзо быть моим провожатым, стану возглашать «Заклятие лучистого света»³⁵ — хочу принять дар ради узников подземных темниц. В который бы день я ни умер, ежемесячно поминайте меня в двадцать четвертый день [= подходящий для почитания Дзидзо]. И начните с двадцать четвертого дня нынешнего месяца.

Вскоре после нового года старик дает ученику «тайное» посвящение, а сам начинает готовиться к смерти. В дни его последней болезни к нему при-

³⁴ На горе Карада происходит действие «Сутры о десяти кругах» (十輪經, «Дзю:ринкё:») — ТСД 13, № 410–411), на которой основано учение о Дзидзо.

³⁵ Мантра для очищения от грехов и возрождения в Чистой земле; ее читали над умирающим или над телом умершего; см. ниже.

ходит молодой монах-странник, никому в храме не знакомый. По звону колец на посохе старик узнает в этом страннике бодхисаттву Дзидзо.

В двадцать четвертый день первого месяца учитель сел прямо, сложил руки должным знаком, вместе с монахами-учениками возгласил великие заклęcia Амиды, драгоценные слова Дзидзо — и скончался так, как если бы вошел в стойкое созерцание (II–5).

Мудзю ссылается на некий не дошедший до наших дней «тайный» текст под заглавием «Предание о Дзидзо и Фудо». Передавался этот текст будто бы в кругу учеников Эйсая (1141–1215), основателя школы Риндзай-Дзэн в Японии. В этом предании говорится, что Дзидзо «доводит до предела мягкие уловки Великого Солнечного будды Дайнити», а Фудо, Светлый государь Неподвижный», «доводит до предела его жесткие уловки. Вместе они до конца осуществляют два способа обращения: подавление и привлечение. Так и в миру управляют землями меж четырех морей — подчиняют их с помощью вежества и военной силы. Уловки жесткие и мягкие охватывают все десятки тысяч наших склонностей. Так Государь Закона правит мирами, преобразуя их». Здесь «подавление и привлечение» (折伏, *сякубуку*, и 攝受, *сё:дзю*) — два способа обращения: они различаются в нескольких сутрах, например, в широко известной в Японии «Сутре о Шримале»³⁶. В XIII в. это противопоставление стало особенно важным для Нитирэна. Он свой подход к проповеди обозначил как «подавление», предписывал «гнуть и ломать» приверженцев всех других учений, а «привлечение» считал устаревшим, слишком мягким для людей «последнего века». «Вежество и военная сила» отсылают к древнекитайской мысли, где двумя основами государственного управления выступают *вэнь* (文, *яп. мон* 'просвещение, культура') и *у* (武, *яп. бу* 'насилие'). Мудзю, как и другие буддийские авторы, соотносит *мон* и *бу* с бодхисаттвой Дзидзо и Светлым государем Фудо.

Мудзю приводит два случая из жизни монаха Гэнсина (ср. выше). Когда его сестра лежала при смерти, его товарищ по храму возглашал заклęcia Светлого государя Фудо, а сам Гэнсин взывал к бодхисаттве Дзидзо. «Так они молились — и увидели, как Фудо выхватил ее из адского пламени, а Дзидзо протянул руку и словно бы звал монахиню идти с ним. Тут она ожила». В другой раз скоропостижно умер ученик Гэнсина. О нем молились так же, и ученик ожил. Он рассказал: меня схватили адские палачи, но Дзидзо просил за меня. А когда палачи не послушались, явился Фудо и молвил: «Раз не хотите отдать по-хорошему, так уж я без спроса заберу!», — и двое спутников Фудо разогнали палачей.

Вот так Дзидзо действует мягко, а Фудо помогает гневно <...> Ежели не силою уловок Дзидзо и Фудо, то никак иначе не выйдешь из круговорота рождений и смертей. Дзидзо помогает при страданиях всем, кто четырьмя способами рождается на шести путях. При рождении живые существа получают от него больше пользы, чем от всех будд и бодхисаттв. Фудо же избавляет от преград — трех видов по-

³⁶ 勝鬘經, «Сё:ман-гё:» (ТСД 12, № 353, 212с).

мех и четырех пород демонов³⁷. И в этом он тоже превосходит всех почитаемых (II–5).

В рассказ II–6 вошли истории о Дзидзо как спасителе из ада. Такие истории есть и в «Записках о чудесах бодхисаттвы Дзидзо»³⁸, и в других сборниках: в них люди временно обмирают, а потом возвращаются к жизни и рассказывают о своем путешествии в ад. Так, Дзидзо спасает от адских стражей охотника, всякий раз беря с него обещание больше не убивать зверей и птиц; тот обещает, потом берется за старое, проваливается в ад, Дзидзо снова вызволяет его, и в итоге охотник встает на путь милосердия. Монаха, попавшего в ад, Дзидзо провожает по разным «подземным темницам», а заодно и по миру голодных духов, а потом возвращает к жизни. Еще одному неправедному монаху Дзидзо показывает видение ада и сопровождает его японской песней *вака*.

В одной из историй Дзидзо действует как спаситель в здешнем мире. Здесь некий столичный монах, влюбленный в свою прихожанку, пытается подстроит знамение. Он дожидается, когда девушка заснет в храме, и шепчет ей на ухо: «Доверься первому встречному!» Утром она отправляется домой, а монах никак не может исполнить вторую часть своего замысла — попасться девушке навстречу: сначала долго ищет туфли, потом теряет девушку из виду на улице и т. д. А она по пути встречает некого «монаха в миру», вдовца, сообщает ему о своем «вещем сне», тот принимает сказанное с верой, как настоящее знамение, и решает на ней жениться. Монах объявляет, что знамения не было, но ему не верят. Так Дзидзо спасает монаха от греха и устраивает судьбу двух благочестивых людей.

Действие другой истории происходит в Камакуре. Некий тамошний житель продает свою семейную молельню вместе со всем содержимым. Дзидзо, чья статуя также выставлена на продажу, является во сне прихожанам молельни и прощает с ними. Статую приобретает для своего храма знаменитый монах, ее оказывается трудно перетащить на новое место, но тут является никому не знакомый силач и в одиночку переносит изваяние. Видя, что статуя чудесна, ваятели отказываются братья за ее починку, но одному из мастеров, опять-таки во сне, Дзидзо говорит, чтобы тот работал смело: «Это ведь только мое тело. Мне не будет больно». В конце рассказа Мудзю приводит еще одну историю на ту же тему. Воин, почитавший Дзидзо, получает в наследство от друга прекрасную статую Дзидзо и начинает творить обряды перед ней, забросив свое прежнее ветхое изваяние. Дзидзо во сне стихами сообщает воину, что так поступать нехорошо:

<i>Ё-о сукуу</i>	У любого есть
<i>Кокоро-ва тарэ-мо</i>	Сердце, готовое

³⁷ Три вида помех — «помехи воздаяния», вызванные прежними деяниями; «помехи ложных страстей», создаваемые человеком при нынешней жизни, и «помехи деяний», они же дурные дела, последствия которых придется изживать в будущем. Четыре породы демонов — «демоны пяти теней» (помрачения, связанные с плотью, восприятием, различением, творящими силами и сознанием), «демоны ложных страстей», «демоны смерти» (различные страхи, связанные со смертью) и «демоны — дети небожителей» (страх перед богами или пустые надежды на их помощь).

³⁸ 地藏菩薩靈驗記, «Дзидзо-босацу рэйгэнки», XIII в. (см.: [Dykstra 1978]).

Ару моно-о
Кари-но сугата-ва
Са мо араба арэ

Спасти этот мир.
А временный образ —
Каким бы ни был, все равно.

Мудзю объясняет:

Истинное тело будды не имеет облика, оно немыслимо. Исконные клятвы великого милосердия, добрые задатки сострадания позволяют буддам принимать любое обличие. Образ изваяния — это одно из соразмеренных тел. Поэтому верящее сердце подвижника, следуя мудрому различению, разделяет в нем дерево или камень — и ту сущность, что пребывает в дереве или камне. Если к дереву и камню обращена мысль о будде, в них заключается польза и выгода от будды. Когда и почтительное сердце, и верящая мысль по-настоящему глубоки, усердны в течение многих лет — нет ни малейшего сомнения, что изваяние приносит такую же точно пользу и выгоду, как если бы это было живое тело будды. Если же сердце глупо, а поведение чванно, то польза и выгода проявляются с трудом. Почтительные к людям, перед буддой люди не имеют ни стыда, ни страха — таков обычай здешнего мира. Как же им откроется благая сила будд, как же они обретут пользу и выгоду? (II–6).

Дзидзо и Фудо снова появляются вместе в рассказе II–7. Здесь старик-монах перед смертью тяжело страдает, его ученики молятся, чтобы избавить его от помех на пути к просветлению, и один из них видит, как Фудо отгоняет от учителя многочисленных демонов. То же самое видение является одному из мирских прихожан храма, и в итоге старик умирает спокойно. Далее Мудзю сравнивает служение буддам и мирские дела: люди часто не щадят жизни ради господина или ради семьи, пусть и не получают за это больших благ. А будды и бодхисаттвы непременно откликаются на молитву, произносимую с верой; «если желаемое не сразу достигается, то причина промедления — слабость веры в сердце».

Из богов *ками* с бодхисаттвой Дзидзо отождествляется божество, пребывающее в Касуга, родовом святилище Фудзивара. Порой в японских источниках XIII в., а также в более ранних и более поздних, различаются несколько богов Касуга, но Мудзю обсуждает их как некое собирательное божество. В рассказе I–6 монах-книжник узнает, что для ученых, не ведших праведной жизни и не обладавших милосердием, но чтивших божество Касуга, в аду обустроена особая обитель. Она расположена как раз под полями Касуга, и грешники могут там слушать голоса монахов, читающих сутры, продолжать свои ученые прения и в итоге освободиться из ада. Дзидзо каждый день выходит из «священной палаты» святилища и окропляет узников водой, чтобы облегчить их муки.

Другой бог, соотносимый с бодхисаттвой Дзидзо, — это Дзэнкан, он же Дзюдзэндзи, чтимый на горе Хиэй близ главных храмов школы Тэндай. Он также помогает грешным монахам (I–6), но охотнее откликается на молитвы о спасении, чем о мирских благах (I–7).

Длинный, хотя, конечно, и неполный перечень особенно знаменитых храмов Дзидзо приводится в рассказе VII–17. Здесь некая «монахиня в миру» всякий раз, молясь Дзидзо из храма Яда-дэра и делая ему подношения, уточняет:

Не служу я ни Дзидзо из молельни Фукути-ин, ни Дзидзо из молельни Дзюрин-ин, ни Дзидзо из молельни Тисоку-ин, и уж, конечно, никаким базарным Дзидзо!³⁹ Славься же, мой великий бодхисаттва Дзидзо из Яда-дэра!

По Мудзю, это пример дурной страсти — жадности — применительно к обрядам.

Еще одно изваяние Дзидзо упоминается в рассказе VIII–14. Небольшую фигурку бодхисаттвы носит в «ковчеге» (厨子, *дзуси*), т. е. в переносной модели храма, странствующий монах. Он собирает подаяние на рынке. Недотепаслуга приходит туда, чтобы по поручению господина сменять дорогие штаны-*хакама* на еду к праздничному столу. Задача продать штаны и на часть денег купить еды оказывается для слуги непосильной: видимо, он не привык к денежному обращению, а только к обмену товара на товар. Торговцы в насмешку советуют ему сменять штаны на изваяние, что слуга и делает; монах с благодарностью принимает ценное подношение и отдает взамен фигурку Дзидзо. На нее уже никто не собирается менять ничего, слуга в печали возвращается к господину — но тот не гневается, а только смеется над случившимся.

Отличительной чертой «Собрания песка и камней» можно считать то, что здесь о практическом бытовании тех или иных обрядов постоянно говорится в связи с «тайнствами» — учениями, содержащими обоснование обряда. Вместе с тем, в отличие от собственно наставников «тайного учения», Мудзю Итиэн не обсуждает всего круга почитаемых существ, известных по мандалам, но ограничивается только теми, вера в которых к его времени широко распространилась в Японии. Что касается школьных традиций, то для Мудзю равно ценны все они, но лишь до того предела, пока почитание одного из будд или бодхисаттв не становится «исключительным» и не начинает разделять людей, вместо того чтобы объединять общину приверженцев Будды.

Литература

- Бодхисаттва 2002 — Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи / Пер. с кит. и коммент. Д. В. Поповцева. СПб.: Евразия, 2002.
- Ваганабэ 1966 — Сясэкисю: / Под ред. Ваганабэ Цуная. Токио: Иванами, 1966 (Нихон котэн бунгаку тайкэй; Т. 85).
- Нихон рё:ики 1995 — Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Пер. со старояп., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1995.
- Поповцев 2011 — *Поповцев Д. В.* Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа. СПб.: Евразия, 2011.
- Сутра 1998 — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подгот. А. Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

³⁹ Яда-дэра — старинный храм недалеко от города Нара; изваяние бодхисаттвы Дзидзо было воздвигнуто там в 796 г. Молельни Фукути-ин и др. — места почитания Дзидзо в окрестностях Нара. «Базарными» называются статуи этого бодхисаттвы, покровителя путников, установленные на перекрестках дорог, в том числе на рынках.

- Танака Хисао 1972 — *Танака Хисао*. Дзидзо:-синко:-но дэмпанся-но мондай — «Сясэкссию:», «Кондзяку моногатари-сю:»-но сэкай // *Нихон миндзоку-гаккай*. Вып. 82. 1972. С. 20–39.
- Трубникова 2016 — *Трубникова Н. Н.* Круг почитаемых существ в «Собрании песка и камней»: Будда Сякамуни и его ученики // *Шаги/Steps*. Т. 2. № 2–3. 2016. С. 56–73.
- Трубникова 2017a — «Собрание песка и камней» («Сясэкссию», конец XIII в.). [Т. 1] / [Исслед., коммент.] пер. со старояп. Н. Н. Трубниковой; [Под ред. А. Н. Мещерякова]. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Трубникова 2017b — *Трубникова Н. Н.* «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Т. 2: Исследование. Указатели. Приложение / [Исслед., пер., коммент. Н. Н. Трубниковой; Под ред. А. Н. Мещерякова]. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Трубникова, Бабкова 2014 — *Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Полит. энциклопедия, 2014.
- Трубникова, Бачурин 2009 — *Трубникова Н. Н., Бачурин А. С.* История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.
- Цуття Юрико 2001 — *Цуття Юрико*. Мудзю:-то Ямада итидзоку — «Сясэкссию:» кэн ни «Якуси Каннон рияку-но кото»-о тю:син-то ситэ // *Васэда дайгаку кё:ику гакубу гакудзюцу кэнкю:* — кокуго кокубунгакухэн. Вып. 50. 2001. С. 41–51.
- Ямасита Масахару 1974a — *Ямасита Масахару*. «Сясэкссию:»-но кэнкю: 4: Нэмбуцую:-но тасю: хайсэки-ни цуйтэ // *Риссё:-дайгаку бунгакубу*. Вып. 48. 1974. С. 41–57.
- Ямасита Масахару 1974б — *Ямасита Масахару*. «Сясэкссию:»-но кэнкю: 5: Дзидзо:-синко-ни цуйтэ // *Риссё:-дайгаку бунгакубу*. Вып. 50. 1974. С. 85–109.
- Ямасита Масахару 1975 — *Ямасита Масахару*. «Сясэкссию:»-но кэнкю: 6: О:дзё:-ни цуйтэ // *Риссё:-дайгаку бунгакубу*. Вып. 52. 1975. С. 87–104.
- Dykstra 1976 — *Dykstra Yoshiko K.* Tales of the Compassionate Kannon. The Hasedera Kannon Genki // *Monumenta Nipponica*. Vol. 31. No. 2. 1976. P. 113–143.
- Dykstra 1978 — *Dykstra Yoshiko K.* Jizo, the Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki // *Monumenta Nipponica*. Vol. 33. No. 2. 1978. P. 179–200.
- Faure 2015–2016 — *Faure B.* Gods of Medieval Japan. Vol. 1: The fluid pantheon. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2015. Vol. 2: Protectors and predators. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2016.
- Foard 1998 — *Foard J. H.* The Tale of the Burned-Cheek Amida and the motif of body substitution // *The Japan Foundation Newsletter*. Vol. 26. No. 3. 1998. P. 6–9.
- Fowler 2016 — *Fowler Sh. D.* Accounts and images of Six Kannon in Japan. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2016.
- Fremerman 2008 — *Fremerman S. A.* Divine impersonations: Nyoirin Kannon in medieval Japan. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.

Сокращения

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] // *The SAT Daizōkyō Text Database*. [2012]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>.

THE BUDDHIST PANTHEON IN *SHASEKISHU*: BUDDHAS AND BODHISATTVAS

Trubnikova, Nadezhda N.

Doctor of Philosophy

Deputy Chief Editor, "Voprosy Filosofii" (Problems of Philosophy) Journal

Russia, 117997, Moscow, Profsoyuznaya str., 90

Tel.: +7 (495) 276-70-35

*Leading Researcher, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,*

School of Advanced Studies in the Humanities,

The Russian Presidential Academy

of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (495) 276-70-35

Professor, Institute of Asian and African Studies,

Lomonosov Moscow State University

Russia, 125009, Moscow, Mokhovaya str., 11

Tel.: +7 (495) 629-39-51

E-mail: trubnikovann@mail.ru

Abstract. The paper discusses the literary monument *Shasekishū* ("Sand and Pebbles Collection", 1279–1283) as a source for studies in Japanese Kamakura Buddhism in its practical dimension. By examining the *setsuwa* tales in this collection, we may pose and answer questions about the role of various buddhas and bodhisattvas in Japanese Buddhist traditions, about the doctrinal bases and ritual practices of various cults. Discourses about the essence of this or that revered being in this collection are mixed with stories about miracles which the Buddha or Bodhisattva revealed in Japan, about miraculous statues, etc. Specific cases studied in this article are the Dainichi, Yakushi, Amida, Miroku, Kannon and Jizō cults. The author of *Shasekishū*, describing the advantages of different cults, consistently denies claims by any of them to exclusivity (especially in the case of Amidaism). The paper continues the study that was previously published as [Trubnikova 2016].

Keywords: Buddhism in Japan, *Shasekishū*, *setsuwa* tales, pantheon, revered beings, buddhas, bodhisattvas, Pure Land school

The publication is prepared for the research program "Formative Contexts of Modern Culture Paradigm in the East: Language, Literature, History" SASH RANEPА.

References

- Dykstra, Yoshiko K. (1976). Tales of the Compassionate Kannon. The Hasedera Kannon Genki. *Monumenta Nipponica*, 31(2), 113–143.
- Dykstra, Yoshiko K. (1978). Jizo, the Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki. *Monumenta Nipponica*, 33(2), 179–200.

- Faure, B. (2015). *Gods of Medieval Japan*, (Vol. 1), *The fluid pantheon*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.
- Faure, B. (2016). *Gods of Medieval Japan*, (Vol. 2), *Protectors and predators*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.
- Foard, J. H. (1998). The Tale of the Burned-Cheek Amida and the motif of body substitution. *The Japan Foundation Newsletter*, 26(3), 6–9.
- Fowler, Sh. D. (2016). *Accounts and images of Six Kannon in Japan*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.
- Fremerman, S. A. (2008). *Divine impersonations: Nyoirin Kannon in medieval Japan*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Ignatovich, A. N. (Transl. and Ed.) (1998). *Sutra o beschislennykh znacheniiakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dkharmy. Sutra o postizhenii deianii i Dkharmy bodkhisattvy Vseob'emliushchhaia Mudrost'* [Lotus sūtra with Opening and Concluding sūtras]. Moscow: Lodomir. (In Russian).
- Meshcheriakov, A. N. (Transl. and Comment.) (1995). *Nihon Rioiki. Iaponskie legendy o chudesakh* [Nihon Ryōiki. Japanese setsuwa tales]. St. Petersburg: Giperion. (In Russian).
- Popovtsev, D. V. (Trans. and Comment.) (2002). *Bodkhisattva ada. Sutra Osnovnykh Obetov Bodhisattvy Kshitigarbkhī* [Bodhisattva of Hell. Kṣitigarbha Bodhisattva Principal Vow Sūtra]. St. Petersburg: Evraziia. (In Russian).
- Popovtsev, D. V. (2011). *Bodkhisattva Avalokiteshvara. Istoriia formirovaniia i razvitiia makhaianskogo kul'ta* [Avalokitesvara Bodhisattva. History of formation and evolution of Mahayana cult]. St. Petersburg: Evraziia. (In Russian).
- Tanaka, Hisao (1972). Jizō shinkō denpansha no mondai — Shasekishū, Konjaku monogatari shū no sekai [Jizō faith proponents in Shasekishū and in Konjaku monogatari shū]. *Nihon minzoku Gakkai* [Bulletin of the Japanese Ethnology Society], 82, 20–39. (In Japanese).
- Trubnikova, N. N. (2016). Krug pochitaemykh sushchestv v “Sobranii peska i kamnei”: Budda Siakamuni i ego ucheniki [Buddhist pantheon in Shasekishu: Shakamuni and his disciples]. *Shagi/Steps*, 2(2–3), 56–73. (In Russian).
- Trubnikova, N. N. (2017). “Sobranie peska i kamnei” v istorii iaponskoi filosofskoi mysli [Sand and Pebbles Collection in the history of Japanese philosophical thought] (Vol. 2: Survey, Indices, Supplement). A. N. Meshcheriakov (Ed.). Moscow; St. Petersburg: Tsentrum gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., Babkova, M. V. (2014). *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vv.* [Japanese religious philosophy in 13–14th centuries: Renewing traditions]. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia. (In Russian).
- Trubnikova, N. N., Bachurin, A. S. (2009). *Istoriia religii Iaponii. IX–XII vv.* [History of religions in Japan, 9–12th centuries]. Moscow: Natalis. (In Russian).
- Trubnikova, N. N. (Survey, Trans., Comment.), Meshcheriakov, A. N. (Ed.) (2017). “Sobranie peska i kamnei” (“*Shasekisiu*”, *konets XIII v.*) [Sand and Pebbles Collection (*Shasekishū*), end of the 13th century] ([Vol. 1]). Moscow; St. Petersburg: Tsentrum gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).
- Tsuchiya, Yuriko (2001). Mujū to Yamada ichizoku — Shasekishū ken ni Yakushi Kannon ri-yaku no koto wo chūshin to shite [Mujū and Yamada Family. Around of “Yakushi and Kannon Benefits” Tale in Sand and Pebbles Collection]. *Waseda Daigaku kyōiku gakubu gaku-jutsu kenkyū — kokugo kokubungaku hen* [Waseda University Herald, Japanese Language and Literature Series], 50, 41–51. (In Japanese).
- Watanabe, Tsunaya (Ed.) (1966). *Shasekishū* [Sand and Pebbles Collection]. Tokyo: Iwanami. (Nihon koten bungaku taikai [The big collection of Japan classic literature monuments], vol. 85). (In Japanese).

- Yamashita, Masaharu (1974a). Shasekishū no kenkyū 4: Nenbutsushū no tashū haiseki ni tsuite [Study of Sand and Pebbles Collection 4: Amidaist School and Buddhist Interschool Intolerance]. *Risshō daigaku bungakubu* [Bulletin of Risshō University, Department of Literature], 48, 41–57. (In Japanese).
- Yamashita, Masaharu (1974b). Shasekishū no kenkyū 5: Jizō shinkō ni tsuite [Study of Sand and Pebbles Collection 5: Jizō Faith]. *Risshō daigaku bungakubu* [Bulletin of Risshō University, Department of Literature], 50, 85–109. (In Japanese).
- Yamashita, Masaharu (1975). Shasekishū no kenkyū 6: Ōjō ni tsuite [Study of Sand and Pebbles Collection 5: Pure Land Faith]. *Risshō daigaku bungakubu* [Bulletin of Risshō University, Department of Literature], 52, 87–104. (In Japanese).

To cite this article:

TRUBNIKOVA, N. N. (2018). KRUG POCHITAEMYKH SUSHCHESTV V “SOBRANII PESKA I KAMNEI”: BUDDY I BODKHISATVY [THE BUDDHIST PANTHEON IN *SHASEKISHU*: BUDDHAS AND BODHISATTVAS]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 134–164. (IN RUSSIAN).

Received November 18, 2017

«МЕЧ СУННЫ И УКРАШЕНИЕ ПУТИ»: АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ДЖА‘ФАРА САДИКА В СУФИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье приводится перевод «Поминания Джа‘фара Садика» из антологии Фарид ад-Дина ‘Аттара «Поминания друзей Божиих». Джа‘фар Садик (ум. 765), шестой шиитский имам и основатель догматико-правовой школы, названной в его честь, играл важную роль в суфийской традиции. Суфии почитали его как члена семьи пророка Мухаммада и через него возводили свою традицию благочестия к пророческому роду, а также считали его носителем сокрытого знания и непревзойденным толкователем Корана.

Ключевые слова: суфийская агиография, Джа‘фар Садик, суфийская традиция, Фарид ад-Дин ‘Аттар

Фигура Джа‘фара Садика, шестого шиитского имама¹, привлекала внимание не только приверженцев этого направления в исламе, но и авторов суфийских сочинений, уделявших большое внимание его личности, высказываниям и учениям. И если шииты в первую очередь превозносили его достоинства как законоведа, передатчика хадисов и богослова, то суфии видели в нем персонажа, связывающего традицию суфийского благочестия с семьей пророка Мухаммада и вследствие принадлежности к пророческому роду наделенного тайным знанием.

Автор раннего суфийского арабоязычного агиографического сочинения «Украшение друзей Божиих» (*Ḥilyat al-awliyā’*) Абу Ну‘айм ал-Исбахани (ум. 1038) приводит житие Джа‘фара Садика следом за житием его отца — пятого шиитского

¹ «Имам» — *imām* (араб. ‘Стоящий впереди’), в шиитской версии ислама потомок Али, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада, который является истинным руководителем мусульманской общины. Именно вопрос о том, кому должна принадлежать власть над мусульманами после смерти Мухаммада, привел к расколу мусульманской общины и ее разделению на суннитов и шиитов [ИЭС: ст. «Имām»] (С. М. Прозоров)].

имама Мухаммада ал-Бакира. Ал-Исбахани восхваляет Садика за силу его поклонения Богу (*'ibāda*), превозносит его смирение (*xiṣū'*), квиетизм (*'uzla*) и покорность (*xiṣū'*). Кроме того, автор подчеркивает важность отказа Джа'фара Садика от претензий на власть [al-Iṣbahānī 1967: 192].

В первом самостоятельном персоязычном суфийском трактате «Раскрытие сокровитного» (*Kašf al-mahjūb*) его автор Али ибн Усман Джуллаби Худжвири (ум. 1073 или 1077) представляет несколько иной образ нашего героя. В кратком предисловии, написанном ритмизованной прозой, Худжвири называет Садика «мечом Сунны» (*ṣayf-i sunnat*), «украшением Пути» (*jamāl-i tarīqat*) и «толкователем знаний» (*mu'abbir-i ma'rifat*) [Hujvīnī 2004: 116]. Далее он продолжает развивать идею о том, что Садик обладал всей полнотой знаний, как явных (*zāhir*), так и тайных (*bāṭin*). Более того, Худжвири указывает, что Садик является автором книг, «объясняющих этот Путь», его «указания во всех науках» были «прекрасны», а точность его речений и глубина раскрываемых им смыслов «известны среди шейхов» [Ibid.].

Такая характеристика Джа'фара Садика связана с еще одной важной частью его образа в традиции. В суфийских сочинениях Садик превозносится как автор комментария к Корану — его называют толкователем «внешнего» (*zāhir*), «внутреннего» (*al-bāṭin*) и «самого внутреннего» (*bāṭin al-bāṭin*) уровней знания. В первом из дошедших до нас суфийских комментариев к Корану — сочинении Абу Абд ар-Рахмана Сулами (ум. 1021) «Истины толкования» (*Haqā'iq at-tafsīr*) большое количество толкований различных аятов Корана принадлежит именно Джафару. Сулами приписывает Джафару Садику четырехуровневую структуру понимания Корана: прямое значение слова (*'ibāra*), «указание на смысл» (*iṣāra*), «тонкости значений» (*laṭā'if*) и «сокрытые истины» (*haqā'iq*). Каждый из этих уровней соответствует разным категориям людей — соответственно «простым людям» (*'awāmm*), «особым людям» (*hawāṣṣ*), «друзьям Божиим» (*awliyā'*) и пророкам (*anbiyā'*) [Nwiyā 1968: 188–189].

Автор персоязычного агиографического компендиума «Поминание друзей Божиих» (*Tazkirat al-awliyā'*) Фарид ад-Дин 'Аттār (ум. 1221) продолжает суфийскую традицию почитания Джа'фара Садика и, более того, помещает его житие в начало сборника². В сочинении 'Аттара, широко использовавшего не только работы своих предшественников, но и богатую устную традицию, мы можем увидеть агиографический портрет Джа'фара Садика и выделить наиболее важные для суфийских авторов его черты.

Поминание Ибн Мухаммада Джа'фара ас-Садика — да будет доволен им Бог!³

Султан приверженцев учения Мустафы⁴, довод в подкрепление [истины] пророчества, правдивейший ученый муж, вселенная постижения истины, плод сердца друзей Божиих, любимое дитя пророков, передатчик речений 'Али, наследник Пророка, любящий и познающий, Абу Мухаммад Джа'фар Садик (*да будет доволен им Бог!*).

² О функции «Поминания Джа'фара Садика» см.: [Алонцев 2016].

³ Перевод дан по ['Аттār 2007: 11–16]. Курсивом в тексте перевода выделены фрагменты, которые в оригинале приводятся на арабском языке.

⁴ «Мустафа» — араб. «Избранный», имеется в виду пророк Мухаммад.

Мы уже говорили, что если стали бы описывать жизнь пророков, асхабов⁵ и людей Дома⁶, потребовалась бы отдельная книга, а эта книга станет описанием жизни тех наставников, которые были после них⁷. Но, благословения ради, мы начнем с Садики (*да будет доволен им Бог!*), ведь он также был после них. Поскольку среди людей Дома он больше всех сказал о Пути, и многие рассказы пришли от него, я скажу несколько слов об этом муже, ведь все они суть одно. Поминание его есть поминание их всех. Разве ты не видишь, что люди, следующие его мазхабу, следуют мазхабу двенадцати имамов⁸?! Иначе говоря, один — это двенадцать, а двенадцать суть один. Если я стану рассказывать только лишь о его атрибутах, то моему языку не подобрать верных выражений, ведь он был совершенен во всех науках, и в указаниях [на смысл], и в выражениях без ухищрений. Он был образцом для всех наставников, и все полагались на него. Он был совершенным примером для подражания, наставником для всех людей Божиих и для всех последователей Мухаммада — имамом. Он был предводителем всех людей вкушания и вождем всех людей любви⁹. За ним следовали поклоняющиеся, его почитали мироотреченцы¹⁰. В изложении тайн истин он был велик, а в толковании тонкостей тайн ниспослания бесподобен. Он передал многие великие речения [Пророка, слышанные] от Бакира (*да будет доволен им Бог!*)¹¹.

Я не перестаю удивляться тем людям, которые измышляют, что между сторонникам Сунны и согласия (*ahl-i sunnat-u jam'at*) и [последователями] дома Пророка (*ahl-i bayt*) есть какое-то различие. Ведь люди дома Пророка — они поистине приверженцы Сунны и согласия. Не знаю я, как кто-либо может предаваться таким пустым измышлениям! Я знаю вот что: всякий, верящий в Мухаммада¹² (*да благословит Бог его и его род и приветствует!*) и не верящий в его потомков и сподвижников, не верит и в Мухаммада (*благословения и мир ему!*). Дошло то того, что величайшего имама Шафи'и (*да пребудет с ним милость Божия!*), любовь которого к дому Пророка была беспредельна, обвинили в отвержении¹³ и бросили в темницу. Он сложил об этом стихи, и вот один бейт оттуда. Стихи:

⁵ «Асхабы» (*ṣaḥāb*, также *ṣaḥāba*) — сподвижники Пророка, люди, тесно общавшиеся с ним или принимавшие участие в военных походах. Впоследствии так стали называть всех, кто видел Мухаммада, даже будучи ребенком [ИЭС: ст. «ал-Асхāб» (О. Г. Большаков)].

⁶ «Люди Дома» (*ahl-i bayt*) — семья Пророка. Мусульманские авторы трактовали это выражение по-разному. Некоторые включают в «людей Дома» потомков Абу Талиба, дяди Пророка и отца 'Али, а также 'Аббасидов, потомков 'Аббаса, другого дяди Мухаммада. Другие авторы также причисляют к ним всех хашимитов [ИЭС: ст. «Ахл ал-байт» (С. М. Прозоровский)].

⁷ См. предисловие 'Аттара ['Аттār 2007: 4].

⁸ Имеется в виду джа'фаритская религиозно-правовая школа, которой придерживаются шииты-двунадесятники. Разработка положений этого мазхаба приписывается Джа'фару Садику.

⁹ «Люди вкушания» — *ahl-i ṣawq*; «вкушание» (*ṣawq*) — термин, указывающий на ощущение близости к Богу как в наслаждении, так и в боли, см.: [Hujvirī 2004: 393]. «Люди любви» — *ahl-i 'isq*. Под «людьми вкушания» и «людьми любви» понимаются суфии.

¹⁰ «Поклоняющиеся» — *'ubbād* (мн. ч. от *'ābid*), «мироотреченцы» — *zuhhād* (мн. ч. от *zāhid*). Смысл данного фрагмента: Джа'фар Садик являлся авторитетом как для суфиев, так и для носителей «правверного» благочестия.

¹¹ Бакир — Мухаммад ал-Бакир, пятый шиитский имам, отец Джа'фара Садики.

¹² «Верящий в Мухаммада» — убежденный в том, что Мухаммад — пророк Бога.

¹³ «Отвержение» (*rafṣ*) — один из распространенных поводов для обвинения шиитов, особенно имамитов. Причиной появления такого полемического прозвища послужил тот факт, что шииты «отвергали» законность правления трех первых «праведных» халифов — Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана, считая их узурпаторами власти, которую пророк Мухаммад завещал 'Али.

*Если любовь к роду Мухаммада — это отвержение,
То пусть свидетельствуют наделенные весом¹⁴, что я — отвергающий (rāfiḏ).*

То есть если любовь к роду Мухаммада является отвержением, то скажи: «Все джинны и люди свидетельствуют, что я отвергающий». Если признание и рода, и сподвижников Пророка не входит в число оснований веры (*uṣūl-i imān*), [то это потому], что признаешь, что не должно предаваться излишним умствованиям. Если ты признаешь это¹⁵, то вреда не будет. Но справедливость в том, что если ты признаешь Мухаммада, падишаха обоих миров, то должно признавать его вазиров своим чередом, его сподвижников своим чередом и его потомков своим чередом, чтобы ты был приверженцем Сунны и чистым в вере, и не испытывал [особых] пристрастий к одному из приближенных к падишаху, разве что по веской причине. Так, когда у имама Абу Ханифы (*да пребудет с ним милость Бога!*) спросили, кто более достоин среди последователей Пророка (*благословления и мир ему!*), он ответил: «Среди старших — Сиддик¹⁶ и Фарук¹⁷. Среди младших — ‘Усман и ‘Али. Среди дочерей — Фатима, а среди жен — ‘Аиша (*да будет доволен Бог ими всеми!*)».

Передают, что одним вечером халиф Мансур¹⁸ сказал своему вазиру: «Пойди приведи Садика, мы убьем его». Вазир сказал: «Он избрал уединение, удалился от всех, предался поклонению, отказался от мирских дел. Повелителю правоверных от него нет вреда, зачем же притеснять его?». Сколько он ни говорил, толку не было. Вазир ушел. Мансур велел гуламам¹⁹: «Когда Садик войдет, а я сниму шапку, убейте его». Вазир привел Садика. Мансур тотчас вскочил, устремился к Садику, усадил его на свое место, а сам сел перед ним на коленях. Гуламы пришли в удивление. Затем Мансур спросил: «Что тебе нужно?». Он ответил: «В том, чтобы ты не призывал меня к себе и позволил мне и далее служить Господу (*велик Он и славен!*)». Затем [халиф] распорядился и отпустил Садика со всеми почестями. Мансура тотчас охватила дрожь, он опустил голову и лишился чувств — на целых три дня, а по другому рассказу, он пропустил три молитвы²⁰. Когда он пришел в себя, визирь спросил: «Что это было?» Он ответил: «Когда вошел Садик, я увидел дракона, который приложил одну губу к низу скамьи, а другую — к верху и сказал мне: “Если ты его обидишь, я проглочу тебя вместе с этой скамьей”. От страха перед тем драконом я не знал, что говорю, попросил у него прощения и лишился чувств».

¹⁴ «Наделенные весом» (*al-taqalān*) — люди и джинны, которые, в отличие от ангелов, были сотворены имеющими плотскую природу.

¹⁵ Имеется в виду, что любовь к роду Мухаммада и его сподвижников не входит в число основ ислама.

¹⁶ Сиддик (*ṣiddīq*, букв. «правдивый») — прозвище первого «праведного халифа» Абу Бакра (ок. 572–634).

¹⁷ Фарук (*fārūq*, букв. «различающий [добро и зло]») — прозвище второго «праведного халифа» ‘Умара (ок. 585–644).

¹⁸ Халиф Мансур — второй халиф из династии ‘Аббасидов, правил в 754–775 гг.

¹⁹ «Гулам» (*ḡulām*, букв. «юноша») — раб тюркского происхождения. Со времен ‘Аббасидов гуламы составляли основную часть личной гвардии халифа.

²⁰ То есть Мансур лишился чувств примерно на полдня.

Передают, что однажды Давуд ат-Та'и²¹ пришел к Садику и сказал: «Потомок посланника Господа! Дай мне наставление, ибо мое сердце омрачено!» [Садик] сказал: «Абу Сулайман! Ты — мироотреченец [этой] эпохи. К чему тебе мои советы?» [Давуд] ответил: «Отпрыск Пророка! Вы²² достойнее всех сотворенных, поэтому наставлять всех — твоя обязанность!» [Садик] сказал: «Абу Сулайман! Я боюсь, что в день Воскресения мой предок остановит меня: мол, почему ты пренебрег обязанностью следовать за мной? Дело [наставления] не зависит от правильной родословной или к могучим предкам. Оно зависит от поведения, которое достойно чертога Истинного». Давуд заплакал и сказал: «О Господи! Когда тот, чья глина замешана на воде пророчества, чей предок — Посланник, а мать — Непорочная (*batūl*)²³, в таком смятении, как может быть Давуд доволен своим поведением?»

Передают, что однажды [Джа'фар] сидел среди своих подопечных. Он сказал им: «Давайте условимся и договоримся: тот из нас, кто будет спасен в день Воскресения, станет заступником (*šifā'at kunad*) за всех». Они сказали: «Потомок Пророка! К чему тебе наше заступничество? Твой предок — заступник за всех сотворенных». Садик сказал: «Из-за своих дел мне стыдно будет в день Воскресения смотреть в глаза своему предку».

Передают, что Джа'фар Садик на некоторое время уединился и не выходил из дому. Суфьян Саури²⁴ подошел к его двери и сказал: «Люди лишены пользы от твоих речений. Почему ты уединился?» Он ответил: «Настоящее таково: *“Пришла в упадок эпоха, и изменились братья”*». И прочитал эти два бейта. Стихи:

*Ушла преданность, как ушел вчерашний [день].
Люди погрязли в измышлениях и желаниях.
Выказывают друг другу любовь и преданность,
Но в сердцах их кишат скорпионы!*

Передают, что однажды Джа'фара видели одетым в драгоценные меха. Ему сказали: «О потомок Пророка! Это не та одежда, которую носят люди твоего дома²⁵». Он взял руку того человека и засунул ее в свой рукав. Под рукавом была грубая шерстяная одежда, которая ранила руку. Он сказал: «*Та — для людей, а эта — для Истинного*».

Передают, что Садику сказали: «Ты обладаешь всеми достоинствами: мироотречением и внутренней щедростью; ты — любимец дома [Пророка]. Но больно ты величавый!» Он ответил: «Я не величавый. Это величавость

²¹ Давуд ат-Та'и (ум. 775) — известный куфийский аскет и ученый. Ему посвящена 21-я глава «Поминания друзей Божиих», см.: [‘Atfār 2007: 227–232].

²² Имеются в виду все потомки Пророка.

²³ «Непорочная» (*batūl*) — прозвище Фатимы, дочери Мухаммада и жены ‘Али. Джа-фар Садик был ее потомком в четвертом поколении.

²⁴ Суфьян ас-Саури (ум. 776) — известный мусульманский ученый и аскет, младший современник Джа'фара Садика, восхвалявшийся за стремление избегать контактов с этим миром. Один из «духовных» предков знаменитого суфия Сахла ат-Тустари. Его житие включено в «Поминание друзей Божиих» [‘Atfār 2007: 193–201].

²⁵ Имеется в виду дом Пророка.

Величия (*kibriya*), ведь когда я отделался от своей величавости, явилось Его Величие и заняло место моей величавости. Не должно величаться своей величавостью, но Его Величием должно!»

Передают, что Садик спросил у Абу Ханифы²⁶: «Кто разумен?» Он ответил: «Тот, кто отличает добро от зла». Садик сказал: «Звери также могут отличать того, кто бьет их, от того, кто их кормит». Абу Ханифа спросил: «А по-твоему — кто разумен?» Ответил: «Тот, кто различает два [вида] добра и два [вида] зла, чтобы из двух лучшее добро и меньшее зло».

Передают, что у кого-то украли кошель с золотом. Тот человек схватил Садика, мол, — ты украл! А его самого не узнал. Садик спросил: «Сколько [там] было?» [Тот человек] ответил: «Тысяча динаров». [Садик] отвел его домой и дал тысячу динаров. Потом тот человек отыскал свое золото, а золото Садика принес ему и сказал: «Я ошибся!» Садик сказал: «Мы не берем назад то, что дали». После этого [тот человек] спросил у кого-то, мол, кто это? Ему ответили: «Джа‘фар Садик». Тот человек ушел пристыженный.

Передают, что однажды он шел в одиночестве по дороге и повторял: «Боже! Боже!» Вслед за ним шел какой-то горемыка и говорил: «Боже! Боже!» Садик сказал: «Боже! У меня нет плаща (*jubba*)! У меня нет одежды (*jāma*)!» Тотчас появилась одежда, и имам Джа‘фар надел [ее]. Тот горемыка подошел и сказал: «Господин! Я вместе с тобой взывал к Богу. Отдай мне те обноски. Садику это понравилось: он отдал ему обноски.

Передают, что некто пришел к Садику и сказал: «Покажи мне Бога!». Он ответил: «Ты разве не слышал, что Мусе сказали: “*Ты меня не увидишь*”²⁷?» Тот сказал: «Да, но ведь это народ Мухаммада. Один [из них] восклицает: “*Мое сердце видело моего Господа!*”²⁸. Другой издает крик: “*Я не поклоняюсь Господу, которого не вижу!*”²⁹». Садик сказал: «Свяжите его и бросьте в Диджлу!» Его связали и бросили в Диджлу. Вода поглотила его и вынесла обратно. Он закричал: «*Потомок посланника Бога! На помощь, на помощь!*» Садик сказал: «Вода! Поглоти его!» [Вода] поглотила его и вновь вынесла. Тот закричал: «*Потомок посланника Бога! На помощь, на помощь!*» Садик опять сказал: «Вода! Поглоти его!» Вода накрывала его и выносила обратно, много раз подряд. Полностью оставив надежду на сотворенных, на этот раз он воскликнул: «*О Боже! На помощь! На помощь!*»

Садик сказал: «Вытащите его!» Его вытащили и оставили на время, пока он не пришел в себя. Потом спросили: «Ты видел Бога?» Он ответил: «Когда я взывал к иным, передо мной была завеса. Когда я в отчаянии полностью положился на Него, в моем сердце открылось оконце. Я посмотрел туда и увидел то, что искал. А покуда не было трудностей, этого не было, ведь “*тот ли, кто отвечает утесненному, когда он взывает к Нему*”³⁰». Садик сказал: «Пока ты говорил “Садик”, ты был лжецом. Теперь береги это оконце, ведь

²⁶ Абу Ханифа (ум. 767) — мусульманский богослов, законовед и собиратель хадисов, основатель и эпимон одной из четырех суннитских правоведческих школ — ханафитского мазхаба. Его житие включено в «Помяние друзей Божиих» [‘Aṭṭār 2007: 208–214].

²⁷ См.: (Коран 7:143).

²⁸ Авторство высказывания установить не удалось.

²⁹ Высказывание, приписываемое ‘Али.

³⁰ См.: (Коран 27:62).

через него нисходит мир Бога (*велик Он и славен!*). А всякий, кто говорит, что Бог (*велик он и славен!*) [находится] над чем-то, [располагается] в чем-то или [происходит] от чего-то, он — неверный!»

Он сказал: «Всякое непослушание (*та 'sūyat*), начало которого — страх, а конец — мольба о прощении, ведет раба к Истинному. А всякое послушание (*tā 'at*), начало которого — успокоенность, а конец — тщеславие (*'ujb*), отдаляет раба от Истинного (*возвышен Он!*). Творящий послушание в тщеславии — ослушник, а ослушник в раскаянии — творящий послушание.

У него спросили: «Кто достойнее: исполненный терпения бедняк (*darvīš-i sābir*) или исполненный благодарности богач (*tavāngar-i šākir*)?» Он ответил: «Исполненный терпения бедняк, так как у богача сердце лежит к кошельку, а у бедняка оно — с Богом». Он сказал: «Поклонение бывает правильным только через покаяние, потому как Истинный (*возвышен Он!*) поставил покаяние перед поклонением, *ведь Он сказал: "кающиеся, поклоняющиеся"*³¹. Он сказал: «Поминать покаяние при поминании Истинного (*возвышен Он!*) — быть небрежным в поминании [Истинного]. А истинное поминание Бога (*возвышен Он!*) таково, что [поминающий] забывает все вещи, [находясь] подле Бога, так как Бог (*возвышен Он!*) заменяет ему все вещи».

И сказал: «Смысл этого айата, *"избирает Своим милосердием, кого пожелает"*³² — Я выделю своим милосердием тех, кого желаю, — [в том], что Он убрал поводы, причины и обоснования, чтобы вы узнали, что это — чистый дар». Сказал: «[Простой] верующий — это тот, чья опора — он сам (*nafs*), а познающий — тот, чья опора — его Господь». Сказал: «Всякий, кто укрощает низкую душу ради себя, обретает чудеса³³. Всякий, кто укрощает низкую душу ради Господа, обретает Господа». Сказал: «Вдохновение — это свойство принятых [Богом], а приведение доказательств при отсутствии вдохновения — признак отвергнутых [Богом]³⁴».

Сказал: «Хитрость Бога (*велик Он и славен!*) по отношению к рабу неприметнее муравья, бегущего темной ночью по черному камню³⁵. И сказал: «Любовь — это безумие, [пришедшее] от Бога. Оно не порицаемо (*mazmūm*) и не достохвально (*maḥmūd*)»³⁶. Сказал: «Тайна лицемерия была мне передана, когда меня отметили знаком безумия». Сказал: «Из числа удач человека — враг, обладающий мудростью».

Сказал: «Остерегайтесь общества пяти [видов] людей. Один — это лжец, ведь рядом с ним ты всегда будешь обманут. Другой — глупец, ведь всякий раз, желая тебе добра, он принесет тебе вред, а сам и знать не будет. Третий — скупец, ведь в лучшие [для него] времена он покинет тебя. Четвертый —

³¹ Ср.: «Кающиеся, поклоняющиеся, прославляющие, странствующие, кланяющиеся, падающие ниц, приказывающие добро, удерживающие от зла, охраняющие установления Аллаха... и обрадуй верующих!» (Коран 9:112).

³² См.: (Коран 2:105).

³³ Подвижник, который ведет борьбу со своей низкой душой (*nafs*), обретает способность творить чудеса (*karāmāt*), что доступно только «друзьям Божиим».

³⁴ Формальное силлогистическое знание противопоставляется знанию, внушенному Богом (*ilhām*).

³⁵ Аллюзия к айату «И хитрили они, и хитрил Аллах, а Аллах — лучший из хитрецов» (Коран 3:54).

³⁶ То есть любовь с точки зрения классификации поступков относится к категории «безразличных» (*mubāh*) действий — она не приносит ни пользы, ни вреда.

дурной сердцем, ведь во времена [твоей] нужды он унизит тебя. Пятый — порочный, ведь он продаст тебя за один ломоть, а польстится он и на самый маленький ломоть».

Сказал: «У Истинного (*возвышен Он!*) в этом мире есть Рай и Ад. Рай — это благоденствие, а Ад — это беда. Благоденствие — это когда ты возводишь свои дела к Богу (*велик Он и славен!*), а Ад — это когда ты обращаешь деяния Бога для своей низкой души».

Сказал: «*Всякий, у кого нет тайн, опасен*». И сказал: «Если бы общество врагов было опасно для друзей Божиих, то Асие³⁷ причинил бы вред Фир'аун. А если бы врагам было полезно общество друзей Божиих, то приобрели бы пользу жены Нуха и Лута³⁸, однако это было не больше, чем расширение и сжатие».

Его речи многочисленны. Мы сказали несколько слов в качестве обобщения и закончили.

Литература

- Алонцев 2016 — Алонцев М. А. «Его речи о пути многочисленны»: функции жития Джа'фара Садика в «Поминаниях друзей Божиих» Фарид ад-дина 'Аттара // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 3 (12). С. 9–25.
- Ибрагим, Ефремова 1996 — Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская священная история: от Адама до Иисуса: Рассказы Корана о посланниках Божиих. М.: Ладомир, 1996.
- ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1986.
- 'Aṭṭār 2007 — Šayḫ Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. Taẓkiratu-l-awliyā' / Barrasī, taṣṭiḥ-i matn, tawẓiḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. Čāp-i 16. Tihrān: Zavvar, 1386/2007.
- al-Iṣbahānī 1967 — Abū Nu'aym al-Iṣbahānī. Ḥilyat al-awliyā' va ṭabaqāt al-aṣṭiyā'. Beirut: Dār al-kutūb al-'ilmīya, 1967. Jild 3.
- Hujviri 2004 — 'Alī ibn 'Uṭman Hujviri. Kašf al-mahjūb / Muqaddima, taṣṭiḥ va ta'liqāt-i Maḥmūd 'Ābidi. Tehran: Sorush, 1383/2004.
- Nwyia 1968 — Nwyia P. Le *tafsir* mystique attribué à Ġa'far Ṣādiq // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Vol. 43. No. 4. 1968. P. 181–230. (In French).

³⁷ Асия (*Āsiya*) — имя жены Фир'ауна [Ибрагим, Ефремова 1996: 181], которая обнаружила ладейку с пророком Мусой и уговорила сохранить ему жизнь: «Не убивайте его; может быть, он принесет нам пользу, или мы возьмем его за сына» (Коран 28:9).

³⁸ В Коране говорится о судьбе жен Нуха и Лута: «Аллах привел притчей для тех, которые не веровали, жену Нуха и жену Лута. Обе были за рабами из наших рабов праведными, и обе изменили им. Но ни в чем не избавили они себя от Аллаха, и сказано было: "Войдите в огонь вместе с входящими!"» (Коран 66:10). Нух был отправлен в качестве пророка своему народу, однако его проповеди были тщетны. Тогда Нух возроптал и обратился к Богу с молитвой о наказании своего народа. Нух и уверовавшие в Бога спаслись в Ковчеге, а жена и сын Нуха погибли. См.: [Ибрагим, Ефремова 1996: 50–62]. Лут был послан своему народу и обвинял людей в разврате и мужеложстве. Однако те не вняли проповедям Лута и грозили ему изгнанием. Бог спас Лута и всю его семью, за исключением жены. На город, в котором жил Лут, был послан «вихрь, несущий камни» (Коран 54:34).

“THE SWORD OF THE SUNNA AND THE BEAUTY OF THE PATH”: THE HAGIOGRAPHICAL IMAGE OF JA‘FAR SADIQ IN SUFI TRADITION

Alontsev Maxim A.

Researcher, Laboratory of Oriental Studies

and Comparative Linguistics,

School of Advanced Studies in the Humanities,

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: mxalontsev90@gmail.com

Abstract. The paper presents a Russian translation and a brief analysis of *Remembrance of Ja‘far Sadiq* from the Persian Sufi anthology *Memorial of God’s Friends* by Farid al-din Attar. Ja‘far Sadiq, the sixth Shi‘i imam, founder and eponym of the Ja‘fari school of jurisprudence, played an important role in the Sufi tradition. The Sufis revered him as a member of Prophet Muhammad’s family (*ahl-i bayt*) and, through his persona, connected their own tradition of piety with the age of the Prophet and his companions. Sufis also considered him a bearer of hidden knowledge (*‘ilm al-bā‘in*), an inimitable interpreter (*mufassir*) of the Quran and claimed to be his spiritual descendants by including him in Sufi lineages. These virtues became the main features of Ja‘far Sadiq’s hagiographic portrait in the Persian Sufi tradition.

Keywords: Sufi hagiography, Ja‘far Sadiq, Sufi tradition, Farid al-din ‘Attar

References

- Alontsev, M. A. (2016). “Ego rechi o puti mnogochislenny”: funktsii zhitiiia Dzha‘fara Sadika v “Pominaniiakh druzei Bozh’ikh” Farid ad-dina ‘Attara [His speeches on the Path are numerous: Functions of the *Life of Ja‘far Sadiq* in Farid al-din ‘Attar’s *Memorial of God’s Friends*]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities], Ser. “Istoriia. Filologiiia. Kul’turologiiia. Vostokovedenie” [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], 2016(3), 9–25. (In Russian).
- ‘Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Taḏkiratu-l-awliyā’* [Memorial of God’s friends]. Dr. M. Este‘lami (Ed. of the text, Comment. and Indices). (16th ed.). Tehran: Zavvar. (In Persian).
- Hujvirī, ‘Alī ibn ‘Uṭmān (1383/2004). *Kašf al-mahjūb* [The unveiling of the veiled]. Maḥmūd ‘Ābidī (Intr., Critical Ed. and Comment.). Tehran: Soroush. (In Persian).
- Ibragim, T. K., Efremova, N. V. (1996). *Musul‘manskaia sviashchennaia istoriia: ot Adama do Iisusa: Rasskazy Korana o poslannikakh Bozhiikh* [Muslim sacred history: from Adam to Jesus: Quranic tales of God’s messengers]. Moscow: Lodomir. (In Russian).
- al-İṣbahānī, Abū Nu‘aym (1967). *Ḥilyat al-awliyā’ va ṭabaqāt al-aṣfīya’* [The adornment of the friends of God and the biographies of the pure ones]. Beirut: Dār al-kutūb al-‘ilmīya (Vol. 3). (In Arabic).

- Krachkovskii, I. Iu. (Trans. from Arabic and Comment.) (1986). *Koran* [Quran]. 2nd ed. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Nwyia, P. (1968). Le *tafsir* mystique attribué à Ğa‘far Šādiq. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 43(4), 181–230. (In French).
- Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

To cite this article:

ALONTSEV, M. A. (2018). “MECH SUNNY I UKRASHENIE PUTI”: AGIOGRAFICHESKII PORTRET DZHA‘FARA SADIKA V SUFIISKOI TRADITSII [“THE SWORD OF THE SUNNA AND THE BEAUTY OF THE PATH”: THE HAGIOGRAPHICAL IMAGE OF JA‘FAR SADIQ IN SUFI TRADITION]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 165–174. (IN RUSSIAN).

Received November 1, 2017

ОБШИРНЫЕ ЗАПИСИ ГОДОВ ТАЙПИН. Том 398: О КАМНЯХ

Аннотация. В публикации представлен первый перевод на русский язык всего текста 398-го тома антологии «Обширные записи годов Тайпин», посвященной необычайным явлениям и включающей тысячи фрагментов из книг, созданных со времен эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) до середины X в.

Ключевые слова: фольклор, буддизм, даосизм, «Тайпин гуан цзи»

Помещенная ниже подборка текстов представляет собой полный перевод 398-го цзюаня антологии «Обширные записи годов Тайпин» («Тайпин гуан цзи», далее ТПГЦ), составленной по поручению императорского двора в 977–978 гг. редакторским коллективом под руководством члена академии Ханьлинь Ли Фана (李昉).

Первые 392 цзюаня ТПГЦ рассказывают о мире человеческого, причем сюда включаются рассказы о божествах и нечисти, бессмертных и привидениях, а также о различных социальных и культурных явлениях. Последние 17 (с 484-го по 500-й) — это разнородные записи, дополнения, рассказы, которые редакция затруднилась классифицировать. Посередине, с 393-го по 483-й цзюани, расположены блоки, посвященные диковинным вещам на земле и под землей, растениям, животным и варварам.

398-й цзюань относится к блоку разделов о неодушевленных вещах на земле и под землей (397–405: «Горы», «Камни», «Воды», «Сокровища»). В нем 39 фрагментов, причем два последних относятся к подразделу «Склоны и пески». Разделы, в которых оказывалось слишком мало записей для того, чтобы сформировать из них отдельный том, редакция присоединяла к более крупным разделам, и таким образом эти более мелкие разделы превращались в подразделы (букв. «вспомогательные разделы»). 398-й цзюань относится к разделу «Камни», который состоит только из одного этого цзюаня. Согласно пометкам редакторов, в цзюане использованы следующие источники.

1. «Записки о странном» («Лу и цзи» 錄異記, IX в.) Ду Гуантина (杜光庭).
2. «Записки о пещерной тьме» («Дун мин цзи» 洞冥記, I в.) Го Сяня (郭憲).

3. «Юйчжанские записки» («Юйчжан цзи» 豫章記, ок. VII в.), автор неизвестен.
4. «Записки о многознающих» («Ця вэнь цзи» 洽聞記, VIII в.) Чжэн Чана (鄭常);
5. «Записки о подлинных вестях из годов Кайюань и Тяньбао» («Кай Тянь чуань синь цзи» 開天傳信記, IX в.) Чжэн Цина (鄭縻).
6. «Всё о столице и провинции» («Чао е цянь цзай» 朝野僉載, VII–VIII вв.) Чжан Чжо (張鷟).
7. «Продолжение записок Ци Се» («Сюй Ци Се цзи» 續齊諧記, V в.) У Цзюня (吳均).
8. «Пестрые заметки с южного склона горы Ю» («Ю ян цза цзу» 酉陽雜俎, IX в.) Дуань Чэнши (段成式).
9. «Записки о Цзинчжоу» («Цзинчжоу цзи» 荊州記, V в.) Шэн Хунчжи (盛弘之).
10. «Записки о Шисине» («Шисин цзи» 始興記, V в.) Ван Шаочжи (王韶之).
11. «Записи об изучении духов» («Цзи шэнь лу» 稽神錄, X в.) Сюй Сюаня (徐鉉).
12. «Записки о Нанькане» («Нанькан цзи», V в.) Дэн Дэмина (鄧德明).
13. «Иллюстрированное описание Чжоуских земель» («Чжоу ди ту цзи» 周地圖記, VI в.), автор неизвестен.
14. «Сборник странностей, случившихся в прошлые царствования» («Го ши и цзуань» 國史異纂, VIII в.) Лю Су (劉餗).

В задачи составителей ТПГЦ не входило отслеживание происхождения того или иного фрагмента. Например, в публикуемом цзюане бóльшая часть рассказов, взятых редакторами из книги даосского агиографа Ду Гуантина «Записки о странном», обнаруживается в более ранних источниках. Так, рассказ «Каменный барабан» содержится в сборнике «Сад чудес» («И юань» 異苑, V в.), составленном Лю Цзиншу 劉敬叔. Чжан Хуа 張華, к которому обращается правитель за советом, — излюбленный персонаж «Сада чудес»¹. Попал он и в «Императорское обозрение годов Тайпин», где повторяется пять раз — со ссылками на «Сад чудес», на «Короткие рассказы о лянском У-ди» («Лян У сяо шо» 梁武小說, VI в.), на биографию Чжан Хуа из «Истории Цзинь» («Цзинь шу» 晉書, VII в.). Рассказ «Как собирали камни», тоже помеченный как заимствованный из «Записок о странном», почти дословно повторяет фрагмент 160-го цзюаня «Истории Цзинь» («Цзинь шу» 晉書, VII в.), а «История Цзинь», в свою очередь, воспроизводит «Летопись шестнадцати государств» («Ши лю го чуньцю» 十六國春秋, VI в.) Цуй Хуна (崔鴻). Характерно, что в «Императорском обозрении годов Тайпин» этот рассказ встречается как минимум трижды со ссылкой на «Летопись шестнадцати государств». В составе редакции обоих сводов были одни и те же люди, но огромный объем работы приводил к подобным повторениям и неточностям.

Перевод выполнен по изданию «Чжунхуа шуцзюй» (中華書局) в редакции Ван Шаоина (汪紹楹) [Тайпин 1961].

¹ Подробно о сборнике «И юань» см.: [Алимов 2014: 248–260].

1. Желтый камень

При владыке Яо² с неба слетели пять звезд. Одна из них, воплотившая сущность Почвы, упала у подножия горы Гучэншань³. Звезда превратилась в старика на мосту Ицяо. Он передал Чжан Цзыфану⁴ книгу о военном искусстве с такими словами: «Тот, кто прочтет ее, станет наставником государя. Потом ищи меня у подножия горы Гучэншань, я буду Желтым камнем». Цзыфан помогал дому Хань воцариться и, когда это свершилось, пошел искать старца к подножию горы Гучэншань. Там он действительно обнаружил Желтый камень.

Цзыфан стал отшельником на горе Шаншань⁵, и его наставляли в Пути Четверо белоснежных⁶.

Семья Цзыфана похоронила его одежду и шапку⁷ вместе с Желтым камнем.

В древности над могилой не раз видели желтый пар, поднимавшийся на десятки чжанов⁸. Потом ее раскопали Краснобровые⁹. Тела они не нашли, камень тоже пропал. С тех пор желтого пара там больше не было.

(Из «Записок о странном»)

2. Камень Лошадиная печень

На пятом году правления под девизом Юаньдин¹⁰ из царства Чжичжи¹¹ прислали ко двору в качестве дани камень Лошадиную печень весом в сотню с лишним цзиней¹². Его полагалось подкармливать ртутью. Камень положили в нефритовый сундук и запечатали золотой амальгамой.

В этом царстве живут люди ростом в четыре чи¹³. Они едят только такие камни.

Этот камень синевато-белый, как лошадиная печень. Если истолочь его и смешать с девятикратно перегнанной киноварью, а потом проглотить одну

² Яо (堯) — один из мифических правителей древности.

³ Гора Гучэншань (穀城山) расположена на западе нынешней провинции Шаньдун, на границе уездов Дуньэ (東阿) и Пиньинь (平陰).

⁴ Чжан Цзыфан (張子房) — Чжан Лян (張良, ум. 185 до н. э.), аристократ, организовавший покушение на Цинь Шихуана (秦始皇); затем служил Лю Бану (劉邦), основателю династии Хань. В конце жизни стал отшельником. С господином Желтым камнем, по преданию, встретился сразу после упомянутого покушения. Встреча с Желтым камнем на мосту Ицяо описана в «Исторических записках» Сыма Цяня (司馬遷), в «Истории Хань» Бань Гу (班固) и во многих более поздних текстах.

⁵ Шаншань (商山) — гора на территории нынешней провинции Шэньси.

⁶ «Четверо белоснежных» (Сы хао 四皓) — так за их седины называли четверых старцев: господина Дуньюаня (東園公), Цили Цзи (綺里季), господина Сяхуана (夏公) и наставника из Лули (甪里先生) — отшельников, бежавших в горы во время репрессий Цинь Шихуана.

⁷ В известный сюжет о волшебном наставнике Чжан Цзыфана составитель «Записок о странном» добавил образ пустого гроба: в даосской агиографии часты упоминания адептов, тело которых перешло в иное, бессмертное состояние, почему родственники или ученики были вынуждены хоронить пустой гроб.

⁸ Чжан — мера длины (около 3 м).

⁹ Восстание Краснобровых (17–27 гг. н. э.) — выступление крестьян против узурпатора Ван Мана, начавшееся на территории нынешнего Шаньдуна. Ван Ман был свергнут, но ставленник Краснобровых на престоле не удержался, и повстанцы были вынуждены сдать ся Лю Сю — основателю Восточной Хань.

¹⁰ В 112 г. до н. э., во время правления ханьского императора У-ди.

¹¹ Царство Чжичжи (郅支國) — вероятно, название образовано кем-то из переписчиков или редакторов от имени одного из вождей сюнну — шаньюя Чжичжи (郅支單于) (погиб в 36 г. до н. э. во время Таласской битвы). В оригинале «Записок о пещерной тьме» идет речь о царстве Гяочжи (條支國), которое иногда отождествляют с государством Селевкидов.

¹² Цзинь — мера веса, около 600 г.

¹³ Чи — мера длины, около 30 см.

такую пилюлю, целый год не будешь чувствовать ни голода, ни жажды. Если помазать этой смесью голову, то седые волосы станут черными.

Однажды император принимал придворных в павильоне Сладкой росы и велел седым помазать головы мазью из Лошадиной печени. Тут же их волосы полностью почернели. В те времена сановники говорили: «Не хочу быть наместником двора, а хочу мази из Лошадиной печени». Этот камень — сильное средство. Его можно было наносить на волосы, только смешав с киноварью.

(Из «Записок о пещерной тьме»)

3. Каменный барабан

В области У¹⁴ обвалилась половина речного берега. Из-под земли показался каменный барабан. Били в него палками — не было слышно ни звука. У-ди спросил об этом Чжан Хуа¹⁵, и тот отвечал: «Можно взять древесину тунга, выросшего в Шу, вырезать из нее рыбу и стукнуть ей по барабану¹⁶. Тогда он зазвучит». Его совету последовали, и барабан действительно загремел так, что было слышно за несколько верст.

(Из «Записок о странном»)

4. Как собирали камни

Когда Ши Цзилун¹⁷ строил мост через реку на Юньчанском броде¹⁸, собирали камни для мостовых насыпей. Все камни, независимо от размера, осыпались, и их уносило течением. На стройке работали пять с лишним миллионов человек¹⁹, но мост так и не удалось возвести.

Цзилун послал гонца свершить у брода жертвоприношение. Бросили в воду нефритовый диск-би²⁰, но его сразу же вынесло на берег. Земля сотряслась, волны залили брод. Все здания, стоявшие у брода, рухнули. Под обломками погибло сто с лишним человек²¹.

(Из «Записок о странном»)

5. Синий камень

При династии Тан, на четвертом году правления под девизом Сяньцин²² рыбак выловил в реке сетью синий камень длиной в четыре чи, а шириной

¹⁴ Историческая область, охватывавшая часть нынешних провинций Цзянсу и Чжэцзян.

¹⁵ Чжан Хуа (張華, ум. 300) — литератор, государственный деятель, выступавший за поход цзиньского У-ди против царства У.

¹⁶ Шу (蜀) — историческая область, занимавшая часть нынешней Сычуани. Из древесины шуского тунга делали музыкальные инструменты.

¹⁷ Ши Цзилун (石季龍); Ши Ху (石虎, ум. 349) — правитель Позднего Чжао. Описываемые события относятся к 344 г.

¹⁸ В «Истории Цзинь» речь идет о Линчанском броде (Линчан цзинь 靈昌津). Линчанский брод через реку Хуанхэ располагался на территории нынешнего уезда Яньцзинь в провинции Хэнань.

¹⁹ Так во всех версиях текста.

²⁰ Нефритовые диски-би (璧) служили в Древнем Китае показателями высокого социального статуса владельца, а также использовались в ритуальных целях, в частности при жертвоприношениях.

²¹ В «Истории Цзинь» фрагмент завершает следующая фраза: «Цзилун был разгневан. Он велел казнить строителей и прекратить стройку».

²² 659 г.

в девять цуней²³, блестящий, насыщенной окраски. Он не был похож на другие камни. Если этот камень подвешивали и ударяли по нему, раздавался чистый и звонкий звук. Любой прохожий, заслышав его, останавливался. Командующий окружными войсками Тэн-ван²⁴ поднес этот камень двору, и он попал в отделение сокровищницы, где хранились благовещие предметы.

(Из «Юйчжанских записок»)

6. Узоры на камне²⁵

Речь пойдет об узорах на Чансунском счастливым камне. Когда Ли Сиюй был еще начальником округа Лянчжоу²⁶, он докладывал, что в Чансуне найден благовещий камень, прожилки на котором естественным образом складываются в слова. Всего на нем насчитывалось сто десять иероглифов, примерно таких: «У Высокого владыки было множество сыновей. Девять его потомков станут правителями. Восемь тысяч дней будет править Сын Неба Великого спокойствия — Ли Шиминь. Наследник на тысячу лет — Ли Чжи. Напишет мужу из гор Яньшань, который порадует государя великой страны и будет награжден за прямые речи. На века запомнятся эти письма. Великий князь, пятый князь, шестой князь, седьмой князь, десятый князь — редкие, как перо феникса, таланты, военные и статские. Во время годов Чжэньгуань явилась великая мудрость. Во всем мире и навсегда верные и почтительные возрадуются». Лю Чэну, заместителю министра по ведомству чинов, было велено на перекладных отправиться в те места и проверить, правдив ли доклад. Всё оказалось верным.

(Из «Записок о странном»)

7. Каменные сплетенные деревья

В год правления под девизом Юнчан²⁷ тайчжоуский сьма²⁸ Мэн Шэнь²⁹ докладывал: «В области Линьхай под водой нашли три окаменевших сплетенных древесных ствола, полностью белокаменных».

(Из «Записок о многознающих»)

²³ Примерно 1,22 м × 28,22 см.

²⁴ Тэн-ван (滕王) — здесь Ли Юаньин (李元嬰, ум. 684) — единокровный младший брат танского императора Тай-цзуна, с 653 по 651 г. — командующий войсками округа Хунчжоу (洪州).

²⁵ О камне со странными письменами упоминается и в «Цзю Тан шу», и в «Синь Тан шу». В этих двух источниках, а также в нескольких других тоже приводится помещенный на камне текст, причем ни в одном случае его содержание понять нельзя, как это часто бывает с пророческими текстами: выделяются отдельные словосочетания, но и они в разных списках выглядят неодинаково. Как бы то ни было, знаки на камне подтолкнули Ли Шиминя к тому, чтобы назначить наследником престола своего четвертого сына — Ли Чжи (李治), будущего Гао-цзуна (高宗).

²⁶ Ли Сиюй (李襲譽) — государственный деятель, сначала служил династии Суй, затем — династии Тан. Окружным начальником Лянчжоу (涼州, в нынешней провинции Ганьсу) был в 640-е годы. Инцидент с камнем датируется 643 годом, т. е. 17-м годом правления под девизом Чжэньгуань. В 643 г. состоялось и назначение Ли Чжи наследником престола. Чансун (昌松) — уезд на территории современного уезда Гулан (古浪) (провинция Ганьсу).

²⁷ 689 г.

²⁸ Сьма — помощник окружного правителя.

²⁹ Мэн Шэнь (孟詵, 621–713) — государственный деятель, литератор, врач. Несколько лет провел в Тайчжоу (臺州, на территории современной провинции Чжэцзян), куда его выслала У Цзэтянь.

8. Сущность звезды Тайбайсин

Речь пойдет о сущности звезды Металла³⁰. Звезда Металла упала у западного подножья пика Наньгуй в горах Чжуннаньшань. Поэтому Чжуннаньшань называют еще горами Тайбайшань. Сущность звезды превратилась в Белый камень. Он выглядел таким же красивым, как нефрит, и его постоянно окутывал фиолетовый туман.

В годы под девизом правления Тяньбао³¹ император Сюань-цзун решил устроить кумирню Сюаньюаня — Сокровенного начала в помещении старой усадьбы Линьцзы³², что в квартале Данинли в Чанъани. Он собирался установить в ней статую Сюаньюаня, когда ему приснился некий чудесный муж и сказал: «В горах Тайбайшань, в северном ущелье, есть нефрит. Из него можно выточить статую. Вы найдете его по фиолетовому туману».

Наутро император отправил в ущелье гонцов за этим камнем. У подножия горы местные рассказали им, что фиолетовый туман клубится там уже дней десять, не рассеиваясь. Действительно, стали копать и обнаружили там нефрит. Из нефрита изготовили статую Сюаньюаня высотой в два чжана с лишним, а также статуи двух «истинных людей» и двух прислужников. Этих делали с Ли Линьфу и Чэнь Силе³³, высотой в шесть чи.

(Из «Записок о странном»)

9. Древний железный сошник

Участок пути у гор Саньмэнь был узким и неудобным для движения карбелей и повозок, и поэтому Сюань-цзун в годы Тяньбао велел пробить в северной горе русло для отводного канала — в виде полумесяца, чтобы вода не текла по нему слишком быстро. Канал назвали «рекой Тяньбао». В год это позволило экономить на работе пятисот тысяч возниц. К тому же больше не тонули суда, и заторов не стало. Все в Поднебесной хвалили этот канал.

С востока на запад его длина составляет пять ли с лишним, ширина — где-то четыре, где-то пять чжанов, глубина — по два, три и даже пять или шесть чжанов в разных местах. Канал на всем протяжении пришлось обивать в твердом камне. Под камнем рабочие нашли древний железный сошник длиной в три чи с лишним. На нем были иероглифы «Пинлу», начертанные древ-

³⁰ Тайбайсин (太白星), или звезда Металла, — Венера.

³¹ 742–756 г. Указ об устройстве храма Сокровенного начала в квартале Данинли (大寧里) относится к весне 742 г. В кумирне приносили жертвы обожествленному основателю даосизма — Лао-цзы (известному при Тан как Император Сокровенного начала).

³² Линьцзы (臨淄) — местность в Шаньдуне; Сюань-цзун, будучи принцем, носил звание «князя Линьцзы». Под «усадьбой Линьцзы» здесь скорее всего имеется в виду дворец, в котором он жил до воцарения.

³³ Ли Линьфу (李林甫, ум. 753) — с 734 по 752 г. первый министр, умер в опале. Чэнь Силе (陳希烈, ум. 758) — знаток даосизма, государственный деятель, любимец Сюань-цзуна, первоначально ставленник Ли Линьфу. Во время восстания Ань Лушаня сдался повстанцам и служил наместником Ань Лушаня в Лояне; когда Лоян был взят танскими войсками, был допрошен, осужден и покончил с собой. По «Цзю Тан шу» (цзюани 9, 24) их статуи поставили в кумирне Сюаньюаня, к тому времени переименованной в Дворец Великой чистоты (Тай цин гун 太清宮), только в 746 г. Справа от статуи Лао-цзы была статуя самого императора. В 752 г., когда Ли Линьфу оказался в опале, его статую заменили статуей Ян Гочжуна (楊國忠), который разделил пост первого министра с Чэнь Силе. После восстания Ань Лушаня статуи Ян Гочжуна и Чэнь Силе было приказано разбить.

ним уставным письмом. Сюань-цзун счел сошник диковиной и отправил его на хранение в дворцовую сокровищницу. Затем он велел переименовать уезд Хэбэй в уезд Пинлу в ознаменование этого события³⁴.

(Из «Записок о подлинных вестях из годов Кайюань и Тяньбао»)

10. Ходячий камень

Это случилось в год под знаками и-сы (то есть в первый год правления под девизом Баоли)³⁵. На горе Цингунцуньшань в уезде Цзыян области Цзычжоу³⁶ стоял большой камень размером, наверное, с три дома. Потом он скатился вниз, ревя и подпрыгивая, у подножия горы перекатился через ручей, а потом снова поднялся по склону, шагов эдак на сто.

Как катился камень, видели люди, половские посевы: они с мотыгами в руках поспешили к месту, где он остановился. Высотой этот камень был в два чжана.

(Из сборника «Всё о столице и провинции»)

11. Каменный мост

Каменный мост в Чжаочжоу³⁷ выстроен весьма искусно. Тесаные камни так плотно прилегают друг к другу, будто бы их резали ножом. Смотришь на него — будто молодой месяц выходит из облаков, будто длинная радуга спустилась попить из реки. Наверху — изогнутые перила, все из камня, а на них — каменные львы.

В годы Луншо³⁸ шпионы из Гаоли³⁹ украли двух каменных львов. Потом снова собрали мастеров, чтобы восстановить их, но они не смогли изготовить в точности таких же. Во время правления Небесной императрицы, в год под девизом Дацзу⁴⁰, войска Мочо⁴¹ взяли Чжаочжоу и Динчжоу⁴². Разбойники хотели двигаться дальше на юг; но когда они подошли к каменному мосту, их кони пали на колени, не вступая на мост. Тут на мосту показался лежащий синий дракон. Он гневно встрепенулся, и разбойники воротились восвояси.

(Из сборника «Всё о столице и провинции»)

12. Каменный жернов

В тридцати ли к востоку от уездного города Гучжан в Усине⁴³ есть гора Мэйсишань. У ее подножия вертикально стоит камень высотой чжанов в сто и более. Синий-синий, округлый, величиной в два дома. Вокруг — неприступ-

³⁴ Согласно «Цзю Тан шу», описанное событие произошло в первом году Тяньбао (742 г.). Но найден был не сошник, а алебарда.

³⁵ 825 г. Чжан Чжо, автор сборника «Всё о столице и провинции», умер около 730 г. История о ходячем камне, по всей видимости, представляет собой позднейшую интерполяцию.

³⁶ Цзычжоу (梓州) — округ на территории нынешней Сычуани.

³⁷ Чжаочжоу (趙州) — исторический округ на юге Хэбэя. Чжаочжоуский арочный мост существует и в наше время. Это самый древний из сохранившихся в Китае мостов. Он считается одним из чудес инженерного искусства. Выстроен в начале VII в. по проекту архитектора Ли Чуня (李春).

³⁸ 661–663 гг.

³⁹ Гаоли — китайское наименование Кореи.

⁴⁰ 701 г. Небесная императрица — У Цзэтянь (武則天).

⁴¹ Мочо (默啜, ум. 716) — правитель второго восточнотюркского каганата Капаган-каган.

⁴² Динчжоу (定州) — округ, примыкавший к Чжаочжоу с севера.

⁴³ Местность на северо-западе нынешней провинции Чжэцзян.

ные кручи. Смотришь снизу — он теряется в облаках, подняться к нему невозможно. А на нем лежит плоский камень, абсолютно круглый, как зонтик над экипажем. Он постоянно вращается, будто жернов, издавая рокот, подобный грозовому. Местные называют его каменным жерновом. В урожайные годы он крутится быстро, во время недорода — медленно. Если хотят узнать, каким будет год, проверяют по каменному жернову — промашек не бывает.

(Из «Продолжения Записок Ци Се»)

13. Котловая речка

В уезде Идао⁴⁴ есть Котловая речка. В ней камни большие похожи на котлы, маленькие — на ковши. Настолько напоминают формой и цветом настоящие, что не отличишь. Только внутри не полые.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

14. Каменная рыба⁴⁵

В хэньянском уезде Сянсян⁴⁶ есть гора Каменной рыбы. Камни на ней черные, узоры на них цветом такие, будто это прожилки аурипигмента. Если снять один слой, проступает образ рыбы: чешуя, плавники, голова, хвост, будто нарисованные, длиной в несколько цуней⁴⁷. Если нагреть, пахнет рыбой.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

15. Падучий камень

У начальника уезда Ицюэ⁴⁸ Ли Шихуэя был брат, который служил в Цзяннани и часто общался там с одним монахом.

Этот монах однажды отправился в горы за лекарственными растениями и был застигнут грозой. Он укрылся под ольхой. Тут раздался раскат грома, и на землю упала какая-то вещь. Немедленно небо прояснилось. Монах подошел посмотреть: то был камень с виду вроде музыкального инструмента, из тех, которые подвешивают и бьют по ним. Верхушка у него была ровная, будто срезанная, а в ее середине помещалось круглое отверстие. Камень расширился книзу и поэтому выглядел как поясной мешочек. Длинной этот камень был в два чи, толщиной — в три фэнь⁴⁹, слева — небольшая щербинка. Прожилки на нем были как пестрые нитки, блеснул он так, что в него можно было смотреться. Если стукнуть по нему — отзывался звоном.

Монах понял, что это вещь необычная, положил камень в вязанку хвороста и принес домой. Там положил в ящичек и спрятал под кроватью в келье, а его ученики это заметили. Так о камне узнали многие.

Господин Ли искренне просил показать ему камень, но монах твердо отказывался об этом говорить. Как вдруг однажды монах позвал к себе господина

⁴⁴ Идао (夷道) — исторический уезд на территории современного города Иду (宜都) в нынешней провинции Хубэй.

⁴⁵ Скорее всего описание заимствовано автором «Пестрых заметок...» из 38-го цзюаня «Канона вод с комментариями» («Шуй цзин чжу» 水經注, V–VI вв.).

⁴⁶ Сянсян (湘鄉) — исторический уезд на юго-западе нынешней провинции Хунань.

⁴⁷ Цунь — мера длины (около 3 см).

⁴⁸ Ицюэ (伊闕) — исторический уезд неподалеку от Лояна (в нынешней провинции Хэнань).

⁴⁹ Фэнь — мера длины (около 3 мм).

Ли. Тот пришел к нему; монах взял его за руки и сказал: «Я, бедный инок, немощен, и скоро меня постигнет кончина. То, о чем вы раньше просили, сударь, возьмите себе как прощальный подарок». И отослал слуг. Повел господина Ли в спальню, отодвинул кровать, раскопал пол, взял ящичек, отдал его и умер.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

16. Стоячий камень

В краю Лайцзыго⁵⁰ на берегу моря есть каменный человек высотой в один чжан и пять чи, толщиной в десять обхватов. Некогда Цинь Шихуан велел этому человеку прогнать гору Лаошань⁵¹. Но он ее не прогнал, а только сам остался статуей на берегу.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

17. Одинокий камень⁵²

В уезде Чжунян⁵³ из воды выдается Одинокий камень. В чистом омуте под ним иногда видно его основание, похожее на корень бамбука, желтого цвета. Тем, кто увидит его, грозят большие неприятности. В народе этот камень называют Камнем принятия.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

18. Камень в сети

Когда Юй Цзию⁵⁴ был правителем Хэчжоу, в Линьцзяне⁵⁵ был один монастырь, перед которым собирались рыбаки.

Как-то рыбак забросил в воду сеть, а когда стал тянуть обратно, почувствовал, что она очень тяжелая. Сеть порвалась. Рыбак заглянул в нее, увидел камень величиной с кулак и решил отдать его насельникам монастыря. Те положили этот камень в храм. Камень постоянно увеличивался в размерах. Прошли годы, и он стал весить уже сорок цзиней. Его своими глазами видел внештатный чиновник Чжан Чжоуфэн по пути в Шу.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

19. Камень-яйцо

Советник Цуй Юаньян⁵⁶, будучи в Лояне, однажды гулял по берегу реки и нашел камень, похожий на куриное яйцо, черный, блестящий, красивый. Он прошел версту, забавляясь с находкой. Вдруг камень с треском раскололся, из него вылезла птичка величиной с крапивника и улетела.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

⁵⁰ Лайцзыго (萊子國), Лайго (萊國) — название «варварского» государства, которое существовало в восточной части полуострова Шаньдун до VI в. до н. э.

⁵¹ Считается, что этот рассказ связан с легендой о «кнуते, стоящем с места горы».

⁵² Вероятно, заимствовано из 28-го цзюаня «Канона вод с комментариями».

⁵³ Чжунян (筑陽) — исторический уезд на востоке современного уезда Гучэн (穀城) в провинции Хубэй.

⁵⁴ Юй Цзию (于季友, VIII–IX вв.) — зять танского императора Сянь-цзуна (憲宗).

⁵⁵ Хэчжоу (和州) — область в нынешней провинции Аньхуэй. Не сохранилось сведений о том, что Юй Цзию бывал в Хэчжоу. Можно предположить опечатку вместо *Чжунчжоу* (忠州) — округа в нынешней Сычуани, в который был сослан Юй Цзию в 817 г.; Линьцзян (臨江) — другое название Чжунчжоу.

⁵⁶ Цуй Юаньян (崔元亮, ум. 834) — государственный деятель.

20. Лежачий камень

В деревне Дунсянли уезда Юнфэн области Цзинчжоу⁵⁷ есть лежачий камень в девять чи и шесть цуней длиной. Формой он напоминает человека с телом сине-зеленого цвета, с небольшими выпуклостями, будто высеченными резцом. Если в тех местах случается засуха, ему молятся и приподнимают его, если нужен небольшой дождь, поднимают невысоко, большой — так повыше. Говорят, что этот камень появился внезапно и сначала был меньше, длиной всего в девять чи, а теперь стал на шесть цуней длиннее.

(Из «Пестрых заметок с южного склона горы Ю»)

21. Монах превращается

Монах с гор Тяньтайшань⁵⁸ в годы Цяньфу⁵⁹ нашел пещеру в уезде Линьхай⁶⁰, что с востока прилегает к горам. Его товарищ захотел пойти с ним на разведку. Они вошли в пещеру и первые десять или двадцать ли шли по узкой глинистой дорожке. Постепенно путь стал шире и ровнее и повел в гору.

Они прошли около десяти ли, когда показался город. Рынок, лавки, люди — всё как в нашем мире. Первый монах умел питаться воздухом и не чувствовал голода и жажды. Но его спутник сильно проголодался и стал просить подаяния в лавке. Ему ответили: «Если вы сможете вытерпеть голод и жажду, возвращайтесь поскорее, и с вами не случится ничего плохого. Кто же отведает здешней пищи, едва ли сможет уйти». Очень голодный монах, тем не менее, настойчиво требовал еды.

Он поел, и еще десять ли с небольшим они шли вдвоем. Дорога стала сужаться.

Путники нашли пещеру и выбрались через нее наружу. Но тут монах, который успел поесть, превратился в камень. А первый монах вышел на поверхность, встретил людей и спросил, что это за уезд: оказалось, что он уже на морском побережье Мупина⁶¹.

(Из «Записок о странном»)

22. Упавший камень

Летом года гэн-у — десятого года правления династии Тан под девизом Тяньфу⁶² — в Хунчжоу⁶³ перед даосской обителью Чжаосяньгуань, что у подножия горы Юэваншань, упал метеорит — с громopodobным звуком, в разноцветном сиянии диаметром в десять чжанов. В пределах четырех областей — Юаньчжоу, Цзичжоу, Цзянчжоу и Хунчжоу — все видели свет и слышали грохот. Перед монастырем стоял пятицветный туман, который развеялся только через месяц. На земле остался камень длиной в семь-восемь чи, в объёме три чжана с лишним, сине-зеленый, как нефрит. Лю Вэй, генерал-губернатор, велел занести камень в обитель и устроить благодарственный молебен. Прошло

⁵⁷ В центральной части нынешней Цзянси.

⁵⁸ Тяньтайшань (天台山) — горы на юге нынешней провинции Чжэцзян.

⁵⁹ 874–879 гг.

⁶⁰ Сейчас город Линьхай (臨海).

⁶¹ Мупин (牟平) — местность поблизости от нынешнего города Яньтай провинции Шаньдун. Таким образом, монахи прошли под землей больше тысячи километров.

⁶² 910 г.

⁶³ Хунчжоу (洪州) — область на территории нынешней Цзянси; в той же провинции располагались и упомянутые ниже Юаньчжоу (袁州), Цзичжоу (吉州) и Цзянчжоу (江州).

семь дней; камень всё уменьшался и стал длиной в три чи; помолились еще несколько дней, и камень вырос на чи с лишним. Сейчас в нем только семь или восемь цуней. Он хранится в том же монастыре.

(Из «Записок о странном»)

23. Скала-глаз

В уезде Пинлэ есть горы, и там, в лесу скал, есть одна, похожая на человеческий глаз⁶⁴. Весьма большая, белок и зрачок видны отчетливо. Ее называют «Скала-глаз».

(Из «Записок о Цзинчжоу»)

24. Каменный верблюд

Если проехать пять дней на север от страны Юйтяньго⁶⁵, приедешь к горе. На этой горе есть каменный верблюд, который мочится. Жидкость капает вниз, и если попробовать собрать ее в золотой или серебряный сосуд, он прохудится. Если собрать ее в ладонь, и в ней будет дырка. А если собрать в горлянку, она останется целой. Тот, кто подержит в руках такую горлянку с мочой, — весь пропитается зловонием, а волосы на коже у него облезут.

(Из «Записок о многознающих»)

25. Каменный столб

Цзебита — государство-вассал [страны] Небесного бамбука⁶⁶. В нем есть каменный столб высотой в семьдесят чи, черный с красным отливом и блестящий. Если смотреть в него, можно разглядеть в отражениях все предстоящие человеку горести и удачи⁶⁷.

(Из «Записок о многознающих»)

26. Каменное эхо

На Южном пике, на вершине Гоулоу⁶⁸ есть звучащий камень. Крикнешь — и он отзывается, будто бы несколько человек говорят вместе, а слов не разобрать.

⁶⁴ В других текстах, цитирующих этот фрагмент из «Записок о Цзинчжоу», говорится о двух глазах (см., например, 54-й цзюань «Императорского обозрения годов Тайпин»).

⁶⁵ Юйтяньго (于闐國) — Хотан, государство, в течение нескольких столетий существовавшее к югу от пустыни Такла-Макан, с конца VII в. находилось в зависимости от Китая. По версии 2-го цзюаня «Сада чудес» этот каменный верблюд находился в государстве Куча (Гоуиго 苟夷國), т. е. к северу от Такла-Макана.

⁶⁶ Цзебита (劫比他) — имеется в виду Санкашья, местность на севере Индии, где по преданию Будда сошел на землю. «Небесный бамбук» (Тяньчжу 天竺) — одно из названий Индии.

⁶⁷ Ср. «Записки о западных странах» («Си юй цзи» 西域記, VII в.) Сюань-цзана (玄奘), 4-й цзюань (раздел о Капитхе), а также 7-й цзюань (раздел о стране Варанаси). В пер. Н. В. Александровой: «Рядом есть каменный столб высотой около 70 чи, возведенный царем Ашокой. Цвет его — пурпурный с отливом; камень твердый, отшлифованный. (...) И соответственно тому, грешен человек или праведен, перед ним появляются изображения на столбе» [Сюань-цзан 2012: 128]; «Спереди возведен каменный столб высотой около 70 чи. Камень отливает яшмовым глянецом и отражает свет, как чистейшее зеркало. Кто обратится к нему с прилежной молитвой, может иногда видеть в нем изображения, которые выглядят как тени и являют добрые или недобрые знаки» [Там же: 179].

⁶⁸ Вершина Гоулоу (岫嶺) — одна из нескольких десятков вершин горной системы Хэншань (衡山), расположенной в центральной части провинции Хунань и известной как Южный священный пик (Нань юэ 南嶽).

В тридцати ли к юго-востоку от уездного города Наньхэ области Наньчжоу в излучине реки Даньси⁶⁹ есть звучащий камень высотой в три чжана пять чи, шириной в два чжана, похожий на лежащего зверя. Крикнут — откликается, засмеются — тоже. Он стоит в полном одиночестве, и поэтому его также называют Сиротливым камнем.

(Из «Записок о многознающих»)

27. Каменная дева

В Гуйяне есть ущелье Целомудренной девы. Предание гласит, что при Цинь несколько дев собирали здесь съедобных моллюсков. Пошел дождь, и одна из них окаменела. Сейчас там можно видеть каменную статую высотой в семь чи, напоминающую женщину.

(Из «Записок о Шисине»)

28. Камень, хранящий жемчужины

В пятидесяти ли к югу от Цзянчжоу, на южном берегу реки Тоцзян⁷⁰ есть деревня под названием Цилядянь. Там под холмом есть десять с лишним шариков, которые снуют туда-сюда, как летучие звезды. То собираются, то разлетаются. Над ними постоянно видно сияние. Рассказывают, что здесь спрятаны жемчужины, бесценное сокровище. Кто-то видел их и запомнил себе это место, но потом как ни искал, найти не смог.

(Из «Записок о странном»)

29. Превращающий камень

Ли Тяо, цзиньши⁷¹ из Куайцзи⁷², подобрал случайно маленький камешек, иссиня-черный, ровный, теплый, гладкий, затейливый, и стал им пользоваться как прессом для бумаги. Раз на камень слетелись мушки. Ли Тяо хотел согнать их, но они оставались на месте. Пригляделся — а они уже каменные. Он пробовал сжать на пресс-папье других насекомых; эти тоже каменели. Шкурка спадала, и они становились твердыми и тяжелыми, ничем не отличаясь от камня.

(Из «Записок о странном»)

⁶⁹ Находились в южной части современной Сычуани. Уезд Наньхэ (南河) указан вместо уезда Наньчуань (南川), граничившего с уездом Даньси (丹溪). Оба уезда относились к области Наньчжоу (南州). Через оба протекал приток реки Цицзян (綦江) — Даньси (丹溪).

⁷⁰ Тоцзян (沱江) — река в Сычуани; название Цзянчжоу (江州) в V–VI вв. носил уезд, расположенный в нескольких десятках километров к северо-востоку от реки Тоцзян. «Записки о странном» Ду Гуантина были составлены во времена, когда уезда Цзянчжоу в Сычуани уже не существовало; отсюда можно сделать вывод, что этот фрагмент также заимствован из более раннего источника.

⁷¹ Цзиньши (進士) — одна из высших степеней, которую получали выдержавшие государственные экзамены на знание конфуцианских канонов; в описываемый период, как правило, степень цзиньши давали ежегодно нескольким десяткам человек, по большей части старше 40 лет.

⁷² Куайцзи (會稽) — исторический уезд, располагавшийся на территории современного города Шаосина (紹興, восток провинции Чжэцзян).

30. Сосна превращается

В Учжоу, в уезде Юнкан⁷³, у горной беседки стояла сухая сосна. Когда ее решили срубить, кусок дерева упал в воду и превратился в камень. Взяли другой кусок, который не превращался, и на пробу опустили и его в воду. Он тоже окаменел. Превратившиеся куски были на вид точно сосновые — ветки, ствол, кора; только твердые и крепкие. Несколько кусков, которые не превратились в камень, оставили на память о том, что это вещь необычная.

(Из «Записок о странном»)

31. Природный камень

В уезде Цзяньчан в Хунчжоу⁷⁴ в поле стоят каменные стелы, статуи и каменные черепахи из природного камня. Они рассеяны по земле, и точное число их неизвестно. Все они будто бы высечены, а письмен на них нет. Статуи по большей части повалены, но иногда встречаются и стоящие. Рассказывают также, что поблизости есть древний колодец, глубокий и высохший. Любопытные спускались в него с факелами. Внизу они обнаружили боковой ход, который вел на неизвестное расстояние. По стенам хода стояли статуи из камня.

(Из «Записок о странном»)

32. Горячий камень

Новый Северный рынок⁷⁵ устроен на месте, где раньше стоял монастырь Цзиньюньгуань⁷⁶. Там сохранился высокий камень размером с постамент колонны. Если кто-нибудь садится или наступает на него, то тут же отскакивает, как ошпаренный. Потом его будет тошнить, бросит в жар, он заболит и может даже умереть. Рассказывают, что вокруг камня как-то развели костер, чтобы его сжечь, так камень отозвался ревом. В то же время ревом отозвались и горы Цюйтаншань, а вода в тамошнем ущелье забурилась. Это всего лишь старинные рассказы.

Кроме того, в горной беседке в уезде Цзиньюань в Шучжоу⁷⁷ есть два больших камня, каждый в диаметре два чи с лишним. Они выдаются из земли на семь-восемь цуней. Если на них кто-нибудь сядет, то у него начинает болеть сердце, и часто его не успевают спасти. Еще есть два камня-метеорита. Если сесть на тот, что лежит с восточной стороны, ощутишь его чудесное действие. Тот, что лежит с западной стороны, ничем не отличается от обычных камней. Они с сине-белым оттенком.

(Из «Записок о странном»)

⁷³ Уезд Юнкан (永康) в области Учжоу (婺州) — сейчас город Юнкан в центральной части провинции Чжэцзян.

⁷⁴ Уезд Цзяньчан (建昌) в области Хунчжоу (洪州) — исторический уезд, располагавшийся на севере современной Цзянси.

⁷⁵ Речь идет о городе Чэнду (成都, теперь столица провинции Сычуань). Цюйтаншань (瞿塘山) — ущелье Цюйтан, расположенное примерно в 600 км от Чэнду.

⁷⁶ В годы правления под девизом Цзиньюнь (景雲, 710–712) в разных районах Китая строили даосские монастыри под названием Цзиньюньгуань (景雲觀); на Цзиньюньгуань меняли также имена уже существовавших монастырей.

⁷⁷ Уезд Цзиньюань (晉原) в Шучжоу (蜀州) — исторический уезд на западе нынешней Сычуани, неподалеку от Чэнду.

33. Камень, на который лаяли собаки

В уезде Уюань⁷⁸ был большой желтый камень. Он упал с горы на берег ручья. Искристый, прозрачный, красивый. Стая собак, увидев это, начала перебой облаивать его. Через несколько дней крестьяне, не вынеся шума, собрались и столкнули камень в воду. Собаки опустили морды к воде и стали лаять пуще. Тогда камень раздробили на куски, и собаки умолкли.

(Из «Записей об изучении духов»)

34. Камень в виде кувшина

Когда Пань Цзо был начальником уезда Поян, он... (текст испорчен. — А. С.) древнюю городскую стену. За стеной лежало несколько десятков му⁷⁹ пустоши. Однажды Цзо любовался там луной со своими домашними. Вдруг он заметил, что у стены из-под травы бьет свет высотой в несколько чжанов. Вокруг рос густой кустарник, и ночью подобраться к подножию стены было нельзя. Поэтому он взял лук и выстрелил, чтобы отметить стрелой это место.

Назавтра стали копать там землю и нашли кувшин, пузатый, с узким горлышком. Он был запечатан синим камнем. Цзо приказал принести его к себе домой и попытался снять крышку. Но кувшин не открывался. Он велел разбить его. Оказалось, что это камень в виде кувшина, подобный заледеневшей жидкости. Раздробили его на мелкие кусочки и выбросили, не найдя в нем ничего.

(Из «Записей об изучении духов»)

35. Три камня

В Цяньчжоу на горе Каменных людей, у устья реки Нишуй⁸⁰ стоят три камня, с виду похожие на людей. Тот, что посередине, называют Господином, левый — Госпожой, а правый — Девицей.

(Из «Записок о Нанькане»)

36. Люди-камни

Некогда муж и жена взяли сына и пошли в горы охотиться. Отец упал с обрыва, жена с сыном стали спускаться, чтобы спасти его, и все они окаменели. Эти три камня называют Людями-камнями.

(Из «Иллюстрированного описания чжоуских земель»)

37. Золотой шелкопряд

Ван Вэньбин, генерал и военный советник родом из Даньяна, прекрасно режет по камню⁸¹; это у него наследственное. Его дед некогда вырезал стелу для Пэй Цюя, военного инспектора Чжэси⁸², и нашел под грудой камней круглый от природы камень, похожий на мяч, как будто обточенный. Его облегал несколько оболочек. Когда оболочки сняли, остался камень величиной

⁷⁸ Уезд Уюань (婺源) расположен на севере нынешней провинции Цзянси.

⁷⁹ Му — единица площади, около 600 кв. м.

⁸⁰ Цяньчжоу (虔州) — округ в области Нанькан (南康) на территории современной Цзянси.

⁸¹ Ван Вэньбин (王文秉) — уроженец Даньяна (丹陽, в нынешней Цзянсу), каллиграф и гравер при дворе Южной Тан (923–936), старший современник Сюй Сюаня — автора «Записей об изучении духов».

⁸² Пэй Цюй (裴璩, вторая половина IX в.) был переведен в Чжэси в 877 г.

с кулак. Когда раскололи и его, внутри нашелся червяк — с виду вылитая личинка майского жука. Он извивался. Люди не поняли, что это за существо, и выбросили его.

Через несколько лет, когда в Чжэси была смута, Ван бежал оттуда. По пути, на станции Сяшу, он встретился вечером с земляками. Они разговорились, и речь зашла о кузнечике, который возвращает деньги. Один из собеседников сказал: если хочешь разбогатеть, самый лучший способ — найти в камне золотого шелкопряда и вырастить его. Тогда сокровища будут стекаться к тебе сами. Спросили, как выглядит такой шелкопряд. Оказалось — как та самая личинка майского жука, которую нашли в камне.

(Из «Записей об изучении духов»)

Склоны и пески

38. Летучий склон

В год под девизом правления Юнчан⁸³ в Тайчжоу к югу от деревни Фушуй-дянь среди бела дня склон горы пролетел четыре или пять ли и приземлился прямо в реку Чишуй. Посадки тутов и овса на нем не пострадали.

(Из «Всё о столице и провинции»)

39. Поющие пески

В Линчжоу, в уезде Минша есть такие пески: если на них ступит человек или конь, всегда раздаётся звон. Если взять оттуда песку и унести в другое место, через две ночи он уже не звенит.

(Из «Сборника странностей, случившихся в прошлые царствования»)

Литература

Алимов 2014 — *Алимов И. А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяо-шо I–VI вв. СПб.: Петерб. востоковедение, 2014.

Сюань-цзан 2012 — *Сюань-цзан.* Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Введ., пер. и коммент. Н. В. Александровой. М.: Вост. лит., 2012.

Тайпин 1961 — Тайпин гуан цзи / Под ред. Ван Шаоина. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1961.

⁸³ 689 г.

EXTENSIVE RECORDS OF THE TAIPING ERA.
VOLUME 398: STONES

Starostina, Aglaia B.

PhD (Candidate of Science in Philosophy)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: abstarostina@gmail.com

Abstract. The paper presents the first Russian translation of the entire text of volume 398 of the *Extensive Records of the Taiping Era*, a collection of supernatural and other marvelous stories, including thousands of stories covering the chronological span from Han times to the middle of the 10th century. The volume is entitled “Stones” and contains thirty-seven entries concerning various unusual stones and two entries about a walking hill-slope and singing sands. The main contributors to the text of the volume were Dai Fu (VIIIth century), author of the “Wide World of Marvels” (*Guang yi ji*), and Xu Xuan (Xth century), author of the “Accounts of Inspecting Spirits” (*Ji shen lu*).

Keywords: folklore, Buddhism, Daoism, “Taiping guang ji”

References

- Aleksandrova, N. V. (Preface, Trans., and Comment.) (2017). *Siuan'-tszan. Zapiski o Zapadnykh stranakh [epokhi] Velikoi Tan (Da Tan si iui tsi)* [Xuanzang. Great Tang records on the Western regions (*Da Tang xi yu ji*)]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Alimov, I. A. (2014). Sad udivitel'nogo: Kratkaia istoriia kitaiskoi prozy siaosho I–VI vv. [Garden of Marvels: Short history of Chinese *xiaoshuo* prose in I–VIth centuries]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
- Wang, Shaoying (Ed.) (1961). *Taiping guang ji* [Extensive records of the Taiping era]. Beijing: Zhonghua shuju. (In Chinese).

To cite this article:

STAROSTINA, A. B. (2018). OBSHIRNYE ZAPISI GODOV TAIPIN. TOM 398: O KAMNIAKH [EXTENSIVE RECORDS OF THE TAIPING ERA. VOLUME 398: STONES]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 175–190. (IN RUSSIAN).

Received November 18, 2017

**А. Б. СТАРОСТИНА, Г. С. СТАРОСТИН,
О. М. МАЗО, Л. О. НАНИЙ, Л. С. ХОЛКИНА**

Старостина Аглая Борисовна

*кандидат философских наук
старший научный сотрудник, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: abstarostina@gmail.com*

Старостин Георгий Сергеевич

*кандидат филологических наук
заведующий, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: gstarst1@gmail.com*

Мазо Ольга Михайловна

*кандидат филологических наук
доцент, кафедра истории и филологии Дальнего Востока,
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125267, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (499) 250-61-18
E-mail: olga_mazo@list.ru*

Наний Людмила Олеговна

*кандидат филологических наук
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: naniilu@yandex.ru*

Холкина Лилия Сергеевна

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, Лаборатория востоковедения
и сравнительно-исторического языкознания, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: kholkina@gmail.com*

**«НОВЫЕ РЕЧИ» ЛУ ЦЗЯ: ОПЫТ ПЕРЕВОДА
И ЛИНГВОФИЛОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТИРОВАНИЯ**

Аннотация. Статья представляет собой опыт перевода и подробного комментария к первой главе трактата «Новые речи», традиционно приписываемого ханьскому интеллектуалу Лу Цзя и считающегося основополагающим текстом для всей философии

идеологической традиции эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Основное внимание уделяется комментарию, составленному в рамках коллективной работы над новым словарем классического китайского языка и сочетающему элементы корпусного анализа с учетом новейших достижений в области исторической фонетики, грамматики и лексикологии китайского языка.

Ключевые слова: китайская философия, эпоха Хань, Лу Цзя, лингвофилологический комментарий

«**Н**овые речи» («Синь юй») — памятник раннеханьской философской мысли. Его автор, Лу Цзя (приблизительно 240–178 гг. до н. э.), известен как соратник Лю Бана — основателя династии Хань, дипломат, прозаик и поэт. Его жизнеописание приведено в 97-й главе «Исторических записок» Сыма Цяня.

В последние десятилетия раннеханьские философские и социально-политические трактаты привлекают внимание и китайских, и зарубежных исследователей: в них ищут основания как средневековой китайской философии, так и официальной идеологии императорского Китая, влияние которой на современную идеологическую политику КНР неоспоримо. «Новые речи» в высшей степени интересны в обоих отношениях: их автор стоит у истоков конфуцианско-даосско-легистского синтеза, дальнейшей разработкой которого занимались философы в течение последующих трех столетий, и в то же время обозначает базовые направления политической доктрины первых ханьских императоров.

В эпоху Борющихся царств (476–221 гг. до н.э.) существовали десятки различных конфуцианских школ. Философия Лу Цзя близка, с одной стороны, к традиции школы Цзы Сы — Мэн-цзы (об этом, в частности, свидетельствует принятие дихотомии «царь — гегемон»), с другой — во многом продолжает более позднее конфуцианство Сюнь-цзы, отмеченное печатью влияния легизма.

В тексте встречаются многочисленные цитаты и аллюзии на «Шан шу» («Шуцзин»), «Чжоу и», «Лунь юй», «Гулян чжуань» (один из канонических комментариев к летописи «Чунь цю»). Из поздних конфуцианских трактатов автору особенно импонирует «Сюнь-цзы». Есть ряд отсылок к натурфилософской, легистской и даосской литературе. С одной стороны, Лу Цзя использует элементы даосской теории управления государством (там, где речь идет о «недеянии» правителя), с другой стороны, осуждает практику отшельничества и отказа от «пяти злаков», также ассоциирующуюся с даосизмом. Влияние даосизма и полемика с ним — нередкое явление для ханьских конфуцианских текстов, отличающихся высокой степенью синтетичности. Для чуских текстов это ожидаемо вдвойне, поскольку даосская традиция была наиболее сильна именно в этом регионе; мало того, большинство исследователей сходятся на том, что на становление философского даосизма повлияла архаическая чуская религия.

Дошедший до нас текст «Новых речей» включает ряд рекомендаций по построению новой империи и управлению государством, построенных по большей части на противопоставлении легистских практик Циньской империи. Это соответствует сведениям Сыма Цяня, который сообщает, что «Новые речи» были написаны в ответ на запрос Лю Бана, нуждавшегося в предложениях по поводу формирования политической программы.

Уроженец царства Чу, в своих произведениях Лу Цзя чередует поэтические фрагменты с прозаическими, как это было принято в южнокитайских философских текстах эпохи Западной Хань.

Версия «Новых речей», которой оперируют современные исследователи, состоит из двух разделов (цзюаней) по шесть глав (пяней) каждый. Первое упоминание о делении «Новых речей» на два раздела относится к VI в.; впоследствии в библиографических описаниях это становится общим местом. Для XIII в. есть свидетельство Ван Инлиня о том, что из 12 глав сохранились только семь (заглавия совпадают с известными сегодня). Вместе с тем его современник Хуан Чжэнь говорит о версии, содержащей 12 глав. Современные исследователи, следуя за Сюй Фугуанем (ум. 1982), сходятся на том, что ко времени Южной Сун существовали как минимум два списка «Новых речей», один относительно полный, второй — «дефектный».

Существовали сомнения в аутентичности текста «Новых речей». Считается, что этой работой пользовался Сыма Цянь при составлении «Исторических записок», однако в дошедшей до нас версии не находится прямых цитат оттуда. Далее Лу Цзя цитирует так называемое толкование Гуляна к летописи «Чуньцю» («Гулян чжуань»), но первая известная нам версия этого текста была найдена в царствование У-ди (ум. в 87 г. до н. э.), когда Лу Цзя уже не было в живых (впрочем, ему мог быть доступен устный вариант комментария). Кроме того, в первой главе упомянуты «Пять канонов» (五經 *wǔ jīng*) — выражение, которое стало широко распространенным только при том же У-ди. Редакторы «Сы ку цюань шу» (四庫全書 *sì kù quán shū*, «Полное собрание книг из четырех хранилищ», 1773–1883) полагают, что в тексте возможны интерполяции, но скорее всего их немного, и они относятся самое позднее ко временам ранней Тан (VII в.). Первый достоверно описанный ксилограф «Новых речей» относится к началу XVI в.; как и во всех последующих версиях, в нем немало лакун [Loewe 1993].

В нашем переводе мы ориентируемся на воспроизводящую его версию «Сы бу цун кань чу бьянь» («Первые тома “Собрания публикаций по четырем разделам”») [Лу 1929]; принята за основу в онлайн-овом текстовом корпусе Chinese Text Project), а также на критическое издание Ван Лици «Синь юй цзяо чжу» («“Новые речи”: сверенное и аннотированное издание», Пекин, 1986). Полный текст «Новых речей» переводился на японский [Кодзима 1921], немецкий [Gabain 1930], английский [Ku 1988] и французский [Lévi 2003] языки. Перевод на современный китайский язык выполнен Цзян Айлинем в 2015 г. [Цзян 2015].

Первая глава «Новых речей» носит название «Основа Дао» (道基 *dào jī*) и представляет собой теоретическую основу всей работы, так как в ней содержатся самобытная философско-историческая теория и проект конфуцианской этизированной космологии. Она носит следы серьезного влияния школы натурфилософов (в частности, в ней широко цитируется «Си цы чжуань» — «Комментарий привязанных слов», основной классический комментарий, претендующий на раскрытие смысла «Книги перемен») и позднего предимперского даосизма, отмеченного к тому же сильной печатью легизма. На русский язык данная глава уже переводилась Е. П. Сеницыным для хрестоматии «Древнекитайская философия: эпоха Хань» [Сеницын 1990: 79–84], однако мы считаем полезным предложить читателю принципиально новый перевод, выполненный группой китайистов в рамках семинара Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС по созданию нового типа словаря классического китайского языка¹ и ориентированный на максимально последовательное учитывание грам-

¹ Мы также выражаем глубокую благодарность коллегам из ШАГИ РАНХиГС и других научных организаций, время от времени принимавшим участие в работе семинара и высказавшим немало ценных замечаний по переводу и анализу текста «Новых речей», в том числе А. С. Гривой, Т. В. Ивченко и Т. А. Сафину.

матических, лексических и стилистических особенностей древнекитайского (далее — ДК) языка эпохи Хань. В дальнейшем предполагается продолжить работу над переводом других глав, после чего памятник будет издан целиком вместе с подробным словарем к тексту.

Перевод первой главы «Новых речей» «Основы Дао», ниже предлагаемый читателю, сопровождается подробным лингвофилологическим (далее — ЛФК) и чуть менее детальным культурологическим (далее — КК) комментариями. Несмотря на то что для неспециалиста скорее всего основной интерес будет представлять комментарий культурологический, в котором раскрывается смысл отдельных терминов, персоналий и аллюзий, которыми пестрит текст Лу Цзя, мы посчитали необходимым эксплицитно включить в текст публикации и максимально детализированный разбор отдельных слов, словосочетаний и идиоматических выражений, представляющих существенные затруднения для переводчика и исследователя, — используя при этом такие методы анализа, как корпусный, структурологический и историко-этимологический, в зависимости от того, какой из них способен пролить больше света на сложные места в тексте.

Итоговый комментарий, который мы называем лингвофилологическим, на наш взгляд, представляет собой шаг вперед по сравнению с более традиционными методами комментирования переводимых источников. Он в большей степени, чем предыдущие, опирается на корпусный анализ текстов ханьской и предшествующих эпох, что чрезвычайно важно, так как дискурс Лу Цзя теснейшим образом переплетается с дискурсом таких классических ханьских текстов, как «Хуайнань-цзы», «Вэнь-цзы», «Лунь хэн» Ван Чуна и др., а также, как уже было упомянуто выше, пестрит цитатами и перифразами из более ранних памятников, таких как «Лунь юй», «Сюнь-цзы», комментарий «Си цы чжуань» к «Книге перемен» и др. Тщательный учет полностью или частично параллельных мест (не ограничивающийся при этом исключительно «официальной» философской терминологией, а распространяющийся в том числе и на лексику, в меньшей степени нагруженную идеологическими и художественными коннотациями) во многих случаях позволяет предложить если не единственно возможную, то по крайней мере наиболее весомо аргументированный вариант анализа и перевода. В этой связи следует еще раз подчеркнуть особую ценность для современного исследователя оцифрованных корпусов ДК словесности (таких как Chinese Text Project Д. Стерджена), существенно облегчающих задачу нахождения параллельных пассажей.

Помимо методов корпусного и грамматического анализа текста, при работе над переводом и комментарием учитывались достижения отечественной и зарубежной синологии в области исторической фонетики, грамматики и лексикологии ДК языка, позволяющие, в частности, уточнять значения редких слов (иероглифов) через их возможные этимологические связи с однокоренными словами, а в отдельных случаях даже предлагать научно аргументированные исправления в тех местах, где эксплицитно зафиксирована или имплицитно предполагается порча текста. В настоящем исследовании нет необходимости систематически включать для каждого разбираемого слова, словосочетания или фразы их древнекитайские фонетические реконструкции, но там, где это существенно для анализа (например, в рифмованных пассажах или для слов, связанных с другими словами отношением омонимии или общим происхождением), мы приводим соответствующие реконструкции по наиболее распространенной в отечественной синологии версии С. А. Старостина ([Старостин 1989]; в тексте помечаются как ДК-Ст.) и одновременно — по наиболее современной версии ДК реконструкции, недавно предложенной У. Бэкстером и Л. Сагаром ([Baxter, Sagart 2014]; в тексте помечаются как

ДК-БС). Там, где возникает необходимость дать сведения о звуковой эволюции ДК слога от ранней к поздней древности, мы приводим промежуточные реконструкции по системе С. А. Старостина (РДК — раннедревнекитайский = язык Ранней Чжоу; КДК — классический древнекитайский = язык периодов «Весен и осеней» и «Борющихся Царств»; ЗХ — западноханьский древнекитайский).

«Новые речи», глава 1: Основы Дао

1. В предании говорится*: Небо рождает десять тысяч вещей; с помощью Земли вскармливает их; совершенномудрый завершает их. Заслуги и добродетели накапливаются**, и искусство*** Дао рождается в них.

ЛФК:

* Фраза 傳曰 *zhuàn yuē*, букв. «предание гласит», не является отсылкой на какой-то конкретный памятник, так как последующая фраза не зафиксирована в других источниках. Такое употребление 傳 встречается и в других памятниках («Мэн-цзы», «Ли цзи» и т. д.). Отметим, что ниже, в 21-м чжане, где дается отсылка к «Гулян чжуань», название памятника приведено полностью (несмотря на то что сама цитата в известных нам версиях «Гулян чжуань» не встречается!). Таким образом, слово 傳 *zhuàn* 'предание' здесь, по-видимому, отсылает не к конкретному более раннему произведению, а к историям или афоризмам, передававшимся устным путем; отсюда перевод 傳曰 «в предании».

** 參合 *cān hé*: первый элемент этого двуслога уже в РДК встречается в значении 'скапливаться, собираться', но чаще всего он выступает как глагольный морфологический вариант числительного 三 *sān* 'три' (ДК-Ст.: 三 **sə:m*, 參 **shə:m*; ДК-БС: 三 **s.rum*, 參 **N-s'rum*). Учитывая, что актантами первой фразы служит «троица» Небо — Земля — Человек, употребление в составе двуслога именно 參 *cān* вряд ли случайно. Ср. в «Ли цзи», гл. 9 («Действенность ритуала»): 聖人參於天地 *shèng rén cān yú tiān dì* «Совершенномудрый человек образует тройку с Небом и Землей».

*** 術 *shù*: это слово традиционно переводится как «техника» или «искусство», но по своему происхождению его, по-видимому, следует считать номинализированной формой старого глагола 述 *shù* (оба знака имеют одно и то же чтение — ДК-Ст. **lut*, ДК-БС **Cə-lut*), исходное значение которого — 'переходить (с места на место)' и каузативное 'передавать (из рук в руки, из поколения в поколение и т. п.)'. Ср. наглядный эпиграфический пример из [Schuessler 1987: 565]: 殷述命 *yīn shù mìng* «[династия] Инь передала [Небесный] мандат [династии Чжоу]». Таким образом, 術 *shù* — это в первую очередь 'то, что передается', 'накопленные навыки'. В переводе мы тем не менее сохраняем традиционный вариант.

КК:

Трактат открывается антропоцентрическим манифестом: Дао неполно без человека, завершающего вселенскую гармонию. «Искусство Дао» (道術 *dào shù*) здесь подразумевает умение совершенного правителя (вана) управлять государством, образуясь с естественным ходом вещей и тем самым завершая космогенез. Представления об основополагающей роли совершенномудрых в космогенезе присущи школе натурфилософов и некоторым доимперским конфуцианцам. Ср. «Сюнь-цзы», гл. «Об обогащении государства»: «Поэтому сказано: Небо и Земля рожда-

ют это, а совершенномудрый человек завершает»². Возможна также аллюзия на «Срединное и неизменное» («Чжун юн»; «Ли цзи», гл. 31), где говорится, что мировая «искренность» (誠 *chéng*, полный омоним 成 *chéng* ‘завершать’) завершает вещи. Ср. позже в «Чунь цю фань лу» (19, 1): «Небо, Земля и человек суть основа десяти тысяч вещей. Небо порождает их, Земля вскармливает, человек завершает. Небо порождает их с помощью сыновней почтительности и братской любви, Земля вскармливает их с помощью одежды и пищи, человек завершает их с помощью ритуала и музыки. Эти три — [как] руки и ноги друг для друга. Вместе они составляют Ритуал; без каждого из них не обойтись» (здесь вполне можно предположить влияние текста Лу Цзя).

2. Поэтому сказано: [Небо] разводит Солнце и Луну, располагает звезды и созвездия*, устанавливает очередность четырех сезонов, балансирует *инь* и *ян*, распределяет субстанцию** и регулирует природу, упорядочивает пять элементов; весной рождает, летом растит, осенью собирает, зимой хранит***; [с помощью] *ян* рождает гром и молнию, [с помощью] *инь* создает снег и иней; вскармливает все живое [так, что] одно процветает, другое гибнет****; увлажняет ветром и дождем, сушит солнечным светом, обогревает сменой сезонов, подавляет убийственным инеем*****, ставит на место множеством звезд, контролирует пятой звездой Большой Медведицы, окружает Шестью Связями, оплетает правилами, изменяет бедствиями, сообщает с помощью знамений, двигает с помощью рождений и убийств, вразумляет с помощью знаков*****.

ЛФК:

* «Солнце, Луна и созвездия» (日月星辰 *rì yuè xīng chén*): в разделе «Основные записи» «Исторических записок» Сыма Цяня (в разделе про Хуан-ди) Р. В. Вяткин и В. С. Таскин переводят это сочетание как «солнце, луна, звезды и созвездия» [Вяткин, Таскин 1972: 134], обосновывая свой выбор в примечании 29 на с. 228: «Перевод слова *чэнь* исходит из определения, данного в Цзо чжуань. *Чэнь* — “место встречи солнца и луны” (“Ши сань цзин”, т. 31; Чунь-цю Цзо чжуань чжэн и, кн. 5, стр. 1783), т. е. зодиакальные созвездия. При таком толковании все четыре знака *жи*, *юэ*, *син*, *чэнь* переводятся отдельными понятиями, как и в остальных частях фразы».

** Термин 氣 *qì* мы условно передаем как «субстанция». Устоявшегося перевода этой категории китайской философии в современной синологии нет; у отечественных ученых наиболее популярны эквиваленты «пневма» и «субстанция».

В китайской философии 氣 *qì* можно охарактеризовать как вечно трансформирующуюся материю (по Дж. Нидэму — *matter-energy*), из которой состоит все мироздание, включая духов, призраков и человеческие души. Формирование этого понятия начинается в рамках школы натурфилософов (陰陽家 *yīn yáng jiā*). В III–II вв. до н. э. центральными понятиями учения натурфилософов были 陰氣 *yīn qì* и 陽氣 *yáng qì*, две комплементарные субстанции, в постоянном взаимодействии формирующие все объекты мира. Наиболее ярко были выражены их календарные коннотации: в течение года баланс этих двух сил между Небом и Землей меняется. Так, иньская

² Здесь и ниже все цитаты из классических памятников, если специально не оговорено иное, даются в собственных переводах авторов статьи; там, где приводятся оригинальные китайские пассажи, они, как правило, цитируются в соответствии с электронным ресурсом Д. Стерджена Chinese Text Project (<http://ctext.org>), хотя в отдельных случаях они также проверялись по печатным изданиям.

субстанция начинает прирастать осенью и наиболее сильна зимой; при этом ее движение направлено вниз, а движение янской субстанции — вверх (см., например, «Гуань-цзы», 64, 5). «Новые речи» — один из первых текстов, соединяющих натурфилософскую космологию с конфуцианской этикой на уровне основных понятий.

*** Фраза 春生夏長, 秋收冬藏 *chūn shēng xià cháng, qiū shōu dōng cáng* («весной рождать, летом расти, осенью собирать, зимой хранить») встречается во многих текстах, датируемых ханьским или околыханьским временем («Гуйгу-цзы», «И чжоу шу», «Хуан-ди нэй цзин», «Вэнь-цзы», «Хуайнань-цзы», «Чунь цю фань лу», «Ши цзи» и др.); в «Исторических записках» эта закономерность, в частности, охарактеризована как «великий устой небесного пути». В более ранних текстах («Сюнь-цзы», «Мо-цзы») встречаются и другие формулировки: «весной пахут, летом боронят, осенью убирают, зимой хранят».

**** Фраза 一茂一亡 *yī mào yī wáng* «одному процветать, одному гибнуть» («то процветать, то гибнуть») — первая непосредственная отсылка к «Комментарии привязанных слов» («Си цы чжуань», далее СЦЧ), с которым тесно связан текст первой главы в целом: 一陰一陽之謂道 *yī yīn yī yáng zhī wèi dào* «одна часть инь, одна часть ян [= чередование инь и ян] называются Дао».

***** Иней, наравне с дождем, снегом и росой, считается одним из основных видов осадков, который обеспечивает естественное развитие живой природы. Графическое сочетание 殞霜 *yǔn shuāng* ‘убийственный иней’ встречается в ханьских текстах всего три раза: два раза — в данном памятнике (также в 3-м чжане главы 11) и один раз в «Истории Ранней Хань» («Цянь Хань цзи»). Чаше встречается вариант с альтернативным, более частотным иероглифом 隕 *yǔn* («Цзо чжуань» и др.). В обоих случаях предикат 殞 / 隕 имеет словарное толкование ‘ронять, падать’, но вообще для обозначения обычного, полагающегося по сезону, выпадения инея используются другие глаголы (降 *jiàng* ‘ниспадать’, 下 *xià* ‘спускаться’ и др.), а конкретно в сочетании 殞霜 / 隕霜 слово *yǔn* обозначает именно выпадение инея, приводящее к гибели растений.

***** Словосочетание 文章 *wén zhāng* в данном случае целесообразнее передавать как «знаки (Неба)» (см. ниже КК), несмотря на то что обычные словарные эквиваленты — скорее «письмена», «литературные произведения» и т. п.: субъектом здесь оказывается Небо, в сферу которого (по крайней мере, непосредственно) не входит создание письменных текстов. Кроме того, по ходу текста «Новых речей» Лу Цзя использует то же самое выражение (文章) применительно к узору древесины (глава 7).

КК:

В библиографической главе «И вэнь чжи» «Истории Хань» («Хань шу») сообщается, что Лу Цзя был мастером оды; это не случайно, так как Лу Цзя был уроженцем южного княжества Чу, а оды, приобретенные при династии Хань большую популярность, считались первоначально южным жанром.

Большая часть чжана представляет собой ритмически организованный фрагмент с трехчастной структурой: 4 строки по 3 иероглифа, 8 строк по 4 иероглифа, 12 строк по 5 иероглифов. Его предвеляет характерный для од прозаический зачин; текст неравностоппный. Как минимум первая часть чжана может быть определена как ханьская ода (賦 *fù*): практически любой длинный рифмованный, часто неравностоппный, с прозаическими вставками, предназначенный для декламации текст этого периода может называться *fù* [Knechtges 1976]. Близкий по времени и региону написания памятник «Хуайнань-цзы» обнаруживает одические элементы [Kern 2014].

Содержательно и лексически большое сходство с этим космогоническим описанием обнаруживают близкие по времени написания и по региону тексты «Хуайнань-цзы» (гл. 20) и «Канонического закона» («Цзин фа») — части «Хуан ди сы цзин» («Четыре канона Желтого предка»; текст этого памятника, очень близкий по образности и лексике к первой главе «Новых речей», тоже написан в чуской традиции и найден в могиле 168 г. до н. э.). Данному фрагменту частично параллелен 4-й чжан (см. ниже), где подлежащим оказывается «Земля», что позволяет предположить, что в данном случае опущено антонимичное подлежащее «Небо»; это далее подтверждается тем, что похожие параллельные цитаты (о Небе как творце Солнца, Луны и т. п.) встречаются в «Хуайнань-цзы», «Вэнь-цзы» (по всей вероятности, раннеханьском тексте, см.: [van Els 2006]) и «Чунь цю фань лу». Поэтому 文章 *wén zhāng* — скорее всего не антропогенные «культурные проявления», а небесные знаки.

3. Поэтому то, что относится к Небу, можно увидеть; то, что относится к Земле, можно измерить; то, что относится к вещам, можно зафиксировать; то, что относится к людям, можно понять по внешности.

КК:

Четверичная оппозиция «Небо — Земля — вещи — Человек» восходит как минимум к Сюнь-цзы, ср.: «на Небе нет ничего ярче Солнца и Луны, на Земле нет ничего ярче воды и огня, среди вещей нет ничего ярче жемчуга и нефрита, у людей нет ничего ярче Ритуала и Долга» (гл. «Тянь лунь»).

4. Поэтому Земля воздвигла Пять пиков*, прочертила Четыре русла**, отмерила пруды и болота, провела водные ключи, вырастила вещи и вскормила виды, густо насадила десять тысяч корней, явила формы и вскормила жизненное начало, тем самым установила все живое, не нарушая времен года, не посягая на природу вещей, не скрывая их свойств, не пряча их истинной [сущности]***.

ЛФК:

* Термин 五嶽 *wú yuè* 'Пять пиков' впервые появляется в Западную Хань. Конкретный набор гор в комплексе мог варьироваться [Мазо, Старостина 2017]. Так, в «Хуайнань-цзы» центральной горой названа Тайшань, которая в большинстве случаев считается Восточным пиком. Позже данное представление трансформировалось, и во многих текстах мы находим упоминание о том, что Восточный пик Тайшань — это «глава Пяти пиков». В «Исторических записках» Сыма Цяня (ум. в 86 г. до н. э.) и в «Истории династии Хань» Бань Гу (закончена в 82 г. н. э.) перечислены следующие священные горы: Тайшань как Восточный пик, Хуашань как Западный, Хэншань как Южный, Хэншань (с другим знаком хэн) как Северный и Суншань как Срединный.

** 四瀆 *sì dú* 'Четыре русла': имеются в виду четыре крупнейших реки Китая (Хуанхэ, Янцзы, Хуайхэ и Цзихэ), русла которых, согласно легенде, были прорыты культурным героем Юем, чтобы можно было отвести в них воды Великого Потопа. Отсюда термин 瀆 *dú*, букв. «канавы» или «стоки», подчеркивающий функциональную значимость этих рек; любопытно, однако, что само устойчивое сочетание 四瀆 *sì dú* возникло (или по крайней мере получило широкое распространение) только в эпоху Хань, одновременно с упоминаниями о Пяти пиках. Ср. упоминание в «Ли цзи», гл. 5: «Сын Неба совершает жертвоприношения известным горам и великим потокам Поднебесной; Пять пиков приравнялись к Трем гунам, Четыре русла — к

чжухоу» («Три гуна» — три высших государственных должности, т. е., судя по тексту, священный статус Пяти пиков был выше, чем у Четырех русел).

*** В тексте на этом месте стоит знак 詐 *zhà* (КДК: **cra:h*, ДК-БС: **ts'rak-s*) 'обман, притворство'. Скорее всего текст испорчен, так как данное слово, во-первых, категорически не подходит по смыслу к общему контексту («[Земля] не скрывает их обмана» — ?), во-вторых (что даже более существенно), грубо нарушает фонетическую организацию текста, поскольку в данной позиции ожидалась бы рифма либо к слову 性 *xìng* 'природа' (КДК: **seŋh*, ДК-БС: **sey-s*), либо к 情 *qíng* 'свойства' (ДК-Ст., ДК-БС: **dzen*). Учитывая элементы сходства в старых начертаниях графических компонентов 乍 (𠄎) и 正 (𠄎), в качестве рабочей гипотезы можно предположить здесь искажение из исходного *不匿其正 *bù nì qí zhèng*, букв. «не скрывает их прямоту».

КК:

Не исключено, что здесь впервые в истории упоминаются Пять пиков и Четыре русла. Выражение 不違天時 *bù wéi tiān shí* «не нарушая времен года» подчеркивает, что Земля действует в согласии с Небом и подчинена ему. Автор пытается совместить даосское недеяние и конфуцианскую творческую активность: Земля не нарушает сущности вещей и вместе с тем готова предоставить информацию о вещах к услугам человека (продолжение антропоцентрической темы). Ср. «Хуанди сы цзин», гл. «Цзин фа»: «Сроки [движения] Солнца, Луны, звезд и созвездий, мера четырех сезонов, установление движения и покоя, размещение внешнего и внутреннего — это предел Неба. То, что вверху, и то, что внизу, не скрывают своих форм; прекрасное и безобразное не таят своих свойств — это предел Земли».

5. Поэтому, [когда] знающие Небо смотрят вверх, то наблюдают узоры Неба, а [когда] знающие Землю смотрят вниз, то обозревают линии Земли*. Те виды [существ], что переставляют лапы и тяжело дышат**, роятся и извиваются***, рождаются в воде и ходят по суше, выпускают корни и выращают листья: умиротворение их сердца и успокоение их природы — [это то, что] свершается, когда Небо и Земля взаимно дополняют друг друга, а [две] субстанции взаимно отвечают друг другу****.

ЛФК:

* Начало текста отсылает к СЦЧ (1, 4): «Поднимали голову, чтобы наблюдать знаки Неба, опускали голову, чтобы обозревать линии Земли; так узнали причины тьмы и света».

** 跛行喘息 *qí xíng chuǎn xī*, букв. «разветвленно-двигающиеся и прерывисто-дышащие»: широко распространенное в эпоху Ранняя Хань описательно-родовое обозначение одного из классов животных, скорее всего млекопитающих. За пределами «Синь юй» («Лунь хэн», «Хуайнань-цзы» и др.) сочетание чаще всего имеет орфографию 跛行喙息, что формально позволяет читать третий знак как *huì* 'клюв' и переводить все сочетание как «разветвленно-двигающиеся и клювно-дышащие», т. е. как совокупное обозначение зверей и птиц. Однако орфография «Новых речей» однозначно показывает, что речь идет не о «клюве», а о 喘 *chuǎn* (ДК-Ст.: **thor?*) 'прерывисто дышать', имевшем диалектный вариант 喙 **thors* ~ **thojs* (само слово, вероятно, исходно обозначало разные варианты прерывистых движений — ср. также 喘 *chuǎn* 'извиваться' и др.), тем более что формальное устройство сочетания таково, что третий знак должен быть агрибутивным гла-

голом, параллельным первому. Что касается бинома 歧行 *qí xíng*, то его первый компонент 歧 **ge* — глагол с общим значением ‘ветвиться, разделяться’ (также записывается как 歧 или 岐 в зависимости от оттенка значения или сочетаемости; этимологически несомненно связан с 支 *zhī*, ДК **ke* ‘ветка’); имеется в виду в первую очередь противопоставление между «ходящими» и «ползающими» животными.

*** 蝟飛蠕動 *yuān fēi ruán dòng*, букв. «кружаще-летающие и ползуче-двигающиеся». Выбор двух относительно редких предикатов в позиции 1-го и 3-го компонентов этого словосочетания отчасти обусловлен его фонетической организацией — 蝟 *yuān* (КДК: **ɽwen*, ДК-БС: **qʷenʔ*) и 蠕 *ruān* (КДК **nor* → ЗХ **nwan*) образуют внутреннюю рифму. Вместо первого слова в памятниках ханьского периода нередко обнаруживается другое, записываемое как 蝗 или 蠖 и имеющее чтение *xiān*, КДК **sɰan*; как возможная связь его с 蝟 *yuān*, так и точное значение остаются неясными, но вполне вероятно, что оба глагола хотя бы отчасти носят идеофонический характер (подражание звукам крыльев насекомых и т. п.). В целом речь идет о насекомых и рептилиях, противопоставляемых другим классам живых организмов в первую очередь по способу (-ам) передвижения. Следует подчеркнуть, что с формальной точки зрения в сводом этих противопоставлений в широкий обиход мы обязаны именно Лу Цзя, так как в памятниках, хронологически предшествующих «Синьюй», они не обнаружены.

**** «[Две] субстанции взаимно отвечают друг другу» (氣感相應 *qì gǎn xiāng yìng*): аллюзия на пояснение классического комментария «Туань чжуань» к одной из триграмм «Канона перемен» — 咸 *xián*: «две субстанции [инь и ян] воздействуют и откликаются, взаимодействуют» (二氣感應以相與 *èr qì gǎn yìng yǐ xiāng yǔ*).

6. Поэтому древние совершенномудрые смотрели вверх и наблюдали узоры Неба, смотрели вниз и обзревали линии Земли; начертали триграммы «Цянь» и «Кунь» и таким образом установили путь людей. Народ начал прозревать и узнал, что есть родственная близость между отцом и сыном, отношения долга между господином и слугой, путь мужа и жены, порядок [старшинства] взрослых и детей*. Так были установлены сто должностей, и возник Путь вана**.

ЛФК:

* 父子之親, 君臣之義, 夫婦之道, 長幼之序 *fù zǐ zhī qīn, jūn chén zhī yì, fū fù zhī dào, cháng yōu zhī xù* — аллюзия на «Мэн-цзы», хотя у Мэн-цзы речь о пяти типах отношений (позже названных конфуцианцами 五倫 *wǔ lún* ‘пять принципов’), которые установили совершенномудрые; к вышеперечисленным добавляются еще отношения доверия (信 *xìn*) между старшими и младшими друзьями (朋 *péng* и 友 *yǒu*). О них же говорится в «Чжун юн». Многочисленные параллели в Ранней Хань: так, в «Хуайнань-цзы» выделяются четыре типа отношений (между господином и слугой, отцом и сыном, мужем и женой, взрослыми и детьми — также в составе фрагмента, посвященного совершенномудрым; позже целиком заимствован в текст «Шо юань»); то же у Сыма Цяня в «Жизнеописаниях», но встречается и в расширенном варианте: 君臣, 父子, 兄弟, 夫婦, 長幼之序, 此五者天下之通道也 *jūn chén, fù zǐ, xiōng dì, fū fù, cǐ wǔ zhě tiān xià zhī tōng dào yě* «порядок [отношений между] господином и слугой, отцом и сыном, старшим и младшим братом, мужем и женой, взрослыми и детьми — эти пять [отношений] пронизывают собой весь Путь поднебесной» (цзюань 112).

Конкретные формулировки, использующиеся в китайских памятниках для описания пяти типов отношений, отличаются довольно большим разнообразием.

Так, помимо 父子之親 *fù zǐ zhī qīn* «родственная близость между отцом и сыном» встречаются 父子之義 *fù zǐ zhī yì* «отношения долга между отцом и сыном», 父子之倫 *fù zǐ zhī lún* «взаимоотношения между отцом и сыном», 父子之道 *fù zǐ zhī dào* «Путь отца и сына» («Ли цзи», «Сюнь-цзы», «Гуань-цзы»), 父子之理 *fù zǐ zhī lǐ* «принципы [взаимоотношений] отца и сына» («Гуань-цзы»), 父子之序 *fù zǐ zhī xù* «порядок следования от отца к сыну» («Чунь цю фань лу»). 父子之禮 *fù zǐ zhī lǐ* «ритуал отца и сына» встречается два раза и в самих «Новых речах». Для обозначения отношений между супругами используется также формула 夫婦之別 *fū fù zhī bié* «отличие мужа от жены» («Ли цзи», «Сюнь-цзы»), 夫婦之辨 *fū fù zhī biàn* «различие между мужем и женой» («Хуайнань-цзы», «Шо юань»); между господином и слугой — 君臣之正 *jūn chén zhī zhèng* «правильные [отношения] между господином и слугой», 君臣之際 *jūn chén zhī jì* «граница между господином и слугой» («Сюнь-цзы»), 君臣之禮 *jūn chén zhī lǐ* «ритуал господина и слуги» («Гуань-цзы»). В самом тексте «Новых речей» встречается также вариант 君臣之序 *jūn chén zhī xù* «порядок [расположения] господина и слуги». Принцип старшинства почти везде формулируется как 長幼之序 *cháng yòu zhī xù* «очередность взрослых и детей», только в «Бо ху тун» встречается 長幼之義 *cháng yòu zhī yì* «отношения долга между взрослыми и детьми»; ср. также в «Ши цзи» и в «Хань шу» — 序夫婦長幼之別 *xù fū fù cháng yòu zhī bié* «упорядочить различия между мужем и женой, взрослыми и детьми».

В целом ханьским авторам больше импонировал пятеричный вариант, использованный Мэн-цзы и авторами «Чжун юн», поскольку он лучше укладывался в универсальную матрицу «пяти элементов». Впоследствии, однако, большее распространение получил так называемый комплекс «трех устоев» (三綱 *sān gāng*) — без «порядка старшинства», начало которого прослеживается уже в «Хань Фэй-цзы» (гл. 51: «Подданный служит государю, сын служит отцу, жена служит мужу; когда эти три [отношения] согласованы, Поднебесная упорядочена»).

** Путь вана (王道 *wáng dào*) — термин, введенный Мэн-цзы; обозначает способ действий достойного правителя, радеющего о народе и опирающегося на отношения гуманности и долга.

КК:

«Цянь» и «Кунь» — названия триграмм, в том числе символизирующие Небо и Землю; см. ниже «восемь триграмм» в чжане 20.

7. Народ ел мясо и пил кровь, одевался в шкуру и мех; когда пришло время Шэнь-нуна, он счел, что ползучими гадами* и бегаящими животными трудно накормить народ, и тогда начал искать пригодные в пищу вещи, стал пробовать семена ста трав, исследовал кислый и горький вкус и научил людей есть пять злаков.

ЛФК:

* В ханьских текстах встречается выражение 毛蟲 *máo chóng* в значении 'существо, покрытое шерстью' (при том что обычное значение родового термина 蟲 *chóng* — скорее 'насекомое' или 'рептилия'). См. «Лунь хэн», гл. 48: «Тигр — это волосатое существо, человек — голое существо. Волосатое существо, когда оно голодно, съедает голое существо». В «Небесном круге Цзэн-цзы» («Цзэн-цзы тянь юань», I в. до н. э., гл. «Да Дай Ли цзи») выделяется несколько родов существ-чунюв: волосатые, из коих лучшее — цилинь, пернатые, покрытые пан-

цирем, чешуйчатые и труждающиеся (человек отнесен к последним). У Лу Цзя 蟲 *chóng* не настолько широкое понятие, но теоретически может включать в себя и пресмыкающихся.

КК:

В «Лунь хэн», «Бо ху тун», «Хуайнань-цзы» и других памятниках также встречаются параллельные отрывки, описывающие культурную эволюцию человечества; однако в разных текстах процесс обучения и его агенты описываются по-разному. Так, Шэнь-нун, как правило, считается божеством сельского хозяйства, но Лу Цзя отдает эту роль Хоу-цзи (см. ниже), указывая, что Шэнь-нун лишь научил людей питаться дикорастущими растениями. Возможно, это отражает особенности региональной чуской мифологии.

8. Народ в Поднебесной жил в полях и в пещерах*, не имел крытых жилищ, потому со зверями и птицами пребывал в одних пределах. Тогда Хуан-ди начал рубить деревья и возводить каркасы, строить дворцы и дома. Сверху он поставил коньковую балку, а ниже устроил стрехи, чтобы укрываться от ветра и дождя**.

ЛФК:

* 野居穴處 *yě jū xué chǔ*, букв. «полевым образом жить и пещерно пребывать» (слова 野 *yě* 'поле' и 穴 *xué* 'пещера' занимают здесь атрибутивную позицию к глаголу, что подчеркивает идиоматичность сочетания, т. е. не «жить в пещере», а «вести пещерный образ жизни» и т. п.). Любопытно, что хотя сам образ заимствован автором из СЦЧ (см. ниже), в других раннеханьских текстах шире распространен вариант 巖居穴處 *yán jū xué chǔ*, где вместо 野 *yě* 'поле' стоит 巖 *yán* 'утес, скала' («Бо ху тун», Лунь хэн и др.).

** Данный чжан почти целиком воспроизводит пассаж из СЦЧ с легкими элементами перифразирования. Так, в первой фразе поменялись местами предикаты (СЦЧ, 2, 2: 穴居而野處 *xué jū ér yě chǔ*); заменен один предикат в конструкции «сверху поставили коньковую балку, а ниже устроили стрехи, чтобы уберечься от ветра и дождя» (СЦЧ: 以待風雨 *yǐ dài fēng yǔ*, у Лу Цзя 以避風雨 *yǐ bì fēng yǔ*). Вместе с тем в СЦЧ нет эксплицитного упоминания о Хуан-ди. Образ активно эксплуатируется и в дальнейших ханьских текстах, ср. в «Хуайнань-цзы», 13, 2: «совершенномудрые для них насыпали землю, возвели деревянные конструкции, из этого сделали дворцы и дома, сверху поставили коньковую балку, а ниже устроили стрехи, чтобы уберечься от ветра и дождя, чтобы избежать холода и жары, и простой народ спокойно зажил в них».

9. Народ узнал, как жить в домах и питаться злаками*, но еще не узнал рабочего труда. Поэтому Хоу-цзи разбил [землю] на участки, прочертил межи, чтобы разделить землю по ее пригодности; распахал землю и посеял злаки, чтобы накормить народ; посадил тутовые деревья и коноплю, даровал [людям] шелк и пеньку, чтобы прикрыть тело.

ЛФК:

* 民知室居食穀 *mín zhī shì jū shí gǔ*: скорее всего налицо небольшое искажение первоначального текста, так как в первом из двух параллельных глагольных сочетаний существительное оказывается атрибутом к предикату (室居 *shì jū* 'домажить'), во втором — объектом (食穀 *shí gǔ* 'есть злаки'). Учитывая, что слово 食

shí (ДК-Ст.: **lək*, ДК-БС: **mə-lək*) 'есть' образует прозрачную рифму со словом 力 *lì* (ДК-Ст.: **rək*, ДК-БС: **k.rək*) 'сила, труд' в следующей строке, исходный текст легко реконструируется как *穀食 *gǔ shí*, букв. «злако-питаться» (сочетание, само по себе довольно частотное в ДК текстах).

КК:

Культурный герой Хоу-цзи, которого традиционно считали предком правителей династии Чжоу, учит людей возделывать землю и выращивать тутовник и коноплю. Здесь очевидна параллель с «Люйши чунью» (26, 3), где Хоу-цзи приписаны слова: 所以務耕織者, 以爲本教也 *suǒ yǐ wù gēng zhī zhě, yǐ wéi běn jiāo yě* («землепашество и ткачество необходимо ценить выше всего за то, что с их помощью насаждается культура», пер. Г. А. Ткаченко [Ткаченко 2001: 421]).

10. В то время Четыре русла не были проведены, разлившиеся воды наносили вред. Тогда Юй прокопал южные реки, прорыл* северные реки** и объединил их Четырьмя руслами, привел их к морю. Малое и большое друг друга привлекли, высокое и низкое друг друга приняли, сто рек потекли беспрепятственно. Каждая обрела свое место. И тогда народ смог спуститься с высоких круч и поселиться на ровной земле.

ЛФК:

* 疏 *shū*: букв. 'разредил'. Иероглиф 疏 представляет собой графическую разнопись более привычного знака 疏 *shū* 'быть редким, разреженным, далеко отстоять друг от друга'. Выбор как этого предиката, так и предшествующего ему предиката 決 *jué* 'прорвать (плотину), пропустить (воду), открыть (затычку) и т. п.', подчеркивает функцию Юя как «регулирующего» водного пространства, создающего порядок из хаоса.

** 江 *jiāng*, 河 *hé*: «северные и южные реки». Термины 江 *jiāng* и 河 *hé*, каждый из которых может по отдельности переводиться как «река», в классической китайской традиции часто взаимозаменяемы, но там, где они противопоставлены, речь обычно идет либо о конкретной оппозиции «Янцзы (= Чанцзян) — Хуанхэ», либо об общей оппозиции между «северными» и «южными» реками (как в данном случае); сам по себе термин 江 *jiāng* (ДК-Ст.: **kro:ŋ*, ДК-БС: **k'roŋ*) был, по видимому, заимствован в ДК из основного австроазиатского обозначения 'реки' [Schuessler 2007: 306].

КК:

В китайской традиции обычно считается, что Великий Юй и Хоу-цзи были современниками, а описанная выше их деятельность происходила во времена совершенномудрых императоров Яо и Шуня (потоп начался при Яо, а окончился при Шуне).

11. Ручьи и потоки переплетались, [и поэтому] [благие] преобразования* не распространялись, девять областей были отрезаны [друг от друга]; еще не использовались лодки и колесницы, чтобы переплывать через глубины и передвигаться на дальние расстояния. Тогда Си-чжун, обогнув кривизну**, сделал колесо; опираясь на прямоту, сделал оглоблю*; запряг лошадей и подчинил волов; поплыл на лодке и взял в руки весло, тем самым заменив людскую силу.

ЛФК:

*化 *huà* (ДК-Ст.: **sjro:js*, ДК-БС: **q^{whs}<r>aj-s*) ‘трансформации’: в ДК литературе это слово, как правило, имеет специфически позитивные коннотации, чаще всего применяясь к «облагораживанию нравов», основным проводником которого в чжоускую эпоху считались совершенномудрые правители (Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и т. д.). Само по себе это существительное образовано от более древнего (и более редкого) глагола 化 (訖) *é* (ДК-Ст.: **yo:j*, ДК-БС: **m-q^{whs}aj*) ‘передвигать, изменять’, который также может обладать аналогичными коннотациями, ср.: 周公東征, 四國是吡 *zhōu gōng dōng zhēng, sì guó shì huà* «Чжоугун отправился походом на восток, [чтобы] изменить [к лучшему] четыре государства» («Шицзин», 1, 15, 4).

** 橈曲爲輪, 因直爲輶 *náo qū wéi lún, yīn zhí wéi yuán* «обогнув кривизну, сделал колесо; опираясь на прямоту, сделал оглоблю» — аллюзия на СЦЧ (2, 2): «выдолбив дерево, делали лодки; заточив дерево, делали весла; применение лодок и весел — переплывать непроходимое; достигали отдаленных мест, чтобы принести пользу Поднебесной (...) подчинили волов и запрягли лошадей, перевозили тяжести и достигали отдаленных мест, чтобы принести пользу Поднебесной». Однако Лу Цзя вводит дополнительный смысловой компонент через формулировки «огинать кривое» и «опираться на прямое» (вар.: «следовать прямому», «продолжать прямое»); тем самым, по-видимому, подчеркивается естественность нововведений Си-чжуна, который не собственноручно изобрел «кривое» колесо и «прямую» оглоблю, а заимствовал соответствующие концепты из окружающей его природы.

КК:

Си-чжун, легендарный создатель колесницы, считается современником Великого Юя (см., например, «Шовэнь цзецзы»: «колесница (車 *jū*) была изобретена Си-чжуном во время Сяоу [= Юя]»).

Изобретение колесного и водного транспорта неоднократно обсуждается в ДК памятниках, причем конкретная оценка этих изобретений, как правило, зависит от конкретной философской школы, в рамках которой она предлагается. Так, у Мо-цзы (1, 6, 6) это изобретение считается безусловной заслугой древних совершенномудрых правителей: «В древности, когда люди не знали, как делать лодки и повозки, тяжелые грузы не перевозились, до далеких мест не добирались. Поэтому совершенномудрые правители древности сделали лодки и повозки, чтобы людям было легче действовать». Напротив, в «Хуайнань-цзы» (13, 4) отражается скорее даосский подход (лодки и повозки изобретают сами люди, и это приводит к праздности; согласно Мо-цзы, само по себе изобретение лодок и повозок привело к облегчению жизни, а дурные последствия начались лишь после того, как лодки и повозки стали декорировать орнаментом и т. п., — позиция, перекликающаяся с воззрениями Лу Цзя, см. ниже чжан 15).

12. Расплавили металл, стали резать по дереву, разрезать тыквы, обжигать глину, чтобы изготовить утварь, и тогда народ узнал, что есть легкое и тяжелое, возлюбил выгоду и возненавидел трудности*, стал избегать труда и стремиться к праздности. Тогда Гао Яо создал тюрьмы и распределил провинности, ввел награды и установил наказания, разделил правду и неправду, прояснил хорошее и дурное, ограничил подлость и порок, уничтожил праздность и беспорядок.

ЛФК:

* «Возлюбил выгоду и возненавидел трудности» — возможная аллюзия на «Сюнь-цзы» (гл. 4): «Любовь к славе и ненависть к позору, любовь к выгоде и ненависть к вреду — то, в чем едины благородный муж и ничтожный человек» (см. также «Хань Фэй-цзы», 37).

КК:

Легендарный судья Гао Яо как мудрый и добродетельный создатель системы наказаний упоминается уже в «Шан шу» и в «Шицзине». По наиболее распространенной версии, он родился во времена Яо, был министром при дворе Шуня, а когда тот отрёкся от престола, стал советником Великого Юя.

13. Народ узнал страх перед законом, но ритуала и долга [у него] не было; тогда средние совершенномудрые учредили образование в Биюн и в [школах] *сян* и *сюй*, тем самым упорядочили подобающие [отношения] между высшими и низшими; прояснили ритуал между отцами и детьми и долг, связывающий подданного с государем; сделали так, чтобы сильные не угнетали слабых, чтобы многие не притесняли малых; отказались от алчных и грубых помыслов, стали совершать чистые и прозрачные поступки.

КК:

«Средние совершенномудрые»: здесь — основатели дома Чжоу.

Биюн (*пюнь*): впервые упоминается уже в «Шицзине» (с канонической орфографией 辟雍 *pì yōng*); точные функции и внешний вид Биюна в раннечжоускую эпоху определить не представляется возможным. Здесь, видимо, обозначает высшее учебное заведение в столице.

Школы *сян* (庠 *xiáng*) и *сюй* (序 *xù*): согласно «Мэн-цзы» (гл. «Тэн Вэньгун I»), существовали соответственно в эпохи Инь и Чжоу (или же, согласно «Бо ху тун», представляли собой волостные и деревенские учебные заведения). Впервые упоминаются у Мэн-цзы. Согласно «Ли цзи», в *сян* и *сюй* занимались также призыванием стариков.

14. Ритуал и долг существовали сами по себе*, а устои** не были определены, [так что] последующие поколения пришли в упадок; тогда поздние совершенномудрые определили Пять канонов, прояснили Шесть искусств; приняв [волю] Неба, объединили Землю; дошли до конца всех вещей и изучили [всё] мельчайшее, дошли до истоков [всех] обстоятельств и установили основы, чтобы привести в порядок человеческие взаимоотношения; следовали в них Небу и Земле, совершенствовались их в разделах и в главах, объявили о них будущим поколениям, распространили их на птиц и зверей, чтобы избавить от упадка и смуты. Небо и Человек объединились в планах, изначальное Дао стало полностью совершенным. Мудрые выразили свои помыслы, сто ремесленников дошли до пределов своего мастерства. Тогда его настроили с помощью звуков трубок и нитей, струн и бамбука и создали музыку колоколов и барабанов, песен и танцев, чтобы умерить роскошь и расточительство, выправить обычаи и нравы, распространить просвещенность и изысканность***.

ЛФК:

* В некоторых вариантах вместо выражения «существовали сами по себе» (獨行 *dú xíng*) стоит «не осуществлялись» (不行 *bú xíng*) [Ван 1986: 18].

** 綱紀 *gāng jì*: это сочетание (или его свободно инвертированный вариант 紀綱 *jì gāng*) очень часто встречающееся в ханьской философской литературе, унаследовано от РДК периода, так как уже в «Шицзине» оно использовалось для обозначения «устоев» — фиксированных (вероятно, письменно) моральных руководств к действию. Этимологически оно обычно трактуется как сочетание двух именных основ — 綱 *gāng* ‘ведущий канат (в неводе)’ и 紀 *jì* ‘ведущая нить (в пряже)’, хотя сами эти значения, редко встречающиеся в текстах, скорее всего были производны (для 綱 *gāng* имеет смысл предполагать связь с полностью омонимичным 剛 *gāng* ‘прочный, крепкий, незыблемый’, для 紀 *jì* — с 記 *jì* ‘фиксировать, закреплять, записывать’ и т. п.).

*** Согласно одной из версий, последний пассаж чжана («тогда его настроили...») в первоначальном варианте текста относился не к 14-му, а к 15-му чжану, так как в нем на самом деле говорится о реакции совершенномудрых на «пороки» «последующих поколений» (см. ниже).

КК:

«Ритуал и долг существовали сами по себе, а устои не были определены»: не было этико-ритуальной системы, хотя социальная иерархия уже сложилась (так Лу Цзя маркирует время Восточной Чжоу).

«Определили Пять канонов»: если только данный фрагмент не позднейшая вставка, это можно считать первым упоминанием Пяти канонов как единого целого в китайской текстовой традиции.

«Изначальное Дао стало полностью совершенным»: имеется в виду, что на данном этапе все необходимые людям культурные достижения изобретены. В ходе своего дальнейшего существования человечеству предстоит только корректировать отступления от Пути или совершенствоваться в искусствах и прочих второстепенных отраслях культуры.

15. Последующие поколения погрязли в пороке, усугубляя его музыкой Чжэн и Вэй, народ оставил корни и устремился к вершкам. Талантливые и искусные вышли наперерез со всякого рода замыслами, и тогда добавили резьбу и гравировку, распространили клей и лак, киноварно-лазоревые, темно-желтые, [разного рода] необычные [сочетания] цветов*, чтобы исчерпать приятности для ушей и глаз, довести до предела искусство мастеров.

ЛФК:

*丹青, 玄黃, 琦瑋之色 *dān qīng, xuán huáng, qí wěi zhī sè*: букв. «киноварно-синие и темно-желтые необычные цвета»: судя по общему контексту, речь идет о сложных, «неестественных» цветовых оттенках, которых замысловатыми методами достигают «умельцы», идущие против природного естества. Теоретически можно считать, что речь здесь идет о четырех разных цветах (丹 *dān* ‘киноварный, красный’, 青 *qīng* ‘синий, темно-зеленый’, 玄 *xuán* ‘черный, темный’, 黃 *huáng* ‘желтый’), однако в ДК текстах они очень часто встречаются в виде устойчивых пар при описании разного рода объектов; к тому же сами по себе эти цвета никак не могут считаться «неестественными», в отличие от их замысловатых комбинаций. Ср. историю об искусственном человеке, созданном мудрым ремесленником

для чжоуского Му-вана («Ле-цзы», 5, 13): «мастер же в ужасе разрезал, разобрал артиста, показал царю и объяснил, что сделан [он] из кожи, дерева, клея, лака и [раскрашен] белым, черным, красным и синим» (пер. Л. Д. Позднеевой), где упоминаются те же самые термины — 膠 *jiāo* ‘клей’, 漆 *qī* ‘лак’, 丹 *dān* ‘киноварь / киноварный’, 青 *qīng* ‘синий, темно-зеленый’. Этот и многочисленные другие параллельные пассажи подтверждают, что идея «искусственности» связана не столько с самими цветами, сколько с их комбинированием.

Термин 琦瑋 *qí wěi* выполняет здесь обобщающую функцию по отношению к предыдущим двум двуслогам: он представляет собой графическую вариацию (с альтернативным ключом 玉 ‘яшма’) более стандартного 奇偉 *qí wěi*, где 奇 *qí* — ‘обособленный, необычный’, а 偉 *wěi* — ‘выдающийся, грандиозный’, и передает тем самым идею «вычурности» цвета.

КК:

Чжэн и Вэй — вассальные княжества эпохи Чуньцю; располагались на территории нынешней провинции Хэнань и граничили друг с другом. В VII в. до н. э. Вэй некоторое время находилось под властью варваров-жунов. Музыка Чжэн показательно осуждалась Конфуцием (鄭聲淫 *zhèng shēng yín* «музыка Чжэн развратна» — «Лунь юй», 15, 11). Начиная с Сюнь-цзы говорят уже о музыке Чжэн и Вэй вместе. Постепенно это словосочетание становится нарицательным (ср. «Чунь цю фань лу», 6, 2, где говорится о том, что музыку Чжэн и Вэй слушал тирани Цзе, последний правитель Ся, т. е. речь идет о временах, когда княжеств Чжэн и Вэй еще не существовало).

16. Мулы и верблюды*, [кости] носорогов, [бивни] слонов, панцири черепах, янтарь и кораллы, перья зимородка, жемчуг и нефрит — в горах рождаются, в водах таятся, выбирают, где им находиться. Чистые, ясные, влажные, покрытые каплями. Если их полировать, они не станут более гладкими; если их чернить, они не загрязнятся**. [Они] порождены небесной субстанцией, управляются чудесной силой духа. Таинственны и чисты, всплывают и погружаются вместе с духом***. Каждый отдает силы, чтобы получить их в свое распоряжение, использует любую возможность, чтобы сделать из них орудия. Поэтому [когда] говорят, что «совершенномудрые завершают их», имеют в виду, что они смогли объединить вещи, провести изменения, привести в порядок [переменные] чувства и [постоянную] природу****, явить гуманность и долг*****.

ЛФК:

*驢騾駱駝 *lǚ luó luò tuó* (ДК-Ст.: **ra-ro:j ra:k-lha:j*): двусложные обозначения «мула» и «верблюда» появляются в китайских памятниках только в эпоху Хань, косвенно подтверждая, что эти животные стали импортироваться в Китай после установления контактов с Центральной Азией (в тексте Лу Цзя они ставятся в один ряд с другими экзотическими животными или субстанциями, редко встречающимися и обладающими уникальными свойствами). Происхождение этих слов неизвестно, но ДК **ra-ro:j* (и его сокращенный вариант 驢 **ra*) в принципе может быть звукоподражанием (реву осла/мула), а ДК 駱駝 **ra:k-lha:j* имеет в ханьских памятниках не менее распространенный вариант 橐駝 **tha:k-lha:j*, что однозначно указывает на различные способы адаптации заимствования из иноязычного источника (ср., возможно тохарское Б, **partākto*, при условии апокопы первого слога и интерпретации сочетания *-kt-* как *-kl-*; более вероятных параллелей, например, в иранских или тюркских языках, не обнаруживается).

**磨而不磷, 涅而不緇 *mó ér bù lín, niè ér bù zī* «если их полировать, они не станут более гладкими; если их чернить, они не загрязнятся»: точная цитата из «Лунь юй» (17, 7), где эти свойства (неназванных природных объектов) сравниваются со способностью благородного мужа иметь отношения с недостойными людьми, не замарывая при этом собственную репутацию.

*** «Всплывают и погружаются вместе с духом»: ср. «Вэнь-цзы» (3, 10) о совершенномудром: 與道浮沉 *yǔ dào fú chén* «всплывает и погружается вместе с Дао», т. е. следует естественному ходу вещей.

**** 情性 *qíng xìng*: противопоставление 性 *xìng* ‘природы’ как врожденных качеств, присущих человеку, и 情 *qíng* ‘чувств’, ‘обстоятельств’ как изменчивых черт характера, зависящих от влияния на человека его окружения, встречается уже в ранних даосских памятниках, но в активный обиход вводится у Сюнь-цзы, после чего эта оппозиция становится одним из центральных пунктов обсуждения в классической ханьской литературе. Ср. в «Бо ху тун», 8, 1 (глава, сама по себе называемая «Чувства и природа»): 情性者, 何謂也? 性者, 陽之施; 情者, 陰之化也 *qíng xìng zhě, hé wèi yě? xìng zhě, yáng zhī shī; qíng zhě, yīn zhī huà yě* «Чувства и природа» — что это значит? “Природа” — это реализация [начала] *ян*; “чувства” — это преобразования, вызванные [началом] *инь*».

***** 仁義 *rén yì*: *жэнь* и *и* — центральные этические категории конфуцианской идеологии, объяснению смысла и функций которых посвящена вся остальная часть первой главы «Новых речей». Идеальный перевод этих терминов на русский язык скорее всего невозможен; для простоты мы останавливаемся на варианте «гуманность» для *жэнь* (у Е. П. Сеницына — «человколюбие») и «долг» для *и*. Стоит, однако, отметить, что с этимологической точки зрения 義 *yì* (ДК-Ст., ДК-БС: **ŋaj̯s*) — более или менее общепризнанное именное производное от модального предиката 宜 *yí* (ДК-Ст., ДК-БС: **ŋaj̯*) ‘подобать, следовать, быть приемлемым’ (т. е. исходно *‘то, что подобает’, ‘приемлемые [правила поведения]’), а слово 仁 *rén* (ДК-Ст.: **nin*, ДК-БС: **nij̯*), в средне- и в современном китайском полностью омонимичное слову 人 *rén* (ДК-Ст.: **nin*, ДК-БС: **nij̯*) ‘человек’ и поэтому естественным образом с ним ассоциирующееся, скорее всего восходит к прасинотибетскому психоанатомическому термину **s-nij̯* ‘сердце, разум, душа’ и вплоть до классического ДК периода прямой ассоциации с «человеком», «человечностью» не имело (т. е. для ранних памятников, возможно, более точным переводом было бы что-то вроде «сердечности»). Тем не менее в эпоху Хань уже появляются прямые фонетические глоссы, указывающие на естественность фоносемантической связи между 人 *rén* ‘человек’ и 仁 *rén* (*жэнь*), так что для текста Лу Цзя перевод «гуманность» вполне допустим.

КК:

Отсылка к первому чжану («Небо рождает десять тысяч вещей; с помощью Земли вскармливает их; совершенномудрый завершает их»), а также аллюзия на СЦЧ, 1: 天生神物, 聖人則之 *tiān shēng shén wù shèng rén zé zhī* «Небо порождает исполненные духом вещи, а совершенномудрые берут их за образец». «Дух» (神 *shén*) в данном контексте — натурфилософское понятие; так в СЦЧ и «Шо гуа чжуань» обозначается творческое начало вселенских Перемен.

В отрывке о чудесных вещах можно видеть параллель с зачином главы 6 «Каталога гор и морей» («Шань хай цзин», 6, 1): «Вещи, которые порождает чудесная сила духа, необычны по виду; некоторые из них умирают в младенчестве, некоторые долголетни. Только совершенномудрый может проникнуть в их путь». Имеется в виду, что редкие, чудесные вещи обретают свое истинное назначение, попадая

в распоряжение совершенномудрых, и лишь совершенномудрые в состоянии постичь их сущность. В данном контексте редкости выступают как репрезентанты всего мира вещей, подобно тому как в следующем чжане всё человечество представляет совершенномудрый правитель.

17. Человек — обширен и громаден, необъятно велик, таинственно тонок*, приближает далекое, успокаивает близкое, привлекает все государства. Поэтому совершенномудрые преисполнены гуманностью, опираются на долг, четко различают мельчайшие детали, мыслями меряют Небо и Землю. Как в опасности не склониться, а в праздности не создать беспорядка, определяется гуманностью и долгом. Применяют это к ближним, и отдаленные радуются; совершенствуются во внутренних покоях, а слава устремляется наружу. Поэтому в гуманности нет такого скрытого, которое не стало бы видимым, нет такого тайного, что не стало бы явным. Юйский Шунь достойно относился к родителям**, [и его] слава дошла до Неба и Земли; Бо-и и Шу-ци голодали в Шоюане, [и их] заслуги и добродетели передавались на десять тысяч поколений; Тай-гун из простолюдина поднялся до места одного из трех гунов, и из поколения в поколение его потомки наслаждались титулом правителя «тысячи колесниц»; Чжи Бо опирался на авторитет и использовал силу, захватил три Цзинь и погиб.

ЛФК:

**密微 *mì wēi*, букв. «скрытный и мельчайший»: эпитеты из даосского дискурса, чаще применяющиеся по отношению к Дао, субстанции-ци и другим метафизическим концептам. Те же сущности одновременно могут оказываться и 浩大 *hào dà* ‘необъятными’, ср. аналогичный пассаж во второй главе «Новых речей»: 故性藏於人，則氣達於天，纖微浩大 *gù xìng cáng yú rén, zé qì dà yú tiān, xiān wēi hào dà* «Поэтому, если природа хранится в человеке, [его] субстанция (ци) достигает Неба — тончайше-мельчайшая, необъятно-великая».

**蒸蒸於父母 *zhēng zhēng yú fù mǔ*: перифраза пассажа из «Шуцзина» (раздел «Уложение Яо», 4), где Шунь характеризуется эпитетом 蒸蒸 *zhēng zhēng* (графическая разнопись 蒸), обычно имеющим словарные толкования ‘многочисленный’ или ‘замечательный, выдающийся’. Полная фраза в «Шуцзине», однако, имеет вид 蒸蒸乂 *zhēng zhēng yì* «[Шунь] во множестве справился [со всеми проблемами]» — т. е. с проблемами, пристокающими из необходимости жить в мире с непутевыми родителями и братом, — так что перифразирование у Лу Цзя можно считать результатом неточного понимания лексических норм раннедревнекитайского языка.

КК:

«Человек» здесь — правитель как полномочный представитель всего человечества и Сын Неба; совершенномудрые — правители и их мудрые советники. Альтернативный вариант, которого придерживаются некоторые комментаторы и переводчики — считать, что 人者 *rén zhě* ‘человек’ (точнее, ‘тот, кто считается человеком’) ошибочно написано здесь вместо омонимичного 仁者 *rén zhě* ‘обладающий гуманностью’. Такая трактовка в принципе допустима и хорошо согласуется с последующими позитивными характеристиками, но придает тексту асимметричность, так как ниже 仁者 *rén zhě* ‘обладающий гуманностью’ все время идет в паре с 義者 *yì zhě* ‘обладающим долгом’. К тому же см. цитируемый

выше отрывок из второй главы, который также косвенно подтверждает, что речь все-таки идет именно о ‘человеке’.

Юйский Шунь: речь идет о легендарном правителе Шуне, которого называли Юйским по имени его владения. Один из конфуцианских идеалов сыновней почтительности. Ср., например, в «Основных записях» «Ши цзи» (гл. 1): «[Он] — сын слепого, отец [его] склонен к порокам, мать сварлива, младший брат заносчив, но [Шунь] своей сыновней почтительностью умеет поддерживать [среди них] согласие, постепенно направляя [их] к добру, так что они не дошли до преступления» (пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина) [Вяткин, Таскин 1972: 137].

Бо-и и Шу-ци: знатные братья, уморившие себя голодом после падения дома Шан, чтобы не пользоваться милостями нового, по их мнению, нелегитимного правящего дома Чжоу. В конфуцианстве — образцы верности и гуманности («Лунь юй», 7, 15). См.: [Рубин 1999: 96–98, 110–128].

Тай-гун (Тай-гун Ван): Люй Ван, советник первых чжоуских правителей. Его биография включена в 32 главу «Исторических записок», см.: [Вяткин 1987: 39–42].

Чжи Бо (Чжи Яо, Сюнь Яо): один из вассалов княжества Цзинь в эпоху Чжаньго; здесь речь идет о событиях 453 г. до н. э., когда Чжи Бо, захвативший землю двух наиболее влиятельных кланов в Цзинь и покусившийся на владения третьего, пал жертвой заговора.

18. Вот почему благородный муж управляет, держа в руке Дао; действует, ухватившись* за Дэ; сидит на гуманности, как на циночке; опирается на долг, как на посох**. Пустота и небытие спокойны и молчаливы, проходящее [сквозь них] движение безмерно***. Поэтому, распоряжаясь делами, исходит из кратковременного, и воздействие оказывается длительным; с помощью круга создает циркуль, с помощью угольника определяет квадрат****. Совершенномудрый человек царит над миром, достойный совершает подвиги (обретает заслуги)*****. Тан выдвинул И Иня, [дом] Чжоу взял на службу Люй Вана. В своих поступках они сообразовывались с Небом и Землей, в добродетели соединялись с инь и ян. Восприняли от Неба, как карать злых, побеждать тиранов и искоренять бедствия, пестовать вещи с помощью субстанции, прояснять <...> и утверждать славу. Ушами слушали [происходящее] в восьми пределах, глазами наблюдали за четырьмя сторонами. Верные были впереди, клеветники отступали, правда прочилась, неправда погибла, праведность торжествовала, подлость исчезла. Две [противоположности] не могли существовать вместе. <...>³ основа была упорядочена*****. Пресекали источники, уничтожали ростки.

ЛФК:

* В оригинале пропуск на месте иероглифа 據 *jù* (который мы переводим здесь как «ухватившись»). Следуя Ван Лици, восстанавливаем слово по другим изданиям [Ван 1986: 28]. Ср. «Лунь юй» (7, 6): 據於德, 依於仁 *jù yú dé, yī yú rén* «ухватиться за дэ (добродетель), опираться на жэнь (гуманность)».

** 席仁而坐, 杖義而彊 *xí rén ér zuò, zhàng yì ér qiáng*: букв. «делает из гуманности циночку и сидит [на ней], делает из долга посох и [через это] становится сильным».

*** 虛無寂寞, 通動無量 *xū wú jì mò, tōng dòng wú liàng*: трудный для понимания пассаж. Первая фраза явно заимствована Лу Цзя из даосских изречений, так как ровно в этом виде («пустота и небытие, тишина и молчание») она встречается,

³ Лакуна в тексте.

например, в «Хуайнань-цзы» (2, 1), в контексте описания происхождения мироздания из небытия. Значение второй фразы зависит от трактовки редкого сочетания 通動 *tōng dòng* 'проходить (сквозь)' + 'двигаться'; скорее всего речь идет о «проходящем движении», т. е. о бесчисленных творческих процессах, имеющих место в безмольной пустоте. (Слово 動 *dòng* 'движение' повторяется в следующей фразе, где мы вынуждены переводить его как «воздействие».) Данный пассаж, таким образом, оказывается хорошим примером сочетания в рамках одного логического рассуждения стереотипически конфуцианского (предшествующий отрывок про гуманность и долг) и даосского дискурса.

**** «Циркуль и угольник», так же как «уровень и отвес» из следующего чжана, являются необходимыми инструментами для создания круга и квадрата. Обычно для описания функций этих инструментов используются параллельные фразы, ср. в «Хань ши вай чжуань» (5, 6): 以規爲圓, 矩爲方 *yǐ guī wéi yuán, jǔ wéi fāng* «с помощью циркуля делает круг, с помощью угольника делает квадрат»; в «Мо-цзы»: 百工爲方以矩, 爲圓以規 *bǎi gōng wéi fāng yǐ jǔ, wéi yuán yǐ guī* «ремесленники делают квадрат, используя угольник, делают круг, используя циркуль». В данном пассаже «Новых речей» фраза 以圓制規, 以矩立方 *yǐ yuán zhì guī, yǐ jǔ lì fāng* формально должна переводиться как «с помощью круга создает циркуль, с помощью угольника определяет квадрат», что заставляет предполагать порчу текста (случайно поменяны местами «круг» и «циркуль», с грубым нарушением параллелизма).

***** 聖人 *shèng rén*... 賢者 *xián zhě*...: мы условно переводим эти два термина как «совершенномудрый» и «достойный», но следует подчеркнуть наличие здесь определенной иерархичности — данная оппозиция очевидно скоррелирована со следующим за ней кратким перечнем великих («совершенномудрых») правителей (Чэн Тан; чжоуские ваны) и стоящих ниже их по рангу «достойных» советников (И Инь, Люй Ван). Перевод Е. П. Сеницына («совершенномудрый спасает эпоху, а [простой] мудрец утверждает [лишь свои] достижения») сохраняет эту иерархичность, но при этом вводит в текст ненужный оттенок «эгоистичности» (не говоря уже о том, что выражение 王世 *wáng shì* «править над миром» вряд ли допускает вариант перевода «спасать эпоху»). Термин 賢 *xián* в отечественной традиции часто принято переводить как «мудрый», «мудрец», но беглый анализ употребления этого слова в древнейших литературных текстах, а также наличие в составе записывающего его иероглифа семантического компонента 貝 'раковина каури', обычно употребляемого для слов, относящихся к товарно-денежной сфере, показывает, что речь идет все же не о «мудрости» как таковой, а скорее об общей идее «достоинства», «ценности», «значимости» человека для общества и государственной службы (ср. широко распространенный бином 進賢 *jìn xián* 'продвигать достойных', т. е. отбирать / рекомендовать людей, годных для занятия государственных должностей).

***** 本理 *běn lǐ* («основа была упорядочена»: два иероглифа перед этой фразой пропущены. Значение восстанавливается на основании параллельной конструкции в «Гуань-цзы» (22, 5): 本理則國固, 本亂則國危 *běn lǐ zé guó gù, běn luàn zé guó wēi* «когда основа упорядочена, государство крепко, когда основа хаотична, государство в опасности».

Из-за элементов порчи текста общее значение последних фраз устанавливается с трудом; вряд ли, однако, допустим перевод «если прекратить поступление влаги, то все погибнет в зародыше» (Е. П. Сеницын), так как фраза 杜漸消萌 *dù jiǎn xiāo méng* «пресекать источники, уничтожать ростки» почти идентична выражению 杜漸防萌 *dù jiǎn fáng méng* «пресекать источники, мешать росткам», встречающееся в других памятниках эпохи Хань («Цай чжунлан цзи» Цай Юна и др.) и обо-

значающему искоренение дурных нравов и влияний. Здесь, по-видимому, вплоть до самого конца чжана восхваляются заслуги легендарных правителей и их советников в области распространения конфуцианских добродетелей.

КК:

Перечисляя мудрых советников древних правителей, автор намекает читателю на то, что современному императору не обойтись без конфуцианских министров. Выше той же цели служит упоминание Гао Яо, который, по общему мнению, был как советник незаменим и во времена Шуня, и во времена Юя: таким образом, и в додинастийном Китае, и при домах Ся, Шан и Чжоу совершенномудрым правителям всегда помогали достойные советники. В дальнейших главах Лу Цзя упоминает о деятельности при циньских императорах советников — властолюбивых интриганов, подчеркивая их несхожесть с идеальными министрами основателей Трех династий.

19. Итак, тот, кто, обдумывая дела, не придерживается гуманности и долга, непременно потерпит поражение. Тот, кто не установит крепкой основы и станет возводить высокий фундамент, непременно низвергнется. Поэтому совершенномудрые люди предотвращают смуту с помощью канонов и искусств, а ремесленники выпрямляют кривое при помощи уровня и отвеса. Авторитет того, чья добродетель в расцвете, распространяется. Надменность того, чья сила в расцвете, умножается. Циньский Хуань-гун выше всего ценил добродетель и от этого стал гегемоном. Циньский Эр Ши выше всего ценил наказания и от этого пал.

КК:

Хуань-гун (VII в. до н. э.): правитель княжества Ци, при котором оно было признано гегемоном (霸 *bà*) — сильнейшим среди остальных вассалов Чжоу. Политической деятельностью Гуань Чжуна — советника Хуань-гуна, предпочитавшего дипломатические приемы силовым, — восхищался Конфуций («Лунь юй», 14, 16).

Эр Ши: Эр Ши хуан-ди (209–227 гг. до н. э.), сын Цинь Ши хуан-ди, второй правитель дома Цинь, известный своей жестокостью. Был принужден покончить с собой; через несколько месяцев после его смерти Лю Бан, основатель династии Хань, занял циньскую столицу.

20. Поэтому, когда осуществляются жестокости, накапливаются обиды; когда распространяется добродетель, процветают заслуги. Простой народ сближается благодаря добродетели, кровные родственники ладят благодаря гуманности, супруги сочетаются благодаря долгу, друзья верны благодаря долгу, правитель и подданный находятся на своих местах благодаря долгу, сто чинов покоряются [правителю] благодаря долгу. Цзэн-цзы и Минь-цзы благодаря гуманности добились великой сыновней почтительности. Бо-цзи благодаря долгу утвердила высшее целомудрие. Хранящие государство благодаря гуманности крепки, помогающие государю благодаря долгу нестигаемы. Государь с помощью гуманности управляет, подданные с помощью долга пребывают в спокойствии, односельчане благодаря гуманности учтивы, придворные благодаря долгу красноречивы*. Красавицы с помощью целомудрия** делают известными свои поступки, храбрецы с помощью долга прославляют свое имя. Субстанция *ян* рождается благодаря гуманности, материя *инь**** спускается благодаря долгу.

В [стихотворении] «Кричат олени» [олень] призывает стадо, опираясь на гуманность. В [стихотворении] «Поют скопы» [птица] поет о самце, опираясь на долг. В «Веснах и осенях» принижают и срезают [исторических персонажей]****, исходя из гуманности и долга. В «Песнях» с помощью гуманности и долга определено, что будет жить, а что исчезнет. «Цянь» и «Кунь» гармонично объединяются с помощью гуманности, восемь триграмм друг друга продолжают из-за долга. «Писания» с помощью гуманности располагают девять степеней родства*****, государь и подданный с помощью долга устанавливают [отношения] верности. Ритуалы доводятся до совершенства и регулируются с помощью гуманности; музыка изменяет свою высоту в зависимости от ритуала*****.

ЛФК:

* 鄉黨以仁恂恂 *xiāng dǎng yǐ rén xún xún* — очевидная отсылка к «Лунь юй» (10, 1): «Конфуций с односельчанами был осторожным, как будто не умел говорить; находясь же в храме предков или при дворе, говорил отчетливо». Лу Цзя тщательно копирует оба определения (恂恂 *xún xún* и 便便 *pián pián*), хотя значения и того и другого на самом деле определяются приблизительно, так как за пределами «Лунь юй» они встречаются довольно редко. Скорее всего 恂 *xún* передает идею «обходительного», «аккуратного» общения (слово может быть связано этимологическим родством с 徇 *xún* ‘обходить, объезжать’, 洵 *xún* ‘водоворот’ и т. п.), а 便 *pián* — идею «подробного», «детального» общения (основное значение иероглифа в этом чтении — ‘полный’). В переводе Е. П. Сеницына эта связь с «Лунь юй» упущена («провинция благодаря человеколюбию [государя] сохраняет верность, двор благодаря чувству долга [подданных] пребывает в довольстве» — теоретически такой перевод допустим, но параллельный пассаж в «Лунь юй» делает его невозможным).

** 貞 *zhēn*: ‘искренность’, но также перен. ‘целомудрие’. Присутствие в тексте этого слова грубо нарушает параллелизм, так что не исключено, что в оригинале вместо 貞 *zhēn* ‘целомудрие’ стояло 仁 *rén* ‘гуманность’.

*** К началу правления дома Хань категориальный аппарат китайской философии еще находится на ступени первоначального формирования, поэтому Лу Цзя мог называть иньскую субстанцию 陰氣 *yīn qì* синонимичным выражением 陰節 *yīn jié* (節 *jié*, букв. ‘составная часть’, ‘отрезок’, ‘сезон, период’). Здесь мы условно передаем его как «материя инь».

**** 貶絕 *biǎn jué*: термин, скорее всего заимствован Лу Цзя из текста «Гулян чжуань» или «Гуньян чжуань» (классические комментарии к «Чунь цю»), где глаголы 貶 *biǎn* ‘принижать, разжаловать, понижать в должности’ и 絕 *jué* ‘обрывать, отрезать, заканчивать’ используются как формальные термины, применяемые к ситуациям, когда то или иное историческое лицо, согласно трактовке комментатора, подчеркнуто упоминается в тексте «Чунь цю» без надлежащего уважения (например, по имени, а не в соответствии с родовым титулом или с более низким должностным рангом, чем положено), что тем самым косвенно указывает на негативную оценку его поступков в тех или иных ситуациях. Эта точка зрения нашла наиболее полное отражение в комментарии Гуньяна к «Чуньцю» («Гуньян чжуань»); см., например: [Gentz 2001]. Поскольку стилистическая редакция «Чунь цю», якобы превратившая обычную историческую летопись царства Лу в своего рода «моральный путеводитель», обычно связывается с именем Конфуция, связь этой редакции с конфуцианскими представлениями о гуманности и долге самоочевидна.

**** 敘九族 *xù jiǔ zú*, букв. «упорядочивают девять кланов»: прямая цитата из «Шуцзина» («Писаний»), вкладываемая в уста Гао Яо, легендарного советника совершенномудрого императора Шуня. Под «девятью кланами» имеются в виду «девять степеней родства», от прапрадеда до праправнука (т. е., по-видимому, максимально возможный возрастной разброс в пределах одного жизненного цикла). Стоит отметить, что термин получает широчайшее распространение в памятниках эпохи Хань, но за пределами этой эпохи встречается только в «Шуцзине» (полностью отсутствует в текстах классического периода), что можно считать косвенным подтверждением позднейших интерполяций в соответствующие главы.

***** 以禮 *yǐ lǐ* «с помощью (в зависимости от) ритуала»: здесь, возможно, порча текста, так как, исходя из требований параллелизма, вместо 禮 *lǐ* 'ритуал' ожидался бы 義 *yì* 'долг'.

КК:

Цзэн-цзы (Цзэн Шэнь), Минь-цзы (Минь Сунь): ученики Конфуция, высоко ставившие сыновнюю почитательность и прославленные впоследствии как ее образцы.

Бо-цзи: погибшая в пожаре в 543 г. до н. э. вдовья княгиня удела Сун. О ее смерти упоминается в летописи «Чунь цю». Конфуцианцы ценили то, что Бо-цзи не захотела выходить из горящих покоев без сопровождения, полагая это неприличным (см., например: «Гулян чжуань», 30-й год Сян-гуна).

Восемь триграмм: ядро «Канона перемен», графические символы, обозначающие всю совокупность мировых вещей и процессов.

«Кричат олени» («Лу мин») и «Поют скопы» («Гуань цзюй»): два ключевых стихотворения «Шицзина», открывающие соответственно разделы «Малые оды» и «Нравы царств» (русский перевод см. в [Штукин 1987: 24, 126]). Оба стиха используют аллегорические образы животных (олени, пасущиеся на лугу; дикие птицы — скорее всего скопы (рыбные орлы), хотя в более поздней традиции принято ассоциировать их вместо хищных птиц с дикими утками, — образующие супружескую пару на островке посреди реки), которые далее сравниваются соответственно с радостным приемом благородных гостей («Лу мин») или со свадебной церемонией («Гуань цзюй»).

21. Гуманность — это устой Пути. Долг — это постижение совершенной мудрости. Тот, кто постигает их, просвещен, тот, кто теряет их, невежествен. Тот, кто изменяет им, гибнет. «Те, кто использует все силы, чтобы занять свой пост»*, совершают подвиги из-за долга. Боевые армии и чиновничьи ряды, обретая гуманность, становятся крепкими, опираясь на долг, становятся сильными. Из тех, кто настраивая дыхание, укрепляет свою природу**, обладающий гуманностью проживет дольше; из тех, кто распознает [людей] по талантам и расставляет по добродетелям***, обладающий долгом будет поступать правильнее****. <...> Благородные мужи славят друг друга с помощью (из чувства) долга, мелкие люди обманывают друг друга, имея в виду свою выгоду; глупые с помощью силы устраивают взаимные смуты, достойные сдерживают друг друга долгом. В «Гулян чжуань» сказано: «Обладающие гуманностью направляют близких родственников, обладающие долгом полезные дальним родственникам. [Если] [на протяжении] десяти тысяч поколений нет беспорядка, это [следствие] управления, основанного на гуманности и долге»*****.

ЛФК:

* 陳力就列 *chén lì jiù liè*, букв. «выставляет [напоказ] силу и попадает в ряды [служащих]» — прямая отсылка к тексту «Лунь юй» (26, 1), где эта цитата представляет собой первую половину афоризма: 陳力就列, 不能者止 «тот, кто демонстрирует свои способности, занимает должность; тот, кто неспособен, остается [вне службы]». Здесь подчеркивается, что открытое проявление своих способностей, благодаря которому человек может быть по достоинству оценен вышестоящими, возможно только в случае следования должному (*и*).

** 調氣養性 *tiáo qì yǎng xìng*, букв. «настраивать *ци*, вскармливать природу»: это сочетание почти тождественно двум инвариантам, также прослеживаемым в ханьских памятниках, — 治氣養性 *zhì qì yǎng xìng* («Хань ши вай чжуань») и 導氣養性 *dǎo qì yǎng xìng* («Лунь хэн»), где вместо глагола 調 *tiáo* 'настраивать' стоят соответственно 治 *zhì* 'управлять, регулировать' и 導 *dǎo* 'вести, направлять'. В обоих контекстах речь идет о дыхательных практиках даосского происхождения, направленных на оздоровление организма и продление жизни, что в целом согласуется с «синкретической» идеей Лу Цзя о том, что такие практики оказывают наилучшее воздействие на тех, кто уже обладает гуманностью. Поэтому вряд ли можно согласиться с переводом этого отрывка как «кто соблюдает меру и воспитывает характер» [Синицын 1990: 84].

*** 美才次德 *měi cái cì dé* «распознает [людей] по талантам и расставляет по добродетелям»: согласно толкованию Сунь Ижана, иероглиф 美 'прекрасный' представляет собой опisku — искажение иероглифа 差 *chā* 'различать, распознавать' [Ван 1986: 35].

**** 行方 *xíng fāng*, букв. «поступать квадратно»: это выражение встречается в ДК памятниках нечасто, и скорее всего его надо понимать в таком же контексте, в котором оно употреблено в «Хуайнань-цзы» (9, 32): 智員者, 無不知也, 行方者, 有不爲也 *zhì yuán zhě, wú bù zhī yě, xíng fāng zhě, yǒu bù wéi yě* «чьи знания подобны кругу, тот знает все; чьи поступки подобны квадрату, тот овладел недеянием». Здесь «круг» и «квадрат» (символически отождествляемые с Небом и Землей соответственно) в совокупности подразумевают цельность, идеальность и полноту человеческого знания / поведения.

***** Любопытно, что цитируемого отрывка (даже если учесть возможность перифразирования) не обнаруживается не только в известных нам версиях комментария «Гулянь чжуань», но и вообще в каких-либо текстах, хронологически предшествующих «Новым речам». Сам отрывок не вполне однозначен, но в нем можно выделить широко распространенное в эпоху Хань противопоставление «близких» родственников (親 *qīn*, ДК-Ст. **shən*, ДК-БС **ts^hin*) родственникам «дальним» (尊 *zūn*, КДК **cwə.n*, ДК-БС **ts^hun*); основное значение этого слова — 'уважать, почитать', но оно образует с 親 *qīn* рифмованную, т. е. благозвучную, пару). В переводе Е. П. Синицына наличие здесь этой оппозиции не замечено («человеколюбивые, основываясь на согласии, относятся по-родственному друг к другу; обладающие чувством долга, основываясь на ритуале, почитают друг друга» [Синицын 1990: 84]).

КК:

В завершение первой программной для всего трактата главы Лу Цзя подчеркивает, что правитель должен опираться прежде всего на гуманность и долг. В данном отношении он продолжает одновременно и Мэн-цзы, и Сюнь-цзы, которые полагали, что именно на эти ценности должна быть ориентирована политика совершенномуудрого государя.

Приложение. Краткий терминологический словарь к первой главе «Новых речей»

В представленной ниже таблице мы приводим небольшой глоссарий к тексту, в основе которого лежит принцип «терминологичности»: отобраны лишь те слова, которые либо несут в себе определенный философский смысл, либо настолько часто встречаются в специфических переносных значениях, что сам факт их употребления можно считать значимым для глубинного осмысления текста. В процессе перевода мы старались, насколько это возможно, придерживаться принципа однозначности русского и китайского эквивалентов, что, однако, в рамках даже минимально литературного перевода удается далеко не всегда, — тем важнее свети соответствующие квазисинонимичные русские эквиваленты вместе, чтобы читателю было легче выделить их общий семантический инвариант.

«Термины» разбиты на две подгруппы: а) употребляющиеся преимущественно в именной функции («существительные») и б) употребляющиеся преимущественно в предикативной или адъективной функциях («глаголы»), хотя многие из терминов группы «б» могут вторично получать и именное употребление. Все слова даются в иероглифической записи, в официальной латинизированной орфографии *пиньинь* и в ДК реконструкции по версии С. А. Старостина. Варианты переводов в основном ограничены встречающимися в приведенном выше тексте первой главы (в дальнейшем к ним наверняка добавятся альтернативные).

Слово	Чтение	ДК-Ст.	Перевод
А. Существительные			
本	běn	*pə:rʔ	корень, основа
道	dào	*lhu:ʔ	а) путь; б) Дао ⁴
德	dé	*tə:k	а) добродетель; б) Дэ ⁵
地	dì	*dlhays	Земля
功	gōng	*ko:ŋ	а) заслуги, подвиги; б) работа ⁶
紀綱	jì gāng	*krəʔ ka:ŋ	устои (= 綱紀 <i>gāng jì</i> 'то же')
精	jīng	*tseŋ	жизненное начало
禮	lǐ	*ri:jʔ	ритуал
靈	líng	*re:ŋ	чудесная сила
氣	qì	*khəjs	субстанция
情	qíng	*dzeŋ	а) свойства, обстоятельства; б) чувства

⁴ Та же ситуация, что и с 德 *dé*: там, где термин применяется по отношению к конкретному объекту или человеку, мы выбираем русский эквивалент («путь вана» и т. п.), там, где он относится ко всему мироустройству в целом, — оставляем без перевода («Дао»).

⁵ Один из двух терминов (наряду с 道 *dào*), который мы предпочитаем переводить двумя разными способами в зависимости от того, обозначает ли он личное качество, присущее тому или иному человеку («добродетель»), или мистическое универсальное начало, непосредственно связанное с Небом (в последнем случае мы оставляем термин «Дэ» без перевода).

⁶ Начиная с периода Хань в текстах постепенно наблюдается тенденция к графической дифференциации простого иероглифа 工 *gōng* 'работа' и сложного 功 *gōng* 'заслуги, подвиги'. При этом, однако, во все периоды развития ДК языка эти слова были полными омонимами, а в доханьских текстах обе графические формы часто взаимозаменяемы; с этимологической точки зрения оба эти значения можно рассматривать как полисемию ('работа' → 'результаты работы'), а не омонимию.

Слово	Чтение	ДК-Ст.	Перевод
仁	rén	*nin	гуманность
神	shén	*lən	дух
聖[人]	shèng [rén]	*tɬeŋs [nin]	совершенномудрый (человек)
術	shù	*lut	искусство
天	tiān	*thi:n	Небо
萬物	wàn wù	*mans mhət	десять тысяч вещей (= 'все вещи')
物	wù	*mhət	вещь (вещи)
五行	wǔ xíng	*ŋha:ʔ gra:ŋ	пять элементов
心	xīn	*səm	сердце ⁷ , помыслы
形	xíng	*ge:ŋ	форма
性	xìng	*seŋs	природа (человека или объекта)
陽	yáng	*dlaŋ	ян ⁸
儀	yí	*ŋaj	подобающие отношения
義	yì	*ŋajs	долг
陰	yīn	*ʔəm	инь

Б. Глаголы

成	chéng	*deŋ	завершать, создавать, свершать[ся], добиться ⁹
利	lì	*rhijs	а) выгода; б) приносить выгоду, быть полезным
立	lì	*rəp	устанавливать[ся], определять
亂	luàn	*ro:ns	[устраивать] беспорядок, [наводить] смуту
親	qīn	*shən	а) быть в близких отношениях, ладить; б) [родственная] близость
調	tiáo	*dhi:w	настраивать, балансировать
通	tōng	*slo:ŋ	проводить, соединять, распространять[ся]
賢	xián	*gi:n	[быть] достойным
序	xù	*lhaʔ	а) устанавливать очередность, находиться на своих местах; б) порядок
養	yǎng	*lhaŋʔ	вскармливать, пестовать ¹⁰
治	zhì	*dlhəs	регулировать, управлять, определять, приводить в порядок, сдерживать
制	zhì	*kets	устанавливать, определять, контролировать ¹¹

⁷ Только в переносном значении: термин 心 xīn 'сердце' в классической философской и литературной традиции чаще всего имеет отношение к «сознанию», «душе», «мыслям/помыслам».

⁸ Термины *инь* и *ян* мы ввиду их широкой известности русскоязычному читателю оставляем без попытки буквального перевода, тем более что их формально-метафизическая интерпретация очевидна уже в древнейших литературных текстах (для выражения нейтральных значений 'темный' и 'светлый, яркий' обычно используются другие слова).

⁹ Глагол передает общую идею окончательного становления и/или доведения чего-либо до совершенства.

¹⁰ В тексте первой главы этот термин встречается как в буквальном значении 'накормить народ', так и в переносном 'вскармливать свою природу'.

¹¹ Исходное значение данного глагола — 'кроить (одежду)', 'отрезать (кусок ткани)', откуда далее развиваются все перечисленные переносные значения (ключевой здесь оказывается семантика 'ограничения').

Литература

- Ван 1986 — Лу Цзя. Синь юй цзяо чжу / Предисл. и комм. Ван Лици // Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 1986.
- Вяткин, Таскин 1972 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина; Вступ. ст. М. В. Крюкова. Т. 1. М.: Наука, 1972.
- Вяткин 1987 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 5 / Пер. с кит., коммент., вступ. ст. Р. В. Вяткина. М.: Наука, 1987.
- Кодзима 1921 — Рикю Ка. Синго / Пер. и коммент. Кодзима Кэнкитиро. Токио: Кокумин бунко канкокай, 1921 (Кокуяку камбун тайсэй. Кэйсиси бу; Т. 39).
- Лу 1929 — Лу Цзя. Синь юй. Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1929 (Сы бу цун кань; Т. 320).
- Мазо, Старостина 2017 — *Мазо О. М., Старостина А. Б.* Идеология и проблемы сакральной географии в «Рассуждении о Северном пике» Гу Яньу // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 2. С. 153–161.
- Рубин 1999 — *Рубин В. А.* Личность и власть в древнем Китае. М.: Вост. лит., 1999.
- Синицын 1990 — Лу Цзя. Синь Юй / Предисл. и пер. Е. П. Синицына // Древнекитайская философия. Эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун. М.: Наука, 1990. С. 79–90.
- Старостин 1989 — *Старостин С. А.* Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.
- Ткаченко 2001 — Люйши Чуньцо. Весны и осени господина Люя / Предисл., пер., коммент. Г. А. Ткаченко. М.: Мысль, 2001.
- Цзян 2015 — Лу Цзя. Синь юй тун су дубэнь: Лю Бан минмин дэ чжи го чжи шу / Ред. и пер. Цзян Айлинь. Бэйцзин: Синьхуа чубаньшэ, 2015.
- Штукин 1987 — Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер., коммент. А. А. Штукина. М.: Худ. лит., 1987.
- Baxter, Sagart 2014 — *Baxter W. H., Sagart L.* Old Chinese: A new reconstruction. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.
- van Els 2006 — *Els P. van.* The Wenzhi: Creation and manipulation of a Chinese philosophical text: Ph.D. diss. / Leiden University. Leiden, 2006.
- Gabain 1930 — Ein Fürstenspiegel: Das Sin-yü des Lu Kia / Übersetz. A. von. Gabain. Berlin: Reichsdruckerei, 1930.
- Gentz 2001 — *Gentz J.* Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der *Frühlings- und Herbstanalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Kern 2014 — *Kern M.* Creating a book and performing it: The ‘Yaolüe’ chapter of Huainanzi as a Western Han Fu // The Huainanzi and textual production in Early China / Ed. by S. Queen, M. Puett. Leiden: Brill, 2014. P. 124–150.
- Knechtges 1976 — *Knechtges D. R.* Han Rhapsody (A study of the Fu of Yang Hsiung). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976.
- Ku 1988 — A Chinese Mirror for Magistrates: The Hsin-yü of Lu Chia / Trans. and comment. Ku Mei-Kao. Canberra: Australian National University, 1988.
- Lévi 2003 — Lu Jia. Nouveaux principes de politique / Trans. J. Lévi. Paris: Zulma, 2003.
- Loewe 1993 — Early Chinese texts: A Bibliographical guide / Ed. by M. Loewe. Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993.
- Schuessler 1987 — *Schuessler A.* A dictionary of Early Zhou Chinese. Honolulu: Univ. of Hawai’i Press.
- Schuessler 2007 — *Schuessler A.* ABC etymological dictionary of Old Chinese. Honolulu: Univ. of Hawai’i Press.

“NEW WORDS” BY LU JIA: TOWARDS A NEW TRANSLATION
AND LINGUO-PHILOLOGICAL COMMENTARY

Starostina, Aglaia B.

*PhD (Candidate of Science in Philosophy)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: abstarostina@gmail.com*

Starostin, George S.

*PhD (Candidate of Science in Philology)
Director, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel. +7 (499) 956-96-47
E-mail: gstarst1@gmail.com*

Mazo, Olga M.

*PhD (Candidate of Science in Philology)
Associate Professor, Department of History
and Philology of the Far East,
Institute for Oriental and Classic Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125267, Moscow, Miusskaya sq., 6
Tel.: +7 (499) 250-61-18
E-mail: olga_mazo@list.ru*

Nanii, Liudmila O.

*PhD (Candidate of Science in Philology)
Researcher, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel. +7 (499) 956-96-47
E-mail: naniiu@yandex.ru*

Kholkina, Lilia S.

*PhD (Candidate of Science in Philology)
Researcher, Laboratory of Oriental Studies
and Comparative Linguistics,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel. +7 (499) 956-96-47
E-mail: kholkina@gmail.com*

Abstract. In this paper, we offer a new Russian translation of and an extensive commentary on the first chapter of “New Words” (*Xīn yǔ*), a Hàn-era treatise usually attributed to the intellectual Lu Jia. This text, frequently overlooked in the general perspective of Hàn philosophy, is actually of fundamental importance to the entire philosophical tradition of the Hàn period. Primary attention is paid to the commentary, compiled by the authors as a side project in the course of their work on a new type of dictionary for Classical Chinese; defined as having a “linguo-philological” nature, it combines elements of corpus analysis with linguistic analysis that takes into account the current state of knowledge of historical phonology, grammar, and lexicology of Old Chinese.

Keywords: Chinese philosophy, Han era, Lu Jia, linguo-philological commentary

References

- Baxter, W. H., Sagart, L. (2014). *Old Chinese: A new reconstruction*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Els, P. van (2006). *The Wenzi: Creation and manipulation of a Chinese philosophical text* (Ph.D. diss., Leiden University).
- Gabain, A. von (Trans.) (1930). *Ein Fürstenspiegel: Das Sin-yü des Lu Kia*. Berlin: Reichsdruckerei. (In German).
- Gentz, J. (2001). *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz. (In German).
- Jiang, Ailin (Ed., Trans.) (2015). *Lu Jia. Xin yu tong su duben: Liu Bang mingming de zhi guo zhi shu* [Easy reading of Xin yu: a book of governing the state written upon request of Liu Bang]. Beijing: Xinhua chubanshe. (In Chinese).
- Kern, M. (2014). Creating a book and performing it: The ‘Yaolüe’ chapter of Huainanzi as a Western Han Fu. In S. Queen, M. Puett (Eds.). *The Huainanzi and textual production in Early China*, 124–150. Leiden: Brill.
- Knechtges, D. R. (1976). *Han Rhapsody (A study of the Fu of Yang Hsiung)*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kojima, Kenkichiro (Trans., Comment.) (1921). *Riku Ka. Shingo* [Lu Jia. Xin Yu] (= Kokuyaku Kanbun taisei. Keishishi bu [Complete Japanese translations of Chinese texts. Classics, philosophy and history], Vol. 39). Tokyo: Kokumin bunko kankokai. (In Japanese).
- Ku, Mei-Kao (Trans. and Comment.) (1988). *A Chinese Mirror for Magistrates: The Hsin-yü of Lu Chia*. Canberra: Australian National University.
- Lévi J. (Trans.) (2003). *Lu Jia. Nouveaux principes de politique*. Paris: Zulma. (In French).
- Loewe, M. (Ed.) (1993). *Early Chinese texts: A bibliographical guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China.
- Lu Jia (1929). *Xin yu*. Shanghai: Shangwu yishuguan (= Si bu cong kan [The four branches of literature collection], Vol. 320). (In Chinese).
- Mazo, O. M., Starostina, A. B. (2017). Ideologiya i problemy sakral’noi geografii v “Rassuzhdenii o Severnom Pike” Gu Ian’u [Ideology and sacred geography in *Northern Peak Treatise* by Gu Yanwu]. *Problemy Dal’nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs], 2017(2), 153–161. (In Russian).

- Rubin, V. A. (1999). *Lichnost i vlast' v drevnem Kitae* [Personality and authority in Ancient China]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).
- Schuessler, A. (1987). *A dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.
- Schuessler, A. (2007). *ABC etymological dictionary of Old Chinese*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.
- Shtukin, A. A. (Trans., Comment.) (1987). *Shitsin: Kniga pesen i gimnov* [Shijing: Book of Songs and Hymns]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Sinitsyn, E. P. (Intro. and Trans.) (1990). Lu Tszia. Sin' Iui [Lu Jia. Xin Yu]. In Yang Xingshun (Ed.). *Drevnekitaiskaia filosofia. Epokha Han'* [Ancient Chinese philosophy. Han era], 79–90. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Starostin, S. A. (1989). *Rekonstruktsiia drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy* [Reconstruction of the Old Chinese phonological system]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Tkachenko, G. A. (Trans., Intro., Comment.) (2001). *Liuishi Chun'ysiu. Vesny i oseni gospodina Liuia* [Lüshi Chunqiu. Mr. Lü's Springs and Autumns]. Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Viatkin, R. V. (Trans., Comment., Intro.) (1987). *Syma Tsian'. Istoricheskie zapiski (Shi Tzi)* [Sima Qian. The Historic records (Shi Ji)] (Vol. 5). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Viatkin, R. V., Taskin, V. S. (Trans., Comment.), Kriukov, M. V. (Intro.) (1972). *Syma Tsian'. Istoricheskie zapiski (Shi Tzi)* [Sima Qian. The Historic records (Shi Ji)] (Vol. 1). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Wang, Liqi (Ed.) (1986). *Xin yu jiao zhu* [Annotated and commented *Xin yu*]. Beijing: Zhonghua shuju. (In Chinese).

To cite this article:

STAROSTINA, A. B., STAROSTIN, G. S., MAZO, O. M., NANII, L. O., KHOLKINA, L. S. (2018). "NOVYE RECHI" LU TSZIA: OPYT PEREVODA I LINGVOFILOLOGICHESKOGO KOMMENTIROVANIIA ["NEW WORDS" BY LU JIA: TOWARDS A NEW TRANSLATION AND LINGUO-PHILOLOGICAL COMMENTARY]. *SHAGI / STEPS*, 4(1), 191–221. (IN RUSSIAN).

Received November 23, 2017

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

2018, 4 (1)

Основан в мае 2015 г.
Established in May, 2015

Научный редактор

М. В. Ахметова

Редактор английского текста

Х. Баран

Корректурa

Е. П. Шумилова

Верстка, дизайн

В. Ф. Лурье

Academic Editor

M. V. Akhmetova

English Language Editor

H. Baran

Copy Editor

E. P. Shumilova

Layout Editor, Designer

V. F. Lurie

ISSN 2412-9410

Адрес редакции: 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, корп. 9
Postal address: Russia, 119606, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82, corpus 9

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

The journal is published by The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
In case of reprinting, reference to the journal is obligatory.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.
All articles published in the journal have been peer-reviewed.

Подписано в печать 12.03.2018

Формат 70×100/16

Тираж 500 экз. (первый завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

© Авторы

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors