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

ШАГИ /STEPS

Т.2. №2–3 2016

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

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

Москва
2016

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

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

SHAGI /STEPS

Vol. 2. No. 2–3 2016

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

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

Moscow
2016

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»)

М. Л. Майофис (куратор направления «Историко-культурные исследования»)

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 Antique Culture Section)

M. L. Maiofis (Responsible for Historical and Cultural 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)

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

СТАТЬИ

Древний и средневековый Восток

Г. С. Старостин. Древнекитайская поэтическая антология «Шицзин» и проблема лингвофилологического комментирования 7
Д. А. Комиссаров. Легенда о первом царе в «Сангхабхедавасту» 40
Н. Н. Трубникова. Круг почитаемых существ в «Собрании песка и камней»: Будда Сякамуни и его ученики 56
Е. Л. Никитенко, К. С. Иванов. Нарратив святости в рассказе о жизни политического деятеля: мемуары шаха Тахмаспа I Сефевида 74

Античная культура

Н. П. Гринцер. Геродот как литературный критик 95
О. Л. Ахунова (Левинская). Как важно быть внятным: читательские заметки Фотия (Bibliotheca, cod. 129) в истории античного романа 119
М. В. Шумилин. Κέλμις ἐν σιδήρῳ 132
Д. О. Торшилов. Мифологические имена в древнегреческих паремиях 151
Б. М. Никольский. «Адметов дом» в «Алкесте» Еврипида 165
В. Г. Мостовая. Лексико-семантическое поле «Песня» в ранних эпиникиях Пиндара 177

ПЕРЕВОДЫ

Агиографический нарратив в средневековом Иране

Н. Ю. Чалисова. Путь и дороги праведных в книге ʻАттара «Поминание друзей Божиих» 194
Т. А. Счетчикова. «Ты облагоухал Наше имя, и Мы облагоухаем тебя»: Бишр по прозвищу Босой 208
М. А. Алонцев. «Ты не назвал Коран сотворенным»: Ахмад ибн Ханбал 221
Л. Г. Лахути. Осмотрительность и упование: законовед Суфйан Саури и суфий-воин Шакик Балхи 229
Е. Л. Никитенко. Два пути познания Бога: Давуд Та'и и Харис Мухасиби 245
Н. Ю. Чалисова. «Сила моя от голода, а слабость — от сытости»: житие Сахла Тустари 258

Мифология и культура средневекового Китая

А. Б. Старостина. Рассказы о животных в «Записях об изучении духов» Сюй Сюаня (X век) 280
Е. А. Кузьмина. «Чаша вина плывет по излучине вод»: садовые развлечения китайских аристократов 299

Образ античности в средневековой культуре

О. В. Ауров, Е. С. Марей, И. С. Копылов. «…Mas complido princep de bondat que en mundo ouo…»: Помпей Великий глазами средневекового хрониста 317

VARIA

А. Л. Касаткина. Был ли поэтом Семён Гамалея и что такое «Стихи анакреонтические, С. И. Г.»? 349

CONTENTS

ARTICLES

Ancient and medieval Orient

G. S. Starostin. The Old Chinese poetic anthology *Shījīng*: Towards a linguistic-philological commentary 7
D. A. Komissarov. A legend of the first king in *Saṅghabhedavastu* 40
N. N. Trubnikova. Buddhist pantheon in *Shasekishu*: Shakamuni and his disciples 56
E. L. Nikitenko, K. S. Ivanov. Sainthood narrative in the life story of a political figure: Memoirs of Shah Tahmasp I Safavi 74

Culture of Classical Antiquity

N. P. Grintser. Herodotus as a literary critic 95
O. L. Akhunova (Levinskaia). The importance of being articulate: Photius' reading notes (*Bibliotheca*, cod. 129) in the history of the ancient novel 119
M. V. Shumilin. Κέλμις ἐν σιδήρῳ 132
D. O. Torshilov. Mythological names in ancient Greek proverbs 151
B. M. Nikolsky. Admetus' house in Euripides' *Alcestis* 165
V. G. Mostovaya. The semantic field "Song" in Pindar's early lyrics 177

TRANSLATIONS

Hagiographic narrative in medieval Iran

N. Iu. Chalisova. The way and the paths of the righteous in the *Memorial of God's Friends* by Farid Ad-Din 'Attar 194
T. A. Schetchikova. "You made fragrant Our Name, so We make you fragrant": Bishr the Barefoot 208
M. A. Alontsev. "You didn't recognize the Quran as created": Ahmad Ibn Hanbal 221
L. G. Lahuti. Scrupulousness and trust in God: Sufyan Sawri, the legal scholar, and Shaqiq Balkhi, the Sufi warrior 229
E. L. Nikitenko. Two ways to knowledge of God: Davud Ta'i and Harith Muhasibi 245
N. Iu. Chalisova. "My strength comes from hunger and my weakness from satiety": The narrative of Sahl of Tustar 258

Mythology and culture of medieval China

A. B. Starostina. Stories about animals in Xu Xuan's *Accounts of Inspecting Spirits* (Xth century) 280
E. A. Kuzmina. Drinking games and other garden leisure practices of Chinese literati 299

Image of Classical Antiquity in medieval culture

O. V. Aurov, E. S. Marey, I. A. Kopylov. "…Mas complido princep de bondat que en mundo ouo…": Pompey the Great as seen by a medieval chronicler 317

VARIA

A. L. Kasatkina. Was Semen Gamaleia a poet, and what is "Anacreontic poems, S. I. G."? 349

Г. С. СТАРОСТИН

Старостин Георгий Сергеевич
кандидат филологических наук
заведующий, Лаборатория востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: gstarst1@gmail.com

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ПОЭТИЧЕСКАЯ АНТОЛОГИЯ «ШИЦЗИН» И ПРОБЛЕМА ЛИНГВОФИЛОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТИРОВАНИЯ

Аннотация. Статья вкратце обосновывает необходимость разработки нового типа «лингвофилологического» комментария к классическим текстам древнекитайской цивилизации, в рамках которого принципы чисто филологического комментирования, восходящие к китайской традиции, органично сочетались бы с новейшими достижениями этимологического, лексикологического и грамматического анализа древнекитайского языка разных периодов. В частности, обсуждается механизм создания такого комментария для классической поэтической антологии «Шицзин» (I тыс. до н. э.), уже давно являющейся объектом как филологических, так и чисто лингвистических исследований; конкретная модель того, как может выглядеть комментарий, демонстрируется на примере нескольких строф первого стихотворения антологии.

Ключевые слова: лингвофилологическое комментирование, китайская филология, древнекитайский язык, классическая китайская поэзия, Шицзин

Общая постановка проблемы

Несмотря на то что за последние годы в отечественной синологии появилось немало интересных и во многом новаторских подходов к исследованию, переводу и комментированию наследия классиче-

© Г. С. СТАРОСТИН

ской китайской традиции[1], нельзя не отметить, что, к сожалению, при всех неоспоримых достоинствах большинству такого рода работ, с которыми имел возможность ознакомиться автор данной статьи, присущ (по причинам скорее объективного характера) один общий недостаток: как правило, в них плохо или вообще не учитывается тот опыт, который за последние полвека накоплен в синологии в плане изучения самых разных аспектов древнекитайского (далее — ДК) языка — начиная с базовой фонетики и грамматики и заканчивая более сложными вопросами, такими как лексическая сочетаемость, графическая репрезентация текста и хронологическое и ареальное разнообразие вариантов ДК языка.

Фактически ситуация складывается так, что деятельность китаистов-лингвистов, изучающих в первую очередь фонологическую, грамматическую и прочие структуры разных этапов развития китайского языка и использующих китайский текст лишь как вспомогательный инструмент, а также деятельность китаистов-филологов, исследующих художественные, философские, исторические и прочие аспекты литературных текстов на классическом китайском языке, по большому счету не пересекаются, несмотря на, казалось бы, совершенно естественную взаимосвязь между текстом и языком, на котором он написан.

Так, за исключением разве что С. Е. Яхонтова, перу которого принадлежат переводы отрывков исторической хроники «Цзо чжуань»[2], отечественные (впрочем, как и западные) лингвисты-синологи почти никогда не прикладывали свои таланты к филологическому исследованию и переводу текстов; и наоборот, талантливые исследователи и переводчики китайской классики чрезвычайно редко и в целом неохотно используют в своей деятельности результаты новейших (и даже не только новейших) лингвистических исследований. Последнее, ввиду весьма своеобразной специфики устройства ДК языка (и весьма специфического понимания этого устройства, которое мы обнаруживаем как в самой китайской традиции, так и в старых работах европейских исследователей), легко приводит к отрыву от реальности, когда новые толкования тех или иных отрывков текста или их литературные переводы начинают опираться на неверные или даже принципиально невозможные способы грамматического анализа или просто не учитывают чрезвычайно важных для правильного понимания этих текстов сведений из области древнекитайской исторической фонетики, графики, этимологии, диалектологии и т. п.

---

[1] Из числа переводов классических памятников, снабженных обстоятельным исследовательским комментарием, следует, в частности, отметить работу Ю. Л. Кроля над памятником эпохи Хань «Трактат о соли и железе» [Хуань Куань 2001–2002], а из числа совсем свежих работ, наглядно демонстрирующих живую силу традиции, — полный (хотя и не столь подробно откомментированный) перевод философского трактата «Хуайнаньцзы», выполненный Л. Е. Померанцевой [Хуайнаньцзы 2016].

[2] См. избранные отрывки, опубликованные в [Лисевич 1994: 55–66].

В целях большей наглядности перечислим лишь самые основные проблемы, характеризующие разные уровни ДК языка, для решения которых в современной синологии разработана методология, принципиально отличная от более традиционной[3].

1. В области фонетики за последние полвека достигнут колоссальный прогресс: такие актуальные на сегодня модели реконструкции ДК фонологии как система С. А. Старостина [Старостин 1989], У. Бэкстера [Baxter 1992] и обновленная модель Бэкстера–Сагара [Baxter, Sagart 2014], позволяют не только с высокой степенью вероятности определить звуковой облик китайских слов I тыс. до н. э. (что особенно важно для исследований в области китайской истории и поэтологии), но и очертить круг возможных звуковых ассоциаций между словами, имеющими общее этимологическое происхождение или случайно созвучными (что очень важно для реконструкции процесса эволюции традиционной китайской картины мира).

2. В области грамматики уже начиная с основополагающих работ Бернгарда Карлгрена 1930-х годов развеялось традиционное представление об «идеально изолирующем» характере ДК; сегодня в работах Л. Сагара [Sagart 1999], А. Шюсслера [Schuessler 2007], В. Бера [Gassmann, Behr 2008] и других ведущих синологов активно развивается исследовательская линия, ставящая целью реконструкцию основных механизмов словообразовательной морфологии в ДК, что опять-таки имеет ключевое значение для нащупывания таких парадигматических связей между ДК словами, о которых до недавнего времени синология не имела ни малейшего представления.

Помимо этого, серьезные успехи были достигнуты также в таких областях, как ДК синтаксис и правила лексической сочетаемости — в рамках подхода, который рассматривает ДК в первую очередь как (неидеальное) отражение в иероглифическом письме живых разговорных норм своего времени, а не как искусственный конструкт, для которого свойственны совершенно иные правила (или даже вообще отсутствие правил), чем для естественного живого языка (см. об этом подробнее: [Старостин 2012]).

3. В области графики претерпели радикальное изменение представления об истории и функционировании китайской письменности в I тыс. до н. э., в первую очередь благодаря многочисленным археологическим находкам, ставшим доступными широкой общественности за последние 20–30 лет[4]. В частности, стал очевиден чрезвычайно гибкий и изменчивый характер древней иероглифики, когда использование одного и того же знака для записи целой группы фонетически близких слов (как имею-

[3] Более подробно некоторые из этих проблем освещаются в недавно опубликованной автором двухчастной статье [Старостин 2012; 2016].

[4] Для изучения истории антологии «Шицзин» особое значение имеют обрывки текстов, раскопанных в могильниках Годянь (около 300 до н. э.), Мавандуй (168 до н. э.) и Шуангудуй (165 до н. э.); детальное описание графических особенностей этих текстов с конкретными примерами см. в [Kern 2005].

щих общее происхождение, так и случайно созвучных) являлось не исключением, а абсолютной нормой; очевидно также, что «нормализация» китайской орфографии, традиционно связываемая с именем реформатора Ли Сы в эпоху централизации Китая под властью династии Цинь (221–206 до н. э.), на самом деле протекала постепенно и непоследовательно, так что даже канонические версии классических памятников, кодифицированные в эпоху Хань, продолжали отражать эту непоследовательность и ни в коем случае не могут считаться «оптимальными» графическими отражениями классических текстов[5].

4. В области лексики и семантики происходит постепенный переход к «дискретизации» слова, скрывающегося за иероглифом, с пониманием того, что семантику ДК слова следует не только максимально конкретизировать, но и по возможности сопоставлять с определенным хронологическим периодом и ареальным (диалектным) окружением; этот подход резко противопоставлен традиционному представлению о размытом «семантическом поле», типично свойственном китайскому слову и позволяющем подбирать для него в зависимости от ситуации едва ли не любые значения, которые, по субъективному мнению исследователя или переводчика, так или иначе связаны с этим полем (см., в частности, заметки выдающегося исследователя грамматики и лексики китайского языка Дж. Чикоски: [Cikoski 2011]).

Все эти методологические инновации и полученные за их счет конкретные достижения во многом остаются вне поля зрения переводчиков и профессиональных филологов-текстологов, и это фактически приводит к необходимости создания принципиально нового для отечественной (и во многом даже для западной, не говоря уже о собственно китайской) синологии исследовательского направления — лингвофилологического комментария к классическому тексту, сочетающего критический подход к богатой традиции чисто филологического комментирования памятников с элементами детального и соответствующего современным стандартам лингвистического комментария. В первую очередь такой комментарий, конечно, должен будет ориентироваться на исследователей-синологов, но весьма желательно также сделать его по возможности доступным и для более широкого круга читателей — всех, кто так или иначе интересуется общими вопросами перевода, интерпретации и анализа классических китайских текстов.

Именно в рамках такого подхода автором данной статьи уже несколько лет последовательно ведется работа по созданию подобного комментария к одному из ключевых текстов китайской цивилизации — поэтической антологии «Шицзин» (далее — ШЦ; в русской традиции обычно переводится как «Книга песен» или «Канон поэзии»).

[5] Подробно о новых подходах к описанию и анализу ДК графики см., в частности, в фактически получивших классический статус монографиях [Boltz 1994; Qiu 2000].

Выбор ШЦ в качестве первого текста, на котором апробируется метод лингвофилологического комментирования, неслучаен. Во-первых, согласно как традиционной, так и большинству современных оценок ([Dobson 1968; Wang 1974] и т. д.), стихи ШЦ относятся к гораздо более раннему хронологическому периоду, чем основной массив прозаических текстов ДК философско-исторического канона, и написаны на отдельном диалекте (или, скорее, на нескольких отдельных диалектах) ранне-ДК языка, существенно отличавшегося и по своей лексике, и по грамматике от более позднего языка V–IV вв. до н. э., который впоследствии лег в основу китайского литературного языка *вэньянь*. Это означает, что уже в эпоху Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.), когда проводилась основная работа по созданию литературного канона, тексты ШЦ в массе своей воспринимались неоднозначно и требовали комментаторской интерпретации, которая, в свою очередь, существенно зависела от априорного восприятия ШЦ как своего рода «этического кодекса» и во многом ориентировалась не на языковые знания или интуицию комментаторов, а на заранее заданное представление о буквальном и символическом смысле текста [Kuang 2005: 52]. В дальнейшем соответствующие комментаторские интерпретации передавались уже как авторитетные, в результате чего исходный смысл стихотворений мог искажаться до неузнаваемости; и хотя эта проблема в целом актуальна для любого текста, относящегося к ДК периоду, можно утверждать, что для ШЦ, в силу а) его более глубокой древности и б) очень раннего закрепления за ним функций, которыми его стихи изначально скорее всего не обладали, создание современного и максимально детализированного лингвофилологического комментария необходимо вдвойне.

Вторая важная причина заключается в том, что из всех ДК текстов именно ШЦ с сопоставимой частотностью оказывается в поле зрения как филологов (интерес которых здесь очевиден), так и лингвистов, исследующих историю ДК языка. В частности, именно рифмы ШЦ, начиная с классификационных трудов китайских ученых эпох Мин–Цин (см. подробный обзор в [Baxter 1992: 139–174]) и заканчивая историко-лингвистическими трудами европейских исследователей XX в. (Б. Карлгрен, У. Бэкстер, С. А. Старостин и др.), лежат в основе реконструкции ДК фонологической системы. Не случайно, что именно ШЦ, наряду со своим ранне-ДК прозаическим «коррелятом» «Шуцзин» («Канон документов»), был использован для уникального в европейской синологии опыта лингвофилологического комментирования, составленного Б. Карлгреном [Karlgren 1964], а в отечественной традиции идея создания обновленного историко-этимологического комментария к ШЦ принадлежит С. А. Старостину, в свое время предложившего собственную законченную модель реконструкции ДК фонологической системы [Старостин 1989]. К сожалению, по-настоящему приступить к реализации этой идеи ему при жизни так и не удалось, хотя отдельные оригинальные соображения относительно этимологизации архаичной лексики ШЦ, которые должны были войти в состав коммента-

рия, остались зафиксированными в незаконченном варианте цифрового историко-этимологического словаря ДК языка, находящегося сегодня в открытом доступе на сайте «Вавилонская башня» (http://starling.rinet.ru).

Подчеркнем, что в наши задачи ни в коем случае не входит создание полноценного культурологического комментария к ШЦ. Такого рода комментарии, особенно в Китае (как традиционном, так и современном), доступны в огромном множестве, а общий объем китайской и западной исследовательской литературы по ШЦ, накопленный за последние два века, столь велик, что на тщательную его оценку сегодня потребовалось бы, скорее всего, несколько жизней. Цели, которые стоят перед текущим проектом, намного более скромные, но в то же время, на наш взгляд, и более актуальные, чем простое создание «еще одного комментария»: речь идет о попытке свежим взглядом оценить в первую очередь языковую проблематику ШЦ и с этой точки зрения постараться снять с исходного текста филологические наслоения, которые были наложены на него в то время, когда не только язык ШЦ, но даже и более поздние и понятные формы классического ДК переходили в категорию письменной словесности-*вэнь*.

Мы исходим из следующих, в целом более или менее (хотя и не универсально) общепринятых на сегодняшний день постулатов относительно природы, функции и «смысловой эволюции» стихов, входящих в канонический состав ШЦ[6].

1. Все или по крайней мере бóльшая часть стихов ШЦ являются «подлинными» текстами, написанными на разных диалектах и, вероятно, на разных хронологических этапах эволюции раннедревнекитайского (РДК) языка (примерно X–VI вв. до н. э.), существенно отличавшегося в грамматическом и в лексическом плане от классического языка (КДК) V–III вв. до н. э.

2. ШЦ как фиксированный корпус текстов начинает иметь хождение никак не ранее эпохи Конфуция (которому традиция приписывает составление антологии), и даже в эпоху Хань еще имеют хождение альтернативные авторитетные варианты («школа Лу», «школа Ци», «школа Хань»), не говоря уже о, по-видимому, многочисленных локальных вариантах, существование которых подтверждается относительно свежими археологическими находками. Нет никаких оснований утверждать, что наиболее «аутентичным» текстом ШЦ является каноническая версия, так как возможность и сознательной графической и лексической редактуры текста, и ошибочной его передачи при переписывании письменных знаков или записи на слух равновероятна для любого из имеющихся в нашем распоряжении вариантов.

[6] Бóльшая часть этих постулатов достаточно эксплицитно сформулирована в предисловии к «Глоссам» Карлгрена [Karlgren 1964: 71–74]; с более современными, уточненными формулировками можно ознакомиться, например, в работе [Kern 2003], посвященной разнообразию версий ШЦ в свете новейших археологических данных.

3. Нет оснований говорить о какой-либо серьезной традиции «ответственной» передачи текста, снабженного подробным комментарием, вплоть до эпохи Западная Хань, когда косвенным следствием гонений на конфуцианцев и сожжения книг при династии Цинь стало появление в ханьском Китае жанра метатекстового филологического исследования. Следует констатировать существенный хронологический разрыв между временем создания текстов ШЦ и н а ч а л о м комментаторской традиции как таковой (а не просто «первыми дошедшими до нас комментариями»).

4. Ранние комментарии к ШЦ, такие как «Мао чжуань» Мао Хэна и «Мао чжуань цзянь» Чжэн Сяна, не могут претендовать на статус неоспоримого авторитета — как по причине (3), так и по причине определенной этико-политической ангажированности, поскольку эти комментарии преследовали вполне конкретную цель: раскрыть изначально нравоучительный символизм текстов ШЦ и тем самым объяснить, почему именно эти тексты были (якобы) отобраны Конфуцием из общего множества. Сверх того, на это накладывается отсутствие в ханьском Китае сколь-либо развитой грамматической теории, что существенно мешало корректной интерпретации комментируемых стихов.

В плане возможной «преемственности» наша работа призвана в первую очередь продолжить и развить методику глоссирования, разработанную Б. Карлгреном [Karlgren 1964], комментарий которого к ШЦ, на наш взгляд, должен иметь статус настольной книги для любого серьезного исследователя этого памятника — его можно условно считать «комментарием первого уровня», в котором проделывается базовая лингвистическая и текстологическая работа, естественно предшествующая более глубоким (но и, при должном учете «первичного» комментария, тем самым более тщательно обоснованным) исследованиям филологического, культурологического и философского характера. Тем не менее, несмотря на очевидную прогрессивность для своего времени, по состоянию на сегодняшний день даже комментарий Карлгрена далеко не полностью удовлетворяет базовым требованиям, которые следует предъявлять к «комментарию первого уровня».

Так, уделяя большое внимание фонетическому аспекту, Карлгрен в гораздо меньшей степени учитывает синтаксические и сочетаемостные характеристики глоссируемых слов, словосочетаний и идиоматических конструкций; текстологическая ценность комментария нередко снижается за счет чересчур вольного обращения с относительной хронологией памятников, а этимологический компонент (за исключением отдельных, иногда довольно субъективных внутренних этимологий) отсутствует в принципе. Однако самым главным недостатком «Глосс» Карлгрена безусловно является их лаконичность — сжатость комментария, с одной стороны, позволила автору завершить его при жизни, но, с другой, автоматически влечет за собой необходимость в очень многих случаях создания «комментария к комментарию», примерно так, как это в свое время было принято и в собственно китайской филологической среде.

Структура комментария

Разработанная на данный момент унифицированная структура лингвофилологического комментария к ШЦ имеет следующий вид:

1. Оригинальный текст (в иероглифической транскрипции), следующий традиционно-каноническому разбиению ШЦ на разделы и подразделы. Каждое стихотворение поделено (традиционно) на строфы (*чжаны*), каждой из которых соответствует отдельный подраздел комментария. Каждой строке стихотворения для удобства индексирования и ссылок присваивается индивидуальный номер (вида X.X.X.X.a, где первые четыре числа отражают, соответственно, основной раздел ШЦ, основной подраздел основного раздела, порядковый номер стихотворения внутри раздела и номер строфы, а буквы a/b/c/d и т. п. — позицию строки внутри строфы).

2. Оригинальный текст в древне- (ДК), средне- (СК) и новокитайской (современной китайской, НК) транскрипции. Параллельное расположение трех видов транскрипции позволяет наглядно оценить значительность звуковых изменений, имевших место за время, прошедшее от создания исходного текста до настоящего времени, и дать читателю хотя бы приблизительное представление о том, насколько фонетический облик ДК поэзии отличался от современного представления о ней, которое обычно возникает у китаиста, изучающего стихи ШЦ по современным чтениям иероглифов (отчасти важен здесь и чисто психологический момент — систематическая ДК транскрипция возвращает впечатление строгой рифмованности текста, которое никак не может создать прочтение его через современные нормы произношения).

Существенную трудность представляет необходимость выбора одной из нескольких актуальных на сегодняшний день моделей ДК реконструкции. В конечном итоге, несмотря на бóльшую популярность в современной западной синологии реконструкционной модели У. Бэкстера [Baxter 1992], а также на то, что за последнее время она существенно обновилась в ходе сотрудничества автора с Л. Сагаром [Baxter, Sagart 2014], мы все же остановились на более старой и в отдельных отношениях значительно более «консервативной» модели С. А. Старостина [Старостин 1989], несмотря на то что она (скорее по технически-конъюнктурным, чем сущностным причинам) в целом остается малоизвестной за пределами отечественной синологической традиции. Подробное обсуждение сравнительных достоинств и недостатков отдельных моделей реконструкции выходит далеко за рамки настоящей работы; следует лишь подчеркнуть, что различия между ними (касающиеся по большей части вопросов фонетической интерпретации реконструируемых фонологических оппозиций, а также чрезвычайно противоречивого вопроса о сочетаниях согласных в начальной позиции ДК слога) для неспециалиста будут иметь гораздо меньшее значение по сравнению с необходимостью создания хотя бы самого общего впечатления о внешнем звуковом облике древнекитайского текста.

Для полноты картины наряду с ДК реконструкциями (в хронологическом плане они представлены РДК вариантами эпохи примерного создания большинства стихов ШЦ, т. е. X–VII вв. до н. э.) мы приводим среднекитайские (СК) чтения тех же текстов, опять-таки в фонетической реконструкции С. А. Старостина, на период создания первых фонетических словарей китайского языка (VI–VII вв.). Это делается постольку, поскольку именно к раннесреднекитайскому периоду относятся наши первые достоверные з н а н и я о китайской фонологии (в отличие от ДК фонологии, которую с определенной степенью вероятности приходится все же р е к о н с т р у и р о в а т ь), и, следовательно, имеет смысл представлять текст ШЦ в этом варианте — даже несмотря на то, что классическая система ДК рифмовки в СК период уже была основательно разрушена. (В транскрибируемых текстах рифмующиеся слоги в ДК и в СК выделены жирным шрифтом; слоги, рифмовавшиеся в ДК, но переставшие рифмоваться в СК, выделены курсивом.)

3. Краткие сведения о

а) структуре рифмы (общая схема вида AABA, ABCB, ABAB и т. п.);

б) степени ее точности (по терминологии С. А. Старостина, рифмы делятся на т о ч н ы е, у которых из рифмующихся элементов слога полностью совпадают основные гласные, согласные терминали и пост-терминали; н е т о ч н ы е, когда у рифмующихся слогов могут варьировать пост-терминали *-h*, *-ʔ* и нуль; и с м е ш а н н ы е, когда различаются даже основные гласные слогов, например, *pʰen* — *min* и т. п.);

в) классе, к которому относится рифма, по уточненной по сравнению с традиционной номенклатуре С. А. Старостина (он выделяет для ШЦ 57 противопоставленных друг другу классов рифм).

4. Д о с л о в н ы й п е р е в о д. В непосредственно стоящие перед нами задачи н е в х о д и т попытка предложить полноценный литературный перевод на русский язык. В самом общем виде эта задача уже была давно решена А. А. Штукиным [Шицзин 1957], а все последующие опыты такого рода (например, отдельные куски ШЦ, относительно недавно переложенные на русский язык М. Е. Кравцовой [Кравцова 1994: 361–371]), в целом мало что дают в плане более глубокого раскрытия для русскоязычного читателя как буквального, так и эстетического (в частности, звукосимволического) смысла памятника. В любом случае для создания нового литературного перевода, более или менее органично интегрированного с лингвофилологическим комментарием, требуется выход за пределы чисто исследовательской работы[7].

[7] В этой связи перспективным выглядит планируемое в будущем сотрудничество автора с И. С. Смирновым в плане как создания нового литературного перевода, так и дополнения лингвофилологического комментария отдельным литературоведческим и историческим компонентом, развивающим общие идеи И. С. Смирнова относительно генезиса и функционирования ШЦ в Древнем Китае [Смирнов 2014].

Вместо этого на данном этапе разумным представляется создание д о с л о в н о г о перевода, по возможности приближенного к синтаксической и семантической (но, к сожалению, не фонетической, что невозможно вследствие фундаментальных типологических расхождений между русским и китайским языками) структуре изначального текста. В тех неоднозначных случаях, когда перед нами стоит возможность выбора нескольких русских смысловых или стилистических эквивалентов для того или иного китайского термина, этот выбор эксплицитно или хотя бы косвенно мотивируется непосредственно в тексте комментария.

5. К о м м е н т а р и й. В этом разделе с максимальной подробностью разбираются все явления фонетического, морфологического, синтаксического, семантического, идиоматического и этимологического характера, которые, на наш взгляд, требуют эксплицитного разъяснения, частично адресованного специалистам-синологам, частично — читателям широкого профиля, желающим подробнее ознакомиться с механикой функционирования ДК стихотворного текста. Как видно уже хотя бы из разбираемых в Приложении нескольких строф первого стихотворения ШЦ, такого рода комментарий на самом деле необходим буквально к каждой новой строке стихотворения (за исключением повторяющихся), а внутри этой строки — не менее чем к половине входящих в ее состав слов и идиоматических словосочетаний.

Наиболее существенный вопрос здесь касается основных источников для комментирования. Очевидно, что ими в большинстве случаев не могут служить обычные китайские толковые словари, даже наиболее подробные и авторитетные — такие как «Цы юань» («Источники слов», 1915–1984), «Цы хай» («Море слов», 1938–2009), «Хань юй да цыдянь» («Большой словарь китайского языка», 1986–1993) и т. п., поскольку сами эти источники носят вторичный характер и не обладают критической/исследовательской компонентой. Для разрешения любого рода спорных вопросов и сомнений необходимо опираться на источники другого рода, а именно:

(А) Классические комментарии. Полный учет всей комментаторской литературы по ШЦ, накопленной за последние две тысячи лет, невозможен по чисто техническим причинам, поэтому имеет смысл ограничиться небольшим числом «диагностических» работ, представляющих собой, согласно общему синологическому консенсусу, важнейшие вехи в историческом развитии шицзинистики или же особенно полезных в плане компиляции и сравнительного анализа мнений предшественников. Отобранные для консультаций работы равномерно представляют основные хронологические периоды и идеологические подходы к анализу ШЦ:

а) ханьский; это прежде всего «Мао ши гу сюнь чжуань» или, сокращенно, «Мао чжуань» (далее — МЧ), приписываемый Мао Хэну (II–I вв. до н. э.), а также «комментарий к комментарию» Чжэн Сюаня «Мао ши чжэн цзянь»

(далее — МЧЦ), лежащий в основе классической «имперской» концепции ШЦ как в первую очередь конфуцианско-нравоучительного текста[8];

б) сунский; здесь в качестве максимально репрезентативного образца выбран классический комментарий Чжу Си «Ши цзи чжуань» (ШЦЧ), во многом освободивший текст памятника от идеологических наслоений, но при этом все равно насыщенный субъективными интерпретациями автора[9];

в) минско-цинский; полный учет огромного пласта комментариев текстологической школы Мин–Цин вряд ли осмыслен за счет многочисленных элементов дублирования в соответствующих текстах, так что в качестве диагностического образца этой школы был выбран классический комментарий Ма Жуй-чэня (1782–1853), во многом суммирующий и обобщающий опыт предыдущих критических работ [Ма Жуй-чэнь 1989].

(Б) Специализированные (в основном западные) компендиумы и словари, посвященные либо китайской этимологии в целом, либо конкретно раннедревнекитайскому языковому состоянию. Здесь в первую очередь необходимо отметить бесценный исследовательский словарь Акселя Шюсслера [Schuessler 1987], богато иллюстрированный примерами и, в отличие от большинства китайских словарей, сопрягающий лексику литературных памятников со словарным материалом чжоуской (и даже шан-иньской) эпиграфики, что часто помогает конкретизировать связи между стихами ШЦ и их прототипами (или параллелями) в строго «прикладной» ритуальной словесности на бронзовых сосудах эпохи Западного Чжоу.

Этимологическая литература, имеющая определенную значимость для разрешения отдельных спорных моментов в тексте ШЦ, включает этимологический словарь ДК языка за авторством того же А. Шюсслера [Schuessler 2007]; сино-тибетский этимологический словарь И. И. Пейроса и С. А. Старостина [Peiros, Starostin 1996]; а также большую цифровую базу по китайской этимологии «BigChina», представляющую собой составную часть иерархической структуры «Вавилонская башня» (http://starling.rinet.ru) и составлявшуюся С. А. Старостиным на протяжении почти 20 лет. Помимо этого во внимание принимался большой пласт исследовательской литературы, так или иначе затрагивавший лексику ШЦ, от старых работ Б. Карлгрена (здесь особенно хочется отметить важность его классического лексикографического описания «Grammata Serica Recensa» [Karlgren 1957], до сих пор не утратившего актуальность и недавно переизданного с расширенным комментарием А. Шюсслера [Schuessler 2009]), Н. Бодмана, А. Масперо и др. и вплоть до более современных исследо-

[8] Ссылки на оба этих комментария и окказиональные цитирования из них в Приложении приводятся по изданию [Ли Сюэцинь 1999], куда входит также полный текст классического комментария Кун Ин-да (574–648), долгое время считавшийся наиболее авторитетным в традиции изучения ШЦ, но на самом деле представляющий значительно меньший интерес для исторического анализа памятника, чем комментарии Мао и Чжэн Сюаня, чьи идеи он (достаточно спекулятивно) развивает.

[9] Ссылки и цитаты даются по изданию [Чжу Си 1961].

ваний У. Бэкстера, Л. Сагара, В. Бера и других ученых, непосредственно занимающихся фонетикой, грамматикой и лексикологией РДК или удовлетворительно в них разбирающихся.

Сугубо вспомогательную роль могут играть издания переводов ШЦ на европейские языки — реальное значение имеют лишь те из них, которые в большей степени ориентированы на точность, чем на поэтичность перевода, и/или снабжены мощным комментаторским аппаратом. Здесь до сих пор, несмотря на общую устарелость методологии и чрезмерную зависимость от китайской традиции комментирования, сохраняет актуальность классический перевод на английский язык и комментарий Дж. Легга [Legge 1871], а также подстрочный перевод Б. Карлгрена [Karlgren 1950], который, впрочем, следует учитывать только в обязательной связке с его же «Глоссами» к ШЦ [Karlgren 1964], подробно обосновывающими спорные моменты в переводе.

(B) Наконец, важнейшим источником комментирования является сам по себе корпус древнекитайских текстов. Уже для многих представителей школы Мин–Цин было очевидно, что многие спорные вопросы интерпретации ШЦ невозможно решить, не прибегая к кропотливому анализу употребления соответствующих слов, идиом, конструкций в других памятниках ДК периода, с которыми они были хорошо знакомы в силу принадлежности к образованному сословию. Для современного исследователя (особенно западного, как правило, не имеющего возможности потратить все свое время на доскональное изучение всего огромного пласта ДК памятников) значительно облегчает ситуацию появление в последнее время целого ряда электронных корпусных ресурсов, позволяющих (через удобные поисковые механизмы) быстро и эффективно находить релевантные текстовые параллели к редким словам и конструкциям, не имеющим удовлетворительного объяснения в словарях и комментариях (разумеется, только там, где такие параллели действительно существуют).

Основным рабочим ресурсом такого рода, в частности, является вебсайт «Chinese Text Project» (http://ctext.org) под редакцией Д. Стерджена, на котором по состоянию на 2016 г. выложены практически все литературные тексты доклассического и классического (вплоть до эпохи Хань) периодов; вспомогательное значение также имеет проект «Thesaurus Linguae Sericae» К. Харбсмейера (http://tls.uni-hd.de), ориентированный на последовательную синтаксическую и семантическую разметку классических текстов. Следует отметить, что ни один из этих корпусов не включает ранних эпиграфических текстов (таких как чжоуские надписи на бронзе); чтобы учитывать эти данные, пока что требуется обращаться к специализированным печатным источникам (качественная оцифровка эпиграфических памятников, которая позволила бы привлекать их к обычному корпусному анализу, для большинства баз данных по этим памятникам пока не проведена).

Авторская специфика комментария

Несмотря на то что в нашем лингвофилологическом комментарии по возможности учитывается накопленный за два тысячелетия исследовательский опыт (по крайней мере, за счет сведения его к нескольким наиболее существенным реперным точкам), сам текст комментария все же не должен представлять собой просто компиляцию альтернативных мнений; их необходимо дополнять элементами оригинального исследования, цель которого — из всех существующих версий интерпретации текста отобрать наиболее правдоподобную, а в случае отсутствия таковой постараться предложить собственную альтернативу. Именно так устроены «Глоссы» Карлгрена, где автор комментария, перечислив основные комментаторские интерпретации спорных мест ШЦ, проводит их сравнительный анализ, дополняет новыми аргументами и в конечном итоге отбирает ту, в пользу которой набирается больше текстологических аргументов.

Следует подчеркнуть, что комментирование столь сложного (за счет, с одной стороны, своей древности, с другой — жесткой лаконичности, неизбежно присущей большинству классических форм китайской поэзии) памятника, как ШЦ, выходит далеко за рамки уточнения отдельных неясностей, конкретизации тех или иных терминов или выявления скрытых стилистических коннотаций. Во многих случаях стихи ШЦ, в зависимости от периода создания комментария и личных преференций комментатора, могут получать принципиально отличные друг от друга интерпретации; исследовательская задача в таких ситуациях сводится не столько к тому, чтобы доказать истинность одной из них, убедительно восстановив первоначальное и единственно верное значение текста, а к тому, чтобы, с одной стороны, корректно отфильтровать невероятные версии (невероятность которых может обосновываться, например, нарушением каких-то фундаментальных лингвистических закономерностей), с другой — постараться грамотно ранжировать оставшиеся в зависимости от количества и качества аргументов в их пользу.

Показателен пример строки 寘彼周行 из стихотворения «Цзюань эр» (1.1.3.1). В зависимости от того, какое чтение выбирать для последнего иероглифа (行 — *xíng* ‘идти, ходить; путь, дорога’ или *háng* ‘ряд, шеренга, группа’) и какое значение выбирать для предпоследнего (周 *zhōu* ‘обращаться, закругляться; круглый, завершенный, полный, исчерпанный’ или *zhōu* ‘царство Чжоу’), строка «технически» имеет два прочтения: а) букв. «помещаю их в ряды Чжоу», т. е. «рекомендую их на государственную службу» (этой интерпретации придерживаются раннеханьские комментаторы, считающие, что героиней стихотворения является мудрая правительница Тай-сы, занимающаяся поиском выдающихся людей для управления государством); б) букв. «ставлю ее [корзину] на большую дорогу» (в первых двух строках стихотворения идет речь о том, что героиня занимается сбором полевых трав, но не в состоянии набрать полную кор-

зину из-за занимающих ее мучительных дум). Фактически от правильной интерпретации этой (и ряда других) строки стихотворения зависит интерпретация всего стихотворения — речь идет то ли о политическом тексте, то ли о любовной элегии. Начиная с Чжу Си и вплоть до большинства современных комментариев и переводов более корректной считается вторая версия; но любопытно, что ни одно из прочтений не учитывает столь простую синтаксическую особенность поведения местоимения 彼 *bǐ* ‘тот; его, ее, их’, как неспособность его в языке ШЦ занимать позицию прямого дополнения — оно употребляется почти исключительно в атрибутивных функциях, и с этой точки зрения одинаково некорректными будут оба предлагаемых прочтения — как менее популярное (и скорее всего идеологически мотивированное, хотя для лингвистического анализа это нерелевантно) первое, так и более популярное второе. Ближе к истине, по-видимому, будет интерпретация строки как «идти по большой дороге» — либо о самой героине, либо о предмете ее воздыханий, — но подробный разбор всего контекста потребовал бы отдельной статьи.

Приведенный здесь пример показателен в первую очередь тем, что он показывает, на чем по-настоящему должен быть сконцентрирован лингвистический компонент комментария: в то время как для комментариев традиционного типа наиболее привлекательными объектами анализа являются, как правило, редкие, сложные, культурно обусловленные термины, для «нового» комментария в первую очередь важно, чтобы предлагаемые толкования и переводы не содержали очевидных нарушений с точки зрения базовых элементов текста — служебных слов, лексической сочетаемости, типовых синтаксических функций широкоупотребительных предикатов и т. п. Очень важно соблюдать (хотя и не «фетишизировать») принцип экономности, т. е. стараться, используя методы корпусного анализа, давать единообразные толкования одним и тем же словам и конструкциям, при этом не забывая проводить четкую грань между словом и записывающим его иероглифом, связь между которыми в ДК далеко не однозначна. Наконец, там, где языковая логика текста этого убедительно требует, комментарий имеет право «рисковать», предполагая, например, что для анализируемого слова была использована нестандартная иероглифическая запись или что анализируемое слово имело несколько иное чтение (и, возможно, семантически производное значение), чем предписывается среднекитайской фонетической традицией; на риски такого рода, в частности, исследователя могут подталкивать многочисленные вариации, уже известные из сопоставления канонической версии ШЦ с сохранившимися отрывками из неканонических, а также с результатами новейших археологических раскопок.

Разумеется, задача составления полного комментария такого рода ко всему тексту ШЦ требует колоссальной затраты усилий и вряд ли может в современных условиях быть выполнена одним человеком. Тем не менее определенный прогресс уже достигнут: по состоянию на 2016 г. «сырой»

лингвофилологический комментарий составлен автором статьи для первых двух подразделов ШЦ («Чжоу нань» и «Шао нань»), и в обозримое время можно ожидать появления более тщательно выверенных результатов в виде опубликованной монографии. Пока же вниманию читателя в качестве образца предлагается детальный комментарий к первым трем строфам самого первого (и одного из ключевых и наиболее известных) стихотворения ШЦ — «Гуань цзюй» («Кричит скопа»).

Приложение. Пример лингвофилологического комментария: стихотворение 關雎 *Guān jū* («Кричит скопа»), строфы 1–3[10]

Строфа 1

1.1.1.1.d	1.1.1.1.c	1.1.1.1.b	1.1.1.1.a
君	窈	在	關
子	窕	河	關
好	淑	之	雎
逑	女	洲	鳩

№	ДК	СК	НК
1.1.1.1.a.	kʷraːn kʷraːn tɕʰa **kru**	kɥ̯an kɥ̯an cʰi̯ő **kəw**	guān guān jū jiū
1.1.1.1.b.	dʑʰəːʔ gʰaːy tə **tu**	dzɤ́y ɣɑ tɕi **tɕəw**	zài hé zhī zhōu
1.1.1.1.c.	ʔiːwʔ Łiːwʔ dikʷ nraʔ	ʔíew díew dʑük ŋő	yǎo tiǎo shú nǚ
1.1.1.1.d.	kur cəʔ huːʔ **gu**	kün ci̯ɨ́ xɑ́w **gəw**	jūn zǐ hǎo qiú

Структура рифмы: **AA**B**A**, класс III (幽 A *-u*), ровный тон.

[10] Согласно классической ханьской традиции, это стихотворение, торжественно открывающее первый раздел ШЦ, повествует о моральной стойкости Тай-сы — главной жены полулегендарного основателя династии Чжоу Вэнь-вана (1152–1056 до н. э.), в обязанности которой, в частности, входило поддерживать гармонию и справедливость в царском гареме (о древнейших интерпретациях «Гуань цзюй» см. также в специальном исследовании [Asselin 1997]). В современной синологии стихотворение чаще рассматривается как типовой вариант свадебной песни.

Краткие пояснения к транскрипции: а) ДК и СК реконструкции приводятся согласно модели С. А. Старостина, но записаны здесь в транскрипции, близкой к общепринятому стандарту МФА, чтобы избежать детального комментария к прочтению каждого символа; б) современные китайские чтения приводятся в соответствии с общепринятой системой записи иероглифов в латинской транскрипции (*пиньинь*); в) по ходу текста комментария китайские слова сопровождаются либо современной транскрипцией (курсивом), либо, при необходимости, ДК транскрипцией (курсивом под звездочкой); цитаты из классических памятников или комментариев, сопровождаемые русским переводом, даются только в иероглифической записи для удобства читателей-синологов. Относительно прочих технических деталей (источники, аббревиатуры и т. д.) см. выше в разделе «Структура комментария».

Дословный перевод

1.1.1.1.a. *«Кврань-кврань»*[1], [*кричат*] *рыбные орлы*[2]
1.1.1.1.b. *на речном*[3] *острове*.
1.1.1.1.c. *Юная-изящная*[4] *милая*[5] *девушка*,
1.1.1.1.d. *Господину*[6] *хорошая пара*[7].

Комментарий

[1] «К в р а н ь - к в р а н ь» (關關 ДК **k^{w}raːn k^{w}raːn*, совр. *guān guān*).

Первое из многочисленных звукоподражаний, раскиданных по тексту памятника; здесь передает пение (возможно, брачную перекличку) «рыбных орлов» (см. ниже). Иероглиф 關, обычно используемый для записи омонимичного слова **k^{w}raːn* ʻзасов; запиратьʼ, выполняет в данном случае чисто фонетическую функцию. В словаре «Юй пянь» (VI в.) отмечено наличие графического варианта 喧 с тем же чтением.

Уже в словаре «Эръя» (II в. до н. э.) принято толкование этого звукоподражания как «гармоничное звучание» (音聲和; 和聲 в МЧ; у Чжу Си находим уже 雌雄相應之和聲 «гармоничное звучание взаимной переклички самца и самки»). Ни текстологических, ни этимологических оснований для такой интерпретации нет, так что следует предполагать, что она обусловлена общим стихотворным контекстом (см. ниже о центральной роли идеи «гармонии» в стихотворении). Само по себе звукоподражание вполне укладывается в общетипологические рамки: сочетания велярных согласных, огубленных гласных и вибрантов совершенно естественны для передачи птичьих звуков (ср. русск. *курлыкать*, *кукарекать* и т. п.).

[2] Р ы б н ы е о р л ы (雎鳩 ДК **tɕ^{h}a kru*, совр. *jū jiū*).

Вид птицы. Современное литературное чтение первого слога *jū* не вполне корректно: судя по СК *фаньце*[11], регулярным рефлексом было бы *qū*.

О каком конкретно виде птиц идет речь, не вполне ясно. Компонент 鳩 **kru* встречается в ШЦ как в автономной функции (1.2.1, 1.5.4 и др.), сам по себе обозначая какой-то вид птицы (скорее всего голубя), так и в качестве второго смыслового компонента, не только в комбинации 雎鳩 **tɕ^{h}a kru*, но и в составе двуслога 鳲鳩 **l̥iy kru* ʻкукушкаʼ, т. е. может выступать как родовой термин для обозначения птиц среднего размера. В этом случае двусложное сочетание может носить исходно идиоматический характер, что вполне подходит для ʻкукушкиʼ (если 鳲 **l̥iy* действительно = **l̥iy* ʻтело, труп → реплика, замещение → фальшивый, ненастоящийʼ); однако подходящих слов с ДК чтением **tɕ^{h}a*, которые могли бы как-то пролить свет на корректную идентификацию данной птицы, не обнаруживается (разве что 岨 **tɕ^{h}a* ʻземлистый холмʼ, что плохо согласуется со всеми филологическими комментариями).

[11] *Фаньце* (反切, букв. «переворачивание и разрезание») — традиционный метод условной передачи произношения иероглифа через чтение двух других, первый из которых имеет тот же начальный согласный, а второй — ту же финаль (рифму).

В ханьский период эта же птица, по-видимому, называлась 王雎 (совр. *wáng jū*, букв. «царская (птица)-*цзюй*»); такое толкование приводится и в словаре «Шовэнь цзецзы», и в МЧ. Компонент ʻцарский’ может в данном случае как указывать на общую исключительность, занимаемую в соответствующей иерархии (ср. 王蛇 *wáng shé* ʻудав’, букв. «царская змея» и др.), так и отражать традицию, непосредственно связанную с данным стихотворением (т. е. ассоциацию «рыбного орла» с царским двором Вэньвана). Дальнейшие комментарии, пытающиеся в первую очередь раскрыть аллегорический смысл термина, как правило, только запутывают ситуацию с идентификацией птицы, ср.:

а) в МЧ: 鳥摯而有別 *niǎo zhì ér yǒu bié*, «птица хищная и обособленная». Вряд ли следует сомневаться в том, что иероглиф 摯 здесь действительно записывает предикат *zhì* ʻбыть хищным’ (← КДК **titɛ* и далее, скорее всего из РДК **tip-s*, производного от глагола 執 **tip* ʻхватать, держать в руках’), однако ср. далее вторичный комментарий Чжэн Сюаня;

б) в МЧЦ: 摯之言至也, 謂王雎之鳥雌雄情意至然而有別 «摯 *zhì* — это 至 *zhì* ʻсовершенный’, имеется в виду, что [взаимные] чувства самца и самки царской птицы-цзюй доходят до такого предела, что они друг от друга обособляются». Автор комментария, по-видимому, творчески обыгрывает омонимию этимологически не связанных друг с другом предикатов 摯 *zhì* (КДК **titɛ* ← РДК **tip-s*) и 至 *zhì* (КДК **titɛ* ← РДК **tit-s*), но никаких аргументов в пользу того, что сложный и малоупотребительный знак 摯 мог по какой-то причине замещать на письме простой и широко употребительный знак 至 (а не наоборот!), не приводит, так что эту идеологизированную трактовку следует отвергнуть;

в) длинный комментарий в ШЦЧ: «*Цзюй-цзю* — водная птица. Иногда называется “царской цзю”. Из рода диких уток. Ныне водится в областях между реками Цзян [Янцзы] и Хуай. Партнера выбирает себе на всю жизнь и просто так не меняет. Часто разгуливают вместе, но при этом друг с другом не заигрывают. Поэтому в “Мао чжуань” и считается, что “птица хищная и обособленная”, а в “Ле нюй чжуань” считается, что “никогда не видели, чтобы они жили группой”; по-видимому, такова их природа». Любопытно, что в версии Чжу Си (которая, в свою очередь, восходит к более раннему утверждению сунского филолога Чжэн Цяо) птица из «рыбного орла» превратилась в «утку» — по-видимому, лишь для того, чтобы снять неудобные «хищные» коннотации.

Скорее всего речь действительно идет о «рыбном орле» — скопе (Pandion haliaetus), хотя в современном китайском языке это старое название не сохранилось (официальное название птицы — 鶚 *è*, разговорное — 魚鷹 *yú yīng*, букв. «рыбный сокол»); по крайней мере, по всем основным параметрам (гнезда устраивают рядом с водой; моногамны; к месту гнездования самцы и самки прилетают раздельно) данный вид вполне удовлетворяет как контексту стихотворения, так и элементам описания в старых комментариях.

[3] Р е к а (河 ДК *g^ha:y, совр. *hé*).

Это слово в ДК употребляется как в родовом значении ‘река’, так и применительно к конкретной реке Хуанхэ (‘река по умолчанию’); тем самым оно противопоставляется своему квазисинониму 江 (ДК *kro:$ŋ$, совр. *jiāng*) ‘река (вообще); р. Цзян = Чанцзян (Янцзы)’. Общепринятой является трактовка *kro:$ŋ$ как старого заимствования из мон-кхмерского источника (пра-МК *$/kə-/ruŋ$ ~ *$/kə-/ruəŋ$ ‘река, канал’ [Shorto 2006: 212]), в то время как *g^ha:y, наоборот, имеет исконно сино-тибетское происхождение (← СТ *K^ha:l ‘река; переправа’ = тиб. *r-gal* ‘переправа, переправляться’, качин. *u-k^{h}al* ‘переправа’ и др. [Peiros, Starostin 1996 (5): 86]).

Невозможно достоверно определить, идет ли в данном тексте речь конкретно о «Реке» (т. е. Хуанхэ) или об анонимной абстрактной реке (последнего мнения придерживается Чжу Си, который говорит об «общем названии для всех рек, протекающих в северных областях»), но в любом случае выбор слова *hé* (вместо *jiāng*) является серьезным аргументом в пользу «северного» происхождения стихотворения.

[4] Р е ч н о й о с т р о в (洲 ДК *tu, совр. *zhōu*).

МЧ: 水中可居者曰洲, «место посреди реки, где можно жить, называется *чжоу*», т. е. именно ‘речной остров’, а не ‘отмель’, иногда фигурирующая в переводах и интерпретациях. Собственно говоря, на это значение отчасти намекает и исходная форма иероглифа 州 (без дополнительного ключа ‘вода’), символически изображающая клочок земли посреди водного потока (川). Впрочем, наиболее общее значение этого слова, по-видимому — ‘участок земли, обособленный от остальных’, так как оно же употребляется и в значении ‘область, провинция’ (ср. «девять областей-*чжоу*», на которые, согласно легенде, поделил после осушения потопа территорию Китая Великий Юй).

[5] Ю н а я - и з я щ н а я (窈窕 ДК *$ʔi$:$w^ʔ$ *$Łi$:$w^ʔ$*, совр. *yǎo tiǎo*).

Как и многие другие аналогичные «позитивные» эпитеты с элементами фонетической игры, этот двуслог с большим трудом поддается четкой семантической интерпретации. Сам по себе он больше не встречается ни в одном из первичных ДК контекстов, хотя первый слог входит в состав еще одного, столь же редкого двуслога 窈糾 *$ʔi$:$w^ʔ$ *$kiw^ʔ$* со столь же неясным значением (1.12.8). За исключением очевидных фактов (двуслог фонетически организован как *де-юнь*, экспрессивное сочетание с одинаковыми финалями; двуслог является качественной и скорее всего позитивной характеристикой героини стихотворения), любые дальнейшие интерпретации могут строиться лишь на основании сравнения данных комментариев с возможными фонетико-графическими связями между обоими компонентами и другими ДК лексическими единицами.

МЧ толкует 窈窕 как 幽閒, букв. «темный (т. е. уединенный) и праздный (т. е. беззаботный, не обремененный суетой)». Первая корреляция

может в принципе определяться как фонетическая глосса, обусловленная созвучностью (РДК 窈 *ʔi:wʔ → ВХ *ʔiá:w; РДК 幽 *ʔiw → ВХ *ʔyəw), но еще важнее факт полного фонетического совпадения со словом 杳 (также ДК *ʔi:wʔ, совр. *yǎo*), часто встречающимся в лексике условно «чуского» слоя КДК памятников и ханьского периода и имеющим значение ʿтемный, смутный, далекийʾ. Более того, в словаре «Шовэнь цзецзы» и отдельных ханьских источниках встречается двуслог 杳窈 (где второй иероглиф фактически может считаться разнописью нашего 窕), толкуемый как ʿтемный, глубокий, лишенный солнечного светаʾ и т. п.

Таким образом, уже начиная с ханьского периода отчетливо видно желание интерпретировать данный эпитет в значении ʿуединенный, замкнутый, избегающий обществаʾ и т. п. В МЧЦ сказано уже вполне эксплицитно: 后妃之德和諧，則幽閒處深宮，«добродетель правительницы гармонична, поэтому она, скрываясь и отделяясь [от прочих], пребывает в глубине дворца». Частичный отход от этой трактовки начинается лишь в сунский период: Чжу Си, хотя и продолжая придерживаться старой интерпретации 窈窕 *yǎo tiǎo* как 幽閒, «скрытный и праздный», увязывает это с характеристикой героини стихотворения как «незамужней» женщины (т. е. правительницы Тай-сы до свадьбы с Вэнь-ваном), живущей в скромном уединении родительского дома.

Альтернативная трактовка, ассоциирующая анализируемый эпитет с идеей «красоты», уходит корнями в «Фанъянь» Ян Сюна, где слово 窕 *tiǎo* стоит в одном синонимическом ряду с целым рядом других диалектизмов, определяемых как 美 *měi* ʿкрасивыйʾ, причем диалектный ареал определяется как «Чэнь, Чу и земли к югу от Чжоу», что коррелирует с включением стихотворения «Гуань цзюй» в раздел «Песни к югу от Чжоу». Помимо этого любопытно, что в этом же пассаже «Фанъянь» содержится и такая квазиинформация: «Между Цинь и Цзинь о красивой внешности говорят 窕 *tiǎo* ‹…› о душевной красоте говорят 窈 *yǎo*» (чересчур буквально это сообщение воспринимать не следует, но оно как минимум косвенно подтверждает, что хотя бы в отдельных областях в ханьскую эпоху оба слова действительно могли встречаться в значении ʿкрасивыйʾ).

В отдельных циньских комментариях видны попытки как-то совместить оба толкования (например, у Ма Жуй-чэня); в словарях они обычно разводятся на подзначения, но с явным намеком на их исходную общность (ср. [БКРС (3): 566]: «1) уединенный, тихий, спокойный; 2) утонченный; очаровательный, прелестный; 3) далекий, удаленный»). Семантическая (и в особенности художественно обусловленная) связь между «удаленностью», «уединенностью» и «утонченностью» в принципе допустима для китайской образной мысли, но конкретно в рамках данного стихотворения выглядит сомнительно, а в свете диалектных данных Ян Сюна мы склонны считать ее вторичной.

Некоторый свет на эту проблему могут пролить возможные «словосемейные» связи анализируемых слогов с потенциально родственными

морфемами. С учетом данных классов рифм и фонетических серий иероглифики «оптимальной» реконструкцией нашего двуслога была бы последовательность **ʔiːwˀ Łeːwˀ*, но это нарушило бы его структуру *деюнь* (разные инициали, одинаковые финали); более вероятно все же **ʔiːwˀ Łiːwˀ*, особенно учитывая возможную орфографию 窈 для второго слога (с фонетиком 條 **liːw*). Если так, то:

а) первый компонент, 窈 **ʔiːwˀ*, можно исторически увязать с такими ДК словами как 幺 **ʔiːw* ʻмаленький, крошечный’, 幼 **ʔiw-h* ʻюный, молодой, младенец’. Их созвучность с другим ДК корнем, 幽 **ʔiw* ʻтемный, мрачный → уединенный → одинокий, далекий, заброшенный’ скорее всего случайна и должна анализироваться уже на уровне внешних (генетических и/или ареальных) связей ДК языка;

б) второй компонент, 窕 ~ 條 **Łiːwˀ*, может быть связан собственно со словом 條 **liːw* в значении ʻдлинный, протяженный → стройный, упорядоченный’, встречающемся уже в РДК памятниках.

Если эти гипотезы верны (а более убедительных этимологий для этих слов на данный момент нет), то перед нами скорее всего сдвоенный эпитет, первая часть которого отсылает к юности, а вторая — к изящности героини стихотворения. Что же касается коннотаций «замкнутости», «уединенности» и т. п., они скорее всего появились только в ранних филологических исследованиях текста, существенно повлияв на его официальную интерпретацию.

[6] М и л а я (淑 ДК **dikʷ*, совр. *shú*).

Эпитет **dikʷ* в РДК памятниках обнаруживается применительно к большому разнообразию объектов: так, в одном ШЦ сказать **dikʷ* можно и о женщине, и о мужчине, и о ʻгосподине’, и об усмиренных варварских племенах, и даже о неодушевленных объектах (淑旂 **dikʷ gər*, совр. *shú qí* ʻдоброе знамя’ (ШЦ 3.3.7); похожие случаи сочетания с ʻорудиями’, ʻколоколами’ и т. п. известны и из эпиграфических памятников). Фактически это слово похоже на когда-то достаточно нейтральный, но со временем превращающийся в высокостильный архаизм позитивный эпитет (ʻхороший’, ʻдобрый’), что отчасти подтверждается и внешнеэтимологическими параллелями (тиб. *s-dug* ʻприятный’, бирм. *thəuk* ʻбыть стоящим; быть удачливым’ [Peiros, Starostin 1996 (2): 160]).

В ранних комментариях, начиная с МЧ, 淑 *shú* обычно толкуется как 善 *shàn* ʻхороший, добродетельный, искусный’, без дальнейших пояснений; уже позже, например у Чжу Си, находим, что 淑 *shú* — якобы стандартный эпитет для ʻнезамужней женщины’ (女者未嫁之稱), откуда далее идет оттенок значения ʻчистая, непорочная, целомудренная’ (о женщине); присутствовал ли он в исходном тексте, сказать трудно — по крайней мере, для большинства других контекстов ШЦ, где это слово встречается, предположить его наличие затруднительно.

Отдельно стоит отметить, что в ряде словарей в качестве «исконной» семантики слова иногда приводится значение ʻчистый, прозрачный (о воде)ʼ. Такое толкование восходит непосредственно к словарю «Шовэнь цзецзы» и обусловлено графической структурой иероглифа (наличие ключа ʻводаʼ), но категорически не подтверждается текстовым корпусом; отметим, что в эпиграфических памятниках этот ключ отсутствует, т. е. мы имеем здесь дело с позднейшим графическим разграничением между 叔 *shú* ʻдядяʼ, 淑 *shú* ʻхороший, прекрасныйʼ и другими словами, ранее записывавшимися одним и тем же фонетиком.

[7] Господин (君子 ДК ***kur cəʔ***, совр. *jūn zǐ*).

Здесь, как и в любом другом памятнике, представляющем РДК период, идиоматическое сочетание 君子 *jūn zǐ* следует строго отграничивать от переносного философского значения ʻблагородный мужʼ, которое этот термин получил в конфуцианской традиции, и интерпретировать ближе к его буквальному значению. Последнее обычно передается на русском языке как ʻсын правителяʼ, подразумевая, таким образом, подчинительную связь между компонентами 君 *jūn* ʻгосподин, начальник, правительʼ и 子 *zǐ* ʻребенок, сынʼ; на самом деле уже для РДК известны случаи употребления 子 *zǐ* для нейтрального обозначения nomen agentis (например, 舟子 *zhōu zǐ* ʻлодочникʼ — вряд ли *ʻсын лодкиʼ), так что сочетание могло уже изначально быть образовано как вежливо-разговорное (ʻгосподин, сударьʼ, уважительное именование человека, занимающего более высокое социальное положение).

Единственное существенное ограничение на использование этого термина в ШЦ — оно строго используется лишь по отношению к лицам мужского пола (не за счет семантики слова 子 *zǐ*, которое может обозначать ʻчеловекаʼ, ʻребенкаʼ обоих полов, а за счет семантики строго «мужского» термина 君 *jūn* ʻправительʼ); отдельные якобы имеющие место исключения (например, в ШЦ 1.1.4) на поверку оказываются амбивалентными и допускают в том числе и «мужское» истолкование.

[8] Хорошая пара (好逑 ДК ***huːʔ gu***, совр. *hǎo qiú*).

Иероглиф 逑 в ДК памятниках встречается редко и, как правило, записывает слово ***gu*** ʻсобирать(ся), накапливать(ся)ʼ, которое, в свою очередь, проще всего рассматривать как одно из переносных значений широко употребительного предиката 求 *qiú* (ДК ***gu***) ʻпросить, искать, добыватьʼ. Однако в данном контексте это значение неприменимо, и уже в МЧ это слово однозначно определяется как 匹 *pī* ʻштука, один (объект из пары)ʼ. Начиная с МЧЦ общепринято считать, что в канонической орфографии ШЦ 逑 может быть вариантом более употребительного знака 仇 (в том же значении) — что хорошо подтверждается контекстом в ШЦ I.I.7: 公侯好仇 *gōng hóu hǎo qiú* ʻ[они (воины)] для гуна и хоу (местных властителей. — *Г. С.*). хорошая параʼ, т. е. надежная защита.

Взаимозаменимость 逑 и 仇 легко объяснима в плане фонетики, так как в состав обоих знаков входят сходные фонетические компоненты (ДК 求 **gu* и 九 **kʷəʔ* соответственно). Однако ситуация значительно усложняется в ханьскую эпоху, когда ДК **gu* не только регулярно развилось в **gyəw* (со смягчением заднеязычного согласного), но и, по-видимому, в отдельных диалектах начало произноситься близко к **dzəw*, т. е. фактически совпало по своему произношению с поздне-ДК 讎 **dzəw* ← РДК **du* ‘враг, оппонент, противник’. Поскольку семантическая связь между значениями ‘один (из пары)’ и ‘противник’ напрашивается сама собой, неудивительно, что в словаре «Шовэнь цзецзы» 仇 **gu* просто толкуется как 讎 **du*, т. е. ‘один (из пары)’ = ‘враг, противник’.

Эта же ассоциация незамедлительно проникает и в филологические толкования, ср. в МЧЦ: 怨耦曰仇 ‹…› 善女能為君子和好眾妾之怨者 ‘обиженный партнер зовется *цю* ‹…› добродетельная жена способна ради господина примирить обиженных наложниц’. Чжэн Сюань, таким образом, ловко синтезирует в одном слове два семантических компонента — к нейтральному ‘парному объекту’ (耦 *ǒu*) присоединяется ‘обиженный, недовольный, злобный’ (怨 *yuàn*), взятый из слова-омонима. Вслед за этим прилагательное 好 *hǎo* ‘хороший’ реинтерпретируется как каузативный глагол ‘сделать хорошим, улучшить, усовершенствовать’, и вся строка получает радикально иную интерпретацию — «(для господина) улучшить обиженных партнеров», т. е. устранить завистливые раздоры в царском гареме (предполагается, что таковой должна быть функция идеальной главной жены верховного правителя). К счастью, эта трактовка была отброшена уже Чжу Си, который вернулся к безусловно верной интерпретации сочетания 好逑 как именной группы — что намного точнее коррелирует с использованием обоих слов в других контекстах ШЦ.

Единственное дополнительное синтаксическое допущение, объединяющее обе трактовки, — это то, что в обоих случаях для цепочки «господин-хорошая-пара» (или «господин-улучшить-пару») предполагается допустимое в поэтическом тексте опущение служебного предиката (предлога) «для, ради» («полная» прозаическая версия строки скорее всего должна была бы иметь вид *為君子好逑 *wèi jūn zǐ hǎo qiú*). Теоретически «господин» мог бы быть и субъектом фразы, но в трактовке МЧЦ это невозможно в принципе (так как «примирителем» может выступать только супруга), а в корректной трактовке Чжу Си и др. — маловероятно («хорошей парой» в данной ситуации уместнее считать «юную-изящную милую девушку», а не «господина»).

Строфа 2

1.1.1.2.d	1.1.1.2.c	1.1.1.2.b	1.1.1.2.a
寤	窈	左	參
寐	窕	右	差
求	淑	流	荇
之	女	之	菜

№	ДК	СК	НК
1.1.1.2.a.	sʰrəm sʰray graːŋʔ sʰəːh	cʰim cʰe ɣə̋iŋ cʰʌy	cēn cī xìng cài
1.1.1.2.b.	caːyʔ wəʔ **ru** tə	cə́ ɦə́w **ləw** tɕɨ	zuǒ yòu liú zhī
1.1.1.2.c.	ʔiːwʔ Łiːwʔ dikʷ nraʔ	ʔíew díew dʑük ŋő	yǎo tiaǒ shú nǔ
1.1.1.2.d.	ŋaːh mitɛ **gu** tə	ŋò mi̯ì **gəw** tɕɨ	wù mèi qiú zhī

Структура рифмы: ABCB, класс III (幽 A -u, ровный тон).

Дословный перевод

1.1.1.2.a. *Неровны*[1] *кувшинки*[2],
1.1.1.2.b. *налево-направо несет их по течению*[3].
1.1.1.2.c. *Юная-изящная милая девушка*,
1.1.1.2.d. *Во сне и в бодрствовании*[4] *стремится к ней*.

Комментарий

[1] Неровны (參差 ДК **sʰrəm sʰray*, совр. *cēn cī*).

Фонетически организованный двуслог с одинаковыми инициалями («асимметрично» противопоставленный в третьей строке повтору двуслога *ʔiːwʔ Łiːwʔ* с одинаковыми финалями). В ранних (ханьских) комментариях толкования не имеет, но уже в сунскую эпоху Чжу Си объясняет это сочетание как 長短不齊之貌, «не одинаковые по длине».

В этимологическом плане проще обстоит дело со вторым иероглифом, который чаще всего используется в ДК для записи слова **sʰraːy* (совр. *chā*) ‘различаться, быть в избытке или недоставать; остаток, разница’ и т. п. Частотное слово **sʰraːy* и редкое **sʰray* могут быть связаны друг с другом количественным вокалическим чередованием (грамматические функции которого в ДК остаются неясными, но само наличие которого не подлежит сомнению) и, таким образом, косвенно эта связь может подтверждать идею «неровности», «неоднородности». Отметим, что хотя само по себе это слово в ДК не встречается, в том же ШЦ есть еще один двуслог с его участием: 差池 **sʰray Łay* (I, 3, 3), где второй компонент также имеет самостоятельное значение ‘косой, неровный’ (эпитет применяется к ласточкам, по-видимому, для описания их наклонного полета).

Хуже обстоит дело с первым компонентом двуслога, 參 **sʰrəm*, который в ряде неканонических версий (сохранившихся, в частности, в виде

цитат в словаре «Шовэнь цзецзы») может также записываться расширенными знаками 椮 и 篸 (с детерминативами ‘дерево’ и ‘бамбук’ соответственно). Чаще всего этот знак применяется для записи фонетически сходного слова 參 **sʰəːm* (совр. *cān*) ‘быть втроем; тройной’, производного от числительного 三 **səːm* (совр. *sān*) ‘три’ и не имеющего с идеей «неровности», «неодинаковости» очевидных общих компонентов. То, что в нужном нам значении иероглиф часто расширяется «растительными» детерминативами, указывает на то, что речь идет об эпитете, типично применяемом к растительности, но уверенно выйти на дальнейшие парадигматические связи этого слова не удается.

Большинство западных и отечественных переводчиков придерживаются общей трактовки Чжу Си в анализе данного двуслога (ср. у Легга: «here long, there short, is the duckweed» [Legge 1871: 4]; у Карлгрена: «of varying length is the *hing* waterplant» [Karlgren 1950: 2]; у Штукина: «то коротки здесь, то длинны кувшинок листы» [Шицзин 1957: 9] и т. п.), но следует помнить, что по существу эта интерпретация покрывает только второй компонент, в то время как исходная семантика первого остается неясной.

[2] Кувшинки (荇菜 ДК **graːŋʔ sʰəːh*, совр. *xìng cài*).

Основное лексическое значение в этом двуслоге несет первый компонент 荇 **graːŋʔ*; второй представляет собой родовой термин, условно переводимый как ‘зелень, (совр.) овощи’ и обозначающий любого рода растения (изначально, по-видимому, дикие, но в дальнейшем и культурные), годные в пищу или для лекарственных целей, что подтверждает его внутренняя этимология — имя **sʰəː-h* является суффиксальным производным от глагола 采 **sʰəːʔ* ‘собирать’ (→ ‘то, что собрано’).

Термин 荇 **graːŋʔ* уже в МЧ толкуется как 接余 (ДК **cap-la*, совр. *jiēyù*), сочетание, встречающееся в различных орфографических вариантах и скорее всего буквально переводимое как «то, что прилегает к тростнику (камышу)»; обычно в словарях под этим понимается растение Nymphoides peltatum (болотоцветник) — водное растение с густой листвой и ярко-желтыми цветами, лишь отдаленно напоминающее стандартную «кувшинку» (хотя в литературных целях перевод «кувшинки» безусловно допустим). Отметим, что уже в ханьских текстах иероглиф 荇 нередко встречается и в орфографическом варианте 菪, что, в свою очередь, заставляет задуматься о возможной связи с полностью омонимичным 杏 **graːŋʔ* (совр. *xìng*) ‘абрикос, абрикосовое дерево’ — хотя прямой анализ названия нашего растения как ‘абрикосовая трава’ вряд ли уместен (никакого сходства между цветами болотоцветника и абрикоса нет).

[3] Несет их по течению (流之 ДК **ru tə*, совр. *liú zhī*).

Как среди классических китайских комментаторов, так и среди современных исследователей широко распространено мнение, что иероглиф

流 в этой строке на самом деле не передает глагол ‘течь’, а является разноnисью или просто ошибочным написанием какого-то другого предиката, фонетически близкого к ДК **ru*. Так, уже в МЧ 流 **ru* толкуется как 求 **gu* ‘искать’ — что, впрочем, не следует толковать буквально, так как глагол 求 **gu* внутри этой же строфы составляет рифму к 流 **ru*, т. е. речь может идти лишь о приписывании первому слову дополнительного значения, близкого по семантике к ‘искать’. В цинской школе (Ван Нянь-сунь, Ма Жуй-чэнь и др.) было распространено мнение, что за знаком 流 скрывается редкое слово 撩 (ДК **raw*, совр. *liáo*) ‘доискиваться’ (это же мнение из современных исследователей в своем словаре разделяет А. Шюсслер [Schuessler 1987: 389]). Еще одну альтернативу приводит Б. Карлгрен, указывающий на фонетическую близость 流 **ru* к имени 罶 **ru*ʔ ‘верша, корзинка для ловли рыбы’ и к глаголу 留 **ru* ‘задерживать, останавливать’, вероятно являющемуся для него производящей основой [Karlgren 1964: 86–87].

Понятно, что все эти версии призваны в первую очередь восстановить «идеальный» параллелизм между анализируемой строкой («слева и справа добываем/удерживаем их») и параллельными ей строками в 4-й и 5-й строфах («собираем их», «сортируем их»). Однако, на наш взгляд, существенных оснований для того, чтобы не доверять канонической орфографии, здесь нет, так как для описываемого водного растения было бы совершенно естественно сперва подчеркнуть его нахождение в воде. Сомнения может вызывать переходное употребление предиката 流 **ru* ‘течь’, который в ШЦ более нигде не сочетается с объектным местоимением 3-го л. 之 **tə*; однако такого рода случаи, хотя и не очень часто, все же наблюдаются в ДК корпусе, и нет ничего странного в безличной конструкции, буквально означающей «направо-налево *течет их*», т. е. «несет по течению». Использование же в данном контексте знака 流 **ru* для записи частичного омонима, напротив, вызывает сомнения, так как это умышленно привело бы к двусмысленности. Что же касается параллелизма, то со строго синтаксической точки зрения параллелизм между всеми тремя строками все равно остается безупречным (нулевой субъект + переходный предикат + 之 **tə* ‘их’, т. е. ‘растения’).

[4] Во сне и в бодрствовании (寤寐 ДК **ŋaːh mitɛ*, совр. *wù mèi*).

ДК глаголы 寤 **ŋaːh* ‘бодрствовать’ и 寐 **mitɛ* ‘спать’ являются полноценными антонимами, и поэтому естественна интерпретация данного сочетания как переносного: ‘во сне и в бодрости’, т. е. ‘все время, непрерывно’ — по этому же принципу устроен такой известный ДК двуслог как 夙夜 (ДК **suk liah*, совр. *sù yè*) ‘с утра до ночи’, т. е. ‘24 часа в сутки’, хотя здесь составными компонентами являются имена, а не предикаты. Аналогичный пассаж, также в контексте томления героя по прекрасной девице, встречается и в другом стихотворении ШЦ: 寤寐無為 *wù mèi wù wéi*, «во сне и в бодрствовании предаюсь недеянию» (1.12.10.1).

В некоторых комментариях цинской школы (например, у Ма Жуй-чэня) встречается любопытная версия, согласно которой связь между этими двумя словами следует считать скорее подчинительной, чем сочинительной, а глагол 寤 **ŋaːh* ‘бодрствовать’ якобы имеет здесь то же значение, что и графически сходное с ним слово 寱 (редкое «полное» графическое начертание более стандартного 夢) **mhəŋh* ‘мечтать, видеть сны; сновидение’. Такая интерпретация на самом деле уходит корнями в старое толкование словаря «Шовэнь»: 晝見而夜寱 *zhōu jiàn ér yè mèng*, «видеть (что-л.) днем и видеть (об этом) сны ночью», не подтверждаемое данными текстов; с общесемантической точки зрения допускать для одного и того же предиката почти противоположные значения ‘бодрствовать’ и ‘видеть сон’ допустимо лишь при условии омонимии, но в данном случае это совершенно излишне.

Строфа 3

1.1.1.3.d	1.1.1.3.c	1.1.1.3.b	1.1.1.3.a
輾	悠	寤	求
轉	哉	寐	之
反	悠	思	不
側	哉	服	得

№	ДК	СК	НК
1.1.1.3.a.	gu tə pə **tə**ːk	gəw tɕi pəw tʌk	qiú zhī bù dé
1.1.1.3.b.	ŋaːh mitɛ sə **bək**	ŋò mi̯ì si̯i bük	wù mèi sī fú
1.1.1.3.c.	l^hu tɛəː l^hu tɛəː	yəw cʌy yəw cʌy	yōu zāi yōu zāi
1.1.1.3.d.	tranʔ tronʔ panʔ **tɛrək**	ʈén ʈu̯én pu̯án cə̯k	zhǎn zhuǎn fǎn cè

Структура рифмы: AABA, класс II (職 *-ək*, входящий тон).

Дословный перевод

1.1.1.3.a. *Ищет ее и не находит*,
1.1.1.3.b. *Во сне и в бодрствовании мысли (его) покорены*[1].
1.1.1.3.c. *Как далеко, как далеко*[2]*!*
1.1.1.3.d. *Вертится-крутится*[3]*, на бок поворачивается*.

Комментарий

[1] Мысли покорены (思服 ДК **sə bək*, совр. *sī fú*).

Этот пассаж, ввиду уникальности сочетания, представляет собой одно из самых сложных для (однозначного) понимания место в разбираемом стихотворении. Исходя из общей структуры первых двух строк, мы должны видеть здесь предикативную группу, имеющую тот же субъект, что и предыдущая строка («ищет и не находит» — скорее всего о герое в поисках героини стихотворения). Сложность заключается в том, что оба слога многозначны:

а) предикат 服 **bək*, с одной стороны, имеет физическое значение ʻлежать (ничком), падать ниц, простираться’ (в этом значении он и в ШЦ, и в более поздних памятниках часто имеет альтернативную графическую реализацию 伏); с другой стороны — общее абстрактное значение ʻпокоряться, подчиняться’, по-видимому, исторически производное от ʻпадать ниц’, от которого возможно дальнейшее семантическое развитие в сторону ʻслужить, нести службу’ (именное значение ʻодежда, платье’, которое также записывает этот иероглиф, скорее всего следует считать омонимом, и о нем здесь речь идти не может);

б) иероглиф 思 обычно записывает ДК предикат **sə* ʻдумать; держать что-л. в мыслях’ или его именную реализацию ʻдумы, мысли, мечты’; помимо этого, в ШЦ он часто употребляется в функции «пустого слога», который способен как префигироваться к некоторым предикатам, так и суффигироваться к ряду имен без очевидной модификации значения.

Очевидно, что без сложного контекстного анализа это место открыто для огромного разнообразия интерпретаций. Так, уже в МЧЦ Чжэн Сюань пишет: 服事也求賢女而不得覺寐則思己職事當誰與共之乎 «服 *fú* — это 事 *shì* ʻслужить’; (она) ищет достойных женщин и не находит; (едва) проснувшись от сна, уже думает о тех, кто мог бы с ней разделить служебные обязанности». Таким образом, Чжэн Сюань, опираясь на глубоко переносную семантику предиката, «подтягивает» строку к общей интерпретации, согласно которой речь во всей этой строфе (и во всем стихотворении) идет о супруге Вэнь-вана Тай-сы, озабоченной поисками «добродетельных жен» в гарем правителя. Однако даже в чисто лингвистическом плане этой интерпретации напрямую противоречит тот факт, что в переносном значении ʻслужить (кому-л., чему-л.)’ предикат 服 *fú* должен непременно сочетаться с объектом, например 亦服爾耕 *yì fú ěr gēng*, «(ты) еще сильнее подчинись своему плугу» (ШЦ 4.1.2.2) и т. п.

Чжу Си, справедливо отвергая эту трактовку, предлагает вместо нее еще более субъективную: согласно ШЦЧ, 服 *fú* — это 懷 *huái* ʻзаботиться, переживать (о ком-л.)’, но никаких аргументов в пользу наличия у данного слова такого значения нет. Не сильно облегчают положение и трактовки цинских комментаторов: так, Ма Жуй-чэнь вообще предлагает считать 思 *sī* «пустым словом» (см. выше), а 服 *fú*, через сложную цепочку аргументов, наоборот, считать смысловым эквивалентом 思 *sī* ʻдумать’ (!). В конечном итоге эта трактовка поддерживается и Карлгреном, который в поддержку толкования 思 *sī* и 服 *fú* как дублирующих друг друга смысловых эквивалентов приводит следующий контекст: 服念五六日 *fú niàn wǔ liù rì* ʻподумай (об этом) пять-шесть дней’ (Шуцзин, Кан гао), где предикат 服 *fú* образует двуслог с предикатом 念 *niàn* ʻдумать’ [Karlgren 1964: 87]. Уникальность этого контекста, однако, ставит интерпретацию под сомнение, не говоря уже о том, что ничто не мешает буквально понять сочетание как «подчини (это) (своим) мыслям на пять-шесть дней».

Странно, что ни один из перечисленных комментариев не использует для аргументации наиболее близкий (хотя и несколько иначе устроенный в синтаксическом плане) к анализируемому контекст: 無思不服 *wú sī bù fú* (ШЦ 3.1.10.6), букв. «нет-мысли-не-подчиняться» — конструкция с двойным отрицанием, фактически представляющая собой эмфатический вариант нашего 思服 *sī-fú* и, самое главное, указывающая на его синтаксическую характеристику: субъект 思 *sī* ‘мысли’ и пассивный предикат 服 *fú* ‘подчинены, покорены’. В тексте 3.1.10 речь идет о правителе Вэнь-ване, после воцарения которого «на западе и на востоке, на юге и на севере не осталось непокорных мыслей», т. е. таких, которые не перестроились бы под благодетельным влиянием совершенномудрого правителя; это же значение в целом подходит и для нашего случая, хотя здесь речь идет о несколько другой ситуации («мысли» героя стихотворения «подчинены» думам о героине).

[2] Как далеко, как далеко (悠... 悠 ДК **l^{h}u... l^{h}u*, совр. *yōu*).

Предложение в целом является восклицательным. Единственный (редуплицированный для большей экспрессивности) предикат 悠 **l^{h}u* имеет в РДК два значения: а) ‘далекий, отдаленный’ и б) ‘грустный, печальный’, которые на самом деле легко сводятся друг к другу: ‘находиться в отдалении (от кого-л., чего-л.)’ → ‘томиться (по кому-л., чему-л.)’. Действительно, в ШЦ этот предикат неизменно используется либо в прямом значении (悠悠蒼天 *yōu yōu cāng tiān*, «далекое-далекое голубое Небо»; 悠悠我里 *yōu yōu wǒ lǐ*, «далека-далека моя деревня» и т. п.), либо в ситуации, когда речь идет о переживаниях из-за разлуки (ср. ШЦ 1.11.9.2: 我送舅氏, 悠悠我思 *wǒ sòng jiù shì, yōu yōu wǒ sī*, «провожаю дядю, далеки-далеки мои мысли» → ‘думаю о том, кто от меня далеко’ и т. п.). В итоге мы имеем здесь дело со своеобразным концептом «эмоционально окрашенного отдаления» (по сравнению с таким вполне нейтральным термином, как 遠 *yuǎn* ‘далекий’, также очень частотным в ШЦ), не имеющим подходящего лексического эквивалента в русском языке.

[3] Вертится-крутится (輾轉 ДК **tran^{ʔ} tron^{ʔ}*, совр. *zhǎn zhuǎn*).

Этот двуслог представляет собой фонетически организованный *шуан-шэн* (комбинация из двух слогов с одинаковыми инициалями). В такого рода сочетаниях нередко частотным и легко переводимым оказывается один из двух слогов, в то время как второй, подобранный по созвучности, не всегда даже имеет собственное автономное значение, или может оказаться очень редким словом, или представлен в редком переносном значении и т. п. В данном случае «базой» *шуан-шэн* можно считать слово 轉 *zhuǎn* (**tron^{ʔ}*) ‘поворачивать(ся)’, широко представленное уже в РДК памятниках (ср. ШЦ 1.3.1.3: 我心匪石, 不可轉也 *wǒ xīn fěi shí, bù kě zhuǎn yě*, «мое сердце не камень, (его) нельзя повернуть» и т. п.).

По сравнению с ним созвучное слово 輾 **tran*ʔ, наоборот, проблемно, и большинство классических комментаторов пытаются вывести его значение из общего контекста, ср. в МЧЦ: 卧而不周曰輾 *wò ér bù zhōu yuē zhǎn*, «лежать и не поворачиваться (т. е., по-видимому, на 360˚. — *Г. С.*) называется *чжань*», и в ШЦЧ: 輾者轉之半, 轉者輾之周 *zhǎn zhě zhuǎn zhī bàn, zhuǎn zhě zhǎn zhī zhōu*, «*чжань* — это половина от *чжуань*, *чжуань* — это целое от *чжань*», т. е. имеется в виду, что слово *чжуань* описывает полный оборот (на 360˚), а *чжань* — полуоборот (на 180˚). Такая интерпретация забавна, но формалистична и не находит реальных подтверждений в текстах.

На самом деле уже цинскими комментаторами указывалось, что иероглиф 輾 (отсутствующий в словаре «Шовэнь цзецзы») — поздняя графическая разновидность обычного 展, знака, традиционно записывающего глагол **tran*ʔ ‘раскрывать, разворачивать, распространять’. Хотя сам по себе этот глагол начинает активно употребляться не ранее классического периода, он, тем не менее, производит впечатление исконно китайского слова, а семантическое поле его вполне хорошо согласуется с идеей беспокойного ворочания героя (‘быть раскрытым, развернутым’ → ‘вытягиваться’, ‘ерзать’ и т. п.).

Литература

БКРС — Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина: В 4 т. М.: Наука, 1983.

Кравцова 1994 — *Кравцова М. Е.* Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. СПб.: Петерб. востоковедение, 1994.

Ли Сюэцинь 1999 — Мао ши чжэн и / Ли Сюэцинь бянь. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1999.

Лисевич 1994 — *Лисевич И. С.* Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост., вступит. ст., коммент. И. С. Лисевича. М.: Вост. лит., 1994.

Ма Жуй-чэнь 1989 — *Ма Жуй-чэнь*. Мао ши чжуань цзянь тун ши. Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубань фасин, 1989.

Смирнов 2014 — *Смирнов И. С.* О некоторых особенностях становления и эволюции лирической традиции в Китае // *Смирнов И. С.* Китайская поэзия: в исследованиях, заметках, переводах, толкованиях. М.: РГГУ, 2014. С. 13–42. (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та вост. культур и античности; Вып. LV).

Старостин 1989 — *Старостин С. А.* Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989.

Старостин 2012 — *Старостин Г. С.* К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 1) // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». 2012. № 20 (100). С. 216–248.

Старостин 2016 — *Старостин Г. С.* К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 2) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 3 (12). С. 93–116.

Хуайнаньцзы 2016 — Философы из Хуайнани (Хуайнаньцзы) / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Л. Е. Померанцевой. М.: Вост. лит., 2016.

Хуань Куань 2001–2002 — *Хуан Куань*. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. с кит., коммент. Ю. Л. Кроля: В 2 т. М.: Вост. лит., 2001–2002.

Чжу Си 1961 — *Чжу Си.* Ши цзи чжуань. Сянган: Чжунхуа шу цзюй, 1961.

Шицзин 1957 — Шицзин / Пер. А. А. Штукина; Под ред. Н. Т. Федоренко. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Asselin 1997 — *Asselin M. L.* The Lu-School reading of 'Guanju' as preserved in an Eastern Han *fu* // Journal of the American Oriental Society. Vol. 117. No. 3. 1997. P. 427–443.

Baxter 1992 — *Baxter W. H.* A handbook of Old Chinese phonology. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1992.

Baxter, Sagart 2014 — *Baxter W. H., Sagart L.* Old Chinese: A new reconstruction. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.

Boltz 1994 — *Boltz W. G*. The origin and early development of the Chinese writing system. New Haven: American Oriental Society, 1994.

Cikoski 2011 — *Cikoski J*. Notes for a lexicon of Classical Chinese (version 14.7). Saint Mary's, Georgia: The Coprolite Press, 2011.

Dobson 1968 — *Dobson W. A. C. H*. The language of the Book of Songs. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1968.

Gassmann, Behr 2008 — *Gassmann R. H., Behr W*. Antikchinesisch — Ein Lehrbuch in zwei Teilen: 2 Bd. Bern: Peter Lang, 2008.

Karlgren 1950 — *Karlgren B*. The Book of Odes. Chinese text, transcription and translation. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950.

Karlgren 1957 — *Karlgren B*. Grammata Serica Recensa. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1957.

Karlgren 1964 — *Karlgren B.* Glosses on the Book of Odes. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1964.

Kern 2003 — *Kern M.* Early Chinese poetics in the light of recently excavated manuscripts // Recarving the dragon: Understanding Chinese poetics / Ed. by O. Lomová. Prague: Charles Univ., 2003. P. 27–72.

Kern 2005 — *Kern M.* The *Odes* in Excavated Manuscripts // Text and ritual in Early China / Ed. by M. Kern. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 2005. P. 149–193.

Kuang 2005 — *Kuang Yu Chen*. The Book of Odes: A case study of the Chinese hermeneutic tradition // Chinese hermeneutics in historical perspective. Interpretation and intellectual change / Ed. by Tu Ching-I. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2005. P. 47–64.

Legge 1871 — *Legge J*. The *She King* (Classic of poetry). London: Henry Frowde, 1871.

Peiros, Starostin 1996 — *Peiros I., Starostin S*. A comparative vocabulary of five Sino-Tibetan languages. Fascicles I–VI. Melbourne: Univ. of Melbourne, 1996.

Qiu 2000 — *Qiu Xigui*. Chinese writing / Trans. by G. L. Mattos, J. Norman. Berkeley: Univ. of California, 2000.

Sagart 1999 — *Sagart L.* The roots of Old Chinese. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1999.

Schuessler 1987 — *Schuessler A*. A dictionary of Early Zhou Chinese. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1987.

Schuessler 2007 — *Schuessler A.* ABC etymological dictionary of Old Chinese. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press. 2007.

Schuessler 2009 — *Schuessler A.* A minimal old Chinese and Later Han Chinese: A companion to *Grammata Serica Recensa*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2009.

Shorto 2006 — *Shorto H. L.* A Mon-Khmer comparative dictionary / Ed. by P. Sidwell. Canberra: Australian National Univ., 2006.

Wang 1974 — *Wang C. H.* The Bell and The Drum: Shih Ching as formulaic poetry in an oral tradition. Berkeley: Univ. of California Press, 1974.

The Old Chinese poetic anthology *Shījīng*: Towards a linguistic-philological commentary

Starostin, George S.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Director, Laboratory of Oriental Studies, 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

Abstract. The paper offers a brief justification for a new type of "linguistic-philological" commentary that could be a useful companion for classic Old Chinese texts. Within such a commentary, elements of a purely philological analysis, inherited from the Chinese tradition itself, could be organically and systematically integrated with and cross-checked against the latest achievements in Old Chinese etymology, lexicology, and grammatical studies. More specifically, I discuss the basic structure of such a commentary for the *Shījīng* ("Book of Songs"), the oldest and one of the most culturally significant collections of Chinese poetry, and one that has been the object of detailed philological study for more than 2000 years, as well as being the principal provider of material for historical studies on Early Old Chinese phonology, grammar, and lexicon in the 20th century. The structure is then illustrated with an actual example (several stanzas from the very first poem of the *Shījīng*, *Cry of the Ospreys*).

Keywords: linguistic and philological commentary, Chinese philology, Old Chinese language, classical Chinese poetry, Shijing

References

Asselin, M. L. (1997). The Lu-School reading of 'Guanju' as preserved in an Eastern Han *fu*. *Journal of the American Oriental Society, 117*(3), 427–443.

Baxter, W. H. (1992). *A handbook of Old Chinese phonology*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.

Baxter, W. H., Sagart, L. (2014). *Old Chinese: A new reconstruction*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Boltz, W. G. (1994). *The origin and early development of the Chinese writing system*. New Haven: American Oriental Society.

Cikoski, J. (2011). *Notes for a lexicon of Classical Chinese (version 14.7)*. Saint Mary's, Georgia: The Coprolite Press.

Zhū Xǐ (1961). *Shī jí zhuàn* [Assembled notes on the *Shījīng*]. Hong Kong: Zhōnghuá shū jú. (In Chinese).

Dobson, W. A. C. H. (1968). *The language of the Book of Songs*. Toronto: Univ. of Toronto Press.

Filosofy iz Khuainani (Khuainan'tszy) [Philosophers from Huainan (The Huáinánzi)] (2016). (L. E. Pomerantseva, Trans. from Chinese, Intro. and Notes). Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).

Gassmann, R. H., Behr, W. (2008). *Antikchinesisch — Ein Lehrbuch in zwei Teilen* (Vols. 1–2). Bern: Peter Lang. (In German).

Huan Kuan' (2001–2002). *Spor o soli i zheleze (Ian' te lun')* [Huán Kuān. Discourses on Salt and Iron (Yán tiě lún)]. (Iu. L. Krol', Trans. from Chinese, Comment.) (Vols. 1–2). Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).

Karlgren, B. (1950). *The Book of Odes. Chinese text, transcription and translation*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, B. (1957). *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, B. (1964). *Glosses on the Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Kern, M. (2003). Early Chinese poetics in the light of recently excavated manuscripts. In O. Lomová (Ed.). *Recarving the dragon: Understanding Chinese poetics*, 27–72. Prague: Charles Univ.

Kern, M. (2005). The *Odes* in Excavated Manuscripts. In Kern, M. (Ed.).*Text and ritual in Early China*, 149–193. Seattle; London: Univ. of Washington Press.

Kravtsova, M. E. (1994). *Poeziia Drevnego Kitaia: Opyt kul'turologicheskogo analiza* [The poetry of Ancient China. An attempt at a culturological review]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).

Kuang, Yu Chen (2005). The Book of Odes: A case study of the Chinese hermeneutic tradition. In Ching-I, Tu (Ed.). *Chinese hermeneutics in historical perspective. Interpretation and intellectual change*, 47–64. New Brunswick; London: Transaction Publishers.

Legge, J. (1871). *The She King (Classic of poetry)*. London: Henry Frowde.

Lǐ, Xuéqín (Ed.) (1999). *Máo shī zhèng yì* [The true meaning of Mao's Shī]. Běijīng: Běijīng dàxué chūbànshè. (In Chinese).

Lisevich, I. S. (Comp., Intro., Notes) (1994). *Bambukovye stranitsy. Antologiia drevnekitaiskoi literatury* [Bamboo pages: An anthology of Ancient Chinese literature]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).

Mǎ, Ruì-chén (1989). *Máo shī zhuàn jiān tóng shī* [General explanation of the "Notes on Mao's Shī"). Běijīng: Zhōnghuá shūjú chūbàn fāxíng. (In Chinese).

Oshanin, M. (Ed.) (1983). *Bol'shoi kitaisko-russkii slovar'* [Large Chinese-Russian dictionary] (Vols. 1–4). Moscow: Nauka. (In Russian).

Peiros, I., Starostin, S. (1996). *A comparative vocabulary of five Sino-Tibetan languages*. *Fascicles I–VI*. Melbourne: Univ. of Melbourne.

Qiu, Xigui (2000). *Chinese writing*. (Mattos, G. L., Norman, J., Trans.). Berkeley: Univ. of California.

Sagart, L. (1999). *The roots of Old Chinese*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins.

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.

Schuessler, A. (2009). *A minimal old Chinese and Later Han Chinese: A companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.

Shtukin, A. A. (Trans.), Fedorenko, N. T. (Ed.) (1957). *Shitszin* [Shījīng]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).

Shorto, H. L. (2006). *A Mon-Khmer comparative dictionary.* (Sidwell, P., Ed.). Canberra: Australian National Univ.

Smirnov, I. S. (2014). O nekotorykh osobennostiakh stanovleniia i evoliutsii liricheskoi traditsii v Kitae [On certain aspects of the genesis and the evolution of the Chinese lyrical tradition]. In Smirnov, I. S. *Kitaiskaia poeziia: v issledovaniiakh, zametkakh, perevodakh, tolkovaniiakh* [Chinese poetry: Studies and notes, translations and interpretations], 13–42. Moscow: RGGU. (In Russian).

Starostin, G. S. (2012). K voprosu o metodologii iazykovogo analiza drevnekitaiskikh tekstov (ch. 1) [On the methodology of linguistic analysis of Old Chinese Texts, part 1]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Vostokovedenie. Afrikanistika"* [Oriental and African Studies], no. 20 (100), 216–248. (In Russian).

Starostin, G. S. (2016). K voprosu o metodologii iazykovogo analiza drevnekitaiskikh tekstov (ch. 2) [On the methodology of linguistic analysis of Old Chinese Texts, part 2]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Istoriia. Filologiia. Kul'turologiia. Vostokovedenie"* [History. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3 (12), 93–116. (In Russian).

Starostin, S. A. (1989). *Rekonstruktsiia drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy* [Reconstruction of the Old Chinese phonological system]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Wang, C. H. (1974). *The Bell and the Drum: Shih Ching as formulaic poetry in an oral tradition*. Berkeley: Univ. of California Press.

Starostin, G. S. (2016). The Old Chinese poetic anthology *Shījīng*: Towards a linguistic-philological commentary. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 7–39

Д. А. КОМИССАРОВ

Комиссаров Дмитрий Алексеевич
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (925) 713-15-30
E-mail: dmk13@yandex.ru

ЛЕГЕНДА О ПЕРВОМ ЦАРЕ В «САНГХАБХЕДАВАСТУ»

Аннотация. Статья содержит комментированный перевод фрагмента буддийского памятника «Сангхабхедавасту», в котором излагается легенда о первых людях и о формировании общественного устройства и института царской власти. Во введении, предваряющем этот перевод, рассказывается о других древних текстах, содержащих данную легенду, о фигуре первого царя и ее судьбе в странах распространения буддизма, а также сообщаются краткие сведения о «Сангхабхедавасту».

Ключевые слова: Махасаммата, Сангхабхедавасту, буддийская литература

Согласно буддийской мифологии, мир, в котором мы живем, цикличен: он зарождается, развивается, переживает период упадка, разрушается и затем возникает вновь. Количество циклов не поддается исчислению, а силой, которая лежит в основе этих глобальных процессов, выступает карма — совокупность благих и дурных поступков всех живых существ. Последствия этих поступков, по представлениям буддистов, не устраняются даже по исчезновении вселенной, но дают толчок для ее нового рождения.

Карма же играет ведущую роль и в возникновении общественных отношений в целом и царского института в частности. По легенде, каждый раз в период возникновения мира живые существа пребывают в одной из небесных сфер, они обладают прекрасным обликом, их тела излучают сияние, а пищей им служит радость. Но однажды наступает момент, когда последствия их прошлых деяний вынуждают их сойти с небесной обители и, «обретя человеческий удел», поселиться на земле, сплошь покрытой океаном. Со временем на поверхности этого океана возникает «нектар земли», вкус которой подобен вкусу меда. Некогда питавшиеся радостью

© Д. А. КОМИССАРОВ

существа начинают принимать в пищу этот нектар. От этого их тела лишаются своего прежнего сияния, и мир погружается во мрак. Тогда на небе возникают светила, в мире появляются дни и ночи, месяцы и времена года. Те из живых существ, кто ест больше нектара, становятся безобразными, а те, кто ест меньше и сохраняют свой прекрасный облик, испытывают гордость за свою красоту и презирают остальных. Из-за жадности, гордости и презрения, царящих в мире, «нектар земли» исчезает, и вместо него появляется «земляной пирог». Существа начинают питаться им, но в результате их дурных деяний он тоже исчезает, и вместо него появляется «лесная лиана», а на смену «лесной лиане» приходит дикий рис. Этот рис растет сам собой и дает новый урожай каждое утро и каждый вечер. У живых существ, принимающих его в пищу, появляются мужские и женские отличительные признаки, и тогда они начинают испытывать страсть друг к другу. Не желая терпеть нарекания от остальных и подвергаться наказаниям, мужчины и женщины возводят дома, укрывшись в которых, они вступают между собой в связь — так возникают первые семьи. Живые существа утром собирают рис для утренней пищи, а вечером — для вечерней. Но вот некое ленивое существо делает запас, и прочие начинают брать с него пример. Из-за этого рис перестает расти сам собой и покрывается шелухой. Опечаленные существа решают разделить между собой поля и заниматься выращиванием риса каждый на своей территории — так у них впервые появляется понятие о своем и чужом. Но однажды некое жадное существо начинает воровать чужой урожай. Его приводят на собрание и подвергают осуждению. Тогда для поддержания порядка принимают решение избрать самое прекрасное и добродетельное существо и назначить его охранителем полей. За работу ему платят долю от общего урожая. Так в мире появляется первый царь.

Древнейшие из дошедших до нас вариантов этой легенды представлены в трех текстах:

1. В «Аггання-сутте» («Сутте о начале»), входящей в состав раздела «Дигха-никая» палийского канона — собрания текстов буддийской школы Тхеравада. Предположительное время создания этой сутты — III в. до н. э.[1]

2. В «Махавасту» («Великой истории») — пространном жизнеописании Будды, включенном в *винаю* (монашеский устав) Локоттаравады — ответвления школы Махасангхика. Это произведение составлялось на протяжении длительного времени — приблизительно со II в. до н. э. по IV в. н. э. [Jones 1949: xi].

3. В «Сангхабхедавасту» («Истории о расколе общины») — сочинении, также повествующем о жизни Будды и входящем в состав *винаи*, однако принадлежащем школе Муласарвастивада. Предположительное время формирования этого памятника — первые века н. э. [Gnoli 1977: xvi–xx].

[1] Подробно о датировке палийского канона в целом и «Дигха-никаи» в частности см.: [Law 1933: 1–43].

Хотя перечисленные произведения относятся к разным направлениям буддизма, нет сомнений в том, что все три версии «легенды о первом царе» восходят к одному «пратексту». В пользу этого свидетельствуют многочисленные текстуальные совпадения, которые можно легко продемонстрировать на примере одного короткого фрагмента, представленного в трех вариантах.

Аггання-сутта
Hoti kho so vāseṭṭha samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena ayaṃ loko saṃvaṭṭati. Saṃvaṭṭamāne loke ye bhuyyena sattā ābhassarasaṃvattanikā honti. Te tattha honti manomayā pītibhakkhā sayaṃpabhā antalikkhacarā subhaṭṭhāyino ciraṃ dīghamaddhānaṃ tiṭṭhanti [Aggaññа-sutta: 119].
(Однажды, о Васеттха, наступает эпоха, когда, спустя долгое время, эта вселенная сворачивается. Те многие существа, что живут в [небесном мире] Абхасвара, когда сворачивается вселенная, бывают в то время сотворенными из сознания, вкушающими радость, излучающими сияние, передвигающимися по небу, не теряющими своего блеска. Долго, на протяжении долгого времени они остаются такими[2].)

Махавасту
Bhavati bhikṣavaḥ sa kālo bhavati sa samayo yad ayaṃ loko dīrghasyādhvano 'tyayena saṃvartati. Saṃvartamāne ca punar bhikṣavo loke yobhūyena satvā ābhāsvare devanikāye apapadyanti ‹…› te bhavanti satvā svayaṃprabhāḥ antarīkṣacarā manomayā prītibhakṣāḥ sukhasthāyino yenakāmaṃgatāḥ [Mahāvastu: 1.338].
(Бывает, о монахи, время, бывает эпоха, когда, спустя долгое время, эта вселенная сворачивается. И те многие существа, о монахи, что рождаются среди богов Абхасвара, когда сворачивается вселенная ‹…› те существа бывают излучающими сияние, передвигающимися по небу, сотворенными из сознания, вкушающими радость, не теряющими своего счастья, странствующими по желанию.)

Сангхабхедавасту
Bhavati, gautamā, sa samayo yad ayaṃ lokaḥ saṃvartate; saṃvartamāne loke, yadbhūyasā sattvā ābhāsvare devanikāye upapadyante; te tatra bhavanti rūpino manomayāḥ avikalā ahīnendriyāḥ sarvāṅgapratyaṅgopetāḥ śubhā varṇasthāyinaḥ svayaṃprabhā vihāyasaṅgamāḥ prītibhakṣāḥ prītyāhārāḥ dīrghāyuṣo dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhanti [Gilgit Manuscript (1): 7].
(Бывает время, о потомки Готамы, когда эта вселенная сворачивается. И те многие существа, что рождаются в божественной обители Абхасвара, когда сворачивается вселенная, бывают тогда прекрасными, сотворенными из сознания, безупречными, наделенными

[2] Здесь и далее перевод мой.

полноценными индриями, обладающими всеми главными и второстепенными членами тела, блистающими, не меняющими [своего] цвета, излучающими сияние, передвигающимися по небу, вкушающими радость, питающимися радостью, живущими долго. Долгое время они остаются [такими].)

Такого рода совпадения в упомянутых памятниках наблюдаются на протяжении всей «истории о первом царе». Столь близкое родство трех версий легенды на уровне текста подразумевает минимум отличий и на содержательном уровне. Действительно, расхождения, выявляемые в ходе сопоставления данных фрагментов, незначительны и нисколько не влияют на общий ход повествования. Стоит, пожалуй, упомянуть лишь об отличиях в том, каким образом авторы рассматриваемых памятников, используя приемы народной этимологии, пытаются объяснить происхождение ряда слов, употребляемых в отношении избранного древними шакьями правителя: «царь» (*rājan*), «кшатрий» (*kṣatriya*) и «Махасаммата» (*mahāsammata*).

Согласно редакциям легенды, представленным в «Аггання-сутте» и «Сангхабхедавасту», слово *rājan* ‘царь’ происходит от глагола √*raj* ‘радоваться’ (в каузативной основе — ‘радовать’), поскольку царь радует (*rañjayati*, пали *rañjeti*) своих подданных исполнением Дхармы, мудростью и добродетельным поведением [Aggañña-sutta: 131; Gilgit Manuscript (1): 15]. В «Махавасту» предлагается другая этимология: *rājan* возводится к глаголу √*arh* ‘быть достойным’, ведь правитель «достоин (*arahati*) доли риса с рисовых полей» [Mahāvastu: 1.348].

В отношении слова *kṣatriya* ‘кшатрий’ составители «Аггання-сутты» и «Сангхабхедавасту» также демонстрируют солидарность: они связывают его со словом *kṣetra* (пали *khetta*) ‘поле’, ведь царь является «управителем полей» (*kṣetrāṇām adhipatiḥ*, пали *khettānaṃ adhipati*). При этом в «Сангхабхедавасту» предлагается и второй вариант этимологии, по которому *kṣatriya* происходит от сочетания двух слов: *kṣatāt … trāyate* («защищает от гибели») [Aggañña-sutta: 131; Gilgit Manuscript (1): 15]. Выяснить наверняка, как объясняется данное слово в «Махавасту», невозможно из-за повреждения рукописи. Судя по всему, оно возводится к глаголу √*rakṣ* ‘защищать’ [Jones 1949: 293, fn. 4].

Что касается композита *mahāsammata*, то в объяснении его происхождения все три версии легенды единодушны: так первого царя называли потому, что он был «превозносим многими людьми» (*mahājanasammato* [Aggañña-sutta: 131], *mahājanena saṃmato* [Gilgit Manuscript (1): 15], *mahatā janakāyena saṃmato* [Mahāvastu: 1.348]). Тем не менее, несмотря на такое единство авторов древних текстов, в данном случае мы все же имеем дело лишь с народной этимологией, мало способствующей пониманию этого слова. Перевод композита *mahāsammata* представляет собой определенные трудности. С. Тамбье и С. Коллинз, по-видимому под влиянием представленных в этих памятниках объяснений, предлагают переводить его как «одобряемый многими» и «почитаемый многими» соответственно

[Kim 2015: 227–228]. Однако такая интерпретация возможна лишь при допущении того, что часть композита, имевшая значение ‘люди’ или ‘собрание людей’, по каким-то причинам была утрачена, поскольку *mahā-* само по себе в составе сложного слова вряд ли может обозначать ‘множество’. Те же исследователи предлагают и другие, не привязанные к контексту и, на наш взгляд, более допустимые варианты перевода: С. Табье — «великий избранник», С. Коллинз — «почитаемый как великий» [Ibid: 227–228].

Помимо буквального перевода, большую трудность вызывает вопрос о том, в какой функции выступает это слово, стоящее в одном ряду с указаниями на социальный статус и варновую принадлежность первого правителя. Какой бы из упомянутых переводов композита ни оказался в итоге правильным, все они заставляют думать, что речь идет либо о титуловании царя, либо о его эпитете. В подтверждение последнего Р. Гомбрих указывает на наличие композитов схожей структуры в той же «Аггання-сутте»: *hīnasammata* ‘почитаемый как низкий’ и *seṭṭhasammata* ‘почитаемый как лучший’ [Kim 2015: 227–228]. Однако очевидно, что уже в древности слово «Махасаммата» стало восприниматься как имя легендарного первого правителя: именно это имя, согласно древним генеалогическим спискам, стоит в начале родословной великих индийских царей.

Подобные генеалогические списки, в частности, продолжают рассматриваемую нами легенду в «Сангхабхедавасту» и «Махавасту»: в них после рассказа об избрании правителя кратко говорится о его потомках и называются их имена [Gilgit Manuscript (1): 15–16; Mahāvastu: 1.348]. В палийской сутте же перечень царей отсутствует, а история продолжается повествованием о происхождении индийских варн [Aggañña-sutta: 132–135]. Это различие связано с контекстами, в которые помещена легенда о первом царе, и с той функцией, которую она несет в этих контекстах. В первых двух памятниках этот сюжет открывает либо произведение в целом, либо один из его разделов, и представляет собой вступление в длинной истории о возникновении человечества и, в частности, рода шакьев, возводимого к Махасаммате. В «Аггання-сутте» рассматриваемая легенда рассказывается Буддой в ответ на речь брахманов Васеттхи и Бхарадваджи, которые говорят, что, по мнению других брахманов, их варна главная и самая чистая из всех, ведь они родились из уст бога Брахмы, в то время как последователи Будды, ставшие монахами, нечисты и родились из стоп Брахмы. Гаутама излагает альтернативную версию мифа о зарождении варн, в которой история о первом царе, избранном для защиты справедливости, превращается в историю о первом кшатрии, и о происхождении понятия «кшатрий».

Как бы то ни было, с точки зрения композиционной структуры легенда о Махасаммате выглядит законченным произведением. И в том и в другом случае ее помещение внутрь более крупных текстов несет искусственный характер. Вполне вероятно, что изначально эта история была не о правителе по имени Махасаммата, положившем начало великому царскому роду, а также не о происхождении варн, а о возникновении общественного устройства и института царя.

И все же со временем, в процессе распространения буддизма на территории Индии и далеко за ее пределами, фигура Махасаммaты завоевала большую популярность. Его известность на севере Индии подтверждается упоминанием его имени в тех генеалогиях царей-предков Будды, которые представлены в канонических текстах школы Сарвастивада и в «Махавасту». Легенда о нем пересказывается в китайском переводе «Абхинишкрамана-сутры» [Kim 2015: 232], а также в буддийском философском трактате «Абхидхармакоша» Васубандху, созданном приблизительно в середине I тысячелетия н. э. [Васубандху 2001: 286–287]. Существует предание, согласно которому Махасаммата прошел царское посвящение в городе Адираджья и обрел прекрасного коня в городе Бхадрашва — оба эти города расположены на берегах реки Гидасп, впадающей в Инд [Lamotte 1988: 429].

В буддийском направлении Тхеравада, распространившемся на Шри-Ланке и на обширной территории Юго-Восточной Азии, имя легендарного царя также широко известно. Оно встречается в палийских джатаках, упоминается первым в списках древних царей из палийских хроник, а также фигурирует и в более поздних текстах на пали [Kim 2015: 232–236].

Стараниями древних и средневековых переводчиков канонических буддийских сочинений на китайский язык легенда о Махасаммате стала известна в Китае, а затем и в Японии. В ходе бытования этой истории на Дальнем Востоке фигура первого царя претерпевала удивительные изменения, превращаясь то в добродетельного правителя, то в жестокого тирана или судью в адских мирах [Rambelli 2014].

Ниже предлагается перевод[3] той версии легенды о первом царе, которая представлена в «Сангхабхедавасту».

«Сангхабхедавасту» составляет 17-й раздел *винаи* одной из древнейших буддийских школ — Муласарвастивады. Эта *виная* была составлена на санскрите, однако полностью сохранилась только в тибетском переводе VII–IX вв. Некоторые разделы (в том числе и 17-й) свода монашеских правил были переведены на китайский язык в начале VII в., однако этот перевод неточен [Gnoli 1977: xiii]. Датировка *винаи* вызывает большие трудности. Издатель санскритского текста «Сангхабхедавасту» Р. Ньоли полагает, что она была составлена в период правления царя Канишки (II в. н. э.) или даже раньше [Gnoli 1977: xvii–xx]. Произведения, входящие в состав *винаи* муласарвастивадинов, не объединены какой-либо одной темой или функцией. Этот свод представляет собой собрание текстов абсолютно разных жанров и разного содержания.

«Сангхабхедавасту» — объемное произведение, изданное Р. Ньоли в 1977 г. в двух томах [Gilgit Manuscript (1–2)]. Оно повествует о легендарной истории мира от самого его зарождения до эпохи правления царя Шуддходаны, отца Будды, о жизни Шакьямуни от зачатия до достижения им

[3] Перевод выполнен по изданию [Gilgit Manuscript (1)].

просветления, об основании им общины монахов и мирян, и наконец, о расколе общины по вине его двоюродного брата Девадатты. «Сангхабхедавасту» представляет собой прозаический текст со стихотворными вставками. Он содержит множество интерполяций из более древних буддийских произведений. Язык «Сангхабхедавасту» — так называемый буддийский гибридный санскрит[4], близкий к классическому в прозе и изобилующий гибридными особенностями в стихотворных фрагментах.

* * *

Будда Бхагаван[5] пребывал в Капилавасту[6], в парке Ньягродха[7]. И вот многочисленные шакьи из Капилавасту, сошедшиеся в зале для собраний и восседавшие [там], стали обсуждать меж собой: «Откуда появились почтенные шакьи? Были ли они первыми? Были ли они [чьими-то] потомками? И какой из родов шакьев древнейший? Если кто-нибудь подойдет к нам и спросит: “Откуда появились почтенные шакьи? Были ли они первыми? Были ли они [чьими-то] потомками? И какой из их родов древнейший?” — если [нас] спросят об этом, что мы расскажем? Ведь мы не знаем, откуда появились шакьи, были ли они первыми, были ли они [чьими-то] потомками и какой из их родов древнейший. Так пойдем же к Бхагавану! Придя к Бхагавану, расспросим его об этом! И как Бхагаван нам расскажет, так мы и запомним![8]»

И вот многочисленные шакьи из Капилавасту пришли к Бхагавану. Придя, они почтительно поклонились ему в ноги и сели в стороне. Сидя в стороне, многочисленные шакьи из Капилавасту так сказали Бхагавану: «Ныне мы, о почтенный, многочисленные шакьи из Капилавасту, сошедшиеся в зале для собраний и восседавшие [там], стали обсуждать меж собой: “Откуда появились шакьи? Были ли они первыми? Были ли они [чьими-то] потомками? И какой из их родов древнейший? Если кто-нибудь подойдет к нам и спросит: “Откуда появились почтенные шакьи? Были ли они первыми? Были ли они [чьими-то] потомками? И какой из их родов древнейший?” — если [нас] спросят об этом, что мы расскажем? Ведь мы не знаем, откуда появились шакьи, были ли они первыми, были ли они [чьими-то] потомками и какой из родов древнейший. Так пойдем же к Бхагавану! Придя к Бхагавану, расспросим его об этом! И как Бхагаван нам расскажет, так мы и запомним!” И вот мы спрашиваем об этом: “Откуда, о Бхагаван, появились шакьи? Были ли они первыми? Были ли они [чьими-то] потомками? И какой из родов шакьев древнейший?”»

[4] О буддийском гибридном санскрите см.: [Edgerton 1985 (1): 1–15; Norman 1997: 95–113].

[5] Бхагаван (*bhagavān*), букв. «обладающий [счастливой] долей»; в санскритской литературе данное слово используется в качестве эпитета богов или высоко чтимых людей; в буддийской литературе употребляется исключительно по отношению к Будде; при переводе буддийских текстов на английский язык традиционно передается как «Blessed one», «Exalted one», «Lord».

[6] Капилавасту (*Kapilavastu*, также *Kapilāhvaya* — букв. «[Город], названный именем Капилы»; пали *Kapilavatthu*) — столица племени шакьев, родной город Сиддхартхи Гаутамы, в котором он жил, пока не покинул царский дворец и не стал странствующим аскетом; Капилавасту располагался к северу от древнего царства Кошалы, рядом с границей современного Непала [Robert, Buswell 2014: 418].

[7] Парк Ньягродха (*Nyagrodhārāma*, пали *Nigrodhārāma*) — парк рядом с Капилавасту, дарованный общине шакьем по имени Ньягродха; в нем Будда пребывал во время своего первого визита в Капилавасту по достижении им просветления, а также еще не раз посещал его в течение своей жизни; в этом месте Буддой были провозглашены некоторые положения *винаи* — свода правил поведения для буддийских монахов.

[8] «Запомним» — *dhārayiṣyāmaḥ*, букв. «сохраним».

И Бхагаван подумал так: «Если я поведаю соответствующую Дхарме историю о шакьях начиная с древнейшего рода, то случится так, что странствующие аскеты, исповедующие другие учения, будут говорить: "Шрамана[9] Гаутама восхваляет сам себя! Что хочет, то и рассказывает!" Кто же из моих учеников способен в присутствии монахов поведать соответствующую Дхарме историю о шакьях начиная с древнейшего рода?»

А тем временем среди восседающих в том собрании присутствовал почтенный Махамаудгальяяна[10]. Тогда Бхагаван обратился к почтенному Махамаудгальяяне: «Да снизойдет на тебя вдохновение, Маудгальяяна, чтобы [ты смог] в присутствии монахов поведать соответствующую Дхарме историю о шакьях начиная с древнейшего рода. У меня [же] устала спина, и я хочу прилечь[11]». Почтенный Махамаудгальяяна молчанием выразил свое согласие с Бхагаваном. И вот, увидев, что почтенный Махамаудгальяяна молчанием выразил свое согласие, Бхагаван положил под голову свернутую в несколько раз *сангхати*[12] и, поместив одну ногу на другую, лег на правый бок, сохраняя способность воспринимать свет, [оставаясь] внимательным, бдительным, готовым встать в любой момент[13].

Махамаудгальяяна же подумал так: «Что если я погружусь в такое сосредоточение, чтобы в уме, сосредоточенном таким образом, я узрел древнейший род шакьев: откуда появились шакьи, были ли они первыми, были ли они [чьими-то] потомками и какой из родов шакьев древнейший». И вот почтенный Махамаудгальяяна погрузился в сосредоточение такого рода, что в уме, сосредоточенном таким образом, он узрел древнейший род шакьев. Узрев древнейший род шакьев, почтенный Махамаудгальяяна увидел, откуда появились шакьи, кому они предшествовали, чьими потомками они были и какой из родов шакьев древнейший. Увидев же, он оставил то сосредоточение и сел на предложенное сидение перед общиной монахов. Сев, почтенный Махамаудгальяяна обратился к шакьям из Капилавасту:

— Бывает время, о потомки Готамы[14], когда эта вселенная сворачивается. И те многие существа, что рождаются в божественной обители Абхасвара[15], когда сворачивается вселенная, бывают тогда прекрасными, сотворенными из созна-

---

[9] Шрамана (*śramaṇa*) — общее обозначение последователей различных философских школ, живших и творивших на территории Древней Индии в эпоху так называемого шраманского периода индийской философии, приблизительно в VI–V вв. до н. э. (см. подробнее: [Шохин 2007]).

[10] Махамаудгальяяна (*Mahāmaudgalyāyana*, также *Maudgalyāyana*, пали *Mahāmoggallāna*) — один из самых знаменитых учеников Будды, славившийся своими сверхъестественными способностями; часто упоминается в паре с Шарипутрой (*Śāriputra*).

[11] «И я хочу прилечь» — *tat tāvad āyāmayiṣyāmi*, букв. «поэтому я растяну ее (спину. — *Д. К.*)».

[12] Сангхати (*saṃghāṭī*) — самая большая из трех частей традиционной монашеской одежды, накидка, иногда ее сворачивают в несколько раз и используют для сидения [Edgerton 1985 (2): 549].

[13] «Готовый встать в любой момент» — *utthānasamjñam eva manasikurvānaḥ*, букв. «хранящий в голове мысль о том, чтобы встать».

[14] Готама (*Gotama*, букв. «Лучший среди быков») — основатель рода Гаутамов (*Gautamāḥ*, букв. «Готамовы» или «потомки Готамы»), к которому принадлежал и Будда; именем Готама обладали несколько знаменитых брахманов Древней Индии, в том числе один из авторов ведийских гимнов.

[15] Абхасвара (*ābhāsvara*, букв. «Сияющая», в переводе В. И. Рудого и Е. П. Островской — «боги [сферы] Лучезарного сияния») — класс богов, населяющих один из трех небесных уровней буддийского космоса — Мир Форм [Васубандху 2001: 189–190].

ния, безупречными, наделенными полноценными *индриями*[16], обладающими всеми главными и второстепенными членами тела, блистающими, не меняющими [своего] цвета, излучающими сияние, передвигающимися по небу, вкушающими радость, питающимися радостью, живущими долго. Долгое время они остаются [такими].

И вот в то время на этой великой земле не существует ничего кроме воды, ничего кроме океана. И та колеблющаяся от ветра поверхность великой земли, на которой не существует ничего кроме воды, ничего кроме океана, [стала] успокаиваться, застывать, стягиваться, подобно тому, как колеблющаяся от ветра поверхность вскипяченного [и затем] остывшего молока успокаивается, застывает, стягивается, так же и колеблющаяся от ветра поверхность великой земли, на которой не существовало ничего кроме воды, ничего кроме океана, [стала] успокаиваться, застывать, стягиваться. Она становится нектаром земли, наделенным цветом, наделенным запахом, наделенным вкусом: таким цветом, какой [бывает] у свежего масла, таким вкусом, какой [бывает] у чистого меда *кшаудра*[17].

Бывает время, о потомки Готамы, когда эта вселенная [вновь] разворачивается. Когда разворачивалась вселенная, у некоторых существ иссяк жизненный срок, иссякла карма, иссякли духовные заслуги, и поэтому они покинули божественную обитель Абхасвара и так обрели человеческий удел. Здесь (на земле. — *Д.К.*) они были прекрасными, сотворенными из сознания, безупречными, наделенными полноценными *индриями*, обладающими всеми главными и второстепенными членами тела, блистающими, не меняющими [своего] цвета, испускающими сияние, передвигающимися по небу, вкушающими радость, питающимися радостью, живущими долго. Долгое время они оставались [такими]. И тогда не были [еще] явлены в мире ни солнце и луна, ни созвездия, ни *кшаны*, *лавы* и *мухурты*[18], ни день с ночью, а также не были явлены в мире месяцы, половины месяцев, времена года и годы. Не было различий между мужчиной и женщиной, и не было иных [различий], а называли [они друг друга] так: «Существо! Существо!»

И вот некое жадное существо, [взяв] нектар земли кончиком пальца, попробовало его. Едва попробовав, оно испытало наслаждение. Испытав наслаждение, оно стало есть [его] целыми пригоршнями. Другие же существа увидели, как то существо, [взяв] нектар земли кончиком пальца, попробовало его, и как, едва попробовав, оно испытало наслаждение, и как, испытав наслаждение, оно стало есть [его] целыми пригоршнями. И увидев это, те существа тоже стали пробовать нектар земли, [беря его] кончиком пальца. Едва попробовав, они испытывали наслаждение. Испытав наслаждение, они ели [его] целыми пригоршнями. И после того как те существа съели пригоршни нектара земли, тела тех существ стали грубыми и тяжелыми. Те сияние и цвет, что были у них, исчезли. Мир погрузился во тьму. И, в соответствии с Дхармой,

---

[16] В древнеиндийской литературе под индриями (*indriyāṇi*) как правило подразумеваются пять органов чувств; в буддийских текстах этим термином могут также обозначаться определенные качества или функции психики. Васубандху в трактате «Абхидхармакоша» перечисляет 22 таких качества (см.: [Васубандху 1998: 249, а также 2-й раздел]).

[17] Мед кшаудра — *kṣaudramadhu*, по-видимому, имеется в виду мед, полученный от цветов растения *kṣaudra*, которое в словаре Моньер-Уильямса отождествляется с Michelia Campaka [Monier-Williams 2004: 333].

[18] Кшаны, лавы и мухурты (*kṣaṇalavamuhūrtāḥ*) — единицы измерения времени, перечисленные в порядке возрастания их продолжительности; согласно Васубандху, одна мухурта составляет 30 лав, а одна лав — 60 кшан, в то время как продолжительность одной кшаны — чуть больше одной секунды [Васубандху 2001: 274–275, а также примеч. 88.2 и 89.1].

из-за того что мир погрузился во тьму, в мире появились солнце и луна, в мире появились созвездия, *кшаны*, *лавы* и *мухурты*, день с ночью, месяцы, половины месяцев, времена года и годы.

Те [существа] жили долго и долгое время питались таким образом, принимали такую пищу, жили. Из них тот, кто употреблял меньше пищи, обладал ярким цветом, а тот, кто употреблял больше пищи, обладал тусклым цветом. Так были известны две степени [яркости] цвета, зависящие от двух разных мер [принимаемой] пищи. На основе той или иной степени яркости цвета одно существо презирало другое, [говоря]: «Эй, существо! Я обладаю ярким цветом, а ты — тусклым!» У них, гордых своим цветом, из-за обретения таких порочных, неблагих качеств пропал нектар земли. Когда пропал нектар земли, те существа встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Ах, нектар! Ах, нектар!» Это как теперь люди, отведав какого-нибудь сладкого яства, вспоминают эти же древние звуки и слова и говорят[19] так: «Ах, нектар! Ах, нектар!» Так и те существа, о потомки Готамы, когда пропал нектар земли, встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Ах, нектар! Ах, нектар!» И [люди теперь] не знают смысла этих [слов, когда говорят]: «Таков смысл этого высказывания. Таков смысл этого высказывания».

Когда пропал нектар земли, у тех существ появился земляной пирог[20], наделенный цветом, наделенный запахом, наделенный вкусом. Цветом он был подобен цветку *карникара*[21], вкусом он был подобен чистому меду *кшаудра*. Те [существа] жили долго и долгое время питались таким образом, принимали такую пищу. Из них тот, кто употреблял меньше пищи, обладал ярким цветом, а тот, кто употреблял больше пищи, обладал тусклым цветом. Так были известны две степени [яркости] цвета, зависящие от двух разных мер [принимаемой] пищи. На основе той или иной степени яркости цвета одно существо презирало другое, [говоря]: «Эй, существо! Я обладаю ярким цветом, а ты — тусклым!» У них, гордых своим цветом, из-за обретения таких порочных, неблагих качеств пропал земляной пирог. Когда пропал земляной пирог, те существа встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Ах, увы! Ах, увы!» Это как теперь люди, мучимые какой-нибудь тяжкой скорбью, употребляют эти же древние звуки и слова и говорят так: «Ах, увы! Ах, увы!» Так же и те существа, когда пропал земляной пирог, встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Ах, увы! Ах, увы!» И [люди теперь] не знают смысла этих [слов, когда говорят]: «Таков смысл этого высказывания. Таков смысл этого высказывания».

---

[19] «Говорят» — *āhuḥ*, форма перфекта 3-го л. мн. ч. от глагола √ah ‘говорить’, который отмечается в словарях как неправильный и встречающийся исключительно в перфекте. Однако контекст позволяет переводить его только формой настоящего времени соответствующего русского глагола [Monier-Williams 2004, ст. «ah»].

[20] «Земляной пирог» (*pṛthivī-parpaṭaka*), очевидно, соответствует палийскому *bhūmi-pappaṭaka*; представляет собой композит, первая часть которого означает ‘земной’; для второй части словари Моньер-Вильямса, Рис Дэвидса и Эджертона предлагают разные значения: ‘вид лечебного растения’, ‘пирог’, ‘водяное растение’, ‘осколок’; в тибетском переводе этот композит передается сочетанием *sa zhag* (букв. «жир земли», «масло земли») [Gilgit Manuscript (1): 9, fn. (a)], в китайском — биномом 地餅 (букв. «земляная лепешка») [Sanghabhedavastu Taisho: 0099c09–10]; при этом Ф. Эджертон полагает, что весь композит следует понимать как «гриб» [Edgerton 1953 (2): 333].

[21] «Карникара» (*karṇikāra*) — лат. Pterospermum acerifolium [Monier-Williams 2004, ст. «Karṇikāra»].

Когда пропал земляной пирог, то у тех существ появилась лесная лиана, наделенная цветом, наделенная запахом, наделенная вкусом. Цветом она была подобна цветку *кадамбака*[22], вкусом она была подобна чистому меду *кшаудра*. Те [существа] жили долго и долгое время питались таким образом, принимали такую пищу. Из них тот, кто употреблял меньше пищи, обладал ярким цветом, а тот, кто употреблял больше пищи, — тусклым цветом. Так были известны две степени [яркости] цвета, зависящие от двух разных мер [принимаемой] пищи. На основе той или иной степени яркости цвета одно существо презирало другое, [говоря]: «Эй, существо! Я обладаю ярким цветом, а ты — тусклым!» У них, гордых своим цветом, из-за обретения таких порочных, неблагих качеств пропала лесная лиана. Когда пропала лесная лиана, те существа встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Уходи вперед! Уходи вперед!»[23] ‹…› Так же и те существа, когда пропала лесная лиана, встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали. И они говорили так: «Уходи вперед! Уходи вперед!» И [люди теперь] не знают смысла этих [слов, когда говорят]: «Таков смысл этого высказывания. Таков смысл этого высказывания».

Когда, о потомки Готамы, пропала лесная лиана, у тех существ без пахоты и сева появился чистый, белый, полностью выросший очищенный рис величиной в четыре пальца, без оболочки, без шелухи. Если его убирали вечером, то к рассвету он снова вырастал и созревал. Если его убирали на рассвете, то к вечеру он снова вырастал и созревал. Так, сколько бы его ни убирали, он снова вырастал, [и его вновь] находили неубранным. Те [существа] жили долго и долгое время питались им, принимали его в пищу. Затем те существа, не занимаясь пахотой и севом, стали есть очищенный рис целыми пригоршнями. Из-за этого у них возникли различия в *индриях*. У одних [появилась] женская *индрия*, у других — мужская *индрия*[24].

И тогда те, у кого была женская *индрия*, и те, у кого была мужская *индрия*, стали пристально разглядывать друг друга. По мере того как они разглядывали друг друга, в них пробуждалась страсть. По мере того как в них пробуждалась страсть, они приходили в смятение. По мере того как они приходили в смятение, их поведение становилось неподобающим. [И вот] некоторые из них заметили, как [некое] существо совершает неподобающее деяние по отношению к [другому] существу, и, заметив, [стали] бросать [в него] пыль, землю, камни, черепки и говорить: «Позор тебе, низменное существо, поступающее дурно! Позор тебе, низменное существо, поступающее дурно! О существо, как же сейчас ты склоняешь к мерзостным поступкам [другое] существо?!» Это как теперь девушку, которую выдают замуж, покрывают ароматным порошком, благовониями, гирляндами, одеждами и говорят: «Будь счастлива, девушка! Будь счастлива, девушка!» Так и те существа, заметив, как [некое] существо совершает неподобающее деяние по отношению к [другому] существу, [стали] бросать

---

[22] «Кадамбака» (*kadambakā*), по-видимому, то же, что и *kadamba* — лат. Nauclea Cadamba [Monier-Williams 2004, ст. «Kadamba»].

[23] В издании Р. Ньоли [Gilgit Manuscript (1): 10] отмечается, что в данном месте пропущено предложение; в примечании к тексту приводится тибетский перевод отсутствующего фрагмента: «dper na da ltar mi rnams 'ga' zhig la tshig drag po'i tshar gcad par 'dod pa na | sngon gi yi ge dang tshig dang tshig 'bru de dag nyid rjes su zlos shing 'di skad ces | mdun nas phar song» («Как теперь, если люди хотят сдержаться от произнесения грубых слов в чей-то адрес, они повторяют именно эти древние буквы, слова и звуки, говоря: "Уходи вперед!"»).

[24] Женская *индрия*, мужская *индрия* (*strīndriyam, puruṣendriyam*) — согласно Васубандху, шестая и седьмая из списка двадцати двух *индрий* (см. примеч. 16); они определяют телесные и поведенческие особенности индивида соответственно его половой принадлежности [Васубандху 1998: 432].

[в него] пыль, землю, камни, черепки и говорить: «Позор тебе, низменное существо! Позор тебе, низменное существо, поступающее дурно! О существо, как же сейчас ты склоняешь к мерзостным поступкам [другое] существо?!»

Так, о потомки Готамы, что прежде считалось противоречащим Дхарме, ныне считается соответствующим Дхарме, что прежде считалось противоречащим правилам поведения, ныне считается соответствующим правилам поведения, что прежде считалось достойным порицания, ныне считается достойным прославления. Они изгоняли его на один день, и на два, и на три, и на семь дней они изгоняли его.

Как только у тех существ возникло сильное стремление к падению и [следованию] дурной, неблагой Дхарме, они принялись возводить дома, [думая]: «Здесь мы будем совершать неподобающие деяния! Здесь мы будем совершать неподобающие деяния!» Так появилось понятие «дом». Это, о потомки Готамы, было первое в мире древнее деяние, совершенное в доме. И до тех пор, пока они [жили] в соответствии с Дхармой, не нарушая Дхарму, это была превосходная Дхарма владык-победителей[25].

Если они желали поесть вечерней пищи, они сходились для [сбора] риса вечером, если они желали поесть утренней пищи — то утром. Однажды некое ленивое существо вечером принесло утреннюю [порцию] риса. И вот одно существо сказало этому существу: «Пойдем, о существо, мы собираемся для [сбора] риса!» А это существо ответило ему так: «Ты беспокойся, о существо, о своем рисе! Я принес утреннюю [порцию] вечером». Тогда то существо подумало: «Это будет правильно, это будет хорошо, если я принесу двухдневную, трехдневную и даже семидневную [норму] риса!» Оно принесло двухдневную и даже семидневную [норму] риса. И вот одно существо сказало этому существу: «Пойдем, о существо, мы собираемся для [сбора] риса!» А это существо ответило ему так: «Ты беспокойся, о существо, о своем рисе! Я принес двухдневную, трехдневную и даже семидневную [норму] риса». Тогда то существо подумало: «Это будет правильно, это будет хорошо, если я принесу полумесячную, месячную [норму] риса!» Оно принесло полумесячную, месячную [норму] риса. И как только те существа стали питаться очищенным рисом, [выросшим] без пахоты и сева, делая запасы, зерна этого риса стали покрываться оболочкой и шелухой. Когда его срезали, он не вырастал снова. Он казался лишенным силы. Он стал расти среди лесов и зарослей.

И вот те существа встретились и, собравшись, предавались печали, горевали и причитали: «Прежде мы, о почтенные, были прекрасными, сотворенными из сознания, безупречными, наделенными полноценными *индриями*, обладающими всеми главными и второстепенными членами тела, блистающими, не меняющими [своего] цвета, излучающими сияние, передвигающимися по небу, вкушающими радость, питающимися радостью, живущими долго. Долгое время мы оставались [такими]. И у нас появился нектар земли, наделенный цветом, наделенный запахом, наделенный вкусом. Мы стали есть нектар земли целыми пригоршнями. И, после того как [мы] съели пригоршни нектара земли, наши тела стали грубыми и тяжелыми. Те сияние и цвет, [что были у нас], исчезли. Мир погрузился во тьму. Мы жили долго и долгое время питались таким образом, принимали такую пищу. Тот из нас, кто употреблял меньше пищи, обладал ярким цветом, а тот, кто употреблял больше пищи, обладал тусклым цветом. Так были известны две степени [яркости] цвета, зависящие от двух разных мер [принимаемой] пищи. На основе той или иной степени яркости цвета одно существо презирало другое, [говоря]: “Эй, существо! Я обладаю ярким цветом, а ты — тусклым!” И у нас, гордых своим цветом, из-за обретения таких по-

[25] «Владыка-победитель» — *jinendra*, в буддийской традиции «победителями» (*jina*) принято называть будд.

рочных, неблагих качеств пропал нектар земли. Когда пропал нектар земли, появился земляной пирог, наделенный цветом, наделенный запахом, наделенный вкусом. И у нас, гордых своим цветом, из-за обретения таких порочных, неблагих качеств пропал земляной пирог. Когда пропал земляной пирог, появилась лесная лиана, наделенная цветом, наделенная запахом, наделенная вкусом. И у нас, гордых своим цветом, из-за обретения таких порочных, неблагих качеств пропала лесная лиана. Когда пропала лесная лиана, без пахоты и сева появился чистый, белый, полностью выросший очищенный рис величиной в четыре пальца, без оболочки, без шелухи. Если его убирали вечером, то к рассвету он снова вырастал и созревал. Так, сколько бы его ни убирали, он снова вырастал, [и его вновь] находили неубранным. Мы жили долго и долгое время питались таким образом, принимали такую пищу. И как только мы стали питаться очищенным рисом, [выросшим] без пахоты и сева, делая запасы, зерна этого риса стали покрываться оболочкой и шелухой. Когда его срезали, он не вырастал снова. Он казался лишенным силы. Он стал расти среди лесов и зарослей. Что если мы, встретившись, собравшись, отмерим поля, определим границы и установим соглашение: “Это — твое, это — мое”?»

И они, встретившись, собравшись, отмерили поля, определили границы и установили соглашение. Это, о потомки Готамы, было первое в мире древнее соглашение. Это соответствовало Дхарме, не противоречило Дхарме. В то время эта Дхарма была лучшей Дхармой владык победителей.

И вот одно существо, имея свой рис, взяло чужой рис без разрешения. Другое существо увидело, что это существо, имея свой рис, берет чужой рис без разрешения. Увидев же, оно сказало тому существу так: «Эй, существо! Почему ты, имея свой рис, берешь чужой рис? Уходи, существо, и не поступай так больше!» И во второй, и в третий раз это существо, имея свой рис, брало чужой рис без разрешения. То существо увидело, что это существо и во второй, и в третий раз, имея свой рис, берет чужой рис без разрешения. Увидев же, оно сказало тому существу так: «Эй, существо! Почему ты, имея свой рис, берешь чужой рис без разрешения?» Оно его схватило, потащило и в конце концов бросило посреди собрания [со словами]: «Почтенные, это существо, имея свой рис, берет чужой рис». И тогда те существа сказали тому существу так: «Эй, существо! Почему ты, имея свой рис, трижды брал чужой рис без разрешения? Уходи, существо, и не поступай так больше!» И тогда то существо так сказало тем существам: «Почтенные, это существо из-за риса схватило меня, потащило и в конце концов унизило посреди собрания». И тогда те существа сказали тому существу так: «Эй, существо! Почему ты [это] существо из-за риса схватило, потащило и в конце концов бросило посреди собрания? Уходи, существо, и не поступай так больше!»

И вот те существа подумали так: «Почтенные, воистину, [мы] видели, как из-за риса хватают, тащат и бросают посреди собрания. Что если мы, встретившись, собравшись, самое прекрасное, самое доброжелательное, самое красивое, самое величественное существо из нас назначим управителем полей, и оно будет забирать у нас то, что следует забрать, и будет давать то, что следует дать? И из того, что будет появляться на наших полях, мы будем отдавать ему во владение в соответствии с Дхармой».

Встретившись, собравшись, они самое прекрасное, самое доброжелательное, самое красивое, самое величественное существо из них назначили управителем полей и сказали так: «Да будет так, о существо: забирай у нас то, что следует забрать, и давай то, что следует дать. Мы же из того, что будет появляться на наших полях, будем отдавать тебе во владение в соответствии с Дхармой». И оно забирало у них то, что следует забрать, и давало то, что следует дать. И из того, что появлялось на их полях, они отдавали ему во владение в соответствии с Дхармой. [О нем] говорили:

«Превозносимый многими людьми! Превозносимый многими людьми!» (*mahājanena saṃmataḥ*) — так [его] стали называть Махасамматой (*Mahāsammataḥ*)[26]. [О нем] говорили: «Он правитель полей (*kṣetrāṇām adhipatiḥ*) и он защищает от гибели (*kṣatāt ca trāyate*)!» — так [его] стали называть кшатрием (*kṣatriyaḥ*). [О нем] говорили: «Он радует (*rañjayati*, от глагольного корня *raj*. — *Д. К.*) подданных в соответствии с Дхармой совершением добродетельных деяний и совершением мудрых деяний!» — так [его] стали называть царем (*rājā*).

Литература

Васубандху 1998 — Васубандху. Энциклопедия абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов. Раздел II: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Вступит. ст. и пер. В. И. Рудого и Е. П. Островской. М.: Ладомир, 1998.

Васубандху 2001 — Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III: Лока-нирдеша, или Учение о мире. Раздел IV: Карма-нирдеша, или Учение о карме / Вступит. ст. и пер. В. И. Рудого и Е. П. Островской. М.: Ладомир, 2001.

Шохин 2007 — *Шохин В. К.* Индийская философия: шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). СПб.: СПбГУ, 2007.

Aggañña-sutta — Aggañña-sutta // The Pāli Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Dīghanikāya. URL: http://tipitaka.org/romn.

Edgerton 1985 — *Edgerton F*. Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary: In 2 vols. Vol. 1: Grammar. Vol. 2: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidas, 1985. (Reprint, first ed.: New Haven: Yale Univ. Press, 1953).

Gilgit Manuscript — The Gilgit manuscript of the Saṅghabhedavastu: being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin / Ed. by R. Gnoli. In 2 parts. Part 1. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977. Part 2. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1978.

Gnoli 1977 — *Gnoli R*. General introduction // The Gilgit manuscript of the Saṅghabhedavastu: being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin / Ed. by R. Gnoli. In 2 parts. Part 1. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977. P. xiii-xxvi.

Jones 1949 — The Mahāvastu / Transl. by J. J. Jones. In 3 vols. Vol. 1. London: Luzac & Company, 1949.

Kim 2015 — *Kim Kyungrae*. The advent of a religious king to Sri Lankan Theravada tradition // India cheolhakhoe [= Indian Philosophy; Korea]. Vol. 44. 2015. P. 223-247.

Lamotte 1988 — *Lamotte É*. History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka era / Transl. from French by S. Webb-Boin. Louvain; Paris: Peeters Press, 1988.

Law 1933 — *Law B. Ch*. A history of Pāli literature. 2 vols. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1933.

Mahāvastu — Mahāvastu / Based on the ed. by Émile Senart, 3 vols., Paris 1882-1897. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm.

[26] В тексте издания: «mahājanena saṃmato mahāsaṃmata iti mahāsaṃmato mahāsaṃmata iti saṃjñodapādi» — эта фраза трудна для понимания, в переводе использован исправленный Р. Ньоли на основе тибетской редакции вариант предложения, который приведен в примечании: «mahājanena saṃmato mahājanena saṃmata iti mahājanasaṃmato mahāsaṃmata iti…» [Gilgit Manuscript (1): 15, fn. 1].

Monier-Williams 2004 — *Monier-Williams M. A*. Sanskrit-English dictionary. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2004.

Norman 1997 — *Norman K. R*. A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyo Dendo Kyokai Lectures 1994. London: School of Oriental and African Studies, 1997.

Rambelli 2014 — *Rambelli F*. The vicissitudes of the Mahāsammata in East Asia: The Buddhist origin myth of kingship and traces of a republican imagination // The Medieval History Journal. Vol. 17. No. 2. 2014. P. 207-227.

Robert, Buswell 2014 — *Robert R. E., Buswell D. S*. The Princeton dictionary of Buddhism. Princeton; Oxford: Princeton Univ. Press, 2014.

Saṅghabhedavastu Taisho — Saṅghabhedavastu / Transl. by Yi Jing // SAT Taishō Shinshū Daizōkyō Text Database. Vol. XXIV. Text № 1450. Tokyo. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en.

A LEGEND OF THE FIRST KING IN *SAṄGHABHEDAVASTU*

Komissarov, Dmitriy A.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies, 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 (925) 713-15-30
E-mail: dmk13@yandex.ru

Abstract. The article contains an annotated translation of a fragment of the Buddhist text *Saṅghabhedavastu*, which recounts a legend about the appearance of the first people, the formation of social structures and the institutionalisation of royal power. The translation is preceded by an introduction that places the text in the context of other ancient documents that contain this legend and analyzes the figure of the first king and its fate in those countries where Buddhism would spread. The introduction also includes some brief information about *Saṅghabhedavastu* as a whole.

Keywords: Mahasammata, Saṅghabhedavastu, Buddhist literature

References

Aggañña-sutta. *The Pāli Tipiṭaka. Suttapiṭaka. Dīghanikāya*. Retrieved from http://tipitaka.org/romn. (In Pali).

Edgerton, F. (1985). *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary* (Vols. 1-2). Vol. 1: Grammar. Vol. 2: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidas. (Reprint, first ed.: New Haven: Yale Univ. Press, 1953).

Gnoli, R. (Ed.). (1977-1978). *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin* (Parts 1-2). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. (In Sanskrit).

Gnoli, R. (1977). General introduction. In R. Gnoli (Ed.). *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu: Being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin* (Parts 1-2). Part 1,. xiii-xxvi. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Jones, J. J. (Transl.) (1949). *The Mahāvastu* (Vols. 1-3). Vol. 1. London: Luzac & Company.

Kim, Kyungrae (2015). The advent of a religious king to Sri Lankan Theravada tradition. *India cheolhakhoe* [= *Indian Philosophy*; Korea]*, 44*, 223-247.

Lamotte, É. (1988). *History of Indian Buddhism from the origins to the Śaka era* (S. Webb-Boin, Trans.). Louvain: Peeters Press.

Law, B. Ch. (1933). *A history of Pāli literature* (Vols. 1-2) Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Mahāvastu, based on the ed. by Émile Senart, 3 vols., Paris 1882-1897. Retrieved from http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm. (In Sanskrit).

Monier-Williams, M. A. (2004). *Sanskrit-English dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Norman, K. R. (1997). *A philological approach to Buddhism. The Bukkyo Dendo Kyokai Lectures 1994*. London: School of Oriental and African Studies.

Rambelli, F. (2014). The vicissitudes of the Mahāsammata in East Asia: The Buddhist origin myth of kingship and traces of a republican imagination. *The Medieval History Journal, 17*(2), 207-227.

Robert, R. E., Buswell, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Saṅghabhedavastu, Translated by Yi Jing. *SAT Taishō Shinshū Daizōkyō Text Database*, vol. XXIV, text no. 1450. Tokyo. Retrieved from http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en. (In Chinese).

Shokhin, V. K. (2007). *Indiiskaia filosofiia: shramanskii period (seredina I tysiacheletiia do n. e.)* [Indian philosophy: Sramana period (middle of the 1st millennium B. C.)]. St. Petersburg: SPBU. (In Russian)

Vasubandkhu (1998). *Entsiklopediia abkhidkharmy ili Abkhidkharnakosha. Razdel I: Dkhatunirdesha, ili Uchenie o klassakh elementov. Razdel II: Indriianirdesha, ili Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Encyclopaedia of the Abhidharma, or Abhidharmakosha. Part I: Dhatunirdesha, or Teaching about the Ranks of the Elements. Part II: Indriyanirdesha, or Teaching about the Factors of a Psychical Domination] (V. I. Rudoi, E. P. Ostrovskaia, Intro. and Trans.). Moscow: Ladomir. (In Russian)

Vasubandkhu (2001). *Entsiklopediia abkhidharmy, ili Abkhidkharnakosha. Razdel III: Lokanirdesha, ili Uchenie o mire. Razdel IV: Karmanirdesha, ili Uchenie o karme* [Encyclopaedia of the Abhidharma, or Abhidharmakosha. Part III: Lokanirdesha, or Teaching about the Universe. Part IV: Karmanirdesha, or Teaching about Karma (V. I. Rudoi, E. P. Ostrovskaia, Intro. and Trans.). Moscow: Ladomir. (In Russian).

Komissarov, D. A. (2016). A legend of the first king in *Saṅghabhedavastu*. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 40–55

Н. Н. ТРУБНИКОВА

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, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: trubnikovann@mail.ru

КРУГ ПОЧИТАЕМЫХ СУЩЕСТВ В «СОБРАНИИ ПЕСКА И КАМНЕЙ»: БУДДА СЯКАМУНИ И ЕГО УЧЕНИКИ[1]

Аннотация. В статье речь идет о «Собрании песка и камней» («Сясэкисю:», 1279–1283) как об источнике для изучения японского буддизма XIII в. 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. Примеры, обсуждаемые в статье, относятся к почитанию Сякамуни как «исторического» Будды, основателя учения и как вечного Будды «Лотосовой сутры». Также рассматривается почитание учеников Будды и останков его земного тела, *сяри* (*шарира*).

Ключевые слова: буддизм в Японии, «Собрание песка и камней», поучительные рассказы *сэцува*, почитаемые существа, Будда Шакьямуни, «Лотосовая сутра»

---

[1] Работа выполнена в рамках НИР «Контексты формирования современной культурной парадигматики в странах Востока: язык, литература, история» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС.

The publication is prepared for the research program "Formative Contexts of Modern Culture Paradigm in the East: Language, Literature, History" SASH RANEPA.

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. Двоеточие в транскрипции японских слов обозначает долготу гласного.

© Н. Н. ТРУБНИКОВА

Особенности буддизма в средневековой Японии — по сравнению с другими странами и эпохами — можно рассматривать с самых разных точек зрения: какие тексты буддийского канона были известны лучше других, какие разделы учения наиболее подробно разрабатывались в японских школах, как строились отношения между буддийской общиной и государством и т. д. Все эти подходы представлены во множестве исследований и на японском, и на европейских языках; не остались они без внимания и в отечественном японоведении, см.: [Григорьева 1993; Козловский 1998]. Мне хотелось бы пойти другим путем: обсудить, какие «почитаемые существа» (尊 *сон*), персонажи буддийского пантеона, оказались особенно чтимыми в Японии XIII в. Вначале речь пойдет о Будде и его ближайших учениках. Затем я буду говорить о других буддах и бодхисаттвах, но не об индийских наставниках — основателях буддийских школ, не о китайских и корейских учителях и не о собственно японских подвижниках, знаменитых монахах и праведных мирянах. Первая большая группа «почитаемых» в японских источниках нередко именуется просто «буддами» (佛 *буцу*), а вторая — «патриархами» (祖 *со*).

Разумеется, такое деление условно, хотя бы потому, что почитание многих местных учителей нередко включало в себя их отождествление с бодхисаттвами или буддами. Учение об «уловках» (方便 *хо:бэн*, санскр. *упая*) — разнообразных удобных способах, какими «почитаемые» ведут людей к спасению, — принято в большинстве японских буддийских школ, и в русле этого учения ни о буддах, ни о бодхисаттвах, ни об индийских божествах почти никогда не рассуждают только в общем, применительно к миру в целом или же к далекой Индии. Чаще речь ведется также и об их чудесах, явленных в Японии в такие-то годы при таких-то обстоятельствах.

Иногда можно проследить целую цепь отождествлений. Например, японский царевич Сётоку-тайси (574–662) в источниках XIII в. предстает как бодхисаттва Внимающий Звукам (Каннон, 観音, санскр. Авалокитешвара), он же индийская царица Шримала, собеседница Будды, он же китайский наставник Хуэй-сы, один из создателей школы Тяньтай, и он же — сын корейского правителя Сонмёна, который, согласно «Анналам Японии»[2], впервые прислал в Японию государю Киммэю изваяния будд и другие дары, побудившие японцев задуматься о принятии буддизма[3]. При этом считается, что в разных своих поступках царевич проявлял черты всех этих лиц: то мудрого китайского учителя, то прилежной ученицы Будды, то бесстрашного защитника веры, то милосердного спасителя мира. Примечательно, что Хуэй-сы и сын Сонмёна — не отдаленные предшественники, а старшие современники Сётоку, так что речь идет, скорее, не о последовательных перерождениях, а о деяниях одного и того же милосердного подвижника в разных странах (см.: [Lee 2007]).

[2] 日本書紀, «Нихон сёки», 720 г. См.: [Нихон сёки 1997: 53–54].

[3] Особенно подробно это предание изложено у Синрана в «Величальных песнях царевичу Сё:току» (皇太子聖徳奉讃, «Ко:тайси Сё:току хо:дзан», 1255 г. — ТСД 83, № 2653), см.: [Трубникова, Бабкова 2014: 483–501]. В более кратком виде его обсуждают и другие японские наставники.

Обряды почитания будд в Японии можно обсуждать на трех основных уровнях, опираясь на три вида источников.

Во-первых, это традиции отдельных школ и движений. В сочинениях их наставников обычно говорится о том, каких «почитаемых» эта школа выбирает для себя в качестве главных, с какими у нее по тем или иным причинам «завязана связь» (結縁 *кэтиэн*). Чем больше тот или иной источник подчеркивает особенности своей школы, тем четче он выделяет ее пантеон, указывая, что она не только имеет свою общину, не только передает свой извод учения, но и чтит свой круг будд. Примером могут служить сочинения монаха Мёэ из школы Кэгон рубежа XII–XIII вв. (см. о нем: [Tanabe 1992; Unno 2004; Трубникова, Бабкова 2014: 66–90]). Наглядно представить пантеон той или иной школы можно по набору статуй и свитков с изображениями будд в ее главных храмах. Правда, за немногими исключениями[4] точно не известно, какие именно изваяния и картины применялись при каких обрядах в этих храмах в XIII в. Памятники буддийского искусства Японии этого времени сохранились хорошо, но роль каждого из них в обрядовом обиходе времен его создания реконструируется лишь приблизительно.

Во-вторых, это «таинства» (秘密 *химицу*), прикладные учения о буддийском обряде: рассуждения о смысле обряда в целом и руководства по ведению конкретных обрядов. С «таинствами» прежде всего соотносятся мандалы (曼陀羅 *мандара*) — картины, где представлены не отдельные почитаемые существа, а все они вместе, рассаженные в определенном порядке вокруг главного будды (обычно это вселенский будда Дайнити 大日, санскр. Махавайрочана); см.: [Ten Grotenhuis 1999; Трубникова, Бачурин 2009]. Структура мандалы позволяет понять соотношение между буддами, бодхисаттвами, богами и прочими существами; при этом лишь немногие из персонажей, изображаемых на мандалах, почитаются как-либо вне этих мандал. В Японии еще с IX в. существовали две «тайные» школы, Сингон и Тэндай, чьей главной задачей была разработка обрядов ради «защиты страны». Здесь обряд считался делом обученного знатока, передача соответствующих знаний сопровождалась особыми многоступенчатыми посвящениями. К XIII в. более ранние «школы города Нара», возводящие свое происхождение к VII–VIII вв., также выстроили свои версии «тайного учения» и свои традиции передачи обрядовых наставлений. Новые движения, возникшие в XII–XIII вв., — «исключительный» амидаизм Хонэна и Синрана, дзэн Нонина и Догэна, движение Нитирэна, нацеленное на почитание одной лишь «Лотосовой сутры», — отвергали «тайный» подход к обрядам как устаревший либо изначально неверный, за что навлекали на себя обвинения в непочтении к богам и буддам. Однако сами наставники этих радикальных движений предлагали и новые способы отношения к

[4] Одно из них — как раз тот храм Кодзандзи, где жил Мёэ и где сохранился подробный перечень изображений и утвари начала XIII в. См.: [Мёэ 1981].

буддам, и новые правила их почитания, так что в какой-то мере заменяли «таинства» новыми учениями об обряде.

Наконец, в-третьих, это сообщения об обычаях, принятых в тех или иных храмах и в среде мирян, описания обрядов не с точки зрения должного, правильного, а с точки зрения их бытования в Японии[5]. Такие источники можно пытаться соотнести со всеми сохранившимися изображениями «почитаемых», в том числе и с теми, чья принадлежность к определенной школе неясна, — как в случаях, когда происхождение статуи или свитка неизвестно, так и в случаях, когда храм, к которому они относятся, не имел четкой привязки к какой-либо из школ. Я буду обсуждать в основном этот уровень. В XIII в. он представлен во множестве критических рассуждений: как основатели новых движений, так и их противники часто ссылаются на существующие обыкновения, причем и те и другие обычно не довольны ими. Спорят они о том, полезны ли привычные обряды сами по себе, годны ли они для наступившего «последнего века» (эпохи «конца Закона Будды»), следует ли заменить их новыми или вернуться к старым, уже забытым[6]. Пример можно взять из «Рассуждений об установлении справедливости и спокойствия в стране»[7] Нитирэна:

> Люди, или всецело полагаясь на фразу: «Это — острый меч!», произносят имя главы учения о земле на западе [= будды Амиды, владыки райской «Чистой земли»][8], или, веря в обет исцелить от всех болезней, читают нараспев сутру о Татхагате Восточного Края [= о будде-целителе Якуси], или, поклоняясь словам: «Его болезни сразу же исчезнут, он не будет стареть и не умрет», почитают истинно чудесное писание — Цветок Дхармы [= «Лотосовую сутру»], или, веря словам: «Семь бедствий исчезнут, семь счастий народятся», устраивают на ста местах сто чтений [следуя «Сутре о человеколюбивых государях»[9]], или, опираясь на тайное учение Сингон, наливают воду в пять сосудов [= призывая будду Дайнити и будд четырех сторон света], или есть такие, кто, пребывая в сидячей *дхьяне* [= дзэн], полностью выполняя ритуал, войдя в сосредоточение, постигает луну учения о «пустоте», чтобы ясно видеть суть; или есть такие, кто, начертав на табличках имена семи духов-божеств[10], прикрепляет таблички к тысяче врат, или, написав образы-знаки пяти Великих Сил[11], вешает их на десять тысяч дверей, или, почитая небесных и земных богов, устраивает празднества по четырем углам и у четырех границ [Игнатович 2002: 111–112].

[5] О различных версиях такого подхода см.: [Tanabe 1999; Deal, Ruppert 2015].

[6] См. материалы книги [Кю буккё 1971], а также [Morrell 1987; Payne 1998; Payne, Leighton 2008].

[7] 立正安国論, «Риссё: анкоку-рон», 1260 г. (ТСД 84, № 2688).

[8] Здесь и ниже в этом отрывке вставки в квадратных скобках мои, даны по комментарию А. Н. Игнатовича [Игнатович 2002: 321–324].

[9] 仁王経, «Нинно:-кё:» (ТСД 8, № 245–246).

[10] *Сити-кидзин*, их имена — Отсутствие Многочисленных Бед, Акани, Никаси, Акана, Харани, Абира, Бадайри.

[11] Пять Великих Сил — бодхисаттвы Рык Алмаза, Рык Царя Драконов, Рык Грома и Молнии, Рык Десяти Бесстрашных Сил, Рык Бессмертной Силы; учение о них восходит к «Сутре о человеколюбивых государях» (см. примеч. 9).

Всё это, как выясняется дальше, не помогает умиротворению страны и установлению справедливого правления, потому что истинный обряд, почитание «Лотосовой сутры», смешивается с ложными (амидаистским, «тайным» и т. п.), а потому будды и боги больше не защищают ни жителей страны, ни ее правителя.

Другая разновидность источников, где тоже обсуждаются обряды в их бытовании, — это записи храмовых преданий (жанр 縁起 *энги*)[12]. И наконец, еще один разряд источников — это поучительные рассказы (жанр 説話 *сэцува*), где обсуждаются примеры помощи будд людям в ответ на молитвы и обряды, в награду за добрые дела и т. д.[13]

На протяжении XIII в. в Японии было составлено несколько сборников *сэцува*. «Собрание песка и камней» выделяется среди них тем, что в нем кроме рассказов есть также обстоятельные рассуждения составителя, монаха Мудзю Итиэна (1226–1312)[14]. Он — последовательный критик любых «исключительных» учений, сторонник многообразия мнений, верований, обрядов. В предисловии к «Собранию» он пишет о Пути Будды:

> Чтобы вступить на этот путь, есть не один удобный способ. Чтобы раскрылось озарение, есть много причин и условий. Если понять их главную суть, то значения всех учений не расходятся между собою. Если подвижничать — то цели всех десятков тысяч упражнений равны![15]

Мудзю согласен с большинством своих современников в том, что «последний век» уже наступил, и для него один из главных вопросов — как люди могут подвижничать сообразно этому времени, притом на пользу себе и ближним, и как понять, действуют ли еще какие-то обряды или уже нет.

Мудзю не принадлежит ни к одной из школ японского буддизма, хотя его и причисляют к своим наставникам Тэндай и Риндзай-Дзэн. В первой из этих школ Мудзю в юности принял монашество и прошел первоначальное обучение. Затем он пустился странствовать, учился во многих храмах, но настоящим своим учителем позже называл Энни Бэннэна — одного из основателей школы Риндзай, наставника, не считавшего подвижничество дзэн несовместимым с «таинствами» или с учеными занятиями. Насколько известно по автобиографическим заметкам Мудзю, сам он «таинства» тоже изучал, причем в разных изводах — и в столице, и в окрестностях города Нара, и в святилище Исэ, где существовала особая монашеская традиция наставлений о единстве богов и будд, — но не получил посвящений, нужных для проведения «тайных» обрядов.

---

[12] См.: [Дулина 2013; Федянина 2014; Blair, Kawasaki 2015].

[13] Чудеса богов и будд — не единственная тема *сэцува*, хотя и одна из главных. Другие темы — прижизненное и посмертное воздаяние за добрые или злые дела, пагубная сила страстей, мудрость и глупость и др.

[14] 沙石集, «Сясэкисю:», 1279–1283 гг.

[15] Здесь и ниже «Собрание песка и камней» цитируется в моем переводе под редакцией А. Н. Мещерякова. См.: [Сясэкисю 1966; Собрание песка и камней; Morrell 1985].

Для Мудзю обряды, обращенные к буддам и к богам *ками*, неразрывно связаны. Он начинает «Собрание» сетованием: «глупые люди ведь не понимают, сколь велика польза от Закона Будды, не знают и глубины сердца богов», — а завершает молитвой и призывом: «Слава Трем Сокровищам Будды! Слава благим богам, смягчившим свой свет! Да восславите вы их и обретете чудесную помощь ‹…›, да распространите вы это в отдаленных будущих веках — и да создадите условия для руководства теми, кто заблуждается!» Чудеса богов *ками* обсуждаются в «Собрании» в свитке I, а чудеса будд и бодхисаттв — в свитке II.

По Мудзю, если в некоторых святилищах Японии наложен запрет на всё, что связано с буддийским обрядом (как, например, в святилище Исэ), то причина тому — забота богов о Законе Будды, желание защитить его от посягательства демонов (I–1)[16]. Божества, подобно буддам, идут путем милосердия, в частности, не приемлют кровавых жертвоприношений — но если животных по обычаю убивают и преподносят в святилища, *ками* помогают им обрести новое лучшее рождение (I–8). В людях боги ценят милосердие выше, чем чистоту, которая обычно считается главной в святилищах *ками* (рассказы I–4, I–5). И хотя, заботясь о человеке, боги могут наделить его всяческими земными благами, все-таки ближе им те, кто молится не о богатстве или славе, а о помощи на Пути Будды, о выходе из круговорота перерождений (I–7). Если же человек отвергает помощь богов, полагаясь только на будду Амиду, то такая вера ведет ко множеству страданий (I–10).

В свитке II Мудзю обсуждает, возможно ли путем обряда получить от будд помощь в наставшем «злом веке»; хорошо ли молиться о земном благополучии; можно ли и нужно ли выбирать себе одного «почитаемого» на всю жизнь — или же имеет смысл обращаться к разным «почитаемым» смотря по обстоятельствам; зависит ли спасение в большей мере от собственных усилий человека или от «силы Другого» — будды, бодхисаттвы или кого-то еще. Персонажи этого свитка — будды Сякамуни (II–1 и др.), Якуси (II–2, II–4), Амида (II–3), бодхисаттвы Каннон (II–4), Дзидзо (II–5, II–6) и Мироку (II–8), «светлый государь» Фудо (II–7). Отдельно обсуждаются две темы: «бодхисаттва принимает на себя страдания за других» (II–9) и «связь с Законом Будды не напрасна» (II–10).

В рассказе VIII–13 некая женщина решает принять монашество**:**

> Наставник, дававший ей посвящение, объявил:
> — Нареку тебя именем по Закону Будды.
> — Имя я давно уже выбрала, — сказала она.
> — И какое же?
> — Я верю и в будд, и в богов, и, чтобы почтить их, от каждого взяла по одному знаку. Собрала вместе, получилось: Асямёкандзиха-

[16] 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».

куюхихатакэбо — ибо мне дороги святые имена Амиды, Сякамуни, Мёхо, Каннон, Дзидзо, Хакусан, Кумано, Хиёси, Хагуро и Онтакэ! Пожалуй, чересчур длинно!

Здесь в один ряд с буддами (Амида, Сякамуни) и бодхисаттвами (Каннон, Дзидзо) попадает «Лотосовая сутра» (Мёхо), а также святилища (Хакусан и остальные) с их богами *ками*, не названными по именам.

Во всех свитках «Собрания» Мудзю так или иначе рассказывает о почитаемых существах и об обрядах, обращенных к ним. Так, в свитке III он упоминает некоторые обряды, когда показывает, что односторонность вредна в любом деле. А в свитке IV, говоря о поведении монахов в обыденной жизни, он обсуждает столь отчаянный поступок, как самоубийство ради скорейшего спасения в Чистой земле. В свитке V Мудзю ведет речь о книжниках и поэтах как исполнителях своеобразных обрядов — ведь и ученые занятия, и стихи угодны богам и буддам. Проповедники, герои свитка VI, тоже, разумеется, часто рассказывают о буддах и побуждают людей к различным благим деяниям, в том числе к обрядам. В свитках VII и VIII люди действуют под влиянием страстей (алчности, гнева, чванства) или по глупости — и попадают впросак как в житейских, так и в обрядовых делах. Например, в рассказе VII–16 говорится о тех умельцах, кто ради сомнительной наживы сжигает драгоценные свитки сутр, чтобы добыть немного золотого порошка, или соскребает позолоту со статуй. А в рассказе VII–17 жадная прихожанка изобретает устройство, чтобы дым благовоний не рассеивался по храму, а направлялся прямо в нос тому будде, кого она особенно чтит, — и в итоге копоть уродует лицо изваянию. Примеры праведности, обсуждаемые в свитке IX, доказывают, что искренняя вера и забота о ближних важнее, чем строгое следование правилам, будь то мирской закон, монашеский устав или распорядок обряда. А в свитке X говорится о том, как разные люди встречают свою кончину, кому молятся в смертный час и на что надеются после смерти.

Основатель учения, Будда Сякамуни (чаще Сяка, 釈迦) у Мудзю Итиэна упоминается чаще, чем все прочие будды. Отношение к нему двойственное. С одной стороны, это «исторический Будда», живший в Индии в древние времена; в этом смысле Сякамуни отличается от вселенского будды Дайнити как временное «превращенное тело» от вечного «тела Закона», и эпоха Будды противопоставляется наступившей поре «конца Закона» (так — по учениям большинства японских школ[17]). С другой стороны, это Будда «Лотосовой сутры», никогда не покидавший здешнего мира: его уход в нирвану был лишь «уловкой», а на самом деле «Единый век» Будды все еще длится (так — по учениям школы Тэндай и движения Хоккэ во главе с Нитирэном) (см.: [Tanabe, Tanabe 1989; Teiser, Stone 2009; Groner, Stone 2014]).

[17] Об источниках преданий о Будде у Мудзю см.: [Трубникова 2013].

Бóльшая часть упоминаний Сякамуни в «Собрании» лишь указывает на него как на повествователя в текстах канона («в такой-то сутре Будда проповедует так-то»[18]). При этом Будда у Мудзю, как и у других приверженцев традиций «таинств» и дзэн, учит, что истина пребывает вне слов и рассуждений: «С той ночи, когда я обрел Путь, и до той ночи, когда я ушел в нирвану, я не проповедал ни одного знака»[19], — говорит Сякамуни; любые его слова служат лишь «уловками», и нельзя держаться за них как за непреложную истину (Vб–9, Хб–2). В «таинствах» считается, что «истинные слова», мантры, потому и действенны, что их до сих пор повторяют в таком виде, как их произносил Будда (и для этого монахи изучают санскрит), но для самого Сякамуни это были просто слова его родного языка: «Если бы Будда явился в мир в нашей стране, он составил бы заклятия из обычных слов страны Ямато» (Va–12; Мудзю говорит об этом, когда обсуждает чудесную силу японских песен *вака*). Безмолвное наставление, положившее начало пути дзэн, когда Будда просто показал цветок своему ученику Касё (迦葉, Кашьяпе), Мудзю обсуждает в рассказе IV–1.

Несколько рассказов в «Собрании» можно отнести к жанру *джатака* (санскр.), историй о прежних рождениях Сякамуни. Здесь Будда чаще всего предстает как милосердный подвижник: рождался ли он оленем, львом или змеем, он жертвовал собою ради других[20]. Но бывало и так, что Сякамуни рождался человеком и чинил насилие над живыми существами (I–7) или даже стремился завоевать весь мир (Ха–8).

Сякамуни не был первым, кого чтили как Просветленного, Будду. Как принято в традиции дзэн, Мудзю говорит о Сякамуни как о продолжателе дела прежних будд, как о седьмом в череде семи будд[21] (IV–1, VIII–1). Из будд давних времен упоминаются Руси (樓至, Ручика, VI–17) и Нэнто (燃燈, Дипамкара, III–1).

В рассказе III–1 приведены слова Сякамуни, произнесенные еще до просветления, когда царевич народа шакьев покидает дворец, чтобы стать нищим странником, и прощается со своим верным колесничим: «В час рождения человек рождается один, в смертный час уходит — один. Зачем же в промежутке быть вместе с кем-то? Если я пройду до конца свой наивысший путь — тогда всех живых сделаю своими спутниками». Здесь Будда — пример для тех людей, кто выбирает путь отшельничества. Правда, свое царское величие и власть Будда сохраняет и после того, как становится нищим странником. Он не только «Учитель богов и людей» (VI–16),

[18] Рассказы I–9, II–5, II–8, III–1, III–2, IV–2, Va–11, VIII–23, IX–2.

[19] «Ланкаватара-сутра», 入楞伽経, яп. «Ню:рё:га-кё:» (ТСД 16, № 671, 576b).

[20] Рассказы Va–4, VI–18, II–9. В рассказе о Будде-олене (Va–4) появляется и злодей Дайбадатта (提婆達多, Девадатта), персонаж многих *джатак* в других собраниях: он также был оленем, но милосердия не имел. В других рассказах Мудзю также упоминает Девадатту, там его имя пишется как Тёдацу, см. ниже.

[21] Имена предыдущих шести будд у Мудзю не названы, обычно их перечисляют в таком порядке: Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа.

«Великий мудрец» (I–3), «Великий святой» (II–6, II–9, IV–1, Хб–2, Хб–3), но еще и «Государь Закона», «Господин учения» (II–5, VI–15, VIII–22). Милосердные бодхисаттвы служат при нем как сановники (II–5), а «народ» для него — все живые существа. Чтобы победить врагов — заблуждения и страсти, — Будда отдает приказ шестерым воеводам:

> …По врагу, именуемому Алчностью, ударяет воевода Щедрость, по Нарушению заповедей — Следование заповедям, по Гневу — Сдержанность, по Лености — Упорство, по Рассеянности — Стойкость в созерцании, а по Глупости — Мудрость (Ха–5)[22].

Герой рассказа, старик-монах, говорит собратьям по общине: зачем же вы ради ссор между собой забываете борьбу с этими, настоящими врагами?

В рассказах, где Сякамуни появляется как учитель, окруженный учениками, он чаще всего объясняет действие закона воздаяния. Так, один из почитателей Будды, Ригунси[23] усердно подвижничает, но милостыни ему не подают, и он умирает с голоду — ибо в прежней жизни мучил свою мать (I–7). В рассказе VIII–1 Сякамуни отвечает на вопрос, почему одни люди почитают его, а другие нет: одни прежними своими делами создали себе причины для встречи с Законом Будды, а другие не создали[24]. Даже тот, кто был праведен при нынешней жизни, порою терпит страдания, будто бы незаслуженные, — но они обусловлены его грехами в прежних рождениях (I–7). Ученица Будды жертвует собою — ради излечения больного отрезает у себя кусок мяса. Страдая от раны, она повторяет слова «Слава Будде», и Сякамуни дает ей чудесное снадобье, а после объясняет — никакого снадобья не было: «Ты сама своим верящим сердцем привела в действие силу моих благих задатков, моего милосердия» (II–9). Таким образом, с «историческим Буддой» соотносится прежде всего учение о неизбежном воздаянии — в противовес учению о спасении «силой Другого», соотносимому с буддой Амидой. О людях, создавших себе причины для дурного перерождения, Мудзю говорит: «Хотя милость Будды и велика, он ничего не может поделать с такими существами» (Хб–1).

Одну из традиций почитания Сякамуни в Японии XIII в. поддерживало движение за «возрождение уставов и заповедей» (戒律復興 *кайрицу фукко:*). Его приверженцы стремились воссоздать буддийскую общину такой, какой она была в Индии при Будде. Это возможно даже в пору «конца Закона» — так учили Дзёкэй и Мёэ на рубеже XII–XIII вв., а затем в середине

[22] Как подобает древнему царю, Будда и сам воюет: в другом сочинении Мудзю Итиэна, «Зерцале жен» (妻鏡, «Цума-кагами», 1300 г.), сказано: когда люди «делают, что им вздумается, следуют призывам ложных страстей, поддаются демонским козням ‹…› Будда и сам принимает грозный облик, облачается в доспехи, подобно небожителям ‹…› вооружается луком и стрелами и является в гневном обличии». Боевое снаряжение Сякамуни здесь подобно тому, в каком предстают индийские боги. См.: [Кана хогосю 1964: 163].

[23] 利軍支; неясно, какое санскритское имя записано этими иероглифами.

[24] Вопрос задает Анан (Ананда), один из учеников Будды, ср. ниже.

XIII в. Эйдзон и его ученики. Мёэ даже собирался совершить паломничество в Индию, но тут вмешались боги *ками* и запретили ему уезжать (это предание Мудзю приводит в рассказе I–5). С Эйдзоном Мудзю был знаком, и когда стал настоятелем храма[25], приглашал его проповедовать там для монахов и мирян.

По словам Мёэ, «только когда доходишь до сердцевины, до той ступени сердца, когда ты словно сидишь перед Буддой, живым сейчас, и говоришь: "Слава Великому Господину, Даровавшему Учение, Пришедшему Своим Путем[26], Будде Сякамуни!" — только если так совершаешь обряд, все будды, пришедшие своим путем, станут для тебя господами учения, милостиво отзовутся тебе»[27]. Впрочем, о себе Мёэ говорит: «Если бы я жил тогда, когда Сякамуни пребывал в здешнем мире, я был бы худшим из его приверженцев». В «Собрание песка и камней» вошло несколько рассказов о Мёэ, и в одном из них слушатели этого монаха подтверждают: мы сейчас словно бы услышали самого Сякамуни (III–8).

По Мудзю, «один лишь Будда из всех людей поистине соблюдал заповеди» (Va–3), но это не значит, что монахи не должны стараться по мере сил уподобиться Учителю. Всеми своими «восемью обликами»[28], т. е. каждым из этапов своего пути от прихода в здешний мир до ухода в нирвану, Сякамуни задает для своих последователей «преобразующие правила» (化儀 *кэги*, II–5), так что легенда об «историческом Будде» вполне может служить руководством к действию даже и в «последнем веке», если только правила применяются с умом.

Такой подход близок не только приверженцам «возрождения уставов и заповедей», но и основателю традиции дзэн, монаху Эйсаю. В рассказе Хб–3 Эйсай говорит: «Можем ли мы, ученики Сякамуни, отвернуться от обычая нашего исконного учителя? Ведь мы тогда в своих обыкновениях снова уподобились бы мирянам». Но, по Эйсаю, когда следуешь примеру Будды, нужно «сообразовываться со временем», а это значит, что в Японии нельзя точно воспроизвести ни обычаи индийского монашества, ни правила китайских храмов традиции чань, даже если верить, что там строго соблюдаются заветы Будды. Эйсай искал поддержки у мирских властителей своего века (и при дворе государя, и в окружении сёгуна), совмещал подвижничество дзэн с «таинствами», с изучением уставов и «Лотосовой сутры», «не отворачивался от обычаев нашей страны».

[25] Тёбодзи в провинции Овари, в наши дни этот храм находится в черте города Нагоя.

[26] 如来 Нёрай, санскр. Татхагата — величание будд.

[27] «Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо (栂尾明恵上人遺訓, «Тоганоо Мё:эсё:нин икун»). См.: [Трубникова, Бабкова 2014: 456–473].

[28] 1) Будда сходит с неба, чтобы родиться на земле; 2) вступает во чрево царицы Майи, рождается как царский сын, воспитывается в роскоши и довольстве; 3) царевич выезжает из дворца, видит старика, больного, умершего и отшельника и понимает, что на свете есть страдания; 4) царевич уходит из дому и становится нищим странником; 5) странник предается подвижничеству и борется с демоном Марой; 6) подвижник достигает просветления, становится Буддой; 7) Будда начинает проповедовать, «вращать колесо Закона»; 8) после многих лет проповеди Будда уходит в нирвану.

Учение о Будде по «Лотосовой сутре» Мудзю Итиэн подробно не обсуждает, но дважды приводит слова Сякамуни из этой сутры: «Сейчас все эти три мира[29] — мои, и живые существа в них — мои дети» (рассказы III–6, VI–14). В традиции Тэндай отсюда мог делаться вывод: коль скоро все существа имеют ту же истинную природу, что и Будда, им нет нужды совершенствоваться, соблюдать заповеди, накапливать заслуги, а можно сразу идти путем милосердия. Нитирэн тоже иногда говорит, что преданность Будде как родителю важнее любых внешних правил. Мудзю рассуждает иначе: монашеские заповеди — это «правила для детей Будды» (IV–1), монах «носит одеяние и чашу Будды» (Ха–6), а значит, «Единый век» Сякамуни на земле длится как раз благодаря тем монахам, кто ведет по-настоящему монашеский образ жизни.

> Хотя и наступил последний век, у некоторых людей есть решимость следовать Закону Будды, есть настоящее милосердие, а значит, можно не сомневаться в незримой помощи будд, в поддержке и защите светлых богов (Ха–8).

> Когда Будда пребывает в здешнем мире, Будда — основа, а Закон и Община подчинены Будде. После ухода Будды, в пору Правильного Закона, главное — это Закон, а Будда и Община подчинены ему. Во времена Подобия и Конца ни Будда, ни Закон уже не имеют власти и силы. Закон Будды, распространяемый Общиной, приносит пользу и выгоду (IX–13).

У Сякамуни, как и у других будд, есть своя Чистая земля: «Ради нас он объявил, что уходит из мира, хотя зримое его тело всегда пребывает на Священной горе» (там, где он проповедовал «Лотосовую сутру», II–5). Правда, Сярихоцу (舍利弗, Шарипутра), ученик Будды, видел эту землю как помраченную, а бог Бонтэн (梵天, Брахма) — как «землю воздаяния», т. е. такую, куда живые существа попадают за свои заслуги, а не милостью Будды. «В предметах нет чистоты и грязи. Это взгляд наш может быть милостивым или злобным», — заключает Мудзю (VII–25).

Из учеников Будды в «Собрании» кроме Сярихоцу и Касё упоминаются Мокурэн (目連, Маудгальяяна), Анан (阿難, Ананда), Нанда (難陀, Нанда), Убари (優婆離, Упали). Они — «святые мудрецы» (羅漢 *ракан*, санскр. *архат*), но даже они были подвержены страстям: Сярихоцу — гневу, Нанда — похоти (VIII–1), Ананда — скорби (III–3). Согласно «Лотосовой сутре», даже Сярихоцу обрел истинное знание благодаря вере, а не подвижническим усилиям (II–1). И все же учеников Будды почитают, а людям «последнего века» следует помнить об относительности греха и добродетели и чтить любых монахов, даже грешных, как если бы то были Сярихоцу и Мокурэн (II–10). За это им всем воздастся счастьем: мирянам — за веру, а

[29] Мир желаний, мир образов, мир без образов; глава III, «Сравнение» (ТСД 9, № 262, 14c), см.: [Лотосовая сутра 1998: 130], пер. А. Н. Игнатовича.

монахам — за то, что хотя бы своим внешним обликом доносят до людей наследие Будды. Впрочем, нежелание мирян иметь дело с монахами также не ново. В рассказе VIII–23 Сярихоцу и Мокурэн замечают, что встречные прячутся от них, и Сякамуни объясняет: они не хотят подавать вам милостыню. Сам Будда порой советовал подвижникам: просите подаяния у тех, кто вам докучает, и они отстанут. Один отшельник так избавился от надоедливой стаи птиц, а другой — от водяного змея (VIII–23).

На примерах из времен Будды Мудзю показывает относительность блага и зла. Тёдацу (調達, Девадатта), родич и враг Будды, нанес рану Сякамуни и за это попал в ад, а лекарь Гиба (耆婆, Дживака) также пролил кровь Будды, но возродился на небесах (II–6). Касё получил от Будды безмолвное наставление, а когда ученики Сякамуни после смерти учителя собирали его наследие, составляли канон, Анан возглашал сутры, Убари — уставы, а Касё собирал их воедино (IV–1). Тёдацу знал наизусть очень много наставлений, предавался строгому подвижничеству, но это его не спасло (Хб–3). А Сюрихантоку (須利般特, Чулапантхака), самый глупый ученик Будды, из всех уроков Сякамуни он сумел усвоить лишь одно стихотворение в четыре строки — «Храня уста, держа ум, не потворствуя телу — так подвижник обретает переправу через этот мир», — и этого ему оказалось достаточно для освобождения (II–1, Хб–3).

Почитание «исторического Будды» в Японии XIII в. включало в себя представление о чудесной силе *сяри* (舎利, санскр. *шарира*), «углей от похоронного костра» Сякамуни, частиц его праха. «Когда Будда ушел в нирвану, сожженное его тело было роздано как залог счастья людям в середине мироздания и богам на небесах» (IV–1). В рассказе II–1 некий «монах в миру»[30] ищет чуда: усердно молится, чтобы обрести *сяри*. Если в более ранних японских источниках обретение *сяри* имеет, скорее, государственное значение — подтверждает, что Япония вошла в круг буддийских стран[31], — то здесь человек ищет «угли» для себя. В этом случае Мудзю снова следует традиции «возрождения уставов и заповедей», чьи наставники разработали несколько вариантов обряда почитания *сяри*, подходящего и для мирян, и для монахов-отшельников, уже никак не связанного с обрядностью государственных храмов. Герой рассказа II–1 отправляется в паломничество к могиле царевича Сётоку (см. о нем выше) и там встречает чудесное существо в обличии жрицы, служительницы богов *ками*, которое вручает ему один «уголек». Мудзю заключает: хотя этот «монах в миру» и не обладал особенной мудростью, но «в сердце у него была настоящая вера, и чудесный отклик на его молитвы не был пустым» (см.: [Кобаяси 2004; Такахаси 2012]).

[30] 入道 *ню:до:*, человек, принявший монашество уже взрослым и не получивший систематического буддийского образования.

[31] Так — например, в «Анналах Японии» и последующих текстах, которые описывают первое обретение *сяри* в Японии. По преданиям, Будда завещал раздать пепел своего костра всем народам, у кого он находил гостеприимство, и в дальнейшем, если новый народ обращается к его Закону, это подтверждается чудом, обретением новых *сяри*.

В других рассказах почитание *сяри* предстает как обряд, подходящий для «последнего века», с ними сравниваются мантры: «Истинные слова даже в пору последних сроков Конца Закона могут и должны приносить пользу и выгоду — как угли от костра Будды» (II–8). В рассказе II–7 старик-монах перед смертью передает хранившиеся у него *сяри* ученику, который истово молился за учителя. Чтение сутр как способ почитания *сяри* упомянуто также в рассказе VIII–1. А в рассказе Хб–3 о знаменитом монахе Гёсэне (ум. 1289) сказано, что после его смерти при сожжении тела среди пепла были найдены *сяри*, которые «ничем не отличались от угольков из костра Будды». Здесь можно проследить сходство с преданиями школ дзэн о находках *сяри* среди останков подвижника (иногда «угли» появляются в его теле еще при жизни), что подтверждает его единство с Буддой.

Особое здание для обрядов, обращенных к Будде, «зал Сякамуни» (釈迦堂 Сякадо), упомянуто в рассказе VI–14, где проповедник призывает мирян восстановить сгоревший храм, как если бы они заново отстраивали дом для своего родителя. О статуе Будды говорится в рассказе IV–2: индиец Кумараэн [= Кумараяна[32]] приезжает в Китай, везя с собой «образ Будды, изваянный царем Удэном [= Удаяной], — ту самую статую, которую повторяет наше изваяние Сякамуни в Сага». Изваяние, которое заказал Удаяна, по преданию, верно воспроизводило земной облик Будды и стало прообразом всех будущих изображений Сякамуни; считалось, что оно было доставлено в Китай, там скопировано японскими мастерами, и эту копию поместили в одном из храмов близ столицы в местности Сага. В XIII в. еще одно изваяние по этому образцу изготовили для храма Сайдайдзи в Нара, который при Эйдзоне был центром движения за «возрождение уставов и заповедей». Говоря о том, что монахи должны следовать примеру Будды, Мудзю напоминает своим читателям: хотя монахи бреют головы, все-таки «Будда с курчавыми волосами», каким его принято изображать, — это и есть будда в образе монаха (II–8).

В другой раз изваяние Сякамуни упоминается в примечательном контексте. Некий монах во сне попадает в ад и там встречает своего покойного учителя. Тот не соблюдал заповедей (а именно тратил на свои нужды доход с участка земли, пожалованного храму, вместо того чтобы жить одним лишь подаянием), и все же в аду для него созданы лучшие условия, чем для других грешников: «В маленьком домике у него стоит образ Будды Сякамуни, на писчем столике лежит одна из частей “Лотосовой сутры”» (коль скоро Будда этой сутры пребывает во всех мирах — стало быть, и в аду тоже, в том числе и в виде рукотворного изображения). Учитель говорит:

> Я жил с дурными помыслами, вот и стал здешним узником. Я был учеником Будды, проповедовал Закон, помогая людям его услышать и завязать ту связь, что дается слушанием Закона. Но для меня обрабатывали поле, а это не подобает ученикам Будды. И за эту вину я

[32] Отец Кумарадживы, переводчика «Лотосовой сутры» на китайский язык.

> попал сюда. Узников вроде меня здесь много. Впрочем, нас тут особо не мучают (II–6).

Чудесное явление самого Сякамуни в Японии обсуждается в рассказе I–3, где Мудзю обосновывает совместное почитание богов и будд. Здесь действует Эн-но гёдзя (VII–VIII вв.) – легендарный основатель японского горного подвижничества *сюгэндо:*.

> В древние времена подвижник Эн странствовал в горах Ёсино, и Будда Сякамуни явил ему свой облик. Эн сказал:
> — В таком обличии трудно будет направить на Путь помыслы жителей здешней страны. Сокройся же, сделай милость!
> Потом ему явился образ [будущего будды] Мироку. Эн отозвался:
> — Так тоже не годится!
> И тут перед ним предстал в своем страшном образе условно-явленный Государь Хранилища — Дзао-гонгэн. Эн воскликнул:
> — Вот кто сможет преобразовать нашу страну!
> И до сих пор будды оставляют у нас свои следы.

Дзао-гонгэн — божество, чтимое в традиции *сюгэндо:*, изображается пляшущим среди языков пламени. Образ Будды здесь кажется слишком смиренным: «диким» жителям Японии более понятно гневное обличье божества.

В «Собрании» также приводятся «песни об учении Сякамуни» (釈教歌 *сяккё:ка*); к XIII веку в Японии их уже было сложено множество, для них стало принято отводить особый раздел в поэтических антологиях. В рассказе о монахе Дзёкэе ему обещает свою помощь божество святилища Касуга, произнося стихи (I–5):

Варэ юкан	Я приду
Юкитэ маборан	И, придя, защищу
Ханнядай	Опору мудрости,
Сяка-но минори-но	До тех пор, пока пребудет
Аран кагири-ва	Закон Будды Сякамуни.
Варэ-о сирэ	Пойми, кто я:
Сякамуни буцу-но	С тех пор как Будда Сякамуни
Ё-ни идэтэ	Вышел в мир,
Саякэки цуки-но	Я свечу в этот мир
Ё-о тэрасу-то ва	Ясным лунным светом.

Таким образом, «век Будды» в Японии все еще длится в том смысле, что боги *ками*, никогда ее не покидавшие, продолжают защищать Закон и Общину.

В следующих статьях я надеюсь продолжить разговор о почитаемых существах в «Собрании песка и камней».

Литература

Григорьева 1993 — Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М.: Наука, 1993.

Дулина 2013 — *Дулина А. М.* Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв.: Дис. … канд. ист. наук / ИСАА МГУ. М., 2013.

Игнатович 2002 — Игнатович А. Н. Школа Нитирэн. М.: Стилсервис, 2002.

Кана хогосю 1964 — Кана хо:госю: / Под ред. Миясака Ю:сё:. Токио: Иванами, 1964 (Нихон котэн бунгаку тайкэй; Т. 83).

Кобаяси 2004 — Кобаяси Наоки. «Сясэкисю:»-то Сё:току-тайси // Нимбун кэнкю:. Т. 55. 2004. С. 13–21.

Козловский 1998 — Буддийская философия в средневековой Японии / Отв. ред. Ю. Б. Козловский. М.: Янус-К, 1998.

Кю буккё 1971 — Камакура кю: буккё: / Под ред. Камата Сигэо и Танака Хисао. Токио: Иванами, 1971 (Нихон сисо:-тайкэй; Т. 15).

Лотосовая 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.

Мёэ 1981 — Мё:э-сё:нин-то Ко:дзандзи. Киото: До:бо:ся, 1981.

Мудзю Итиэн — Мудзю Итиэн. Собрание песка и камней / Пер. со старояп. и примеч. Н. Н. Трубниковой; Под ред. А.Н. Мещерякова: [Электрон. ресурс]. URL: http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm.

Нихон сёки 1997 — Нихон сёки. Анналы Японии / Пер. со старояп. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. 2. СПб.: Гиперион, 1997.

Сясэкисю 1966 — Сясэкисю: / Под ред Ватанабэ Цуная. Токио: Иванами, 1966 (Нихон котэн бунгаку тайкэй; Т. 85).

Такахаси 2012 — Такахаси Сю:эй. «Сясэкисю»-но Сё:рэн-ню:до:-то сяри синко: // Комадзава-дайгаку буккё:гаку-бу ронсю:. Т. 43. 2012. С. 195–210.

Трубникова 2013 — Трубникова Н. Н. Наследие индийской и китайской мысли в «Собрании песка и камней» // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 106–117.

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.

Федянина 2014 — Федянина В. А. Покровитель словесности и воплощение бодхисаттвы: Сугавара Митидзанэ и ранняя история культа Тэндзин (IX–XII вв.) М.: КРУГЪ, 2014.

Blair, Kawasaki 2015 — Blair H., Kawasaki Tsuyoshi. Editors' introduction. Engi: Forging accounts of sacred origins // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 42. No. 1. 2015. P. 1–26.

Deal, Ruppert 2015 — Deal W. E., Ruppert B. A cultural history of Japanese Buddhism. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2015.

Groner, Stone 2014 — Groner P., Stone J. I. Editors' introduction. The Lotus Sutra in Japan // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 41. No. 1. 2014. P. 1–23.

Lee 2007 — *Lee K. D. Y.* The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2007.

Morrell 1985 — *Morrell R. E.* Sand and pebbles (*Shasekishū*). The tales of Mujū Ichien. A voice for pluralism in Kamakura Buddhism. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1985.

Morrell 1987 — *Morrell R. E.* Early Kamakura Buddhism: A minority report / With a foreword by Minoru Kiyota. Fremont: Asian Humanities Press, 1987.

Payne 1998 — Re-visioning Kamakura Buddhism / Ed. by R. K. Payne. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1998.

Payne, Leighton 2008 — Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism / Ed. by R. K. Payne, T. D. Leighton. London; New York, 2008.

Tanabe 1992 — *Tanabe G. J., Jr*. Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.

Tanabe 1999 — Religions of Japan in practice / Ed. by G. J. Tanabe, Jr. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.

Tanabe, Tanabe 1989 — The Lotus Sutra in Japanese culture / Ed. by G. J. Tanabe, Jr., W. J. Tanabe. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1989.

Teiser, Stone 2009 — Readings of the Lotus Sūtra / Ed. by S. F. Teiser, J. I. Stone. New York: Columbia Univ. Press, 2009.

Ten Grotenhuis 1999— *Ten Grotenhuis E*. Japanese Mandalas: Representations of sacred geography. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1999.

Unno 2004 — *Unno M.* Shingon refractions: Myoe and the Mantra of Light. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2004.

Сокращения

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё] // The SAT Daizōkyō Text Database: [Электрон. ресурс]. 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html.

Buddhist pantheon in *Shasekishu*: Shakamuni and his disciples

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, 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
E-mail: trubnikovann@mail.ru

Abstract. The paper deals with Shasekishū ("Sand and Pebles 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 diverse buddhas and bodhisattvas

in Japanese Buddhist traditions, about the doctrinal bases and ritual practices of respective cults. The case studied in this article is Shakamuni Buddha worship in two aspects: as Indian Dharma transmission founder and as eternal teacher of universe (Shakamuni of Lotus sūtra). We also discuss the *rakan* (Buddha's disciples) cult and rituals centred on *shari* (śarīra, Buddha's relics).

Keywords: Buddhism in Japan, Shasekishū, setsuwa tales, pantheon, Buddha Śākyamuni, Lotus sūtra

References

Blair, H., Kawasaki, Tsuyoshi. (2015). Editors' introduction. Engi: Forging accounts of sacred origins. *Japanese Journal of Religious Studies 42*(1), 1–26.

Deal, W. E., Ruppert, B. (2015). *A cultural history of Japanese Buddhism*. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.

Dulina, A. M. (2013). *Stanovlenie i evoliutsiia kul'ta bozhestva Hatiman v Iaponii v VIII–XIV vv.* [Evolution of the Hachiman Deity cult in Japan in 8–14th Centuries], Cand. of History dissertation, IAAS MSU. Moscow. (In Russian).

Ermakova, L. M., Meshcheriakov, A. N. (Transl. and Comment.) (1997). *Nikhon sioki. Annaly Iaponii* [Nihon shōki. Annals of Japan] (Vol. 2). St. Petersburg: Giperion. (In Russian).

Fedianina, V. A. (2014). *Pokrovitel' slovesnosti i voploshchhenie bodkhisattvy: Sugavara Mitidzane i ranniaia istoriia kul'ta Tendzin (IX–XII vv.)* [The patron of literature and the incarnation of Bodhisattva: Sugawara Michizane and the early history of the Tenjin cult (9–12th Centuries]. Moscow: KRUG''. (In Russian).

Grigor'eva, T. P. (Ed.). (1993). *Buddizm v Iaponii* [Buddhism in Japan]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Groner, P., Stone, J. I. (2014). Editors' introduction. The Lotus Sutra in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies, 41*(1), 1–23.

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: Ladomir. (In Russian).

Ignatovich, A. N. (2002). *Shkola Nitiren* [Nichiren School]. Moscow: Stilservis. (In Russian).

Kamata, Shigeo, and Tanaka, Hisao (eds.) (1971). *Kamakura kyū bukkō* [Kamakura old Buddhism]. Tokyo: Iwanami. (Nihon shisō-taikei, vol. 15). (In Japanese).

Kobayashi, Naoki (2005). Shasekishū to Shōtoku Taishi [Shasekishū and Prince Shōtoku]. *Nimbun kenkyū* [Studies in the Humanities]*, 55*, 13–21. (In Japanese).

Kozlovskii, Iu. B. (Ed.) (1998). Buddiiskaia filosofiia v srednevekovoi Iaponii [Buddhist philosophy in medieval Japan]. Moscow: Ianus-K. (In Russian).

Lee, K. D. Y. (2007). *The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Miyasaka, Yūshō: (ed.) (1964). *Kana hōgoshū* [Collection of Buddhist sermons in Japanese]. Tokyo: Iwanami. (Nihon koten bungaku taikei [The big collection of Japan classic literature monuments], vol. 83). (In Japanese).

Morrell, R. E. (1985). *Sand and pebbles (Shasekishū). The tales of Mujū Ichien. A voice for pluralism in Kamakura Buddhism*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Morrell, R. E. (1987). *Early Kamakura Buddhism: A minority report* (Minoru Kiyota, Fwd.). Fremont: Asian Humanities Press.

Myōe-shōnin to Kōzanji (1981) [Saint Myōe and Kōzan temple]. Kyoto: Dōbōsha. (In Japanese).

Payne, R. K. (Ed.) (1998). *Re-visioning Kamakura Buddhism*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Payne, R. K., Leighton, T. D. (Eds.) (2008). *Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism*. London; New York: Routledge.

Takahashi, Shūei (2012). Shasekishū no Shōren-nyūdō to shari shinkō [Lay monk Shōren and Sharira cult in Shasekishū]. In *Komazawa-daigaku bukkuōgaku-bu ronshū* [Collection of works Department for Buddhist Studies, Komazawa University]*, 43*, 195–210. (In Japanese).

Tanabe, G. J., Jr. (1992). *Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism.* Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Tanabe, G. J., Jr. (Ed.) (1999). *Religions of Japan in practice*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Tanabe, G. J., Jr., Tanabe, W. J. (Eds.). (1989). *The Lotus Sutra in Japanese culture.* Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Teiser, S. F., Stone, J. I. (Eds.) (2009). *Readings of the Lotus Sūtra*. New York: Columbia Univ. Press.

Ten Grotenhuis, E. (1999). *Japanese Mandalas: Representations of sacred geography.* Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Trubnikova, N. N. (2013). Nasledie indiiskoi i kitaiskoi mysli v "Sobranii peska i kamnei" [The heritage of Indian and Chinese thought in "Sand and Pebbles" (Shasekishū)]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], *2013*(12), 106–117. (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: Politicheskaia 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. (Transl. and Comment.), Meshcheriakov, A. N. (Ed.). *Mudziu Itien. Sobranie peska i kamnei* [Mujū Ichien. Sand and Pebbles Collection]. Retrieved from http://trubnikovann.narod.ru/MujuInd.htm. (In Russian).

Unno, M. (2004). *Shingon refractions: Myoe and the Mantra of Light*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Watanabe, Tsunaya (Ed.) (1966). *Shasekishū* [Sand and pebbles collection]. Tokyo: Iwanami. (Nihon koten bungaku taikei [The big collection of Japan classic literature monuments], vol. 85). (In Japanese).

Trubnikova, N. N. (2016). Buddhist pantheon in *Shasekishu*: Shakamuni and his disciples. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 56–73

Е. Л. НИКИТЕНКО, К. С. ИВАНОВ

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

Иванов Константин Сергеевич
студент пятого курса,
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская площадь, 6
Тел. + 7 (495) 250-67-33
E-mail: ikstm@mail.ru

НАРРАТИВ СВЯТОСТИ В РАССКАЗЕ О ЖИЗНИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЯТЕЛЯ: МЕМУАРЫ ШАХА ТАХМАСПА I СЕФЕВИДА[1]

Аннотация. В иранской культуре доисламского и исламского времени правитель воспринимался как посредник между Богом и человечеством. Считалось, что справедливый владыка наделен божественной благодатью, которая распространялась и на его подданных. С развитием мистических течений в исламе сформировалась параллельная иерархия: проводниками божественной благодати стали суфийские «святые», а роль правителей сводилась к тому, чтобы преданно внимать их поучениям и советам. В XV–XVI вв. было предпринято несколько попыток объединить роли «святого» и правителя. Этот процесс требовал идеологического обоснования. Письменные источники того времени хранят следы привнесения житийного нарратива в рассказ о жизни главы государства.

Ключевые слова: концепции власти, персидская литература, XVI век, агиография, Тахмасп I

---

[1] Авторы статьи выражают благодарность за ценные замечания Н. Ю. Чалисовой и Л. Е. Когану.

© Е. Л. НИКИТЕНКО, К. С. ИВАНОВ

Средневековые арабские и персидские «княжьи зерцала» приписывают правителю ответственность за все более или менее заметные события и изменения, происходящие в его государстве, в том числе за природные катаклизмы и падение нравов. Согласно «зерцалам», моральный облик человека зависит от времени (*zamān*), в котором он живет, свойства же времени определяются правителем (*sulṭān*): при справедливом владыке народ процветает, достойные люди в почете, скот тучнеет; при тиране распространяются разврат и нечестие, наступает засуха, приходят завоеватели (см.: [Игнатенко 1993]). Эти идеи связаны с представлением о богоданности царской власти, а вернее — с восприятием власти как результата некоего договора с Богом, в результате которого владыке за благочестие, справедливость и заботу о подданных даруется процветание подвластных ему земель.

Представление о богоданности царской власти имеет корни в доисламской иранской культуре. Иранские доисламские представления о богоизбранности правителя и о благодати, даруемой справедливому государю, нашли отражение в понятии *хвар(э)на* (авест.), *фарр* (парфян., среднеперс., совр. перс.), первоначально — персонификации счастья и благополучия. Считается, что впервые понятие *фарр* как символ благодати возникло в дозороастрийское время и поначалу *фарром* наделялись цари [Soudavar 2010]; прежде всего образ *фарра* ассоциируется с легендой о Джамшиде (отражена в Яште 19: 31–53). Из преданий древних иранцев *фарр* (*хварна*) перешел в зороастрийский пантеон: божество Хварна олицетворяет божественную благодать, или славу. Хварна тесно связан с Митрой (олицетворением верности договору, божеством солнца и войны) и Апам-Напатом (или Варуной, божеством клятвы и вод) [Бойс 1994: 20]. Они наделяют *хварной*, они же могут лишить *хварны* человека, сошедшего с пути праведности (как это произошло с Джамшидом). Свою *хварну* могли иметь и боги (она символизировала их могущество), и люди, для которых *хварна* означала удачу и достаток [Рак 1998: 135]. В Младшей Авесте для царей из мифических династий Парадатта и Кавиев (Пишдадиды и Кийаниды «Шах-наме») *хварна* символизировала богоизбранность и царскую власть [Там же]. В Авесте *хварна* предстает в двух обличьях: огненного диска и птицы Варагн, при Сасанидах *фарр* часто изображался в виде горного барана, на изображениях сасанидских царей *фарр* символизирует нимб вокруг головы царя [Рак 1997: 467–468]. О *фарре* того или иного царя неоднократно говорится в «Шах-наме» Фирдоуси.

Иранские цари, обладатели *фарра*, стали героями «княжьих зерцал», их мудрость и справедливость ставили в пример мусульманским правителям.

Идея *фарра* иногда прослеживается и в историографии мусульманского Ирана. Например, Рашид ад-Дин Фазлаллах (ум. 1318) в «Собрании летописей» (*Jāmi‘ al-tavārīx*) говорит о Газан-хане и Олджейту как об обладателях *фарра* [Soudavar 2010]. Считается, что традиция средневековой миниатюрной живописи окружать фигуры пророков языками пламени восходит к саса-

нидской иконографии *фарра*. Изображения мусульманских государей были лишены ореола-*фарра* до конца XVI в., когда *фарр* в форме круга появился на миниатюрах при могольском правителе Акбаре Великом [Ibid][2].

В мусульманской традиции понятие *фарра* было вытеснено исламским концептом *барака* (*baraka*). *Барака* — благодать, благословение Божье, (духовная) мощь, может дароваться как вещам, так и людям — «святым»[3], или «друзьям Бога» (*valī Allāh*), и пророкам. Мухаммад и его потомки в особенности наделены *барака*. Обладатели *барака* могут в свою очередь передавать ее простым людям, причем они сохраняют эту способность и после своей смерти; как и *фарр*, *барака* может быть отнята у человека за прегрешения. Аббасидские и фатимидские халифы как потомки Пророка и духовные лидеры своих государств получали *барака* напрямую от Бога; прочие правители были вынуждены искать источник *барака* в людях — халифах или «святых»[4]. С гибелью последнего аббасидского халифа в 1258 г. «святые» остались единственным источником *барака* для новых правителей.

Понятие о группе избранных верующих — «друзьях Бога» — имеет источник в Коране (10: 62): «О да, ведь для друзей Аллаха (*awliyā Allāh*) нет страха, и не будут они печалиться»[5], но соответствующий концепт формируется во втором веке существования ислама [Radtke 2002]. Существует несколько традиционных определений *awliyā Allāh*, которые можно встретить в трактатах XI–XV вв. Среди этих определений есть следующие: *аулийа* — это люди, чьи действия полностью направляются Богом; это те, кто полностью посвящают себя поклонению Богу; это те, кто любят Бога и ведут постоянную борьбу с самими собой (или со своей «низшей душой» — *nafs*) [Algar 2011]. Суфийская традиция наделяет «друзей Бога» следующими качествами: способностью воспринимать идеи и веления, идущие от Бога (*ilhām*, «вдохновение»); способностью совершать чудесные деяния (*karāmāt*); возможностью пользоваться защитой и покровительством Бога («друзья Бога» обладают статусом *maḥfūẓ* — «хранимых») [Ibid].

После монгольского завоевания суфийские ордена довольно быстро расширили свое влияние, так что к XV в. почти каждый взрослый мужчина

---

[2] Там же отмечено, что под влиянием индийского искусства сефевидский шах Сулайман (правил в 1666–1694 гг.) изображался с *фарром*.

[3] Далеко не все специалисты признают правомерность употребления термина «святой» в отношении мусульманских «друзей Божиих» — приближенных к Богу лиц, наделенных особой благодатью. Чтобы избежать возможных обвинений в бездумном переносе христианского понятия на исламскую почву, мы заключили слово «святой» в кавычки.

[4] Приведем несколько примеров такой передачи *барака*. Одеяния, полученные в дар от фатимидского халифа и несшие на себе часть его *барака*, часто использовались как погребальные одежды, при этом на глаза усопшему накладывали ленту с написанным на ней именем халифа [Flood 2009: 284, note 97]. Вступление Буида ʻАзуд ад-Даула на трон в Багдаде в 945 г. сопровождалось ритуалом передачи ему *барака* от аббасидского халифа [Yarshater 2009: 14].

[5] Здесь и далее цитаты из Корана даются в переводе И. Ю. Крачковского [Коран 1986], если не указано иное.

являлся последователем одного или сразу нескольких суфийских наставников. Суфийские лидеры перестали чуждаться мирской власти и начали играть значительную роль в политике региона[6]. Установилась новая популярная форма суфизма — с почитанием гробниц святых, с наследственной передачей лидерства в ордене. В жизни рядовых мусульман XV–XVI вв. «друзья Бога», или «святые», присутствовали, во-первых, как живые люди — духовные наставники, во-вторых, как чудотворцы, покоящиеся в гробницах, в-третьих, как являющиеся в снах глашатаи Божьей воли, податели совета или утешения, и, в-четвертых, через своих потомков и последователей — носителей благодати [Azfar Moin 2010: 8].

В персоязычном мире большую популярность получила житийная литература, как в виде отдельных жизнеописаний того или иного «друга Божьего», так и в виде собраний житий. Среди таких собраний особое место занимает «Поминание друзей Божиих» (*Tazkirat al-awliyā*) ʻАттара Нишапури.

К XV в. житийный нарратив начал оказывать влияние на жизнеописания мусульманских правителей: правителя стали наделять чертами «святого», или «друга Божьего». По мнению Ахмеда Азфар Моина, это происходило под влиянием «народного ислама» с его культом поклонения гробницам святых и с его ожиданием скорого конца света[7].

В XV в. персоязычный мусульманский мир ожидал Тысячелетия, или окончания эры, начавшейся с появлением Мухаммада и ислама. Кроме того, существовало представление о «величайшем соединении (*qirān*) планет» — особом положении Сатурна и Юпитера, которое можно наблюдать раз в 960 лет[8]. Конец эры должен был ознаменоваться приходом великого человека, спасителя, образ которого вмещал в себя существующие представления о мессии (*mahdī*), обновителе (эпохи) (*mujaddid*), мировой оси (*quṭb*), совершенном человеке (*insān-i kāmil*), «обладателе счастливого соединения [планет]» (*ṣāḥib-qirān*) и т. д. [Azfar Moin 2010: 9–10]. Новое тысячелетие должно было наступить в 1591/1592 г., однако не существовало единого мнения по поводу точного времени прихода спасителя. Это открывало лидерам различных религиозных движений простор для действий. Еще в XIV в. на территории персоязычного региона стали возникать мессианские движения, лидеры которых, обладая религиозной властью, стремились завоевать также власть политическую. Махдистские тенденции наблюдались уже в сарберарском государстве Хорасана под влиянием дервишей г. Себзевар (середина XIV в.)[9]. Политическую и религиозную власть осуществляли лидеры сейидских государств Гиляна и Мазендерана

[6] Самый яркий пример суфия-политика — Хваджа Ахрар, лидер накшбандийского тариката.

[7] В своей диссертации [Azfar Moin 2010] А. Азфар Моин показывает, как развивается эта тенденция в XVI в. в сефевидском Иране и в могольской Индии.

[8] Считалось, что при таком соединении планет родился Мухаммад [Afzar Moin 2010: 44].

[9] Подробнее см.: [Aigle 2015; Jackson 2006: 35–39].

во второй половине XIV в. (центры — Лахиджан, Амуль)[10]. Во второй половине XIV в. сформировалось учение хуруфитов, лидер которых Фазлаллах Астарабади претендовал на статус совершенного человека, проявления божественного начала (*ẓuhūr*) и «владыки времени» (*ṣāḥib-i zamān*)[11]. Представители ответвления хуруфитской секты — *нуктави* — разработали идею о конце эры арабского владычества и о возрождении персидского господства [Babayan 2002: 3]. Приверженцы секты *ахл-и хакк*, или *ʻАли-илахи*, также проповедовали приход мессии, или «владыки времени» (учение получило распространение примерно с XIV в.)[12]. Мессианские идеи исповедовал Сейид Мухаммад б. Фалах, основатель арабской династии Муша‘ша‘ в Хузистане (существовала с середины XV в.)[13].

Правители крупных государств той эпохи не приписывали себе черт «друзей Божиих». Достаточным основанием для легитимизации их власти служило происхождение от Чингисхана, а наличие *барака* у государя было обеспечено заступничеством суфийских шейхов. Частичная сакрализация образа правителя происходила уже после его смерти в трудах историков и в народных преданиях. По свидетельству Ибн Халдуна, Тимур при встрече с ним в 1401 г. отказался принять титул Сахиб-Кирана — «обладателя счастливого соединения [планет]». Этот титул, под которым Тимур стал известен в последующей историографии, появился только в «Книге побед» (*Ẓafar-nāma*) Низам ад-Дина Шами (1404) [Azfar Moin 2010: 47]. Тимуриды второй половины XV в. вообще находились в тени религиозного авторитета накшбандийских шейхов.

В конце XVI в. одному из духовных лидеров мессианской секты удалось захватить обширные территории и встать во главе государства, которому суждено было сыграть определяющую роль в формировании современного государства Иран. Исма‘ил Сефеви, духовный и политический лидер тюркских племен кызылбашей, в 1502 г. был коронован как шах Ирана. Надписи на монетах и монументальных сооружениях времен Исма‘ила наделяют его следующими эпитетами: «справедливый и совершенный предстоятель (имам)» (*imām al-ʻādil al-kāmil*), «воин за веру» (*al-ġāzī*), «друг [Божий], святой» (*al-valī*) [Babayan 2002: 300]. В своих экстатических стихах Исма‘ил называет себя мессией (Махди) (см., например: [Ibid: 296–297]).

Сын и наследник Исма‘ила, Тахмасп (1514–1576), отказался от роли имама и мессии, отошел от крайнего шиизма своего отца и в результате духовно-нравственного кризиса вступил на путь благочестия. Кем же считал себя второй сефевидский правитель? Ответить на этот вопрос поможет его автобиографическое сочинение — «Мемуары шаха Тахмаспа» (*Taẕkira-*

[10] Подробнее см.: [Petrushevsky 1985: 310].
[11] Подробнее о хуруфитах см.: [Bausani 1986].
[12] Подробнее см.: [Minorsky 1986].
[13] Подробнее см.: [Luft 1993].

yi šāh Tahmāsb). Как и подавляющее большинство «рассказов о себе» в мусульманской арабской и персидской традиции, автобиография Тахмаспа преследовала цель закрепить в памяти современников и потомков тот образ автора, который он считал наиболее желаемым[14].

В случае Тахмаспа такой образ — «шах-святой», благочестивый наместник Бога, проводник Его воли. По словам К. Бабаян, автобиография Тахмаспа отразила «одновременно его путь к царствованию (*šāh*) и к святости (*valī*)» [Babayan 2002: 308]. Далее мы рассмотрим, как переплетаются «царские» и «житийные» темы и мотивы в отдельных эпизодах «Мемуаров». Наиболее показательны в этом смысле рассказы о сновидениях Тахмаспа.

Сны в мусульманской традиции выполняли функцию канала связи с миром божественного. В эпоху после окончания эры пророчества они оставались единственным способом постижения божественных тайн. Абу Хамид ал-Газали и Ибн ал-ʻАраби считали сны «окнами» в мир скрытого (*ʻālam al-ġayb*) и в мир идей в неоплатоническом понимании (*ʻālam al-miṯāl*) [Katz 2012: 183]. Считалось, что каждый праведный мусульманин может ожидать во сне наставлений от Бога [Lamoreaux 2002: 4], однако не всякий мог справиться с задачей отличить «правдивый сон» (*ru'yā-yi ṣādiq*) от сна вредного (*ḥulm*, мн. ч. *aḥlām*). Толкование снов мюридов входило в обязанности суфийского шейха. Способность членов суфийского братства видеть вещие сны говорила о том, что они являются обладателями *барака*, и укрепляла религиозный авторитет главы братства [Katz 2012: 184]. Помимо вещих снов (*ru'yā*, *xʷāb*), выделяли еще и «видения» (*vāqiʻa*) — их мистик получал, находясь в пограничном состоянии между сном и бодрствованием в момент практики поминания имен Бога (*ẕikr*); раскрытые в этих видениях тайны назывались «откровениями» (*mukāšifa*) [Sajjadi 1960: ст. «Vāqiʻa»].

Существовала также «светская» традиция описания сновидений, в которой значительное место занимали рассказы о предвещающих победу снах правителей. Р. Моттахеде называет такие сны «снами о владычестве» (dreams of sovereignty) и отмечает их распространенность в литературах Ближнего Востока [Mottahedeh 1980: 69]. В качестве примера рассказа о вещем сне правителя он приводит сообщение визиря Буидов Ибн ал-ʻАмида о неожиданной победе его господина, Рукн ад-Даула, над Саманидами неподалеку от Исфахана в 340 г. л. х. (951/952 г.). Находясь в затруднительном положении и ожидая поражения, Рукн ад-Даула остается уповать лишь на Бога. Он взывает к Создателю с «искренним намерением»

[14] Сам автор так сформулировал цели «Мемуаров» во вполне традиционном вступлении: «Слабый раб ‹…› Тахмасп б. Исмаил б. Хайдари ас-Сафави ал-Мусави ал-Хусайни несовершенным умом замыслил написать памятную запись (*taẕkira*) своих дел и минувшего — как шли мои дела с самого восшествия на престол и до сегодняшнего дня, — чтобы она осталась обо мне напоминанием в веках и дала образец для подражания славным потомкам и дорогим [друзьям]. Пусть каждый раз, как она попадется на глаза любимым, они помянут [меня] благой молитвой» [Tahmasb 1924: 8].

(*ṣidq al-nīya*), обещая совершать «добрые дела» (*al-aʿmāl al-ṣāliḥa*). В ту же ночь Рукн ад-Даула видит сон: он верхом на своем коне Фирузе едет по полю боя, оставленному противником, и находит на своем пути перстень с бирюзой. Имя коня (*fīrūz* ‘победитель’) и название камня (*fīrūza* ‘победная’) убеждают правителя и его визиря в том, что сон сулит победу над Саманидами. Так и происходит в действительности. Ибн ал-‘Амид подчеркивает, что победа была ниспослана Рукн ад-Даула за его добродетели и добрые намерения. Р. Моттахеде отмечает, что это не единственный пример отношения государя к своей власти как к результату некоего договора с Богом, в ходе которого достойный, справедливый правитель получал Божье благословение [Ibid: 66–67].

Старший современник Тахмаспа, Захир ад-Дин Бабур (1483–1530), сообщает о сне, явленном ему накануне взятия Самарканда в 906 г. л. х. (1500/1501): Бабуру приснилось, что его дом посетил накшбандийский шейх Хваджа ‘Убайдаллах Ахрар. Во время прощания он взял Бабура за руки, слегка приподнял над землей и произнес по-тюркски: «Шейх дал благой совет». Это случилось в дни завоевания Самарканда [Бабур 1992: 101–102].

Среди прототипов рассказов о сновидениях, предвещающих победу, — несомненно, кораническая история о сне Мухаммада (48: 27), в котором Господь оповещает Пророка о его предстоящей победе над мекканцами: «Аллах претворил Своему Посланнику сновидение в явь [и сказал]: “Вы непременно войдете в заповедную мечеть, если это будет угодно Аллаху, без опаски, с обритыми головами и коротко стриженными волосами, не страшась [никого]”. [Аллах] знал то, чего вы не знали, и Он предопределил, минуя это, близкую победу»[15]. Другие сообщения о снах Мухаммада можно найти в сирах и хадисах (см.: [Green 2003: 290]).

Иранская традиция также дает примеры снов, предвещающих победу. Известен, например, сон богатыря Туса из «Шах-наме» Фирдоуси: спустя годы после гибели царевича Сийаваша перед битвой с туранцами богатырь видит во сне Сийаваша на троне, окруженного ореолом света. Тот предрекает ему победу в битве [Фирдоуси 1994: 509].

Разделение на «царские», или профанные, и «житийные» сны, или сны «друзей Божьих», весьма условно, однако оно довольно четко прослеживается в письменных источниках: сны первой группы легко обнаружить в исторических сочинениях, сны второй группы — в житиях. Дж. Катц проводит такое разделение между «профанными» и «суфийскими» снами: первые предсказывают будущее, вторые свидетельствуют о высоком духовном статусе видевшего их мистика [Katz 2012: 184].

В «Мемуарах» Тахмаспа прослеживаются обе линии — «царская» и «житийная». К «царским» эпизодам можно отнести сон о победе над узбекским войском, предсказанной ‘Али Абу Талибом [Tahmasb 1924: 15]; эпизод с отказом от сражения [Ibid: 29–30]; рассказ об избавлении

[15] Пер. М.-Н. О. Османова [Османов 1995].

от османских войск по заступничеству Шихаб ад-Дина Ахарского [Ibid: 53–54]; рассказ о неудаче по причине ослушания ‘Али и о победе, предсказанной Сафи ад-Дином [Ibid: 38, 42]. «Житийные» эпизоды включают рассказ о покаянии по велению Мухаммада и имама Ризы [Ibid: 30–31]; сон о трех лунах и световом человеке [Ibid: 64–65]; сон о божественном свете [Ibid: 64–67].

Первый из снов Тахмаспа, который мы рассмотрим, можно отнести к «снам о владычестве» (термин Р. Моттахеде), о которых мы говорили выше: за праведность и преданность истинной вере (т. е. за приверженность ‘Али) Бог дарует Тахмаспу победу над врагом — узбекским правителем ‘Убайдаллой из династии Шейбанидов.

> В первый раз со стороны Узбека на кызылбашей обрушился страх и ужас. Йа‘куб Султан Каджар, Даламе Султан Текелю и другие главные военачальники[16] потерпели поражение и отступили, а узбеки оказались в выигрыше. Я положился на самого Творца и воззвал к любви безгрешных имамов (*да будут с ними со всеми благословения Бога!*[17]). И продвинулся на несколько шагов вперед. По велению судьбы один из наших стрелков, настигнув ‘Убайда[лла-хана], ударяет его мечом и, промчавшись мимо него, принимается за другого. Калидж Бахадур и другие сторонники Узбека вынесли раненого ‘Убайда из центра [сражения]. Кучкунджи Хан и Джани Хан-бек[18], когда узнали об этом, бежали, пока не остановились для перегруппировки [сил]. А люди, которые прежде бежали из нашего войска, снова в тот день к нам присоединились. Той ночью мы провели время в степи и не знали, до чего дошли дела ‘Убайда-узбека. Мне думалось, что они меня, не дай Бог, обманут и проведут. В ту ночь я во сне видел господина и самого повелителя правоверных, имама богобоязненных, главу религии, победоносного льва Бога ‘Али ибн Абу Талиба (*да будет мир с ним!*) Он улыбнулся мне и сказал: «Замечательная победа (*слава Богу!*) досталась тебе». Когда наступило утро, я узнал, что [войска] Узбека потерпели поражение и бежали [Tahmasb 1924: 15].

Второй эпизод носит аналогичный характер. Тахмасп, находясь в затруднительном положении, взывает к Богу, прося о помощи. В ту же ночь ему во сне с доброй вестью является шейх Шихаб ад-Дин Ахарский, третий в цепочке наставников основателя сефевидского братства.

---

[16] Букв. «и другие военачальники, сидящие [в диване] по правую руку» (*va dīgar umārā-yi dast-i rāst*).

[17] Здесь и далее курсивом выделяются фрагменты, приведенные в оригинале на арабском языке.

[18] В тексте «Джати Хан» (جاتی خان) — по всей видимости, опечатка (буквы «т» и «н» в арабской графике различаются лишь одной точкой).

Мы совершили паломничество к его святейшеству шейху Шихаб ад-Дину Ахарскому[19] и от избытка [чувства] обиды я проклял Элькаса[20] и вознес многие молитвы к чертогу Господина, Создателя (*да возвеличится Его величие!*) и сказал: «О Создатель! Ты сказал, мол, «Я люблю страдающие сердца и Я — в страдающих сердцах»[21]. Из-за волнений среди подвластных [мне] слабых [людей] и из-за их бедственного положения мое сердце сильно страдает. Настало время [Тебе проявить] милость. Кроме Твоей милости ничто нам не поможет». И я долго стенал. В ту же ночь я увидел во сне шейха Шихаб ад-Дина, и он сказал: «Сегодня все шейхи были с тобой во время твоей молитвы, и она, конечно, была услышана».
После этого сна Государь[22] оставался в Тебризе еще четыре дня. [Затем] тревога и страх соединились в его сердце, и он вернулся [в свои земли].

Если поручишь щедрости [Бога] свои дела, о Хафиз, —
О, как много радости ты получишь вместе с уделом, данным от Бога![23]

А также хваджа[24] Хафиз (*да помилует его* [Бог]*!*) говорил:

Препоручи дела своему Богу и радуйся сердцем,
Ведь если притязающий (*muddā'ī*) не являет милости, [один] Бог явит![25]
[Tahmasb 1924: 53–54].

Еще один эпизод «Мемуаров» повествует о победе иранского шаха над врагом, которая была предсказана Тахмаспу во сне шейхом Сафи ад-Дином. Эпизоду предшествует рассказ о том, что происходит в случае невыполнения договора между правителем и его небесным покровителем:

В первый год, когда мы совершили набег на Тебриз, преследуя Уламу[26], и Кази-хан сбежал, ночью во сне (*vāqi'a*) я видел Повелителя право-

[19] Шейх Шихаб ад-Дин Ахарский (также известен как шейх Шихаб ад-Дин Махмуд Табризи) — суфий и поэт XIII в., живший в Южном Азербайджане. Был учителем шейха Джамал ад-Дина Табризи, который в свою очередь был наставником шейха Захеда Гилянского, будущего учителя шейха Сафи ад-Дина Ардебилского, основателя ордена *сафавийя*.

[20] Элькас (*Alqāsb*) — родной брат шаха Тахмаспа, восстал против него и бежал к османскому султану Сулейману в 1547 г., надеясь с его помощью захватить власть в Иране.

[21] Фраза представляет собой персидский перевод хадиса ал-кудси, т. е. хадиса, содержащего, согласно традиции, речь Бога. Согласно А. Шиммель, этот хадис в варианте «Я с теми, чьи сердца разбиты ради Меня» приводится в книге Бади аз-Замана Форузанфара «Хадисы в "Маснави"» (*Aḥādīṯ al-maṯnavī*, Тегеран, 1334/1955) под номером 466 [Шиммель 2012: 496].

[22] Государь (*xᵛāndikār*, у Деххода дается в форме *xᵛāndigār*, сокращение от *xudāvandigār*, см.: [Dihxudā 1993: ст. «Xᵛāndigār»]) — титул султанов Османской империи. В «Мемуарах» Тахмаспа этим титулом регулярно обозначается Сулайман Великолепный.

[23] Бейт из газели Хафиза № 481, см.: [Ganjoor: Hafez, № 481].

[24] Хваджа (*xᵛāja*) — почетное прозвание Хафиза.

[25] Бейт из газели Хафиза № 187, см.: [Ganjoor: Hafez, № 187].

[26] Бек из племени Текелю, занимал высокое положение при Исма'иле, при Тахмаспе был губернатором провинции Азербайджан. После массовой казни представителей племени Текелю, устроенной по приказу Тахмаспа, поднял мятеж, а затем бежал ко двору султана Сулаймана. В 1532 г. вернулся в Иран с османскими войсками (см.: [Mitchell 2009]).

верных (*мир ему!*) Он сказал: «Дитя, приди совершить обход гробницы, и соверши обход [могил] наставников, и принеси в дар двенадцать свечей. А после иди, куда захочешь». Поскольку на той стадии [мне] не довелось обрести сей дар, то несомненно, что именно поэтому мои дела не продвинулись, завоевания не были осуществлены, и неблагодарный Улама не был схвачен.

В этот раз, когда Государь вошел в Тебриз, мы ушли в Ардебиль по пути, пролегавшем мимо караван-сарая ʻАббаси. Мы принесли в дар двенадцать свечей, как велел [Повелитель правоверных], вместе с другим пожертвованием, которое сделали мы сами. Совершив обход [могил] наставников и прочитав молитву возле гробницы, сей раб уснул в доме господина Султан Хайдара (*да пребудут с ним милость и благоволение* [Божьи]*!*). Я вновь увидел во сне (*xʷāb*) шейха Сафи ад-Дина (*да пребудет с ним милость* [Божья]*!*). Он сказал: «Через двадцать дней будет твое…» Не знаю, «возобладание» (*ẓuhūr*) он сказал или «исход» (*xurūj*). Он произнес одно из этих двух слов. Проснувшись, я сказал себе: «Возобладание — одно из свойств могущественного господина имама[27], *доказательства Бога на земле, долгожданного, заступника рода Мухаммада, молитва ему и приветствие*. А "исход" разве имеет смысл?»[28] Я уехал из Ардебиля и прибыл в Сараб[29].

[Далее следует рассказ о победе Тахмаспа над Уламой.]

Эти победы достались нам на двадцатый день после сна, который я видел в Ардебиле, и Арджиш[30] без единого препятствия вошел в число наших владений.

Когда твоими стараниями дело продвинется вперед,
Знай, что [это] — по одобрению Истинного, а не от твоего усердия[31].

Ибрахим-паша находился в Диярбакыре, когда от Государя прибыл гвардеец и убил его. Распри и волнения были полностью устранены, пламя раздора потухло, и хотя некоторое время между [нами] не было дружбы, но ссор и раздоров также не было. Мусульмане пребывали в покое и безопасности до того времени, когда Элькас-мирза по глупости не восстал против нас [Tahmasb 1924: 38, 42].

Следующий эпизод связан уже не с описанием сна, а с проявлением благих качеств, за которые государю даруется Божья помощь. Эпизод характеризует Тахмаспа как правителя, который заботится о своих поддан-

[27] Имеется в виду двенадцатый, «скрытый» имам Махди.

[28] К. Бабаян понимает этот фрагмент с точностью до наоборот: согласно ее переводу, Тахмасп считает, что *ẓuhūr* (исследовательница выбирает терминологический перевод этого слова: manifestation ʻвоплощение; явление') может принадлежать только Махди, и интересуется, что же может означать *xurūj*. В конце эпизода становится ясно, что *xurūj* обозначал победу над османскими войсками [Babayan 2002: 322].

[29] Сараб — селение в окрестностях г. Хой.

[30] Арджиш — ныне небольшой город в Армении.

[31] Цитата из вступления к главе 8 «Бустана» Саʻди. В издании М. Форуги текст немного изменен: *Ču āyad ba kūšīdan-at xayr pīš / Ba tawfīq-i ḥaqq dān na az saʻy-e xʷīš* (Когда в стараниях тебе достанется благо / Знай, что [это] — благодаря помощи Истинного, а не от твоих усилий) [Saʻdi 2006: 465].

ных: сознавая, что силы противника превосходят его собственные, он отказывается от сражения. Как говорилось выше, забота о подданных наряду с благочестием и справедливостью входит в набор качеств, за которые правителю ниспосылается благодать.

Этот пассаж находит параллели в тимуридской историографии: Низам ад-Дин Шами и Шараф ад-Дин Йазди в своих хрониках побед Тимура (*ẓafar-nāma*) восхваляют осторожность и разум Тимура, отказавшегося вступить в бой с превосходящими силами противника [Polyakova 1998: 34].

> Государь (*xʷāndikār*) подарил ему[32] халат, написал и отправил мне письмо такого содержания: «Твой отец шах Исма'ил (*да помилует его* [Бог]*!*) — воевал с моим отцом, ты также претендуешь на [звание] храбреца. Так давай сразимся, а если откажешься сразиться, то больше не храбрись». В ответ на его письмо я написал, что величайший из всех сотворенных — это господин Создатель (*да славится Его величие, велики дела Его!*). В Благородном слове[33] Он сказал: «В священных войнах, которые ведете против неверных, не идите на гибель». *Слово Его, велик Он: «Не бросайтесь со своими руками к гибели»*[34] — [вот] место, где Он запрещает губить себя в войне с неверными. Как же я позволю[35] сражаться двум правоверным армиям, соотношение сил в которых — менее одного на десятерых [в войске противника]? [И как же я] этих правоверных ввергну в смертельное [сражение]? В тот день, когда мой отец вышел на бой с твоим отцом, не только Дурмиш-хан[36] и другие военачальники, но и все войско были пьяны. Они пили вино всю ночь, вот и решили биться. Такие приготовления были крайне неразумны и плохо обернулись. С того дня каждый раз, когда вспоминается Чалдыранская битва, я проклинаю Дурмиш-хана, который ввел в заблуждение моего отца шаха Исма'ила и вступил в битву. А еще Господь (*велико имя Его!*) приказал, чтобы не сражался один правоверный с двумя неверными. А что же мы можем сделать, [если] согласно нашим примерным подсчетам получается один к более чем десяти [воинам]? И как же мы должны пойти наперекор велению всевышнего Господа (*да славятся Его деяния!*) и сознательно ввергнуть себя в огонь? Нужно быть сумасшедшим либо пьяным, чтобы начать невыгодную войну и посредством необдуманности и заносчивости обречь себя на бессмысленную гибель [Tahmasb 1924: 29–30].

---

[32] Речь идет об одном из солдат-дозорных сефевидского войска, который был схвачен турецкими войсками накануне при объезде приграничных территорий.

[33] Благородное слово (*kalām-i šarīf*) — имеется в виду Коран.

[34] (Коран 2: 195).

[35] Позволю (*fatvā daham*), букв. «дам фетву». Фетва — богословско-правовое заключение, вынесенное компетентным лицом (правоведом, *faqīh*) с целью разъяснения и воплощения в жизнь какого-либо предписания шариата или истолкования какого-либо случая с позиций шариата.

[36] Дурмиш-хан — один из кызылбашских военачальников из племени Шамлу. Был воспитателем Сама-мирзы, брата Тахмаспа.

Следующие эпизоды отсылают читателя уже к житийной литературе. В первом из них рассказано о покаянии (*tawba*) Тахмаспа. Покаяние — традиционный элемент рассказа о жизни «друга Божьего», оно обычно описывается как результат духовных исканий и вызванного ими духовного кризиса. Покаяние — это событие, в результате которого простой человек становится «другом Божьим», им заканчиваются духовные поиски и начинается «карьера» «святого». В случае Тахмаспа стимулом к покаянию послужило прямое божественное веление, переданное через сновидения.

> *Слава Богу и благодарность за то*, что подвластное мне войско отказалось от вина, распущенности и от всего запретного, и что во всем моем государстве уничтожены всевозможные питейные, публичные дома и другие недозволенные законом заведения. Когда я выехал из Герата и отправился в паломничество в священный Мешхед — обиталище ангелов, [место упокоения] господина его высочества имама Ризы[37] (*да будет доволен им* [Бог] *и приветствие* [ему]*!*) — то по приезде во сне я увидел Мухаммада, предстоятеля на молитве в священной Медине, его величество, покровителя (*да благословит Бог его и род его!*), будто он мне велит: «Воздержись от запретного, и тебе [на долю] выпадут победы!» Утром я рассказал этот сон Ахмад Беку-визирю и другим присутствовавшим военачальникам. Одни из них сказали, что от некоторых запретных деяний откажутся, а вот от других, например, от распития вина, отказаться невозможно, ибо это — необходимое условие управления государством. И каждый высказался по этому поводу. В конце концов я сказал, что сегодня ночью усну с этим намерением[38], и какой путь мне укажут, так и поступлю. Господин, наделенный пророчеством, Мухаммад (*да благословит Бог его и его род и да приветствует!*) сказал: «Верный сон являет [Бог] праведному верующему»[39]. И [еще] сказал: «Не прерывались увещевания [от Бога]». И в эту же ночь я видел во сне, будто за окном внизу, у ног его святейшества имама-поручителя, имама Резы (*тысячекратное приветствие ему!*) я взял наделенную властью над эмирами руку мухтасиба[40] и отказался от вина, от распущенности и от прочих запретных деяний. Наутро я снова рассказал свой сон приближенным. Благодаря силе и помощи Господа всевышнего (*да будут славны Его деяния!*) именно так, как я видел во сне, на то же место пришел тот самый вышеназванный сейид, и я, взяв его руку,

[37] ʻАли ибн Муса ибн Джафар ар-Риза (765, Медина — 818, Тус) — восьмой шиитский имам. Имам Риза был убит 26 мая 818 г. в городе Тус в Персии, когда сопровождал халифа ал-Мамуна, сына Харун ар-Рашида. Похоронен в Мешхеде, недалеко от Туса.

[38] Имеется в виду — с намерением (*niyyat*) узнать ответ на вопрос о возможности употребления алкогольных напитков.

[39] Наиболее близкий к персидскому тексту хадис удалось обнаружить в сборнике Малика ибн Анаса «Доступный [для понимания]» (*Muvaṭṭa'*): «...посланник Божий, да благословит его Господь и да приветствует, сказал: "Не останется после меня [другого] пророчества, кроме благих вестей". И было сказано: "Что есть благие вести, о посланник Божий?" Он сказал: "Это праведные сны, которые видит праведный муж, или видят о нем, и это — сорок шестая часть пророчества"» [Малик ибн Анас, № 1783].

[40] Чиновник, наблюдавший за соблюдением предписаний шариата.

отказался от всего дурного. И в возрасте двадцати лет мне выпало счастье испытать это, и [в честь этого] я написал *руба'и*:

Мы немного увлеклись толченым изумрудом,
Немного запятнались влажным яхонтом[41].
[На нас] была грязь всех цветов, что были.
Смыв [грязь] водой раскаяния, мы обрели покой.

Слава Богу и благодарение [Ему], с того дня, когда мне выпало это счастье, по всему моему государству пресекли разврат и безнравственность. Постепенно, благодаря всевышнему Богу, мы стали одерживать победы, такие, что в наших помыслах [не могли предвидеть] и части из них. Все мудрецы пребывают в изумлении от того, что произошло. И какое бы благородство я ни проявлял, за всю свою жизнь я не смогу воздать необходимой благодарности [даже] за часть из этих свершений.

Если каждый мой волос превратится в язык,
[То] каждый станет возносить тебе хвалу.
Я все еще пребываю во сне из-за отсутствия языка,
Из сотни благодарностей Тебе я не высказал и одной
[Tahmasb 1924: 30–31].

Следующий эпизод вновь связан с описанием сна. На этот раз сновидение не предвещает победу и не содержит приказа — в нем через образы небесных светил показан высокий статус Тахмаспа, приближенного к Богу человека[42].

Общий смысл письма [от османского султана] был таков: мол, присылайте послов, чтобы между [нами] установился мир и был заключен договор, дабы с того дня немощные и нищие не гибли в ходе [наших неурядиц]. Мы также написали [ответ] и назначили послом достойного Амира Шамс ад-Дина, заступника власти. После того как он отправился в Стамбул, Рустам-паша и еще несколько [обитателей адского] пламени вмешались с неприятными речами, много спорили по поводу ответа и не допустили, чтобы дело разрешилось по-хорошему. Написав длинное письмо, они отправили его вместе с вышеупомянутым заступником власти, мол, румийские богословы (*'ulamā*) и шейхи сообща издали фетву[43], согласно которой имущество и семьи всех обитателей востока — воинов и крестьян, мусульман, армян и иудеев,

[41] Размер в бейте нарушен; вероятно, текст испорчен. Под толченым изумрудом (*zumurrud*) имеется в виду гашиш. Влажный яхонт (*yāqūt-i tar*) — традиционная метафора для вина.

[42] Как отмечает К. Бабаян, по своему содержанию и образности сны и видения Тахмаспа близки к снам, изложенным у Ибн ал-'Араби, Сухраварди и Наджм ад-Дина Кубра [Babayan 2002: 317]. Стоит также отметить, что светила фигурируют в сне Йусуфа: «Вот сказал Йусуф своему отцу: "Отец мой, я видел одиннадцать звезд, и солнце, и луну, — я видел их мне поклонившимися"» (Коран 12: 4). Астрономическая символика также присутствует в видениях Рузбихана Бакли [Ernst 1996: 46–47].

[43] См. примеч. 35.

> объявляются дозволенными, а война с ними — войной за веру (*ġazā*). Я сказал: «Прекрасная фетва! Мы признаем молитву, пост, паломничество, милостыню[44] и все [прочие] религиозные обязанности, а они считают нас неверными (*kāfir*)! Пусть Господин миров рассудит нас». И тогда же я увидел во сне (*vāqi'a*) в [месяц] льва в ночь на пятницу, двадцать седьмое число великого месяца раджаба 957 года, что посреди неба стоит луна, и другая появляется с востока, и еще одна — с запада. Луна, пришедшая с запада, необычайно велика, а та, что с востока, — маленькая. Стоящий [предо мной] человек, излучающий свет, говорит мне: «Луна запада — Государь, а луна востока — 'Убайдузбек, а луна посредине — твоя». Я смотрел, как сперва восточная луна, приблизившись к середине небосвода, разрослась, сорвалась, опустилась на землю и пропала, а затем и западная луна точно так же упала и опустилась на землю. И срединная луна тоже опустилась. Срединная луна опускалась медленно, как лист бумаги в воздухе, пока не приземлилась на шахскую софу, что в Казвине, где было устроено для меня место[45], и опустилась на мое ложе [Tahmasb 1924: 64–65].

Последний из снов-видений Тахмаспа, изложенных в его «Мемуарах», описывает явление шаху божественного света. Тахмасп проводит параллель между собой и, ни много ни мало, Мусой и Мухаммадом.

> В другой раз в ночь на семнадцатое число месяца сафара 961 года в Нахичевани я видел во сне (*x^{v}āb*), что на небе в стороне киблы[46], там, где вечером находилось солнце, появились начертания: на странице неба было написано арабским письмом, а цвет начертаний был под цвет неба. А те письмена, что были выше в небе, были светлее и написаны письмом, состоящим из значков (*xaṭṭ-i tamġānī*), которое бывает на франкской бумаге. [Начертания были] насыщенные и бледноватые, они были расположены в виде большой молитвенной ниши (*miḥrāb*), ширина которой была два с половиной зар'а[47], а длина — три с половиной зар'а. Я прочел те письмена, был начертан этот айат: «*И Аллах избавит тебя от них: Он ведь — слышащий, знающий*»[48]. От лицезрения тех начертаний меня охватили дрожь и волнение. Я увидел, что эти письмена образуют волны, подобно воде, и отдаленная часть небес — это письмена, которые сотрясаются на западе, словно хотят рассечь небо. И я вижу: эти письмена и ниша затряслись так, что в небе открылась ниша, и я от волнения вижу во сне (*x^{v}āb*), будто бы я проснулся, и нахожу себя на летовке в Хое.

---

[44] Молитва, пост, паломничество и милостыня (*namāz-u rūza-vu ḥajj-u zakāt*) — наряду с формулой веры (*šahāda*) составляют «пять столпов ислама».

[45] Тахмасп перенес столицу в Казвин около 1558 г.

[46] Кибла (*qibla*) — направление на Мекку.

[47] Зар' (*zar'*) — мера длины, «локоть». В разное время и в разных городах могла варьироваться от 49 до 107 см [Хинц, Давидович 1970: 64, 112].

[48] Коран, окончание айата 2: 137. Полностью айат звучит так: «А если они уверовали в подобное тому, во что вы веровали, то они уже нашли прямой путь; если же они отвратились, то они ведь в расколе, и Аллах избавит тебя от них: Он ведь — слышащий, знающий».

В стороне [озера] Ван начинает дуть сильный ветер, и люди говорят, мол, на вас идут румийцы, и есть опасность, что если этот ветер опустится на мир, он сорвет все наши шатры. Я говорю конным стрелкам, охраняющим гарем, и сотнику Икут-аге: «Соберите Париджан-ханум и Ибрахима-мирзу[49] и вместе с ними бегите, а мы, оседлав коня, поедем вперед и посмотрим, как постепенно приближается ветер к лугу и стоянке, где мы расположились». Не дойдя до лагеря, ураган внезапно утих, и [поднятая им] пыль вмиг исчезла, не коснувшись нас. За [исчезнувшей] пылью обнаружилось множество оленей и горных баранов, и у всех — курдюки, как у баранов. Я говорю командующим: «Кто хочет из войска, пусть идет на охоту, и пусть идут после [нас]». Они идут, и я, подстрелив одного оленя и одного горного барана, приношу [туши] и говорю: «Моя лошадь отвыкла от езды и не идет вперед». Я говорю Султан Ибрахиму-мирзе и детям: «Зажарьте их до того, как приедут командующие, а я пойду в шатер». После этого все приезжавшие привозили по тридцать-сорок [туш].

Потом я вижу во сне (*xʷāb*), будто я проснулся, но [на самом деле] все еще сплю. Я вижу, будто моя сестра в [каждом из] четырех углов дома расстелила ковры и [разложила] тюфяки, и на каждом — женщины, необычайно высокие и красивые. И нет на них никакого убранства и украшений, но так они хороши, что и среди румиек редко таких встретишь. Я спросил у нее: «Кто они?» Она ответила: «Их привезли для тебя из Грузии. Одна — сестра визиря, что была в нашем доме, а трех других привезли сейчас». Я сказал: «Но ведь сестра визиря выглядела иначе, когда же стала такой?» Она ответила: «Сейчас такой стала».

На этот раз я на самом деле[50] проснулся и обнаружил себя в том же положении, читающим айат «*И Аллах избавит тебя от них*», и вновь погрузился в сон. Я увидел тот самый первый сон в точности и полностью, и вновь читал айат «*И Аллах избавит тебя от них*». Иногда мне на ум приходило, и я удивлялся, что этот айат — для избавления от врагов, так почему же от его созерцания возникает такое волнение? На ум приходило, что раз сияние света из Божественного чертога (*да возвеличатся Его имена!*)[51] проникло и состоялось его появление, это и будет причиной дрожи и волнения. Я говорю себе во сне: «Явленный свет был на горе Тур-и Сина с Мусой, Собеседником Бога (*пророком нашим, приветствие ему!*). И это вошло в сказания [о пророках] и предания. И последний из пророков, да благословит Бог его и род его, когда в ночь ми‘раджа[52] беседовал с Творцом мира за скрывающей завесой, ощутил на себе воздействие Божественного гнева и трепета, [внушаемого Им] (*да возвеличится Его сан!*)». Разумеется, что я, когда увидел такие чу-

[49] Вероятно, имеются в виду любимая дочь Тахмаспа Парихан-ханум и племянник шаха Ибрахим-мирза. В тексте женское имя приведено в форме «Париджан» (پریجان), дано разночтение پریخان, которое вполне могло появиться из-за обычного в рукописи смещения точек в پرنجان Парихан).

[50] «На самом деле» — *ḥaqīqatan*, этот вариант предложен в сноске в качестве разночтения; в тексте же дан вариант *xafīfa* ‘легкий’. В случает использования второго варианта перевод фразы звучит следующим образом: «На этот раз я пробудился от легкого сна».

[51] В тексте غر اسمائه — по всей вероятности, ошибка. Мы предлагаем читать عز اسمائه.

[52] Ми‘радж (*mi‘rāj*) — ночное путешествие Мухаммада на небеса.

деса (*ʻajāyibāt*), и когда таким образом с моего языка сошел айат, то, думаю, это Государь направился в нашу сторону. Так оно и было [Tahmasb 1924: 65–67].

Итак, мы видим, что Тахмасп одновременно использует предложенные письменной традицией средства создания образа справедливого правителя и «друга Божьего». Он — такой государь, которому для получения божественной благодати не нужно третье лицо (праведный шейх). Эта идея присутствует уже в рассказах о «царских» снах: в роли вестников, доносящих до Тахмаспа Божью волю, выступают не только суфийские наставники, но и более приближенные к Богу фигуры: ʻАли и Мухаммад. «Житийные» видения еще более поднимают статус Тахмаспа: он удостаивается чести лицезреть свет, который сам интерпретирует как божественный. Такие видения позволяют Тахмаспу сравнивать себя с пророками, видевшими божественное, — с Мусой и Мухаммадом.

Оценка Тахмаспом собственной роли эксплицитно дана в следующем пассаже из «Мемуаров»:

> А истина в том, что кызылбаши, даже если лишатся головы, то не отделятся от венца[53], и когда венец был на голове Элькаса, за ним никто не пошел. Ведь на пути суфийства (*ṣūfīgarī*) признают [лишь] одного наставника (*muršid*), и даже если будет сто тысяч принцев, то они (кызылбаши) не посмотрят на них [Tahmasb 1924: 45].

Итак, Тахмасп — венчаный шах и одновременно *муршид*, предводитель влюбленных в Бога суфиев. Ему удалось совместить в себе два звена цепочки посредников между Богом и людьми.

И все же Тахмасп не сумел сократить эту цепочку до одного звена. Отказавшись от роли мессии и нуждаясь в религиозной доктрине, которая была бы способна объединить большую часть его подданных, Тахмасп покровительствует шиитским ученым — правоведам и богословам, в первую очередь Нур ад-Дину ʻАли б. Хусайну ал-Караки[54]. При поддержке шаха доктрина имамитского шиизма получит главенство на большей части территории государства. Следующая радикальная попытка сократить цепочку посредников между Богом и народом будет предпринята уже в XX в., и на этот раз исключенным звеном станет шах.

[53] Под «венцом» имеется в виду законный правитель, т. е. Тахмасп.

[54] Подробнее о нем см., например: [Rula Jurdi Abdisaab 2010].

Литература

Бабур 1992 — *Бабур Захир ад-Дин*. Бабур-наме / Пер. М. А. Салье. Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1992.

Бойс 1994 — *Бойс М*. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. СПб.: Петерб. Востоковедение, 1994.

Игнатенко 1993 — *Игнатенко А. А*. Проблемы этики в «княжьих зерцалах» // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука, 1993. С. 176–198.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Малик ибн Анас — *Малик ибн Анас*. Муватта'. [Цит. по электрон. версии:] URL: http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=715&BookID=31&PID=1960.

Османов 1995 — Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир; Вост. лит., 1995.

Рак 1997 — Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост. И. В. Рак. СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997.

Рак 1998 — *Рак И. В*. Зороастрийская мифология. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998.

Фирдоуси 1994 — *Фирдоуси*. Шахнаме. Т. 2 / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; Коммент. А. А. Старикова. М.: Ладомир; Наука, 1994.

Хинц, Давидович 1970 — *Хинц В*. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему; *Давидович Е. А*. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М.: Наука, 1970.

Шиммель 2012 — *Шиммель А*. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012.

Aigle 2015 — *Aigle D.* Sarbedārs // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2015. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/sarbedars.

Algar 2011 — *Algar H*. Awlīā' // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2011. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/awlia-more-fully-awlia-allah-the-friends-of-god-a-term-commonly-translated-in-european-languages-as-saints-or-t.

Azfar Moin 2010 — *Azfar Moin A.* Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran: A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History) / The University of Michigan. 2010.

Babayan 2002 — *Babayan K.* Mystics, monarchs, and messiahs: Cultural landscapes of Early Modern Iran. Harvard: Harvard CMES.

Bausani 1986 — *Bausani A*. Hurūfiyya // Encyclopedia of Islam. Vol. 3. Leiden: Brill, 1986. P. 600–601.

Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tehran: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.

Ernst 1996 — *Ernst C. W*. Ruzbihan Baqli: Mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism. Surrey: Curzon, 1996.

Flood 2009 — *Flood F. B.* Objects of translation: Material culture and medieval "Hindu-Muslim" encounter. Princeton: Princeton Univ. Press, 2009.

Ganjoor — Ganjoor. Asar-e sokhanvaran-e parsigoo. URL: http://ganjoor.net.

Green 2003 — *Green N.* The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam // Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series. Vol. 13. No. 3. 2003. P. 287–313.

Jackson 2006 — Cambridge History of Iran. Vol. 6 / Ed. by P. Jackson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

Katz 2012 — *Katz J. G.* Dreams and their interpretation in Sufi thought and practice // Dreams and visions in Islamic societies / Ed. by O. Felek, A. D. Knysh. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2012. P. 181–198.

Lamoreaux 2002 — *Lamoreaux J. C.* The early Muslim tradition of dream interpretation. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2002.

Luft 1993 — *Luft P.* Musha'sha' // Encyclopaedia of Islam. Vol. 7. Leiden: Brill, 1993. P. 672–675.

Minorsky 1986 — *Minorsky V.* Ahl-i hakk // Encyclopaedia of Islam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 260–263.

Mitchell 2009 — *Mitchell C. P.* Tahmāsp I // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2009. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/tahmasp-i.

Mottahedeh 1980 — *Mottahedeh R.* Loyalty and leadership in an early Islamic society. Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.

Petrushevsky 1985 — *Petrushevsky I. P.* Islam in Iran. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1985.

Polyakova 1998 — *Polyakova E. A.* Timur as described by the 15th century court historiographers // Iranian Studies. Vol. 21. No. 1–2. 1998. P. 31–41.

Radtke 2002 — *Radtke B.* Walī // Encyclopaedia of Islam. Vol. 11. Leiden: Brill, 2002. P. 109.

Rula Jurdi Abdisaab 2010 — *Rula Jurdi Abdisaab.* Karaki // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2010. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/karaki.

Sa'di 2006 — *Sa'di Muṣliḥ al-Dīn.* Kulliyāt-i Sa'dī / Ed. by M. A. Forughi. Tehran: Hermes, 1385/2006.

Sajjadi 1960 — Sajjadi S. J. Farhang-i muṣṭalaḥāt-i 'urafā' va mutaṣavvifah. Tehran: Būẕurjmihrī, 1339/1960.

Soudavar 2010 — *Soudavar A.* Farr(ah) ii. Iconography of farr(ah)/xᵛarənah // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2010. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/farr-ii-iconography.

Tahmasb 1924 — *Tahmasb.* Taẕkira-yi Šāh Ṭahmāsb. Berlin; Charlottenburg: Kaviani, 1343/1924.

Yarshater 2009 — *Yarshater E.* Re-emergence of Iranian identity after conversion to Islam // The Rise of Islam / Ed. By V. Sarkhosh Curtis, S, Stewart. London: I. B. Tauris, 2009. P. 5–12 (The Idea of Iran; Vol. 4).

Sainthood narrative in the life story of a political figure: Memoirs of Shah Tahmasp I Safavi

Nikitenko, Evgeniya L.
PhD (Candidate of Science in History), Researcher, Laboratory of Oriental Studies, 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

Ivanov, Konstantin S.
Student (Specialist degree), Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, GSP-3, Miusskaya Sq., 6
Tel. + 7 (495) 250-67-33
E-mail: ikstm@mail.ru

Abstract. In pre-Islamic and Islamic Iran there existed the concept of the ruler as an intermediary between God and humankind. A just ruler was imbued with the grace of God which also extended to cover his subjects. An alternative hierarchy emerged in the course of the development of the mystical tradition in Islam: Sufi "saints" took on the role of conduits of God's grace, while the rulers' role was reduced to devotedly listening to and following their teachings and counsels. In the 15th and 16th centuries, there were several attempts to combine the functions of the "saint" and the ruler. Such attempts needed an ideological justification. Some traces of the sainthood narrative being inserted into the life stories of rulers can be found in written sources from that period. Shah Tahmasp I's 'Memoirs' are one of the most representative examples.

Keywords: concepts of power, Persian literature, 16th century, hagiography, Tahmasp I

References

Aigle, D. (2015). Sarbedārs. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/sarbedars.

Algar, H. (2011) Awlīā'. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/awlia-more-fully-awlia-allah-the-friends-of-god-a-term-commonly-translated-in-european-languages-as-saints-or-t.

Azfar Moin A. (2010). *Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran*. A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History). The University of Michigan.

Babayan, K. (2002). *Mystics, monarchs, and messiahs: Cultural landscapes of Early Modern Iran*. Harvard: Harvard CMES.

Babur, Zahir ad-Din (1992). *Babur-name* [The Baburnama] (M. A. Sal'e, Trans.). Tashkent: Glavnaia redaktsiia entsiklopedii. (In Russian).

Bausani, A. (1986). Hurūfiyya. *Encyclopedia of Islam* (Vol. 3, 600–601). Leiden: Brill.

Bois, M. (1994). *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* (Transl. by I. M. Steblin-Kamenskii from: Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices*. London: Routledge & Kegan Paul). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

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). Tehran: Tehran Univ. Publications. (In Persian).

Ernst, C. W. (1996). *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism*. Surrey: Curzon.

Firdousi (1994). *Shakhname* [The *Shahnameh*, by Firdowsi] (Vol. 2) (Ts. B. Banu-Lakhuti, Trans.) (A. A. Starikov, Comment.). Moscow: Ladomir; Nauka. (In Russian).

Flood, F. B. (2009). *Objects of translation: Material culture and medieval "Hindu-Muslim" encounter*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Ganjoor. Asar-e sokhanvaran-e parsigoo [Ganjoor. Writings of Persian authors]. Retrieved from http://ganjoor.net/. (In Persian).

Green, N. (2003). The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, 13*(3), 287–313.

Khints, V. & Davidovich, E. A. (1970). *Musul'manskie mery i vesa s perevodom v metricheskuiu sistemu* [Islamic weights and standards with conversion into metric system] (Transl. from: Hinz, W. (1955). *Islamische Masse und Gewichte: umgerechnet ins metrische System*. Leiden: Brill). Davidovich, E. A. (1970). *Materialy po metrologii srednevekovoi Srednei Azii* [Data on the weights and measures of Central Asia in the Middle Ages]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Ignatenko, A. A. (1993). Problemy etiki v "kniazh'ih zertsalakh" [Ethical problems in the "mirrors for princes"]. *Bog — chelovek — obshchestvo v traditsionnykh kul'turakh Vostoka* [God — human being — society in traditional cultures of the East], 176–198. Moscow: Nauka. (In Russian).

Jackson, P. (Ed.) (2006). *Cambridge History of Iran* (Vol. 6). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Katz, J. G. (2012). Dreams and their interpretation in Sufi thought and practice. In O. Felek & A. D. Knysh (Eds.) *Dreams and visions in Islamic societies*, 181–198. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Lamoreaux, J. C. (2002). *The early Muslim tradition of dream interpretation*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Luft, P. (1993). Musha'sha'. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 7, 672–675). Leiden: Brill.

Malik ibn Anas. *Muvatta'* [Comprehensible]. Retrieved from http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=715&BookID=31&PID=1960. (In Arabic).

Minorsky, V. (1986). Ahl-i hakk. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 1, 260–263). Leiden: Brill.

Mitchell, C. P. (2009). Tahmāsp I. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/tahmasp-i.

Mottahedeh, R. (1980). *Loyalty and leadership in an early Islamic society*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Osmanov, M.-N. O. (Transl. from Arabic and Comment.) (1995). *Koran* [Quran]. Moscow: Ladomir, Vostochnaia Literatura. (In Russian).

Petrushevsky, I. P. (1985). *Islam in Iran*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Polyakova, E. A. (1998). Timur as described by the 15th century court historiographers. *Iranian Studies, 21*(1–2), 31–41.

Radtke, B. (2002). Walī. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 11, 109). Leiden: Brill.

Rak, I. V. (Comp.) (1997). *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Avesta in Russian translations, 1861–1996]. St. Petersburg: Zhurnal "Neva"; RGKhI. (In Russian).

Rak, I. V. (1998). *Zoroastriiskaia mifologiia. Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana* [Zoroastrian mythology. Myths of ancient and early medieval Iran]. St. Petersburg; Moscow: Zhurnal "Neva"; Letnii Sad. (In Russian).

Rula Jurdi Abdisaab (2010). Karaki. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/karaki.

Sa'di (1385/2006). *Kulliyāt-i Sa'dī* [Collected works of Sa'di] (M. A. Forughi, Ed.). Tehran: Hermes. (In Persian).

Sajjadi, Sayyid Ja'far (1339/1960). *Farhang-i muṣṭalaḥāt-i 'urafā' va mutaṣavvifah* [Dictionary of Sufi terms]. Tehran: Būzurjmihrī. (In Persian).

Shimmel', A. *Mir islamskogo mistitsizma* (Transl. 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).

Soudavar, A. (2010). Farr(ah) ii. Iconography of farr(ah)/xᵛarənah. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/farr-ii-iconography.

Tahmasb (1343/1924). *Taẕkira-yi Šāh Ṭahmāsb* [Memoirs of shah Tahmasp]. Berlin; Charlottenburg: Kaviani. (In Persian).

Yarshater, E. (2009). Re-emergence of Iranian identity after conversion to Islam. In V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (Eds.). *The rise of Islam* (*The idea of Iran*, Vol. 4), 5–12. London: I. B. Tauris.

E. L. Nikitenko, K. S. Ivanov (2016). Sainthood narrative in the life story of a political figure: Memoirs of Shah Tahmasp I Safavi. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 74–94

Н. П. ГРИНЦЕР

Гринцер Николай Павлович
доктор филологических наук
директор, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: + 7 (499) 956-96-47
E-mail: grintser@mail.ru

ГЕРОДОТ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРИТИК

Аннотация. В статье анализируется ряд отрывков из «Истории» Геродота, содержащих цитаты или аллюзии на различные литературные произведения. Автор старается проследить стоящие за этим представления Геродота о языке и литературе, сравнивая их с мнениями современников историка — софистов и Демокрита. В итоге он приходит к выводу, согласно которому Геродот был вовлечен в интеллектуальные дискуссии о поэзии и языке в целом, разделяя с софистами представление о необходимости внутренней целостности и непротиворечивости литературного текста. Также в некоторых местах «Истории» можно обнаружить следы комментария к конкретным эпизодам и строкам из произведений Гомера и Пиндара. В частности, в статье предлагается новая трактовка смысла, который Геродот вкладывал в цитируемую им фразу Пиндара «Закон — владыка всего».

Ключевые слова: Геродот, Гомер, Пиндар, Гесиод, софисты, комментарий, литературная критика, этимология, религия, закон

В исследованиях последнего времени, посвященных Геродоту, немало внимания уделяется его включенности в интеллектуальную полемику и обмен различными идеями — философскими, социально-политическими, научными, характерными для Афин V в. до н. э. В этой связи показательно, что в недавних «Путеводителях по Геродоту», опубликованных в Кембридже и Лейдене [Raaflaub 2002; Thomas 2006], месту Геродота в «интеллектуальной среде» его времени были посвящены специальные главы. Правда, при этом ученые в основном сосредоточиваются на том, как в труде Геродота отразились современные ему представления, относящиеся к таким сферам, как философия, включая естественнонаучные взгляды и теорию познания, а также политика и отчасти риторика. В своей работе я бы хотел сосредоточиться на менее очевидных параллелях и по-

© Н. П. ГРИНЦЕР

казать, что в «Истории» отразились и характерные для V в. представления о языке и литературе в том виде, в котором мы их можем реконструировать из дошедших до нас фрагментов софистов и некоторых других мыслителей этого времени. Разумеется, о связях Геродота с предшествующей и современной ему греческой литературой было сказано уже немало[1], но я буду говорить не о литературе как таковой, а о ее критике — дисциплине, которая только начинала возникать в греческой культуре именно в V в.

Чтобы прояснить эту мою исходную посылку, необходимо ненадолго отвлечься от основной темы моей статьи и продемонстрировать, что именно я понимаю под возникающей в это время «литературной критикой». На мой взгляд, разнообразные лингвистические наблюдения, обнаруживаемые у софистов вроде Протагора и Продика, с одной стороны, и у философов, например у Демокрита, с другой, весьма часто (если не сказать почти всегда) связаны с интерпретацией конкретных мест конкретных литературных текстов — в первую очередь Гомера. Об этом я более подробно говорю в другой работе [Гринцер 2016], однако и в контексте данной статьи стоит привести пару примеров, иллюстрирующих мою позицию.

Первым примером может служить софистическое разграничение значений синонимов греческого языка, которым был особенно знаменит Продик. В платоновском диалоге «Хармид» 163b–d один из собеседников Сократа, Критий, пускается в рассуждение об отличии значений греческих глаголов «трудиться» (ἐργάζεσθαι) и «делать» (ποιεῖν), утверждая, что «труд» всегда подразумевает нечто достойное, в то время как «делать» можно вещи как хорошие, так и дурные (καὶ ποίημα μὲν γίγνεσθαι ὄνειδος ἐνίοτε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος). Сократ в ответ восклицает: «Я тысячу раз слыхал подобные различения слов от Продика» (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος), намекая, естественно, на то, что Критий обучился подобным лингвистическим трюкам именно у знаменитого софиста. Если это так, то весьма показательно, что в своей аргументации Критий отталкивается от толкования известной строки Гесиода из «Трудов и дней» 311: «В труде нет позора, безделье — вот позор» (ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος) — и приходит к выводу, что поэт «полагал “делание” (ποίησις) чем-то иным по сравнению с “работой” (πρᾶξις) и “трудом” (ἐργασία) и считал, что нечто сделанное (ποίημα) может иногда оказаться позорным, если не было соединено с достоинством (τὸ καλόν), но ни один труд (ἔργον) никогда позорным быть не может. Поэтому он и называл то, что совершается с пользой и достоинством трудами (ἔργα)…».

По справедливому замечанию Р. Хантера, «Критий здесь поистине предвосхищает те критические методы, которые войдут в моду куда позднее; такие рассуждения вполне могли бы оказаться к месту в трактате “Как изучать поэзию” Плутарха» [Hunter 2014: 209]. И, надо сказать, данный

[1] Прежде всего это касается гомеровского эпоса и трагедии. См., например: [Pelling 2006; Griffin 2006].

тезис, взятый из «Хармида», и впрямь в эту позднейшую грамматико-комментаторскую традицию вошел: например, он был включен (с прямой ссылкой на Платона) в схолии Прокла к «Трудам и дням»[2]. Более того, следует подчеркнуть, что, по-видимому, обсуждение и различные трактовки этой строки Гесиода были достаточно распространены в V в. Так, Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» 1.2.56 сообщает, что обвинитель Сократа приписывал философу мнение, согласно которому любое занятие, сколь угодно недостойное, упрека не заслуживает — причем опять-таки Сократ якобы основывал это утверждение на толковании Гесиода (Ἔφη δ’ αὐτὸν ὁ κατήγορος καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τούτοις μαρτυρίοις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Ἡσιόδου μὲν τὸ Ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος· τοῦτο δὴ λέγειν αὐτόν, ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ’ ἀδίκου μήτ’ αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει).

Очевидно, что подобное толкование (принадлежало оно Сократу или было ему приписано) подразумевает, что его автор должен был в гесиодовском стихе связывать отрицание οὐδέν не со словом «труд» (ἔργον), а с «позором» (ὄνειδος), что синтаксически совершенно неверно, но — как точно подметил тот же Хантер, «подобный комментаторский ход вполне пристал Сократу из платоновского “Протагора”, чья интерпретация стихотворения Симонида содержит куда более нарочитые натяжки» [Hunter 2014: 209][3]. Меня в данном случае не интересует реальный вклад Сократа в подобные дискуссии — для меня важно подчеркнуть, что платоновский «Хармид», с моей точки зрения, достаточно адекватно передает критический метод, практиковавшийся софистами вообще и Продиком в частности, и его искусство, именуемое обычно знанием «правильности слов» (ὀρθότης ὀνομάτων), было в том числе направлено на то, чтобы определить тонкости семантики в разборе конкретного слова или выражения в конкретном поэтическом контексте[4].

Схожие методы прослеживаются и в других примерах лингвистической и литературной рефлексии, которые можно обнаружить у авторов V в. Особняком здесь, пожалуй, стоит Демокрит, у которого, как известно, было

[2] Scholia in Hes. Opera et dies 311–312: εὖ δ’ ὁ Πλάτων ἐξηγήσατο τὸ ἔπος. ἔργα γὰρ καλεῖν τὸν Ἡσίοδον ἑκάστου τῶν ὄντων τὰ κατὰ φύσιν ἔργα. ταῦτα οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρέποντα ἔργα ὅσα οἰκεῖα σπουδαίῳ· διὸ καὶ Ὅμηρος τὰ μὲν βέλτιστα τῶν ἔργων μόνον ἔργα καλεῖ· τὰ δὲ φαῦλα μετὰ προσθήκης κακὰ ἔργα.

[3] Не углубляясь в детали, я хотел бы только упомянуть здесь, что обсуждение стихов Симонида в «Протагоре», на мой взгляд, является вполне достоверной отсылкой к реальной практике софистов, стремившихся продемонстрировать наличие или отсутствие в том или ином литературном тексте внутренней «согласованности» (ὁμολογία, 339c7, d1).

[4] Мне уже приходилось более подробно говорить о том, что «правильность слов» (ὀρθοέπεια / ὀρθότης ὀνομάτων) Протагора и Продика зачастую подразумевала обсуждение того, корректно или нет отдельное слово или сочетание слов используется в определенном поэтическом контексте. См.: [Гринцер 2013: 61–65].

специальное сочинение «О Гомере, или о Прямословии[5] и глоссах». Опять же ограничимся всего лишь одним показательным примером. Аристотель в своем трактате «О душе» 404a отсылает к взглядам своего предшественника:

> Демокрит полагает, что Гомер удачно сказал о Гекторе, что он «лежит, инакомысля», не используя слова «разум» для обозначения силы, устремленной на познание истины, но полагая душу и разум одним и тем же (καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς ‘Ἕκτωρ κεῖτ’ ἀλλοφρονέων’. οὐ δὴ χρῆται τῶι νῶι ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν — DK A101 = 820 Лурье).

В «Илиаде» эпитет ἀλλοφρονέων (схожий по смыслу с русским выражением «не в себе») употребляется лишь один раз в 23.698 (κὰδ δ’ *ἀλλοφρονέοντα* μετὰ σφίσιν εἶσαν ἄγοντες), но в винительном падеже и (что гораздо более существенно) применительно не к Гектору, а к другому персонажу — Эвриалу, потерявшему сознание после могучего удара Эпея. Так что очень трудно отнести эту цитату из Демокрита к данному месту «Илиады», как это делает большинство издателей и комментаторов, объясняя несоответствие или плохой памятью Аристотеля, или тем, что оба они — и Аристотель, и Демокрит — располагали иной редакцией гомеровского текста[6]. К 23-й песни «Илиады» Гектор давно уже мертв, так что стоило бы задуматься (по крайней мере тем, кто интересуется не столько философскими взглядами Демокрита, сколько его отношением к гомеровской критике), нельзя ли соотнести это замечание философа с каким-то другим пассажем из гомеровской поэмы. И такое место достаточно легко обнаруживается: в начале 15-й песни «Илиады» Гектор тяжко страдает после схватки с Аяксом. Зевс «увидел Гектора лежащим на равнине, вокруг сидели его товарищи, а сам он тяжко дышал, лишившись разумения в сердце» (Ἕκτορα δ’ ἐν πεδίῳ ἴδε κείμενον, ἀμφὶ δ’ ἑταῖροι εἵαθ’, ὃ δ’ ἀργαλέῳ ἔχετ’ ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων — 15.9–10). Вполне можно представить, что именно эти строчки мог иметь в виду Демокрит, а в гомеровском тексте могло существовать альтернативное чтение, включающее ἀλλοφρονέων. Более того, косвенное подтверждение такой возможности мы находим в комментариях Евстафия к Гомеру:

> Дело в том, что древние употребляли слово «лежать» в смысле «пасть», как в случае, когда Гектор, лежа на земле, «тяжко дышал, лишившись разумения в сердце», то есть «инакомысля» и утратив соображение (Ὅτι τὸ κεῖσθαι κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἐπί τε τοῦ πεπτωκέναι λέγεται, ὡς ὁ Ἕκτωρ νῦν ἐν πεδίῳ κείμενος «ἀργαλέῳ εἵχετο ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων», ἤτοι ἀλλοφρονέων καὶ μὴ ὢν πινυτός — 3.691.6–10).

[5] Тот же термин ὀρθοέπεια, который встречается и у Протагора.

[6] См., например, в недавнем издании фрагментов Демокрита: [Taylor 1999: 105].

Слово, известное из фрагмента Демокрита, здесь используется как объяснение к еще одному гомеровскому гапаксу ἀπινύσσων, причем последний толкуется еще и этимологически (μὴ ὢν πινυτός ‘будучи не в разуме’). Сочетание двух редких эпитетов кажется весьма показательным и позволяет предположить, что восходит к все тому же рассуждению Демокрита. Конечно, и Аристотель, и Демокрит и впрямь могли ссылаться на отличный от наших изданий Гомера текст, где Гектор κεῖτ’ ἀλλοφρονέων, но если он и «лежит, инакомысля», то именно в 15-й, а не в 23-й песни «Илиады». Впрочем, существует еще одна возможность: ἀλλοφρονέων в цитате из Демокрита было (так же, как у Евстафия) использовано как пояснение для ἀπινύσσων и не являлось частью гомеровского текста. Это кажется вполне правдоподобным: соединение в Ил. 15.10 ἀπινύσσων с κῆρ ‘сердце’ могло показаться достаточно странным, и использование в качестве парафразы ἀλλοφρονέων (этимологически связанного с φρονέω, а значит с φρήν, обозначавшим в том числе и ‘грудь’) как бы проясняло картину, в том числе и на чисто физиологическом уровне. Разумеется, этот пассаж мог быть использован и в качестве иллюстрации того, что разум (φρόνησις или νοῦς) и душа (ψυχή) пребывают в одном и том же вместилище (в данном случае κῆρ), — но это философское следствие вытекало из литературного комментария к конкретной поэтической строке.

Таким образом, мы можем говорить о возникновении в V в. до н. э. лингвистического и литературного комментария к поэтическим текстам, основывавшегося примерно на тех же самых принципах, которые впоследствии станут характерными для научной филологической критики александрийских ученых. Одним из частных, но достаточно важных приемов, используемых при этом, была этимология, прежде всего этимология личных имен, которая также служила инструментом интерпретации не только отдельного слова, но и определенного поэтического контекста. Так, например, Демокрит соединял этимологическое и аллегорическое объяснение эпитета богини Афины, Тритогенея (DK B2 = 820 Лурье):

> Демокрит, этимологизируя это имя, говорит, что размышлению сопутствуют три вещи: [способность] хорошо думать, хорошо говорить и делать, что нужно (Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομά φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ).

Данное сообщение приведено в гомеровских схолиях к Ил. 8.39–40, где Зевс обращается к Афине:

> θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὔ νύ τι θυμῷ
> πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἤπιος εἶναι.
> (Ободрись, Тритогенея, милая дочь! Ведь я это говорю, не разумея это в душе, а хочу быть к тебе мягким).

Интересно, что в словах Зевса можно уловить то же трехчастное членение, которое Демокрит предлагает для воплощенного в Афине «разума»: правильное размышление (πρόφρονι θυμῷ), говорение (μυθέομαι) и, наконец, правильное поведение (в данном случае ἤπιος εἶναι). Так что, помимо характерной для V в. аллегорезы, этимология позволяет согласовать «темный» эпитет божества с тем конкретным местом, где он употребляется.

Далее я постараюсь показать, что следы подобных критических методов можно обнаружить не только в дошедших до нас фрагментах риторов и философов V в., но и в «Истории» Геродота, который тоже, по всей видимости, отдал дань возникшей в это время «филологической моде».

Разумеется, я далеко не первый, кто обратил внимание на филологические интересы Геродота. Э. Форд в своих «Истоках литературной критики» обоснованно вспоминает, что еще Х. Дильс считал «отца истории» также «отцом филологии» и сравнивал его с софистами (см.: [Ford 2002: 147–148]). Связано это прежде всего, конечно, с его превосходным знанием литературной традиции, которую (в первую очередь Гомера) он использовал в качестве инструмента для доказательств своих исторических построений. При этом характерно, что, делая это, историк стремился подкрепить свои выводы ссылками на внутреннюю логику поэтического текста — точно так же, как платоновский Протагор искал внутреннюю «согласованность» (ὁμολογία) в стихотворении Симонида. В этом отношении показателен, быть может, наиболее известный и многократно обсуждаемый случай «гомеровской критики» у Геродота, а именно его рассуждение о путешествии Париса и Елены в Египет. Здесь идея внутренней последовательности и непротиворечивости поэтического текста присутствует вполне очевидно: Геродот сомневается в том, что киклическая поэма «Киприи» была сочинена Гомером, потому что там сказано, что Парис достиг Египта на третий день, в то время как и в «Илиаде», и в «Одиссее» говорится о куда более долгом плавании (История 2.116–117).

Этот пассаж в египетском *логосе* Геродота заслуживает внимания по целому ряду причин. Поскольку историк стремится продемонстрировать расхождения между «Илиадой» и «Одиссеей», с одной стороны, и «Киприями», с другой (дабы доказать, что Гомер не был автором последней поэмы), он исходит из того, что две подлинные гомеровские поэмы должны содержать единое и непротиворечивое описание пребывания Елены и Париса в Египте. Однако на деле картина вовсе не выглядит таковой. Сначала Геродот цитирует «Илиаду» 6.289–292:

> ἔνθ’ ἔσάν οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν
> Σιδονίων, τὰς αὐτὸς ᾽Αλέξανδρος θεοειδὴς
> ἤγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλὼς εὐρέα πόντον,
> τὴν ὁδὸν ἣν ῾Ελένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν·
> (…там хранились ее изукрашенные одежды, плод труда сидонских женщин, которые богоподобный Александр привез ей из Сидона, когда переплыл широкое море, увозя славную отцом Елену).

Здесь очевидным образом речь идет о побеге Париса и Елены из Спарты. Однако два следующих примера, взятых уже из «Одиссеи», никак не указывают именно на это путешествие. В первом из них (Од. 4.227–233) речь идет о дарах, полученных Еленой в Египте, но никак не уточняется, когда она их получила:

> τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
> ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
> Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
> φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά,
> ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
> ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.
> (Такие полезные хитроумные зелья имела дочь Зевса, что подарила ей Полидамна, супруга Фона, жительница Египта, где многие зелья приносит дарящая зерно земля. Многие из них полезны, если их смешать, другие же губительны. Каждый там врач, сведущий превыше всех людей, ибо египтяне — потомки Пэана).

Второй же отрывок (Од. 4.351–352) и вовсе относится совершенно к другому эпизоду, а именно к приключению Менелая, который был вынужден бороться с морским божеством Протеем, дабы выведать у него, как вернуться на родину:

> Αἰγύπτῳ μ’ ἔτι δεῦρο θεοὶ μεμαῶτα νέεσθαι
> ἔσχον, ἐπεὶ οὔ σφιν ἔρεξα τελήεσσας ἑκατόμβας
> (В Египте меня удерживали боги, хотя я жаждал вернуться, за то, что я не принес им совершенные жертвы).

Это явное противоречие заставляет исследователей предполагать, что ссылки на «Одиссею» изначально отсутствовали в тексте Геродота и являются позднейшим дополнением или вовсе интерполяцией. Как утверждает в своем комментарии А. Ллойд, «заключительная часть данной главы и начало следующей развиваются так, как если бы этих ссылок вовсе не было; впрочем, нельзя исключать, что они были вписаны в рукопись как замечания вдогонку и так и не были по-настоящему встроены в текст» [Asheri et al. 2007: 325].

Такая точка зрения выглядит недостаточно обоснованной. На самом деле гомеровская цитата, относящаяся к истории схватки Менелая с Протеем, достаточно тесно соотносится и с предшествующими, и с последующими главами «Истории». В 2.113–115 Геродот пересказывает историю, почерпнутую у египетских жрецов, согласно которой Елена никогда не достигла Трои, а все время войны провела в Египте, где ее оставил у себя местный царь Протей, выгнав Париса вон. Соответственно, в 2.118–119 он возобновляет рассказ с того момента, когда Менелай после взятия Трои приезжает в Египет и получает свою жену обратно из рук гостеприимного и справедливого царя.

Так что гомеровские примеры, взятые из «Одиссеи», вполне встроены в общий ход изложения истории Елены у Геродота. Более того, в них содержатся в том числе и важные подтверждения истинности излагаемой Геродотом версии — в частности, имена Протея или отца Полидамны, Фона. Он очевидным образом соответствует некоему Фониду, которого Геродот именует «хранителем устья Нила» и который первым сообщает царю Мемфиса Протею о прибывших чужестранцах, т. е. о Елене и Парисе. Это же имя присутствует в изложении истории Елены у Гекатея (FGrHist 1F307–309) и Гелланика (4F153), причем последний сообщает, что Фонидом звался сам царь, который чуть не овладел Еленой силой (тут нельзя не вспомнить Феоклимена из «Елены» Еврипида). Вполне очевидно, что все три варианта так или иначе восходят к «Одиссее» 4.228, и не случайно трактовка Гелланика была впоследствии включена в схолии именно к этой строке.

Эпизод с Протеем в египетском *логосе* обычно обсуждается в контексте места Геродота в античной дискуссии о роли Елены в Троянской войне и, соответственно, сопоставляется со знаменитыми версиями Стесихора, Еврипида и Горгия[7]. Не вдаваясь в детали, я хотел бы лишь подчеркнуть, что Геродот отдает дань этим дебатам, причем предлагает характерную для него рационалистическую трактовку. Для меня более существенно, что, делая это, Геродот стремится обосновать свою точку зрения ссылками на конкретные фрагменты гомеровского текста и, соединяя вместе три (в действительности, достаточно разнородных) пассажа, старается продемонстрировать его внутреннюю согласованность. По мнению Геродота, Гомер знал подлинную историю Елены: в течение всей войны она находилась в Египте, — но он скрыл ее, поскольку она «не подходила эпическому повествованию в той мере, в какой ему соответствовала та, которой он решил следовать» (οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἑτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, 2.116.3–4). Совершенно права Б. Грациози, когда замечает, что этот тезис Геродота «откровенно отдает софистикой» и подразумевает наличие поэтической ὑπόνοια, скрытого смысла, понятия, чрезвычайно характерного для софистических интерпретаций литературных произведений [Graziosi 2002: 117][8]. Более того, Геродот дополняет этот аналитический подход еще одним принципом, о котором уже шла речь выше: принципом внутренней согласованности, единства поэтического произведения. Согласно Гомеру, Елена была в Египте и до, и после Троянской войны, об этом говорится и в «Илиаде», и в «Одиссее»: значит, Гомер и впрямь знал «подлинную историю» Елены, и потому неважно, что в «Илиаде» ее привозит в Египет Парис, а в «Одиссее» Менелай (или важно постольку, поскольку в «подлинной истории» они тоже оказываются в Египте вместе

[7] Ср., например: [Austin 1994: особенно 127–128; de Bakker 2012; de Jong 2012].

[8] Относительно ὑπόνοια как одного из ключевых принципов литературной интерпретации в V в. до н. э. прекрасная статья Н. Ричардсона [Richardson 2006], впервые опубликованная в 1975 г., по-прежнему сохраняет свою значимость и актуальность.

с ней, но по другим причинам). В этом отношении определенное насилие, совершаемое Геродотом над гомеровским текстом, действительно «сродни натянутым интерпретациям Симонида в “Протагоре” Платона», но сродни не только самой этой «натянутостью», но и благодаря стоящему за нею теоретическому принципу [Ibid.][9].

Обращение Геродота с гомеровским текстом отмечено и еще одной особенностью, характерной для литературной критики V в. до н. э., — поиском этимологий значимых личных имен. В статье, специально посвященной фигуре Протея у Геродота, М. де Баккер пытается соотнести придуманное Геродотом имя египетского царя с пронизывающей египетский *логос* идеей, согласно которой египтяне были изобретателями многих культурных и религиозных институтов: например, в 2.4.2 говорится, что «они были первыми (πρώτους), кто стал пользоваться именами богов ‹…› и первыми (πρώτους) стали посвящать богам алтари, статуи и храмы и запечатлевать их образы в камне» [de Bakker 2012: 114]. Для того чтобы подчеркнуть внутреннюю семантику имени Протея, Геродот именно в рассказе о нем (2.118.4) меняет свое обычное выражение λόγος πρώτερος (в значении «история, рассказанная выше») на λόγος πρῶτος[10]. Уделяя основное внимание фигуре Протея как своего рода символическому воплощению идеи исторического поиска «первопричин» вещей и событий, де Баккер походя замечает [Ibid: 111, n. 17], что аналогичную этимологическую игру можно обнаружить и в «Одиссее» 4.452, где Менелай говорит про Протея, что тот «посчитал нас первыми среди тюленей» (ἐν δ’ ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν), ср. также 4.411: «[Протей] сперва посчитает тюленей и обойдет их» (φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν). На мой взгляд, и эта параллель тоже не случайна. В 4-й песни «Одиссеи» Протей предстает как «безошибочный» мудрец, «знающий все глубины моря» (πωλεῖταί τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής, ἀθάνατος, Πρωτεὺς Αἰγύπτιος, ὅς τε θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε — 4.384–386)[11], и этот образ чрезвычайно близок смертному Протею в «Истории» — мудрому царю, который учит греков важнейшим правилам должного и справедливого поведения[12]. Этимоло-

[9] Конечно, мы можем усматривать в рассуждении Геродота «убежденность в том, что поэзия судится по другим критериям, чем прочие жанры. Эта идея сыграет огромную роль в дальнейшем становлении античной литературной критики» [Marincola 2006: 22]. Правда, мне не кажется, что когда Геродот говорит о причинах того, почему Гомер предпочел истинной ложную версию побега, греч. εὐπρεπής предполагает какую-либо специфическую характеристику эпического стиля, а не просто мысль, согласно которой поэзии в принципе подходят более броские и менее правдоподобные сюжеты (в противовес методу самого Геродота). Если и говорить об особенности подхода Геродота к поэтическим произведениям, то мне куда более специфичным кажется именно идея, согласно которой необходимо выявить «скрытый смысл» последовательно — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

[10] Это было подмечено уже в [Powell 1937: 104].

[11] Идея божественного знания Протея подчеркнута еще и тем, что в соответствующем эпизоде «Одиссеи» дважды (4.379, 468) употреблена фраза «боги ведают все» (θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν). См.: [Lamberton 1989: 3].

[12] В этой связи представляются очень интересными соображения, высказанные в [Vandiver 2012: 149–155]. По мнению автора статьи, Протей Геродота воплощает собой систему ценностей, восходящих к гомеровскому понятию «гостеприимства» (ξενία).

гическая связь его имени с πρῶτος ‘первый’ в этом отношении оказывается чрезвычайно выигрышной, и потому характерно, что Геродот специально акцентирует тот факт, что называет царя Мемфиса его греческим именем: Τούτου δὲ ἐκδέξασθαι τὴν βασιληίην ἔλεγον ἄνδρα Μεμφίτην, τῷ κατὰ τὴν [τῶν] Ἑλλήνων γλῶσσαν οὔνομα Πρωτέα εἶναι (2.112.1–3)[13]. Если эту этимологию Геродот обнаружил уже у Гомера и специально подчеркнул и усилил ее в собственном повествовании, это еще одно подтверждение значимости гомеровской «предыстории» Протея. Более того, если Геродот сознательно соотносит своего египетского царя с гомеровским божеством, мы можем предположить определенное прочтение Геродотом соответствующего гомеровского эпизода — в духе аллегорезы или эвгемеристических толкований[14].

Здесь уместно вспомнить, что фигура Протея была одним из самых популярных объектов гомеровской аллегорезы, в рамках которой ее представляли символическим воплощением первичной материи, рождения и творения мира. Разумеется, все эти интерпретации сохранились в более поздних источниках[15], однако в момент самого возникновения подобной традиции удивительная история о божестве, способном бесконечно менять свой облик, в принципе так и напрашивалось на символическое и аллегорическое толкование. Этому толкованию как нельзя лучше способствовало и само имя Протея, которое, по словам схолиаста, «чрезвычайно подходит

[13] Поэтому кажутся излишними и натянутыми попытки обнаружить для этого имени какие бы то ни было египетские параллели. См.: [de Bakker 2012: 111, n. 14; Asheri et al. 2007: 322].

[14] Возможны и некоторые другие гомеровские аллюзии внутри данного рассказа у Геродота. По меткому замечанию И. де Йонг, «много было пролито чернил» [de Jong 2012: 138] по поводу финального эпизода пребывания Менелая в Египте, когда он, согласно Геродоту, воздал Протею злом за гостеприимство, принеся в жертву, дабы получить попутный ветер, двух египетских мальчиков. Вслед за многими комментаторами сама де Йонг рассматривает это действие как очевидное нарушение правил ξενία, столь важных для Протея, и пытается объяснить это странное злодейство тем, что Геродот таким способом выказывал свое отношение к расхожим предубеждениям греков, считавших ксенофобами как раз египтян. В свою очередь, А. Ллойд [Asheri et al. 2007: 325] полагает, что «данный эпизод в конечном счете восходит к “Одиссее” 4.351 слл.», хотя у Гомера никаких человеческих жертвоприношений нет. Тем не менее там несколько раз упоминается о том, что Менелаю препятствовали покинуть Египет неблагоприятные ветры, и он был должен принести жертвы, дабы боги заставили их перемениться (4.352, 478, 582). Мотив именно человеческого жертвоприношения мог быть навеян знаменитой историей о том, как брат Менелая Агамемнон принес в жертву свою дочь Ифигению, чтобы отплыть из Авлиды в Трою (это предположение было высказано в [Fehling 1971: 48]). Это вполне вероятно; однако и в самой 4-й песни «Одиссеи» есть мотивы, которые могли отозваться своеобразным «эхом» у Геродота. По совету дочери Протея Эйдотеи, Менелай заставляет того подчиниться обманом, спрятавшись под шкурами убитых (не Менелаем, а, по всей видимости, Эйдотеей) тюленей, которых Протей любил и о которых трогательно заботился. Так что тема предательства и убийства кого-то дорогого присутствует и в «Одиссее» (тем более что греки считали тюленей в некоторых отношений весьма схожими с людьми — см.: Аристотель. История животных 6.12).

[15] Ср. Heraclitus. Quaest. Hom. 64-67, Sextus Empiricus. Adv. Math. 9.5, Iamblichus. Comm. Math. 7.20–23, Proclus. Comm. in Remp. 1.112.126–130. См.: [Lamberton 1989: 226–227; Morgan 1999: 76–84].

для аллегории» (Sch. In Od. 4.384: τὸ δὲ Πρωτέως ὄνομα εἰς τὴν ἀλληγορίαν ἐπιτήδειον). Поэтому вряд ли может быть случайным то обстоятельство, что в платоновских диалогах, например, Протей — это обычная метафора для обозначения софиста (Эвтидем 288b-c, Ион 541e, Эвтифрон 51c-d)[16]. В свое время было высказано предположение, что устойчивая традиция представления Протея как своего рода мифологического идеала оратора и софиста могла возникнуть уже в V в. и именно на нее и опирался Платон (см.: [Richardson 2006: 84–85]). В таком случае «исторический» Протей Геродота, изображенный безошибочным мудрецом, тоже мог представлять собой вариацию на ту же тему, источником которой служили опять-таки гомеровский текст и этимология, в нем обыгрывавшаяся.

Интерес Геродота к этимологическому объяснению имен легко обнаруживается в его сочинении, и ученые не раз обращали на это внимание [Fowler 1996: 72–73; Harrison 1998: 37–38; 2002: 251–264; Thomas 2002: 278–281; Munson 2005: 36–56]. Обычно этимологические замечания связаны с наименованием различных этносов, земель или мест, чьи названия возводятся к именам легендарных предков или основателей: лидийцы получили свое название от некоего Лида (1.7.3), ликийцы от Лика (1.173.3), ионийцы от Иона (8.44), Пелопс дал свое имя земле и народам, которых он покорил (7.11), меды так названы по Медее (7.62); аналогичные образом объясняются и топонимы, например, Фера в 4.148, Фасос в 6.47 и т. п. Однако порой (как и в случае с Протеем) Геродот высказывает гораздо менее тривиальные соображения относительно отдельных слов и имен. Вероятно, наиболее ярким примером служит его объяснение слова «бог» (θεός), которое он приписывает пеласгам (2.52.4–5):

> Пеласги ‹…› называли их богами, поскольку они установили все вещи по порядку и управляли всеобщим распределением (Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον).

Ряд комментаторов (см., например: [Thomas 2002: 279]) сравнили этот пассаж с обсуждением божественных имен в платоновском «Кратиле» (397c8–d6), где речь опять-таки идет о «правильности слов» (ὀρθοέπεια или ὀρθότης ὀνομάτων) в понимании Протагора и Продика. В этом диалоге Платон предлагает другую этимологическую интерпретацию слова «бог» — от греческого глагола θεῖν ‘бежать’:

> Я полагаю, что первые люди, населявшие Грецию, считали богами тех, в кого и до сих пор верят многие чужеземцы: солнце, луну, землю, звезды и небо. Они могли видеть, что те всегда движутся по своим путям и бегут, и потому назвали их «богами» от слова «бежать». А впоследствии, обретя знание и о прочих божествах, продолжа-

[16] Анализ этой метафоры см., например, в [McPherran 2003: 30–32; McCabe 2008].

> ли называть их тем же самым именем (φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν «θεοὺς» αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν)[17].

Однако в рассуждении, непосредственно предваряющем этот пассаж, похоже, содержится (как это иногда происходит в «Кратиле») еще одна, на сей раз скрытая, имплицитная этимология, и она как раз вполне созвучна версии Геродота:

> Нам надлежит искать правильные имена в том, что существует и рождено навечно. Тут надо было *устанавливать* имена с особым тщанием, и вероятно некоторые из них были *установлены* силой *божественной*, а не человеческой (εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὑρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν *θέσιν* τῶν ὀνομάτων· ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ *θειοτέρας* δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων *ἐτέθη* — Кратил 397b7–c2).

Здесь «божественная» (θειοτέρα) сила, как кажется, вступает в этимологическое соотнесение с «установлением (θέσις) имен» и собственно с глаголом «устанавливать» (τίθημι), тем самым подразумевая и дополнительную интерпретацию слова «бог» (θεός). Более того, высказанная здесь мысль: истинное значение слов нужно искать, исследуя самые священные и древние имена богов, — до некоторой степени напоминает, на мой взгляд, известное высказывание Геродота в начале второй книги «Истории» (2.3.2): «Я не намерен излагать эти священные вещи, о которых слыхал, разве только их имена, так как считаю, что о них все люди в равной мере обладают знанием» (Τὰ μέν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μοῦνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι). Я согласен с Р. Томас [Thomas 2002: 280] в том, что греч. αὐτῶν в данном контексте относится не к «божественным вещам» (τὰ θεῖα), но к божественным «именам» (τὰ οὐνόματα), и Геродот выступает здесь вовсе не как скептик-софист, вроде Протагора или

[17] О значении этой этимологии в рамках всего диалога см.: [Sedley 2003: 103]. Впоследствии этимология вошла в грамматическую и лексикографическую традицию (см., например, Etymologicum Gudianum: Θεὸς, διὰ τοῦ θέειν ἤγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα). Ее можно обнаружить во фрагменте, приписывавшемся философу Филолаю (B21DK), в котором говорится, что космос основан на двух изначальных принципах: «вечно бегущем, божественном, и вечно меняющемся, смертном» (τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ *θέοντος θείου* τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενατοῦ, κόσμος). Хотя все издатели единодушно относят этот фрагмент к разделу *spuria*, он все же явно свидетельствует (особенно в соотнесении с Платоном), что данная этимология использовалась как инструмент в философских дискуссиях о происхождении мира.

Горгия, сомневающегося в возможности людского знания о богах[18], но, напротив, утверждает, что главный и единственный источник подобного знания для людей — сами божественные имена. «Пеласгийское» название «богов» позволяет продемонстрировать, как это происходит.

Присутствие в «Кратиле» сразу двух этимологий для θεός подразумевает, что ко времени Платона это могло быть уже достаточно распространенной темой для обсуждения. Более того, было высказано предположение, что одним из защитников версии о связи θεός с глаголом τίθημι ‘ставить, устанавливать’ мог быть один из знатоков «правильности слов» Продик, поскольку данная этимология, возможно, присутствует в пересказе Ксенофонтом речи Продика «Геракл на перепутье»:

> Лучше я скажу тебе, как поистине устроены вещи в соответствии с тем, как их *установили боги* (ἀλλ’ ᾗπερ οἱ *θεοὶ* διέ*θεσαν* τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ’ ἀληθείας — Воспоминания о Сократе 2.1.27) [Sansone 2004: 141, n. 77][19].

Если эта гипотеза верна, то подобная этимология могла играть свою роль в общих рассуждениях Продика о богах. Софиста порой именуют атеистом ([Mayhew 2011: xvii], следуя за [Henrichs 1976]); пожалуй, этот ярлык стоит использовать с осторожностью, по крайней мере потому, что он не считался таковым среди своих современников (см.: [Henrichs 1976: 21; Sansone 2004: 141–142]). Он стремился до некоторой степени рационализировать представления о божественном, утверждая, что древние обожествляли все, что приносило им пользу, а именно солнце, луну, реки и источники — подобно тому как египтяне полагали Нил своим богом (Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ‘ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον’... — Секст Эмпирик. Против ученых 9.18 = B5, 12–14 DK). Содержание данного фрагмента очень напоминает уже приведенные выше рассуждения Сократа в платоновском «Кратиле», предваряющие этимологию θεός: и там и там говорится, что первые люди придавали сакральный ореол природным силам; и там и там в доказательство приводят обычаи варваров (у Секста более конкретно — египтян). И здесь вновь стоит вспомнить, что Геродот честь первого именования «богов» отдает пеласгам, которых он описывает довольно противоречиво. С одной стороны, в «Истории» 1.56–58 они предстают варварским племенем, но с другой, сама этимология греческого слова θεοί ‘боги’ предполагает, что они говорили на языке, близком греческому (и про

[18] Так полагал, например, В. Буркерт [Burkert 1985: 131].

[19] Разумеется, эта гипотеза зависит от того, насколько близок пересказ Ксенофонта к исходному тексту Продика (ср. критику точки зрения Д. Сансоне в [Gray 2006]). Однако в любом случае мы имеем еще одно подтверждение популярности этой этимологии в дискуссиях V–IV вв. до н. э.

них, действительно, говорится, что они слились с ионийцами и с теми, кто заселил Аттику). Я не стану подробно разбирать эту двойственную картину[20]; хотелось бы только подчеркнуть то обстоятельство, что у Геродота пеласги оказываются своеобразным смешением «первых людей, заселивших Грецию», и «варваров», ответственных за установление первых имен для богов у Продика и Платона. Интересно к тому же, что у Геродота теми, кто научил греков первым наименованиям отдельных богов, названы египтяне — еще один тезис, вызывающий недоумение у комментаторов[21]. Согласно Продику, египтяне тоже ответственны за первичное обожествление благотворных природных сил (вроде Нила), и греки следуют их примеру:

> …Потому хлеб стали считать Деметрой, вино — Дионисом, воду — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так со всем, что приносит пользу (καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἄδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον — B5, 14–16 DK).

Если согласиться с тем, что Геродот и Продик одинаково трактовали внутренний смысл самого слова θεοί[22], эта параллель может прояснить и загадочный процесс получения греками божественных имен у египтян, о котором сообщает Геродот. Одним из возможных способов его понимания может быть не заимствование о т д е л ь н ы х и м е н как таковых, но передача самого п р и н ц и п а о б о з н а ч е н и я важнейших сил, существующих в мире, божественными именами[23].

Возвращаясь к «пеласгической» этимологии самого слова θεοί, можно предположить, что ее источником и для Продика, и для Геродота могла послужить собственно литературная традиция. Мы сталкиваемся с возможным соотнесением θεός–τίθημι уже у Гомера в часто повторяющемся формульном выражении «боги установили» (θεοὶ (ἔ)θέσαν, ср. Ил. 1.290, 9.637, Од. 11.274, 23.11). Следуя за Гомером, этому словесному сближению отда-

---

[20] См. подробное ее обсуждение в [McNeal 1985; Sourvinou-Inwood 2003: 132–144]; ср. также [Harrison 1998: 23–25; Thomas 2002: 119–120].

[21] «Почти все имена богов пришли в Грецию из Египта» (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα — История 2.50). «Успокоительный» итог общему замешательству ученых удачно подводит Т. Харрисон: «В конце концов, наверное, не стоит слишком сильно пытаться представить мнение Геродота законченным и непротиворечивым» [Harrison 1998: 28]. См. различные версии подробнее, например, в [Mikalson 2003: 171–178; Scullion 2006: 198–200, 206–207, n. 23].

[22] Кстати, интересно, что у Продика процесс обожествления описывается глаголом νομίζω ‘считать, полагать’ (ἐνόμισαν, νομισθῆναι); если этимология θεοί у Геродота имеет какое-то отношение к Продику, то показательным может быть и его отождествление «богов» с «распределением» (νομάς), производным от того же корня.

[23] Такая трактовка близка мнению, высказанному, например, в [Burkert 1985: 125–131; Scullion 2006: 199–200], с одним существенным уточнением: Геродот подразумевает не просто саму идею наименования «отдельных божественных личностей», но и особый принцип, положенный в основу такого наименования.

вали дань и трагики V в. до н. э.: ἔθέσαν θεοί (Эсхил. Персы 283), ἄκραντα γάρ μ’ *ἔθηκε* θεσπίζειν *θεός* (Еврипид. Александра, фр. 11.1), μακάριόν μέ τις *θεῶν* ἔμελλε *θήσειν*, εἰ τύχοιμι σῶν γάμων (Еврипид. Ифигения в Авлиде 1494–1405). Возможное этимологическое объяснение этой связи можно увидеть в гесиодовском пассаже из «Трудов и дней» 761–764, где описывается божественная Молва:

> φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν ἀεῖραι
> ῥεῖα μάλ’, ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ’ ἀποθέσθαι.
> φήμη δ’ οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ
> λαοὶ φημίξουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή
> (Молва может оказаться дурной — легко ее поднять, но трудно переносить, и тяжело от нее избавиться. Молва никогда не умирает совсем, если она на устах у многих, так что и она некий бог).

Как справедливо замечает в своем комментарии М. Вест, Молва здесь очевидным образом персонифицируется как божество[24]. Фраза «не умирает совсем» (οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται) становится своего рода парафразой «бессмертия», и тем самым конечный вывод: «так что и она некое божество» — как бы вытекает из предыдущего утверждения. В таком случае θεός в последней строке особо маркировано и может быть соотнесено с ἀπο-θέσθαι в ст. 762: Молва — богиня (θεός) постольку, поскольку от нее трудно «избавиться» (буквально «от-ставить», ἀπο-θέσθαι, от τίθημι).

Таким образом, оказывается, что в своем обсуждении «пеласгического» наименования «богов» Геродот включается в характерную для V в. до н. э. дискуссию, соединяя этимологические разыскания с некоторой рационализацией представлений о божествах. Более того, отправной точкой этой дискуссии вновь могла быть литературная традиция, как предшествующая, так и современная.

В заключение я хотел бы остановиться на еще одном, тоже широко известном примере того, как Геродот использует поэтическую цитату. Речь идет о его ссылке на Пиндара (фр. 169a SM): Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς («Закон — владыка всего») в «Истории» 3.38. Эта фраза становится конечным выводом из истории о царе Дарии, который тщетно попытался подкупить индийцев и греков, дабы те изменили своим традициям похоронного обряда (индийцы съедали своих покойников, а греки их хоронили). Представители обоих народов с ужасом и негодованием отвергли предложение «поменяться» ритуалами. Тем самым, по мнению части комментаторов, Геродот предстает в этом рассказе неким культурным релятивистом, в духе софистов (см.: [Burkert 1990: 22–23; Thomas 2002: 125–126]), а слово νόμος в данном контексте подразумевает конкретный «обычай», присущий тому или иному народу. Однако целый ряд исследователей решительно противятся такой интерпретации, утверждая, что она превратно представ-

[24] «Новая богиня рождается по ходу авторской мысли» [West 1996: 345].

ляет мировоззрение Геродота, и считают, что следует отделять специфические практики отдельных народов от всеобщего трансцендентного «закона» природы и справедливости, который имеет в виду историк, цитируя Пиндара[25]. Поборники такой трактовки полагают, что цитата эта служит комментарием не столько к анекдоту о Дарии, сколько к непосредственно предшествующему ему рассказу о зверствах Камбиза, преступавшего все законы и обычаи разных народов. Его безумие должно было быть наказано, и в этом и состоит власть верховного «закона».

Помимо стремления избавить Геродота от ярлыка «релятивиста», защитники этой точки зрения утверждают, что такое понимание — единственный способ объяснить, почему в качестве подтверждения своего взгляда историк ссылается на Пиндара. И в самом деле, те, кто считают, что Геродот хочет подчеркнуть культурные различия разных народов и не говорит о каком-то всеобщем законе, человеческом или божественном, вынуждены признать, что Геродот «действительно, придает фразе "*Nomos* есть царь над всем" смысл, отличный от пиндаровского» [Thomas 2002: 125][26].

Что касается самого фрагмента Пиндара, то он также является предметом долгой дискуссии. Он реконструируется на основании папирусных фрагментов и цитат, сохранившихся у Платона и Элия Аристида, и содержит рассказ о двух подвигах Геракла: похищении коров Гериона и коней Диомеда[27]. Интересующая нас и не раз цитировавшаяся в античности фраза стоит в самом начале текста:

> Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
> ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
> ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
> ἔργοισιν Ἡρακλέος·
> (Закон (или обычай) царь всего, смертного и бессмертного. Он влечет к справедливости вышней рукой даже самого сильного. В пример приведу деяния Геракла…).

Из-за фрагментарности дошедшего до нас текста общий смысл оды восстановить довольно трудно; был предложен целый ряд различных интерпретаций. В современной научной литературе утвердилась точка зрения, согласно которой действия Геракла приводятся как пример грубого насилия, которое, тем не менее, каким-то образом оправдывается с помощью

---

[25] Такое мнение высказано, например, в [Humphreys 1987: 212–214; Provencal 2015: 49–53].

[26] Ср.: «Геродота здесь не интересует подлинное значение пиндаровского текста; он вырывает фразу из контекста и цитирует в качества некого броского лозунга в своих собственных целях, заключающихся в этическом и этническом сопоставлении» [Asheri et al. 2007: 437].

[27] См. реконструкцию с подробным обсуждением текста и его содержания в [Ostwald 1965].

идеи νόμος. Тем самым она так или иначе подразумевает некий высший принцип, управляющий миром в целом и человеческими взаимоотношениями[28]. Таким образом, если согласиться с этим подходом и полагать, что Геродот должен сохранять исходный смысл пиндаровской цитаты, речь в «Истории» и впрямь скорее всего должна идти о каком-то общем законе природы и общества[29].

Тем не менее трудно отрицать, что в повествовании Геродота νόμος подразумевает представление о различиях отдельных народов. Рассказ о Дарии предваряется общим утверждением:

> Если бы кто-то предложил всем людям выбрать наилучшие из всех законов, поразмыслив, каждый народ выбрал бы свои, поскольку каждый убежден, что его закон наилучший (Εἰ γάρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἑλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι — 3.38.3–7).

Поведение индийцев и греков становится иллюстрацией этого общего правила:

> Можно привести много примеров в доказательство того, что все люди придерживаются подобного мнения о своих законах, среди прочего вот этот… (Ὡς δὲ οὕτω νενομίκασι τὰ περὶ τοὺς νόμους οἱ πάντες ἄνθρωποι, πολλοῖσί τε καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι πάρεστι σταθμώσασθαι, ἐν δὲ δὴ καὶ τῷδε — 3.38.8–1).

Показательно, что в данном месте Геродот использует то же самое слово для «примера» (τεκμήριον), которым обозначил свое подтверждение правильности максимы Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς и Пиндар (τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος). Эта параллель свидетельствует, на мой взгляд, что Геродот держал в памяти не просто отдельную фразу, но и весь контекст, в котором она употреблена в конкретной оде Пиндара. Более того, этот контекст можно распространить и шире, если сравнить только что приведенное замечание Геродота «каждый народ выбрал бы свои законы, по-

---

[28] Само понятие при этом трактуется по-разному: или как верховная воля Зевса [Lloyd-Jones 1972: 56], или как более абстрактная «сверхсила, действующая незаметно и управляющая всей Вселенной» [Payne 2006: 164]. При этом некоторые исследователи полагают, что Геракл не преступает рамки «закона», но, напротив, служит его истинным воплощением, поскольку νόμος «иногда, по крайней мере, оставляет за собой право прибегать к крайнему насилию и выходить за рамки обычной справедливости» [Kyriakou 2002: 206].

[29] Это оказывается справедливым и применительно к еще одному случаю, где мы сталкиваемся с той же цитатой из Пиндара. В платоновском «Горгии» Калликл ссылается на эту строку в качестве доказательства, что в мире существует некий верховный принцип «права сильного». И хотя Калликл ставит на место пиндаровского νόμος ‘закон природы’ «νόμος τῆς φύσεως, выражение, которое он только что сам изобрел» [Grote 1994: 25], он, безусловно, полагает, что у Пиндара речь идет об универсальном законе мироустройства.

скольку каждый убежден, что его закон наилучший» с еще одним фрагментом Пиндара (215a 2-3 SM): «Разные у разных людей обычаи, и каждый хвалит свою справедливость» (ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἀνδρῶν ἕκαστος).

Этот фрагмент в большинстве случаев противопоставляется фрагменту 169a, поскольку содержит как раз «релятивистское представление» о νόμος [Rutherford 2001: 388]. Если его (крайне редко) и сравнивают с Геродотом, то лишь для того, чтобы подчеркнуть, что Пиндар в принципе мог использовать понятие νόμος по отношению к людским обычаям и верованиям [Payne 2006: 179, n. 46]. Однако учитывая, что глава 3.38 «Истории» и так окрашена в пиндаровские «цвета»[30], можно предположить, что и в данном случае мы имеем дело со скрытым цитированием другого произведения того же автора (фр. 215a), которое Геродот соединяет с прямой цитатой из фр. 169a. Если это так, то здесь мы имеем дело с примерно тем же механизмом, который мы уже прослеживали в трех цитатах из Гомера о пребывании Елены в Египте: Геродот стремится показать внутреннюю непротиворечивость сказанного поэтом в целом. Он соединяет два пиндаровских пассажа, в которых говорится о νόμος; изначально они могли выражать противоположные идеи[31], но Геродот сводит их вместе, чтобы доказать свой собственный тезис.

Если эта интерпретация верна, тогда «релятивистская» интерпретация «Истории» 3.38 справедлива, но с одним существенным уточнением. Геродот не вырывает Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς из его исходного пиндаровского контекста; он, возможно, меняет смысл фразы, сопоставив его с еще одним утверждением того же поэта, следуя при этом все тому же принципу внутренней «согласованности», который он ранее применял к Гомеру (а софист Протагор — к Симониду)[32]. Пиндар, по всей видимости, не вкладывал во фразу из фр. 169a релятивистское значение «обычая» — но Геродот вкладывает и перетолковывает Пиндара, но с помощью самого Пиндара.

Существует и вероятность того, что в своей интерпретации νόμος Геродот учитывал и его этимологическое значение. Будучи производным от

[30] Можно, например, предположить, что рассказ об индийцах, поедающих своих мертвецов, в контексте пиндаровской цитаты мог напомнить о «плотоядных» конях Диомеда во фр. 169.

[31] Следует, конечно, учитывать, что во фр. 215a употреблено νόμιμα, а не νόμος. Ср. однако, о возможности связи νόμος у Пиндара (в том числе и во фр. 169a) с «человеческими убеждениями и оценками» в [Crotty 1982: 106].

[32] На это можно возразить, что в «Протагоре» Платона речь идет об одном и том же стихотворении, а здесь мы, безусловно, имеем дело с фрагментами двух разных произведений. Однако сопоставление Геродотом в его египетском *логосе* контекстов, взятых как из «Илиады», так и из «Одиссеи», свидетельствует о том, что он стремился принять во внимание «все», что сказал тот или иной поэт по интересующему его поводу. Интересно, что такой же метод впоследствии применит к интерпретации все того же пиндаровского фрагмента Элий Аристид (4.45), который, сравнивая фр. 169a с фр. 81, приходит к убеждению, что Пиндар сочувствовал «обиженному» Гераклом Гериону. См.: [Demos 1994: 96–97].

глагола νέμω ‘разделять, наделять’, νόμος мог подразумевать и идею «распределения» обычаев между различными народами. Ее можно уловить во фразеологии процитированного пассажа: «*каждый* народ предпочтет свои собственные законы», «*каждый* считает свой закон наилучшим» (ἑλοίατο *ἕκαστοι* τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους *ἕκαστοι* εἶναι), при том что в 3.38 пять раз повторяется и само слово νόμος, а также его производные (νομίζουσι, νενομίκασι, νενόμισται). Возникает впечатление, что на протяжении всей главы мы имеем дело с повторяющейся *figura etymologica* (ср. νομίζουσι ‹…› τοὺς νόμους — 3.38.6), которая привлекает дополнительное внимание к внутренней форме самого слова «закон/обычай»[33].

Таким образом, оказывается, что в своих наблюдениях над языком и литературой Геродот действительно достаточно близок софистам. Однако такая характеристика, пожалуй, чересчур узка. В V в. до н. э. идея внутреннего единства поэтического текста, представление об этимологии как о важнейшем инструменте, помогающем правильно истолковать поэтический контекст, разделялись, похоже, не только Протагором и Продиком, но и философом Демокритом и историком Геродотом. Они не столько заимствовали друг у друга, сколько вместе в ходе постоянной, прямой и непрямой, дискуссии (между собой и с поэтами прошлого и настоящего) начинали формировать ту традицию литературной критики и комментария, которую впоследствии закрепят и формализуют грамматики и филологи позднейшего времени.

Литература

Гринцер 2013 — *Гринцер Н. П.* Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник. Т. 2. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 53–83.

Гринцер 2016 — *Гринцер Н. П.* Литературная критика в V в. до н. э.: софисты и Демокрит // Вестник древней истории (в печати).

Asheri et al. 2007 — *Asheri D., Lloyd A., Corcella A*. A commentary on Herodotus Books I–IV. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Austin 1994 — *Austin N.* Helen of Troy and her shameless phantom. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994.

Burkert 1985 — *Burkert W*. Herodot über den Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem // Museum Helveticum. Bd. 42. 1985. S. 121–132.

Burkert 1990 — *Burkert W.* Herodot als Historiker fremder Religionen // Hérodote et les peuples non grecs: neuf exposés suivi de discussions / Sous dir. G. Nenci, O. Reverdin. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 1990. P. 1–32.

Crotty 1982 — *Crotty K*. Song and action: The victory odes of Pindar. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1982.

de Bakker 2012 — *de Bakker M*. Herodotus’ Proteus: Myth, history, enquiry and storytelling // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 107–126.

[33] Надо заметить, некоторые комментаторы полагают, что этимологическое значение νόμος было релевантно и для Пиндара. Ср. [Demos 1994: 99].

de Jong 2012 — *de Jong I.* The Helen logos and Herodotus' fingerprint // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 127–142.

Demos 1994 — *Demos M.* Callicles' quotation of Pindar in the *Gorgias* // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 96. 1994. P. 85–107.

Fehling 1971 — *Fehling D.* Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots. Berlin; New York: De Gruyter, 1971.

Ford 2002 — *Ford A.* The origins of criticism: Literary culture and poetic theory in classical Greece. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

Fowler 1996 — *Fowler R.* Herodotus and his contemporaries // Journal of Hellenic Studies. Vol. 116. P. 62–87.

Gray 2006 — *Gray V.* The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'? // Classical Quarterly. Vol. 56. No. 2. 2006. P. 426–435.

Graziosi 2002 — *Graziosi B.* Inventing Homer. The early reception of epic. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

Griffin 2006 — *Griffin J.* Herodotus and tragedy // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 46–59.

Grote 1994 — *Grote D.* Callicles' use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B // Classical Journal. Vol. 90. No. 1. P. 21–31.

Harrison 1998 — *Harrison Th.* Herodotus' conception of foreign languages // Histos. Vol. 2. 1998. P. 1–45.

Harrison 2002 — *Harrison Th.* Divinity and history. The religion of Herodotus. Oxford; New York: Clarendon Press, 2002.

Henrichs 1976 — *Henrichs A.* The atheism of Prodicus // Cronache Ercolanesi. Vol. 6. 1976. P. 15–21.

Humphreys 1987 — *Humphreys S.* Law, custom and culture in Herodotus // Arethusa. Vol. 20. No. 1–2. P. 211–220.

Hunter 2014 — *Hunter R.* Hesiodic voices: Studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2014.

Kyriakou 2002 — *Kyriakou P.* The violence of nomos in Pindar fr. 169a // Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici. Vol. 48. 2002. P. 195–206.

Lamberton 1989 — *Lamberton R.* Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1989.

Lloyd-Jones 1972 — *Lloyd-Jones H.* Pindar Fr. 169 // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 76. 1972. P. 45–56.

Marincola 2006 — *Marincola J.* Herodotus and the poetry of the past // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 13–28.

Mayhew 2011 — *Mayhew R.* Prodicus the Sophist. Texts, translations, and commentary. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

McCabe 2008 — *McCabe M. M.* Protean Socrates: Mythical figures in the *Euthydemus* // Ancient philosophy of the self / Ed. by P. Remes, J. Sihvola. Dordrecht; London: Springer, 2008. P. 109–123.

McNeal 1985 — *McNeal R.* How did Pelasgians become Hellenes? Herodotus 1.56–58 // Illinois Classical Studies. Vol. 10. No. 1. 1985. P. 11–21.

McPherran 2003 — *McPherran M*. The aporetic interlude and fifth *elenchos* of Plato's *Euthyphro* // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 25. P. 1–37.

Mikalson 2003 — *Mikalson J.* Herodotus and religion in the Persian Wars. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003.

Morgan 1999 — *Morgan L*. Patterns of redemption in Virgil's Georgics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

Munson 2005 — *Munson R. V*. Black doves speak: Herodotus and the languages of barbarians. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2005.

Ostwald 1965 — *Ostwald M.* Pindar, nomos, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell 2]+POxy. No. 2450, frg. I) // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 69. 1965. P. 109–138.

Payne 2006 — *Payne M.* On being vatic: Pindar, pragmatism, and historicism // The American Journal of Philology. Vol. 127. No. 2. P. 159–184.

Pelling 2006 — *Pelling Ch.* Homer and Herodotus // Epic interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the epic tradition / Ed. by M. Clarke, B. Currie, R. Lyne. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. P. 75–104.

Powell 1937 — *Powell J. E.* Puns in Herodotus // Classical Review. Vol. 51. 1937. P. 103–105.

Provencal 2015 — *Provencal V*. Sophist kings: Persians as other in Herodotus. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.

Raaflaub 2002 — *Raaflaub K.* Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time // Brill's Companion to Herodotus / Ed. by E. Bakker, I. de Jong, H. von Wees. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 149–186.

Richardson 2006 — *Richardson N.* Homeric professors in the age of the Sophists // Oxford readings in ancient literary criticism / Ed. by A. Laird. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. P. 62–86. (Originally published in: Proceedings of Cambridge Philological Society. Vol. 21. 1975. P. 65–81).

Rutherford 2001 — *Rutherford I.* Pindar's Paeans. A reading of the fragments with a survey of the genre. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

Sansone 2004 — *Sansone D*. Heracles at the Y // Journal of Hellenic Studies. Vol. 124. 2004. P. 125–142.

Scullion, S. (2006). Herodotus and Greek religion // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 192–208.

Sedley 2003 — *Sedley D*. Plato's Cratylus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

Sourvinou-Inwood 2003 — *Sourvinou-Inwood Ch.* Herodotus (and others) on Pelasgians: Some perceptions of ethnicity // Herodotus and his world: Essays from a conference in memory of George Forrest / Ed. by P. Derow, R. Parker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003. P. 103–145.

Taylor 1999 — The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with a commentary / Ed. by Ch. Taylor. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999.

Thomas 2002 — *Thomas R*. Herodotus in context: Ethnography, science, and the art of persuasion. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2002.

Thomas 2006 — *Thomas R*. The intellectual milieu of Herodotus // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 60–75.

Vandiver 2012 — *Vandiver E*. 'Strangers are from Zeus': Homeric *xenia* at the courts of Proteus and Croesus // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 143–166.

West 1996 — *Hesiod*. Works and Days / Ed. and comment. by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1996. (Originally published in 1978).

Herodotus as a literary critic

Grintser, Nikolai P.
Doctor of Science in Philology, Director, 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: grintser@mail.ru

Abstract. The author analyses a number of passages in Herodotus' *History* containing direct quotations from or allusions to various literary texts. The way Herodotus treats them helps to reveal his general views on literature and language and to contrast them with the ideas of his contemporaries, Democritus and the Sophists. The paper demonstrates that the historian was deeply involved in contemporary intellectual disputes on poetry and on language as such, and shared with the Sophists the idea of internal coherence and consistency as the primary requirement for a literary piece. Moreover, in some instances one can find traces of Herodotus' commenting on particular episodes and poetic lines taken from Homer and Pindar. For example, a new interpretation is suggested concerning the sense Herodotus implied into the famous Pindaric verse: "Law is the king of all".

Keywords: Herodotus, Homer, Pindar, Hesiod, the Sophists, literary criticism, commentary, religion, law, etymology.

References

Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (2007). *A commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Austin, N. (1994). *Helen of Troy and her shameless phantom.* Ithaca: Cornell Univ. Press.

Burkert, W. (1985). Herodot über den Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem. *Museum Helveticum, 42*, 121–132. (In German).

Burkert, W. (1990). Herodot als Historiker fremder Religionen. In G. Nenci, O. Reverdin (Eds.). *Hérodote et les peuples non grecs: neuf exposés suivi de discussions*, 1–32. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt. (In German).

Crotty, K. (1982). *Song and action: The Victory Odes of Pindar*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.

de Bakker, M. (2012). Herodotus' Proteus: Myth, history, enquiry and storytelling. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 107–126. Oxford: Oxford Univ. Press.

de Jong, I. (2012). The Helen *logos* and Herodotus' fingerprint. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 127–142. Oxford: Oxford Univ. Press.

Demos, M. (1994). Callicles' quotation of Pindar in the *Gorgias*. *Harvard Studies in Classical Philology, 96*, 85–107.

Fehling, D. (1971). *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin; New York: De Gruyter. (In German).

Ford, A. (2002). *The origins of criticism: Literary culture and poetic theory in classical Greece*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Fowler, R. (1996). Herodotus and his contemporaries. *Journal of Hellenic Studies, 116*, 62–87.

Gray, V. (2006). The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'? *Classical Quarterly, 56*(2), 426–435.

Graziosi, B. (2002). *Inventing Homer. The early reception of epic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Griffin, J. (2006). Herodotus and tragedy. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 46–59. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Grintser, N. P. (2013). Platonovskaia etimologiia i sofisticheskaia teoriia iazyka [Platonic etymology and the Sophistic theory of language]. In *Platonovskii sbornik* (Vol. 2), 53–83. Moscow; St. Petersburg: RGGU–RHGA. (In Russian).

Grintser, N. P. (2016). Literaturnaia kritika v V v. do n. e.: sofisty i Demokrit [Literary criticism in the Vth century BC: the Sophists and Democritus]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History] (forthcoming). (In Russian).

Grote, D. (1994). Callicles' use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B. *Classical Journal, 90*(1), 21–31.

Harrison, Th. (1998). Herodotus' conception of foreign languages. *Histos, 2*, 1–45.

Harrison, Th. (2002). *Divinity and history. The religion of Herodotus*. Oxford; New York: Clarendon Press.

Henrichs, A. (1976). The atheism of Prodicus. *Cronache Ercolanesi, 6*, 15–21.

Humphreys, S. (1987). Law, custom and culture in Herodotus. *Arethusa, 20*(1–2), 211–220.

Hunter, R. (2014). *Hesiodic voices: Studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Kyriakou, P. (2002). The violence of nomos in Pindar fr. 169a. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, 48*, 195–206.

Lamberton, R. (1989). *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press.

Lloyd-Jones, H. (1972). Pindar Fr. 169. *Harvard Studies in Classical Philology, 76*, 45–56.

Marincola, J. (2006). Herodotus and the poetry of the past. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 13–28. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Mayhew, R. (2011). *Prodicus the Sophist. Texts, translations, and commentary*. Oxford: Oxford Univ. Press.

McCabe, M. M. (2008). Protean Socrates: Mythical figures in the *Euthydemus*. In P. Remes, J. Sihvola (Eds.). *Ancient philosophy of the self*, 109–123. Dordrecht; London: Springer.

McNeal, R. (1985). How did Pelasgians become Hellenes? Herodotus 1.56–58. *Illinois Classical Studies, 10*(1), 11–21.

McPherran, M. (2003). The aporetic interlude and fifth *elenchos* of Plato's *Euthyphro*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, 25*, 1–37.

Mikalson, J. (2003). *Herodotus and religion in the Persian Wars.* Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

Morgan, L. (1999). *Patterns of redemption in Virgil's Georgics.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Munson, R. V. (2005). *Black doves speak: Herodotus and the languages of barbarians*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies.

Ostwald, M. (1965). Pindar, nomos, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell 2]+POxy. No. 2450, frg. I). *Harvard Studies in Classical Philology, 69*, 109–138.

Payne, M. (2006). On being vatic: Pindar, pragmatism, and historicism. *The American Journal of Philology, 127*(2), 159–184.

Pelling, Ch. (2006). Homer and Herodotus. In M. Clarke, B. Currie, R. Lyne (Eds.). *Epic interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the epic tradition*, 75–104. Oxford: Oxford Univ. Press.

Powell, J. E. (1937). Puns in Herodotus. *Classical Review, 51*, 103–105.

Provencal, V. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. London; New York: Bloomsbury Academic.

Raaflaub, K. (2002). Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time. In E. Bakker, I. de Jong, H. von Wees (Eds.). *Brill's Companion to Herodotus*, 149–186. Leiden; Boston; Köln; Brill.

Richardson, N. (2006). Homeric professors in the age of the Sophists. In A. Laird (Ed.). *Oxford readings in ancient literary criticism*, 62–86. Oxford: Oxford Univ. Press. (Originally published in 1975: *Proceedings of Cambridge Philological Society, 21*, 65–81).

Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans. A reading of the fragments with a survey of the genre*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Sansone, D. (2004). Heracles at the Y. *Journal of Hellenic Studies, 124*, 125–142.

Scullion, S. (2006). Herodotus and Greek religion. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 192–208. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sedley, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sourvinou-Inwood Ch. (2003). Herodotus (and others) on Pelasgians: Some perceptions of ethnicity. In. P. Derow, R. Parker (Eds.). *Herodotus and his world: Essays from a conference in memory of George Forrest*, 103–145. Oxford: Oxford Univ. Press.

Taylor, Ch. (Ed.) (1999). *The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with a commentary.* Toronto: Univ. of Toronto Press.

Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: Ethnography, science, and the art of persuasion*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Thomas, R. (2006). The intellectual milieu of Herodotus. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 60–75. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Vandiver, E. (2012). 'Strangers are from Zeus': Homeric *xenia* at the courts of Proteus and Croesus. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 143–166. Oxford: Oxford Univ. Press.

West, M. L. (Ed. and Comment.) (1996). *Hesiod. Works and Days*. Oxford: Clarendon Press. (Originally published in 1978).

Grintser, N. P. (2016). Herodotus as a literary critic. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 95–118

О. Л. АХУНОВА (ЛЕВИНСКАЯ)

Ахунова (Левинская) Ольга Леонидовна
доктор филологических наук
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7(495)250-69-38
E-mail: levinskaja@mail.ru

КАК ВАЖНО БЫТЬ ВНЯТНЫМ: ЧИТАТЕЛЬСКИЕ ЗАМЕТКИ ФОТИЯ (BIBLIOTHECA, COD. 129) В ИСТОРИИ АНТИЧНОГО РОМАНА

Аннотация. Предметом анализа в статье является одна из заметок «Библиотеки» Фотия (cod. 129), в которой идет речь о «Метаморфозах» Луция Патрского. Интерпретация этой заметки чрезвычайно важна для истории античного романа, но в наиболее важных местах высказывания Фотия оказываются невнятными. Эта статья — попытка найти разумное объяснение невнятности Фотия и прояснить смысл вызывающих затруднения высказываний.

Ключевые слова: Фотий, Луций Патрский, Лукиан, Апулей, «Метаморфозы», рецензия, античный роман

«Библиотека» Фотия[1] хранит много драгоценного для истории литературы — в том числе и для истории античного романа. Замечательно, когда Фотий пускается в подробный пересказ утраченного для нас произведения: так мы узнали о содержании «Чудес по ту сторону Фулы» Антония Диогена[2] или «Вавилонской повести» Ямвлиха[3]. Со вкусом и не менее

[1] Фотий — византийский богослов, Патриарх Константинопольский (858–867, 877–886). «Библиотека» — это описание и пересказ прочитанных Фотием книг, каждой из которых посвящена отдельная заметка; всего в «Библиотеке» 279 заметок.

[2] Антоний Диоген — греческий писатель, время жизни которого предположительно относят ко II в. Сведения о нем и его романе «Чудеса по ту сторону Фулы» содержатся только у Фотия в «Библиотеке» и у Порфирия в «Жизнеописании Пифагора».

[3] Ямвлих — грекоязычный писатель сирийского происхождения, время жизни которого предположительно относят ко второй половине II в. Как и в случае с Антонием Диогеном, сведения о нем и его «Вавилонской повести» содержатся только в «Библиотеке» Фотия и в византийском словаре «Суда».

© О. Л. АХУНОВА (ЛЕВИНСКАЯ)

подробно Фотий пересказывает «Эфиопику» Гелиодора[4], а «Левкиппу и Клитофонта» Ахилла Татия[5] не пересказывает совсем: похвалив стиль, он сообщает, что там слишком много глупого и непристойного, и рекомендует держаться от такого чтения подальше (κατάπτυστον τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖται καὶ φευκτήν).

К счастью, «Левкиппа и Клитофонт» сохранились, а вот другое сочинение, от которого тянутся нити в историю не только греческой, но римской литературы и которое Фотий тоже пересказывать не стал, утрачено. Я имею в виду «Метаморфозы» Луция Патрского, о которых Фотий рассказывает в одной из своих заметок (cod. 129). Никто, кроме Фотия, об этом авторе и об этом произведении не упоминает. Это обстоятельство как таковое не было бы столь важным, если бы загадочные «Метаморфозы» не оказались одной из сторон поразительного литературного треугольника.

Дело в том, что Фотий не просто рассказывает о потерянном для нас произведении, но сопоставляет его с другим, по счастью сохранившимся, — с небольшой новеллой, которая дошла до нас в корпусе Лукиана под названием «Луций, или Осел». В этой новелле рассказывается о приключениях молодого человека по имени Луций, который превратился в осла, а потом долго странствовал и бедствовал, пока не был счастливо избавлен от ослиного обличия.

Из заметки Фотия ясно, что эта новелла и «Метаморфозы» Луция Патрского находятся в более чем тесных отношениях друг с другом, а именно: один из авторов просто списал свое сочинение у другого.

Фотий, вероятнее всего, не знал, что два этих греческих текста имели отношение к третьему, латинскому — к роману Апулея «Метаморфозы». Но знали гуманисты. Они-то и предположили, что «Метаморфозы» Луция Патрского стали источником и для новеллы «Луций, или Осел», и для апулеевского романа [Westermann 1838: 463; cf. Perry 1920: 3]. Этот уникальный греко-римский треугольник надолго сделался предметом научных дискуссий (подробно о ходе этих дискуссий см.: [Mason 1994]).

Ключевым был, конечно, вопрос о том, что же представляли собой «Метаморфозы» Луция Патрского. Но заметка Фотия, будучи единственным источником сведений об этом сочинении, не поддавалась однозначной интерпретации: именно те места, которые могли бы прояснить что-то относительно структуры, композиции и жанровых особенностей утраченного сочинения Луция Патрского, оказались у Фотия особенно невнятными.

В 1990-е годы споры о взаимных отношениях трех «ослиных» историй исчерпались [Mason 1994: 1672; cf. Mason 2004: 103–106]. Говоря совсем коротко, все согласились в том, что исчезнувшие «Метаморфозы» Луция

[4] Гелиодор — греческий писатель, время жизни которого относят к III или IV в. Известен как автор романа «Эфиопика».

[5] Ахилл Татий — греческий писатель, время жизни которого предположительно относят ко II в. Известен как автор романа «Левкиппа и Клитофонт».

Патрского (или их часть) были, с одной стороны, представлены в сокращенном виде, в виде эпитомы — это новелла «Луций, или Осел», а с другой стороны, были использованы Апулеем при написании его романа.

Формирование opinio communis вовсе не означало, что все проблемы литературного треугольника были решены — просто на время они потеряли остроту. Но избежать этих проблем невозможно — они всплывают даже в общих исследованиях, связанных с историей греческого романа [Morales 2006], не говоря уже об исследованиях, посвященных «Метаморфозам» Апулея. Когда объектом исследования становится апулеевский роман [Tilg 2014], обойти вопрос о его взаимоотношениях с сочинением Луция Патрского невозможно, но тут и оказывается, что исследователь наталкивается на те же проблемы с интерпретацией заметки Фотия, что и его коллеги предшествующих поколений [Ibid: 3–10].

Тем более досадно, что Фотий, как следует из предисловия к «Библиотеке», создавал ее для того, чтобы его брат Тарасий мог составить представление о книгах, прочитанных в его отсутствие. Действительно ли Фотий писал свои заметки ради брата, или это был литературный прием, судить сложно. В любом случае, заметки Фотия — это своего рода рецензии разной степени подробности и углубленности [Agachi 2012: 271].

Учитывая эту особенность заметок Фотия, я попытаюсь объяснить, с чем могут быть связаны затруднения в интерпретации его текста в cod. 129.

Эта заметка открывается следующей фразой: Ἀνεγνώσθη Λουκίου Πατρέως μεταμορφώσεων λόγοι διάφοροι — «Прочитано: Метаморфоз Луция Патрского разные книги». Здесь камнем преткновения и соблазна стала формулировка λόγοι διάφοροι. Она позволила предположить, что «Метаморфозы» Луция Патрского были собранием разных по содержанию историй метаморфоз (что-то вроде «Метаморфоз» Овидия в прозе), из которых только одна была посвящена превращению в осла [Rohde 1869: 19]. А из этого следовало, что «Метаморфозы» Луция Патрского не могли быть прототипом апулеевского романа, который, как мы знаем, выстроен по единой сюжетной линии и посвящен одной главной истории — истории приключений Луция в обличии осла.

Альтернативное толкование предложил в свое время Бен Перри: с его точки зрения, λόγοι διάφοροι означают здесь «несколько (several) книг» [Perry 1920: 21–31; cf. Perry 1967: 213–214]. Оно было поддержано Джоном Уинклером [Winkler 1991: 253] и до сих пор считается вполне основательным и разумным [Tilg 2014: 4].

Толкование Перри принципиально меняет представление о структуре загадочных «Метаморфоз» Луция Патрского: ведь если Фотий сообщает, что это сочинение содержит «несколько книг», то из этого вовсе не следует, что оно представляло собой сборник различных историй метаморфоз. А значит, оно вполне могло обладать единым сквозным сюжетом и, следовательно, может рассматриваться как полноценный греческий коррелят апулеевского романа и т. д.

Почему эта простая фраза Фотия не поддается однозначному истолкованию? На мой взгляд, для ее интерпретации важно учитывать, что это ф о р м у л а — Фотий открывает каждую заметку «Библиотеки» словами: «Прочитано: такого-то автора такое-то сочинение». Эта формула вариативна:

1) вместе с названием прочитанного сочинения указывается число книг (или иных структурных единиц, составляющих данное сочинение) — «в стольких-то книгах» или просто «столько-то книг/речей/декламаций/писем»[6];

2) число книг/речей/декламаций/писем не указывается;

3) на месте числа книг/речей/декламаций/писем может стоять прилагательное διάφοροι[7].

Мои наблюдения над текстом «Библиотеки» (на нынешнем их этапе) привели меня к некоторым предположениям касательно смысла и назначения этой вводной формулы. Эти предположения сводятся к следующему. Глагол ἀνεγνώσθη[8] является здесь ключевым — на нем лежит главный смысловой акцент. И потому основное назначение этой формулы у Фотия состоит не в том, чтобы сообщить объективную информацию о составе прочитанного сочинения, а в том, чтобы обозначить меру и характер знакомства с ним.

Когда Фотий сразу указывает точное число книг или иных структурных единиц прочитанного сочинения, он делает это не для того, чтобы сообщить, каково именно их количество, а для того, чтобы показать, что сочинение прочитано последовательно и полностью.

Когда точное число опущено, это может означать

а) что данное сочинение вообще не делится на книги, как, например, лексиконы, устроенные в алфавитном порядке (cod. 145–150), или «Послание к Гаю» и «Против Флакка» Филона Александрийского (cod. 105), или отдельные сочинения Юстина Мученика (cod. 125);

---

[6] Например: Ἀνεγνώσθη Ἡροδότου ἱστοριῶν λόγοι θ′, κατὰ ἀριθμὸν καὶ ἐπωνυμίαν τῶν ἐννέα Μουσῶν (cod. 60) — «Прочитано: Историй Геродота 9 книг, по числу и именованию девяти Муз»; Ἀνεγνώσθη Ἀλεξανδρέως Ἀχιλλέως Τατίου τῶν περὶ Λευκίππην καὶ Κλειτοφῶντα λόγοι η′ (cod. 87) — «Прочитано: александрийца Ахилла Татия о Левкиппе и Клитофонте 8 книг»; Ἀνεγνώσθη Ἀντωνίου Διογένους τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίστων λόγοι κδ′ (cod. 166) — «Прочитано: Антония Диогена Чудес по ту сторону Фулы 24 книги»; Ἀνεγνώσθη Φιλοστράτου Τυρίου εἰς τὸν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βίον λόγοι ὀκτώ (cod. 44) — «Прочитано: Филострата Тирского о жизни Аполлония Тианского 8 книг»; Ἀνεγνώσθη εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς Εὐσεβίου λόγοι ιε′ (cod. 9) — «Прочитано: Евангельского приготовления Евсевия 15 книг».

[7] Например: Ἀνεγνώσθη Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως μελέται διάφοροι (cod. 100) — «Прочитано: императора Адриана различные декламации»; Ἀνεγνώσθη Παλλαδίου σοφιστοῦ μελέται διάφοροι, καὶ Ἀφθονίου καὶ Εὐσεβίου σοφιστοῦ καὶ Μαξίμου σοφιστοῦ Ἀλεξανδρέως (cod. 132–135) — «Прочитано: софиста Палладия различные декламации, и софистов Афтония и Евсевия, и софиста Максима Александрийца». Таким же образом Фотий сообщает о прочитанных письмах Синесия Киренского (ἐπιστολαὶ διάφοροι, cod. 26) и Афанасия (ἐπιστολαὶ διάφοροι, cod. 32).

[8] Фотий неукоснительно использует его в единственном числе, независимо от того, стоит ли подлежащее в числе единственном или множественном.

б) что знакомство Фотия с данным сочинением не является столь же простым и исчерпывающим, каким оно бывает при последовательном, от начала до конца, чтении. В некоторых заметках с таким типом вводной формулы Фотий сам поясняет, как именно читалось сочинение, или дает понять (а иногда и говорит прямо), какая его часть была прочитана.

Например, в заметке о Филосторгии Арианине (cod. 40) Фотий сообщает, что сначала прочитал первые шесть частей его сочинения, которые и стали предметом его критического разбора в данной заметке, а спустя какое-то время взялся и за вторую книгу, также содержащую шесть частей. Но эту вторую часть Фотий уже не разбирает подробно, а ограничивается указанием на хронологические рамки повествования (до Феодосия II) и кратко характеризует отношение Филосторгия к Григорию Богослову и Василию Великому. Возможно, только первая часть сочинения и была прочитана тщательно, а со второй Фотий лишь ознакомился, чтобы составить о ней общее представление.

В заметке о Феодоре Антиохийском (cod. 38) Фотий не указывает общего числа книг прочитанного сочинения, а присовокупляет к вводной формульной фразе Ἀνεγνώσθη Θεοδώρου Ἀντιοχέως οὗ ἡ ἐπιγραφὴ ἑρμηνεία τῆς κτίσεως (Прочитано: Феодора Антиохийца [сочинение], название которого Толкование Творения[9]) дополнительное указание: «первая книга исчерпывалась семью частями» (ἐν τόμοις ἑπτὰ ἡ πρώτη βίβλος ἐπεραίνετο). О последующих книгах Фотий даже не упоминает и переходит к критике. По всей видимости, первой книгой чтение Фотия в данном случае и ограничилось.

А в заметке о «Церковной истории» Иоанна (cod. 41) Фотий только под конец признается, что у него получилось прочитать лишь пять из десяти частей этой «Истории» (ὧν ἡμῖν τοὺς πέντε γέγονεν ἀναγνῶναι). В том, что сочинение осталось недочитанным, дважды признается Фотий и в заметке о «Собрании олимпийских победителей и летописей» Флегонта из Тралл (cod. 97): в первый раз сообщает, что дочитал только до 177-й Олимпиады, а в конце добавляет, что прочитанная часть составила 5 книг.

Теперь о третьем варианте формулы ἀνεγνώσθη. Если мое предположение верно и назначение этой формулы — не сообщить сведения о самом прочитанном сочинении, а указать меру и характер знакомства с ним, то определение διάφοροι не характеризует разнообразие самих прочитанных книг/речей/декламаций/писем, а обозначает «разнообразный» способ знакомства с ними: они читались не целиком и сплошь, а частично и выборочно.

Этот вариант формулы Фотий использует применительно к произведениям определенного рода — к сборникам речей, риторических упражнений или писем, иными словами, к собраниям отдельных, самостоятельных

[9] Толкование на Книгу Бытия.

и внутри себя законченных текстов[10]. К ним Фотий относит и диалоги Лукиана — νεκρικοὶ καὶ ἑταιρικοὶ διάλογοι διάφοροι (cod. 128).

В некоторых заметках об ораторах или софистах Фотий все-таки указывает точное число их речей, но не во вводной формуле, а в следующей фразе, в середине или даже в конце заметки. Так он поступает в заметках об Антифоне (cod. 259), Исократе (cod. 260), Лисии (cod. 262), Гипериде (cod. 266) и Динархе (cod. 267). Но это специальное уточнение: Фотий указывает, что из такого-то количества речей, циркулирующих под именем этого автора, столько-то считаются аутентичными, а столько-то — нет.

Если мои предположения об особой интенции вводной формулы Фотиевых заметок верны, то λόγοι διάφοροι в первой фразе интересующей нас заметки о «Метаморфозах» Луция Патрского (Ανεγνώσθη Λουκίου Πατρέως μεταμορφώσεων λόγοι διάφοροι) оказываются абсолютно прозрачными: Фотий всего лишь указывает, что не читал «Метаморфозы» сплошь от первой до последней книги, а читал их частично и выборочно. И если учесть, что такой способ чтения Фотий использовал применительно к сборникам (речей, писем или даже диалогов Лукиана), то можно предположить, что и «Метаморфозы» Луция Патрского он воспринял как цикл отдельных историй метаморфоз, а не как произведение со сквозным сюжетом. Но здесь Фотий мог и ошибиться: как мы увидим дальше, есть некоторые основания подозревать, что дальше двух первых книг этого сочинения он не продвинулся.

В следующей фразе Фотий кратко характеризует стиль Луция Патрского: Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σαφής τε καὶ καθαρὸς καὶ φίλος γλυκύτητος — «Слог его ясный и чистый и не чужд сладостности», а во втором колоне меняет предмет описания, переходя от формы к содержанию: φεύγων δὲ τὴν ἐν λόγοις καινοτομίαν, εἰς ὑπερβολὴν διώκει τὴν ἐν τοῖς διηγήμασι τερατείαν — «но избегая новшеств в словах, он изо всех сил гонится за диковинным (τερατείαν) в своих рассказах».

Быстрый переход выдает беглый характер этой заметки, но в небрежности Фотия обвинить нельзя. Колон выдержан риторически, с параллельными конструкциями и гомеотелевтами: τὴν ἐν λόγοις καινοτομίαν // τὴν ἐν τοῖς διηγήμασι τερατείαν. Тем самым Фотий подчеркивает контраст двух важных для него особенностей Луция Патрского: простота языка сочетается у него с эксцентричным содержанием.

К этому соображению Фотий привязывает (в синтаксическом смысле) еще одно: καὶ ὡς ἄν τις εἴποι, ἄλλος ἐστὶ Λουκιανός — «и является, можно сказать, вторым Лукианом». Связь этих двух тезисов неочевидна, тем более что Фотий и не пытается ее прояснить, а просто привязывает один тезис к другому сочинительным союзом καί. Это может выглядеть как результат поспешности или небрежности. Но здесь, как мне кажется, очень важно иметь в виду, что в предшествующей заметке (cod. 128), т. е. буквально

[10] См. выше, примеч. 7.

двумя фразами раньше, Фотий писал именно о Лукиане и о своеобразной двойственности его сочинений. Если в отношении стиля Лукиан безупречен (Фотий говорит о его чистоте, εὐκρινεία τε καὶ καθαρότης, и блеске), то содержательно его тексты полны всяких глупостей, диковинных мнений и выдумок (τερατώδεις δόξας καὶ ἀναπλάσεις) над которыми, по мнению Фотия, Лукиан и сам потешается.

Таким образом, читая заметки Фотия последовательно и подряд (а он, возможно, на это и рассчитывал), мы легко восстанавливаем выпавшее логическое звено: сочетание сдержанного и простого стиля с эксцентричным содержанием — марка Лукиана, и в этом отношении Луций Патрский тоже как бы Лукиан.

Следующая фраза Фотия вызвала не меньше споров, чем первая, про λόγοι διάφοροι. Ведь именно она воспринималась как ключ к проблеме структуры и композиции утраченных «Метаморфоз» Луция Патрского: Οἱ δέ γε πρῶτοι αὐτοῦ δύο λόγοι μόνον οὐ μετεγράφησαν Λουκίῳ ἐκ τοῦ Λουκιανοῦ λόγου ὃς ἐπιγέγραπται Λοῦκις ἢ Ὄνος — «Первые две его книги почти списаны Луцием из сочинения Лукиана, которое озаглавлено “Луций, или Осел”» (переведено без нюансов — о них речь пойдет дальше).

Главный вопрос: почему Фотий говорит только о первых двух книгах? Потому ли, что только первые две книги «Метаморфоз» совпадают с лукиановой новеллой, а остальные посвящены другим историям метаморфоз [Rohde 1869: 3–5; Hall 1981: 414–432]? Или потому, что первыми двумя книгами знакомство Фотия с произведением Луция Патрского и ограничилось [Perry 1920: 21–31; 1967: 215–218; Winkler 1991: 255–256; cf. Mason 2004: 106]?

Мне кажется, что для понимания этой фразы важно, как она связана с предыдущей, где сказано, что Луций Патрский — это второй Лукиан. Любопытно, что в переводе исследователи часто избегают выявления этой связи, так что фраза оказывается обособленной, «отвязанной» от контекста: «His first two books at any rate are almost transcribed from Lucian’s story» [Perry 1967: 213–214]; или: «The first two books were transcribed almost exactly by Loukios from the work of Lucian…» [Tilg 2014: 4].

В греческом тексте эта связь обозначена, хотя и не самой сильной частицей δέ. Строго адверсативного значения эта частица здесь не имеет, потому что мысль о том, что Луция Патрского можно назвать «вторым Лукианом», не может быть противопоставлена обнаруженному Фотием плагиаторству. Вероятнее всего, Фотий лишь дополняет, развивает или даже усиливает эту мысль: «А его первые две книги почти переписаны из сочинения Лукиана».

Но помимо частицы δέ здесь есть ограничительная частица γε (οἱ δέ **γε** πρῶτοι αὐτοῦ δύο λόγοι). И тогда мы читаем: «А его первые две, по крайней мере, книги почти переписаны из сочинения Лукиана». Если это ограничение относится к «первым двум книгам», то смысл не вполне ясен, и вся фраза выглядит недосказанной, открывая возможности для раз-

личных толкований: хочет ли Фотий сказать, что только первые две книги Луций списал, а остальные, возможно, написал самостоятельно? Или он хочет сказать, что только в первых двух книгах содержалась та же история про Луция-осла, что и в лукиановской новелле, а в остальных содержались другие истории?

Но если предположить, что Фотий относит это ограничение к собственному суждению, то фраза оказывается, на мой взгляд, вполне прозрачной: Фотий дает понять, что судить о плагиаторстве Луция он может только в пределах первых двух книг «Метаморфоз» (ср. [Winkler 255–256]). Почему, Фотий не объясняет — создается впечатление, что он просто спешит высказать неожиданный антитезис к тезису о плагиаторстве Луция, который и заключен во второй части фразы: ἢ ἐκ τῶν Λουκίου λόγων Λουκιανῷ — «или у Лукиана — из книг Луция». Иными словами, Фотию важно быть объективным.

Свой альтернативный тезис он тотчас развивает, но с предельной осторожностью: Ἔοικε δὲ μᾶλλον ὁ Λουκιανὸς μεταγράφοντι, ὅσον εἰκάζειν — «И больше похоже, что списывает Лукиан, насколько можно предполагать». Более того, Фотий не просто осторожен — он хочет объяснить самую свою осторожность, свои «похоже» и «насколько можно предполагать». Объяснение содержится во втором колоне: τίς γὰρ χρόνῳ πρεσβύτερος, οὔπω ἔχομεν γνῶναι — «ведь кто старше, мы уже узнать не можем». Иными словами, Фотий дает читателю понять, что никаких сведений о годах жизни и биографии автора по имени Луций Патрский у него нет.

Итак, Фотий выдвигает тезис о плагиаторстве Лукиана как предположение («насколько можно предполагать»), но свой единственный довод в пользу этого предположения приводит чрезвычайно решительно. Он вводит его не просто объяснительным γὰρ, но усиленным καὶ γὰρ ‘ведь в самом деле’: Καὶ γὰρ ὥσπερ ἀπὸ πλάτους τῶν Λουκίου λόγων ὁ Λουκιανὸς ἀπολεπτύνας καὶ περιελὼν ὅσα μὴ ἐδόκει αὐτῷ πρὸς τὸν οἰκεῖον χρήσιμα σκοπόν, αὐταῖς τε λέξεσι καὶ συντάξεσιν εἰς ἕνα τὰ λοιπὰ συναρμόσας λόγον, Λοῦκις ἢ Ὄνος ἐπέγραψε τὸ ἐκεῖθεν ὑποσυληθέν — «Ведь в самом деле, Лукиан, как бы умерив широту Луциевых книг и удалив то, что не казалось ему полезным для собственной его цели, оставшееся — в тех же словах и выражениях — сладил в одну книгу и назвал украденное “Луций, или Осел”».

Этот довод в пользу плагиаторства Лукиана, как мы видим, основан у Фотия на сопоставлении двух текстов, причем читателю предлагается не процесс этого сопоставления, а его результат (что, как мне кажется, полностью соответствует формату рецензии). Сопоставив два текста, Фотий обнаружил, что текст Лукиана выглядит так, как будто это текст Луция Патрского, из которого изъято «лишнее», но при этом не произведено никаких иных изменений — ни лексических, ни синтаксических. Для Фотия этого достаточно, чтобы решить вопрос о плагиате в принципе: плагиатор — тот, чей текст выглядит как сокращенный вариант текста более пространного, т. е. Лукиан.

Таким образом, та мера, в какой Фотий позволяет себе делать предположения и которую оговаривает (ὅσον εἰκάζειν, «насколько можно предполагать»), определяется для него текстом. Именно поэтому, как мне кажется, довод, который базируется на анализе текста, он приводит безо всяких сомнений.

Если мы попробуем обобщить наблюдения над методом Фотия-рецензента, то увидим, что в таком качестве он, во-первых, осторожен в суждениях; во-вторых, стремится охватить предмет со всех возможных сторон; в-третьих, стремится мотивировать свои суждения; в-четвертых, доводы в пользу своих суждений отыскивает в том тексте, о котором пишет.

Тогда возникает вопрос: почему же в обоих столь существенных для нас случаях (с выражениями λόγοι διάφοροι и πρῶτοι δύο λόγοι), когда можно было бы составить представление о структуре «Метаморфоз» и об их соотношении не только с сохранившейся новеллой «Луций, или Осел», но и с романом Апулея, текст Фотия представляется неопределенным или двусмысленным, а толкование его вызывает споры?

С моей точки зрения, дело здесь не в том, что в одних частях заметки Фотий высказывается точно, а в других — невнятно. Все дело в интенции его высказываний. В обоих случаях (и с λόγοι διάφοροι, и с πρῶτοι δύο λόγοι) Фотий указывает не на объективные характеристики сочинения Луция Патрского, не на особенности его структуры или содержания — он указывает на меру своего знакомства с этим сочинением. В одном случае Фотий сообщает, что прочитал его не целиком, а выборочно; в другом дает понять, что может судить о плагиаторстве Луция Патрского только по первым двум книгам его сочинения.

Именно потому Фотий и не останавливается на этом, не пускается в объяснения — это «кухня» рецензента, которая не является предметом анализа и обсуждения.

Еще одну загадку для исследователей составляет заключительная фраза заметки, где Фотий сообщает, в чем, по его мнению, заключается различие между Луцием Патрским и Лукианом [Rohde 1869: 10 sq; Perry 1920: 220–221; Hall 1981: 367; Mason 1994: 1675; Tilg 2014: 6]. Лукиан, пишет Фотий, не относится к описываемому всерьез, но, как и в прочих своих сочинениях, «шутит и насмехается над греческим суеверием» (σκώπτων καὶ διασύρων τὴν Ἑλληνικὴν δεισιδαιμονίαν), а вот Луций Патрский всерьез верит в метаморфозы. Это замечание Фотия оказалось особенно важным в контексте изучения романа Апулея. Ведь «серьезность» Луция Патрского, на которую указывает Фотий, могла быть признаком того, что в его «Метаморфозах» уже была заложена та религиозная составляющая, которая кажется столь неожиданной в «Метаморфозах» Апулея [Tilg 2014: 8–10].

А потому объяснимы и то внимание, с которым исследователи относились к этому утверждению Фотия, и то недовольство, которое вызывала его недостаточная внятность. С одной стороны, очень сложно увидеть в

тексте «Луция, или Осла» насмешки над греческими суевериями. С другой стороны, Фотий, считают исследователи, мог бы и развернуть свой тезис о серьезности Луция Патрского [Tilg 2014: 10].

Но для нас в данном случае важно, в каких именно выражениях преподносит нам Фотий мысль о серьезной вере Луция Патрского в метаморфозы. Исследователи уже давно заметили, что фразеология Фотия в этом месте поразительно совпадает с фразеологией Апулея в его прологе к роману [Helm 1993: vi–vii; Thiel 1971: 44; Scobie 1975: 67–68; Winkler 1981: 183–185; Kahane, Laird 2001: 11–12; Hunter 2012: 238].

Вот текст Апулея (1.1):

> At ego tibi sermone isto Milesio **uarias fabulas conseram** auresque tuas beniuolas lepido susurro permulceam–modo si **papyrum** Aegyptiam argutia Nilotici calami **inscriptam** non spreueris inspicere–**, figuras fortunasque hominum in alias imagines conuersas et in se rursum mutuo nexu refectas** ut mireris.

А вот текст Фотия (cod. 129, 96b 30–35):

> Ὁ δὲ Λούκιος σπουδάζων τε καὶ πιστὰς νομίζων **τὰς ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀλλήλους μεταμορφώσεις τάς τε ἐξ ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους καὶ ἀνάπαλιν** καὶ τὸν ἄλλον **τῶν παλαιῶν μύθων** ὕθλον καὶ φλήναφον, **γραφῇ παρεδίδου** ταῦτα καὶ **συνύφαινεν**.

Жирным шрифтом выделены коррелирующие части текстов. Каждую из таких корреляций интересно разобрать в отдельности.

1. τὰς ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀλλήλους μεταμορφώσεις τάς τε ἐξ ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους καὶ ἀνάπαλιν (из людей друг в друга превращения, и из животных в людей, и обратно)

// figuras fortunasque hominum in alias imagines conuersas et in se rursum mutuo nexu refectas (обличия и судьбы человеческие в иные образы обращенные и снова в себя связью взаимной возвращенные)

В обоих текстах обозначен предмет повествования — это превращения, многочисленные и многообразные. В тексте Фотия выстроена цепочка: а) превращения людей друг в друга; б) превращения животных в людей; в) обратные превращения. У Апулея эта цепочка состоит только из двух звеньев: а) превращение обликов и судеб людей в иные образы; б) обратные превращения. Превращения в животных у Апулея не упоминаются, но могут подразумеваться под широким и неопределенным alias imagines. Заметим, что в обоих текстах использовано множественное число, и в случае с Апулеем мы знаем точно, что оно вовсе не является указанием на то, что читателю будет предложен сборник историй о различных превращениях: множественное число использовано здесь в обобщающем смысле.

Греческому ἀνάπαλιν в тексте Апулея соответствует его латинский семантический коррелят rursum.

2. καὶ τὸν ἄλλον τῶν παλαιῶν μύθων ὕθλον καὶ φλήναφον (и *прочие* из старых историй *вздор и болтовню*)
// uarias fabulas (разные истории)

В обоих текстах рассказы о превращениях включены в более общую категорию «историй/баек/сказок»: у Фотия они именуются «старыми историями», а у Апулея «разными историями», причем греческому μύθοι соответствует его семантический латинский коррелят fabulae. В тексте Фотия курсивом выделена пренебрежительная характеристика этих «старых историй», которая принадлежит самому Фотию, а не автору, о котором он пишет.

3. γραφῇ παρεδίδου // papyrum ‹...› inscriptam

В обоих текстах специально указывается на то, что рассказы о превращениях автор записал: у Фотия сказано, что Луций Патрский «вверил письму» все эти истории, а Апулей сообщает о «египетском папирусе, исписанном острием нильского тростника». Заметим, что Фотий в этом случае использует совершенно не свойственный ему оборот.

4. καὶ συνύφαινεν (и сплел) // conseram (сплету)

Последнее соответствие соблазнительно, но обманчиво: глагол συνυφαίνω — это обычный фотиевский глагол, который он употребляет применительно к тексту.

Композиционно фразы Фотия и Апулея представляют собой зеркальные отражения друг друга. Фотий характеризует Луция Патрского в последовательности «разнообразные превращения — в числе других старых историй — записал — сплел», а у Апулея последовательность обратная: «сплету — разные истории — записал — о разнообразных превращениях».

Сходство двух текстов исследователи объясняют так: и Фотий, и Апулей — каждый на свой лад воспроизводят текст «Метаморфоз» Луция Патрского. Учитывая, что у Апулея этот текст входит в пролог, мы можем предположить, что и у Луция Патрского он был частью пролога.

Но в любом случае понятно, почему высказывание Фотия о серьезности Луция Патрского выглядит недостаточно внятным. На этот раз причина в том, что Фотий подменяет собственные слова чужой речью, скрытой цитатой, чтобы честным путем уклониться от доказательств труднодоказуемого, переложив бремя ответственности за эту часть своей рецензии на сам рецензируемый текст.

Литература

Agachi 2012 — *Agachi A*. Photius of Constantinople // The Orthodox Christian world / Ed. by A. Casiday. London; New York: Routledge, 2012. P. 269–278.

Hall 1981 — *Hall J*. Lucian's satire. New York: Arno Press, 1981.

Helm 1993 — Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt / Ed. by R. Helm. Vol. II. Fasc. 2: Florida. Stutgardiae: B. G. Teubner, 1993.

Hunter 2012 — *Hunter R*. Plato and the traditions of Ancient literature: The silent stream. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2012.

Kahane, Laird 2001 — A companion to the Prologue of Apuleius' Metamorphoses / Ed. by A. Kahane, A. Laird. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

Mason 1994 — *Mason H*. Greek and Latin versions of the Ass-story // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Theil. II. Bd. 34.2 / Hrsg. H. Temporini, W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. S. 1665–1707.

Mason 2004 — *Mason H*. The Metamorphoses of Apuleius and its Greek sources // Latin fiction. The Latin novel in context / Ed. by H. Hofmann. London; New York: Routledge, 2004. P. 103–112.

Morales 2006 — *Morales M*. The copyist as novelist. Multiple versions in the Ancient Greek novel // Texts in multiple versions: Histories of editions / Ed. by L. Giuliani et al. Amsterdam; New York: Rodopi, 2006. P. 129–146.

Perry 1920 — *Perry B*. The Metamorphoses ascribed to Lucius of Patrae. New York: G. E. Stechert, 1920.

Perry 1967 — *Perry B*. The Ancient romances: A literary-historical account of their origins. Berkeley: Univ. of California Press, 1967.

Rohde 1869 — *Rohde E*. Über Lucians Schrift Λούκιος ἢ Ὄνος und ihr Verhältnis zu Lucius von Patrae und den Metamorphosen von Apuleius. Leipzig: W. Engelmann, 1869.

Scobie 1975 — *Scobie A*. Apuleius Metamorphoses (Asinus aureus): A commentary. Vol. 1. Meisenheim (am Glan): Hain, 1975.

Thiel 1971 — *Thiel H. van*. Der Eselroman. Bd. I: Untersuchungen. München: Beck, 1971.

Tilg 2014 — *Tilg S*. Apuleius' Metamorphoses: A study in Roman fiction. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.

Westermann 1838 — Gerardi Ioannis Vossii De Historicis Graecis libri tres / Ed. by A. Westermann. Lipsiae: Sumptum fecit Libraria Dykiana, 1838.

Winkler 1991 — *Winkler J*. Auctor & actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass. Berkeley: Univ. of California Press, 1991.

THE IMPORTANCE OF BEING ARTICULATE: PHOTIUS' READING NOTES (*BIBLIOTHECA*, COD. 129) IN THE HISTORY OF THE ANCIENT NOVEL

Akhunova (Levinskaya), Olga L.
Doctor of Philology
Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, GSP-3, Miusskaya Sq.
Tel.: +7(495) 250-69-38
E-mail: levinskaja@mail.ru

Abstract. The paper examines the note by Photius, Byzantine theologian and Patriarch of Constantinople, on the "Metamorphoses" by Lucius Patrensis (cod. 129). The information given by Photius is extremely important for the history of the ancient novel, but in crucial passages of the text

Photius' phrasing seems inarticulate. The paper is an attempt to find a reasonable explanation of Photius' inarticulate phrasing and to clarify the meaning of the problematic passages.

Keywords: Photius, Lucius Patrensis, Lucian, Apuleius, Metamorphoses, review, ancient novel

References

Agachi, A. (2012). Photius of Constantinople. In A. Casiday (Ed.). *The Orthodox Christian world*, 269–278. London; New York: Routledge.

Hall, J. (1981). *Lucian's satire*. New York: Arno Press.

Helm, R. (Ed.) (1993). *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, vol. 2, fasc. 2: Florida. Stuttgart: B. G. Teubner. (In Latin).

Hunter, R. (2012). *Plato and the traditions of Ancient literature: The silent stream*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Kahane, A., Laird, A. (Eds.). (2001). *A companion to the Prologue of Apuleius' Metamorphoses.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Mason, H. (1994). Greek and Latin versions of the Ass-story. In H. Temporini, W. Haase (Eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 34.2*, 1665–1707. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Mason, H. (2004). The Metamorphoses of Apuleius and its Greek sources. In H. Hofmann (Ed.). *Latin fiction. The Latin novel in context*, 103–112. London; New York: Routledge.

Morales, M. (2006). The copyist as novelist. Multiple versions in the Ancient Greek novel. In L. Giuliani et al. (Eds). *Texts in multiple versions: Histories of editions*, 129–146. Amsterdam; New York: Rodopi.

Perry, B. (1920). *The Metamorphoses ascribed to Lucius of Patrae*. New York: G. E. Stechert.

Perry, B. (1967). *The Ancient romances: A literary-historical account of their origins.* Berkeley: Univ. of California Press.

Rohde, E. (1869). *Über Lucians Schrift Λούκιος ἢ Ὄνος und ihr Verhältnis zu Lucius von Patrae und den Metamorphosen von Apuleius*. Leipzig: W. Engelmann.

Scobie, A. (1975). *Apuleius Metamorphoses (Asinus aureus): A commentary* (Vol. 1). Meisenheim (am Glan): Hain.

Thiel, H. van. (1971). *Der Eselroman* (Vol. I). München: Beck. (In German).

Tilg, S. (2014). *Apuleius' Metamorphoses: A study in Roman fiction*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Westermann, A. (Ed.) (1838). *Gerardi Ioannis Vossii De Historicis Graecis libri tres*. Leipzig: Sumptum fecit Libraria Dykiana. (In Latin).

Winkler, J. (1991). *Auctor & actor: A narratological reading of Apuleius' Golden Ass.* Berkeley: Univ. of California Press.

Akhunova (Levinskaia), O. L. (2016). The importance of being articulate: Photius' reading notes (*Bibliotheca*, cod. 129) in the history of the ancient novel. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 119–131

М. В. ШУМИЛИН

Шумилин Михаил Владимирович
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория античной культуры, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: mvlshumilin@gmail.com

Κέλμις ἐν σιδήρῳ[1]

Аннотация. Работа посвящена разбору реконструкций античного мифа о проступке идейского дактиля Кельмиса, за который тот был превращен в адамант. В статье показано, что версия о том, будто Кельмис усомнился в божественности Юпитера, не опирается на античные источники. Обсуждаются относительные преимущества версий о негостеприимстве Кельмиса к Рее и о его попытке изнасиловать богиню.

Ключевые слова: миф, идейские дактили, великаны, карлики, гномы, тельхины, гибристы, текстология, Овидий

В IV книге «Метаморфоз» Овидия (Ou. Met. 4.276–284) Алкитоя, прежде чем перейти к рассказу о Гермафродите и Салмакиде, отвергает как якобы слишком заезженные ряд экзотических мифологических сюжетов. В их число попадает и сюжет о превращении Кельмиса в адамант (Ou. Met. 4.281–282):

> te quoque, nunc adamas, quondam fidissime paruo,
> Celmi, Ioui…
>
> Также и тебя [я не буду упоминать], Кельмис, ныне адамант, а некогда вернейший младенцу Юпитеру…

Имя Кельмис нам известно: античные источники обычно считают его одним из идейских дактилей (Strab. 10.3.22, Phoronis fr. 2.3 Davies, Clem. Strom. 1.16.75.4, Euseb. Praepar. 10.6.5). К вопросу о том, кто такие дактили, мы еще вернемся, но в целом античные авторы более или менее сходятся на том, что они были кузнецами, колдунами и прислужниками Реи или Матери

[1] Автор статьи благодарит за помощь Е. А. Бут и Н. П. Гринцера.

© М. В. ШУМИЛИН

богов (ср. также: Sch. Apoll. Rhod. 1.1126–1131)[2]. Сюжет о верности младенцу Юпитеру тоже тривиальным не назовешь, но мы хотя бы понимаем, о чем речь: в более поздней традиции дактили стали связываться с критской Идой вместо фригийской и смешиваться с куретами, охранявшими на этой горе младенца Зевса [von Sybel 1884: 940; Bömer 1976: 107; Forbes Irving 1990: 291]. Установление связи с пестованием младенца на Иде вписывается в уже отмечавшуюся для данного фрагмента текста Овидия тенденцию (см.: [Barchiesi, Rosati 2007: 287; Anderson 1997: 443]), в соответствии с которой отвергаемые сюжеты выбираются по какой-то ассоциации с историей Гермафродита: в частности, Гермафродита у Овидия наяды также вскармливают на Иде (Ou. Met. 4.289), и найденная в 1995 г. на мысе Каплан Калеси в Галикарнассе (приблизительно там, где находился источник Салмакиды) стихотворная надпись — единственная параллель к излагаемому Овидием сюжету[3] — дает основания полагать, что в исходной версии мифа вскармливание Гермафродита играло бóльшую роль (там Гермафродита вскармливает сама Салмакида [SEG (48): 1330.17–19]) и, возможно, уже как-то соотносилось с младенчеством Зевса [Isager 1998: 13, n. 24; Barchiesi, Rosati 2007: 287][4].

Что же касается сюжета о превращении Кельмиса в адамант, то (как указывает, например, П. М. Форбс-Ирвинг [Forbes Irving 1990: 291]) нам известен только один текст, возможно говорящий о том же самом сюжете, — сборник поговорок Зенобия, датируемый II в. н. э. (Zenob. 4.80):

> Κέλμις ἐν σιδήρῳ· αὕτη τάττεται ἐπὶ τῶν σφόδρα ἑαυτοῖς πιστευσάντων, ὅτι ἰσχυροὶ καὶ δυσχείρωτοι πεφύκασι[5]. Κέλμις γὰρ εἷς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων τὴν μητέρα Ῥέαν ὑβρίσας, καὶ μὴ ὑποδεξάμενος *** ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν εὐμενῶς ἐν τῇ Ἴδῃ, ἀφ᾽ οὗ ὁ στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος. Μέμνηται τῆς ἱστορίας Σοφοκλῆς ἐν Σατύροις.
>
> «Кельмис в железе»: эта поговорка применяется к слишком уверенным в себе, что они сильны и неодолимы. Ведь Кельмис, один из идейских дактилей, оскорбив мать Рею, и (не приняв… братья-

[2] См. подробнее: [von Sybel 1884; Hemberg 1952: 41–44].

[3] Подробнее об этом тексте см.: [Isager 1998; Isager, Pedersen 2004].

[4] Элисон Кейт [Keith 2010: 209] видит в истории Кельмиса параллели и с более широким контекстом III и IV книг «Метаморфоз» — сюжетами о воспитании Вакха и его мести обидчикам (см. далее о превращении Кельмиса).

[5] Схожим образом, но без ссылки на интересующий нас сюжет, та же самая поговорка трактуется у Плутарха (или скорее Псевдо-Плутарха) в «Поговорках, которыми пользовался Александр» (Plut. Paroem. 1.11): Κέλμις ἐν σιδήρῳ: ἐπὶ τῶν σφόδρα ἑαυτοῖς πιστευσάντων, ὅτι ἰσχυροὶ καὶ δυσχείρωτοι πεφύκασι. Κέλμις γάρ τις ἐν Ἴδῃ στερρότατον σίδηρον ἐργαζόμενος («Кельмис в железе»: применяется к слишком уверенным в себе, что они сильны и неодолимы. Ведь Кельмис — это некто, изготавливавший на Иде самое твердое железо). Возможно, текст обрезан или испорчен: в нынешнем виде он не очень хорошо объясняет, почему поговорка используется таким образом (разве что понимать ее как «упорен, как Кельмис в железном деле» — ср. [Rossignol 1863: 156], но выражение οἱ σφόδρα ἑαυτοῖς πιστεύσαντες, ὅτι ἰσχυροὶ καὶ δυσχείρωτοι πεφύκασι довольно трудно интерпретировать как «упорные»).

ми благосклонно на Иде?), из чего возникло самое твердое железо. Историю упоминает в «Сатирах»[6] Софокл.

Так выглядит текст в издании Ф. Шнайдевина (последнем на сегодняшний день); ставя знак лакуны, Шнайдевин имел в виду, что где-то в окружающей фразе что-то пропущено, а не что пропуск обязательно именно там[7]; действительно, дошедший до нас текст станет связным, только если мы будем считать, что в нем опущен глагол εἰμί и что ὑποδεξάμενος в данном случае пассив, но даже при таких допущениях смысл будет слабый («Кельмис — один из идейских дактилей, оскорбивший мать Рею и не принятый братьями на Иде благосклонно, из-за чего…» и т. д.). Соответственно, как раз ключевой отрезок текста оказывается испорченным, вероятно содержащим лакуну, и не вполне понятно, в чем же заключался сюжет. Но, так или иначе, очень похоже, что «самое твердое железо» и адамант (мифологический сверхтвердый металл, а не камень [OLD, s. u. adamas 1]) соответствуют друг другу, и кузнец Кельмис был превращен в предмет своего ремесла за некий проступок перед Реей[8].

Однако если мы откроем новейший комментарий к «Метаморфозам» Овидия, там мы прочтем совсем другую историю про Кельмиса. Джанпьеро Розати пишет, что Кельмис «был наказан самим Юпитером (чью божественность он подверг сомнению)» [Barchiesi, Rosati 2007: 286]. То же мы находим и в комментарии Уильяма Андерсона: «Позднее [Кельмис] был превращен в сталь тем же самым Юпитером, когда подверг сомнению божественность бога» [Anderson 1997: 443]. Откуда эта странная версия и означает ли она, что существуют еще какие-то античные или восходящие к античности свидетельства о биографии Кельмиса?

---

[6] После издания Ф. Шнайдевина были опубликованы чтения еще одной рукописи, в которой в этом тексте читается ἐν Κωφοῖς σατύροις, т. е. «в сатировой драме “Глухие”» [Miller 1868: 370], — практически наверняка верное чтение, потому что и до того, как о таком варианте текста стало известно, фрагмент относили к «Глухим» [Dindorf 1860: 75], в которых шла речь о дактилях (Sch. Apoll. Rhod. 1.1126). Не нужно оговаривать, что само изложение сюжета при этом совсем не обязательно основывается на пьесе Софокла (ср. [Cameron 2004: 192–209]).

[7] [von Leutsch, Schneidewin 1839: 106], в критическом аппарате: Illud certum puto, scribi debere καὶ μὴ ὑποδεξάμενος εὐμενῶς ἐν τῇ Ἴδῃ. Reliqua lacunis depravata.

[8] Далее я не буду рассматривать эту возможность, но на самом деле нельзя также исключать, что в греческой мифологической версии вообще не подразумевалось превращения героя, а железо возникало откуда-то еще, и превращение в него именно Кельмиса — это нововведение Овидия. Возможно, что аналогичным образом римский поэт модифицирует рядом в рассказе Алкитои уже и без того не менее экзотический сюжет о превращении в камень Дафниса, перенося действие этого сюжета на (критскую) Иду (Ou. Met. 4.276–278): в единственном параллельном тексте (Seru. Ecl. 8.68) миф локализуется на Сицилии, и перенести его на Иду произвольно, даже не имея для этого источников, имело бы смысл с точки зрения стратегий Овидия, поскольку так сюжет выглядел бы еще изощреннее и одновременно оказался бы теснее соотнесен с рассказом о Гермафродите и другими отвергаемыми Алкитоей мифами. Схожая мотивировка могла двигать Овидием и в том случае, если он сам модифицировал миф о Кельмисе, добавив превращение героя.

В настоящей работе я постараюсь разобраться с этим вопросом и затем, опираясь на полученные результаты, попытаюсь, насколько возможно, реконструировать подразумеваемый Овидием сюжет.

«Кельмис усомнился в божественности Юпитера»

Ни Розати, ни Андерсон не называют своих источников, поэтому нам остается только проследить эту традицию по более старым комментариям к Овидию. В комментарии Франца Бёмера мы не находим интересующего нас сюжета, зато обнаруживаем его в многократно дописывавшемся и переиздававшемся комментарии Морица Гаупта, уже в первом издании, и — вопреки обыкновению Гаупта — опять без конкретных ссылок: «Кельмис был превращен в железо, согласно некоторым, за то, что распространял информацию, будто Зевс смертен» (Celmis ward in Eisen verwandelt, nach Einigen weil er verbreitet hatte, Zeus sei sterblich) [Haupt 1853: 124]. Кто эти «некоторые», которых Гаупт постеснялся назвать? При помощи электронного поиска мы находим схожие формулировки уже в статье о Кельмисе в словаре Я. Х. Изелина начала XVIII в.:

> …als Jupiter jung war, lebte er Celmum überaus; allein nachdem er seinen vater Saturnum verjaget hatte, und sich erinnerte, wie sich Celmus gegen einige verlauten lassen, daß Jupiter sterblich wäre, verwandelte er ihn in einen diamant) [Iselin 1726: 855].

> …пока Юпитер был юн, он очень любил Кельма; однако, после того как он изгнал своего отца Сатурна и припомнил, как Кельм позволил себе сообщить некоторым, что Юпитер смертен, он превратил того в алмаз.

Далее следует ссылка: Ovid. met. 4. fab. 7 (т. е. на группу кратко упомянутых превращений, предшествующих истории Гермафродита). Точно ту же формулировку мы находим в источнике Изелина — словаре И. Ф. Буддеуса [Buddeus 1709: 606]. Понятно, что дальше надо искать уже не на немецком, а соответствующий текст на латыни; и мы действительно находим его, например, в позднейшем переиздании этьенновского «Историко-поэтического словаря»:

> Celinus (т. е. Celmus. — *М. Ш.*), Nutricius fuit Iouis, quem et paruulus adhuc Iupiter plurimum amauit. Caeterum quum aliquando mortalem esse Iouem dixisset, Iupiter iniuriae memor, quum expulso Saturno rerum iam potiretur, in adamantem lapidem commutauit illum. Ouidius quarto Metamorph. [Estienne 1609: 140r].

> Кельм был кормильцем Юпитера, и Юпитер, пока был еще маленьким, очень любил его. Однако, поскольку он некогда говорил, что Юпитер смертен, Юпитер, помня об обиде, когда уже изгнал Сатур-

на и завладел верховной властью, превратил его в камень адамант. Овидий в IV книге «Метаморфоз».

Но концов, конечно, следует искать в комментариях к Овидию, и мы находим их в самом раннем печатном комментарии, созданном гуманистом Раффаэле Реджо:

> Celmus nutritius fuit Iouis: cui dum paruus erat: fuit admodum gratus. Posteaquam uero Iupiter deorum imperium est adeptus: ipsum in Adamantem conuertit: quia uulgasset Iouem fuisse mortalem [Regio 1492: E ii r].

> Кельм был кормильцем Юпитера, и, пока тот был маленьким, Кельм очень хорошо к нему относился[9]. После же того как Юпитер завладел верховной властью среди богов, он превратил его в адамант за то, что тот сообщил людям, что Юпитер смертен.

Откуда этот сюжет мог взять Реджо? Очевидно, в какой-то степени он выведен из самого текста Овидия, но домысливание слишком смелое, чтобы его можно было приписать гуманисту. Скорее следует считать, что, комментируя особенно сложное место, Реджо позволил себе воспользоваться какими-то средневековыми комментариями к Овидию. Сразу две детали версии Реджо, как кажется, указывают на это: во-первых, просвечивающее христианское нравоучение о том, что будет, если не верить в Бога[10], а во-вторых, следы эвгемеризирующей трактовки мифа. Хотя позднейшие ученые пытались, по-видимому, сгладить формулировки, чем ближе мы к тексту Реджо, тем заметнее, что вообще исходно подразумевается, что Кельмис н е в р а л в своих рассказах о Юпитере. Выражение Реджо uulgasset, вероятно, корректнее перевести вообще как «раскрыл тайну» (ср., например, Hor. Carm. 3.2.27, Petr. 17.8). Похоже, источник Реджо подразумевал, что античные боги — это на самом деле люди. Эвгемеризм и аллегорическая трактовка Юпитера как христианского Бога между собой в данном случае несовместимы, так что нужно, вероятно, считать, что эти две черты восходят к разным слоям средневековой традиции. Соответствующую аллегорическую трактовку мы действительно находим среди средневековых комментариев к Овидию в «Аллегориях книг “Метаморфозы” Овидия» Джованни дель Вирджилио начала XIV в.:

---

[9] Я перевожу так (gratus в значении [OLD, s. u. 3]) на основании текста Овидия «fidissime paruo ‹…› Ioui», предполагая, что понимание слова *gratus* в этом тексте как «благодарный» [OLD, s. u. 1], из которого явно исходила последующая традиция, — это ошибочная интерпретация текста Реджо.

[10] Христианская аллегореза парадоксальным образом позволяла видеть за персонажами языческой мифологии обозначения христианского Бога: так, разрываемый вакханками Орфей в средневековых истолкованиях поэмы Овидия обычно трактуется как образ Христа (см.: [Friedman 1965: 262–282]). Мог таким образом трактоваться и Юпитер.

> Per Celmum intellige hominem bonum in iuuentute et catholicum, in senectute degenerantem. Vel a fide deuiantem et ad infidelitatem et incredulitatem tendentem. Propter quam fingitur mutari in adamantem. Unde dictum est:
>
> Durior est adamante senex incredulus illi
> Quem pubescentem credidit esse deum (цит. по: [Ghisalberti 1933: 56]).
>
> Под Кельмом понимай того, кто в молодости был хорошим человеком и католиком, а в старости перестал быть таким. Или того, кто отступает от веры и склоняется к отступничеству и неверию. Из-за каковых про него и придумано, что он превращается в адамант. Поэтому о нем сказано: «Тверже адаманта старик, не верящий в того, кого в годы его юности считал богом».

Возможно, аллегорезу Джованни дель Вирджилио и следует считать первоисточником рассматриваемого нами сюжета; я бы предположил, что Реджо был знаком с «реконструкцией» дель Вирджилио не из первых рук, а при посредстве какого-то другого текста, переложившего рассказ дель Вирджилио на эвгемеровский лад. Но в любом случае понятно, что античного источника у данного сюжета и не было: череда цитирующих друг друга без ссылок на античный источник комментаторов уходит в те времена, когда подразумеваемые Овидием сюжеты смело реконструировались просто «по контексту».

«Кельмис оскорбил Рею»

Вернемся теперь к тексту Зенобия, который все же оказывается единственным источником, по которому можно в какой-то степени реконструировать содержание подразумеваемого Овидием мифа.

Надежно восстановить испорченную фразу, конечно, сложно, но можно попытаться предположить, где именно в ней пропуск и какого примерно содержания там мог бы быть текст. По содержанию рукописный текст оставляет не вполне ясными две детали: чем провинился Кельмис (как именно он «оскорбил Рею») и как он был наказан. В принципе, можно считать, с одной стороны, что ответ на первый вопрос содержится в словах καὶ μὴ ὑποδεξάμενος, и «не принявший» (подразумевается, «не оказавший ей гостеприимство»; именно так склонны были понимать текст ученые, пытавшиеся восстановить текст конъектурально), а с другой стороны, что для ответа на второй вопрос достаточно слов ἀφ᾽ οὗ ὁ στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος «из чего возникло самое твердое железо» (в том смысле, что Кельмис был превращен в это железо, как в версии Овидия). Но нужно как-то интерпретировать остающийся текст. Сам Шнайдевин, видимо, оказался в тупике и не предложил своего варианта потому, что считал, будто рукописная традиция указывает, что слово εὐμενῶς «благосклонно» должно идти после выражения ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν «братьями», но при этом скорее

хотел видеть последнее выражение зависимым от пассивной формы глагола, обозначающего наказание Кельмиса, с которой, конечно, слово εὐμενῶς не вязалось бы.

Проблему пытался разрешить Ж.-П. Россиньоль [Rossignol 1863: 156–157], восстанавливавший текст следующим образом:

> Κέλμις γὰρ <ἦν> εἷς τῶν ᾽Ιδαίων Δακτύλων τὴν μητέρα ῾Ρέαν ὑβρίσας, καὶ μὴ ὑποδεξάμενος <τὴν θεὸν ξενισθεῖσαν> ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν εὐμενῶς ἐν τῇ ῞Ιδῃ.
>
> Ведь Кельмис был одним из идейских дактилей, оскорбившим мать Рею и не принявшим богиню, которую братья гостеприимно приняли на Иде.

Это достаточно удачное решение, хотя оно никак не объясняет лакуну[11] и оставляет слишком эллиптичным описание наказания[12].

После Россиньоля ученые предпочитали как-то разделываться со словом εὐμενῶς, чтобы словам ἀφ᾽ οὗ ὁ στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος все же предшествовало какое-то описание наказания. Отто Крузиус [Crusius 1916] указал, что в других рукописях слово εὐμενῶς читается п е р е д выражением ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἐν τῇ ῞Ιδῃ, и предполагал, что лакуна была «за словом εὐμενῶς», а фраза ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἐν τῇ ῞Ιδῃ должна заканчивать рассказ о том, как братья приковали Кельмиса (то ли ударившего Рею, то ли пытавшегося ее изнасиловать) на Иде адамантовыми оковами, наподобие Прометея, в результате чего «Кельмис в железе», вероятно, сам превращается в железо; однако эта теория опирается на аналогии с рядом очень спорных изобразительных и текстуальных параллелей. Р. Дж. Уолкер [Walker 1919: 613] предложил палеографически и содержательно совершенно фантастическую конъектуру καὶ μὴ ὑποδεξάμενος ὑπογέων[13] ἐδάφων ἔδυ ἅμ᾽ ἐνόσει τῆς ῞Ιδης τάφον, ὃς στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος[14], которая, видимо, должна значить что-то вроде «не приняв, погрузился в подземные основания, когда страдал погребение Иды, которое стало самым твердым железом»[15], т. е. Кельмис был то ли погребен заживо, то ли посажен в подземную темницу[16].

---

[11] Возможно, для объяснения возникновения лакуны в рамках такой реконструкции лучше подошла бы вставка, в которой на месте слова ξενισθεῖσαν стояло бы что-то внешне похожее на форму ὑποδεξάμενος (например, ὑποδεχομένην?).

[12] Эллиптичность можно несколько уменьшить, удалив артикль (тогда получится «из-за чего он стал самым твердым железом», т. е. в этих словах все же появится прямое указание на превращение), но вряд ли этого будет достаточно.

[13] Я исправляю очевидную опечатку Уолкера ὑπόγεων.

[14] То есть ὑπογ<έ>ων = ὑπὸ τῶν, ἐδάφων = ἀδελφῶν, ἔ<δ>υ <ἅ>μ᾽ ἐνόσει = εὐμενῶς ἐν, τῆ<ς> ῞Ιδη<ς τ>άφον ὃ<ς> = τῇ ῞Ιδῃ ἀφ᾽ οὗ ὁ.

[15] Уродливый греческий получающейся фразы Уолкер объясняет тем, что «в нем проявляется поэтический язык, который, по-видимому, происходит из какого-то хора самой пьесы» (т. е. «Глухих» Софокла) [Walker 1919: 613].

[16] Эту конъектуру, очевидно, принимает С. Блейкли [Blakely 2006: 20–21] (Кельмис «был заключен в подземную темницу»).

Более правдоподобна идея П. Русселя [Roussel 1905], сопоставляющего текст Зенобия с рассказом Фирмика Матерна и Климента Александрийского (Firm. Mat. De err. prof. rel. 11, Clem. Protr. 2.19.2) о том, как двое корибантов (а корибанты тоже иногда отождествляются с дактилями) убили и похоронили третьего брата, и предполагающего, что в испорченном тексте братья убивали и хоронили Кельмиса, в результате становящегося железом; Анри Грегуар [Grégoir 1908] придумал под эту теорию конъектуру ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν <πε>φονευμένος <ἐτάφη> ἐν τῇ Ἴδῃ «будучи убит братьями, был похоронен на Иде». Действительно, превращение умершего во что-либо (или рождение чего-либо из его могилы, крови и т. п.) — достаточно распространенный сюжет (у Климента, в частности, из крови корибанта рождается сельдерей), и в такой версии оно уместным образом объясняло бы, почему железо (правда, тогда все же не адамант?) залегает в земле. Эту интерпретацию также удобно сопоставлять с приводимым Плинием (Plin. NH 37.170) фактом, что «идейскими дактилями» также называли какие-то камни «железного цвета в форме человеческих пальцев» (Idaei dactyli in Creta ferreo colore pollicem humanum exprimunt), предположительно окаменевших белемнитов («чертовы пальцы») [Liñán et al. 2013: 55]. Некоторая сложность связана с тем, что убитого корибанта у христианских авторов хоронят не на Иде, а у подножия Олимпа.

К вопросу о том, как Кельмис был наказан, я ничего нового добавить не могу (на мой взгляд, из существующих наиболее убедительна теория Русселя–Грегуара). Однако я полагаю, что первый из поставленных выше вопросов — как именно Кельмис оскорбил Рею — нельзя считать закрытым. Если текстологи, пытавшиеся восстанавливать текст конъектурально, склонны были считать слова καὶ μὴ ὑποδεξάμενος пояснением к ὑβρίσας ‘оскорбивший’, то другие ученые, занимающие агностическую позицию по поводу восстановления испорченного текста и допускающие, что καὶ μὴ ὑποδεξάμενος — часть испорченного текста или синтаксически связанные с ним слова, иногда пытаются толковать текст так, как будто бы все, что сказано об оскорблении, — это глагол ὑβρίσας, и достоверных уточнений к нему не дошло (например, см.: [Stoll, Höfer 1890–1894; Crusius 1916; Hemberg 1952; Bömer 1976: 360; Forbes Irving 1990: 291]). В этом тоже есть свой резон: с одной стороны, вопрос об исправлении текста вряд ли можно считать безусловно решенным, и вполне можно допустить, что лучшая конъектура, которая сегодня еще не придумана, будет затрагивать и фразу καὶ μὴ ὑποδεξάμενος; с другой стороны, даже та же самая реконструкция Русселя–Грегуара вполне совместима с допущением, что слова μὴ ὑποδεξάμενος — интерполяция. После того как текст ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν πεφονευμένος ἐτάφη ἐν τῇ Ἴδῃ исказился в ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν εὐμενῶς ἐν τῇ Ἴδῃ «братьями благосклонно на Иде», какой-нибудь переписчик вполне мог сделать такое грамматически неидеальное дополнение (выведенное из εὐμενῶς, в значении пассива ‘не принятый’)[17], чтобы восполнить очевид-

[17] См. об отмирании морфологически более сложных причастий 3-го склонения в разговорном позднеантичном и византийском греческом: [Horrocks 2010: 181–183, 298].

ную неполноту текста. В принципе, он же мог и убрать глагол ἐτάφη «был похоронен», который стал выглядеть странно рядом с εὐμενῶς без упоминания убийства.

При этом среди ученых, подходящих к интерпретации слова ὑβρίσας таким образом, вплоть до сегодняшнего дня можно встретить (возможно, под влиянием разобранного выше псевдомифа об оскорблении Юпитера?) утверждения, что Кельмис «поносил Рею» (например: [Walde 2006]). Желание увидеть в употребленном Зенобием глаголе ὑβρίζω более конкретное значение понятно: без него пассаж остается не до конца ясным, если считать следующий далее текст испорченным; возможно, Зенобий имел в виду, что по его тексту и так станет понятно, о чем речь. Однако идея про «поношение» малоубедительна: от глагола ὑβρίζω скорее следует ожидать в таком случае другого конкретного значения — ‘(пытаться) совершить сексуальное насилие’ [LSJ, s.u. ὑβρίζω II.3, s.u. ὕβρις II.2][18].

Далее я попытаюсь оценить две основные реконструкции сюжета об оскорблении Реи Кельмисом, к которым мы пришли, — версию о негостеприимстве и версию о попытке изнасилования, — абстрагируясь от текстологии, по содержательным свойствам самих версий, в частности, по тому, найдем ли мы для них параллели.

В реальности мы находим параллели для обоих сюжетов.

Главная параллель к сюжету о негостеприимстве и наказании за него — это, вероятно, сюжет о Колонте (Paus. 2.35.4): когда Деметра пришла в Арголиду, то Атер и Мисий проявили гостеприимство к богине, а Колонт, вопреки своей дочери Хтонии, не пустил Деметру в дом (οὔτε οἴκῳ δέξασθαι τὴν θεὸν); в результате Колонт был наказан за это, сгорев в собственном доме, а Хтония была спасена Деметрой и воздвигла ей храм. Непонятно, кто такие Атер и Мисий и какое отношение они имеют к Колонту, но можно допустить, что это его родственники, например братья: ср. историю посмеявшегося над Деметрой и превращенного в ящерицу Аскалаба, мать которого, наоборот, дала Деметре напиться (Ant. Lib. 24, Ou. Met. 5.446–461). Менее близок сюжет о Филемоне и Бавкиде, в рамках которого за негостеприимство оказываются наказаны потопом все окрестные жители (Ou. Met. 8.618–724); ср. также типы фольклорных сюжетов ATU 750–779 (*God Rewards and Punishes*).

К сюжету о попытках изнасиловать богиню параллелей больше. Наиболее известны сюжеты об Иксионе, пытавшемся изнасиловать Геру и за

[18] Эта интерпретация также была известна уже в эпоху Возрождения: так толковал текст Зенобия Эразм Роттердамский: (Erasm. Adag. 2135: Celmis ‹…› cum matrem deorum Rheam uiolasset stupro, deinde a reliquis fratribus reiectus est [Erasmus 1981: 124] — слово ὑποδεξάμενος Эразм понимал в значении пассива). В современной науке этот взгляд защищали прежде всего Крузиус и вслед за ним Б. Хемберг, но оба при помощи очень спорной аргументации [Crusius 1916; Hemberg 1952: 53]. Крузиус, по-видимому, имел в виду, что на месте слова ὑποδεξάμενος в исходном тексте должно было быть одно или несколько слов, одно из которых стояло бы в пассиве.

это привязанном в Аиде к вращающемуся колесу (например, Apollod. Epit. 1.20); о великане Титии, пытавшемся овладеть Лето и за это убитом ее детьми и мучимом птицами в Аиде (например, Apollod. 1.4.1); о великане Орионе, пытавшемся овладеть Артемидой и убитом ею (например, Seru. Aen. 1.535)[19].

Итак, обе версии сюжета о Кельмисе возможны, однако можно заметить, что параллели к каждой из них подразумевают разное представление о том, что за персонаж оскорбляет богиню. В случае с сюжетом о негостеприимстве речь все время идет явно о просто нечестивых людях, не опознающих явление божества; в случае же с попыткой изнасилования всегда действует герой-гибрист, причем чаще он не простой человек, а великан, надмевающийся над богами. Часто сюжет о попытках изнасиловать богиню возникает, например, в рамках рассказов о Гигантомахии (Apollod. 1.6.2, Claud. Carm. min. 53.41, ср. также: Nonn. Dion. 2.232–233). Таким образом, чтобы разобраться, какая из двух реконструкций сюжета правдоподобнее, нам нужно выяснить, кто вообще такие дактили и, в частности, какого они размера.

Дактили, гномы и великаны

В научной литературе до сих пор распространено представление, будто дактили — это греческий эквивалент германских гномов (например, [OCD, s. u. Idaean Dactyls; Zhmud 2006: 24]). Подразумевается, что они тоже кузнецы и тоже маленького роста; это, вероятно, говорило бы против версии о попытке изнасилования.

Популярность этой версии, по-видимому, связана прежде всего с тем, что ее активно пропагандировал У. Виламовиц-Меллендорф [Wilamowitz 1895: 241; 1901: 176; 1931: 279][20], следуя по стопам Якоба Гримма [Grimm 1854: 418], и объясняется германоцентричным мышлением ученых XIX в. Главный аргумент в пользу малого роста дактилей заключается в том, что название «дактили» (букв. «пальцы») подразумевает образ «мальчиков-с-пальчик». Это, конечно, напрашивающееся толкование их названия, но тем удивительнее, что в античных объяснениях, кто такие дактили, н и к о г д а не говорится, что они маленького роста. В античных источниках находят всего два косвенных указания на их маленький рост. Первое — это ико-

[19] Другие такие сюжеты см: [Rosati 2009: 169–170], куда следует добавить также неовидиевскую версию сюжета об Актеоне (Hyg. Fab. 180).

[20] Виламовиц вообще находил аналоги гномов повсюду, где речь шла о кузнечном деле, и даже Гефеста считал «исходно жалким цвергом» [Wilamowitz 1901: 176 Anm. 1]. Эпитет «идейские» Виламовиц считал исходно связанным не с горой Идой, а с греч. ἴδη ‘лес’: тоже не очень убедительная идея, поскольку горным делом логичней заниматься в горах, и с дактилями все же очень стабильно связывается тема служения Великой Матери, а с фригийской Идой как раз был связан культ Кибелы. Ср. также: [Forbes 1967: 10] (добыча железа фиксируется на фригийской Иде уже в глубокой древности).

нография дактиля Геракла (входившего в особый «элейский» список дактилей, в отличие от стандартного списка, включавшего Кельмиса: Paus. 5.7.6; у остальных дактилей иконографии, по-видимому, нет). Павсаний пишет, что статуя этого Геракла-дактиля (почему-то идентифицируемая так только Ономакритом ἐν τοῖς ἔπεσι, «в стихах») рядом с 15-футовыми статуями Деметры и Персефоны в Мегалополе «не больше локтя высотой» (μέγεθος μάλιστα πῆχυν, Paus. 8.31.3)[21], и есть ряд свидетельств, в том числе иконографических, карликовости Геракла без отождествления с Гераклом-дактилем [Blakely 2006: 147]. Возможно, это действительно говорит о том, что дактилей иногда представляли маленькими, но надежным этот вывод не назовешь: карликовый Геракл-(дактиль?) — все же очень автономный персонаж, у него могла быть своя особая иконография, и даже если его братья-дактили представлялись такими же, то интересующий нас Кельмис никогда не упоминается в списках дактилей одновременно с Гераклом. Второе такое предполагаемое указание на карликовость дактилей — приводимая Б. Хембергом [Hemberg 1952: 45] глосса Гесихия κελμίς· παῖς (Hesych. κ2716), которую Хемберг трактует как «κελμίς: ‘ребенок’»[22]. Однако, во-первых, непонятно, какое конкретно значение слова παῖς автор словарной статьи имел в виду: ‘ребенок’, или ‘раб, прислужник’ (в том смысле, что дактили — слуги Реи), или ‘сын’ (ср. версию Х. А. Лобека, считавшего, что в тексте Зенобия Рея является «матерью» по отношению к самим дактилям [Lobeck 1829: 1160]); во-вторых, как отмечает сам Хемберг, мальчик и карлик — это не одно и то же; и в-третьих, если сопоставлять имя Кельмиса с именами его товарищей-дактилей[23], то более правдоподобной выглядит общепринятая этимология его имени от другого глоссируемого Гесихием слова, κελμάς· θέρμη «κελμάς: ‘жар’» (Hesych. κ2715), а упомянутую выше глоссу в лучшем случае следует считать вторичной реинтерпретацией имени персонажа, что-то говорящей о том, как его воспринимали. Конечно, хотя свидетельства скудны и спорны, возможно, за ними все же стоит представление о маленьком росте дактилей; однако даже в этом случае оно вполне может быть результатом локального перетолковывания

[21] Любопытно, что Павсаний также упоминает о неких входивших в ту же скульптурную группу девушках небольшого роста (οὐ μεγάλαι). Предполагают, что речь идет о кариатидах, поддерживавших постамент статуи [Frazer 1898: 328]; по крайней мере их рост Павсаний, вероятно, подчеркивает просто для контраста с ростом самих богинь. Ср. также Paus. 9.27.5 о маленьких (μικρά) статуях в храме Муз в Феспиях.

[22] Хемберг также отмечает параллель с текстом Павсания, у которого Геракл-дактиль вместе с братьями изобретает Олимпийские состязания во время шуточной игры (παίζων, глагол, однокоренной со словом παῖς: Paus. 5.7.7). Речь может идти о случайном совпадении, потому что глагол сам по себе применим не только к детям.

[23] В один «комплект» с Кельмисом входят дактили Дамнаменей и Акмон (см. приводимую ниже цитату из «Форониды»). Имя Дамнаменея обычно связывают с глаголом δαμνάω ‘покорять силой’ (слова с этим корнем в поэзии иногда описывают обработку железа: Eur. Alc. 980–981; древние, судя по всему, видели его и в названии адаманта, «непокоримого» металла: ср., например, Sch. Aesch. Prom. 6), а имя Акмона означает «наковальня», так что оба имени можно связать с кузнечным делом.

названия дактилей, на самом деле объясняющегося как-то иначе; ср., например, знаменитые ритуальные изображения руки, использовавшиеся в культе фригийского бога Сабазия, тесно связанного с Великой Матерью [Eisele 1909–1915: 261].

В то же время со свидетельствами, указывающими на великанский рост дактилей, все обстоит гораздо лучше. В древнейшем дошедшем до нас тексте про дактилей их список выглядит следующим образом: Κέλμις Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων (Phoronis fr. 2.3 Davies). Дамнаменей здесь прямо назван «громадным», а эпитет Акмона ὑπέρβιος можно понимать либо как ‘надменный’ [LSJ, s. u. II], и тогда это еще более прямое указание на природу героя-гибриста, либо как ‘могучий’ [LSJ, s. u. I]. Как кажется, чаще дактили похожи не столько на гномов, сколько на тельхинов и киклопов[24].

С тельхинами, тоже колдунами и кузнецами, дактилей иногда отождествляли (Strab. 10.3.7), а у Нонна Скельмис (вариант имени Кельмис) и Дамнаменей — вообще имена тельхинов (Nonn. Dion. 14.36–40). С тельхинами тоже связана теория, будто это «греческие гномы», и эту теорию также пропагандировал Виламовиц [Wilamowitz 1931: 279–280], на этот раз вообще без античных указаний на их маленький рост [Herter 1934: 211][25]. Алан Кэмерон [Cameron 1995: 340] связывает с природой «маленьких гномоподобных созданий» примененный Каллимахом к тельхинам глагол ἐπιτρύζουσιν, «пищат против» (Callim. fr. 1.1), но на самом деле, вероятно, текст Каллимаха следует сопоставлять прежде всего с употреблением глагола ἐπιτρύζω применительно к призракам (Euphor. fr. 134 Powell, ср. гомеровское применение к призракам похожего глагола τρίζω, вообще описывающего писк животных: Il. 23.101, Od. 24.5) или к голосу, которым произносят заклинание (Theocr. 2.62), поскольку тельхины — это злые духи и колдуны[26]: иначе нарушается очень строгая символическая симметрия пролога к «Причинам», в которой Каллимах связывает все большое со своими врагами, а все маленькое — с собой (можно, конечно, допустить, что маленьким тельхинам нравится все большое из-за «наполеоновского комплекса», но, кажется, это очень неантичная идея). Тельхины, уничтожаемые богами в разных версиях то при помощи потопа, то при помощи молнии Зевса (например, Ou. Met. 7.365–367, Sch. in Ou. Ib. 475), скорее сами похожи на гигантов или титанов[27], о которых они прово-

[24] Г. А. Левинтон [Левинтон 1980: 623] пишет, что карлики и великаны «легко взаимозаменимы» в мифологических сюжетах, но при этом ссылается только на случаи, когда одни соответствуют другим в схожих сюжетах р а з н ы х мифологических традиций.

[25] П. де Лагард [de Lagarde 1866: 290] пытался связать слова Τελχίς и Zwerg этимологически (реконструируя исходную греческую основу как θϝελχ), но его теория не получила широкого признания [Herter 1934: 199].

[26] Альтернативным образом можно сопоставить образ птичьего щебета (абстрагируясь от размера птиц) с тем, что тельхины иногда описываются как частично зооморфные, с элементами рыб, змей и гусей, а также как результат превращения собак Актеона (Suet. De blasph. 4.35–36, 42–48 Taillardat).

[27] Гимерий вообще называет титанов тельхинами (Himer. Or. 45.23–25 Colonna).

цируют писать Каллимаха, и уж во всяком случае являются надменными богоненавистниками[28].

Что же касается совмещения высокомерной надменности по отношению к богам и функции ремесленников — прислужников какого-то божества (а также великанских размеров), то тут ближайшей параллелью, вероятно, будут киклопы, если объединить признаки, приписываемые им у Гомера (Od. 9.273–278: киклопы плюют на богов) и у Гесиода (Hes. Theog. 139–141: киклопы изготовили молнию Зевса, хотя при этом характеризуются как ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες, «надменные сердцем») и в позднейшей традиции (Callim. Hymn. 3.46–86, Verg. Aen. 8.416–453: киклопы прислуживают в кузнице Гефеста/Вулкана).

Все это, вероятно, говорит о том, что реконструкция мифа о Кельмисе как мифа о попытке изнасилования богини по своим содержательным признакам более правдоподобна[29]. Попытки представить их иным образом наталкиваются на трудности. Конечно, можно допустить, что дактили могли также представляться как существа человеческих размеров или даже как люди. Но даже в этом случае их сложно вписать в рассмотренные нами сюжеты о негостеприимстве: эти сюжеты всегда подразумевают, что речь об эпифании случайным людям божества, скрывающего свою божественность. Негостеприимство по отношению к Рее ее собственного прислужника — совсем другой сюжет[30]. Гибристическое негостеприимство племянников тельхинов к, видимо, не скрывавшей своей божественности Афродите (Diod. Sic. 5.55.6, см. примеч. 28) также вряд ли сопоставимо с историей Кельмиса: во-первых, Афродита тоже не «хозяйка» племянников тельхинов, а во-вторых, сложно представить, как такого рода действие могло быть осуществлено только одним дактилем, а не всей группой (пле-

[28] Ср. особенно с версиями сюжета о Кельмисе следующий сюжет из Диодора Сицилийского: сыновья, рожденные от Посейдона сестрой тельхинов Галией, поскольку были самонадеянными и надменными (ὄντων ὑπερηφάνων καὶ ὑβριστῶν), не пустили к себе на остров Афродиту, за это она наслала на них безумие, и они изнасиловали собственную мать, а затем Посейдон скрыл их под землей (Diod. Sic. 5.55.4–7).

[29] Ср. также саму формулировку Зенобия о «слишком уверенных в себе, что они сильны и неодолимы».

[30] Ж.-П. Россиньоль [Rossignol 1863: 156–157] считал, что дактили стали прислужниками Реи уже после того, как она была гостеприимно принята двумя из них, а третий поплатился за негостеприимство. Но тогда прислужниками оказываются не все дактили, а текст «Форониды» явно говорит об обратном. Видимо, именно идею Россиньоля развивает Ф. Граф, пытаясь примирить миф об оскорблении Реи с сюжетом о воспитании Зевса дактилями, как у Овидия: по Графу, двое дактилей приняли Рею на Иде вопреки негостеприимству третьего, когда та искала место, где спрятать младенца Зевса ([Graf 1999: 324]; возможно, это выведено из того, что Рея названа у Зенобия «матерью»). В этом случае получается сюжет, несовместимый уже с текстом Овидия, т. е. с одним из всего лишь двух дошедших упоминаний мифа (ведь тогда получается, что Кельмис изначально не был «верен Юпитеру»). Крузиус [Crusius 1916: 398] применяет аналогичную схему уже к версии о попытке изнасилования и также приходит к результату, не совместимому с текстом «Форониды», где все три дактиля — кузнецы (Рея научила братьев Кельмиса искусству обработки металла для того, чтобы они приковали виновного).

мянники тельхинов не пускают Афродиту не просто в дом, а вообще к себе на остров, что, конечно, подразумевает, что они действуют вместе).

* * *

Итак, подведем итоги нашей работы. Сюжет о распространении Кельмисом слухов о смертности Юпитера к интерпретации античного мифа привлекать не следует: он, по-видимому, придуман ad hoc средневековыми комментаторами Овидия. Античный Кельмис, вероятно, либо отказал Рее в гостеприимстве, либо пытался ее изнасиловать; внутренне более правдоподобен второй вариант.

Литература

Левинтон 1980 — *Левинтон Г. А*. Карлики // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1980. Т. 1. С. 623–624.

Anderson 1997 — *Anderson W. S*. Ovid's Metamorphoses. Books 1–5. Norman; London: Univ. of Oklahoma Press, 1997.

Barchiesi, Rosati 2007 — *Barchiesi A., Rosati G*. Ovidio. Metamorfosi. Vol. II (Libri III–IV). Milano: Arnoldo Mondadori, 2007.

Blakely 2006 — *Blakely S*. Myth, ritual, and metallurgy in Ancient Greece and recent Africa. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

Bömer 1976 — *Bömer F*. P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar. Buch IV–V. Heidelberg: Carl Winter, 1976.

Buddeus 1709 — *Buddeus J. F*. Allgemeines Historisches Lexicon… Th. 1–2. Leipzig: T. Fritsch, 1709.

Cameron 1995 — *Cameron A*. Callimachus and his Critics. Princeton: Princeton Univ. Press, 1995.

Cameron 2004 — *Cameron A*. Greek mythography in the Roman world. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.

Crusius 1916 — *Crusius O*. Ein verschollener Mythus // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: E. Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern. Breslau: M. & H. Marcus, 1916. S. 388–399.

de Lagarde 1866 — *de Lagarde P*. Gesammelte Abhandlungen. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866.

Dindorf 1860 — *Dindorf G.* Sophoclis Perditarum fabularum fragmenta. Oxonii: E typographeo Academico, 1860.

Eisele 1909–1915 — *Eisele T*. Sabazios // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. W. H. Roscher. Bd. 4. Leipzig: B. G. Teubner, 1909–1915. S. 232–264.

Erasmus 1981 — *Erasmus Desiderius*. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ord. 2. T. 5 / Hrsg. F. Heinimann, E. Kienzle. Amsterdam; Oxford: North-Holland Pulishing Company, 1981.

Estienne 1609 — *Estienne C*. Dictionarium historicum, geographicum, poeticum. [Genève]: J. Stoer, 1609.

Forbes 1967 — *Forbes R. J*. Archaeologia Homerica. Bd. II: Kap. K. Bergbau, Steinbruchtätigkeit und Hüttenwesen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Forbes Irving 1990 — *Forbes Irving P. M. C*. Metamorphosis in Greek myths. Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.

Frazer 1898 — *Frazer J. G*. Pausanias's Description of Greece. Vol. 4. London; New York: Macmillan, 1898.

Friedman 1965 — *Friedman J. B*. The figure of Orpheus in Antiquity and the Middle Ages: Ph.D. Diss. / Michigan State University. Ann Arbor: University Microfilms, 1965.

Ghisalberti 1933 — *Ghisalberti F*. Giovanni del Virgilio espositore delle "Metamorfosi" // Giornale dantesco. Vol. 34. 1933. P. 1–110.

Graf 1999 — *Graf F*. Mythical production: Aspects of myth and technology in Antiquity // From myth to reason?: Studies in the development of Greek thought / Ed. by R. Buxton. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. P. 317–328.

Grégoire 1908 — *Grégoire H*. Κέλμις ἐν σιδήρῳ // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Vol. 32. 1908. P. 192–193.

Grimm 1854 — *Grimm J*. Deutsche Mythologie: 2 Bd. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1854.

Haupt 1853 — *Haupt M*. Die Metamorphosen des P. Ovidius Naso. Bd. I. Leipzig: Weidmannsche Bucchandlung, 1853.

Hemberg 1952 — *Hemberg B*. Die Idaiischen Daktylen // Eranos: Acta philologica Suecana. Bd. 50. 1952. S. 41–59.

Herter 1934 — *Herter H*. Telchinen // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Reihe 2. Hbd. 9. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1934. S. 197–224.

Horrocks 2010 — *Horrocks G*. Greek: A history of the language and its speakers. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

Isager 1998 — *Isager S*. The pride of Halikarnassos: Editio princeps of an inscription from Salmakis // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Vol. 123. 1998. P. 1–23.

Isager, Pedersen 2004 — The Salmakis inscription and Hellenistic Halikarnassos / Ed. by S. Isager, P. Pedersen. Odense: Univ. Press of Southern Denmark, 2004.

Iselin 1726 — *Iselin J. C*. Neu-vermehrtes Historisch- und Geographisches Allgemeines Lexicon… Th. 1. Basel: J. Brandmüller, 1726.

Keith 2010 — *Keith A*. Dionysiac theme and dramatic allusion in Ovid's Metamorphoses 4 // Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages / Ed. by I. Gildenhard, M. Revermann. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010. P. 187–218.

Liñán et al. 2013 — *Liñán E., Liñán M., Carrasco J*. Cryptopalaeontology // A history of geology and medicine / Ed. by C. J. Duffin, R. T. J. Moody, C. Gardner-Thorpe. London: The Geological Society, 2013. P. 45–64.

Lobeck 1829 — *Lobeck C. A*. Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis…: In 2 vols. Regimontii Prussorum: Sumtibus fratrum Borntraeger, 1829.

LSJ — A Greek-English Lexicon / Compl. by H. G. Liddell and R. Scott; Rev. and augm. throughout by H. S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with coop. of many scholars; With a revised suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Miller 1868 — *Miller E*. Mélanges de littérature grecque. Paris: À l'imprimerie impériale, 1868.

OCD — The Oxford classical dictionary. Ed. by S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

OLD — Oxford Latin dictionary. Oxford: Oxford Univ. Press, 1968.

Regio 1492 — *Regio R*. P. Ouidii Nasonis Sulmonensis metamorphosis; Raphaelis Regii in metamorphosin Ouidii enarrationes. Venetiis: [B. de Zanis], 1492.

Rosati 2009 — *Rosati G*. Ovidio. Metamorfosi. Vol. III (Libri V–VI). Milano: Arnoldo Mondadori, 2009.

Rossignol 1863 — *Rossignol J. P*. Les métaux dans l'antiquité. Paris: A. Durand, 1863.

Roussel 1905 — *Roussel P*. Κέλμις ἐν σιδήρῳ // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Vol. 29. 1905. P. 293–295.

SEG — Supplementum epigraphicum Graecum. Leiden: Brill, 1923–.

Stoll, Höfer 1890–1894 — *Stoll H. W., Höfer O.* Kelmis // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. W. H. Roscher. Bd. 2. Erste Abteilung. Leipzig: B. G. Teubner, 1890–1894. S. 1029–1030.

von Leutsch, Schneidewin 1839 — *von Leutsch E. L., Schneidewin F. G*. Corpus paroemiographorum Graecorum. Vol. 1. Gottingae: Apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.

von Sybel 1884 — *von Sybel L*. Daktyloi // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. W. H. Roscher. Bd. 1. Leipzig: B. G. Teubner, 1884. S. 940–941.

Walde 2006 — *Walde C*. Kelmis // Der Neue Pauly / Hrsg. H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester. Цит. по: Brill Online. 2006. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/kelmis-e611830?s.num=36&s.au=%22Walde%2C+Christine+(Basel)%22.

Walker 1919 — *Walker R. J*. The Ichneutae of Sophocles. London: Burns and Oats, 1919.

Wilamowitz 1895 — *Wilamowitz U.* Hephaistos // Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1895. S. 217–245.

Wilamowitz 1901 — *Wilamowitz U.* Reden und Vorträge. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

Wilamowitz 1931 — *Wilamowitz U*. Der Glaube der Hellenen. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931.

Zhmud 2006 — *Zhmud L*. The origin of the history of science in Classical Antiquity. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Сокращения

ATU — *Uther H.-J*. The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004. (FF Communications; Vol. 284–286).

Κέλμις ἐν σιδήρῳ

Shumilin, Mikhail V.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Senior Researcher, Laboratory of Antique Culture, 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: mvlshumilin@gmail.com

Abstract. The paper is dedicated to a reexamination of reconstructions proposed for the Greco-Roman myth about a misdeed committed by the Idaean Dactyl Celmis for which he was metamorphosed into iron. I show that the version that Celmis doubted the divinity of Jupiter is not based on ancient sources. I discuss the relative merits of versions that Celmis was inhospitable towards Rhea and that he attempted to rape the goddess.

Keywords: myth, Idaean Dactyls, giants, dwarves, Telchines, hybrists, textual criticism, Ovid

References

Anderson, W. S. (1997). *Ovid's Metamorphoses. Books 1–5*. Norman; London: Univ. of Oklahoma Press.

Barchiesi, A., Rosati, G. (2007). *Ovidio. Metamorfosi. Vol. II (Libri III–IV)*. Milano: Arnoldo Mondadori. (In Latin and Italian).

Blakely, S. (2006). *Myth, ritual, and metallurgy in Ancient Greece and recent Africa*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bömer, F. (1976). *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar. Buch IV–V*. Heidelberg: Carl Winter. (In German).

Buddeus, J. F. (1709). *Allgemeines Historisches Lexicon…* (Parts 1–2). Leipzig: T. Fritsch. (In German).

Cameron, A. (1995). *Callimachus and his Critics*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Cameron, A. (2004). *Greek mythography in the Roman world*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Crusius, O. (1916). Ein verschollener Mythus. In *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: E. Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern*, 388–399. Breslau: M. & H. Marcus. (In German).

de Lagarde, P. (1866). *Gesammelte Abhandlungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus. (In German).

Dindorf, G. (1860). *Sophoclis Perditarum fabularum fragmenta*. Oxford: E typographeo Academico. (In Greek and Latin).

Eisele, T. (1909–1915). Sabazios. In W. H. Roscher (Ed.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Vol. 4), 232–264. Leipzig: B. G. Teubner. (In German).

Erasmus, Desiderius (1981). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (ord. 2, t. 5) (F. Heinimann, E. Kienzle, Eds.). Amsterdam; Oxford: North-Holland Publishing Company. (In Latin and German).

Estienne, C. (1609). *Dictionarium historicum, geographicum, poeticum*. [Genève]: J. Stoer. (In Latin).

Forbes, R. J. (1967). *Archaeologia Homerica*, vol. 2: *Kap. K. Bergbau, Steinbruchtätigkeit und Hüttenwesen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (In German).

Forbes Irving, P. M. C. (1990). *Metamorphosis in Greek myths*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Frazer, J. G. (1898). *Pausanias's Description of Greece* (Vol. 4). London; New York: Macmillan.

Friedman, J. B. (1965). *The figure of Orpheus in Antiquity and the Middle Ages*: Ph.D. Diss., Michigan State University. Ann Arbor: University Microfilms.

Ghisalberti, F. (1933). Giovanni del Virgilio espositore delle "Metamorfosi". *Giornale dantesco, 34*, 1–110. (In Italian).

Graf, F. (1999). Mythical production: Aspects of myth and technology in Antiquity. In R. Buxton (Ed.). *From myth to reason?: Studies in the development of Greek thought*, 317–328. Oxford: Oxford Univ. Press.

Grégoire, H. (1908). Κέλμις ἐν σιδήρῳ. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 32*, 192–193. (In French).

Grimm, J. (1854). *Deutsche Mythologie* (Vols. 1–2). Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung. (In German).

Haupt, M. (1853). *Die Metamorphosen des P. Ovidius Naso* (Vol. 1). Leipzig: Weidmannsche Bucchandlung. (In Latin and German).

Hemberg, B. (1952). Die Idaiischen Daktylen. *Eranos: Acta philologica Suecana, 50*, 41–59. (In German).

Herter, H. (1934). Telchinen. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (ser. 2, half-vol. 9), 197–224. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. (In German).

Hornblower, S., Spawforth, A., Eidinow, E. (2012). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Horrocks, G. (2010). *Greek: A history of the language and its speakers*. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell.

Isager, S. (1998). The pride of Halikarnassos: Editio princeps of an inscription from Salmakis. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 123*, 1–23.

Isager, S., Pedersen, P. (Eds.) (2004). *The Salmakis inscription and Hellenistic Halikarnassos*. Odense: Univ. Press of Southern Denmark.

Iselin, J. C. (1726). *Neu-vermehrtes Historisch- und Geographisches Allgemeines Lexicon…* (Part 1). Basel: J. Brandmüller. (In German).

Keith, A. (2010). Dionysiac theme and dramatic allusion in Ovid's Metamorphoses 4. In I. Gildenhard, M. Revermann (Eds.). *Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*, 187–218. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Levinton, G. A. (1980). Karliki [Dwarves]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world] (Vol. 1), 623–624. Moscow: Nauka. (In Russian).

Liddell, H. G. and Scott, R. (Compl.), Jones, H. S., McKenzie, R. (Rev. and Augm.) (1996). *A Greek-English Lexicon*. With a revised suppl. Oxford: Clarendon Press.

Liñán, E., Liñán, M., Carrasco, J. (2013). Cryptopalaeontology. In C. J. Duffin, R. T. J. Moody, C. Gardner-Thorpe (Eds.). *A history of geology and medicine*, 45–64. London: The Geological Society.

Lobeck, C. A. (1829). *Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis…* (Vols. 1–2). Königsberg: Sumtibus fratrum Borntraeger. (In Latin).

Miller, E. (1868). *Mélanges de littérature grecque*. Paris: À l'imprimerie impériale. (In French and Greek).

Oxford Latin Dictionary (1968). Oxford: Oxford Univ. Press.

Regio, R. (1492). *P. Ouidii Nasonis Sulmonensis metamorphosis; Raphaelis Regii in metamorphosin Ouidii enarrationes*. Venice: [B. de Zanis]. (In Latin).

Rosati, G. (2009). *Ovidio. Metamorfosi. Vol. III (Libri V–VI)*. Milano: Arnoldo Mondadori. (In Latin and Italian).

Rossignol, J. P. (1863). *Les métaux dans l'antiquité*. Paris: A. Durand. (In French).

Roussel, P. (1905). Κέλμις ἐν σιδήρῳ. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 29*, 293–295. (In French).

Stoll, H. W., Höfer, O. (1890–1894). Kelmis. In W. H. Roscher (Ed.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Vol. 2, Part 1), 1029–1030. Leipzig: B. G. Teubner. (In German).

Supplementum epigraphicum Graecum (1923–). Leiden: Brill.

von Leutsch, E. L., Schneidewin, F. G. (1839). *Corpus paroemiographorum Graecorum* (Vol. 1). Göttingen: Apud Vandenhoeck et Ruprecht. (In Greek and Latin).

von Sybel, L. (1884–1890). Daktyloi [Dactyls]. In W. H. Roscher (Ed.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Vol. 1), 940–941. Leipzig: B. G. Teubner. (In German).

Walde, C. (2006). Kelmis. In H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester (Eds.). *Der Neue Pauly*. Brill Online. Retrieved from http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/kelmis-e611830?s.num=36&s.au=%22Walde%2C+Christine+(Basel)%22. (In German).

Walker, R. J. (1919). *The Ichneutae of Sophocles*. London: Burns and Oats.

Wilamowitz, U. (1895). Hephaistos. In *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 217–245. (In German).

Wilamowitz, U. (1901). *Reden und Vorträge*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (In German).

Wilamowitz, U. (1931). *Der Glaube der Hellenen* (Vol. 1). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (In German).

Zhmud, L. (2006). *The origin of the history of science in Classical Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter.

Shumilin, M. V. (2016). Κέλμις ἐν σιδήρῳ. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 132–150

Д. О. ТОРШИЛОВ

Торшилов Дмитрий Олегович
кандидат филологических наук
доцент, Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (499) 163-62-26
E-mail: dmitry.torshilov@gmail.com

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИМЕНА В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПАРЕМИЯХ[1]

Аннотация. Древнегреческие паремии, содержащие мифологические имена, сохранились в словарях римского и византийского времени. Они редко становятся предметом анализа. Многие из объяснений лексикографов очевидным образом ошибочны. Имя содержит в свернутом виде сюжет или отсылает к легко узнаваемой черте образа персонажа; иногда эта связь подкреплена этимологической игрой, а изредка звукоподражание лежит в основе паремии, ее образа и сюжета.

Ключевые слова: пословица, паремия, мифология, имя, этимология, византийская лексикография

Паремиями мы называем выражения, собранные в словарях греческих паремиографов II–XV вв. [Leutsch, Schneidewin 1839–1851] (ср. [Strömberg 1954]). Накопленные паремиографами всевозможные фразеологизмы и устойчивые выражения попадают в разные рубрики современных классификаций, но бóльшая часть того, о чем пойдет речь, — иногда до непонятности лаконичные фразеологические клише, как правило состоящие из двух слов, часто эллиптические (обычно с эллипсом глагола, критически важного для смысла). Иногда известно, как они разворачиваются до полной, неэллиптической формы (поговорки или пословицы), но чаще известна только краткая.

Теоретико-литературная и фольклористическая традиция, в России связанная прежде всего с именами А. А. Потебни [Потебня 1990] и Г. Л. Пермякова [Пермяков 1970: 75–77; 1988: 34–36], нередко видит в паремиях разного рода некий минимум литературного жанра, свернутое до предельной краткости произведение словесности. Ближайший к нему жанр — по-

[1] Автор благодарит С. Ю. Неклюдова за консультацию в области паремиологии.

© Д. О. ТОРШИЛОВ

басенка, или басня, или сказка, и по некоторым греческим басням в самом деле ясно, что они соотносятся с паремиями как свернутая и развернутая формы одного рассказа; хотя таких басен не так уж и много (см., например: [Adrados 1997: 482, 512–513]). Греческие сказки неизвестны, а мифологический рассказ греческая мысль приравняла к басне тогда, когда назвала его самим словом μῦθος ‘басня’ или ‘рассказ’; имя собственное должно связывать паремию не с басней, с конкретным мифологическим рассказом. Статья предлагает проверку и экспликацию этого (может быть, само собой разумеющегося) положения на греческом материале.

Паремий с мифологическими именами у паремиографов находится несколько десятков. Предлагаемый список не может претендовать на исчерпывающую полноту[2]. Бóльшая их часть имеет фольклорное происхождение, поскольку даже наличие в литературном памятнике (которое бывает трудно отличить от происхождения из литературного памятника) и даже возможную ассоциацию с литературным памятником паремиографы старались отмечать.

Наличие имени собственного обычно свидетельствует о том, что паремию можно проиллюстрировать и разъяснить определенным сюжетом. Так обычно поступали и греческие составители словарей, хотя иногда приводили не тот сюжет (об этом см. ниже). Обычный формат статьи паремиографа включает в себя, кроме самой паремии, указание на смысл и контекст употребления, а потом, нередко, толкование при помощи сюжета; но часто создается впечатление, что толкование сделано на основе расхожих сюжетов, знакомых лексикографу, тогда как на самом деле связанный с паремией сюжет более редок или был утерян уже к византийскому времени.

Кроме того, совсем необязательно этот сюжет относится к мифологической эпохе. Например, есть паремия Φώκου ἔρανος, «пирушка Фока»; паремиографы разными словами объясняют, что это говорится об устраивающих пир себе на беду (ἐπὶ τῶν εὐωχίας συνταττόντων ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κακῷ, ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς ἐράνους ποριζόντων) и пересказывают историю о том, как некий Фок выдавал дочь замуж и был убит на пиру буйствовавшими женихами[3]. Историй о разнообразных несчастьях при выдаче дочери замуж, о буйстве и раздоре женихов в греческой мифологии достаточно, и ничто не мешало Фоку стоять среди персонажей этих историй рядом с Эномаем,

[2] При поиске были возможны пропуски; остаются за рамками обзора некоторые пословицы с именами богов, например ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν, приблизительно «встретила Нерожавшая Неожившую» (согласно лексикографам, о Деметре с Персефоной; Plut. Proverb. Alex. I 41, Zenob. IV 20, Suda α 1541, Apostol. II 54), или Ἀθηνᾷ τὴν αἴλουρον [συγκρίνεις / παραβάλλεις или другое лицо глагола] — «[ты] кошку с Афиной [сравниваешь]»; Greg. [cod. Mosqu.] II 28, Apostol. I 55, Macar. Chrys. I 47.). Зато из последней паремии, если она в самом деле имеет приписываемое ей лексикографами значение, мы узнаем, что эпитет Афины γλαυκῶπις употреблявшими эту поговорку понимался именно как «совоокая», а не как «сероглазая» (Афину с глазами совы и кошку сравнивают за характерные глаза, приспособленные для ночного зрения).

[3] Plut. Prov. Alex. II 22, Diogenian. III 88, Zenob. VI 36, Suda φ 641, Apostol. XVIII 5.

Тиндареем и с Акрисием, если бы хоть из чего-то следовало, что это один из известных Фоков (Фок — эпоним Фокиды, или Фок, брат Пелея и Теламона, погибший, впрочем, совсем иначе). Но поскольку о данном Фоке ничего не известно, его история остается примером, если можно так выразиться, несостоявшегося мифа, т. е. фольклорного рассказа, не связавшегося с костяком мифологической системы и не попавшего в ее своды. Рассказы такого рода, комментирующие паремии, иногда встречаются; этим любопытным нарративам, не попавшим ни в какой другой жанр греческой словесности, посвящена работа Дж. Л. Хаксли [Huxley 1981].

Есть и примеры путаницы между паремиями, относящимися к мифологическим и к другим фольклорным рассказам; даже в энциклопедии Брокгауза и Ефрона говорится, что паремия Θάμυρις μαίνεται, «Фамирис безумствует», отсылает к дерзости, с которой Фамирис вызвал Муз на состязание (т. е. с таким же успехом в ней мог упоминаться любой другой из известных богоборцев греческой мифологии) [Малеин 1901]. В таком случае она должна произноситься в порицание чьих-то действий; однако из разъяснений паремиографов следует, что Θάμυρις μαίνεται[4] говорилось как раз о весьма разумных и целесообразных поступках, которые только кажутся безумными окружающим глупцам (ἐπὶ τῶν συνετῶς βιούντων, δοκούντων δέ τισι μαίνεσθαι — Апостолий; ἐπὶ τῶν κατὰ σύνεσιν πραττόντων τι, δοκούντων δὲ μαίνεσθαι — Диогениан). У Зенобия это пояснение смысла даже иллюстрируется противоречащим ему сюжетом о Фамирисе и Музах, что является, наверно, самым ярким примером того, как паремиографы поясняли паремию при помощи известного им сюжета вместо нужного. Но иногда паремия иллюстрируется правильной историей в разных версиях: герой продал имущество и уехал, увидев, что кто-то порет раба у алтаря, т. е. предугадав гнев богов, который обрушится на город[5]. Более развернутая версия вводит оракул и множество деталей и объясняет, что это было в Сибарисе перед тем, как славный своим богатством город разорился; глядя на человека, распродающего имущество и уезжающего в нищий Пелопоннес, сибариты говорили: «Он безумствует» — пока не поняли, что он был самым дальновидным человеком в городе. Наконец, имя героя иногда не Θάμυρις, а Ἄμυρίς[6], и нет сомнений, что это имя исконное, а более привычное Θάμυρις появилось однажды по ошибке[7]. Это история, относящаяся к другому полуфольклорному циклу рассказов — о сибаритах (см., например: [Брагинская 2004]), а не к собственно мифам; в «Суде» есть и вариант Συβαρῖται μαίνονται, «сибариты безумствуют»[8].

[4] Diogenian. V 19; Zenob. IV 27; Hesych. θ 91, Suda θ 42, Greg. [cod. Mosqu.] III 71; Apostol. VIII 78.

[5] Greg. [cod. Mosqu.] III 71, Apostol. VIII 78.

[6] Diogenian. III 26, Suda α 1684, Apostol. II 60, Macar. Chrys. I 94.

[7] Проблема была видна уже Евстафию (sch. ad Il., vol. I, p. 461 van der Valk).

[8] Suda σ 1272.

Иногда такое уверенное суждение вынести трудно. Застольную песню, сколий, почему-то называли Ἀδμήτου μέλος, «песня Адмета»[9] (но иногда и Ἁρμοδίου μέλος, «песня Гармодия»[10]) либо Ἀδμήτου λόγος, «речь Адмета» или «речь для Адмета»; последняя форма есть у Аристофана в «Осах»[11], где, по утверждениям схолий, содержится и начало этой песни, а сами схолии приводят вторую: μαθὼν τοὺς ἀγαθοὺς φίλει, τῶν δειλῶν ἀπέχου γνούς, ὅτι δειλῶν ὀλίγα χάρις («узнав благородных людей, дружи, а узнав дурных, держись подальше, потому что благодарность дурных невелика»)[12]. Это похоже на то, что могли петь в застольном сколии, выражая уважение к сотрапезникам, и на то, что мы знаем о греческих сколиях, на многое, что есть у Феогнида[13], и, по-видимому, восходит к сколиям. Аристофан употреблял паремию еще раз в не сохранившейся комедии, и Кратин тоже (в форме Ἀδμήτου μέλος)[14]. Но все данные паремиографами объяснения того, как паремия связана с Адметом, сыном Ферета и мужем Алкесты, малоубедительны. В «Суде» объясняется, что сколий — это простая песня, потому что навеселе трудно спеть хором сложную; это правдоподобно и согласуется с предполагаемым древними учеными и приведенным выше текстом сколия. Но в полном недоумении оставляет объяснение Зенобия (которое в сокращенном виде повторяется и в схолиях к Аристофану), что, когда Алкеста умерла и пока Персефона не отпустила ее, Адмету пели σκολιὰ καὶ πενθήρη ‹…› μέλη (букв. «изогнутые и грустные песни»). Похоже, что Зенобий, чтобы связать сколий с Адметом и при этом избежать сюжетной нелепости (якобы Адмету на похоронах Алкесты пели бодрые застольные песни), то ли употребляет субстантиват σκολιόν ‘сколий’ как прилагательное и подразумевает, что бывают скорбные сколии (что невозможно), то ли имеет в виду, что скорбные песни перемежались сколиями. Мало сомнений в том, что эта фраза — результат деятельности грамматиков, объяснявших непонятное через привычное. Большего внимания заслуживает сохранившееся в схолиях объяснение аттидографа Фанодема[15], что Адмет с Алкестой и младшим сыном Гиппасом были изгнаны из Фер и приехали в Аттику к Тесею, который их гостеприимно принял и оставил у себя. Этот аттический сюжет может быть как-то связан с понятной аттическому зрителю Аристофана и Кратина паремией, но те сюжеты об Адмете, к которым мы привыкли, здесь, по-видимому, ни при чем. Поскольку паремиографы говорят, что имеется в виду не песня, которую пел Адмет, а

[9] Paus. Att. α 25, Diogenian. II 68, Zenob. I 17, Hesych. α 1154, 1156, Suda α 492, Apostol. III 82.

[10] Diogenian. loc. cit., Suda loc. cit., Apostol. loc. cit., Macar. Chrys. II 31. Это значит «песнь в честь Гармодия» (тираноубийцы), см. Athen. XV 50.

[11] Aristoph. Vesp. 1249.

[12] Paus. Att. loc. cit., Sch. ad loc.; Athen. loc. cit. Или даже Ἀδμήτου λόγον, ὦ 'ταῖρε, μαθὼν... — «друг, выучив речь [т. е. наставление] Адмета...».

[13] Theogn. 31–38, 105–114, 393–400 etc., см. особенно: 211–212.

[14] Sch. ad Vesp. 1249, Aristoph. frg. 417 Edmonds, Cratin. frg. 235 Kock.

[15] Phanodem. frg. 9 Müller.

песня, обращенная к Адмету (τὸ εἰς Ἄδμητον ᾀδόμενον σκολιόν), возможно, в Афинах объясняли, что ее сочинил Тесей, встречая Адмета. Этот уникальный сюжет тоже ставит много вопросов (например, имелось ли в виду, что переселение было уже при второй жизни Алкесты). Само имя Ἄδμητος кажется этимологически вполне понятным, и его хочется отнести к обычным героическим именам со значениями, отсылающими к воинской чести («непобежденный» или «непобедимый», от δάμνημι), тогда оно ничего не дает для понимания поговорки. Впрочем, возможна и этимология от форманта -δμητος (ср. θεόδμητος ‘богозданный’, от δέμω ‘строить’, pf. δέδμηται), однокоренного с δόμος ‘дом’; с этим созвучием могут быть связаны литературные вариации[16]; тогда сколий и паремия имеют отношение к теме гостеприимства. Но в целом в этой паремии пересекается слишком много сложных тем для уверенного суждения. Нет никакой уверенности, что выражение «песня (для) Адмета» вообще связано именно с Адметом, сыном Ферета. Например, эпитет Гекаты «дева Адмета» (Ἀδμήτου κόρη)[17] уже точно имеет в виду не его[18].

Другая паремия, οὐκ ἄνευ γε Θησέως, примерно обозначающая «да уж не без Тесея»[19], не слишком понятна. Объяснение Зенобия: ὅταν οὖν θαυμαστόν τι πραχθῇ οὐχ ὑπὸ μόνου τινὸς, εἰώθαμεν λέγειν αὐτῷ, «мы обычно говорим это, когда что-то удивительное делается не только кем-то одним», в «Суде» проще: ὅταν οὖν θαυμαστόν τι πραχθῇ, «когда делается что-то удивительное»; оба перечисляют много примеров участия Тесея в общегероических мероприятиях (таких как плавание аргонавтов, Калидонская охота и др.) и пересказывают потом эти сюжеты, что также кажется натянутым примером толкования неясной паремии через привычное. Евстафий объясняет наоборот, что «да уж не без Тесея» говорится о тех, кто «прославился вместе с другими» (ἐπὶ τῶν σὺν ἑτέροις εὐδοκιμούντων)[20], что также не проясняет выражения (многим ли Тесей помог прославиться?). При первом же понимании (об участии в общегероических мероприятиях) Тесей оказывается тем, кто вечно пристает к любой компании. Вообще каталоги героев-участников походов, в которых непременно есть и Тесей, — относительно искусственное образование, и они не могут быть той специфической и легко узнаваемой чертой образа, которую берет фольклорная паремия, чтобы быть понятной. Этимология имени, произведено ли оно от τίθημι ‘класть; ставить’ или является догреческим, нам тоже ничего не говорит. Истолковать паремию можно при помощи произвольного предположения, но если вспомнить не каталоги героев-участников походов (о которых говорят паремиографы) а, например, плавание жертв Минотавра на Крит, куда Те-

[16] См. статью Б. М. Никольского в этом номере журнала.

[17] Hesych. α 1155.

[18] Несмотря на предположение Фонтенроуза [Fontenrose 1980: 325–326], что «Адмет» и «Алкеста» — эвфемистические имена подземных богов.

[19] Zenob. V 33, Suda o 849.

[20] Eust. sch. ad Il., vol. IV, p. 129 van der Valk.

сей вызвался сам и где его роль была решающей (к тому же этот сюжет важней для Афин, чем упомянутые походы; в Афинах с этим плаванием были связаны два из главных городских праздников, Пианепсии и Осхофории). Или можно вспомнить о том, что в Афинах Тесея иногда представляли сверхъестественным помощником: его видели возглавлявшим атаку в Марафонской битве (как говорит Плутарх в конце его биографии[21]), а могила героя в городе гарантировала его присутствие как сверхъестественного покровителя и защитника слабых (προστατικοῦ ‹...› καὶ βοηθητικοῦ ‹...› καὶ προσδεχομένου φιλανθρώπως τὰς τῶν ταπεινοτέρων δεήσεις[22]). Это в принципе подходит к значению — «когда происходит удивительное» (ὅταν θαυμαστόν τι πραχθῇ), это «не без Тесея».

Другая паремия на афинский сюжет имеет похожий смысл и тоже довольно темна. Ἐν παντὶ μύθῳ καὶ τὸ Δαιδάλου μύσος, «в каждом рассказе и позор Дедала»[23], говорится «о тех, кто посреди чужих бед начинает рассказывать о своих» (ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς καὶ τὰ οἰκεῖα διηγουμένων). Под «позором Дедала», как полагают Зенобий, «Суда» и другие, имеется в виду сделанная для Пасифаи деревянная корова, хотя с объяснением «рассказывать о бедах» и со смыслом слова μύσος ‘позор, бесчестие’ более согласуется убийство мастера-племянника, из-за которого Дедал вынужден был бежать из Афин.

Таковы случаи ошибочной или неясной аттестации, случаи, которые нам не вполне ясны. Достаточное количество паремий все же вполне прозрачным образом апеллирует к хорошо известному нам сюжету. Самая забавная — λούσαιο τὸν Πελίαν, «искупала бы ты Пелия» или «тебе только Пелия купать»[24]. Речь идет о том, как Медея уговорила дочерей Пелия сварить отца в кипятке, убедив их, что он таким образом помолодеет, что привело к предсказуемым последствиям. Другая — Βελλεροφόντης τὰ γράμματα, букв. «Беллерофонт [нес] письмо», или «Беллерофонт [нес] буквы»[25]; она говорит о том, как Беллерофонт пронес через половину Средиземноморья письмо Прета с указанием убить его. Данная паремия означает то же, что и καθ' ἑαυτοῦ Βελλεροφόντης, «против себя Беллерофонт»[26] (паремиографы поясняют: «о делающих что-то против себя», ἐπὶ τῶν καθ’ ἑαυτῶν τι ποιούντων). Павсаний Аттицист [Erbse 1950] приводит контаминированный вариант: Βελλεροφόντης καθ' ἑαυτοῦ γράμματα, «Беллерофонт письмо против себя»[27]. Еще одна, Ἰνοῦς ἄχη, «скорби Ино»[28], говорится «о попавших в крайнее несчастье» (ἐπὶ τῶν ἄκρως δυστυχησάντων) и напоми-

[21] Plut. Thes. 35.
[22] Ibid., 36.
[23] Plut. Prov. Alex. 9, Zenob. IV 5, Suda ε 1420, Macar. Chrys. III 91.
[24] Plut. Prov. Alex. 12, Diogenian. VI 5, Zenob. IV 91, Apostol. X 76.
[25] Zenob. II 86.
[26] Diogenian. V 44, Greg. [cod. Mosqu.] IV 2, Apostol. IX 33.
[27] Paus. Att. β 8.
[28] Plut. Prov. Alex. 6, Zenob. IV 38, Suda ι 380, Arsen. IX 2.

нает о безумии Афаманта, убийстве им детей и о том, как Ино бросилась в море. Один текст Элия Аристида подтверждает, что выражение на самом деле было устойчивым[29].

Вполне понятны приводимые многими паремии о Геракле: ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς[30] («экий второй Геркулес»), οὐδὲν Ἡρακλῆς πρὸς δύο или οὐδ' Ἡρακλῆς πρὸς δύο («[даже] Геракл ничто против двоих», «против двоих даже Геракл не [сдюжит]»)[31]. Последняя даже не нуждается в пояснении через приводимые паремиографами сюжеты о его бое с Молионидами или о том, что Лернейской гидре помогал рак, поэтому Геракл должен был прибегнуть к помощи Иолая. Есть и другие вполне понятные идиомы («Гераклова сила» и т. п.[32]), но странное и плохо сохранившееся выражение μῆλον Ἡρακλῆς (варианты: μήλων Ἡρακλῆς, μήλειος Ἡρακλῆς), т. е. «Геракл овца», «овечий Геракл»[33], объясняется лексикографами через сведения о ритуалах по-разному, но одинаково неубедительно — так, что остается непонятным контекст и смысл употребления паремии. Проще всего предположить, что это говорится о хвастунах.

Лернейская гидра была весьма живуча не только по сюжету, она дожила до наших дней и в качестве образа паремии ὕδραν τέμνεις, «ты гидру рубишь»; это значило именно то, что можно предполагать: «о том, что невозможно сделать» (ἐπὶ τῶν ἀμηχάνων или ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων)[34]. Зато другая паремия, Λέρνη κακῶν, «Лерна плохого»[35], т. е. бездна всяких бед, объясняет происхождение самого рассказа о гидре. Паремия частая, стоящая в одном ряду с Ἰλιὰς κακῶν («Илиада бед»), ἀγαθῶν θάλασσα («море благ»), ἀγαθῶν σωρός («куча благ»), ἀγαθῶν μυρμηκία («муравейник всего хорошего»)[36]; она была перифразирована Кратином как Λέρνη θεατῶν, «Лерна зрелищ»[37] — по-видимому, это суждение комедиографа об афинском театре (θέατρον) или о театре его конкурентов. Как объясняют паремиографы, в болото на Лерне после ежегодных очистительных ритуалов в Аргосе выбрасывали

[29] Ael. Arist. p. 25, l. 27 Jebb.

[30] Diogenian. I 63, Zenob. V 48, Hesych. α 3180, Suda α 1338, Greg. [cod. Mosqu.] I 100, Apostol. II 40, Macar. Chrys. I 85.

[31] Diogenian. VII 2, Apostol. XIII 29, Macar. Chrys. VII 42, Arsen. XI 34.

[32] Мы оставляем без внимания и некоторые другие вполне понятные и даже сохранившиеся в новых языках (через гуманистическую латынь) идиомы, вроде Ταντάλου δένδρα («танталовы деревья»), Ταντάλου λίθος («танталов камень»), Δαναΐδων πίθος («пифос Данаид», чаще просто ἄπληστος πίθος, «ненаполняемый пифос» — об обжорах), Αἰγύπτου γάμος («египтова свадьба» — о неудачном браке), Καδμεία νίκη («победа под Фивами» — о гибели Этеокла и Полиника, ср. «пиррова победа») и др.

[33] Zenob. V 22, Hesych. μ 1206, Suda μ 920. Гесихий даже пытается понимать μῆλον как «яблоко».

[34] Diogenian. VIII 80, Zenob. VI 25, Suda υ 57, Greg. [cod. Mosqu.] III 91, Macar. Chrys. VIII 69.

[35] Diogenian. VI 7, Zenob. IV 85, Greg. [cod. Mosqu.] IV 22, Hesych. λ 689 (с вариантом Λερναία χολή, «лернейская желчь»), Suda λ 302, Apostol. X 56.

[36] Diogenian. I 10.

[37] Paus. Att. λ 16, Suda λ 302, Apostol. X 56, Cratin. frg. 346 Kock.

собранную со всего города скверну — от этого понятным образом и происходит рассказ о небывало ядовитой гидре, только растущей от попыток ее уничтожить. Паремия связана с функцией Лерны как бездонной свалки нечистот, а не с образом гидры, которая там однажды завелась (иначе непонятен ее смысл)[38].

Конечно, мы ждем от имен в паремиях какой-то смысловой игры с внутренней формой или даже со звучанием самого имени. Но греческая паремия, как и греческая поэзия, в целом не слишком склонна к звуковой игре; как справедливо замечает Джозеф Руссо в статье о поэтике греческой паремии [Russo 1983], упор в ней обычно делается на лаконизм выражения смысла вполне законными семантическими способами, на определенный минимализм, которому скорее чужды этимологические игры и фонетические украшения. Однако наличие в паремии имени собственного, тем более мифологического, повышает возможность таких приемов, и есть несколько ярких примеров, как внутренняя форма имени включается в выразительные средства паремии.

Скажем, поговорка Ἀγαμεμνόνεια φρέατα, «колодцы Агамемнона», «Агамемноновы колодцы», говорится «о великих свершениях», «о больших трудах» (ἐπὶ τῶν μεγάλων ἔργων)[39] и объясняется у паремиографов тем, что во время стоянки в Авлиде по приказу Агамемнона были выкопаны колодцы — большие, ведь они были предназначены для всего общегреческого войска. Каковы бы ни были гипотезы об этимологии второй части имени Агамемнон, его первая часть ἀγα- созвучна с префиксом, имеющим значение ‘очень’, а вторая начинается с редупликации; и то и другое эффектно работает на образ гигантомании.

Вторая паремия с именем Агамемнона, Ἀγαμέμνονος θυσία, «жертвоприношение Агамемнона», говорится, согласно паремиографам, «об упрямых и несговорчивых» (ἐπὶ τῶν δυσπειθῶν καὶ σκληρῶν)[40]. Речь идет не об Ифигении, а якобы о том, что однажды, когда Агамемнон приносил в жертву быка, тот убежал, и его никак не могли поймать. Из других источников история про быка неизвестна, она кажется выведенной из самой паремии, которая зато хорошо согласуется с предложенной Хойбеком [Heubeck 1968] этимологией имени Агамемнона «очень устойчивый» (от μένω ‘пребывать на месте’).

Паремия Πηλέως μάχαιρα, «меч Пелея»[41], или Πηλεὺς ἐπὶ τῇ μαχαίρᾳ, «Пелей мечом», говорится о предмете гордости[42]. В не дошедшей до нас комедии Аристофана говорилось: μέγα φρονεῖ μᾶλλον ἢ Πηλεὺς ἐπὶ τῇ μαχαίρᾳ

[38] В Лерне были убиты Данаидами сыновья Египта и похоронены их тела без голов (Paus. II 24 2) или, наоборот, только головы (Paus. Att. loc. cit., Zenob. loc. cit., Apostol. loc. cit.).

[39] Paus. Att. α 8, Zenob. I 5, Hesych. α 297, Greg. [cod. Mosqu.] I 91, Apostol. I 27; Clidem. frg. 9 Müller.

[40] Diogenian. I 5, Zenob. I 12, Greg. [cod. Mosqu.] I 92, Macar. Chrys. I 8, Apostol. I 25.

[41] Hesych. π 2178, Suda π 1506.

[42] Paus. Att. π 20, Diogenian. VI 43, Zenob. V 19, Suda π 1507, Macar. Chrys. V 85.

(«он гордится больше, чем Пелей мечом»); эту строку цитируют многие паремиографы и как раз это заставляет нас поставить фольклорное происхождение паремии под сомнение. У Аристофана могла идти речь просто о напоминании патетической сцены из трагедии — «Пелея» Софокла или Еврипида (так же, как упоминание Терея в «Птицах» отсылает к «Терею» Софокла[43]), а не о фольклорной традиции. Лексикографы ссылаются на сохранившееся место у Пиндара — γέγαθε Πηλεὺς ἄναξ, ὑπέραλλον αἰχμὰν ταμών, «радовался (или кичился) владыка Пелей, срубив копье, превосходящее [прочие]»[44]. Мы не можем судить о несохранившемся месте у Анакреонта, на которое ссылаются паремиографы, но относительно пиндаровского фрагмента трудно не согласиться с традицией комментариев к Пиндару (начиная со схолий), что в нем говорится о срубленном на Пелионе копье, которое потом досталось Ахиллу и известно из Гомера[45]. Паремия отсылает скорее к сюжету, в котором Пелей как раз потерял меч, сделанный Гефестом, — в ответ на охотничье хвастовство Пелея Акаст спрятал его в навозе[46]. Если апеллировать к этимологии, то имя Пелея образовано от πηλός ‘глина, грязь’, и тогда паремия, как и сюжет о похищении меча Акастом, намекает, что грязнуле гордиться не пристало; но в этом нельзя быть уверенным.

Запутанней всего из паремий с этимологической игрой дело обстоит в выражении Ἀδράστεια Νέμεσις[47]. Она говорится «о тех, у кого дела сначала шли хорошо, а потом пошли плохо» (ἐπὶ τῶν πρότερον μὲν εὐδαιμονησάντων, ὕστερον δὲ δυστυχησάντων), или «о тех, кто сначала надеялся на хороший исход дела, но обманулся» (ἐπὶ τῶν πρότερον δοκησάντων μὲν προβήσεσθαι τὸ πρᾶγμα καλῶς, ἀποσφαλέντων δέ). Оба слова можно перевести как «неизбежное возмездие», «неизбежный божий гнев» либо, наоборот, не переводить, потому что это имена почитавшихся богинь или имя и эпиклеса одной богини — Адрастея Немезида. Но в слове Ἀδράστεια, что закономерно для греческого языка, паремиографы слышат притяжательное прилагательное: «чья?» — «Адрастова», т. е. предполагается перевод «Адрастово возмездие». Паремия связывается не с культом богинь возмездия, но с историей похода Семерых против Фив, которым предводительствовал Адраст. Макарий Хризоцефал и Диогениан говорят, что паремия относится просто к неудаче похода; того же мнения придерживается и Зенобий, но заканчивает рассказ о неудаче похода констатацией, что одному Адрасту удалось спастись, и приводит этим в недоумение. Одновременно само отглагольное прилагательное ἄδραστος можно понять не только как «неизбежный», но и как «не убежавший», а если Адраст при разгроме под Фивами единственный сумел убежать от погони и гибели, то его семантиче-

[43] Aristoph. Av. 100–101.
[44] Nem. III 32–33. Речь о дереве, срубленном для изготовления древка копья.
[45] Hom. Il. XVI 140–144.
[46] Apld. III 13 3; sch. Aristoph. Nub. 1063.
[47] Paus. Att. α 25, Diogenian. I 54, Zenob. I 30, Suda α 523, Apostol. I 31, Macar. Chrys. I 28.

ски прозрачное имя парадоксальным образом не стало предзнаменованием. На помощь приходит история второго похода, Эпигонов, в котором из вождей погиб только сын Адраста Эгиалей. «Суда» и Апостолий трактуют паремию именно как говорящую о гибели Эгиалея. Тогда Ἀδράστεια Νέμεσις значит «возмездие [все равно] не убежавшего». Нет сомнения, что само имя Адраста, как и весь цикл сюжетов о фиванских войнах, построено на трагической идее неизбежности возмездия из рода в род, а восходит ли паремия на самом деле к сюжету, как считали паремиографы, или к той же религиозной теме и тому же языковому материалу, вряд ли имеет смысл спорить об этом.

Фонетику в имени обыгрывают две паремии: Ὕλαν κραυγάζειν и τὰ Ταντάλου τάλαντα. В первой, где даже речь идет о звуке, — Ὕλαν κραυγάζειν, букв. «орать “Гилас!”» (с более экспрессивным глаголом, чем просто «кричать»), или τὸν Ὕλαν κραυγάζεις («ты кричишь “Гилас”»), говорится «о кричащих впустую» (ἐπὶ τῶν μάτην βοώντων)[48]. Гилас — это аргонавт, возлюбленный Геракла, которого нимфы похитили в Киосе в Мизии; Геракл и другие аргонавты ходили по берегу, искали и звали его, но не нашли. С тех пор жрец в Киосе на ежегодном празднике у источника трижды кричит Ὕλα без всякого ответа. Эту историю рассказывает, в частности, Павсаний Аттицист; она была обработана в «Превращениях» (Ἑτεροιούμενα) Никандром, которого пересказывает Антонин Либерал[49]. По-видимому, этот ритуал и является источником мифа, а сам возглас ὕλα понят как вокатив от имен Ὕλας post factum. Ὑλακή значит ‘лай, вой’ (о собаках), или ‘крик, вопль’; ὑλακτέω ‘лаять, выть, кричать, вопить’; глагол паремии κραυγάζω также применяется к собакам: ‘рычать, гавкать’ или просто отсылает к крикам и воплям. Оба слова, конечно, звукоподражательные, вся паремия говорит о звуке без смысла, о голосе без адресата. Похитившие Гиласа нимфы, согласно Антонину Либералу, превратили его в эхо; есть подозрение, что это изящное нововведение Никандра (которого пересказывает Антонин). Одно только эхо, заканчивает Антонин Либерал, трижды отвечает жрецу на троекратное Ὕλα. Никандра наверняка знал Вергилий (о Никандре как источнике Вергилия см., например: [Foster 1902; O’Hara 1996]), в шестой эклоге (44) он упоминает крик «Hyla, Hyla», которым будто сам по себе оглашается пустынный берег. Вергилий подчеркивает его специфичность и протяжность нарушением правила элизии:

> Clamassent, ut litus «Hyla, Hyla» omne sonaret.

И наконец, совсем комична аллитерация в паремии τὰ Ταντάλου τάλαντα, «таланты Тантала»[50]. Говорится это об очень богатых или даже просто в

[48] Paus. Att. υ 4, Diogenian. VIII 33, Zenob. VI 21, Suda υ 90. Гесихий трактует как синонимичное выражение ἐπιβοᾷ τὸν Μύσιον, «громко зовет мизийца» (ε 4645).

[49] Ant. Lib. 26.

[50] Paus. Att. τ 10, Diogenian. VIII 22, Zenob. VI, 4, Suda τ 81, Apostol. XVI 16, Macar. Chrys. VII 100, Arsen. I 57.

смысле ἱκανά ἐστι, ἱκανῶς, т. е. «достаточно», «уже хватит». Именно богатство Тантала (вызвавшее его гордыню и вследствие этого кару богов) паремия рассматривает как специфическую черту образа. Четырех- или пятикратный повтор -τα- иллюстрирует и изобилие, и чрезмерность («уже хватит»). Аристофан, согласно Павсанию Аттицисту и «Суде», увеличивал число повторов -τα- еще на три: Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται или Ταντάλου τάλαντα ταλαντίζεται. Надо предполагать, что у Аристофана это «тантальствует» (или «талантствует»[51]), комический неологизм ad hoc, продолжало звуковой и семантический ряд одновременно и означало примерно «имеет в изобилии». Гесихий объясняет значение глагола τανταλίζεται как σαλεύεται ‘трясется’[52]; византийские грамматики находили этот глагол у Анакреонта (μελαμφύλλῳ δάφνᾳ χλωρᾷ τ' ἐλαίᾳ τανταλίζει), где якобы это значит ‘потрясает, трясет’, διασείει; некто или нечто «трясет темнолистым лавром и бледной оливой»[53]. Это значение повторяют и новейшие словари, включая Лиддела и Скотта [Liddell, Scott 1940: 1755], и ссылаются на Гесихия. Однако во фрагменте Анакреонта перевод τανταλίζει как «изобилует» (от идеи богатства) кажется куда более уместным: некая земля (или остров) «изобилует темнолистым лавром и бледной оливой», а не «трясет» ими. По-видимому, византийские грамматики приписали τανταλίζει значение ‘трясти’ из-за однокоренного τανταλόω, которое имеется в «Антигоне» Софокла[54]; там τανταλωθείς трактуется как «потрясенный» схолиями, а новыми лексикографами трактуется как «брошенный с размаху», самому же глаголу приписывается значение ‘раскачиваться’, как качаются древние весы — первое значение слова τάλαντον (от которого происходит значение ‘вес’, затем ‘мера веса’). Если принять такую версию, то τάλαντον и Τάνταλος — один корень с метатезой, т. е. Тантал является просто олицетворением богатства, и его имя, мера веса драгоценных металлов, значит по-русски «Тонна» или, скорее, «Золотник», а традиционная этимология от корня τλήμων, ἔτλην с редупликацией не нужна. На этом куда сложней настаивать, чем на том, что τανταλίζει во фрагменте Анакреонта значит «изобилует». Что касается самой паремии, то при таком фонетическом эксцессе этимологическая внутренняя форма все равно перестает быть эффективным выразительным средством: эффект скороговорки уже не в этимологической игре.

Таким образом, мифологическое имя в паремии в самом деле обычно отсылает к сюжету, но чаще — к узнаваемой черте образа; в отдельных случаях эту черту образа можно проследить и в этимологии имени, в его внутренней форме, и даже в его фонетическом облике.

[51] В выборе того, какое чтение исходное, а какое ошибка, возникшая по сходству, мы руководствуемся приведенными ниже текстами Анакреонта и Софокла.

[52] Hesych. τ 141.

[53] Anacr. frg. 98 Page.

[54] Soph. Ant. 134 cum sch.

Литература

Брагинская 2004 — *Брагинская Н. В.* «Утопать в роскоши»: Сибарис и двадцать пять веков его утопии // Отечественные записки. № 5 (20). 2004. С. 175–191.

Малеин 1901 — *М[але]ин А.* Тамирид // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 32а. СПб.: Тип. Акц. Общ. «Издательское Дело», Брокгауз–Ефрон, 1901. С. 575.

Пермяков 1970 — *Пермяков Г. Л.* От поговорки до сказки. М.: Наука, 1970.

Пермяков 1988 — *Пермяков Г. Л.* Основы структурной паремиологии. М.: Наука, 1988.

Потебня 1990 — *Потебня А. А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка // *Потебня А. А.* Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. С. 55–131.

Adrados 1997 — *Adrados F. R.* History of the Graeco-Latin fable. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 1997.

Erbse 1950 — Pausaniae Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή / Ed. H. Erbse // *Erbse H.* Untersuchungen zu den attizistischen Lexika. Berlin: Academie-Verlag, 1950. (Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosoph.-hist. Kl. 1949. Nr. 2). S. 152–221.

Fontenrose 1980 — *Fontenrose J.* Python: A study of Delphic myth and its origins. 2nd ed. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1980.

Foster 1902 — *Foster B. O.* Nicander and Vergil // Transactions of the American Philological Association. No. 33 (1902). P. xcvi–xcviii.

Heubeck 1968 — *Heubeck A.* Agamemnon // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde: Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein. Innsbruck: [Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck], 1968. S. 357–361.

Huxley 1981 — *Huxley G. L.* Stories explaining origins of Greek proverbs // Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. Vol. 81c. P. 331–343.

Leutsch, Schneidewin 1839–1851 — Corpus paroemiographorum Graecorum / Ed. by E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin. Vols. I–II. Gotingae: Vandenhoeck & Ruprecht u. a., 1839–1851 (repr.: Hildesheim: G. Olms, 1958–1965).

Liddell, Scott 1940 — *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English lexicon, with a rev. suppl. Oxford: Clarendon Press, 1940.

O'Hara 1996 — *O'Hara J. J.* True names. Vergil and the Alexandrian tradition of etymological wordplay. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1996.

Russo 1983 — *Russo J.* The poetics of the Ancient Greek proverb // Journal of Folklore Research. Vol. 20. No. 2/3. P. 121–130.

Strömberg 1954 — *Strömberg R.* Greek proverbs. A collection of proverbs and proverbial phrases which are not listed by the Ancient and Byzantine paroemiographers. Göteborg: Elander, 1954.

Mythological names in ancient Greek proverbs

Torshilov, Dmitry O.
PhD (Candidate of Philology)
Associate Professor, Institute for Oriental and Classical Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (499) 163-62-26
E-mail: dmitry.torshilov@gmail.com

Abstract. Ancient Greek proverbs containing mythological names have been preserved in dictionaries from the Roman and Byzantine eras. They are rarely the subject of analysis. Many explanations given by the lexicographers are obviously false. The name contains a minimized plot or refers to an easily recognizable feature of the mythical image. Sometimes this relationship is supported by etymological play, and on occasion even onomatopoeia underlies a proverb, its image and its plot.

Keywords: proverb, paroemia, mythology, name, etymology, Byzantine lexicography

References

Adrados, F. R. (1997). *History of the Graeco-Latin fable* (Vol. 1). Leiden; Boston: Brill.

Braginskaia, N. V. (2004). "Utopat' v roskoshi": Sibaris i dvadtsat' piat' vekov ego utopii ['Drowning in luxury': Sybaris and twenty five centuries of its utopia]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland], no. 5, 175–191. (In Russian).

Erbse, H. (Ed.) (1950). Pausaniae Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή. In H. Erbse. *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*. Berlin: Academie-Verlag, 152–221. (Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosoph.-hist. Kl., 1949, no. 2). (In Greek and German).

Fontenrose, J. (1980). *Python: A study of Delphic myth and its origins* (2nd ed.). Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press.

Foster, B. O. (1902). Nicander and Vergil. *Transactions of the American Philological Association*, no. 33, xcvi–xcviii.

Heubeck, A. (1968). Agamemnon. In *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde: Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein*, 357–361. Innsbruck: [Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck]. (In German).

Huxley, G. L. (1981). Stories explaining origins of Greek proverbs. In *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, *81c*, 331–343.

Leutsch, E. L. von, Schneidewin, F. G. (Eds.) (1839–1851). *Corpus paroemiographorum Graecorum* (Vols. I–II). Gotingae: Vandenhoeck & Ruprecht u. a. (In Greek and Latin).

Liddell, H. G., Scott, R. A. (1940). *Greek-English lexicon* (With a rev. suppl.). Oxford: Clarendon Press.

M[ale]in, A. (1901). Tamirid [Thamyris]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary] (Vol. 32a), 575. St. Petersburg: Tipografiia Aktsionernogo Obshchestva "Izdatel'skoe Delo", Brokgauz-Efron. (In Russian).

O'Hara J. J. (1996). *True names. Vergil and the Alexandrian tradition of etymological wordplay*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

Permiakov, G. L. (1970). *Ot pogovorki do skazki* [From proverb to fairy tale]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Permiakov, G. L. (1988). Osnovy strukturnoi paremiologii [Foundations of structural paremiology]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Potebnia, A. A. (1990). Iz lektsii po teorii slovesnosti. Basnia. Poslovitsa. Pogovorka [From lectures on the theory of literature. Fable. Proverb. Saying]. In A. A. Potebnia. *Teoreticheskaia poetika* [Theoretical poetics], 55–131. Moscow: Vysshaia shkola. (In Russian).

Russo, J. (1983). The poetics of the Ancient Greek proverb. *Journal of Folklore Research, 20*(2/3), 121–130.

Strömberg, R. (1954). *Greek proverbs. A collection of proverbs and proverbial phrases which are not listed by the Ancient and Byzantine paroemiographers*. Göteborg: Elander. (In Greek and English).

Torshilov, D. O. (2016). Mythological names in ancient Greek proverbs. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 151–164

Б. М. НИКОЛЬСКИЙ

Никольский Борис Михайлович
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория античной культуры, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: borisnikolsky@gmail.com

«АДМЕТОВ ДОМ» В «АЛКЕСТЕ» ЕВРИПИДА

Аннотация. В статье высказывается предположение о том, что Еврипид связывал имя Адмета, главного персонажа «Алкесты», с обозначением дома, и рассматривается важная роль, которую играет образ дома в трагедии. Этот образ ассоциируется с главной темой пьесы — темой гостеприимства, и сценически выражает нравственный конфликт произведения — конфликт между противоречащими друг другу нравственными обязанностями.

Ключевые слова: имя, этимология, трагедия, дом, гостеприимство

В начале трагедии Еврипида «Алкеста» из дверей дома, принадлежащего царю города Фер Адмету, на сцену выходит Аполлон, вынужденный за провинность перед Зевсом служить у Адмета наемным работником. В открывающем пьесу монологе Аполлон рассказывает о почтительном приеме, который оказал ему Адмет, о подарке, дарованном им Адмету, — жизни в обмен на жизнь другого смертного, и о печали, охватившей дом Адмета теперь, когда вместо него предстоит умереть его жене Алкесте. Свой монолог Аполлон начинает обращением к дому:

> Ὦ **δώματ' Ἀδμήτει'**, ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ
> θῆσσαν τράπεζαν αἰνέσαι θεός περ ὤν
>
> О **дом Адметов**, в котором решился я
> Принять поденный стол, хотя я бог (1–2).

Эта апострофа содержит в себе звуковую игру — повторяющиеся зубные смычные согласные, но, кроме того, невозможно не заметить сходства согласных в двух первых словах первого стиха — δώματ' Ἀδμήτει'. Далее на протя-

© Б. М. НИКОЛЬСКИЙ

жении всей пьесы имя Адмета будет постоянно сочетаться со словами, обозначающими дом. Предсказывая будущее возвращение Алкесты к жизни усилиями Геракла, которому суждено победить смерть, Аполлон говорит богу смерти:

ὃς δὴ ξενωθεὶς τοῖσδ' ἐν Ἀδμήτου δόμοις
βίᾳ γυναῖκα τήνδε σ' ἐξαιρήσεται

Он, принятый в гости в этом доме Адмета,
Силой отберет у тебя эту женщину (68–69).

Затем хор, подойдя к дому Адмета в назначенный день смерти героини и доискиваясь, жива ли она или уже мертва, задается вопросом, что может означать молчание в доме: τί σεσίγηται δόμος Ἀδμήτου; («Почему в молчании дом Адмета?», 78).

Перед смертью Алкеста обходит все алтари в доме Адмета:

πάντας δὲ βωμούς, οἳ κατ' Ἀδμήτου δόμους,
προσῆλθε κἀξέστεψε καὶ προσηύξατο

Ко всем алтарям, что в доме Адмета,
Она подошла, и увенчала их, и помолилась им (170).

Рассказывая о гостеприимстве Адмета, его слуга вспоминает, что в этот дом приходило много гостей:

πολλοὺς μὲν ἤδη κἀπὸ παντοίας χθονὸς
ξένους μολόντας οἶδ' ἐς Ἀδμήτου δόμους

Многих я знаю гостей и из разных земель
Пришедших в дом Адмета (748).

В приведенных примерах слова δόμοι и δώματα сочетаются с посессивным генетивом имени Адмета, но они могут появляться вместе с этим именем, будучи связанными с ним и иной связью. Когда Геракл в первый раз выходит на сцену и подходит к дому, он интересуется, дома ли Адмет: Ἄδμητον ἐν δόμοισιν ἆρα κιγχάνω; («Застану ли я в доме Адмета?», 477). Адмет выходит ему навстречу из дома:

καὶ μὴν ὅδ' αὐτὸς τῆσδε κοίρανος χθονὸς
Ἄδμητος ἔξω δωμάτων πορεύεται

А вот и сам властитель этой страны
Адмет выходит из дома (507–508).

Узнав, какое поразительное гостеприимство оказал ему Адмет, приняв его, несмотря на траур по жене, Геракл желает вернуть в дом Адмета Алкесту:

δεῖ γάρ με σῶσαι τὴν θανοῦσαν ἀρτίως
γυναῖκα κἀς τόνδ' αὖθις ἱδρῦσαι δόμον
Ἄλκηστιν, Ἀδμήτῳ θ' ὑπουργῆσαι χάριν

Я должен спасти недавно умершую
Женщину и снова поселить Алкесту
В этом доме, оказав услугу Адмету (840–842).

Несколько раз имя Адмета сочетается и с другими словами, обозначающими дом. В начале пьесы рассказ о близкой смерти Алкесты завершается фразой τοιαῦτ' ἐν οἴκοις ἐστὶν Ἀδμήτου κακά, «Таковы беды в доме Адмета» (196). В финале хор объявляет выход на сцену Геракла, употребляя рядом с его именем слово ἑστία ‘очаг’:

καὶ μὴν ὅδ', ὡς ἔοικεν, Ἀλκμήνης γόνος,
Ἄδμητε, πρὸς σὴν ἑστίαν πορεύεται

А вот, как кажется, дитя Алкмены
Идет к твоему очагу, Адмет (1006–1007).

Наконец, один раз имя Адмета встречается в выражении ἐν Ἀδμήτου, «в доме Адмета» (761), с эллипсисом слова δόμοι. Всего же из 25 случаев появления в «Алкесте» имени Адмета почти в половине оно так или иначе связано со словом «дом». Мы можем предположить поэтому, что в словосочетании δώματ' Ἀδμήτει', с которого начинается пьеса, мы сталкиваемся не просто с фонетической игрой, но с этимологизированием имени[1]. Что касается формы корня, то вариант с нулевой огласовкой встречается, например, в словах θεόδμητος, δμώς и δμωή. Если же задаться вопросом о том, какую словообразовательную модель представлял себе Еврипид, то прежде всего стоит думать о приставочном образовании с ἀ- intensivum (ἐπιτατικόν в терминологии позднейших греческих грамматиков) или copulativum. Именно так, например, Корнут («О природе богов» 13) объяснял происхождение гомеровского прилагательного ἄξυλος ‘изобилующий деревьями’ от ξύλον ‘древесина’ и происхождение имени богини возмездия Адрастеи от δρᾶν ‘делать’ (πολυδράστεια γάρ ἐστι, «она многоделающая»), ср. также такие слова, как ἄβιος ‘обладающий большим богатством’ (софист Антифонт, fr. 43) от βίος ‘средства для жизни’, ἄεδνος у Гесихия, производное от ἔδνον ‘приданое’ и объясняемое как πολύφερνος ‘с большим приданым’, или же одну из античных интерпретаций прилагательного ἄπτερος как ‘крылатый’ (Trag. Adesp. 429 Nauck, Ликофрон 627, Гесихий) от πτερόν ‘крыло’. О такой семантической ассоциации говорит теснейшая

[1] О распространенном в греческой трагедии представлении о том, что имя персонажа говорит о его характере или судьбе, см., например: [Kranz 1933: 287–289], комментарии А. Гарви к «Персам» Эсхила, к стиху 65 (с библиографией) [Garvie 2009], к «Аяксу» Софокла, к стихам 430–433 [Garvie 1998]; об Еврипиде см.: [Гринцер 2008; 2010].

связь Адмета с его домом, превращающаяся порой в полное отождествление. Все, что происходит в пьесе с Адметом, и все, что он совершает, имеет самое прямое отношение к его дому. Не исключено, впрочем, что в течение драмы обыгрывается и второе возможное толкование приставки как отрицательной «без-, не-» (ἀ- privativum).

Образ дома, связанный с поступками и переживаниями Адмета, — центральный образ «Алкесты»[2], и взгляд на его семантику и движение поможет нам яснее увидеть композицию и смысл всей пьесы.

Этот образ наделяется двумя значениями. Во-первых, он ассоциируется с главным качеством Адмета — его гостеприимством. Именно обращаясь к дому, хор воспевает гостеприимство Адмета в третьем стасиме, который целиком посвящен этой теме: ὦ πολύξεινος καὶ ἐλεύθερος ἀνδρὸς ἀεί ποτ' οἶκος, «О всегда обильный гостями дом свободного человека!» (568). Примером гостеприимства служит благочестивый прием, оказанный в этом доме Аполлону:

> σέ τοι καὶ ὁ Πύθιος εὐλύρας Ἀπόλλων
> ἠξίωσε ναίειν
>
> Даже прекраснолирный Пифиец Аполлон
> Соблаговолил поселиться в тебе (570–572).

В следующих стихах хор называет во втором лице уже не дом, а самого Адмета, не разделяя их:

> ἔτλα δὲ σοῖσι μηλονόμας
> ἐν δόμοις γενέσθαι
>
> Он примирился с тем, чтобы стать скотопасом
> В твоем доме (573–574).

Как замечает по поводу этой фразы Э. Дэйл, «дом до такой степени отождествляется с его хозяином, что можно легко перейти от более буквального σέ… ναίειν к личному обращению σοῖσι… ἐν δόμοις» [Dale 1954: 100, коммент. к стихам 569 сл.].

Если это первое значение образа дома соотносится с главными поступками Адмета, то второй его смысл — скорее пассивный; он описывает состояние героя, его переход от счастья к несчастью и вновь к счастью. Счастье выражается в заполнении дома, а несчастье — в его опустении. Эта важнейшая линия, определяющая всю композицию пьесы, находится в постоянном взаимодействии с первым, активным смыслом дома. В том же третьем стасиме хор рассказывает о том, как гостеприимство, оказанное Адметом Аполлону, стало причиной счастливого изобилия в его доме:

[2] На важность этого образа обратила внимание Э. Бернетт [Burnett 1965: 243] и вслед за ней Р. Бакстон [Buxton 2003: 170–173].

τοιγὰρ πολυμηλοτάταν
ἑστίαν οἰκεῖς

Поэтому ты живешь в доме,
Богатом скотом (588–589).

Точно так же и в начале трагедии, обращаясь к дому Адмета, Аполлон вспоминает оказанный ему здесь почтительный прием (ὁσίου γὰρ ἀνδρὸς ὅσιος ὢν ἐτύγχανον, «Я, благочестивый, встретил благочестивого мужа», 10) и сообщает, как в ответ он берег этот дом (καὶ τόνδ' ἔσῳζον οἶκον ἐς τόδ' ἡμέρας, «И я хранил дом до этого дня», 8).

Собственно действие пьесы, однако, начинается с иного события и в иной тональности. Аполлон избавляет Адмета от смерти, но за подаренную герою жизнь требуется возмещение — умереть предстоит Алкесте. Прощание Алкесты с миром и затем ее смерть, составляющие содержание первых сцен, показаны с помощью все того же образа дома. В первом эпизодии служанка Алкесты рассказывает о том, как ее госпожа провела свой последний день, и в центре этого рассказа — дом Адмета. Служанка предваряет свое повествование словами ὦ δ' ἐν δόμοις ἔδρασε θαυμάσῃ κλύων, «Ты поразишься, когда услышишь, что она сделала в доме» (157). Служанка сообщает о том, как Алкеста обращалась к Гестии — богине домашнего очага — с мольбой взять на себя заботу о ее детях (162 сл.), как она обошла все алтари в доме (170–171), как прощалась со спальней и с брачным ложем (175 сл.).

В следующем, втором эпизодии изображена смерть Алкесты, и она представлена пространственно, как переход из дома Адмета в дом Аида. В начале этой сцены умирающая Алкеста выходит вместе с Адметом из дома. Этот выход настолько важен, что хор объявляет о нем не в речитативе, предваряющем эпизодий, как бывало обычно, а посередине своей песни, в стасиме, и показан он как движение по направлению к подземному божеству Аиду:

ἰδοὺ ἰδού,
ἥδ' ἐκ δόμων δὴ καὶ πόσις πορεύεται.
βόασον ὦ, στέναξον, ὦ Φεραία
χθών, τὰν ἀρίσταν
γυναῖκα μαραινομέναν νόσῳ
κατὰ γᾶς χθόνιον παρ' Ἄιδαν

Вот, вот,
Она выходит из дома вместе с мужем.
Кричи, стенай, Ферейская
Страна, о лучшей
Из женщин, угасающей от болезни
Под землю, к подземному Аиду (233–237).

Господствующая в этом пассаже идея пространственного перемещения превращает здесь даже слово μαραίνομαι ‘угасать’ в глагол движения.

Дальнейший путь предстает героине в ее предсмертных видениях — она рассказывает о том, как перевозчик душ умерших Харон торопит ее поскорее взойти на корабль (252–257), как затем ее ведут в царство мертвых, где ее встречает Аид, взирающий на нее из-под своих темных бровей (259–262); свой рассказ о видениях она заканчивает восклицанием:

οἵαν ὁδὸν ἁ δει-
λαιοτάτα προβαίνω

По какому же пути иду я,
Самая несчастная из всех (263).

Когда наступает сама смерть, хор, отзываясь на нее, прибегает к метафоре ухода: βέβηκεν, οὐκέτ' ἔστιν Ἀδμήτου γυνή, «Она ушла, нет больше жены Адмета» (392). Завершается вся эта картина переселения Алкесты из одного дома в другой обращенным к героине пожеланием хора во втором стасиме:

χαίρουσά μοι εἰν Ἀίδαο δόμοις
τὸν ἀνάλιον οἶκον οἰκετεύοις

Радостно живи в бессолнечной обители
В доме Аида (436–437).

Что происходит теперь с домом? Он погружен в скорбь, которую Адмет хочет хранить до конца своих дней, не вводя в дом на место Алкесты никакой другой женщины и изгнав из дома всяческое веселье:

παύσω δὲ κώμους συμποτῶν θ' ὁμιλίας
στεφάνους τε μοῦσάν θ' ἣ κατεῖχ' ἐμοὺς δόμους

Не будет больше веселых пирушек в компании собутыльников,
И венков, и музыки, жившей в этом доме (343–344).

Дом опустел и оттого стал ненавистен Адмету. Возвращаясь с похорон жены, он обращается к своему дому со словами отвращения:

ἰώ, στυγναὶ
πρόσοδοι, στυγναὶ δ' ὄψεις χήρων
μελάθρων

Ох, мерзкий
Вход, мерзкий вид вдовых
Покоев (861–862).

Адмет не может войти в дом, не желает больше жить в нем:

ὦ σχῆμα δόμων, πῶς εἰσέλθω;
πῶς δ' οἰκήσω μεταπίπτοντος
δαίμονος;

О вид моего дома! Как мне войти?
Как поселиться, когда судьба
Переменилась? (912–914).

В этот момент семантическая связь между именем героя и его домом, возможно, изменяется — теперь он не обладает богатым и счастливым домом, но готов расстаться с ним, т. е. понимаемое как приставка начальное ἀ- меняет значение на привативное. Адмет мечтает лишь о том, чтобы последовать за Алкестой в царство мертвых. Перед ее смертью, расставаясь с ней, он просил ее ждать его там и подготовить к его приходу дом:

ἀλλ' οὖν ἐκεῖσε προσδόκα μ', ὅταν θάνω,
καὶ δῶμ' ἑτοίμαζ', ὡς συνοικήσουσά μοι

Жди меня туда, когда я умру,
И готовь дом, чтобы жить вместе со мною (363–364) —

а вернувшись с ее похорон, страстно желает скорее переселиться туда:

ζηλῶ φθιμένους, κείνων ἔραμαι,
κεῖν' ἐπιθυμῶ δώματα ναίειν

Я завидую мертвым, я страстно хочу их,
Я желаю жить в том доме (866–867).

Оплакивание умершего часто включало в себя пожелания последовать за ним в мир иной (ср., например, Тесей в «Ипполите»: τὸ κατὰ γᾶς θέλω, τὸ κατὰ γᾶς κνέφας / μετοικεῖν σκότῳ θανὼν ὁ τλάμων, «В подземный, в подземный мрак я хочу / Переселиться, во тьму, умерев, несчастный», 836–837), но здесь, в «Алкесте», эти пожелания облечены в особую метафору переселения в иной дом.

Итак, дом предстает в двух ролях — он ассоциируется с гостеприимством Адмета и с утратой им Алкесты. Эти два мотива сталкиваются в кульминационный момент действия; конфликт между ними и его разрешение является композиционным и нравственным центром всей пьесы, и весьма примечательно, что и этот конфликт представляется пространственно, посредством образа дома.

В третьем эписодии к дому Адмета, погруженному в траур, подходит Геракл, друг Адмета, связанный с ним отношениями гостеприимства. Адмет должен проявить уважение к гостю и принять его, но в то же самое

время гостеприимство не согласуется со скорбью по Алкесте и с данным ей обетом не впускать в дом шум пиров и звуки песен. Геракл отказывается входить в дом: ξένων πρὸς ἄλλων ἑστίαν πορεύσομαι, «Я пойду к очагу иных друзей» (538), но Адмет, скрывая, что умершая — его жена Алкеста, уговаривает друга войти: τεθνᾶσιν οἱ θανόντες·ἀλλ' ἴθ' ἐς δόμους, «Умершие мертвы. Входи в дом» (541); οὐκ ἔστιν ἄλλου σ' ἀνδρὸς ἑστίαν μολεῖν, «Нет, ты не пойдешь к очагу другого человека» (548). Он принял трудное, но единственное правильное решение — разделить два разных чувства и две свои обязанности. Скорбь по Алкесте не должна помешать исполнить долг по отношению к Гераклу. Это разделение метафорически передано как пространственное разделение в доме Адмета. Адмет говорит Гераклу: χωρὶς ξενῶνές εἰσιν οἷ σ' ἐσάξομεν, «Гостевые покои, куда мы отведем тебя, находятся отдельно» (543), приказывает слугам отвести Геракла в покои для гостей вдали от главной части дома: ἡγοῦ σὺ τῷδε δωμάτων ἐξωπίους / ξενῶνας οἴξας, «Отведи его в гостевые покои, что в стороне от этих помещений, и открой их» (546–547) и приказывает им как следует затворить двери, отделяющие одну часть дома от другой, с тем, чтобы гостя его не потревожили звуки плача:

εὖ δὲ κλῄσατε
θύρας μεσαύλους· οὐ πρέπει θοινωμένους
κλύειν στεναγμῶν οὐδὲ λυπεῖσθαι ξένους

Как следует закройте
Двери внутри дома. Нехорошо, если гости,
Пируя, слышат плач и тяготятся (548–550).

Поразительное гостеприимство Адмета, оказанное им невзирая на траур, воспевает хор в третьем стасиме, и совмещение двух противоположных отношений, к другу и к умершей жене, выражено здесь через столкновение двух разных значений образа дома:

καὶ νῦν **δόμον** ἀμπετάσας
δέξατο ξεῖνον νοτερῷ βλεφάρῳ,
τᾶς φίλας κλαίων ἀλόχου νέκυν ἐν
δώμασιν ἀρτιθανῆ

И сейчас, распахнув свой **дом**,
Он принял гостя, хоть веко его влажно
И он оплакивает тело любимой жены,
Только что умершее в **доме** (597–600).

Эти два значения продолжают сосуществовать и в следующей сцене, всякий раз подчеркивая противоречие, от которого не стал уклоняться Адмет: Геракл весело пирует, а рядом близкие оплакивают Алкесту, покинувшую дом. Этот контраст внутри дома вызывает негодование слуги Адмета, который восклицает:

καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ἐν **δόμοισιν** ἑστιῶ
ξένον, πανοῦργον κλῶπα καὶ λῃστήν τινα,
ἣ δ' ἐκ **δόμων** βέβηκεν

И вот теперь я угощаю в **доме**
Гостя, какого-то мерзкого вора и грабителя,
А она ушла из **дома** (765–767).

Геракл до поры до времени не осознает этого противоречия, полагая, что умершая женщина — не из этого дома, θυραῖος (букв. «задверная»):

γυνὴ θυραῖος ἡ θανοῦσα· μὴ λίαν
πένθει· δόμων γὰρ ζῶσι τῶνδε δεσπόται

Умершая женщина не из этого дома. Не слишком
Горюй. Живы ведь хозяева дома (805–806).

Но слуга рассказывает ему всю правду, вновь и вновь сталкивая два значения образа дома: ср. τί ζῶσιν; οὐ κάτοισθα τἀν **δόμοις** κακά; «Как живы? Ты не знаешь, какая беда в этом **доме**?» (807) и ᾐδεῖτο γάρ σε τῶνδ' ἀπώσασθαι **δόμων**, «Совестно было ему не пустить тебя в этот **дом**» (823).

Пораженный поступком Адмета, Геракл решает в свою очередь совершить не менее трудный поступок — спасти Алкесту; такова должна быть награда Адмету и дому, который принял Геракла. Возвращение Алкесты словно должно разрешить конфликт между двумя смыслами образа дома — гостеприимный дом не должен быть лишен госпожи и не должен пребывать в трауре. Геракл так объясняет свое решение, связывая два значения дома:

δεῖ γάρ με σῶσαι τὴν θανοῦσαν ἀρτίως
γυναῖκα κἀς τόνδ' αὖθις ἱδρῦσαι **δόμον**
Ἄλκηστιν, Ἀδμήτῳ θ' ὑπουργῆσαι χάριν

Я должен спасти недавно умершую
Женщину и снова поселить Алкесту
В этом **доме**, оказав услугу Адмету (840–842).

καὶ πέποιθ' ἄξειν ἄνω
Ἄλκηστιν, ὥστε χερσὶν ἐνθεῖναι ξένου,
ὅς μ' ἐς **δόμους** ἐδέξατ' οὐδ' ἀπήλασε,
καίπερ βαρείᾳ συμφορᾷ πεπληγμένος

Я верю в то, что приведу
Алкесту наверх, чтобы отдать ее в руки другу,
Который принял меня в свой **дом** и не прогнал,
Хотя был поражен тяжким несчастьем (853–856).

В последней сцене, в эксоде, Геракл приводит к дому спасенную им Алкесту, покрытую покрывалом и молчащую, и разыгрывает Адмета, представляя ее не Алкестой, а некой женщиной, полученной в награду на состязаниях, которую он хотел бы на время оставить у Адмета в доме. Здесь разрабатывается все тот же конфликт между двумя обязанностями, друга и любящего мужа, но противоречие, допустимое в предшествующих сценах, здесь уже кажется Адмету неразрешимым, что объясняется и на этот раз с помощью пространственного образа дома. Если в прошлой сцене Адмет мог разделить дом на части и выгородить Гераклу отдельные покои, то теперь это невозможно — приведенную Гераклом женщину Адмет должен будет поселить в женской части, в спальне Алкесты, что несомненно нарушит данное им жене обещание не вводить в дом никакой другой женщины:

ἢ τῆς θανούσης θάλαμον ἐσβήσας τρέφω;
καὶ πῶς ἐπεσφρῶ τήνδε τῷ κείνης λέχει;
διπλῆν φοβοῦμαι μέμψιν, ἔκ τε δημοτῶν,
μή τίς μ' ἐλέγξῃ τὴν ἐμὴν εὐεργέτιν
προδόντ' ἐν ἄλλης δεμνίοις πίτνειν νέας,
καὶ τῆς θανούσης· ἀξία δέ μοι σέβειν

Или мне поместить ее в спальню умершей?
Но как впущу ее на ложе той?
Боюсь я двойных упреков, и от сограждан —
Как бы кто не стал обличать меня в том, что я предал
Мою благодетельницу и возлег на ложе другой, новой женщины, —
И от умершей — а она достойна почтения (1055–1060).

Адмет упорствует в своем отказе, но Геракл заставляет его и принять женщину в дом (Адмет наконец сдается: κομίζετ', εἰ χρὴ τήνδε δέξασθαι δόμοις, «Ведите, раз уж необходимо принять ее в доме», 1110), и даже ввести ее за руку, как новую жену. Но когда Адмет берет женщину за руку, он узнает в ней Алкесту, розыгрыш раскрывается и нравственный конфликт оказывается мнимым. Возвращение Алкесты становится наградой Адмету за его гостеприимство; Геракл говорит ему:

ἀλλ' εἴσαγ' εἴσω τήνδε· καὶ δίκαιος ὢν
τὸ λοιπόν, Ἄδμητ', εὐσέβει περὶ ξένους

Веди ее внутрь. И впредь, Адмет,
Будь справедлив и почтителен с гостями (1147–1148).

Более того, само разделение образа дома на два значения, связанных с гостеприимством и с утратой жены, теперь исчезает — Адмет вводит Алкесту как гостью и в то же время возвращает в дом жену. Венчает пьесу приглашение Геракла в гости: μεῖνον παρ' ἡμῖν καὶ ξυνέστιος γενοῦ, «Останься у нас и раздели очаг» (1151) — приглашение, которому не препятствует

уже никакая скорбь. Возвращаясь к вопросу о семантической связи между именем Адмета и домом, мы можем предположить, что здесь, в финале, начальная альфа вновь получает положительный смысл — имя героя вновь осмысляется как обладание счастливым домом.

Итак, мы видим, что дом Адмета все время находится в центре действия пьесы. С его помощью выражен главный нравственный конфликт «Алкесты» и его разрешение — Адмет сумел совместить противоречивые нравственные обязанности, разделив свои чувства так же, как он разделил на части дом, и каждому отведя свое пространство. Дом играет в пьесе и важную сценическую роль. Он представлен зданием скены, расположенным позади орхестры и постоянно находящимся перед глазами зрителей. Все действие происходит перед домом, и в каждой сцене внимание обращено на выход персонажа из дома или же на вхождение в дом[3]. Собственно говоря, вообще все события и все поступки в пьесе — смерть и возвращение Алкесты, гостеприимство Адмета — сценически выражены входом в дом или выходом из него. Благодаря такому сценическому решению Еврипид позволяет воспринять действие и главный конфликт пьесы визуально, так что они становятся предметом самого непосредственного переживания.

Однако не только режиссерская задача заставила автора сделать дом Адмета центром своей драмы. Главной причиной, побудившей автора к такому драматическому решению, была естественная ассоциация дома с важнейшим мотивом пьесы — мотивом гостеприимства, характеризующим поступки Адмета. Образ дома позволил обрисовать также и события, происходящие с Адметом, — его πάθη. Более того, он дал возможность показать события следствием поступков. Наиболее полно эта зависимость видна в центральном третьем стасиме: гостеприимство, оказанное Аполлону, принесло в дом богатство; гостеприимство, оказанное Гераклу, должно вернуть в дом счастье.

Литература

Гринцер 2008 — *Гринцер Н. П.* Девственность — участь Электры? Имя героини в структуре древнегреческой трагедии // Кентавр / Centaurus: Studia classica et mediaevalia. № 4. М.: РГГУ, 2008. С. 9–27.

Гринцер 2010 — *Гринцер Н. П.* «Ифигения в Авлиде» — трагедия имени // Классика… И не только: Нине Владимировне Брагинской / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. П. Гринцер, Е. П. Шумилова. М.: РГГУ, 2010. С. 19–47 (Orientalia et Classica: Тр. Института восточных культур и античности; Вып. 33).

Burnett 1965 — *Burnett A. P.* The virtues of Admetus // Classical Philology. No. 60. 1965. P. 240–55.

Buxton 2003 — *Buxton R. G. A.* Euripides' Alkestis: Five aspects of an interpretation // Oxford readings in Classical studies. Euripides / Ed. by J. Mossman. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003. P. 170–186.

[3] О значении входа в дом в разных сценах «Алкесты» см.: [Buxton 2003: 170–173].

Dale 1954 — *Dale A. M*. Euripides: Alcestis. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Kranz 1933 — *Kranz W.* Stasimon. Berlin: Weidmann, 1933.

Garvie 1998 — *Garvie A. F.* Sophocles: Ajax. Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1998.

Garvie 2009 — *Garvie A. F.* Aeschylus: Persae. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2009.

Admetus' house in Euripides' *Alcestis*

Nikolsky, Boris M.
PhD (Candidate of Science in Philosophy)
Leading Researcher, Laboratory of Antique Culture, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: borisnikolsky@gmail.com

Abstract. This article puts forward the supposition that Euripides linked the name of Admetus, the main character in *Alcestis*, with the designation of the house, and examines the major role that the image of the house plays in the tragedy. This image is associated with the main theme of the play, the theme of hospitality, and expresses on stage the moral conflict of the work — a conflict between moral obligations that contradict each other.

Keywords: name, etymology, tragedy, house, hospitality

References

Burnett, A. P. (1965). The virtues of Admetus. *Classical Philology, 60*, 240–55.

Buxton, R. G. A. (2003). Euripides' Alkestis: Five aspects of an interpretation. In J. Mossman (Ed.). *Oxford readings in Classical studies. Euripides*, 170–186. Oxford: Oxford Univ. Press.

Dale, A. M. (1954). *Euripides: Alcestis*. Oxford: Clarendon Press.

Garvie, A. F. (1998). *Sophocles: Ajax*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.

Garvie, A. F.(2009). *Aeschylus: Persae*. Oxford; New York: Oxford Univ. Press.

Grintser, N. P. (2008). Devstvennost' — uchast' Elektry? Imia geroini v strukture drevnegrecheskoi tragedii [Virginity is Electra's fate? The name of the heroine within the structure of Greek tragedy]. *Kentavr / Centaurus: Studia classica et mediaevalia*, no. 4, 9–27. (In Russian).

Grintser, N. P. (2010). "Ifigeniia v Avlide' — tragediia imeni [*Iphigeneia in Aulis* — the tragedy of name]. In I. S. Smirnov (Ed.), N. P. Grintser, E. P. Shumilova (Compl.). Klassika… I ne tol'ko: Nine Vladimirovne Braginskoi [Classics… and beyond: In honor of Nina Vladimirovna Braginskaya], 19–47. Moscow: RGGU. (In Russian).

Kranz, W. (1933). *Stasimon*. Berlin: Weidmann. (In German).

Nikolsky, B. M. (2016). Admetus' house in Euripides' *Alcestis*. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 165–176

В. Г. МОСТОВАЯ

Мостовая Вера Геннадиевна
кандидат филологических наук
доцент, Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (495) 250-69-38
E-mail: vera.mostovaya@gmail.com

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ «ПЕСНЯ» В РАННИХ ЭПИНИКИЯХ ПИНДАРА

Аннотация. В статье дана классификация слов, образующих лексико-семантическое поле «Песня» в ранней лирике Пиндара. Классификация базируется на принципах, сформулированных составителями Нового объяснительного словаря синонимов русского языка.

Ключевые слова: Пиндар, лексико-семантическое поле, парадигматические отношения

Метапоэтическая лексика и метафорика Пиндара представляют интерес для широкого круга исследований как лексикографических, так и историко-литературных. В статье М. Л. Гаспарова «Поэзия Пиндара» или в книге С. М. Боуры «Пиндар» поэтический мир Пиндара представлен как неделимое единство идей, образов, художественных приемов, он практически лишен внутреннего развития [Гаспаров 1980b; Bowra 1964]. Так, Боура в главе «Теория поэзии» [Bowra 1964: 20–54], посвященной метапоэтическим описаниям поэзии и поэта в лирике Пиндара, выстраивает цепочку образов, компонуя по темам метафоры, в которых поэзия изображается как плавание, стрельба, пророчество и т. д., причем цитаты из поздних од постоянно перемежаются цитатами из ранних. Восприятие сборника эпиникиев как единого целого, возможно, обусловлено постоянством Пиндара во взглядах и пристрастиях, неизменным консерватизмом его политических воззрений, верностью определенным композиционным и стилистическим приемам вплоть до метрических и фонетических предпочтений [Barrett 2007: 118–173]. Кроме того, датировка некоторых произведений весьма затруднительна.

© В. Г. МОСТОВАЯ

Вместе с тем невозможно игнорировать тот факт, что первая дошедшая до нас ода — Десятая Пифийская — датируется 498 г. до н. э., когда Пиндару едва исполнилось 20 лет, а последняя (или последние) — Восьмая Пифийская и, возможно, Одиннадцатая Немейская — были написаны в 446 г. 72-летним поэтом. М. Л. Гаспаров писал о появлении пессимистических взглядов у позднего Пиндара, однако в целесообразности выделения отдельных периодов в его творчестве заставляет задуматься не только и не столько отвлеченная содержательная сторона произведений, обусловленная в том числе реакцией на определенные политические события [Гаспаров 1980b: 383], сколько развитие техники стихосложения и усложнение метрической системы, обусловленные развитием музыкальной составляющей хоровой лирики в VI–V вв. до н. э. [Гаспаров 1980a: 357]. Как показывают сохранившиеся оды Вакхилида и фрагменты хоровой лирики, именно Пиндар в этом отношении влиял на своих современников [Снелль 1999: 86, 78, 81]. Естественно предположить, что метрические, музыкальные и хорические эксперименты Пиндара не могли не оказать влияния также и на содержательную сторону его поэзии, в частности на язык образов, характеризующих поэтическое творчество, по крайней мере в той части, которая связана с традиционными формульными выражениями и поэтическими клише[1].

Хронологические рамки для раннего периода в творчестве Пиндара, 498–480 гг., в 1862 г. предложил Леопольд Шмидт на основании стилистических и композиционных критериев, правда довольно расплывчатых, таких как рыхлость композиции, которая, по мнению исследователя, отличала не только ранние, но и поздние оды Пиндара ([Schmidt 1862], цит. по: [Gildersleeve 1885: lviii]). И хотя с тех пор хронология эпиникиев была существенно пересмотрена (многие, считающиеся прежде ранними, были датированы как поздние), 480 год представляется оправданной границей хотя бы по внешнему признаку: до этого момента сохранившиеся оды достаточно редки, они в основном небольшого размера, в то время как в 470-е годы Пиндар получает по несколько заказов в год, в том числе от сицилийских тиранов, и увеличивается как размер самих од, так и сложность их метрических и композиционных характеристик. Оды, которые попадают в наше рассмотрение на основании датировки Снелля, — это 10 Pyth. (498), 6 Pyth. (490), 12 Pyth. (490), 14 Olymp. (488), 5 Nem. (480-е), 7 Pyth. (486), 2 Nem. (до 480 или после 464), 6 Isthm. (484–480).

[1] О связи стихотворного метра и содержания в более поздние периоды развития литературы писал М. Л. Гаспаров: о римской литературе в статье, посвященной поэзии Горация [Гаспаров 1997: 137–140], о русском стихе в книге [Гаспаров 2000], однако для ранней греческой словесности справедливо лишь выделение крупных жанров на основании метрических характеристик.

* * *

В основу описания лексико-семантического поля (ЛСП) «Песня» положен принцип, по которому строятся статьи «Нового объяснительного словаря синонимов русского языка» под редакцией Ю. Д. Апресяна. Сначала мы будем говорить о доминанте данного ЛСП, или о тех словах, которые претендуют на эту роль. По Апресяну, доминанта — это лексема, которая имеет наиболее общее в данном ряду значение, является наиболее употребительной, обладает широкой сочетаемостью и наиболее нейтральна стилистически, прагматически и т. п. [Апресян 2004: xii]. За доминантой в словарной статье следуют ее стилистические инварианты и указания на их отличия в семантике. В описании синонимов указывается и место, которое данный ряд занимает в языковой картине мира, соотносится ли он с другими синонимическими рядами и как; описывается сочетаемость элементов ряда с различными частями речи, их коммуникативные свойства и стилистические особенности употребления. В это описание включается и ряд слов, связанных с доминантой парадигматическими отношениями: синонимии, антонимии, гипер- или гипонимии, маркирующих родовидовые отношения, меронимии, классифицирующей части целого. Отдельные пункты словарной статьи посвящены конверсативам (т. е. синонимичным лексемам или словосочетаниям, смещающим акцент при сохранении смысла), антонимам и дериватам. Очевидно, что если для корпуса русского языка описание различных лексико-семантических полей отличается по степени подробности в силу как различного объема рядов, так и насыщенности их семантики, то в пределах языка одного автора наши возможности тем более ограничены объемом материала и недостатком разножанровых источников. В частности, Н. С. Гринбаум в описании семантических рядов в языке Пиндара указывает как на литературные источники, так и на надписи, чтобы определить возможные коннотации и степень распространенности тех или иных лексем, но для некоторых слов из лексикона Пиндара он не находит параллелей [Гринбаум 2007].

Доминантой ЛСП «Песня» в названных восьми одах выступают два слова: **ἀοιδά** (в диалектной огласовке) (P.7.3, P.10.57, N.5.2, I.6.9) и **ὕμνος** (P.6.7, P.10.53, N.5.42, I.6.62). Оба они встречаются по четыре раза, к каждому приложимы всего по два эпитета: ἀοιδά — μελιφθόγγοις (I.6.7–9) и γλυκεῖα (N.5.2); ὕμνος — ἐγκωμίων (P.10.53–4) и ποικίλων (N.5.43). Кроме того, для обозначения песни употребляется слово **μέλος**, которое в ранних одах встречается два раза (P.12.19, I.6.1)[2].

Лексема **ἀοιδά** в ранних одах встречается три раза в зачине и один раз в конце эпиникия:

[2] Во всем корпусе текстов приблизительно сохраняется такое соотношение: ἀοιδά (48) и ὕμνος (51); по мнению Н. С. Гринбаума, их эпитеты сходны по значению, что привело исследователя к выводу об их семантической равнозначности. Он называет в качестве полного синонима и μέλος, хотя оно встречается почти в два раза реже (25) [Гринбаум 2007].

P.10.55: ἔλπομαι ‹…› τὸν Ἱπποκλέαν ἔτι καὶ μᾶλλον *σὺν ἀοιδαῖς* / ἕκατι στεφάνων θαητὸν ἐν ἅλιξι θησέμεν ἐν καὶ παλαιτέροις (надеюсь Гиппокла за его победу еще больше прославить *в песнях* среди сверстников и старших).

P.7.3: προοίμιον κρηπῖδ᾽ *ἀοιδᾶν* (проэмий — основа *песен*).

N.5.2: ἀλλ᾽ ἐπὶ πάσας ὁλκάδος ἔν τ᾽ ἀκάτῳ, γλυκεῖ᾽ *ἀοιδά*, στεῖχ᾽ ἀπ᾽ Αἰγίνας, διαγγέλλοισ᾽, ὅτι... (но ступай на Эгину, сладкая *песнь*, на каждой барже, на каждом корабле с вестью о том, что…).

I.6.7–9: εἴη δὲ τρίτον σωτῆρι πορσαίνοντας Ὀλυμπίῳ Αἴγιναν κάτα σπένδειν μελιφθόγγοις *ἀοιδαῖς* (пусть будет позволено, уделив третий кубок Олимпийскому спасителю, совершить возлияние сладкозвучными, как мед, *песнями*).

Кроме эпитетов «сладкозвучная, как мед» и «сладкая» у слова ἀοιδά нет других определений; в трех случаях из четырех оно используется внутри метафорического контекста или тропа.

Лексема **ὕμνος** встречается только в составе тропов и тоже либо в начале оды, либо в заключительной части, обращенной к победителю:

P.6.7: ἑτοῖμος *ὕμνων* θησαυρὸς ἐν πολυχρύσῳ Ἀπολλωνίᾳ τετείχισται νάπᾳ (приготовлена сокровищница *гимнов* в Аполлоновом ущелье).

P.10.53: ἐγκωμίων γὰρ ἄωτος *ὕμνων* ἐπ᾽ ἄλλοτ᾽ ἄλλον ὥτε μέλισσα θύνει λόγον (цвет хвалебных *гимнов*, подобно пчеле, от одного к другому тянет речь).

I.6.63: ἀνὰ δ᾽ ἄγαγον ἐς φάος οἵαν μοῖραν *ὕμνων* (они вывели на свет такую участь *гимнов*).

N.5.42: Νίκας ἐν ἀγκώνεσσι πίτνων ποικίλων ἔψαυσας *ὕμνων* (упав в объятия победы, ты вкусил пестрых *гимнов*).

Эпитет ποικίλος ‘пестрый; хитроумный; искусный’ встречается в этой же песне в сочетании πείσαισ᾽ ἀκοίταν ποικίλοις βουλεύμασιν («убедившая супруга хитрыми речами» — об Ипполите, оклеветавшей Пелея в глазах своего мужа Акаста, — N.5.28), и позднее Пиндар использует это прилагательное как определение к ψεύδεσι ποικίλοις («искусная ложь», O.1.29), а в качестве наречия — к глаголу ποικίλον κιθαρίζων ‘играть на кифаре’ (N.4.14), т. е. этот эпитет указывает на качество исполнения. Второй эпитет ἐγκώμιος указывает на жанровое обозначение — «хвалебный, относящийся к шествию в честь победителя» (κῶμος), о котором также говорится в эпиникиях этого периода (O.14.16, I.6.58).

Лексема **μέλος** один раз употребляется в значении ‘песня’:

> I.6.1–3: θάλλοντος ἀνδρῶν ὡς ὅτε συμποσίου / δεύτερον κρητῆρα Μοισαίων *μελέων* / κίρναμεν Λάμπωνος εὐάθλου γενεᾶς ὕπερ (на цветущем пиру мужей второй кратер *песен* Муз смешаем во славу рода Лампона-победителя) —

т. е. речь в этих стихах идет о застольных песнях.

Во втором контексте речь идет не собственно о песне, а о мелодии для флейты:

> P.12.19: παρθένος αὐλῶν τεῦχε πάμφωνον *μέλος* (дева изобрела многозвучную *мелодию* флейт).

Деривация. От корней **ἀοιδ-/ἀειδ-** и **ὕμν-** образуются прилагательные со значением ‘прославленный в песнях’: *ἀοίδιμοι* Χάριτες (о Харитах, O.14.2–3), εὐδαίμων δὲ καὶ *ὑμνητὸς* οὗτος ἀνὴρ γίγνεται σοφοῖς (о победителе, P.10.23); глаголы: **ἀείδειν** со значением ‘петь’ (непереходным): πρόφρων δὲ καὶ κείνοις *ἄειδ*᾽ ἐν Παλίῳ / Μοισᾶν ὁ κάλλιστος χορός (N.5.22), и ‘воспеть’: Λυδῷ γὰρ Ἀσώπιχον τρόπῳ / ἔν τε μελέταις *ἀείδων* ἔμολον (O.14.17–8), εἰ δὲ Θεμίστιον ἵκεις, ὥστ᾽ ἀείδειν (N.5.50). Переходный глагол **ὑμνέω** в данном случае ограничен в сфере значений, т. е. является гипонимом к глаголу **ἀείδειν** и значит ‘воспевать’: αἱ δὲ πρώτιστον μὲν ὕμνησαν Διὸς ἀρχόμενοι σεμνὰν Θέτιν Πηλέα θ᾽ (N.5.25).

Кроме того, от корня **ἀοιδ-** образовано существительное ἀοιδός, обозначающее певца в определенном жанре: Ὁμηρίδαι ‹…› ἀοιδοὶ (N.2.1–3).

От корня **μέλος** образовано прилагательное ἁδυμελής ‘о голосе: сладкозвучный, сладкопесенный’: ἁδυμελεῖ δ᾽ ἐξάρχετε φωνᾷ (N.2.25).

Таким образом, ЛСП «Песня» в ранних эпиникиях представлено рядом существительных **ἀοιδά**, **ὕμνος**, **μέλος**, причем **ἀοιδά** и **ὕμνος** имеют общее значение; дериваты от **ἀοιδ-** обладают более широким спектром значений, в то время как **ὕμνος** может указывать на жанровое обозначение хвалебной песни, а **μέλος** как синоним указывает на застольную песнь и на инструментальное исполнение.

Значение слов **ἀοιδά**, **ὕμνος** у Пиндара подразумевает исполнение поэтического текста с музыкальной аранжировкой, инструментальным и танцевальным сопровождением. Поскольку исполнение эпиникиев было неразрывно связано с музыкой и танцем, представляется необходимым рассмотреть в составе данного ЛСП лексику, связанную со словом, голосом, танцем, инструментальным исполнением. Это тем более оправданно, что, обращаясь к Харитам, Музе или описывая покровителей своего искусства, Пиндар как бы проецирует их действия на современный ему праздник и рисует их проводящими время в танцах, песнях и музыке.

ЛСП «Песня» примыкает к ЛСП «Праздник», поскольку Пиндар не раз указывает на обстоятельства исполнения его песен: по поводу триумфа ἀγλαίαν (P.6.46, P.10.28), на празднике, олицетворением которого выступает

Харита Аглая (O.14.13), в процессии κῶμος (O.14.16, I.6.58), во время застолий συμπόσιον (I.6.1). ЛСП «Речь, слово» пересекается с полем «Песня», так как, говоря о своих песнях, Пиндар указывает и на их содержательную сторону.

Другим близким полем, которое включает ЛСП «Песня», с логической точки зрения должно являться поле «Искусство, ремесла». В ранних одах встречаются упоминания скульптуры, скульптора и архитектуры. Сопоставление скульптуры и поэзии, описание обстановки, в которой происходит чествование победителя, намек на определенные исторические события, связанные с возведением храмов, может войти в эпиникий. Вместе с тем эти образы, а соответственно и лексика, появляются не как самостоятельные сюжеты, а как подчиненные теме поэзии, включенные в состав тропов, описывающих поэтическое мастерство, так что они будут рассмотрены ниже при описании образной составляющей метапоэтического языка Пиндара.

Оставшиеся после рассмотрения доминантных лексем и их дериватов составляющие ЛСП «Песня» — это 1) смежные поэтические и музыкальные жанры и способы их исполнения; 2) метонимические обозначения песни; 3) меронимические обозначения, которые могут затрагивать структуру песни, переход к новой теме; 4) лексика, обозначающая музыкальное и танцевальное сопровождение; 5) некоторые общие понятия, описывающие весь процесс создания и исполнения песни или касающиеся авторского или хорового «я–мы»; 6) тропы как поэтические синонимы; 7) антонимы.

1. Смежные поэтические жанры. В качестве жанрового обозначения встречается слово **ἔπος** ‘эпос’, связанное с Гомеридами в упоминавшемся выше фрагменте N.2.1–3, в котором начало эпиникия Пиндар сравнивает с зачинами Гомеридов. В другом контексте **ἔπος** упоминается как цитата из поэта: τοῦτ᾽ **ἔπος** (о словах Гесиода, I.6.66), что не вполне соответствует данному ЛСП. Больше нигде в ранних одах это слово не употребляется.

Если в более позднем языке у Пиндара встречается еще одно обозначение песни — **μολπά**, то в ранних одах, а именно в Четырнадцатой Олимпийской, встречаются только образованные от него прилагательные-эпитеты со значением ‘любящий песни’ при именах Харит: *φιλησίμολπέ* τ᾽ Εὐφροσύνα (O.14.14) и Θαλία τε *ἐρασίμολπε* (O.14.16). Эти имена-олицетворения указывают на место исполнения песен и на оказываемый ими эффект.

2. Метонимические обозначения песни. В качестве метонимического обозначения для эпиникиев у Пиндара обнаруживаются два синонима со значением ‘голос’: **ὄψ** (P.10.6, P.10.56) и **φωνά** (диалектная форма) (N.2.25, N.5.51).

Прилагательные, с которыми они сочетаются: **ὄψ** — ἐπικωμία ‘звучащий в процессии’ (жанровое обозначение), κλυτὰ ‘славящий’ (указывает на функцию), несогласованное определение ἀνδρῶν (обозначение исполнителя), γλυκεῖα ‘сладкий’ (качество); **φωνά** определяется прилагательным ἁδυμελής ‘сладкопесенный’, что почти тождественно сочетанию **ἀοιδά** с эпитетом μελιφθόγγοις ‘с медовым голосом’ / ‘сладкоголосая’[3].

[3] О сладости поэзии, дарующей удовольствие, но и об опасности исступления от пития медового напитка см.: [Гринцер 2010: 74].

Оба слова выступают дополнениями при глаголах: ἐξάρχω (как ἔπος при ἄρχομαι), δίδωμι, προχέω, ἄγω, в отличие от ἀοιδά, ὕμνος, μέλος, которые встречаются в роли подлежащего либо дополнения в перифрастических описаниях пения (см. выше).

Метрическая позиция слов со значением «песня». Доминантные лексемы и их метонимические синонимы занимают сильную позицию в стихе: **ἀοιδά**, **ὕμνος**, **μέλος** всегда находятся перед паузой в конце колона, **ὄψ** и **φωνά** — либо перед паузой, либо сразу после нее, т. е. в начале колона.

N.2.25: …ὦ πολῖται, κωμάξατε Τιμοδήμῳ σὺν εὐκλεΐ νόστῳ:
ἀδυμελεῖ δ᾽ ἐξάρχετε *φωνᾷ*
(Граждане, восславьте в праздничном шествии Тимодема по его славном прибытии, начните сладкозвучную песнь).

N.5.50: εἰ δὲ Θεμίστιον ἵκεις, ὥστ᾽ ἀείδειν, μηκέτι ῥίγει: δίδοι *φωνάν*…
(Если ты пришел, чтобы воспеть Фемистия, не робей, подай голос).

P.10.4: ἀλλά με Πυθώ τε καὶ τὸ Πελινναῖον ἀπύει
Ἀλεύα τε παῖδες, Ἱπποκλέᾳ ἐθέλοντες
ἀγαγεῖν ἐπικωμίαν ἀνδρῶν κλυτὰν *ὄπα*
(Меня призывают Пифон, Пелинна и Алевады, что желают для Гиппокла вывести в процессии мужей прославляющую песню…).

P.10.55: ἔλπομαι δ᾽ Ἐφυραίων
ὄπ᾽ ἀμφὶ Πηνεῖὸν γλυκεῖαν προχεόντων ἐμὰν
τὸν Ἱπποκλέαν ἔτι καὶ μᾶλλον σὺν *ἀοιδαῖς*
ἕκατι στεφάνων θαητὸν ἐν ἅλιξι θησέμεν ἐν καὶ παλαιτέροις…
(Я надеюсь, когда Эфирейцы будут разливать мою сладкую песнь у Пенея, Гиппокла за его победу еще больше прославить в песнях среди сверстников и старших).

3. Меронимические обозначения могут затрагивать структуру песни. В данной группе од таким техническим термином является слово **προοίμιον**, означающее вступление к оде:

P.7.1–4: κάλλιστον αἱ μεγαλοπόλιες Ἀθᾶναι / *προοίμιον* Ἀλκμανιδᾶν εὐρυσθενεῖ γενεᾷ / κρηπῖδ᾽ ἀοιδᾶν / ἵπποισι βαλέσθαι (Великодержавные Афины — прекраснейшее *вступление*, которое можно положить фундаментом песен могущественному роду Алкмеонидов за победу в скачках).

N.2.1–3: ὅθεν περ καὶ Ὁμηρίδαι / ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ᾽ ἀοιδοὶ / ἄρχονται, Διὸς ἐκ *προοιμίου* (Именно откуда часто начинают Гомериды, певцы плетеных словес, от вступления, посвященного Зевсу….).

4. Лексика, обозначающая музыкальное и танцевальное сопровождение.

а) **νόμος**, согласно словарям языка Пиндара, значит ‘мелодия, тон’ [Slater 1969]:

> N.5.20–22: ἐν δὲ μέσαις / φόρμιγγ᾽ Ἀπόλλων ἑπτάγλωσσον χρυσέῳ πλάκτρῳ διώκων / ἀγεῖτο παντοίων *νόμων* (В центре Аполлон, погоняя семиязыкую формингу плектром, выводит разнообразные *мелодии*).
>
> P.12.19–23: παρθένος αὐλῶν τεῦχε πάμφωνον μέλος ‹…› ὠνόμασεν κεφαλᾶν πολλᾶν *νόμον* (Дева (Афина) изобрела многозвучную мелодию флейт ‹…› и назвала *номом* о многих головах).

б) звуки, которые издают инструменты, — **βοαί**, **καναχαί**:

> P.10.38–39: λυρᾶν τε *βοαὶ καναχαί* τ᾽ αὐλῶν δονέονται ([о празднествах Муз:] раздаются громкие *звуки* лир и *шум* флейт).
>
> N.5.38: ἔνθα μιν εὔφρονες ἵλαι σὺν καλάμοιο *βοᾷ* θεὸν δέκονται ([о свадьбе Пелея:] там радостная толпа встречает бога громким *звучанием* тростника).

в) танцевальные хоры — **χορός**:

> O.14.9: οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ κοιρανέοντι *χοροὺς* οὔτε δαῖτας (Ведь даже боги без Харит не устраивают ни *плясок*, ни обедов).
>
> P.10.38–39: δὲ *χοροὶ* παρθένων ‹…› δονέονται (слышны девичьи *хоры*).
>
> N.5.22–23: πρόφρων δὲ καὶ κείνοις ἄειδ᾽ ἐν Παλίῳ / Μοισᾶν ὁ κάλλιστος *χορός* (благосклонно пел на Пелионе и тот самый прекрасный хор Муз).

По контекстам видно, что пляска не отделима или трудно отделима от пения, и несмотря на это Слейтер первые два употребления предлагает классифицировать как пляску, а третий — как хор.

От корня **χορ-** в раннем языке Пиндара образованы два деривата: прилагательное καλλιχόρος и существительное χορευτάς, которые встречаются в описании тростника для флейт:

> P.12.26–27: τοὶ παρὰ *καλλιχόρῳ* ναίοισι πόλει Χαρίτων. / Καφισίδος ἐν τεμένει, πιστοὶ *χορευτᾶν* μάρτυρες (они живут рядом с *прекрасным хорами* городом Харит на священном участке Кафисиды, эти верные свидетели *для выступающих в хоре*).

5. Некоторые общие понятия, описывающие процесс создания и исполнения песни или касающиеся авторского или хорового «я–мы». Ситуация исполнения песни подразумевает следующих участников действия: исполнителей, слушателей и, у Пиндара, — автора. Участники действия организуются в хор либо в **κῶμος**, праздничную процессию.

> O.14.16–18: Θαλία τε / ἐρασίμολπε, ἰδοῖσα τόνδε *κῶμον* ἐπ᾽ εὐμενεῖ τύχᾳ / κοῦφα βιβῶντα… (Талия, любящая песни, глядя на это *шествие* в честь благосклонной судьбы, шагающее легко…).

> I.6.57–58: Φυλακίδᾳ γὰρ ἦλθον, ὦ Μοῖσα, ταμίας / Πυθέᾳ τε *κώμων* Εὐθυμένει τε (я ведь пришел, о Муза, распорядителем *шествий* к Филакиду, Пифею и Евмену…).

От этого существительного образован глагол **κωμάζω** со значением ‘праздновать, распевая гимн в честь победы’, т. е. к основному значению ὑμνέω добавлено значение способа воспевания победителя, а именно чествование в процессии. Этот глагол имеет собственное управление; если ὕμνέω и ἀείδειν требуют прямого дополнения, то этот глагол управляет косвенным — в дативе:

> N.2.24–25: *κωμάξατε Τιμοδήμῳ* σὺν εὐκλεΐ νόστῳ (*Отпразднуйте* победу Тимодема по его счастливом возвращении…).

Конверсативы. Действие, выраженное глаголами со значением ‘воспевать’, подразумевает наличие разных участников ситуации, разные роли; смещение в лексемах ролевого акцента называется конверсией. Одним из таких конверсативов к глаголу ἀείδειν является глагол «слушать, слышать».

Слушатели и зрители, а значит, и адресаты могут быть разными: боги, граждане, победитель, которого восхваляет поэт, и его окружение. К богам Пиндар обращается через глагол **κλύω**:

> O 14.4–45: Χάριτες ‹…› *κλῦτ᾽*, ἐπεὶ εὔχομαι (Хариты, *внемлите*, когда я молю…), —

к аудитории — **ἀκούω**:

> P.6.1–3: *ἀκούσατ᾽* ἦ γὰρ ἑλικώπιδος Ἀφροδίτας / ἄρουραν ἢ Χαρίτων / ἀναπολίζομεν (*Слушайте*: ведь мы возделываем пашню круглоглазой Афродиты и Харит…).

Имплицитно подразумевается, что раз победитель приобщается к счастью через гимн, песнь несет нечто важное для него, а именно славу. **Κλέος**, лексема, связанная отношением конверсии с доминантой ЛСП «Песня»,

является однокоренной к глаголу κλύω. Напрямую в рассматриваемых одах она не относится к победителям, а только к их предкам.

> I.6.24–25: οὐδ᾽ ἔστιν ‹…› πόλις, ἅτις οὐ Πηλέος ἀίει *κλέος* ἥρωος (нет такого города, который бы не слышал о *славе* Пелея).

Этот корень продуктивен в области образования прилагательных:

а) **κλυτός** ‘несущий славу, славный’ сочетается со словами рассматриваемого ЛСП:

> P.10.6: ἐπικωμίαν ἀνδρῶν *κλυτὰν* ὄπα (*прославляющий* в праздничной процессии голос мужей).

> O.14.21: ἔλθ᾽, Ἀχοῖ, πατρὶ *κλυτὰν* φέροισ᾽ ἀγγελίαν (Эхо, неси отцу славную весть);

б) **κλειτός** ‘славный, выдающийся’:

> P.10.33: *κλειτὰς* ὄνων ἑκατόμβας (*славные* ослиные гекатомбы).

> N.5.37: *κλειτὰν* Ἰσθμὸν Δωρίαν (*славный* дорийский Истм);

в) **εὐκλεής** ‘славный’:

> N.5.15: πῶς δὴ λίπον *εὐκλέα* νᾶσον (как именно они покинули *славный* остров...).

Более явно идея связи славы и песнопения выражена в приведенной ранее цитате:

> N.5.42: Νίκας ἐν ἀγκώνεσσι πίτνων ποικίλων ἔψαυσας *ὕμνων* (упав в объятия победы, ты вкусил *пестрых гимнов*), —

где выражение «вкусить гимнов» фактически означает «вкусить славы».

С и н о н и м ы. Глаголы, отражающие действия автора эпиникия и хора, синонимичные глаголу **ἀείδειν**, являются его ч а с т и ч н ы м и синонимами и отражают либо его содержательную и функциональную стороны (**λέγω**, **φαμί** ‘говорить; рассказывать‘, **ἐπαινέω** ‘хвалить’, **προσεννέπω**, **αἰτέω** ‘молить’), либо звуковую (**κομπέω**, **φθέγγομαι** ‘звучать; звенеть’), однако последний глагол, несмотря на очевидную этимологию, переходит из разряда «звуковых» в «содержательные». Это выражается, в частности, в управлении синтаксически зависимой конструкцией Acc. c. Inf.

> N.5.15: εἰ δ᾽ ὄλβον ἢ χειρῶν βίαν ἢ σιδαρίταν *ἐπαινῆσαι* πόλεμον δεδόκηται (если надо *восславить* счастье, силу рук или железную войну…).

N.5.14: αἰδέομαι μέγα *εἰπεῖν* ἐν δίκᾳ τε μὴ κεκινδυνευμένον (стыжусь *сказать* о великом и испытанном в опасностях несправедливо…).

P.12.1–5: *αἰτέω* σε ‹…› καλλίστα βροτεᾶν πολίων ‹…› ἵλαος ‹…› δέξαι στεφάνωμα τόδ᾽ ἐκ Πυθῶνος εὐδόξῳ Μίδᾳ (Я *прошу* тебя ‹…› прекраснейший из людских городов, милостиво прими венок, который у славного Мидаса из Пифона…).

N.5.53–55: πύκταν τέ νιν καὶ παγκρατίῳ *φθέγξαι* ἑλεῖν Ἐπιδαύρῳ διπλόαν / νικῶντ᾽ ἀρετάν, προθύροισιν δ᾽ Αἰακοῦ / ἀνθέων ποιάεντα φέρε στεφανώματα σὺν ξανθαῖς Χάρισσιν (*воспой*, как он, будучи кулачным бойцом, победив стяжал двойную доблесть в панкратии, и к дверям Эака принеси зеленеющие цветочные венки с русыми Харитами).

I.6.16–18: ἐγὼ δ᾽ ὑψίθρονον / Κλωθὼ κασιγνήτας τε *προσεννέπω* ἑσπέσθαι κλυταῖς / ἀνδρὸς φίλου Μοίρας ἐφετμαῖς (Я же *обращаюсь* к Клото и ее сестрам Мойрам, чтобы они последовали за славными просьбами милого мужа).

I.6.19–21: ὔμμε τ᾽, ὦ χρυσάρματοι Αἰακίδαι, / τέθμιόν μοι *φαμὶ* σαφέστατον ἔμμεν / τάνδ᾽ ἐπιστείχοντα νᾶσον ῥαινέμεν εὐλογίαις (Вы, о Эакиды с золотыми колесницами! я *говорю*, что для меня является яснейшим законом, придя сюда, оросить это остров хвалами).

P.10.4: τί *κομπέω* παρὰ καιρόν (неужели я *звучу* не вовремя?).

Пиндар по отношению к музыкальному искусству употребляет слово **τέχνα** (диалектная форма), в приведенной ниже цитате речь идет об игре на авлосе:

P.12.6–7: αὐτόν τέ νιν Ἑλλάδα νικάσαντα *τέχνᾳ*, τάν ποτε / Παλλὰς ἐφεῦρε (Он победил Элладу в том *искусстве*, которое некогда изобрела Паллада).

Процесс появления этого искусства описывается через глаголы **διαπλέκω** ‘плести’ и **μιμέομαι** ‘подражать’:

P.12.8: οὔλιον θρῆνον *διαπλέξαισ*᾽ Ἀθάνα (Афина, *сплетя* губительный погребальный плач…).

P.12.21: *μιμήσαιτ*᾽ ἐρικλάγκταν γόον (*подражала* далеко разносящемуся плачу).

Вид поэтического искусства, которому посвятил себя сам Пиндар, он называет словом **σοφία**:

P.6.47–49: νόῳ δὲ πλοῦτον ἄγει, / ἄδικον οὔθ᾽ ὑπέροπλον ἥβαν δρέπων, / *σοφίαν* δ᾽ ἐν μυχοῖσι Πιερίδων ([о победителе, удостоившемся по-

хвального гимна:] Разумно он управляет богатством и пожинает не плоды несправедливой кичливой юности, а *мудрость* в ущельях Пиерид).

Соответственно, поэт, или певец — это мастер (**σοφός**):

P.10.22: ὑμνητὸς οὗτος ἀνὴρ γίγνεται *σοφοῖς* (этот муж воспет *мастерами*).

6. Тропы как поэтические синонимы. По определению Апресяна, лексические синонимы должны, во-первых, иметь полностью совпадающее толкование, т. е. переводиться в одно и то же выражение семантического языка; во-вторых, иметь одинаковое число активных семантических валентностей, таких, что валентности с одними и теми же ролями имеют одинаковые номера; в-третьих, принадлежать к одной и той же (глубинной) части речи [Апресян 1995: 223].

Это означает, что троп можно рассматривать как синоним того или иного слова, если его можно подставить на место этого слова. Таким образом, в наше рассмотрение попадают следующие поэтические образы.

Превосходство собственной поэзии Пиндаром изображается как дальность прыжка атлета и полет орла:

N.5.19–21: …μακρά μοι / αὐτόθεν ἅλμαθ᾽ ὑποσκάπτοι τις: ἔχω γονάτων ἐλαφρὸν ὁρμάν: / καὶ πέραν πόντοιο πάλλοντ᾽ αἰετοί (кто-то оценит мой прыжок как далекий: у меня легко двигаются ноги, и через море залетают орлы).

Живительная и сакральная сила песен выражается посредством метафор, связанных с влагой (росой или вином), ср. упоминавшиеся выше кратеры песен, которыми совершаются возлияния богам:

I.6.21: τάνδ᾽ ἐπιστείχοντα νᾶσον *ῥαινέμεν* εὐλογίαις (*оросить* это остров *хвалами*).

I.6.63–65: ἀνὰ δ᾽ ἄγαγον ἐς φάος οἵαν μοῖραν ὕμνων / τὰν Ψαλυχιδᾶν δὲ πάτραν Χαρίτων / ἄρδοντι καλλίστᾳ *δρόσῳ*… (они вывели на свет такую участь гимнов и орошают отчизну Псалихидов прекраснейшей *росой* Харит…).

Само славословие победителю, возносимое от лица автора или хора, описывается как орошение водой из источника Дирки:

I.6.74–75: *πίσω* σφε *Δίρκας ἁγνὸν ὕδωρ*, τὸ βαθύζωνοι κόραι / χρυσοπέπλου Μναμοσύνας ἀνέτειλαν παρ᾽ εὐτειχέσιν Κάδμου πύλαις (Я *предложу ему испить* священной *воды* Дирки, которую глубоко подпоясанные дочери Мнемосины в золотом одеянии подняли к крепкостенным воротам Кадма).

Изменение темы хвалебной песни сравнивается с полетом пчелы:

> P.10.53–4: ἐγκωμίων γὰρ ἄωτος ὕμνων / ἐπ᾽ ἄλλοτ᾽ ἄλλον ὥτε μέλισσα θύνει λόγον (цвет гимнов, подобно пчеле, от одного к другому тянет речь).

Запевание песни описывается как натягивание паруса, а смена темы — как остановка весел и бросание якоря:

> N.5.51: ἀνὰ δ᾽ ἱστία τεῖνον πρὸς ζυγὸν καρχασίου (натяни парус к верху мачты).

> P.10.51–52: κώπαν σχάσον, ταχὺ δ᾽ ἄγκυραν ἔρεισον χθονὶ / πρῴραθε, χοιράδος ἄλκαρ πέτρας (обруби весло, скорее якорь бросай на дно с носа, защиту от разбухших скал).

Само обозначение песни ὕμνος ‘гимн’ встречается в составе тропа ἄωτος ὕμνων ‘цвет гимнов’ (букв. «тонкий шерстяной пух гимнов»). Редкое в греческом языке слово ἄωτος ‘тонкий шерстяной пух’ имело в языке Пиндара собственное значение ‘наилучшее из (чего-л.), цвет (чего-л.)’[4]. Иными словами, этот троп значит «лучший гимн».

О блеске поэзии и о ее вечности говорят архитектурные метафоры. Это не единственная их функция, по крайней мере, Л. Атанассаки, анализируя эпизод, в котором звучит напоминание афинянам о сокровищнице афинян в Дельфах, которую отстроила семья победителя Мегакла на собственные средства, показывает, как тактично Пиндар обходит необходимость занимать политическую позицию в споре двух сторон, но делает все для их примирения [Athanassaki 2011].

> P.6.7–9: ἑτοῖμος *ὕμνων* / *θησαυρὸς* ἐν πολυχρύσῳ / Ἀπολλωνίᾳ τετείχισται νάπᾳ (приготовлена *сокровищница* гимнов в Аполлоновом ущелье).

> P 7.1–4: κάλλιστον αἱ μεγαλοπόλιες Ἀθᾶναι / προοίμιον Ἀλκμανιδᾶν εὐρυσθενεῖ γενεᾷ / *κρηπῖδ᾽ ἀοιδᾶν* / ἵπποισι βαλέσθαι (Великодержавные Афины — прекраснейшее вступление, которое можно положить *фундаментом* песен могущественному роду Алкмеонидов за победу в скачках).

Поэт называет себя распорядителем праздничных шествий:

> I.6.57–58: Φυλακίδᾳ γὰρ ἦλθον, ὦ Μοῖσα, ταμίας / Πυθέᾳ τε *κώμων* Εὐθυμένει τε (я ведь пришел, о Муза, *распорядителем* шествий к Филакиду, Пифею и Евмену…).

[4] См. резюме доклада Р. Мартина «Совершенство у Пиндара и Горация», прочитанного на Гаспаровских чтениях — 2013 [Левашов и др. 2013: 412].

Сам процесс сочинения–исполнения, которому у Пиндара нет названия, также описывается через мифологическую метафору:

> P.10.65: τόδ᾽ ἔζευξεν ἅρμα Πιερίδων τετράορον ([заказчик, оплатив работу Пиндара] запряг колесницу Пиерид).

7. Антонимы. Антонимом к пению выступает молчание (**τὸ σιγᾶν**):

> N.5.18: καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι (Молчание для человека — часто самое мудрое поведение).

В данном контексте **τὸ σιγᾶν** противопоставлено глаголу **εἰπεῖν** и касается изложения мифов, в которых герои совершают ужасные поступки.

> N.5.14: αἰδέομαι μέγα *εἰπεῖν* ἐν δίκᾳ τε μὴ κεκινδυνευμένον (Стыжусь сказать о великом и испытанном в опасностях несправедливо…).

Молчание соотносится и с такими характеристиками речи, как краткость и уместность выражения:

> I.6.58: τὸν Ἀργείων τρόπον εἰρήσεταί που κἀν βραχίστοις (Будет рассказано на аргивский манер в кратчайших словах).

В более поздних одах молчание будет выступать как синоним забвения и дурной славы (P.1.95–98), но в ранних этого мотива еще нет.

* * *

О свойствах ЛСП «Песня» в ранних эпиникиях Пиндара можно сделать следующие выводы.

1. Это поле с развитыми парадигматическими отношениями: деривацией, синонимией, меронимией, конверсией, антонимией, тропеическими выражениями в роли синонимов.

2. При этом у данного поля отсутствует ярко выраженная доминанта, на эту роль в равной мере претендуют лексемы **ἀοιδά** и **ὕμνος**, хотя у первой более нейтральная сфера употребления и более широкий круг деривации. Однако на таком скудном материале преждевременно делать более категоричные выводы.

3. Несомненно преобладание звуковой лексики над танцевальной.

4. Присутствует тенденция к метонимическим переходам от звучания к слову, наполненному смысловым содержанием, помимо мелодического.

5. Лексика этого поля относится к различным стилистическим регистрам: с одной стороны, встречается нейтральная лексика (в том числе в составе тропов), с другой — редкие слова, формы поэтического эпического языка и диалектно окрашенная фонетика.

6. Общие и абстрактные понятия выражаются через миф или метафорически.

Литература

Апресян 1995 — *Апресян Ю. Д.* Избр. тр. Т. 1: Лексическая семантика (Синонимические средства языка). М.: Языки русской культуры, 1995.

Апресян 2004 — *Апресян Ю. Д.* Структура словарной статьи // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. ред. Ю. Д. Апресяна. 2-е изд., испр. и доп. М.; Вена: Языки славянской культуры, 2004. С. xii–xxii.

Гаспаров 1980a — *Гаспаров М. Л.* Древнегреческая хоровая лирика // *Пиндар, Вакхилид*. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 331–360.

Гаспаров 1980b — *Гаспаров М. Л.* Поэзия Пиндара // *Пиндар, Вакхилид*. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. 361–383

Гаспаров 1997 — *Гаспаров М. Л.* Гораций, или золото середины // *Гаспаров М. Л.* Избр. тр. Т. 1: О поэтах. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 136–164.

Гаспаров 2000 — *Гаспаров М. Л.* Метр и смысл: об одном из механизмов культурной памяти. М.: РГГУ, 2000.

Гринбаум 2007 — *Гринбаум Н. С.* Пиндар. Проблема языка. СПб.: Нестор–История, 2007.

Гринцер 2010 — *Гринцер Н. П.* Античная поэтика // Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель. М.: Изд-во Кулагиной — Intrada, 2010. С. 73–86.

Левашов и др. 2013 — *Левашов А., Мильчина В. А., Мостовая В. Г., Полилова В.* Гаспаровские чтения — 2013 (Москва, РГГУ, 18–20 апреля 2013 г.) // Новое литературное обозрение. 2013. № 6 (124). С. 409–431.

Снелль 1999 — *Снелль Б.* Греческая метрика. М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.

Athanassaki 2011 — *Athanassaki L.* Song, politics and cultural memory: Pindar's *Pythian 7* and the Alcmaeonid temple of Apollo // Archaic and classical choral song: Performance, politics and dissemination / Ed. by L. Athanassaki, E. Bowie. Berlin; New York: de Gruyter, 2011. P. 235–268.

Barrett 2007 — *Barrett W. S.* Two studies in Pindaric metre // *Barrett W. S.* Greek lyric, tragedy, and textual criticism: Collected papers. Oxford; New York; Oxford Univ. Press, 2007. P. 118–206.

Bowra 1964 — *Bowra C. M.* Pindar. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Gildersleeve 1885 — *Gildersleeve B. L.* Introductory essay // *Pindar*. The Olympian and Pythian odes. New York: Harper & Bros, 1885. P. i–cxv.

Schmidt 1862 — *Schmidt L.* Pindar's Leben und Dichtung. Bonn: A. Marcus, 1862.

Slater 1969 — *Slater W. J.* Lexicon to Pindar. Berlin: de Gruyter, 1969.

The semantic field "Song" in Pindar's early lyrics

Mostovaya, Vera G.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Associate Professor, Institute for Oriental and Classical Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel. + 7 (495) 250-67-33
E-mail: vera.mostovaya@gmail.com

Abstract. The present paper features a classification of lexical items that belong to the semantic field "Song" in Pindar's early lyrics. Our analysis is based on the principle of the *New explanatory thesaurus of the Russian language*. It is possible to draw the following conclusions regarding the properties of this field: 1) it has developed paradigmatic relations: derivation, synonymy, meronymy, conversion, antonyms; 2) this field has no clearly pronounced dominant, this role is equally claimed by the tokens ἀοιδά and ὕμνος, although the former has a more neutral area of use and a wider range of derivation. However, with such scanty material, it is premature to make more definitive conclusions; 3) the vocabulary of sound prevails over the vocabulary of dance; 4) there is a tendency to metonymic transitions from sound to a word filled with semantic content; 5) this field includes vocabulary of different styles; 6) general and abstract concepts are expressed through myth or metaphor.

Keywords: Pindar, lexico-semantic field, paradigmatic relations

References

Apresian, Iu. D. (1995). Izbrannye trudy. T. 1. *Leksicheskaia semantika (Sinonimicheskie sredstva iazyka)*. [Selected Works. Vol. 1. Lexical Semantics (Synonymic means of language). Moscow: Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Apresian, Iu. D. (2004). Struktura slovarnoi stat'i [The structure of the dictionary entry]. In Iu. D. Apresian (Gen. Ed.). *Novyi ob"iasnitel'nyi slovar' sinonimov russkogo iazyka* [New explanatory thesaurus of the Russian language] (2nd ed.), xii–xxii. Moscow; Vienna: Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Athanassaki, L. (2011). Song, politics and cultural memory: Pindar's Pythian 7 and the Alcmaeonid temple of Apollo. In L. Athanassaki, E. Bowie (Eds.). *Archaic and classical choral song: Performance, politics and dissemination*, 235–268. Berlin; New York: de Gruyter.

Barrett, W. S. (2007). Two studies in Pindaric metre. In W. S. Barrett. *Greek lyric, tragedy, and textual criticism: Collected papers*, 118–206. Oxford; New York; Oxford Univ. Press.

Bowra, C. M. (1964). *Pindar*. Oxford: Clarendon Press.

Gasparov, M. L. (1980a). Drevnegrecheskaia khorovaia lirika [Greek choral lyric]. In *Pindar, Vakkhilid. Ody. Fragmenty* [Pindar. Bacchylides. Odes. Fragments], 331–360. Moscow: Nauka. (In Russian).

Gasparov, M. L. (1980b). Poeziia Pindara [Pindar's Poetry]. In *Pindar, Vakkhilid. Ody. Fragmenty* [Pindar. Bacchylides. Odes. Fragments], 361–383. Moscow: Nauka. (In Russian).

Gasparov, M. L. (1997). Goratsii, ili zoloto serediny [Horace, or the gold of the midpoint]. In M. L. Gasparov. *Izbrannye trudy* [Selected works] (Vol. 1), 136–164. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).

Gasparov, M. L. (2000). *Metr i smysl: ob odnom iz mekhanizmov kul'turnoi pamiati* [Meter and meaning: about one of the mechanisms of cultural memory]. Moscow: RGGU. (In Russian).

Gildersleeve, B. L. (1885). Introductory essay. In Pindar. *The Olympian and Pythian odes*, i–cxv. New York: Harper & Bros.

Grinbaum, N. S. (2007). *Pindar. Problema iazyka* [Pindar. The problem of language]. St. Petersburg: Nestor–Istoriia. (In Russian).

Grintser, N. P. (2010). Antichnaia poetika [Classical poetics]. In *Evropeiskaia poetika ot antichnosti do epokhi Prosveshcheniia: Entsiklopedicheskii putevoditel'* [European poetics from Classical era to the Age of Enlightenment: Encyclopaedic guide book], 73–86. Moscow: Izdatel'stvo Kulaginoi — Intrada. (In Russian).

Levashov, A., Mil'china, V. A, Mostovaya, V. G., Polilova, V. (2013). Gasparovskie chteniia — 2013 (Moskva, RGGU 18–20 aprelia 2013) [Gasparov readings — 2013 (Moscow, RSUH, April 18–20, 2013)]. *Novoe literaturnoe oborzenie* [New literary observer], *2013*(6), 409–431. (In Russian).

Schmidt, L. (1862). *Pindar's Leben und Dichtung*. Bonn: A. Marcus. (In German).

Slater, W. J. (1969). *Lexicon to Pindar*. Berlin: de Gruyter.

Snell', B. (1999). *Grecheskaia metrika* [Greek metrics] (Transl. from: Snell, B. (1962). *Griechische Metrik*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Moscow: Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina. (In Russian).

Mostovaya, V. G. (2016). The semantic field "Song" in Pindar's early lyrics. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 177–193

Н. Ю. ЧАЛИСОВА

Чалисова Наталья Юрьевна
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: chalisova@hotmail.com

ПУТЬ И ДОРОГИ ПРАВЕДНЫХ В КНИГЕ ʻАТТАРА «ПОМИНАНИЕ ДРУЗЕЙ БОЖИИХ»

Аннотация. В Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС осуществляется проект по исследованию агиографического нарратива в литературе и культуре Ирана. В задачи проекта на нынешнем этапе входят исследование первого персидского житийного свода — книги Фарид ад-Дина ʻАттара «Поминание друзей Божиих», полный академический перевод книги на русский язык. Данная статья включает описание основных направлений исследования (формирование повествовательной модели рассказа о святом, изучение ее влияния на стратегии описания святости в разных типах текстов культуры), а также служит введением к переводам избранных «поминаний», помещенным далее в журнале.

Ключевые слова: Иран, ислам, суфизм, агиография, Фарид ад-Дин ʻАттар

Цель настоящей статьи — рассказать о проекте изучения памятников иранской агиографии, осуществляемого группой иранистов Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС. Центральным объектом на первом этапе исследования является компендиум «Поминание друзей Божиих» Фарид ад-Дина ʻАттара (ум. ок. 1221). Одновременно статья служит введением, по необходимости кратким, к помещенным далее в журнале публикациям переводов ряда житий из книги ʻАттара[1].

[1] См. статьи участников проекта Т. А. Счетчиковой, Л. Г. Лахути, М. А. Алонцева, Е. Л. Никитенко, Н. Ю. Чалисовой в этом номере журнала.

© Н.Ю. ЧАЛИСОВА

Традиция составления религиозных биографий сложилась в мире ислама первоначально на арабском языке и ко времени появления в Иране в XI в. первых персоязычных сочинений уже имела высокий культурный статус и насчитывала разнообразные жанры. Это связано прежде всего с тем, что примером для каждого мусульманина и руководством для жизни общины в целом служила и служит жизнь Мухаммада, сохраненная в биографических известиях. Рассказы сподвижников о поступках и высказываниях пророка, кропотливо собиравшиеся учеными-*мухаддисами* в первые века хиджры (VII–VIII вв.), были кодифицированы в виде корпуса хадисов «Сунны посланника Бога». Сунна (букв. «обычай, пример») стала вторым по значению, после Корана, текстом культуры ислама, ее изучение составляет важнейшую часть религиозного образования. Уже с начала VIII в. формировался и агиографический жанр жизнеописания (*sīra*, букв. «путь; образ жизни») пророка Мухаммада, а начиная с XI в. приобретают популярность сочинения по священной истории — сказания о пророках (*qiṣāṣ al-anbiyā*), ниспосланных людям до его прихода.

Императив следования примеру жизни Мухаммада не только обусловил — прямо или косвенно — богатство и жанровое разнообразие биографической традиции в целом[2], но и сказался в особом интересе мусульманских литератур к религиозной биографии. Жизнеописания «мужей веры» — от именитых богословов до праведных отшельников — играли роль «примеров на правило», представляя общине конкретные образцы проживания жизни по заветам Посланника.

Биографический нарратив «правоверной жизни», обраставший национальными и конфессиональными вариантами в ходе исторического развития ислама и накопления текстов, отнюдь не утратил актуальности и по сей день. Наоборот, он оказался востребован, а героями его стали теперь современные мусульманские лидеры. Так, официальные изложения биографии Аятоллы Хомейни, как и ее «неофициальные» варианты, выстроены по модели жизнеописаний шиитских имамов. В странах ислама отмечается возрастающая роль религиозной биографии как жанра, который позволяет приводить наставления и призывы «от лица авторитета» и может использоваться при работе с символами национальной или региональной идентичности и при необходимости вдохновить или узаконить политические акции [Hermansen 1995].

Становление персидской агиографической традиции исторически связано с формированием суфизма, мистико-аскетического течения в исламе, а географически — с востоком Ирана, Хорасаном, родиной одной из наиболее влиятельных ранних школ суфизма. В хорасанском городе Нишапуре жили и творили ʻАбд ар-Рахман Сулами (ум. 1021) и Абу-л-Касим Кушайри (ум. 1071) — авторы классических арабоязычных собраний суфийских биографий. Там же создал свой персидский компендиум и Фарид

[2] Этой теме посвящен ряд статей сборника [Kramer 1991].

ад-Дин ʻАттар (ум. ок. 1221)[3]. Аптекарь, державший лавку на базаре[4], в которой вечерами собирались любители душеполезных историй, вошел в персидскую литературу прежде всего как поэт, прославленный автор мистических газелей и аллегорических поэм. Его прозаический компендиум, как отмечалось, также написан «с точки зрения поэта, который вдохновляется и наслаждается агиографическим материалом, а не члена конкретной школы или ордена суфизма, увлеченного прошлым своей традиции» [Paul 2012]. У ʻАттара были и персидские предшественники[5], но именно его «точке зрения поэта» было суждено определить жанровую перспективу иранской агиографии на века вперед. Уже в XIII в., судя, например, по количеству сохранившихся рукописей, книга ʻАттара приобрела популярность, а в XV в., в эпоху классификации и систематизации классического наследия, ʻАттар был не только включен в пантеон лучших поэтов, но и признан мастером повествования [Reinert 1987].

Антология Фарид ад-Дина ʻАттара принадлежит к числу важнейших памятников иранского суфизма. Ее арабское название *Taẕkirat al-awliyā* переводят по-разному: «Антология святых», «Перечень святых», «Memorial of the saints», «Memorial of God's friends», а ссылаются обычно просто на «Тазкират». Слово *taẕkirat* ʻвспоминание, напоминание' стало в дальнейшем, благодаря книге ʻАттара, обозначением особого жанра иранской прозы — *тазкира* или *тазкире*, антологии, в которой собраны биографии и образчики творчества поэтов, суфиев и т. д. Мы предпочли перевести *taẕkirat* как «поминание», поскольку название книги призвано напоминать читателю именно о пользе акта поминания (*ẕikr*, постоянное поминание имени Бога, составляет одну из ключевых суфийских практик). В авторском предисловии» сказано:

> …О друзьях Божиих составил я некое поминание (*taẕkira-ī*) и назвал эту книгу *Taẕkirat al-awliyā*, чтобы заблудшие люди этого времени не забывали снискавших счастья, стремились к избравшим уединение и затворничество и выказывали приверженность им, чтобы через дуновение их счастья обрести связь с вечным блаженством [ʻAṭṭār 2007: 8].

---

[3] Обзорную статью об агиографической литературе в Иране и Средней Азии см.: [Paul 2012]; об ʻАттаре и суфийской агиографии см. также: [Заглубоцкая 2015].

[4] Его литературный псевдоним ʻАттар (*ʻaṭṭār*) означает «аптекарь, торговец парфюмерными товарами», букв. «разносчик ароматов», перен. «распространитель благоухания Божественного знания».

[5] ʻАбдаллаху Ансари (ум. 1089) — суфию, богослову-ханбалиту, автору прозаических и поэтических сочинений на арабском и персидском языках, приписывается книга «Разряды суфиев» (*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiya*), записанная в XII в. его учениками на гератском диалекте; Худжвири (ум. между 1072 и 1077) включил агиографическую часть с краткими биографиями имамов веры и суфиев в свой трактат «Раскрытие скрытого», в котором впервые на персидском языке изложены мировоззренческие основы и практика суфизма (см. русский перевод: [Худжвири 2004]).

Книга включает в своей основной части 72 отдельных «поминания» (*ẕikr*) «друзей Божиих» — *awliyā*, мусульманского аналога святых, людей, которые достигли совершенства как в религиозной практике, так и в богопознании, которым ведомы тайны Сокровенного и доступно лицезрение Бога. Термин *awliyā* (мн. ч. от *walī* ʻдруг, приближенный'; полная форма *awliyāʾ allāh* ʻдрузья Бога') восходит к кораническому айату: «О да, ведь для друзей Аллаха нет страха, и не будут они печалиться» (Коран 10: 63 (62)). Согласно известному определению Кушайри [al-Qushayri 2007: 269], слово *walī* имеет два значения: первое, пассивное, указывает на того, чьи действия полностью направляются Богом всемогущим; второе, активное, указывает на того, кто берет на себя поклонение и повиновение Богу; в истинном *walī* совмещены оба значения. Еще более важно в контексте книги ʻАттара представление об *awliyā*, распространившееся в особенности в иранской среде, как о друзьях-влюбленных, поглощенных любовью к Богу и ведущих войну с самими собой[6].

К «друзьям Бога» в компендиуме ʻАттара отнесены не только суфии. Этот термин объединяет и ранних аскетов, и суфийских духовных наставников, и авторитетных религиозных деятелей — основателей правовых толков, и шиитских имамов. Выписанные персидским автором словесные «иконы» вовсе не единообразны; старцы следуют одним путем и к единой цели, но дороги выбирают разные, от благочестивого следования букве мусульманского закона до демонстративного пренебрежения основами шариата. Так, «мудрый дикарь» и отшельник Увайс из рода Каран племени Мурад (ум. 657) всю жизнь сторонился людей; Байазид из Бистама (ум. 874) избрал путь «опьянения» и восхождения к Богу за счет нисхождения по социальной лестнице и отказа от мирского благополучия; Джунайд из Багдада (ум. ок. 909) следовал путем «трезвости», он был прославленным проповедником и лидером багдадской общины, а величие его духовного подвига состояло в способности жить в миру и пребывать с Богом[7]. Перечисленные персонажи стали эпонимами основных «дорог» суфизма, их жития у ʻАттара развернуты и велики по объему. Наряду с этим приведены рассказы о менее именитых подвижниках, в чьих жизненных практиках тем не менее происходила «разработка» тех или иных аспектов суфийского учения.

ʻАттар предваряет свои сообщения о «друзьях Бога» пространным введением. В нем автор не только обстоятельно рассказывает о причинах, побудивших его к созданию книги, и о своих методах работы с источниками, но и дает указания читателю о том, как следует читать и воспринимать рассказы о суфийских шейхах и их слова — лучшие из слов после Корана

[6] Подробнее о значении и функционировании термина см.: [Algar 1987], см. также раздел «Друг (вали) и друзья (авлия)» в трактате «Раскрытие скрытого» [Худжвири 2004: 211–217].

[7] Перевод жития Джунайда см.: [Алонцев и др. 2016].

и хадисов. По справедливому мнению Т. А. Счетчиковой, автор представляет свою книгу как развернутый и многоаспектный ответ на вопрос «Что такое суфизм?»[8] и описывает его как совокупность различающихся моделей прохождения Пути и проживания жизни.

Список житий открывает, в нарушение хронологии, жизнеописание Джа'фара Садика (ум. 765), богослова и правоведа, основателя джафаритского мазхаба и — для мусульман-шиитов — шестого непогрешимого имама. Это нарушение (следующий за Джа'фаром Увайс из Карана жил веком раньше) далеко не случайно. Таким образом автор «Поминания» акцентирует внимание читателя на том, что своими корнями суфизм уходит в первые века ислама, а благочестие суфиев есть не что иное как подражание образу жизни и поступкам пророка Мухаммада, его сподвижников и потомков[9]. Завершает книгу рассказ о «мусульманском Христе» — ал-Халладже (ум. 922). Он прославился «жаждой страданий» и был казнен за свои проповеди и экстатические высказывания, самым знаменитым из которых стало восклицание «Я — Бог!». Расположение этого текста в «сильном месте» — концовке сочинения — возможно, связано с духовными предпочтениями самого автора. Именно сюжетные мотивы мученичества Халладжа служили ʻАттару строительным материалом для создания поэтических образов в тех газелях, где он воспевал страдание и принесение в жертву собственного «я». Ведь наличие «я» — главная преграда, что отделяет друга-влюбленного от его Возлюбленного[10].

Собранные в книге истории и афористические высказывания на протяжении веков служили аргументами в ученых трактатах, использовались как притчи в суфийской проповеди и обретали поэтическую форму в мистических поэмах и газелях. Антология ʻАттара хорошо известна специалистам, о ее статусе как источника свидетельствует уже тот факт, что этому памятнику отведена самостоятельная статья в «Encyclopaedia Iranica», а об аспектах изучения — приведенная там библиография [Este'lami 2004]. Однако до сих пор она служила прежде всего источником по истории арабского и иранского суфизма, к ней обращались за сведениями о фактах жизни и особенностях воззрений того или иного суфия. Именно такой подход к источнику объясняет, по-видимому, ситуацию с его переводами на европейские языки. Они есть, но перевод на шведский Э. Хермелина [ʻAttár 1931–1932] малодоступен, а французский сделан тюркологом Паве-де-Куртейлем в 1890 г. с уйгурской версии. Английских переводов несколько (Б. Бехари, А. Дж. Арберри, П. Лозенски), но Бехари дал очень

[8] См.: [Счетчикова 2014: 105]; статья включает перевод введения к «Поминанию друзей Божиих» на русский язык.

[9] Разбору жития, отраженным в нем приемам суфийской апологетики и его нарративным функциям в рамках книги посвящена статья [Алонцев 2016].

[10] См.: [Рейснер, Чалисова 1998], перевод жития Халладжа [Там же: 144–157]. Стоит отметить, что порядок расположения житий в разных рукописях разнится, наши рассуждения приложимы лишь к последовательности глав по критическому тексту [ʻAṭṭār 2007].

сокращенный вариант, как и Арберри, который назвал свою выборку «эпизодами» [Muslim saints 1966]. Версия П. Лозенски [ʻAttār 2009], при высокой филологической культуре и точности, включает лишь тексты из непосредственно «суфийской» части житий (28 текстов из 72) и снабжена минимальным комментарием. Оба опубликованных русских перевода таковыми, в сущности, не являются, поскольку представляют собой русские версии английских переводов А. Дж. Арберри и Б. Бехари[11].

Между тем история суфизма и исламской мысли — лишь один из возможных аспектов исследования книги ʻАттара. К этому источнику, как и прочим агиографическим сочинениям, можно обращаться и с другими вопросами[12]. Написанная простым и изящным слогом, книга принадлежит к самым ранним и влиятельным текстам художественной прозы на новоперсидском языке, но до сих пор не избалована вниманием литературоведов. Она, по мнению иранского филолога М. М. Казвини, беспримерна как текст, сохранивший бытовые детали и подробности образа жизни праведников и аскетов [ʻAṭṭār *1905: ya–ze (перс. предисл.)*], в ней звучат голоса не только старцев, но и «великих немых», частных людей иранского Средневековья, но они все еще слабо расслышаны специалистами по социальной истории Ирана.

Обращение к «Поминанию друзей Божиих» как к памятнику персидской литературы и культуры послужило отправной точкой для проекта изучения памятников иранской агиографии. Первоочередной задачей для его участников является подготовка и введение в научный обиход полного филологического перевода агиографического компендиума, снабженного подробным историко-филологическим комментарием, глоссарием и «концептным» словарем. К настоящему моменту переведены и прокомментированы 30 из 72 глав, что составляет более половины объема всего текста.

Наряду с этим запланированы и ведутся исследования нарративных аспектов памятника[13], поскольку иранский «нарратив святости» сформировался в своих основных чертах именно под пером ʻАттара, который, как

[11] Отсылки к изданиям см.: [Счетчикова 2014: 107–108].

[12] Об обращении к памятникам суфийской агиографии как к многоаспектным источникам см.: [Чалисова 1989: 139–140].

[13] О «нарративном повороте» в исследованиях житийной литературы разных мировых религий см., например: [Heffernan 1988; Conermann, Rheingans 2014: 7–20]. Об интересе к данной теме свидетельствует и организация в Гентском университете конференции «Holy Hero(in)es. Literary Constructions of Heroism in Late Antique and Early Medieval Hagiography» (Святые геро(ин)и. Литературные конструкции героизма в позднеантичной и раннесредневековой агиографии; 18–20 февраля 2016 г.; см. программу конференции: http://www.novelsaints.ugent.be/wp-content/uploads/2015/09/Final-Programme.pdf); среди множества презентаций по византийской агиографии есть и несколько «восточных», в частности, с ʻАттаром связан доклад молодой исследовательницы из Кембриджа Michelle Quay «Female Heroism in Sufi Hagiographical Texts: From Sulami (d. 1021) to ʻAttar (d. ca. 1221)» (Женский героизм в суфийских агиографических текстах: от Сулами до ʻАттара).

византийский Симеон Метафраст (ум. ок. 960), по-своему пересказал все прочитанное и услышанное. Великий поэт и блестящий рассказчик, он «обкатал» повествовательную модель рассказа о друге Бога на 72 примерах и придал ей завершенность. Выработанные ʻАттаром правила рассказа о святом касаются сюжета с довольно устойчивым набором сюжетных узлов, особого характера каузальности, определяющей соположение событий, состава действующих лиц и распределения повествовательных ролей, организации пространства и времени, композиции и топики.

Этот нарратив воспроизводился последующими агиографами и оказал серьезное влияние на стратегии и риторику описания святости в разных типах текстов иранской культуры, как словесных (мистическая и светская поэзия, шиитская агиография, биографическая и автобиографическая проза), так и визуальных (миниатюрная живопись[14], устройство *мазара* — гробницы святого); он принадлежит к нарративам, во многом определяющим политическую риторику современного Ирана.

Исследования, вошедшие в проект и уже частично опубликованные, касаются прежде всего «внутренней» проблематики памятника. Упомянутые статьи [Счетчикова 2014; Алонцев 2016] посвящены семантике названия антологии, анализу тематических блоков введения к книге (Т. А. Счетчикова) и приемам суфийской апологетики, представленным у ʻАттара (М. А. Алонцев). В статье Л. Г. Лахути [Лахути 2015а] речь идет о приемах нарративизации суфийской доктрины в житийных притчах на примере «Поминания» хорасанского суфия и теоретика суфизма Шакика Балхи (ум. 809)[15], рассматривается репрезентация понятия «упование на Бога» (*tavakkul*) в доктринальных сочинениях, а также в притчах и рассказах о Шакике Балхи у ʻАттара.

В ходе работы над переводом участники проекта неизбежно сталкиваются с проблемой выбора корректных вариантов передачи суфийской терминологии. Поэтому в проект включены исследования, связанные с базовыми суфийскими концептами и их авторской трактовкой у ʻАттара. Уже подготовлены к печати статьи Н. Ю. Чалисовой «Суфийская “низшая душа” (*nafs*) как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода» и Л. Г. Лахути «К составлению концептного словаря ʻАттара: о названиях “духовных органов” человека и их свойств».

Существенный блок исследований в рамках проекта касается «внешних связей» сочинения ʻАттара (житийный нарратив и его преломления в поэтических мотивах, в описании героев, мудрецов, правителей). В частности, в «Поминании» представлены скрытые части тех «айсбергов», вер-

[14] Представительная подборка изображений подвижников в миниатюре представлена на прошедшей в берлинском музее Пергамон в феврале–марте 2016 г. выставке «Mystische Reisende: Sufis, Asketen und Heilige Männer» (Мистики-странники: суфии, аскеты и святые люди), см.: http://www.smb.museum/ausstellungen/detail/mystische-reisende-sufis-asketen-und-heilige-maenner.html#.

[15] См. перевод жития в статье Л. Г. Лахути в этом номере журнала.

шины которых вошли в топику классической поэзии в виде конвенциональных образов. Житийные тексты оказываются, тем самым, важным герменевтическим ресурсом для чтения классической поэзии. Исследование Н. Ю. Чалисовой[16] посвящено проблеме преломления агиографической топики в образах любовных и мистических стихов. Анализ жития йеменского отшельника и «содыхателя Бога» Увайса Карани позволил автору выявить неявные коннотации распространенных в поэзии формул типа «аромат Увайса», которые содержат аллюзии к эпизодам жизни и духовной практики Увайса.

ʻАттар недаром прославлен в традиции как великий рассказчик. Он постоянно обращался к фонду литературных сюжетов и фольклорных историй, которые под его пером превращались в суфийские притчи. Исследованию этой нарративной стратегии ʻАттара, характерной как для его житийной прозы, так и для поэм-маснави, посвящена работа Л. Г. Лахути о двойной роли Искандара Двурогого в мистической поэме «Илахи-наме» [Лахути 2015b]. Рассказы об Искандаре (Александре Великом) широко распространены на Ближнем Востоке благодаря многочисленным переработкам романа Псевдо-Каллисфена, а также иранским историографическим источникам. В статье обсуждаются образы Искандара в литературной традиции иранцев (доисламской и мусульманской), а также аспекты трансформации его истории в житийную в «Божественной книге».

Е. Л. Никитенко работает над темой использования модели рассказа о святом в автобиографии правителя. В ее статье «Нарратив святости в рассказе о жизни политического деятеля: мемуары шаха Тахмаспа I Сефевида»[17] показано, как второй правитель шиитской династии Сефевидов конструирует в «Мемуарах» свою жизнь, переплетая традиционные нарративы царя и святого.

Успех дальнейших запланированных исследований напрямую связан с завершением работы над комментированным переводом «Поминания», что составляет приоритетную задачу проекта. Даже по нескольким житиям, избранным для публикации в этом номере журнала, хорошо видно, что автор ведет свой рассказ о «друзьях Божиих» по строго определенному плану. Его основные пункты стоит перечислить для удобства дальнейшего чтения. Повествование о каждом из праведников предваряет парадный зачин, написанный рифмованной прозой (*saj ʻ*); набор торжественных определений — не просто дань традиции украшать начало повествования, одновременно они служат указанием на лейтмотивы рассказа. Повествовательное время организовано как «рождение, детство, обращение на путь», «смерть» и «то, что между». Центральная часть каждого жизнеописания представляет собой «коллекцию моментов», сгруппированных тематиче-

[16] Первая часть опубликована [Чалисова 2015], вторая готовится к публикации.
[17] См. публикацию Е. Л. Никитенко в этом номере журнала.

ски, но не связанных хронологически или каузально[18]. В этой нарративной стратегии находит отражение концепция пребывания суфия в моменте времени: «сын момента» счастлив с Богом в настоящем, свободен от мыслей о прошлом и заботы о будущем (а то и другое суть «завесы» между взыскующими и Богом). Поступки праведников часто предстают противоречивыми, даже в пределах одного текста, и несводимыми к единым этическим правилам, что также объясняется самонаблюдением «внутри момента»[19]. Рассказ о событии вводится обозначением неопределенного времени («однажды») либо локуса («Когда шейх был там-то»)[20]. Композиционно каждая глава разделена на две части — сначала следуют *acta*, «деяния», за ними — *dicta*, «речения».

В части «деяний» приводятся рассказы о свершениях, характеризующих «дорогу» данного персонажа на суфийском пути (подвиги в голодании, проявления необычайной осмотрительности, великое упование на Бога и т. д.), истории, доказывающие его духовное превосходство (например, над правителем или традиционным богословом), а также описания чудес. Последние обычно заставляют кого-то из мусульман, «отрицающих», т. е не приемлющих путь суфийства, покаяться и поверить, а иноверцев (зороастрийцев, иудеев, христиан) — принять ислам[21]. Речения святого, как правило, вводятся формулой «сказал», за которой следует высказывание от первого лица[22]; ʻАттар передает слова святых в основном по-персидски, но нередко встречаются и арабские цитаты, сопровождаемые персидским переводом автора[23]. В развернутых жизнеописаниях после речений могут следовать «моления» (*munājāt*) — излияния сокровенных помыслов святого в молитве, обращенной к Богу. Завершение жития, как правило, двухчастно: за описанием предсмертного наставления старца ученикам и обстоятельств его кончины следуют сообщения о снах (одном или нескольких), приснившихся кому-то из сподвижников или учеников. В них

[18] В пространных житиях встречаются лишь отдельные фрагменты, внутри которых дана некая последовательность событий, ср., например, «Поминание Хусайна б. Мансура Халладжа», в котором детально описано его мученичество — пребывание в темнице, следование к месту казни и этапы казни.

[19] Бишр Хафи наставлял: «Если начнешь сколько-нибудь гордиться [своими] словами — молчи! А когда возгордишься молчанием — говори!» [ʻAṭṭār 2007: 116], перевод см. далее в публикации Т. А. Счетчиковой.

[20] Ср. [Paul 2014: 206], где те же особенности отмечены в агиографической «монографии» — житии шейха Жинда-Пила (середина XII в.).

[21] О классификации и функциях чудес, совершаемых «друзьями Бога», см.: [Gramlich 1987].

[22] Й. Паул связывает эту стилистику цитирования с тем, что для суфиев имеет значение только личный опыт близости и любви к Богу [Paul 2014: 220]; стоит отметить, что форма передачи наставлений «от первого лица» была отработана уже в среднеперсидской дидактике, генетические связи агиографического нарратива со сборниками зороастрийских наставлений представляют перспективное поле исследований.

[23] В публикациях житий все переводы арабских фрагментов текста выделены курсивом.

почивший рассказывает, как его встретили в потустороннем мире, и/или дает свое последнее поучение. Зачин и сны, образующие композиционную рамку жития, часто акцентируют и его основную мораль.

В подборку помещенных далее переводов включены жития друзей, шедших к Богу несхожими дорогами. Босоногий Бишр был из «пьяных» и «смятенных», а Ахмад Ханбал и Суфйан Саури — из трезвых богословов, правоведов и толкователей Корана; Шакик Балхи вел жизнь суфия-воина, Давуд Та'и — отшельника, а ученые-суфии Харис Мухасиби и Сахл Тустари жили в миру и писали книги, как по различным аспектам богословия, так и по доктрине суфизма. Эти главы из книги ʻАттара (как и все прочие) предлагают обычным суфиям разнообразные поведенческие модели (как «делать жизнь с кого») и, что не менее важно, обучают видеть за внешней стороной всякого действия или жизненного события его скрытый, внутренний, духовный смысл.

Литература

Алонцев 2016 — *Алонцев М. А.* «Его речи о пути многочисленны»: функции жития Джаʻфара Садика в «Поминаниях друзей Божиих» Фарид ад-Дина ʻАттара // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2016. № 3 (12) (в печати).

Алонцев и др. 2016 — *Алонцев М. А, Лахути Л. Г., Никитенко Е. Л., Счетчикова Т. А., Чалисова Н. Ю.* Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине» // Ya evaṃ veda... Кто так знает...: Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. Ю. Чалисова и др. М.: РГГУ, 2016. С. 380–439 (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та восточных культур и античности; Вып. LXI).

Заглубоцкая 2015 — *Заглубоцкая Т. А.* Жизнеописание ʻАли Сахла Исфахани из «Тазкират ал-Аулийа» ʻАттара и суфийская агиографическая традиция // Ученые записки Худжандского гос. ун-та им. акад. Б. Гафурова. Сер. «Гуманитарные науки». 2015. № 1 (42). С. 84–92.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Лахути 2015a — *Лахути Л. Г.* Шакик Балхи и учение о *таваккул* (уповании на Бога): репрезентация в доктрине и житиях от Ас-Сулами до ʻАттара // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 3. С. 103–113.

Лахути 2015b — *Лахути Л. Г.* Александр Великий в поэме ʻАттара «Илахи-наме» // Ya evaṃ veda... Кто так знает...: Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. Ю. Чалисова и др. М.: РГГУ, 2016. С. 328–347 (Orientalia et Classica: Тр. Ин-та восточных культур и античности; Вып. LXI).

Рейснер, Чалисова 1998 — *Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю.* «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе ʻАттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Вост. лит. РАН, 1998. С. 121–158.

Счетчикова 2014 — *Счетчикова Т. А.* «Введение» к «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина ʻАттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». 2014. № 6. С. 96–119.

Худжвири 2004 — *Аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. А. Орлова, с англ. пер. Р. Николсона; Науч. ред. рус. пер. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004.

Чалисова 1989 — *Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 139–173.

Чалисова 2015 — *Чалисова Н. Ю.* «Аромат» Увайса Карани в персидской поэзии и его житие в «Поминании друзей» ʻАттара // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 3. С. 79–100.

Algar 1987 — *Algar H*. Awlīāʾ // Encyclopaedia Iranica / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. 1987. Vol. 3. Fasc. 2. P. 119–120.

ʻAṭṭār 1905 — The Tadhkiratu ʻl-Awliyā of Muḥammad ibn Ibāhīm Farīdu'D Dīn ʻAṭṭār / Ed. by R. A. Nicholson, with a critical intr. by M. M. Qazwīnī. London: Luzac & Co., Leide: E. J. Brill, 1905. Part. 1.

ʻAttár 1931–1932 — *Shaikh Farídu'd-din ʻAttár*. Ur Tazkiratú ʻL-Awliyá I–II / Öfversatt af Baron E. Hermelin efter Professor R. A. Nicholson's text: 2 volymer. Stockholm: Norstedt, 1931–1932.

ʻAṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ʻAṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyāʾ / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Istiʻlāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

ʻAttār 2009 — Farid ad-Din ʻAttār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis / Transl. and intr. by P. E. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality Series).

Conermann, Rheingans 2014 — Narrative patterns and genre in hagiographic life writing: Comparative perspectives from Asia to Europe / Ed. by S. Conermann, J. Rheingans. Berlin: EBVerlag, 2014.

Esteʻlami 2004 — *Esteʻlami M*. Taḏkerat al-awliāʾ // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2004. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/tadkerat-al-awlia-2.

Gramlich 1987 — *Gramlich R*. Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des Islam. Heiligenwunders. Wiesbaden: Steiner, 1987

Heffernan 1988 — *Heffernan Th. J*. Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages. New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.

Hermansen 1995 — *Hermansen M. K*. Biography and hagiography // Oxford encyclopedia of the modern Muslim world. New edition / Ed. by J. L. Esposito. Oxford: Oxford Univ. Press, 1995. P. 218–221.

Kramer 1991 — Middle Eastern lives: The practice of biography and self-narrative (Contemporary issues in the Middle East) / Ed. by M. Kramer. Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ. Press, 1991.

Muslim saints 1966 — Muslim saints and mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar / Transl. by A.J. Arberry. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1966.

Paul 2012 — *Paul J.* Hagiographic literature // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/hagiographic-literature.

Paul 2014 — *Paul J.* Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi's Maqāmāt-i Ẑinda-pīl (with some remarks on Ibn Munawwar's *Asrār al-tawhīd*) // Narrative patterns and

genre in hagiographic life writing: Comparative perspectives from Asia to Europe / Ed. by S. Conermann, J. Rheingans. Berlin: EB-Verlag, 2014. P. 205–226.

al-Qushayri 2007 — al-Qushayri's Epistle on Sufism = *Abu'l-Qasim al-Qushayri*. Al-Risala al-qushayriyya fi ʻilm al-tasawwuf / Transl. by A. D. Knysh, reviewed be M. Eissa. Reading: Garnet Publishing Limited, 2007.

Reinert 1987 — *Reinert B*. Aṭṭār, Farīd-al-Dīn // Encyclopaedia Iranica / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Vol. 3. Fasc. 1. 1987. P. 20–25.

The way and the paths of the righteous in the *Memorial of God's Friends* by Farid ad-Din ʻAttar

Chalisova, Natalia Iu.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: chalisova@hotmail.com

Abstract. A research project on hagiographic narrative in Persian literature and culture is now in progress in the Laboratory of Oriental Studies and Comparative Linguistics SASH. Currently, research is centered on studying the first full-scale collection of sacred biographies, *Memorial of God's Friends* by Farid ad-Din ʻAttar, and on preparing a commented translation of the book into Russian. The article provides an outline of the main directions of study (narrative patterns at the formative period of Persian hagiographic writing; the sainthood narrative and its impact beyond the genre) and serves as an introduction to the sample translations from ʻAttar's compendium published in this issue of the journal.

Keywords: Iran, Islam, Sufism, hagiography, Farid ad-Din ʻAttar

References

Algar, H. (1987). Awlīāʾ. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 3, Fasc. 2, 119–120). [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies.

Alontsev, M. A. (2016). "Ego rechi o puti mnogochislenny": funktsii zhitiia Dzhaʻfara Sadika v "Pominaniiakh druzei Bozh'ikh" Farid ad-Dina ʻAttara [His speeches on the Path are numerous: Functions of the "Life of Jaʻfar Sadiq" in Farid al-Din ʻAttar's *Memorial of God's Friends*]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities], ser. "Istoriia. Filologiia. Kul'turologiia. Vostokovedenie" [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3 (12) (forthcoming). (In Russian).

Alontsev, M. A., Lahuti, L. G., Schetchikova, T. A., Nikitenko, E. L., Chalisova, N. Iu. (2016). Dzhunaid Bagdadi: "Pavlin uchenykh" i "Sultan priobshchennykh k istine" [Junayd Baghdadi: "The Peacock of the learned" and "the Sultan of the realized"]. In I. S. Smirnov (Ed.), N. Iu. Chalisova et al. (Compl.) *Ya evaṃ veda... Kto tak znaet: Pamiati Vladimira Nikolaevicha Romanova* [Ya evaṃ veda... Who knows thus...: In memory of Vladimir Nikolaevich Romanov], 380-439. Moscow: RGGU (In Russian).

Arberry, A. J. (Transl. and Introd.) (1966). *Muslim saints and mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

'Attar, F. (1905). The Tadhkiratu 'l-Awliyā of Muḥammad ibn Ibāhīm Farīdu'D Dīn 'Aṭṭār (Vol. 1). (R. A. Nicholson, Ed.) (M. M. Qazwīnī, Critical Intro.). London: Luzac & Co., Leiden: E. J. Brill. 66 p. + 357 s. (Persian text).

'Attár, Shaikh Farídu'd-din (1931—1932). *Ur Tazkiratú 'L-Awliyá I–II* (Vols. 1–2) (Baron E. Hermelin, Trans. after Professor R. A. Nicholson's text). Stockholm: Norstedt. (In Swedish).

Chalisova, N. Iu. (1989). "Zikr Malika Dinara" iz 'Tazkirat al-auliiia" Farid ad-Dina Attara [Malik Dinar's *Zikr* in *Tazkirat al-awliya* by Farid ad-Din 'Attar]. In *Sufizm v kontekste musul'manskoi kul'tury* [Sufism in the context of Islamic culture], 139–173. Moscow: Nauka. (In Russian).

Chalisova, N. Iu. (2015). "Aromat" Uvaisa Karani v persidskoi poezii i ego zhitie v "Pominanii druzei" 'Attara [Uvays Qarani's "fragrance" and his life story in the *Memorial of God's Friends* by 'Attar]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Istoriia. Filologiia. Kul'turologiia. Vostokovedenie"* [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3, 79–100. (In Russian).

Conermann, S., Rheingans J. (Eds.) (2014). Narrative patterns and genre in hagiographic life writing: Comparative perspectives from Asia to Europe. Berlin: EB-Verlag.

Este'lami, M. (2004). Taḏkerat al-awliāʾ. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/tadkerat-al-awlia-2.

Gramlich, R. (1987). *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des Islam. Heiligenwunders*. Wiesbaden: Steiner. (In German).

Heffernan, Th. J. (1988). *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York; Oxford: Oxford Univ. Press.

Hermansen, M. K. (1995). Biography and hagiography. In J. L. Esposito (Ed.). *Oxford encyclopedia of the modern Muslim world*, 218—221. Oxford: Oxford Univ. Press.

Al'-Khudzhviri (2004). *Raskrytie skrytogo. Stareishii persidskii traktat po sufizmu* [The Revelation of the Veiled. The oldest Persian treatise on Sufism, by Al-Hujwiri] (A. Orlov, Trans., from R. Nicholson's English translation (1936)), (N. I. Prigarina, Academic Ed. of the Russian translation). Moscow: Edinstvo. (In Russian).

'Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Taẕkiratu-l-awliyā'* [Memorial of God's friends] (Dr. M. Este'lami, Ed. of the text, Comment. and Indices) (16th ed.). Tehran: Zavvar. (In Persian).

Koran (1986) [Quran] (2nd ed,) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Kramer, M. (Ed.) (1991). *Middle Eastern lives: The practice of biography and self-narrative (Contemporary issues in the Middle East)*. Syracuse, N. Y.: Syracuse Univ. Press.

Lahuti, L. G. (2015a). Shakik Balkhi i uchenie o *tavakkul* (upovanii na Boga): reprezentatsiia v doktrine i zhitiiakh ot As-Sulami do ʻAttara [Shaqiq Balkhi and the concept of *tawakkul* (trust in God): representation in the doctrine and the hagiography from Al-Sulami to ʻAttar]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Istoriia. Filologiia. Kul'turologiia. Vostokovedenie"* [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3, 103–113. (In Russian).

Lahuti, L. G. (2015b). Aleksandr Velikii v poeme ʻAttara "Ilahi-name" [Alexander the Great in ʻAttar's *Ilahi-name*]. In I. S. Smirnov (Ed.), N. Iu. Chalisova et al. (Compl.) *Ya evaṃ veda... Kto tak znaet: Pamiati Vladimira Nikolaevicha Romanova* [Ya evaṃ veda... Who knows thus...: In memory of Vladimir Nikolaevich Romanov], 328-347. Moscow: RGGU. (In Russian).

Losensky, P. E. (Transl. and Intro.) (2009). *Farid ad-Din 'Attār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis*. New York; Mahwah: Paulist Press. (The Classics of Western Spirituality Series).

Paul, J. (2012). Hagiographic literature. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/hagiographic-literature.

Paul, J. (2014). Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi's Maqāmāt-i Ẑinda-pīl (with some remarks on Ibn Munawwar's *Asrār al-tawhīd*). In S. Conermann, J. Rheingans (Eds.). *Narrative patterns and genre in hagiographic life writing: Comparative perspectives from Asia to Europe*, 205–226. Berlin: EB-Verlag.

Knysh, A. D. (Transl. and Introd.) (2007). *al-QushaEyri's Epistle on Sufism*. *Abu'l-Qasim al-Qushayri*. *Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf* (Dr. M. Eissa, Review). Reading: Garnet Publishing.

Reinert, B. (1987). Aṭṭār, Farīd-al-Dīn. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 3, fasc. 1, 20–25). [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies.

Reisner, M. L., Chalisova, N. Iu. (1998). "Ia esm' Istinnyi Bog": obraz startsa Khalladzha v lirike i zhitiinoi proze Attara ["I am the True God": The image of the elder Hallaj in Attar's lyrical poetry and hagiographic prose]. In *Semantika obraza v literaturakh Vostoka* [Semantics of image in the literatures of the East], 121–158. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (In Russian).

Schetchikova, T. A. (2014). "Vvedenie" k "Tazkirat al-auliiia" Farid ad-Dina ʻAttara: formulirovka avtorskogo zamysla ["Introduction" to the *Tazkirat al-awliya* by Farid ad-Din ʻAttar: A statement of the author's design]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Vostokovedenie. Afrikanistika"* [Oriental and African Studies], no. 6, 96–119. (In Russian).

Zaglubotskaia, T. A. (2015). Zhizneopisanie ʻAli Sakhla Isfakhani iz "Tazkirat al-Auliiia" ʻAttara i sufiiskaia agiograficheskaia traditsiia [ʻAli Sahl Isfahani's biography from *Tazkirat al-awliya* by ʻAttar and Sufi hagiographic tradition]. In *Uchenye zapiski Khudzhandskogo gosudarstvennogo universiteta imeni akademika B. Gafurova* [Bulletin of the B. Gafurov State University of Khujand]*, ser. "Gumanitarnye nauki"* [The Humanities], no. 1 (42), 84–92. (In Russian).

Chalisova, N. Iu. (2016). The way and the paths of the righteous in the *Memorial of God's Friends* by Farid Ad-Din ʻAttar. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 194–207

Т. А. СЧЕТЧИКОВА

Счетчикова Татьяна Александровна
научный сотрудник,
Лаборатории востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: t.schetchikova@gmail.com

«ТЫ ОБЛАГОУХАЛ НАШЕ ИМЯ, И МЫ ОБЛАГОУХАЕМ ТЕБЯ»: БИШР ПО ПРОЗВИЩУ БОСОЙ

Аннотация. В статье приводится перевод жизнеописания Бишра Хафи из антологии Фарид ад-Дина ʻАттара «Поминание друзей Божиих». Бишр по прозвищу Босой (ум. 842) — один из ранних суфиев, прославившийся своей праведностью, подвижничеством и «отрешением от мирского». Как и другие главы «Поминания…», глава о Бишре включает сохранившиеся в традиции высказывания и истории из жизни святого, составляющие его духовную биографию. Основные концепты, связанные с ним в житии, — упование на Бога (*tavakkul*), отрешение от мира (*zuhd*) и довольство. Этот персонаж фигурирует также и в поэмах ʻАттара. История о Бишре и имени Божием иллюстрирует мысли автора о роли поэта и поэзии.

Ключевые слова: агиография, суфизм, ʻАттар, Бишр Хафи

Абу Наср Бишр б. Харис (ум. 227/842) — раннеисламский подвижник, получивший прозвище Хафи (букв. «босой»). Выходец из Мерва, он прожил всю жизнь в Багдаде, где и скончался. До обращения в суфизм, согласно одним источникам, он был пьяницей и разбойником, согласно другим — зарабатывал на жизнь изготовлением веретен (подробнее см.: [EI^2, ст. «Bishr al-Ḥāfī» (F. Meier)]). Позднее Бишр прославился своей праведностью, подвижничеством и «отрешением от мирского» (*zuhd*). Один из его трудов так и называется «Отрешение от мира» (*Al-zuhd*)[1]. В «Дуновениях дружбы из чертогов святости» Джами [Jāmī 1998]

[1] См.: [Dihxudā 1993, ст. «Bišr-i Ḥāfī»].

© Т. А. СЧЕТЧИКОВА

рассказывается, что до смуты из-за вопроса о сотворенности Корана он почитался выше Ахмада б. Ханбала[2], который какое-то время у него обучался. Главы, посвященные Бишру Хафи, присутствуют также в «Разрядах суфиев» (*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*) Сулами [Sulāmī 1986: 39], «Послании» (*Risala fi ʻilm al-taṣavvuf*) Кушайри [Qushayrī 2012: 75–76] и «Раскрытии скрытого» (*Kašf al-maḥjūb*) Худжвири [Hujvīrī: 66].

Две истории из жития Бишра Хафи включены и в мистические поэмы ʻАттара «Беседа птиц» (*Manṭiq al-ṭayr*) и «Божественная книга» (*Ilāhī Nāma*). Одна из них — рассказ об Ахмаде Ханбале — приводится в «Беседе птиц»:

Ахмад Ханбал был имамом [своего] времени,
Мудрость его была безгранична.
Когда ему не хватало размышления и знания,
Он быстро направлялся к Бишру Хафи.
Всякий, кто заставал его у Бишра,
Спешил его упрекнуть,
Говорил: «Ты же имам мира,
Нет человека более знающего, чем ты.
Сколько ни говорят, ты не слушаешь,
А бежишь к этому босому!»
Ахмад Ханбал так сказал: «Я
Добился превосходства в [знании] хадисов и предписаний,
Науку я знаю гораздо лучше него,
Но Бога он знает лучше, чем я!»
[ʿAṭṭār 2008: 353].

Прежде всего во фрагменте подчеркивается влияние и высокое положение Бишра. Кроме того, здесь можно увидеть, что «экстатический суфизм» в лице Бишра не противоречит учению ислама: святость «смятенного» признает даже такой религиозный авторитет, как Ахмад Ханбал.

История, открывающая житие Бишра, — о Бишре Хафи и имени Божием — завершает поэму ʻАттара «Божественная книга» [ʿAṭṭār 2008: 412].

В начале дня вышел Бишр Хафи
Пьяный от [винного] осадка, но душа его [была] чиста.
И нашел он на дороге листок бумаги,
На нем было написано имя «Бог».
Вечером имя Истины этот муж, ищущий Истину,
Умастил своим мускусом и сделал благоуханным.
Той ночью на рассвете он увидел во сне,
Что пришло к нему воззвание:
«О поднявший Мое имя из праха,

[2] Ахмад ибн Ханбал (780–855) — мусульманский правовед, основатель и эпоним ханбалитского мазхаба (см. подробнее в публикации М. А. Алонцева в этом номере журнала). Его жизнеописание также дано у ʻАттара [ʿAṭṭār 2007: 221–226].

С благоговением ты его сделал благоуханным и чистым!
Мы сделали тебя ищущим Истину,
Сделали тебя и чистым, и благоуханным.
Владыка! Хотя этот ʻАттар благоречивый
Ароматом стихов сделал Твое имя благоуханным,
Что с того, что ʻАттар был благоречивым?
Ведь имя Твое [и так] всегда было благоуханным!
И Ты его своей милостью сделай прахом Своего порога,
Своим именем сделай его именитым!
Кроме Твоей милости не на что ему надеяться,
Ибо послушания ни на волосок у него нет!»
[ʻАттар (в печати): 413].

Можно предположить, что история Бишра имеет особое значение для ʻАттара. Она во многом продолжает ряд его мыслей о цели и смысле поэзии. Подобно тому как Бишр сделал благоуханным листок с именем Божиим, поэт стремился прославить и «облагоухать ароматом своих стихов» открывшиеся ему высокие идеи и смыслы (подробнее см.: [Лахути 2011: 184 сл.]). При этом сам он — ничтожный и смятенный — лишь передавал божественные истины. Помимо того что рассказ о Бишре помещен на «сильное», завершающее место текста, сближение с самим автором прослеживается и на уровне лексики. Прежде всего Бишр назван «смятенным» (*šūrīda rūzgār*), что буквально означает ʻнесчастный; со смятенной судьбой’. Во введении к «Поминанию друзей Божиих» ʻАттар именует так самого себя:

> Другой причиной было желание, дабы от их благочестивых душ пришла помощь этому со смятенной судьбой (*šūrīda rūzgār*) и еще до смерти поместила его под сень счастья [ʿAṭṭār 2007: 6].

Второй оборот, возвращающий нас к автору, — «облагоухал» (*muʻaṭṭar kard*) — слово, однокоренное имени поэта, буквально означающему ʻпарфюмер; продавец благовоний’. В «Беседе птиц» ʻАттар, рассуждая о свойствах и достоинствах своих стихов, говорит, что «наполнил их ароматом весь мир» [ʿAṭṭār 2009: 435. Б.4484]. Историю о Бишре в «Поминании друзей Божиих» можно рассматривать как иллюстрацию к мыслям ʻАттара о роли поэта.

Ниже публикуется перевод жизнеописания Бишра Хафи из антологии ʻАттара «Поминание друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 110–117]. Перевод арабских фраз приводится курсивом. Фрагменты, восстановленные издателем по неосновной рукописи, даются в фигурных скобках.

Поминание Бишра Хафи (*да пребудет с ним милость Божия!*)

Тот воин на поле [духовного] борения, тот устроитель чертога созерцания, тот распорядитель в мастерской водительства, тот совершенный [муж] дворца достаточности[3], тот царь царств чистый, Бишр Хафи (*да пребудет с ним милость Божия!*) был наделен великим подвижничеством и высоким положением. И был он почитаем в народе. И удостоился общения с Фузайлом ʻИйазом[4]. И был мюридом ʻАли Хашрама, своего дяди по материнской линии. И был сведущ в науках об основах и ответвлениях. Местом его рождения был Мерв, а жил он в Багдаде. И был он [мужем] со смятенной судьбой.

Начало его покаяния было таким. Однажды он шел пьяным. На дороге он увидел упавший клочок бумаги, на котором было написано «*Во имя Бога Милостивого, Милосердного*». Он тут же купил благовоние, надушил ту бумагу, поцеловал ее, приложил к глазам и с великим почтением поместил в некоем месте. В ту же ночь один из великих мужей увидел во сне, что [ему] сказали: «Пойди и скажи Бишру: "*Ты облагоухал Наше имя, и Мы облагоухаем тебя, ты восславил Наше имя, и Мы восславляем тебя, ты очистил Наше имя, и Мы очищаем тебя. Моим могуществом Я облагоухаю твое имя в этом мире и будущем!*"». Тот великий муж сказал: «Он — человек распутный. По-моему, это ошибка». Он совершил омовение, сотворил намаз и лег спать. Снова услышал он тот же глас, и так три раза. На рассвете он поднялся и пошел искать Бишра. Ему сказали: «Он в собрании пьяниц». Он подошел к двери того питейного дома — а [Бишр] был пьян — и сказал: «Скажите Бишру, что у меня для него весть». Бишр сказал: «Пойдите и спросите: "От кого весть?"». Ответил: «Весть от Бога (*велик Он и славен!*)». Бишр заплакал и спросил: «Он упрекает меня?». Шейх ответил: «Нет». [Бишр] сказал: «Тогда подожди, я скажу [своим] друзьям». Он подошел к друзьям и сказал: «Друзья! Меня позвали. Мы уходим и прощаемся с вами. Больше вы никогда не увидите нас за этим делом». {И стал таким, что не было никого, кто, услышав его имя, не обретал сердечного покоя}. И прямо так, смятенный, босой, с непокрытой головой, он вышел и принес покаяние. Он избрал путь отречения от мира и руками рвения ухватился за полу счастья друзей Божиих. И больше он никогда не надевал обуви, потому-то и называли его Хафи[5]. Его спросили: «Почему ты не носишь обуви?» Он сказал: «В тот день, когда я обрел покой, я был босым. Теперь мне стыдно надеть обувь. А еще Истинный (*возвышен Он!*) говорит: "*Я сделал землю ковром для вас*" (71: 19)[6]. По царскому ковру негоже ходить в обуви». Некоторые из людей уединения были таковы, что не совершали очищение с помощью комьев земли[7]

---

[3] Достаточность (*kafāyat*) — синоним арабского *istiġnā*, который часто переводится как «ненуждаемость». «Суфий, освободившийся от привязанности к ад-дунйа ("дольнему миру"), воздерживается от своего воздержания, изживая само желание воздерживаться. При этом он достигает состояния, которое ал-Газали называл ал-истигна' би-ллах ("удовлетворенность Богом"). Достигнув его, он может безбоязненно обращать внимание на мирскую жизнь, т. к. преодолел ее соблазны, и идти дальше по пути познания ал-ахира ("потустороннего мира")» [ИЭС, ст. «Зухд» (А. Р. Петросян)].

[4] Фузайл ʻИйаз (ум. 187/803) — знаменитый суфий II в. хиджры, передатчик хадисов. Ему посвящена 10-я глава «Поминания друзей Божиих» [ʿAṭṭār 2007: 76–86].

[5] Хафи (*ḥāfī*) — букв. «босой».

[6] Здесь и далее Коран цитируется по переводу Крачковского [Коран 1986].

[7] Об обычае совершать очищение после отправления естественных надобностей при помощи камней упоминает Газали в рассказе о нравах некоторых чтецов Корана: «А если

и не плевали на землю, потому что видели во всех вещах *тайну Божественного света*. И с Бишром было так же. Ведь Божественный свет становится глазами идущего: незрячий не видит [ничего] кроме себя, а тот, чьими глазами стал Бог (*велик Он и славен!*), не может видеть [ничего], кроме Бога[8]. Вот так Посланник (*благословение ему и привет!*) шел за телом Са‘лабы[9] на цыпочках. Он изволил сказать: «Я боюсь наступить на ангелов». А что такое эти ангелы? Божественный свет. *Верующий видит при помощи Божественного света*[10].

Рассказывают, что Ахмад ибн Ханбал часто приходил к нему и был к нему очень привязан. Ученики говорили ему: «Ты знаток хадисов, фикха и иджтихада[11], и нет тебе равных во всех науках. [А при этом] ты непрестанно ходишь к этому смятенному, куда ж это годится?» Ахмад сказал: «Да, все те науки, которые вы перечислили, я знаю лучше, чем он. Но Бога (*велико Его величие!*) он знает лучше, чем я». И не раз ходил он к Бишру и просил его: «*Расскажи мне о моем Господе!*» Расскажи мне о Боге (*велик Он и славен!*).

Рассказывают, что однажды ночью Бишр входил к себе в дом. И вдруг — с одной ногой в доме, а другой за порогом — он впал в изумление[12] [и простоял так] до рассвета. Говорят, что в сердце его сестры пришла [весть]: сегодня ночью Бишр придет к тебе. Она ждала. Вдруг пришел Бишр, в опьянении и смятении, и захотел подняться на крышу. Он прошел несколько ступеней и впал в изумление до утра. Во время намаза он спустился, пошел в мечеть, совершил намаз и вернулся. Сестра спросила его: «Что это было?» Он сказал: «Мне пришло на ум: “В Багдаде

кто-нибудь при очищении от экскрементов (*istinjā*) ограничится камнями, то они причисляют сделанное им к большим грехам» [Газали 2002: 126].

[8] Речь идет о противопоставлении физического и духовного зрения. Согласно средневековым натурфилософским воззрениям, способность к зрению связана с наличием в глазах некоего света.

[9] Са‘лаба (*ṣa‘laba*) — имя нескольких сподвижников Пророка [ʿAṭṭār 2007: 751, примеч. Эсте‘лами].

[10] Аллюзия на хадис: «…поистине, Всеблагой и Всевышний Аллах сказал: “Я объявлю войну враждующему с тем, кто близок ко Мне! Любимейшим из всего, что бы [ни делал] раб Мой в стремлении приблизиться ко Мне, является для Меня то, что Я вменил ему в обязанность, и будет раб Мой стараться приблизиться ко Мне, делая больше положенного, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то стану его слухом, посредством которого он будет слышать, и его зрением, посредством которого он будет видеть, и его рукой, которой он будет хватать, и его ногой, с помощью которой он будет ходить, и если он попросит Меня [о чем-нибудь], Я обязательно дарую ему [это], а если обратится ко Мне за защитой, я обязательно защищу его, и ничто из совершаемого Мною не заставляет Меня колебаться в такой мере, как [необходимость забирать] душу верующего, не желающего смерти, ибо Я не желаю причинения ему зла”» [Бухари 2003: 373].

[11] Иджтихад (букв. «приложение усилий») — один из трех традиционных способов вынесения решения, принятых в различных школах мусульманского права, наряду с «общим согласием» (*ijmā‘*) и «суждением по аналогии» (*qiyās*), подробнее см.: [ИЭС, ст. «ал-Иджтихād» (А. С. Боголюбов)].

[12] Изумление (*taḥayyur*) — также растерянность: один из этапов суфийского пути. Согласно Ибн ‘Араби, «подлинное достижение истинности случается тогда, когда в некоторых людях, “избранных” Богом, реализуется изначальное их онтологическое устроение быть местом самопознания Бога и которое протекает для человека в виде переживания состояния “растерянности”» (цит. по: [Насыров 2009: 423]); «Для путников это растерянность в море *маухида* и в долине любви. Растерянность — это плод размышления, [состояние], в котором раб блуждает в бескрайнем море единства и погружается в красоту и величие [мира] Божественного могущества» [Sajjadi 2010, ст. «Taḥayyur»].

есть несколько человек по имени Бишр: один — иудей, один — зороастриец, один — христианин". А мое имя — тоже Бишр, но я достиг такого счастья и обрел ислам. Что они сделали, что их отбросили далеко, и что сделал я, что достиг такого счастья? Я пребывал в изумлении от этого».

{Рассказывают, что} Билал Хаввас[13] сказал: «Я шел по пустыне сынов Израилевых. Некто присоединился ко мне. В моей душе возникло: это Хизр[14]. Я сказал: "Ради Истинного [скажи], кто ты?" Он сказал: "Я — Хизр, твой брат". Я сказал: "Что ты скажешь об имаме Шафи'и?[15]" Тот ответил: "Он — из столпов[16]". Я сказал: "Что ты скажешь об Ахмаде Ханбале?" Ответил: "Он — из правдивых". Я сказал: "Что ты скажешь о Бишре?" Ответил: "После него не будет подобного ему"».

Рассказывают, что Абу ʻАбд Аллах Джалла[17] говорит: «Я видел Зу-н-Нуна[18], и у него были изъяснения. Видел Сахла[19], и у него были указания. Видел Бишра, и у него была богобоязненность. Меня спросили: "К кому из старших ты больше склоняешься?" Я сказал: "К Бишру ибн Харису, ведь он — наш учитель"».

Сказал: «Я запомнил семь сундуков книг хадисов [и] закопал их в землю». Он не передавал хадисы и сказал: «Оттого я не передаю, что не вижу в себе пристрастия к молчанию. Если увижу в себе пристрастие к молчанию, стану передавать»[20].

Рассказывают, что ему сказали: «Багдад стал разнородным, и большая часть [еды] запретна. Что ты ешь?» Сказал: «То же, что и ты». Сказали: «Так как же ты достиг такого уровня?» Сказал: «[Тем, что ел] на кусок меньше куска и на руку короче руки. Тот, кто ест и плачет, не сравнится с тем, кто ест и смеется». Затем сказал: «Разрешенное не терпит неумеренности». Некто спросил его: «Что мне сделать приправой к хлебу?» Сказал: «Здравие[21]».

---

[13] Согласно М. Эсте'лами, источником для этой истории стал перевод «Послания» Кушайри, но никаких сведений об этом персонаже нет и там [ʻAṭṭār 2007: 752, примеч. Эсте'лами].

[14] Хизр (*xiẓr*) — мусульманский пророк и чудотворец. В Коране (18: 64–81) он встречается в истории о Мусе, однако здесь он не назван по имени. Хизр совершает три удивительных поступка (дырявит судно, убивает ребенка и бесплатно поправляет стену для жителей селения, отказавшихся принять их в гости), а затем толкует их. В «Шахнаме» Хизр отправляется на поиски живой воды вместе с Искандаром и, в отличие от царя, находит ее [Фирдоуси 1984: 65–66. Б. 2702–2794]. Согласно легенде, испив этой воды и омывшись ею, он обрел бессмертие.

[15] Шафи'и — Абу ʻАбд Аллах Мухаммад б. Идрис (767–820) — правовед, знаток хадисов и основатель шафиитской правовой школы (подробнее см.: [ИЭС, ст. «аш-Шāфи'ӣ» (А. С. Боголюбов)]). Ему посвящена 19-я глава «Поминания друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 215–220].

[16] Столпы (*awtād*) одна из степеней в иерархии суфийских братств, подробнее см.: [EI², ст. «Awtād» (I. Goldziher)].

[17] Абу ʻАбд Аллах Джалла (ум. 753) — суфий III в. хиджры, родом из Багдада. [ʿAṭṭār 2007: 821, примеч. Эсте'лами]. Ему посвящена 50-я глава «Поминания друзей Божиих» [Ibid: 433–434].

[18] Зу-н-Нун Мисри (ум. 861) — знаменитый суфий. М. Эсте'лами называет его одной из величайших личностей в суфизме [ʿAṭṭār 2007: 753, примеч. Эсте'лами]. Ему посвящена 13-я глава «Поминания друзей Божиих» [Ibid: 118–137].

[19] Сахл — Сахл б. ʻАбд Аллах Тустари (ум. 896), знаменитый иранский суфий. Ему посвящена 28-я глава «Поминания друзей Божиих» [ʿAṭṭār 2007: 263–280], см. перевод в статье Н. Ю. Чалисовой в этом номере журнала.

[20] Ср. слова Бишра Хафи, приведенные далее среди его речений: «Если начнешь сколько-нибудь гордиться [своими] словами — молчи! А когда возгордишься молчанием — говори!», арабский вариант см.: [Qushayrī 2012: 216].

[21] Здравие (*ʻāfiyat*) — согласно комментарию М. Эсте'лами, в суфийской терминологии означает «воздержание от забот, горестей и радостей жизни телесной, душевное здравие» [ʿAṭṭār 2007: 752, примеч. Эсте'лами].

Рассказывают, что сорок лет он мечтал о жареном мясе, но не счел это стоящим. И рассказывают, что много лет он хотел бобов, но не ел. Рассказывают, что он никогда не пил воду из каналов, вырытых правителями[22].

Один из великих сказал: «Я был у Бишра, а стоял жестокий мороз. Я увидел его нагим и дрожащим [от холода]. Я сказал: "Абу Наср! Что это за состояние?" Он сказал: "Я вспомнил о дервишах[23]. У меня не было денег, чтобы помочь им, и я привел свое тело в согласие с их состоянием[24]"». Его спросили: «Чем ты достиг такой стоянки[25]?» Сказал: «Тем, что всю жизнь держал свое состояние в тайне от [всех,] кроме Бога (*велик Он и славен!*)». Спросили: «Почему ты не проповедуешь султану? Ведь {нас} притесняют!» Сказал: «Бог видит и знает, и Он выше этого, и я считаю Его выше того, чтобы поминать Его при тех, кто его знает. Что уж говорить о тех, кто Его не знает!?»

Ахмад ибн Ибрахим ал-Мутаббиб сказал: «Бишр сказал мне: "Скажи Ма'руфу[26], что когда я закончу намаз, приду к нему". Я передал ему эту весть. И стал ждать, пока мы совершим полуденный, предвечерний, вечерний и ночной намаз. Затем он взял молитвенный коврик и вышел. Дойдя до Диджлы[27], он пошел по воде и пришел к Ма'руфу. До утра они вели беседы, потом он вернулся и так же прошел по воде. Я упал ему в ноги и сказал: "Помолись за меня!" Он помолился и сказал: "Сохрани это в тайне". И, пока он был жив, я никому не говорил [об этом]».

Рассказывают, что как-то раз были у него люди, и он говорил о довольстве. Некто сказал: «Абу Наср! Ты ничего не принимаешь от людей ради славы. Если ты привержен мироотречению и отвернулся от мира, возьми что-нибудь у людей тайно и отдай дервишам, [а сам] пребывай в уповании на Бога[28] и получай пропитание из [мира] сокровенного». Эти слова не понравились сподвижникам Бишра. Бишр сказал: «Послушай ответ. Знай, что есть три рода нищих. Первые — те, кто никогда не просят, а если дают, не принимают. Это люди духа. Когда они просят Бога (*велик Он и славен!*), то чего бы они ни попросили, Он им дает. А если они дают зарок Богу, Он тут же принимает. Другая часть — те, кто никогда не просят, но когда дают, принимают. Они занимают середину. Они пребывают в уповании на Бога (*возвышен Он!*). Это сообщество — те, кто сидят за райской трапезой в [чертоге] Божественного Присутствия. А еще одно сообщество — те, кто пребывают в терпении, по мере сил переживают [каждый момент] и борятся с притязаниями». Тот суфий, услышав ответ, сказал: «Я удовлетворился этими словами. Да будет доволен тобой Господь!»

---

[22] Ранние суфии считали для себя запретным принимать что-либо от правителей [Бертельс 1965: 193].

[23] Возможно, слово «дервиш» здесь использовано в прямом значении 'бедняк'.

[24] «Привел свое тело в согласие с их состоянием» — в оригинале *muvāfiqat kardam*, что, согласно комментарию М. Эсте'лами, означает внутреннюю связь между мужами Истинного, которые всегда знают о состоянии друг друга, так что страдания либо покой одного становятся страданиями либо покоем другого [ʿAṭṭār 2007: 727, примеч. Эсте'лами].

[25] О «стоянках» и «состояниях» в суфийской терминологии см. статью Е. Л. Никитенко в этом номере журнала (примеч. 22).

[26] Ма'руф Кархи (ум. 816) — один из великих суфиев II в. хиджры, происходил из квартала Карх в Багдаде, ему посвящена 29-я глава «Поминания друзей Божиих»

[27] Диджла — арабское и персидское название реки Тигр.

[28] Упование (*tavakkul*) — полное вверение себя Богу, отказ добывать средства к существованию собственными силами [ИЭС, ст. «Таваккул» (О. Г. Большаков, А. Д. Кныш)]. Высшей степенью упования считался отказ принимать помощь даже от высшего ангела Джабраила (см. об этом: [Лахути 2015: 103–113]).

Бишр сказал: «Я пришел к ʻАли Джузджани[29], [а он был] у родника. Увидев меня, он пустился бежать и сказал: “Какой грех я совершил, что сегодня увидел потомка Адама?” Я побежал за ним и сказал: “Дай мне наставление!” Он сказал: “Прими в объятия нищету и живи в терпении; считай страсть своим врагом и сопротивляйся вожделениям; и дом свой сделай сегодня[30] более пустым, чем могильная яма, — пусть дом твой будет таким, чтобы в день, когда тебя опустят в могилу, ты мог легко и радостно прийти к Господу”».

Рассказывают, что к Бишру пришли люди из Сирии и сказали: «Мы направляемся в хадж. Пойдешь с нами?» Бишр сказал: «При трех условиях: первое — мы ничего не возьмем [с собой], [еще] ни у кого не будем ничего просить. А если дадут — не примем». Сказали: «Первые два мы можем [исполнить], а вот чтобы “если дадут, не примем” — не можем». Бишр сказал: «Значит, вы уповали на припасы паломников!» И вот слова, которые он сказал в ответ тому суфию: «Если бы ты в сердце решил: никогда ничего не приму от людей, это было бы упованием на Бога».

Рассказывают, что Бишр сказал: «Однажды я ходил по дому. Я увидел какого-то человека и спросил: “Кто ты, что вошел без приглашения?” Он ответил: “Брат твой, Хизр”. Я сказал: “Помолись за меня!” [Хизр] сказал: “Да сделает Бог (*возвышен Он!*) покорность легкой для тебя”. Я сказал: “Прибавь еще!” Он сказал: “Да скроет Он от тебя твою покорность!”»

Рассказывают, что некто просил у Бишра совета: «У меня есть две тысячи дирхемов, полученных дозволенным путем. Я хочу отправиться в хадж». [Бишр] сказал: «Ты идешь ради развлечения. Если же идешь ради довольства Господа, выплати долги нескольких дервишей или же отдай деньги сироте или человеку, обремененному семьей. Ведь покой их сердец лучше сотни паломничеств». Тот ответил: «Я больше хочу отправиться в хадж». [Бишр] сказал: «Ты получил эти деньги не благим путем, оттого ты не успокоишься, пока не потратишь [их] на нестоящее [дело]».

Рассказывают, что он проходил по кладбищу. Сказал: «Я увидел, что обитатели кладбища собрались над могилами и спорят о том, как что-то поделить. Я сказал: “О Боже! Открой мне, что это такое!” и услышал глас: “Спроси у них”. Я спросил. Они сказали: “Неделя уже, как один из мужей веры проходил мимо нас, три раза прочел *Скажи: “Он — Бог — един”* (Коран 112: 1) и вознаграждение за это отдал нам. Вот уже неделя, как мы делим это вознаграждение, и до сих пор не закончили”».

Рассказывают, что Бишр сказал: «Я видел во сне Мустафу[31] (*благословение ему и привет!*). Он сказал мне: “Бишр! Ты знаешь, почему Истинный (*возвышен Он!*) избрал тебя среди современников и сделал твою ступень такой высокой?”» Я сказал: «Нет, о посланник Господа!» Он сказал: «За то, что ты следовал моей сунне, почитал праведников, наставлял братьев и любил моих сподвижников и мою семью. По этой причине Он и поднял тебя до степени благочестивых[32]».

---

[29] ʻАли Джузджани — в оригинале: ʻАли Джурджани. Согласно комментарию М. Эстеʻлами, это ошибка, так как в рукописи пропущена точка над буквой «р». Абу ʻАли Джузджани — хорасанский суфий IV в. хиджры, родом из Мавераннахра, дата смерти неизвестна [ʻAṭṭār 2007: 832, коммент. Эстеʻлами]. Ему посвящена 68-я глава «Поминания друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 490–491].

[30] Слово «сегодня» указывает на «земную жизнь» в противопоставлении «завтра» — Дню восстания из мертвых.

[31] Мустафа — одно из почетных прозваний пророка Мухаммада, означающее «Избранник».

[32] Благочестивые (*abrār*) — высокая степень в иерархии «друзей Бога»; согласно

И сказал: «Однажды ночью я увидел во сне Муртазу[33] (*мир ему!*). Я сказал: “О повелитель верующих! Дай мне наставление!” Он сказал: “Как прекрасно сострадание богатых к дервишам в стремлении к воздаянию от Милостивого. А прекраснее этого горделивость дервишей перед богачами и [их] уверенность в щедрости Создателя мира!”»

Рассказывают, что он сказал сподвижникам: «Странствуйте, потому что пока вода течет, она хороша. А когда остановится — она уж не та». И сказал: «Скажи всякому, кто хочет быть почитаем в мире сем: “Избегай трех вещей: не проси у сотворенных, не говори ни о ком дурного и не ходи ни к кому в гости”». И сказал: «Не обретет сладости мира грядущего тот, кто хочет, чтобы его знали люди».

Сказал: «Если удовлетворенность — не что иное как жизнь [в согласии] с Величием, этого достаточно». Сказал: «Если ты хочешь, чтобы люди знали тебя, то это желание — начало любви к миру сему». И сказал: «Никогда не обретешь сладости поклонения, пока не возведешь между собой и вожделениями железную стену». И сказал: «Наитруднейшие из дел — это три дела: щедрость в нужде, осмотрительность в уединении и речь перед тем, кого боишься». И сказал: «Осмотрительность — в том, что ты полностью избавляешься от сомнений и каждый миг блюдешь свою душу (*nafs*)».

Сказал: «Отказ от мирского — правитель, который не селится нигде, кроме как в пустом сердце». Сказал: «Печаль — правитель, который, поселившись в каком-то месте, не дозволяет кому-либо еще поселиться вместе с ним». Сказал: «Лучшее, что дано рабам, — познание, и *терпение в нищете*». Сказал: «Если есть у Бога избранники, то это познающие». Сказал: «Чистые — те, кто хранят сердце чистым в Боге». И сказал: «Познающие — это те, кого не знает [никто], кроме Бога (*возвышен Он!*), и не почитают их, кроме как ради Бога (*возвышен Он!*)». И сказал: «Каждому, кто хочет ощутить вкус свободы, скажи: “Храни тайник сердца чистым!”».

Сказал: «Всякий, кто по правде действует ради Бога, будет страшиться людей». Сказал: «Приветствуйте сынов мира сего отказом от приветствия!»

Сказал: «Лицезрение скупца ожесточает сердце». И сказал: «Между братьями отказ от вежливости — это и есть вежливость». И сказал: «Ни с кем я не общался и никто со мной не общался без того, чтобы по расставании не стало очевидно: если бы не общались, обоим было бы лучше». Сказал: «Я испытываю отвращение к смерти. А отвращение к смерти испытывает лишь тот, кто пребывает в сомнении[34]». И сказал: «Ты не будешь совершенен, пока твой враг не будет в безопасности от тебя». Сказал: «Если нет в тебе послушания Богу, [хотя бы] не восставай против Него»[35].

А. Шиммель, впервые эта иерархия была выстроена Мухаммадом б. ʿАли Тирмизи (ему посвящена глава 58 в «Поминании друзей Божиих») [Шиммель 2012: 206]. Худжвири писал, что «тех, кто имеет власть освобождать и связывать, кто служит при Божественном дворе, — их триста *ахйар*, сорок *абдал*, семь *абрар*, четверо *аутад*, трое *нукаба* и один *кутб*, или *гавс*. Все они знают друг друга и действуют не иначе как по взаимному согласию» [Худжвири 2004: 213].

[33] Муртаза (*murtażā*, букв. «избранный») — одно из почетных прозвищ халифа ʿАли.

[34] Речь идет о сомнении относительно посмертной участи.

[35] Послушание (*ṭāʿat*) также покорность — повиновение Богу, исполнение религиозных обрядов.

Рассказывают, что некто при нем сказал: «*Я уповаю на Бога*». Сказал: «Бог свидетель, ты врешь, ведь если бы ты уповал на Него, то был бы доволен тем, что Он сделал и сделает». Сказал: «Если начнешь сколько-нибудь гордиться [своими] словами — молчи! А когда возгордишься молчанием — говори!» {И сказал:} «Даже если ты проведешь всю земную жизнь на молитвенном коврике, [вознося] благодарность, не отблагодаришь за то, что Он упомянул тебя среди Своих друзей. Усердствуй, чтобы быть [одним] из Его друзей!»

А когда настало время его кончины, он был в великом волнении. Сказали ему: «Разве ты любишь жизнь?» Сказал: «Нет, но отправиться в [Чертог] присутствия Царя царей — дело трудное». Рассказывают, что он был на пороге смерти, когда некто вошел и пожаловался на нужду. [Бишр] отдал платье, которое было на нем, одолжил у кого-то платье и так и скончался в нем.

Рассказывают, что пока Бишр был жив, вьючные животные из почтения к нему не испражнялись, потому что он ходил босиком. Однажды ночью мул одного человека испражнился. Тот издал вопль: «Бишра нет больше!» [Люди] посмотрели — так оно и было. Его спросили: «Откуда ты узнал?» Сказал: «Ведь пока он был жив, на всех дорогах Багдада не было помета. Я увидел это необычное дело и понял, что Бишра больше нет».

После смерти его видели во сне. Сказали: «Что с тобой сделал Господь (*велик Он и славен!*)?» Сказал: «Он упрекнул [меня] и спросил: “Почему в мире ты Меня боялся? *Разве ты не знал, что щедрость — Мое свойство*?”» Другой [человек] увидел его во сне и спросил: «Что с тобой сделал Истинный (*возвышен Он!*)?» Сказал: «Он помиловал меня и сказал: “Ешь, о тот, кто не ел ради Меня, и пей, о тот, кто не пил ради Меня!”»[36]. Другой [человек] увидел его во сне и спросил: «Что с тобой сделал Господь (*велик Он и славен!*)?» Сказал: «Он помиловал меня, дозволил мне половину рая и сказал: “Знай — хоть бы ты поклонялся Мне в огне, ты не выразил бы благодарности за то, что Я отвел тебе место в сердцах своих рабов”». Другой [человек] увидел его во сне и спросил: «Что с тобой сделал Истинный (*возвышен Он!*)?» Сказал: «Пришло повеление: “Приветствую тебя, Бишр! В тот час, когда у тебя забрали душу, не было для Меня на земле никого любимее, чем ты!”»

Рассказывают, что однажды к имаму Ахмаду Ханбалу пришла женщина и сказала: «Летом я на крыше пряду хлопок при свете светильников султана, и люди султана позволяют прясть при [этом] свете. Это дозволительно или нет?» Сказали: «Кто ты, раз такие вопросы занимают тебя?» Сказала: «Я сестра Бишра ибн Хариса». Ахмад горько заплакал и сказал: «Какая праведность исходит из его семьи!» Затем сказал: «Недозволительно. Берегись! Смотри, чтобы чистая вода твоей [чести] не замутилась. Следуй за тем чистым предводителем — твоим братом, и станешь такой, что захоти ты прясть при светильнике [султана] — рука тебе не подчинится. Брат твой был таков, что всякий раз, как он протягивал руку к сомнительной пище, рука ему не подчинялась. Он говорил: “У меня есть султан, который зовется сердцем, к праведности — его устремление. Я не в силах противиться ему”». *Мир тому, кто следует за Предводителем!*

[36] Вслед за арабской цитатой дан точный персидский перевод.

Литература

‘Аттар (в печати) — *‘Аттар Фарид Ад-Дин*. Илахи-наме / Введение, пер. с перс. и коммент. Л. Г. Лахути.

Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965.

Бухари 2003 — *Бухари, Аль-*. Свод хадисов имама аль-Бухари (Мухтасар полный вариант) / Пер. с араб. В. А. Нирша. М.: Умма, 2003.

Газали 2002 — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси.* Кимийа-йи са‘адат («Эликсир счастья»). Ч. 1 / Пер. с перс., вступит. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2002.

ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Лахути 2011 — *Лахути Л. Г.* Маснави Фарид ад-Дина ‘Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник РГГУ. Сер. «Востоковедение. Африканистика». 2011. № 2. С. 180–220.

Лахути 2015 — *Лахути Л. Г.* Шакик Балхи и учение о *тавакку́л* (уповании на Бога): репрезентация в доктрине и житиях от Ас-Сулами до ‘Аттара // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 3. С. 103–113.

Насыров 2009 — *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.

Фирдоуси 1984 — *Фирдоуси*. Шахнаме. Т. 5 / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. М.: Наука, 1984.

Худжвири 2004 — *Худжвири, Аль-*. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. А. Орлова, с англ. пер. Р. Николсона; Науч. ред. рус. пер. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004.

Шиммель 2012 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра. 2012.

‘Аṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyā’ / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

‘Aṭṭār 2008 — *‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn.* Ilāhī nāma / Muqaddama, taṣḥiḥ va tā‘līqāt Muḥammad Riżā šafī’ī Kadkanī. Tehran: Sukhan, 1388/2008.

‘Aṭṭār 2009 — *‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn.* Mantiq al-ṭayr / Muqaddama, taṣḥiḥ va tā‘līqāt Muḥammad Riżā šafī’ī Kadkanī. Tehran: Sukhan, 1389/2009.

Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tehran: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.

EI² — Encyclopaedia of Islam. New ed.: 13 vols. Leiden: Brill, 1986–2005.

Hujvīrī — *‘Alī Ibn ‘Uṯmān Hujvīrī.* Kašf al-maḥjūb / Ba kūšiš-i Farīdūn Āsyābī ‘Išqī Zinjānī. URL: http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf.

Jāmī 1998 — *Jāmī Nur ad-Din ‘Abd ar-Rahmān.* Nafaḥāt al-uns min hażarāt al-quds / Ed. by M. Tawhīdpūr. Tehran: ‘Ilmī, 1375/1998.

Qushayrī 2012 — *ʿUs mānī, Abū ʿAlī Ḥasan bin Aḥmad.* Tarjuma-yi Risāla-yi Qushayriyya. Tehran: Hermes, 2012.

Sajjadi 2010 — *Sajjadi J.* Lughat-u istilahat-u ta'birat-i irfani. Tehran: Ṭahūrī, 1389/2010—2011.

Sulāmī 1986 — *Abu 'Abd al-Rahmān Muhammad b. al-Husayn b. Muhammad b. Musa b. Halid al-Azdi [al-Sulami].* Tabaqāt al-sūfayya. Al-Qāhira: Maktabat al-Xānjī, 1406/1986.

"You made fragrant Our Name, so We make you fragrant": Bishr the Barefoot

Schetchikova, Tatiana A.
Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: t.schetchikova@gmail.com

Abstract. The article includes a Russian translation of the chapter devoted to Bishr Hafi in Farid al-Din 'Aṭṭār's *Memorial of God's Friends*. Bishr the Barefoot (d. 842) was an early Sufi saint, famous for his righteousness, selfless devotion and asceticism. The chapter is a narration of his spiritual biography. It is comprised of sayings of the mystic and stories connected with his life, which remained in the tradition. The main concepts discussed in the chapter are absolute trust in God (*tavakkul*), asceticism (*zuhd*) and contentment (*riżā*). Bishr Hafi is also a character in 'Attar's poems. The story about Bishr and the name of God can serve as an illustration of 'Aṭṭār's vision of poetry and the poet's role.

Keywords: hagiography, Sufism, 'Attar, Bishr Hafi

References

Abu 'Abd al-Rahmān [al-Sulami] (1406/1986). *Tabaqāt al-sūfiyya* [The generations of the Sufis]. Al-Qāhira: Maktabat al-Xanjī. (In Arabic).

Abu Khamid Mukhammad al'-Gazali at-Tusi (2002). *Kimiya-yi sa'adat ("Eliksir schast'ia")* [*Elixir of happiness*, by Abu Hamid Muhammad al-Gazali at-Tusi] (Part 1), (A. A. Khismatulin, Transl. from Persian, Preamble, Comment. and Index). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Al'-Bukhari (2003). *Svod khadisov imama Bukhari (Mukhtasar polnyi variant)* [Summary of hadiths by imam Buhari (Muhtasar full variant)] (V. A. Nirsha, Trans.). Moscow: Umma. (In Russian)

Al'-Khudzhviri (2004). *Raskrytie skrytogo. Stareishii persidskii traktat po sufizmu* [The Revelation of the Veiled. The oldest Persian treatise on Sufism, by Al-Hujwiri] (Transl. by A. Orlov from R. Nicholson's English translation) (N. I. Prigarina, academic ed. of the Russian translation). Moscow: Edinstvo. (In Russian).

‘Alī Ibn ‘Uṯmān Hujvīrī. *Kašf al-maḥjūb* [Revelation of the veiled] (Farīdūn Āsyābī ‘Išqī Zinjānī, Ed.). Retrieved from http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf. (In Persian).

‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn (1389/2009). *Mantiq al-ṭayr* [Language of the Birds] (M. Riżā šafī’ī Kadkanī, Ed. of the text, Comment. and Indices). Tehran: Sukhan. (In Persian).

‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn (1388/2008). *Ilāhī nāma* [Book of God] (M. Riżā šafī’ī Kadkanī, Ed. of the text, Comment. and Indices). Tehran: Sukhan. (In Persian).

‘Attar Farid ad-Din (forthcoming). *Ilahi-name* [Book of God, by ‘Aṭṭār Farīd ad-Dīn] (L. G. Lahuti, Preamble, Transl. from Persian and Comment). (In Russian).

‘Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Taẕkiratu-l-awliyā’* [Memorial of God’s friends] (Dr. M. Este‘lami, Ed. of the text, Comment. and Indices). 16th ed. Tehran: Zavvar. (In Persian).

Bertel’s, E. E. (1965). *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiiskaia literatura* [Selected works. Sufism and Sufi literature]. Moscow: Nauka. (In Russian).

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). Tehran: Tehran Univ. Publications. (In Persian).

Encyclopaedia of Islam (1986–2005) (New ed., Vols. 1–13). Leiden: Brill.

Firdousi (1984). *Shakhname* [*Shahnameh*, by Firdowsi] (Vol. 5) (Ts. B. Banu-Lahuti and V. G. Berznev, Trans.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Jāmī, Nur ad-Din ‘Abd ar-Rahmān (1998). Nafaḥāt al-uns min haẓarāt al-quds [Breaths of Fellowship] (M. Tawhīdpūr, Ed.). Tehran: ‘Ilmī, 1375/1998. (In Persian)

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.) Moscow: Nauka. (In Russian).

Lahuti, L. G. (2015). Shakik Balkhi i uchenie o *tavakkul* (upovanii na Boga): reprezentatsiia v doktrine i zhitiiakh ot As-Sulami do ‘Attara [Shaqiq Balkhi and the concept of *tawakkul* (trust in God): representation in the doctrine and the hagiography from Al-Sulami to ‘Attar]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. “Istoriia. Filologiia. Kul’turologiia. Vostokovedenie”* [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3, 103–113. (In Russian).

Lahuti, L. G. (2011). Masnavi Farid ad-Dina ʿAttara “Ilahi-name”. K problemam ponimaniia i perevoda [Farid al-Din ‘Aṭṭār’s masnavi *Ilahi-name*: On understanding and translation]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. “Vostokovedenie. Afrikanistika”* [Oriental and African studies], no. 2, 180–220. (In Russian).

Nasyrov, I. R. *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (Genezis i evoliutsiia)* [Foundations of Islamic mysticism (Genesis and evolution)]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul’tur. (In Russian).

Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam. An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Sajjadi, J. (1389/2010–2011). *Lughat-u istilahat-u ta‘birat-i irfani* [Dictionary of mystical vocabulary, technical terms and expressions]. Tehran: Ṭahūrī. (In Persian).

Shimmel’, A. *Mir islamskogo mistitsizma* (Transl. 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).

ʿUsmānī, ʿAlī Ḥasan bin Aḥmad (2012). *Tarjuma-yi Risāla-yi Qushayriyya* [Translation of Al-Qushayrī’s Epistle on Sufism]. Tehran: Hermes. (In Persian).

Schetchikova, T. A. (2016). “You made fragrant Our Name, so We make you fragrant”: Bishr the Barefoot. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 208–220

М. А. АЛОНЦЕВ

Алонцев Максим Альбертович
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: mxalontsev90@gmail.com

«ТЫ НЕ НАЗВАЛ КОРАН СОТВОРЕННЫМ»: АХМАД ИБН ХАНБАЛ

Аннотация. В статье приводится перевод «Поминания имама Ахмада Ханбала» из антологии Фарид ад-дина ʻАттара «Поминание друзей Божиих». Ахмад ибн Ханбал (ум. 855), один из крупнейших мусульманских богословов и законоведов, основатель и эпоним догматико-правовой школы ханбалитов. В этом жизнеописании ʻАттар представляет своего героя в первую очередь как борца за догмат о несотворенности Корана — Ахмад ибн Ханбал предпочел пытки и мученическую смерть отказу от своих убеждений.

Ключевые слова: суфизм, суфийская агиография, Фарид ад-дин ʻАттар, Ахмад ибн Ханбал

Житие Ахмада ибн Ханбала (ум. 855), основателя и эпонима ханбалитского правового учения (*maẕhab*), входит в блок жизнеописаний, посвященных религиозным авторитетам, которые почитаются всей мусульманской общиной[1]. Целью включения этих житий в «Поминание друзей Божиих» была несомненно попытка легитимизировать суфийское учение в глазах представителей «официального» ислама, показать, что носители суфийского знания продолжают традиции, заложенные пророком Мухаммадом, его сподвижниками и последователями, выдающимися собирателями хадисов, богословами и правоведами первых веков ислама.

[1] Кроме Ахмада ибн Ханбала, в этот блок также можно включить житие Джаʻфара Садика, шестого шиитского имама и потомка пророка Мухаммада (ему посвящено первое житие в «Поминании друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 11–16], о функциях его жития см.: [Алонцев 2016]), а также двух других законоведов и основателей правовых школ — Абу Ханифы [ʻAṭṭār 2007: 208–214] и Мухаммада аш-Шафиʼи [Ibid: 215–220].

© М. А. АЛОНЦЕВ

Ахмад ибн Ханбал родился в Багдаде, куда его семья перебралась из Хорасана незадолго до его рождения. Он получил превосходное образование: с пятнадцатилетнего возраста изучал хадисы, богословие и правоведение, посещал главные центры развития мусульманских наук, встречался почти со всеми ведущими религиозными авторитетами своей эпохи. Благодаря глубоким познаниям и благочестивому образу жизни Ахмад ибн Ханбал постепенно приобрел огромную популярность.

Расцвет его деятельности совпал со временем активизации борьбы традиционалистского богословия (*kalām*) с быстро набиравшим силы учением му‘тазилитов[2]. Аббасидский халиф ал-Ма’мун (786–833)[3] пытался навязать богословам целый ряд му‘тазилитских постулатов, подвергая богословов так называемому испытанию (*miḥna*)[4]. Ахмад ибн Ханбал отказался принять навязываемые убеждения, вследствие чего два года провел в тюрьме. Сменивший Ма’муна у власти халиф ал-Му‘тасим (833–842)[5], продолжая религиозную политику своего предшественника, отдал приказ подвергнуть Ханбала бичеванию, но затем, опасаясь народных волнений, вынужден был отпустить известного правоведа на свободу.

В «Поминании имама Ахмада Ханбала» ‘Аттар превозносит именно непримиримость ученого мужа в отстаивании догмата о несотворенности Корана. В тексте жития Ахмад ибн Ханбал терпит многие лишения и пытки, сопротивляясь религиозной политике му‘тазилитов и поддерживавших их халифов, но ни на шаг не отклоняясь от своих убеждений. ‘Аттар повествует о мученической смерти своего героя, за которой последовало его явление во сне благочестивому чтецу Корана. Оказалось, что его прижизненная стойкость была вознаграждена: Бог одарил мученика Своей милостью со словами «Все это благодаря тому, что ты не назвал Коран сотворенным».

Поминание имама Ахмада Ханбала (*да помилует его Бог!*)[6]

Тот имам религии и традиции, тот предводитель [своего] учения и общины, тот мир разумения и деяний, то местопребывание незаменимых умений, тот, за кем следовали современники, тот, наделенный безупречной набожностью, тот

---

[2] Му‘тазилиты (*mu‘tazila*, араб. ‘обособившиеся’) — представители первого крупного направления в мусульманском богословии; по преданию, получили свое название в результате «обособления» от кружка Хасана Басри. Среди положений, утверждаемых му‘тазилитами, был, в частности, постулат о сотворенности Корана [ИЭС, ст. «ал-Му‘тазила» (Тауфик Камель Ибрагим, А. В. Сагадеев)].

[3] О нем см.: [EI², ст. «al-Ma’mūn» (M. Rekaya)].

[4] Имеется в виду инициированное му‘тазилитами испытание, которому при халифах ал-Ма’муне, ал-Му‘тасиме и ал-Васике подвергались богословы для установления их лояльности существующему режиму. Лояльными считались признававшие тезис о сотворенности Корана во времени (*ḥudūṯ al-Qur’ān*) [ИЭС, ст. «Михна» (Тауфик Камель Ибрагим, А. В. Сагадеев)].

[5] О нем см.: [EI², ст. «al-Mu’taṣim» (C.E. Bosworth)].

[6] Перевод «Поминания имама Ахмада Ханбала» приводится по изданию «Поминание друзей Божиих» М. Эсте‘лами [‘Aṭṭār 2007: 221–226]. Курсивом в тексте перевода выделены фрагменты, которые в оригинале приводятся на арабском языке.

[приверженец] сунны, [общей] для последних и первых, воистину имам, Ахмад ибн Ханбал (*да помилует его Бог!*) был наставником сунны и согласия (*šayx-i sunnat-u jamā'at*), имамом религии и благоденствия (*dawlat*). В науке хадисов ни у кого нет такой правоты, как у него. В набожности, осмотрительности, [подвижнических] деяниях и щедрости сан его был высок; он обладал проницательностью, а молитвы его бывали услышаны. Он почитаем всеми толками благодаря [его] предельному мироотречению и беспристрастности (*inṣāf*). Он чист от всего и не повинен ни в чем, что уподобляющие (*mušabbaha*)[7] приписывали ему. До такой степени, что когда однажды его сын объяснял смысл хадиса «*Бог своими руками месил глину Адама*» и в ходе объяснения достал руку из рукава, Ахмад сказал: «Когда говоришь о руке Божией, не указывай на [свою] руку».

Он видел много великих наставников, таких как Зу-н-Нун, Бишр Хафи, Сари Сакати, Ма'руф Кархи[8] и подобных им (*да помилует их Бог!*). Бишр Хафи сказал: «Ахмад Ханбал обладает тремя[9] особенностями, которых нет у меня: и для себя, и для семьи желать дозволенного (*ḥalāl*), я же ищу [дозволенное] только для себя». Затем Сари Сакати сказал: «Он всегда находился в стеснении: при жизни — от наветов *му'тазилитов*, а после смерти — от измышлений уподобляющих, а он чист от всего этого».

Передают, что когда *му'тазилиты* взяли верх в Багдаде, они сказали: «Нужно обязать его назвать Коран сотворенным». Затем его отвели во дворец халифа. Стражник, стоявший у дверей дворца халифа, сказал: «Имам! Берегись и будь мужественным. Однажды я совершил кражу, но и после тысячи палок не сознался и в конце концов освободился. Я столько вытерпел ради ложного, а ты, стоящий за правду, превосходишь [меня]». Имам Ахмад сказал: «Те его слова помогли мне». Затем его привели [во дворец], а он был стар и немощен. Его привязали к столбам и ударили плетью тысячу раз: мол, назови Коран сотворенным. Он не назвал, и в этот момент завязка на его штанах развязалась, а руки у него были связаны. Из мира сокрытого появились две руки и завязали [пояс]. Когда увидели это доказательство, его освободили, тогда же он и умер.

Под конец к нему пришли люди и спросили: «Что ты скажешь о тех, кто тебя мучил?» Он сказал: «Меня били во имя Бога. Считали, что я настаиваю на лжи. В день Воскресения я не стану обвинять их ни в чем, за исключением ран от [ударов] палками».

Передают, что у одного юноши больная мать была прикована к постели. Однажды она сказала: «Сын! Если ты желаешь мне счастья, то сходи к имаму Ахмаду и попроси помолиться за меня. Может быть, Истинный (*возвышен Он!*) дарует мне здоровье, ведь я устала от болезни». Юноша подошел к двери дома имама и позвал. Спросили: «Кто там?» Он ответил: «Нуждающийся». И тут же рассказал, что, мол, [в доме] есть больной, который просит помолиться за него. Велико-

[7] В мусульманской богословской и доксографической литературе так назывались сторонники уподобления (*tašbīh*) Бога чему-либо, т. е. судящие о Боге в понятных человеку категориях (величина, движение, цвет) [ИЭС, ст. «ат-Ташбйх» (С. М. Прозоров)].

[8] Зу-н-Нун Мисри (ум. 859) — египетский мистик, наставник многих известных суфиев. Бишр Хафи (ум. 842) — подвижник родом из Мерва, один из ранних представителей багдадского суфизма. Перевод его жития приводится в статье Т. А. Счетчиковой в настоящем номере журнала. Сари Сакати (ум. 867) — багдадский мистик, дядя и наставник известного суфия Джунайда Багдади. Ма'руф Кархи (ум. 815) — ранний представитель багдадского суфизма.

[9] Так в оригинале.

му имаму это пришлось не по нраву, мол, откуда он сам знает меня? Затем имам встал, совершил омовение и начал молиться. Слуга наставника сказал: «Юноша, возвращайся, имам занимается твоим делом». Юноша ушел. Когда он подошел к двери дома, его мать встала и открыла дверь — она полностью выздоровела по приказу Истинного.

Рассказывают, что однажды он совершал омовение на берегу водоема. Некто совершавший омовение выше его [по течению], из уважения к имаму спустился ниже и омылся. Когда того человека настигла смерть, его увидели во сне. Спросили: «Что сделал с тобой Бог (*велик Он и славен!*)?» Сказал: «Он помиловал меня благодаря тому уважению, которое я оказал имаму во время омовения».

Передают, что он рассказал: «Я в одиночку углубился в пустыню и сбился с пути[10]. Я увидел кочевника, сидящего неподалеку. Сказал [себе], мол, пойду спрошу у него дорогу. Пошел и спросил. Он сказал: “Не иди по [собственному] разумению”. Я сказал [себе]: может, он голоден? У меня был с собой кусок хлеба, я предложил ему. Он вскипел и сказал: “Ахмад! Кто ты такой, чтобы идти к дому Бога? Ты недоволен тем пропитанием, что дает Бог (*велик Он и славен!*). Вот ты и заблудился”». Ахмад рассказал: «Во мне взыграла ревность. Я сказал: “Господи! Тебя сокрыли в уголках таких рабов, что если бы они клялись Богом (*велик Он и славен!*), то для них все горы и равнины обратились бы в золото”». Ахмад рассказал: «Я посмотрел и увидел все горы и равнины в золоте. Я потерял рассудок. Голос воззвал [ко мне]: “Ахмад, что же ты не охраняешь [свое] сердце? А есть у Нас раб — если он пожелает, Мы для него установим землю на небе, а небо — на земле. Мы указали его тебе, однако больше ты его не увидишь”».

Передают, что Ахмад находился в Багдаде, однако никогда не ел багдадский хлеб и говорил: «Эту землю повелитель правоверных ‘Умар (*да будет доволен им Бог!*) завещал сражающимся (*ġāzīyān*)». Он отправлял золото в Мосул, чтобы оттуда привозили муку, и ел хлеб из нее. Его сын Салих ибн Ахмад один год был судьей в Исфахане, постился днем, бдел ночью и по ночам не спал больше двух часов. У входа в свое жилище он построил себе дом без дверей и находился там днем и ночью, ведь не годится, если ночью кто-то придет и у него будет важное дело, а дверь закрыта. Вот таким судьей он был. Однажды для имама пекли хлеб. Закваску сделали из того, что принадлежало Салиху. Когда хлеб принесли Ахмаду, он спросил: «Это из чьих [припасов]?» Ему ответили: «Закваска — из запасов Салиха». Он сказал: «Он уже год как судит в Исфахане, [такой хлеб] не подходит для нашего горла». Спросили: «Что делать с этим хлебом?» Ответил: «Отложите. Когда придет нуждающийся, скажите ему, что закваска — от Салиха, а мука — от Ахмада. Если хочешь, бери». [Хлеб] пролежал дома сорок дней, но ни один нуждающийся не пришел, чтобы забрать его. Хлеб испортился, и его бросили в Диджлу[11]. Ахмад спросил: «Что сделали с тем хлебом?» Сказали: «Бросили в Диджлу». После этого Ахмад никогда не ел рыбу [из Диджлы]. Он был настолько богобоязнен, что говорил: «Не следует сидеть в сообществе, в котором хоть у одного есть щепотка[12] серебра».

Передают, что однажды он пришел в Мекку к Суфйану ‘Уййане[13], чтобы слушать предания[14]. В какой-то день он не пришел [слушать]. [Суфйан] послал чело-

[10] Как следует из дальнейшего, Ахмад Ханбал направлялся в паломничество в Мекку, к дому Бога, т. е. к мекканской мечети.

[11] Средневековое арабское название р. Тигр.

[12] Щепотка — *surma-dān*, букв. «мешочек для хранения сурьмы».

[13] Суфйан ибн ‘Уййана (725–813) — знаменитый мекканский правовед и знаток хадисов.

[14] Предания (*axbār*) — известия о словах и действиях Пророка, хадисы.

века, чтобы узнать, почему он не пришел. Оказалось, что он отдал одежду прачке, а сам сидел голый и не мог выйти из дому. Посланец сказал: «Я дам несколько динаров, чтобы ты прибавил их к своим деньгам [и купил одежду]». Ответил: «Нет». Сказал: «Я одолжу свою одежду». Ответил: «Нет». [Посланец] сказал: «Я не уйду, пока ты не разберешься с этим». Он ответил: «Я напишу книгу. На плату за нее купи мне холста». Спросил: «Мне купить льняную ткань?» Ответил: «Нет, купи десять гязов[15] [ткани для] подкладки. Из пяти гязов я сделаю рубаху, а из пяти гязов — штаны».

Рассказывают, что к Ахмаду в гости пришел ученик. В ту ночь он принес ему кувшин воды. Наутро [Ахмад] увидел, что [кувшин] все так же полон. [Ахмад] спросил: «Почему кувшин с водой все так же полон?» [Ученик] сказал: «Что мне следовало совершать?» Сказал: «Омовение и ночную молитву. Если не это, то как ты обретешь знание?»[16]

Передают, что у Ахмада был поденщик. На вечерней молитве он велел ученику, чтобы сверх платы тот дал ему еще что-нибудь. Поденщик не взял. Когда он ушел, имам Ахмад изрек: «Отнеси ему, тогда возьмет». Ученик спросил: «Почему?» Ответил: «Тогда он не увидел внутри себя алчности к ним, теперь, как увидит [деньги], возьмет».

Однажды он изгнал давнего ученика из-за того, что тот обмазал стены дома глиной. Сказал: «Ты по царскому тракту мусульман прошел на один ноготь, тебя не следует обучать!» Однажды он отдал в заклад ведро. Когда забирал его обратно, бакалейщик принес два ведра и сказал: «Возьми то, что принадлежит тебе, я не знаю, какое из них твое». Имам Ахмад оставил ему ведро и ушел.

Передают, что какое-то время Ахмад желал увидеть ʻАбдаллаха ибн Мубарака[17]. Наконец ʻАбдаллах пришел туда. Сын Ахмада сказал: «Отец, у двери ʻАбдаллах Мубарак, он пришел повидать тебя». Имам Ахмад не впустил [его]. Сын спросил у него: «В чем тут премудрость? Ведь ты годы сгорал от желания [увидеть] его, а сейчас, когда к двери твоего дома пришло такое счастье, ты не впускаешь его?» Ахмад сказал: «Все так, как ты говоришь. Но я боюсь, что если увижу его, то привыкну к его милости. А после этого уже не смогу вынести разлуки с ним. Вот так с его благоуханием я буду проводить жизнь — до тех пор, пока не увижу его там, где впереди не будет разлуки».

Ему принадлежат высокие слова о [надлежащем] поведении. Когда кто-то задавал ему вопрос, то он отвечал на него, если тот касался поведения, а если касался [сокрытых] истин, то направлял к Бишру Хафи[18]. Сказал: «Я просил у Бога (*возвышен Он!*), чтобы Он открыл для меня дверцу через страх. Затем я стал таким, что появилось опасение, как бы разум не покинул меня. Я сказал: “Господи! Посредством чего достойнее приблизиться к Тебе?” Ответил: “Посредством Моей речи — Корана”».

Спросили: «Что такое искренность?» Ответил: «Когда ты находишь спасение от пагубных деяний[19]». Спросили: «Что такое упование [на Бога]?» Ответил: «*Опора на Бога*, доверие Богу в [обретении] ежедневного пропитания». Спроси-

---

[15] Гяз — мера длины, в Средние века равная примерно 62 см [Хинц, Давидович 1970: 63].

[16] В этом абзаце вставки в квадратных скобках, проясняющие текст, приводятся согласно изданию Р. Николсона [ʻАṭṭār 1905–1907: 217].

[17] ʻАбдаллах ибн Мубарак (ум. 797) — знаменитый подвижник, суфий-воин, богослов и знаток хадисов.

[18] Эта история приводится в поэме ʻАттара «Беседа птиц» [ʻАṭṭār 2009: 353].

[19] Пагубные деяния (*āfāt-i aʻmāl*) — действия и поступки, которые удерживают человека от поклонения Богу или превращают его поклонение в неискреннее и неугодное Богу [ʻАṭṭār 2007: 780], примеч. М. Эстеʻлами.

ли: «Что такое довольство?» Ответил: «Когда ты препоручаешь свои дела Богу». Спросили: «Что такое любовь (*maḥabbat*)?» Ответил: «Об этом спросите у Бишра, ибо, пока он жив, я не стану отвечать на этот вопрос». Спросили: «Что такое мироотречение (*zuhd*)?» Ответил: «Есть три [вида] мироотречения: отказ от запретного, это мироотречение обычных [людей]; отказ от излишка дозволенного, это мироотречение особых [людей]; отказ от того, что отвлекает тебя от Истинного, это мироотречение познающих».

Сказали: «Эти суфии уселись в мечети, не зная об уповании [на Бога]». Ответил: «Вы ошибаетесь, знание их и усадило». Сказали: «Все их помыслы устремлены на кусок хлеба». Сказал: «Я не знаю людей на земле, чьи помыслы выше, чем у этих людей, ведь от этого мира им нужно не больше, чем кусок хлеба».

Когда приблизилась его смерть — от тех ран, о которых я рассказал, он был близок к степени мучеников (*šuhādā*)[20] — в этом состоянии он указал рукой и сказал: «Еще нет!» Его сын спросил: «Отец, что это?» Ответил: «Пора опасности, до ответа ли? Помоги мне при помощи молитвы, так как один из присутствующих, что находятся подле моей постели, *сидящих справа и слева*[21], — Иблис. Он стоит напротив, посыпает голову пеплом бедствия и приговаривает: “О Ахмад, ты забрал у меня свою душу!” А я отвечаю: “Еще нет! До последнего вздоха — пора опасности, а не пора успокоения”».

Когда он умер и его подняли на погребальных носилках, стали прилетать птицы и биться о носилки. Тут сорок две тысячи гебров[22], иудеев и христиан стали мусульманами, порвали зуннары[23], издали вопль и произнесли: «*Нет божества, кроме Бога!*» А причина в том, что Истинный (*возвышен Он!*) в тот день обрек на стенанья четыре общины (*qawm*): магов[24], иудеев, христиан и мусульман. У одного великого мужа спросили: «Он больше думал о жизни или о смерти?» Ответил: «У него было две отвеченные молитвы: “Боже! Даруй веру всякому, кому еще не даровал!” и “Не отбирай [веру] у того, кому даровал ее!” Из этих двух молитв одна была отвечена при жизни — Бог не отнял веру ни у кого из тех, кому даровал ее, а вторая — после смерти, когда Он наделил те [сорок две тысячи людей] исламом». Мухаммад ибн Хазима[25] сказал: «Я видел Ахмада во сне после того, как он умер. Он шел, прихрамывая[26]. Я спросил: “Что это за походка?” Он ответил: “Поход в обитель мира[27]”. Я сказал: “Что сделал с тобой Бог (*велик Он и славен!*)?” Он ответил: “Простил, возложил мне на голову венец, ноги мои обул в сандалии[28] и сказал: ‘Ахмад! Все это благодаря тому, что ты не назвал Коран сотворенным!’” А потом изрек: “Призывай меня в тех молитвах, что пришли к тебе!”». С миром!

---

[20] Имеется в виду история с избиением Ахмада Ханбала плетьми в ходе «испытания».

[21] Аллюзия к (Коран 50: 17), Имеются в виду «приемщики» (*mutalaqqiyān*) — ангелы, записывающие деяния человека.

[22] Гебр (*gabr*) — часто этим словом обозначали иноверца, немусульманина, в данном контексте имеется в виду зороастриец.

[23] Зуннар (*zunnar*) — пояс, который в Халифате обязаны были носить иноверцы.

[24] Маг (*mug̊*) — этим словом также называли зороастрийцев.

[25] Мухаммад ибн Хазима — чтец Корана и знаток хадисов из Нишапура.

[26] Вероятно, хромота Ахмада указывает на его страдания, так как нанесение ударов палками по пяткам являлось одним из популярных способов пыток и телесных наказаний.

[27] Обитель мира (*dār as-salām*) — одно из обозначений рая.

[28] Сандалии (*na‘layn*, мн. ч. от *na‘l* ‘подкова’) — деревянные сандалии без задников, также — кожаные туфли без задников с загнутыми носами, обувь, которую носят «одетые в чалму», богословы и духовные лица. В этом фрагменте, по всей видимости, содержится еще одна отсылка к посмертным страданиям героя (см. примеч. 20) — Бог обул Ахмада в особые сандалии, которые носят праведники, тем самым вознаграждая его за мученичество.

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) (в печати).

ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.

Хинц, Давидович 1970 — *Хинц В*. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему; *Давидович Е. А*. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М.: Наука, 1970.

‘Aṭṭār 1905–1907 — The Tadhkiratu ‘l-awliya (“Memoirs of the saints”) of Muḥammad ibn Ibráhím Farídu’d-Din Aṭṭār / Ed. by R. A. Nicholson, with introd. by M. Qazvīnī. 2 parts. London: Luzac & Co, Leiden: E. J. Brill, 1905–1907.

‘Aṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyā’ / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

‘Aṭṭār 2009 — *‘Aṭṭār Farid al-Din*. Mantiq al-ṭayr / Muqaddama, taṣḥiḥ va tā‘līqāt Muḥammad Riżā Šafī’ī Kadkanī. Tehran: Sukhan, 1389/2009.

EI² — The Encyclopaedia of Islam. New ed.: 13 vols. Leiden: E. J. Brill, 1986–2005.

“You didn’t recognize the Quran as created”: Ahmad Ibn Hanbal

Alontsev Maxim A.
Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, 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 article includes a Russian translation of the chapter devoted to Ahmad ibn Hanbal from Farid al-Din ‘Aṭṭār’s *Memorial of God’s Friends*. Ahmad ibn Hanbal (780–855), celebrated Muslim theologian, jurist and traditionist, is a founder and eponym of Hanbali school. In this hagiography ‘Aṭṭār presents him as an active proponent of the dogma of the eternal essence of the Quran — Ahmad ibn Hanbal preferred tortures and martyrdom rather than rejecting his beliefs.

Keywords: Sufism, Sufi hagiography, Farid al-din ‘Attar, Ahmad ibn Hanbal

References

Alontsev, M. A. (2016). “Ego rechi o puti mnogochislenny”: funktsii zhitiia Dzha‘fara Sadika v “Pominaniiakh druzei Bozhiikh” 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. Filologiia. Kul’turologiia. Vostokovedenie” [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3 (12) (forthcoming). (In Russian).

‘Aṭṭār, Farid al-Din (1905–1907). *The Tadhkiratu ‘l-awliya (“Memoirs of the saints”) of Muḥammad ibn Ibráhím Farídu’d-Din Aṭṭār* (R. A. Nicholson, Ed.) (M. Qazvīnī, Intro.). London: Luzac & Co, Leiden: E. J. Brill. (In Persian).

‘Aṭṭār, Farid al-Din (1389/2009). *Mantiq al-ṭayr*. Muqaddama, taṣḥiḥ va tā‘līqāt Muḥammad Riżā Šafī’ī Kadkanī [Bird Parliament. Introduction, critical edition and commentary by Muḥammad Riżā Šafī’ī Kadkanī]. Tehran: Sukhan. (In Persian).

‘Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Tazkiratu-l-awliyā’* [Memorial of God’s friends] (Dr. M. Este‘lami, Ed. of the text, Comment. and Indices) (16th ed.). Tehran: Zavvar. (In Persian).

The Encyclopaedia of Islam (1985–2005) (New ed., Vols. 1–13). Leiden: E. J. Brill.

Khints, V. & Davidovich, E. A. (1970). Khints, V. *Musul’manskie mery i vesa s perevodom v metricheskuiu sistemu* [Islamic weights and standards with conversion into metric system] (Transl. from: Hinz, W. (1955). *Islamische Masse und Gewichte: umgerechnet ins metrische System*. Leiden: Brill). Davidovich, E. A. (1970). *Materialy po metrologii srednevekovoi Srednei Azii* [Data on the weights and measures of Central Asia in the Middle Ages]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam. An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Alontsev, M. A. (2016). “You didn’t recognize the Quran as created”: Ahmad Ibn Hanbal. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 221–228

Л. Г. ЛАХУТИ

Лахути Лейли Гасемовна
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: lahuty@gmail.com

ОСМОТРИТЕЛЬНОСТЬ И УПОВАНИЕ: ЗАКОНОВЕД СУФЙАН САУРИ И СУФИЙ-ВОИН ШАКИК БАЛХИ

Аннотация. Дан филологический перевод двух житий из агиографической антологии Фарид ад-Дина ʻАттара «Поминание друзей Божиих», призванной продемонстрировать многообразие путей приближения к Богу. Герой первого из этих житий — Суфйан Саури, основатель одной из ранних мусульманских правоведческих школ, передатчик хадисов и толкователь Корана. Его житие фокусируется на присущей ему добродетели «щепетильной осмотрительности» (*vara*ʻ), благодаря которой он, как утверждает житие, после смерти был принят в рай. В других житиях книги ʻАттара он упоминается как посетитель знаменитых мистиков, которые преподают ему духовные уроки. Второе житие — житие известного подвижника и теоретика суфизма Шакика Балхи — концентрируется на абсолютном уповании на Бога (*tavakkul*), которое Шакик бескомпромиссно проявлял в жизни. Так же как и Суфйан Саури, Шакик Балхи был плодовитым автором, но, в отличие от него, ученые занятия и проповедническую деятельность совмещал с участием в религиозных войнах.

Ключевые слова: суфийская агиография, ʻАттар, Суфйан Саури, Шакик Балхи

Суфйан Саури (97/716–161/778), подвижник, богослов, передатчик хадисов и толкователь Корана, был одним из основателей мусульманского права наряду с Абу Ханифой, Шафиʻи и Ашʻари. Правовая система, разработанная Суфйаном Саури, продолжала действовать несколько веков после его смерти.

Более 30 лет Суфйан Саури провел в путешествиях, во время которых занимался передачей хадисов в Хорасане, Хиджазе и Басре. В Куфе он об-

© Л. Г. ЛАХУТИ

щался с представителями му‘тазилитов, оказавшими на него влияние как в богословских и правоведческих, так и в политических вопросах. Занимая проомейядскую и, соответственно, антиаббасидскую позицию, при втором аббасидском халифе Мансуре (правил в 754–775) он подвергался гонениям и неоднократно — опасности ареста[1]. Возможно, эти обстоятельства преломились в истории о Суфйане Саури и халифе, приведенной у ‘Аттара (см. далее).

В приводимом здесь житии Суфйан предстает главным образом как проявляющий «щепетильную осмотрительность» (*vara‘*)[2], которая была одним из важных понятий для подвижников и теоретиков суфизма. Так, современник Суфйана Саури, Харис Мухасиби[3], называет два вида осмотрительности, обязательные для всех мусульман, и два вида — рекомендованные. Первые два — отвращаться от всего, запрещенного Богом, и не брать и не предпринимать ничего незаконного; другие два — избегать всего сомнительного[4] и того, что, будучи само по себе законным, может иметь последствием нечто незаконное. В XI в. Мухаммад Газали назовет последние два вида осмотрительности соответственно осмотрительностью праведных (*ṣāliḥūn*) и осмотрительностью боящихся Бога (*muttaqūn*); именно они показаны в житии Суфйана Саури. Следующий, высший уровень, по Газали, — отвращаться от всего, что не связано с Богом, чтобы не потратить ни одного мига жизни на то, что не увеличивает близости к Богу [EI², ст. «Wara‘» (D. Urvoy)]. Этот уровень осмотрительности в данном житии не раскрыт.

Важную роль в житии Суфйана также играет страх (*xawf*), проистекающий из неведения посмертной участи, — такой страх в значительной степени питает его осмотрительность.

С осмотрительностью также неразрывно связано отрешение от всего мирского — *zuhd*, что часто (хотя и не совсем точно) переводится как «аскеза». ‘Абдаллах Ансари пишет, что для «простых» осмотрительность — последняя, а для «избранных»[5] — первая ступень отрешения от мира (цит. по: [EI², ст. «Wara‘» (D. Urvoy)]).

Другой тип «друзей Божиих» представляет Шакик Балхи. В его жизнеописании, приводимом ниже, ‘Аттар в первую очередь раскрывает понятие *таваккул* — абсолютного упования на Бога. Шакик Балхи был одним

[1] Подробнее см.: [EI², ст. «Sufyān al-Thawrī» (H. P. Raddatz)], где упоминается, что халиф Мансур «тактически» предложил Суфйану пост судьи в Куфе. После отказа Суфйану пришлось бежать.

[2] В данной статье используется транслитерация, применяемая для персидских текстов (*vara‘*). В арабистической традиции слово транслитерируется как *wara‘*.

[3] См. о нем статью Е. Л. Никитенко в настоящем номере журнала.

[4] Сомнительное, или подозрительное (*šubuhat*, в ед. ч. *šubhat*), — вещи, не являющиеся с точки зрения исламского правоведения ни явно дозволенными, ни явно запретными.

[5] В данном контексте под «простыми» людьми (‘*āmm*) понимаются рядовые верующие, удовлетворяющиеся начальными, формальными предписаниями религиозного закона, а под «избранными» (*xāṣṣ*) — те, кто постигают тайные, «скрытые» смыслы.

из первых теоретиков учения о *таваккул* и стремился бескомпромиссно применять его в жизни, отказываясь от любых, даже законных, способов обеспечивать свое существование. При этом он отнюдь не был чисто «кабинетным» ученым: Шакик активно участвовал в джихаде — войнах против «неверных» тюрков Средней Азии, где тоже проявлял свое абсолютное упование. Погиб он в 195/810 г. во время военного похода в верховьях Амударьи (Джейхун). Эти особенности личности Шакика — «учителя суфийского пути» и участника джихада — ʻАттар отразил в хвалебной формуле «всадник-охранитель людей *тариката*», входящей во вступительную часть его жития. Подробнее о Шакике Балхи см.: [Кныш 2004: 39–41; Лахути 2015; Насыров 2009: 184–188].

ʻАттар также описывает, как и Суфйан Саури, и Шакик Балхи получают духовные уроки. В других главах антологии Суфйан посещает великих суфийских подвижников и ищет их наставлений. Раби‘а ʻАдавиййа усматривает в его занятиях хадисами пристрастие к земному миру [ʻAṭṭār 2007: 72], Ибрахим Адхам советует ему: «Тебе нужно немного уверенности, хотя знаний у тебя очень много» [Ibid: 97], а Фузайл ибн Ийаз поучает его, что уединение выше, чем самая благочестивая беседа [Ibid: 81]. Таким образом демонстрируется духовное превосходство пути этих «некнижных», но полностью предавших себя Богу мистиков над путем «знания» (ʻ*ilm*), которым идет Суфйан. В самом житии Суфйана таких сцен нет.

В житии Шакика можно видеть другую картину, также типичную для описания духовного пути подвижника: он получает уроки от тех, кто, казалось бы, стоит ниже его, — от простых людей и даже от иноверцев. Шакик смиренно принимает эти уроки, поясняя, что жемчужину, даже упавшую в отхожее место, следует поднять и отмыть.

Каждое из житий в книге ʻАттара раскрывает определенные грани многообразных путей духовной жизни «друзей Божиих». Для Суфйана Саури это «щепетильная осмотрительность», для Шакика Балхи — абсолютное упование на Бога.

Поминание Суфйана Саури (*да пребудет с ним милость Божия!*)[6]

Тот венец веры и верования, тот светоч аскезы и водительства, тот шейх и падишах для улемов[7], тот привратник чертога предшественников[8], тот полюс движения планет, имам вселенной Суфйан Саури (*да пребудет с ним милость Божия!*) был из великих мужей. Его называли повелителем правоверных и никогда не противоречили ему; он был истинно предстоятелем (*muqtadā*) и одобряемым

[6] Перевод по [ʻAṭṭār 2007: 193–200]. Курсивом здесь и далее выделены переводы арабских фрагментов.

[7] Улемы (*ʻulamā*, мн. ч. от *ʻālim* ‘знающий; ученый’) — общее название знатоков богословия, религиозного предания и этико-правовых норм ислама.

[8] Привратник чертога предшественников — по примечанию Эсте‘лами: Суфйан Саури, постигший учение мудрецов прошлого, «открывает к нему доступ», т. е. истолковывает его своим современникам [ʻAṭṭār 2007: 773].

(*ṣāḥib qabūl*). В науках внешних и внутренних[9] не было ему подобных. Он был из пятерки муджтахидов[10] и в осмотрительности (*vara‘*) и богобоязненности (*taqvā*) достиг высшего предела, и вежество и смирение его были велики. Он встречался со многими великими шейхами и от начала и до конца ни на крупицу не отклонился от начатого пути. Так, когда Ибрахим Адхам его позвал: «Приходи, мы послушаем от тебя хадисы», он сразу пришел. Ибрахим сказал: «Я хотел испытать его нрав».

Он родился от матери осмотрительным. Рассказывают, что его мать однажды поднялась на соседскую крышу и откусила кусочек какого-то соления. Он стал так биться головой в ее живот, что мать усовестилась, спустилась вниз и попросила дозволенной [пищи].

А начало его духовного пути было таким: однажды Суфйан по беспечности ступил в мечеть левой ногой. Он услышал голос: «О бык! Не ходи по-бычьи!» Потому его и прозвали Саури[11]. Услышав этот голос, он лишился чувств. Когда снова пришел в себя, он схватил свою бороду и стал бить себя ею по лицу. Он говорил: «Если не ступаешь ногой в мечеть согласно правилам вежества, твое имя сотрут из свитка человечества. Следи, как ты ступаешь!»

Рассказывают, что однажды он ступил ногой на чье-то поле. Раздался голос: «О бык!» — Смотри, каково попечение [Божие] (*‘ināyat*) о тех, кто не может сделать и шага наперекор сунне![12] Если во внешнем они таковы, кто может сказать об их внутреннем?! — Двадцать лет подряд Саури ни одной ночи не спал.

Рассказывают, что он сказал: «Ни разу не слышал я хадис Пророка (*да благословит его Господь и приветствует!*) без того, чтобы осуществить его на деле». И говорил он: «О знатоки хадисов! Отдавайте *закят*[13] с хадисов!» Его спросили: «Какой *закят*?» Ответил: «Такой: из двухсот хадисов пять исполняйте на деле».

Рассказывают, что тогдашний халиф совершал намаз рядом с Суфйаном и во время намаза поглаживал свою бороду. Суфйан сказал: «Такой намаз — это не намаз, и этот намаз завтра [на поле] ‘Арасат[14] бросят тебе в лицо, как старое тряпье!» Халиф сказал: «Говори помягче!» Тот ответил: «Если я пропущу такую важную вещь, моя моча тут же станет кровью!» Халиф осерчал, приказал соорудить виселицу и повесить Суфйана, чтобы больше никто не смел дерзить. В день, когда

---

[9] Внешние науки — школьная наука фикха, хадисов, внутренние — мистические познания.

[10] Муджтахид — законовед, достигший высшей ступени в толковании религиозных законов, выносящий самостоятельные заключения по религиозно-правовым вопросам. Эсте‘лами называет его пятым после четырех суннитских имамов — основателей четырех основных суннитских толков (Абу Ханифы, Малика б. Анаса, Мухаммада Шафи‘и и Ахмада Ханбала) [‘Aṭṭār 2007: 771, примеч. Эсте‘лами].

[11] Имя Саури (букв. «бычий», «подобный быку») образовано от *ṣ̱awr* ‘бык’.

[12] Сунна (*sunna*) ‘обычай [посланника Бога]’ — устоявшаяся практика, основанная на рассказах о поступках, речениях и невысказанном одобрении Мухаммада, передаваемых устно его сподвижниками и в дальнейшем зафиксированных письменно в виде хадисов. В персидском языке используется также в значении «правильные, соответствующие сунне поступки», см. [ИЭС, ст. «ас-Сунна» (М. Б. Пиотровский)].

[13] *Закят* (*закат*) — налог в пользу нуждающихся мусульман. По толкованию мусульманских правоведов, «очищает» обладателя богатства, снимая с него грехи. С золота, серебра, драгоценных камней уплачивалась «пятина» (*xums*) [ИЭС, ст. «Закат» (О. Г. Большаков)].

[14] ‘Арасат — поле, где по мусульманским эсхатологическим воззрениям в день последнего суда будут собраны все мусульмане.

воздвигали виселицу, Суфйан положил голову на колени одного великого мужа, а ноги — на колени Суфйана ʻУйайӣна[15] и заснул. Те двое великих узнали, что происходит, и сказали друг другу: «Скажем ему об этом». Суфйан проснулся и спросил: «Что такое?» Они рассказали ему [о виселице] и выказали большое огорчение. Суфйан сказал: «Я не держусь за жизнь, но нужно сделать должное в этом мире». Потом слезы потекли по его лицу, и он воскликнул: «Господи Боже! Схвати их, крепко сожми!» В это время халиф был на троне, и высшие сановники были при нем. Вдруг дворец сотрясся, и халиф со всеми сановниками провалился под землю. Те два великих мужа сказали: «Мы не видели, чтобы молитва выполнялась с такой точностью и с такой быстротой!» Суфйан ответил: «Да! В этом чертоге наша слава не посрамлена!»

Рассказывают, что новый халиф, который пришел после того, верил в Суфйана. Случилось, что Суфйан захворал. У халифа был врач-христианин, очень искусный. [Халиф] послал его к Суфйану, чтобы он его лечил. Когда [врач] увидел его урильник, сказал: «Это человек, у которого от страха перед Богом печень разорвалась на частицы и по чуть-чуть выходит из его мочевого пузыря. Та вера, которую исповедует такой человек, не может быть ложной верой». И он тут же принял мусульманство. Халиф сказал: «Я думал, что врач пойдет к постели больного, а послал больного к врачу».

Рассказывают, что у Суфйана еще в молодости согнулась спина. Ему сказали: «О имам мусульман! Тебе еще не пришло время для этого». Он не ответил, потому что при поминании Бога ему было не до людей. Но однажды они стали очень настаивать. Он сказал: «У меня был наставник, он был весьма велик, я от него учился. Когда его жизнь подошла к концу и корабль его жизни готов был погрузиться в пучину смерти, я сидел у его изголовья. Вдруг он открыл глаза и сказал мне: “О Суфйан! Видишь ли, что со мною делают? Пятьдесят лет я указывал людям верную дорогу и призывал к порогу Истинного! А теперь меня прогоняют и говорят: “Уходи, ты Нам не годишься!”». Говорят, что он сказал: «Я служил трем наставникам и изучал науки. Когда жизнь одного из них подошла к концу, он стал иудеем и в том и умер. Другой стал *магом*, другой — *христианином*[16]. От этого страха спина моя затряслась и раскололась».

Рассказывают, что некто прислал ему два кошеля золота и сказал: «Прими, потому что мой отец был твоим другом и имел совершенное усердие в дозволенном [деле], и я прислал тебе это из его наследия». Он отдал это своему сыну, отправил его и велел сказать: «Моя дружба с твоим отцом была ради Господа». Сын Суфйана рассказывал: «Когда я пришел, я сказал [отцу]: “О отец! Неужели у тебя каменное сердце! Ты видишь, что у меня семья и ничего нет. Тебе меня не жалко?” Суфйан ответил: “О сын! Тебе нужно, чтобы ты ел, а я продал бы дружбу с Господом за дружбу с миром и остался ни с чем в День воскресения мертвых!”[17]».

---

[15] Суфйан ʻУйайӣна — Абу Мухаммад Суфйан Куфи (725–813) — известный меккан-ский правовед и знаток хадисов.

[16] В оригинале использованы арабские обозначения зороастрийцев (*tamajjasa* ʻмаги’) и христиан (*tanaṣṣara*).

[17] Перевод по разночтению, приведенному в сноске Эстеʻлами: *tu-rā mībāyad ki bixʷarī, va man dūstī-yi xudā ba dūstī-yi dunyā* ***bi****furūšam va ba qīyāmat dar-mānam*. В основном тексте вместо ***bi****furūšam* (продам, продал бы) дан вариант ***na****furūšam* (не продам, не продал бы), который отличается от первого лишь местом расположения одной точки. В [ʻAttār 2009: 257] выбран основной вариант.

Рассказывают, что некто прислал ему подарок, а он не принял. [Тот] сказал: «Я никогда не учился у тебя хадисам». Суфйан сказал: «Твой брат учится. Боюсь, что из-за твоих денег мое сердце расположится к нему больше, чем к другим, а это будет пристрастием (*miyl*)». Он никогда ни у кого ничего не принимал. Говорил: «Если бы я знал, что не останусь ни с чем в том мире, принял бы». Однажды он с кем-то проходил мимо дверей роскошного дома. [Его спутник] посмотрел на эту дверь. Суфйан остановил его и сказал: «Если бы вы туда не смотрели, они не допускали бы таких излишеств. А если вы на них смотрите, вы становитесь соучастником в этих неправедных излишествах».

У него умер сосед, он присутствовал на молитве по нему. Люди говорили хорошо [о покойном], мол, он был хорошим человеком. [Суфйан] сказал: «Если бы я знал, что людям он нравится, никогда не пришел бы к его праху, потому что если человек не лицемер, он людям не нравится».

Обычно местом Суфйана была максура[18] мечети. Когда там поставили курильницу, [купленную] на пожертвование султана, он убежал оттуда, чтобы не слышать этого запаха. Больше он никогда там не садился.

Рассказывают, что однажды он надел одежду наизнанку. Ему сказали об этом, хотели, чтобы поправил. Он не стал поправлять. Сказал: «Я надел эту рубаху ради Господа (*велик Он и славен!*) и не буду переодевать ее ради людей». И так и остался.

Рассказывают, что один юноша пропустил время хаджа. Он вздохнул. Суфйан сказал: «Я совершил четыре хаджа. Отдаю их тебе, ты отдашь мне этот вздох?» Тот сказал: «Отдам». Той ночью он увидел во сне, что ему говорят: «Ты получил такую прибыль, что если бы ты разделил ее между всеми людьми долины ʻАрафат[19], они бы все разбогатели».

Рассказывают, что однажды он пошел в баню. Туда вошел красивый безбородый юноша. [Суфйан] сказал: «Прогоните его, потому что при каждой женщине — по одному диву, который приукрашает ее в глазах мужчин, а при каждом безбородом — по восемнадцать дивов».

Рассказывают, что однажды он ел хлеб, а там была собака. Он кормил ее. Его спросили: «Почему ты не ешь с женой и детьми?» Он отвечал: «Если я кормлю собаку, она до утра будет меня сторожить, чтобы я творил молитву. Если я буду кормить жену и детей, они меня будут удерживать от служения».

Однажды он сказал ученикам: «Хорошая еда или плохая — она от губ проходит в горло и всё. Хорошая или плохая, потерпите, пока хорошая и плохая не станут для вас одинаковыми. Без того, что так быстро проходит, можно и потерпеть». О его почтении к дервишам рассказывают, что в его собрании дервиши были как повелители.

Рассказывают, что один раз он в паланкине ехал в Мекку. С ним был его друг, а он всю дорогу плакал. Друг спросил: «Ты плачешь из-за страха за [свои] грехи?» Суфйан протянул руку, подобрал соломинку и сказал: «Грехи пусть и велики, но мои грехи и меры этой соломинки не достигают. Я плачу оттого, что эта вера, которую я везу с собой, — она вера или нет?» Сказал: «Другие заняты поклонением, их мудрость приносит плод». Сказал: «В плаче десять частей. Девять из них — лицемерие, а одна — ради Господа. Если в год хоть одна капля прольется из глаз, это будет много».

---

[18] Максура (букв. «отгороженная») — павильон с резной деревянной решеткой или просто отгороженное решеткой место в центральной мечети города рядом с михрабом (нишей в стене, обращенной в сторону Мекки) и минбаром (трибуной для проповедника, расположенной справа от михраба), предназначенное для халифа, правителя или иных высокопоставленных лиц [ИЭС, ст. «Максура» (О. Г. Большаков)].

[19] ʻАрафат — долина в 20 км от Мекки, где проводится главный обряд хаджа — предстояние «перед ликом Аллаха» [ИЭС, ст. «ʻАрафат» (Д. В. Ермаков)].

Сказал: «Если где-нибудь будет сидеть много народу и кто-нибудь возгласит: “Кто знает, что проживет сегодняшний день до вечера, встаньте!”, ни один не встанет. [Но] вот что удивительно: если — при том, что всем нам предстоит [смерть], — всем этим людям скажут: “Кто готов к смерти, встаньте!”, ни один не сможет встать». Сказал: «Воздержание от дела труднее, чем само дело. Часто бывает, что человек делает благие дела до тех пор, пока его не запишут в диван гласности. А после он так этим делом гордится и столько о нем говорит, что это запишут в диван лицемерия».

Сказал: «Если дервиш толчется вокруг богатого, знай, что он — лицемер, а если он толчется вокруг султана, знай, что он — вор». Отрекшийся от мира (*zāhid*) — это тот, кто в мире сем на деле осуществляет свое отречение, а притворно отрекшийся — это тот, кто отрекается от мира только языком. Сказал: «Отречься от мира — это не носить дерюгу и есть ячменный хлеб, но не привязывать к миру свое сердце и сдерживать свои желания». Сказал: «Если ты идешь к Истинному с множеством грехов, то грех, что меж тобой и Богом, легче, чем грех между тобой и Его рабами». Сказал: «*Сейчас время молчать и быть в удалении*».

Некто сказал: «Если кто живет отшельником, трудясь для пропитания (*dar kasb kardan*), что ты о нем скажешь?» [Суфйан] ответил: «Побойся Бога! Я не видел ни одного богобоязненного человека, который испытывал бы нужду в пропитании!» Сказал: «Я не видел ничего лучше для человека, чем щель, в которую он может забраться и стать [для всех] невидимым. Наши предшественники гнушались надевать одежду, привлекающую внимание ветхостью или новизной. Нужно, чтоб о ней не говорили. Это — *воздержание от двух* [*видов*] *похвальбы*». Сказал: «Не знаю для современных людей ничего спасительнее сна». Сказал: «Лучший султан — это тот, который проводит время с людьми учеными и постигает от них науку. Худший из ученых — тот, кто проводит время с султанами». Сказал: «Первый вид служения Богу — уединение, затем — стремление к знанию, затем — применение знания, затем — его распространение».

Сказал: «Никогда не принимал я кого-либо, пока не слышал от него хотя бы одно слово мудрости». Сказал: «Знай, что этот мир — для тела, а будущий мир — для сердца». Сказал: «Если бы грех издавал зловоние, никто не был бы избавлен от этого зловония». Сказал: «Всякий, кто приписывает себе превосходство перед другими, — гордец». Сказал: «Самые драгоценные из людей — пятеро: ученый, отрекшийся от мира (*zāhid*), законовед-суфий, смиренный богач, благодарный бедняк и потомок Пророка, следующий его обычаю[20]». Сказал: «Тот, кто молится без смирения, молится неправильно». Сказал: «Кто дает милостыню и делает добрые дела от недозволенного [дохода], подобен тому, кто стирает грязную одежду в крови или моче, и одежда становится еще грязнее». Сказал: «Довольство — это с благодарностью принимать предопределенное». Сказал: «Добрый нрав смягчает гнев Господа (*велик Он и славен!*)». Сказал: «Несомненно, ты не должен винить Господа, что́ бы тебя ни постигло».

Сказал: «Хвала тому Господу, который убивает нас и отбирает наше имущество, и мы любим Его еще больше». Сказал: «Кого любит, с тем не станет враждовать». Сказал: «Дышать во время созерцания (*mušāhada*) — запретно[21], и во время

[20] Потомок Пророка, следующий его обычаю (*šarīf-i sunnī*), — перевод по комментарию Эсте‘лами [‘Aṭṭār 2007: 774]. Возможен и перевод слова *šarīf* как «благородный», см.: [ИЭС, ст. «Шариф» (Е. А. Резван)].

[21] О сдерживании дыхания при молитве и о связи дыхания с молитвенной практикой суфия см.: [Шиммель 2012: 179–180].

снятия завесы[22] — запретно, и во время ви́дения воочию (*mu'āīna*) — запретно, а когда в голове или сердце появляется преходящая мысль (*xaṭarāt*) — дозволено». Сказал: «Если кто-нибудь тебе скажет: "*Ты хороший человек!*", и тебе это будет приятнее, чем если скажут: "*Ты плохой человек!*", знай, что ты еще плохой человек!» Его спросили об уверенности (*yaqīn*). Он сказал: «Это действие в сердце. Всякий раз, когда уверенность правильная, познание становится прочным, и уверенность — это когда что́ бы тебе ни пришло, ты знаешь, что это пришло от Истинного. Или если ты таков, что [Его] обещание для тебя очевидно и даже больше чем очевидно» — то есть присутствует, и более этого. Его спросили: «Предводитель[23] (*благословение ему, и мир, и приветствие!*) изволил сказать: "Семьи, где едят много мяса, враждебны Господу (*возвышен Он!*)"». Он сказал: Люди, которые поносят других, едят плоть мусульман[24].

Рассказывают, что он сказал Хатиму Асамму[25]: «Скажу тебе о четырех вещах, которые бывают от невежества: первое — осуждать людей, что бывает, когда не думают о предопределении (*qażā*), а не думать о предопределении — неверие; второе — завидовать брату мусульманину, это бывает, когда не думают о судьбе (*qismat*), а не думать о судьбе бывает от неверия; третье — собирать запретное имущество и сомнительное имущество — это происходит, когда не думают об ответе в День воскресения, а не думают об ответе в День воскресения — от неверия. Четвертое — [считать себя] в безопасности от обещаний Истинного, не верить в обещания Истинного и не думать об обещаниях Истинного. Всё это — неверие».

Рассказывают, что когда один из его учеников отправлялся в путь, Суфйан говорил: «Если где-нибудь увидите смерть, купите для меня». Когда подошла его смерть, он заплакал и сказал: «Я так желал смерти, [а] теперь она тяжела. Если бы все путешествия были такими, чтобы прямо идти с посохом и бурдюком[26]! *Но идти к Господу трудно*» — {Приближаться к Господу (*велик Он и славен!*) нелегко}[27]. И всякий раз, когда он слышал о смерти и ее власти, он несколько дней был сам не свой и каждому, кто приходил к нему, говорил: «*Готовься к смерти, пока она не пришла*» — {Приготовься к смерти, пока она не схватила тебя внезапно}. И тогда его друзья говорили: «Да будет тебе радостен рай!» А он качал головой и отвечал: «Что вы говорите?! Разве будет мне когда-нибудь рай, разве рай дают таким, как я?!»

В Басре он заболел, а эмир Басры хотел назначить его правителем и послал за ним. Он был на конюшне, у него болел живот, но он ни на минуту не оставлял служения [Богу]. В ту ночь подсчитали, что он шестьдесят раз мыл руки, совер-

[22] Снятие завесы, или раскрытие (*mukāšafa*), — озарение, или созерцание, которое даруется мистику по вышней воле без приложения им усилий.

[23] Предводитель — здесь: пророк Мухаммад.

[24] Аллюзия к Корану: «И не выслеживайте, и пусть одни из вас не поносят за глаза других. Разве пожелает кто-нибудь из вас есть мясо своего брата, когда он умер?» (Коран 49: 12).

[25] Хатим Асамм (*Ḥātim Aṣamm*, ум. в 237/852), хорасанский ученик Шакика Балхи, распространитель и проповедник его духовного наследия; именуется в источниках «аскетом», «ученым» и «мудрецом [Кныш 2004: 41]. В «Поминании друзей Божиих» ему посвящена глава 27 ['Aṭṭār 2007: 255–262].

[26] Бурдюк — в оригинале *rikva* (в другом значении — 'кувшин').

[27] В фигурные скобки заключены фрагменты текста, которые отмечены издателем текста Эсте'лами как отсутствующие в рукописи 692 г. х./1293, послужившей основой издания, и добавленные им по рукописи Тегеранской Национальной библиотеки 701 г. х./1302 и Лейденской рукописи.

шал омовение и начинал молитву — и тут снова приступала нужда. Ему сказали: «Ну не делай больше омовение!» Он сказал: «Когда придет ʻАзраʼил[28], хочу быть чистым, а не скверным. Ведь нечистые не могут идти в присутствие [Господа]».

ʻАбд-Аллах Махди сказал: «Суфйан сказал: “Положи меня лицом на землю, потому что приблизилась моя смерть”. Я положил его лицом на землю и вышел, чтобы сообщить людям. Когда я пришел, все его сподвижники уже были там. Я спросил: “Кто вам сообщил?” Они сказали: “Мы услыхали во сне: придите к погребению Суфйана”».

Люди пришли, а ему стало уже совсем плохо. Он засунул руку под подушку и вытащил кошель с тысячью динаров и сказал: «Раздайте милостыню». Они сказали: «Хвала Богу! Суфйан всегда говорил: “Не надо принимать [ничего] у этого мира”, а у него вон сколько золота!» Суфйан сказал: «Оно было стражем моей веры. Я мог хранить себя с его помощью, ведь Иблису не было надо мной власти по той причине, что если он говорил: “Что ты сегодня будешь есть и во что оденешься?”, я отвечал: “Вот золото!” И если он говорил: “У тебя нет савана!”, я отвечал: “Вот золото!” И все его искушения я отражал, хоть у меня и не было в нем (золоте) нужды».

Говорят, кто-то в Бухаре оставил ему завещание. Он умер, и бухарские улемы сохранили это наследство. Суфйана известили об этом, и он отправился в Бухару. Жители Бухары вышли ему навстречу к берегу реки и с великим почетом сопроводили до города. Суфйану было восемнадцать лет, [когда] они дали ему золото. Он хранил его, чтобы не нужно было никого ни о чем просить. Когда он уверился, что умрет, отдал его на милостыню.

В ночь, когда он умер, люди услышали голос: «*Умерла осмотрительность! Умерла осмотрительность!*» А потом его кто-то увидел во сне [и] спросил: «Как ты вытерпел дикость и тьму могилы?» Он сказал: «Моя могила — луг среди райских лугов». Другой увидел его во сне [и] спросил: «Как поступил с тобой Господь (*возвышен Он!*)?» Он ответил: «Одной ногой я шагнул на [мост] Сират[29], другой — в рай». И другой увидел его во сне и рассказал: «В раю он перелетал с дерева на дерево. Его спросили: “Чем ты это обрел?” Он ответил: “Осмотрительностью”».

Рассказывают, что из сострадания к творениям Божиим он однажды увидел на базаре маленькую птичку в клетке, которая горестно взывала и билась. Он ее купил и выпустил. Эта птичка каждую ночь прилетала к дому Суфйана. Суфйан всю ночь молился, а птичка смотрела на него и иногда на него садилась. Когда Суфйана положили в землю, птичка билась о его могилу и кричала. Люди вздыхали и плакали. Когда его погребли, птичка билась о землю, пока из могилы не раздался голос: «Господь (*возвышен Он!*) помиловал Суфйана за сострадание к Его творениям». Птичка тоже умерла и ушла к Суфйану.

---

[28] ʻАзраʻил — ангел смерти.

[29] Сират в мусульманской эсхатологии — мост «тоньше волоса и острее меча», по которому проходят умершие. Праведники проходят по этому мосту с быстротой молнии, а грешники сваливаются с него в ад [ИЭС, ст. «Сират» (С. М. Прозоров)].

Поминание Абу ʻАли Шакика (*да пребудет с ним милость Божия!*)[30]

Тот уповающий из благочестивых[31], тот овладевший [познанием] тайн, тот столп почитаемый, та кибла[32] величавая, тот всадник-охранитель людей тариката, Шакик Балхи (*да пребудет с ним милость Божия!*) был уникальным в своем времени и шейхом [своей] эпохи, твердо шагал путем отрешения от мира (*zuhd*) и служения [Богу] (*ʻibādat*), всю жизнь шел в уповании [на Бога] и был совершенным во всех видах наук, написал много сочинений по [разным] тонкостях наук. Он был учителем Хатима Асамма, а тарикат принял от Ибрахима Адхама[33]; имел общение со многими шейхами. Сказал: «Я был в ученичестве у тысячи семисот наставников, приобрел несколько верблюжьих грузов книг и понял, что путь Божий — в четырех вещах: [это], во-первых, не тревожиться о хлебе насущном (*rūzī*), во-вторых — искренность в трудах, в-третьих — вражда к шайтану, в-четвертых — подготовка к смерти».

А причиной его покаяния было вот что: он поехал в Туркестан по торговым делам и там пошел посмотреть на храм идолопоклонников. Он увидел идолопоклонника, который поклонялся идолу и жалостно стенал. Шакик сказал: «У тебя есть Создатель, живой, знающий и сильный. Ему и поклоняйся, постыдись, не поклоняйся идолу, ведь от него ничего не происходит!» Тот сказал: «Если это так, как ты говоришь, разве он не силен давать тебе насущный хлеб в твоем городе, чтобы тебе не приходилось приезжать сюда?» Эти слова пробудили Шакика, и он направился в Балх. По дороге с ним шел гебр[34]. Он спросил Шакика: «Какое у тебя дело?» Шакик ответил: «Торговля». Тот сказал: «Если ты идешь за пропитанием (*rūzī*), которое тебе не определили (*taqdīr*), то иди хоть до Последнего дня, оно тебе не достанется, а если ты идешь за тем, что тебе определили, — не иди, потому что оно само тебя настигнет».

Так он пришел в Балх. Вокруг него собрался круг друзей, потому что он был весьма благороден (*javānmard*). Эмиром Балха был ʻАли ибн ʻИса ибн Махан. У него были охотничьи собаки, и одна собака пропала. Схватили соседа Шакика: дескать, ты взял! — и стали его бить. Он бросился за защитой к Шакику. Шакик пошел к эмиру и сказал: «Через три дня я верну тебе собаку. Отпусти его». Эмир его отпустил. А через три дня кто-то нашел эту собаку и подумал, что надо ее отвести к Шакику — мол, он благороден и что-нибудь мне даст. Он привел ее к Шакику, а Шакик отвел ее к эмиру и полностью отказался от мира.

Рассказывают, что в Балхе был сильный голод, так что люди ели друг друга. На базаре [Шакик] увидел юношу, который радовался и смеялся. Он сказал: «О юноша! Разве время сейчас для радости и веселья? Не видишь, каково людям от голода?» Юноша сказал: «Чего мне бояться? Я раб человека, у которого есть соб-

---

[30] Перевод по [ʻAṭṭār 2007: 201–207].

[31] Благочестивые — так переводится слово *abrār*. Терминологически это семеро «благочестивых», входящих в иерархию совершенных мистиков и занимающих в ней третье место по степени приближенности к высшему духовному авторитету — «полюсу», или «оси» (*кутб*), см.: [Шиммель 2012: 206]. Подробно эта иерархия описана в трактате Худжвири «Раскрытие скрытого» (XI в.).

[32] Кибла — направление на Мекку, куда должны быть обращены лица мусульман во время молитвы.

[33] Ибрахим Адхам (*Ibrāhīm Adham*, ум. 777 или ок. 790) — один из наиболее чтимых ранних суфийских аскетов и мистиков, ставший для последующих поколений суфиев образцом «отрешения от мира» (*zuhd*). Ибрахиму Адхаму посвящена глава 11 в «Поминании друзей Божиих» ʻАттара [ʻAṭṭār 2007: 87–109].

[34] Гебр (*gabr*) — зороастриец, в общем значении — немусульманин.

ственная деревня, и у него много зерна. Он не оставит меня голодным». Шакик обомлел. Он сказал: «Боже! Этот юноша так радуется господину, у которого есть один амбар! Ты — царь царей и принял на себя заботу о нашем пропитании. Что же мы тревожимся?!» Он сразу же отвратился от мирских занятий, принес нерушимый обет покаяния, вступил на путь Истины и достиг предела совершенства в уповании. Он постоянно говорил: «Я ученик одного юноши».

Рассказывают, что Хатим Асамм сказал: «Я пошел с Шакиком на священную войну. Был трудный день, шло сражение, такое, что кроме наконечников копий ничего не было видно, в воздухе летали стрелы. Шакик сказал мне: "О Хатим! Каким ты чувствуешь себя? Наверное, тебе кажется, что это — вчерашняя ночь, когда ты лежал со своей женой в постели!" Я сказал: "Нет". Он сказал: "Ей-богу, я себя чувствую так же, как ты вчера, когда был с женой в постели". Потом настала ночь, и он улегся между двумя рядами, подложил под голову хирку[35] и заснул, и такую надежду он имел на Истинного, что так и остался спать посреди стольких врагов.

Рассказывают, что однажды он говорил проповедь. Из города раздался крик: «Неверные пришли!» Шейх выбежал оттуда, прогнал неверных и вернулся. Кто-то из муридов[36] положил перед его ковриком несколько роз. Шейх стал нюхать их. Один невежда увидел это [и] сказал: «[Вражеское] войско в городе, а имам мусульман нюхает розы!» Шейх сказал: «Лицемеры[37] видят, как нюхают розы. А разбитое войско нисколько не видят».

Рассказывают, что однажды он шел куда-то. Кто-то из посторонних[38] увидел его [и] сказал: «О Шакик! Не стыдно тебе претендовать на избранность и говорить такие слова? Из этих слов получается, что всякий, кто Ему поклоняется и полагается на Него ради хлеба насущного, поклоняется дарам». Шакик сказал своим друзьям: «Запишите слова, которые он говорит». Тот сказал: «Такой человек, как ты, записывает слова такого, как я?!» [Шакик] ответил: «Да. Когда мы находим жемчужину, то пусть она и упала в отхожее место, поднимаем и очищаем». Тот чужак сказал: «Дай мне ислам[39], ибо твоя религия — религия смирения и приятия Истины». [Шакик] сказал: «Да, Пророк (*да благословит его Бог и приветствует!*) изволил сказать: "*Мудрость — предмет стремлений верующего, проси ее, даже если она у неверного*"».

---

[35] Хирка — суфийское рубище.

[36] Мурид (*murīd*, букв. «ищущий») — суфий-ученик.

[37] Слово «лицемер» (*munāfiq*) 43 раза встречается в Коране; «Лицемеры» — название 63-й суры Корана. Хасан Басри (642–728), знаменитый аскет и проповедник (см. главу 3 «Поминания друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 26–41]), называл «поглощенного мирскими заботами человека, которого мало волновали дела веры и который не задумывался над своими грехами, ‹…› лицемером, т. е. человеком, пребывающим в состоянии между верой и неверием» [Кныш 2004: 17].

[38] См. следующее примечание.

[39] «Дай мне ислам» — *islām ʻarẓa kun*. Понимание выражения ʻ*arẓa kardan* зависит от толкования слова *bīgāna* ʻпосторонний', которое здесь можно понимать двояко. Если, как считает Эстеʻлами [ʻAṭṭār 2007: 775, примеч. Эстеʻлами к с. 203], имеется в виду «простой» человек, не причастный к суфизму, в отличие от «избранных», к которым принадлежал Шакик, то он просит растолковать ему подлинный ислам. Если же понимать *bīgāna* как «иноверец», «немусульманин», то он просит Шакика о принятии его в ислам. В таком значении это выражение встречается неоднократно, например, в поминании Ахмада Хазруййа [ʻAṭṭār 2007: 307] и в рассказе о шейхе Санʻане в маснави «Разговоры птиц» [ʻAṭṭār 1998: 112].

Рассказывают, что однажды Шакик говорил проповедь в Самарканде. Он повернулся к народу и сказал: «О народ! Если ты мертвец на кладбище, или ребенок в школе, и если ты безумец в сумасшедшем доме, и если ты неверный в стране неверных, и если ты раб — ты должен будешь отдать долг покорности [Богу], о поклоняющиеся твари!»

Некто сказал ему: «Люди осуждают тебя и говорят: “Он питается от чужих трудов”. Приди, я положу тебе постоянную помощь». Тот сказал: «Если бы у тебя не было пяти изъянов, я так бы и сделал: во-первых, твое богатство уменьшится; во-вторых, тебя может обокрасть вор; в-третьих, а вдруг ты пожалеешь об этом; в-четвертых, ты можешь увидеть во мне какой-то недостаток и отнять у меня свою помощь; в-пятых, ты можешь умереть, и я лишусь помощи. Но у меня есть господин, который свободен и чист от этих изъянов».

Рассказывают, что некто пришел к нему и сказал: «Хочу пойти в хадж». Шакик сказал: «Каков твой дорожный припас?» Тот ответил: «Четыре вещи: одно — что не считаю никакого человека более близким к своему дневному пропитанию, чем я сам, и [второе] — не считаю никого более далеким от своего дневного пропитания, чем иные, чем он сам, и [третье] — вижу, как промысл Божий (*qaẓā*) со мною идет, где бы я ни был, и [четвертое] — в каких бы я ни был обстоятельствах, знаю, что Господь (*велик Он и славен!*) более знающ о моих обстоятельствах, чем я». Шакик сказал: «Молодец! У тебя хороший дорожный припас. Да будет тебе благословение!»

Рассказывают, что когда Шакик захотел пойти к Ка‘бе и прибыл в Багдад, его позвал к себе Харун ар-Рашид. Когда Шакик пришел к Харуну, Харун спросил его: «Ты ли Шакик-аскет?» Тот ответил: «Я Шакик, но я не аскет». Харун сказал: «Дай мне наставление». Сказал: «Берегись, ведь Истинный (*возвышен Он!*) посадил тебя на место Правдивейшего[40] и так же хочет от тебя правдивости, как от него. Посадил на место Различающего и хочет, чтобы ты различал между истиной и ложью, так же как [хотел] от него. И посадил тебя на место Обладателя двух светов, [и] хочет от тебя скромности (*ḥayā*) и щедрости (karam) так же, как от него. И посадил тебя на место Избранника и хочет от тебя знания и справедливости, как он него». [Харун] сказал: «Прибавь еще». — «У Господа есть дом, который называют ад. Он сделал тебя привратником этого дома, дал тебе три вещи: деньги, меч и плеть — и сказал, чтобы ты этим тремя вещами удерживал людей от ада: нуждающемуся, который придет к тебе, не жалей денег, а того, кто противится велению Бога, поучи этой плетью, а тому, кто убьет кого-нибудь, воздай этим мечом по указанию его родных. А если ты не будешь так делать, то станешь предводителем людей ада». Харун сказал: «Прибавь еще». [Шакик] сказал: «Ты — источник, а твои правители — ручьи. Если источник светел, тьма не навредит ручьям. Но если источник темен, нет никакой надежды на светлость ручья». [Харун] сказал: «Прибавь еще». [Шакик] сказал: «Если на тебя нападет жажда в пустыне, так что ты будешь близок к гибели, и в этот час ты найдешь воду для питья, за сколько ты ее купишь?» [Харун] ответил: «За сколько скажут». Тот сказал: «А если не продадут меньше чем за половину твоих владений?» [Харун] ответил: «Отдам». Тот сказал:

[40] Обыгрываются буквальные значения прозваний четырех «праведных халифов», преемников пророка Мухаммада: «Правдивейший» (*ṣiddīq*) — Абу Бакр (ок. 572–634); Различающий [добро и зло] (*fārūq*) — ‘Умар (Омар) ибн ал-Хаттаб (ок. 585–644), Обладатель двух светов (*ẕū-n-nūrayn*) — ‘Усман (Осман) б. ‘Аффан (ок. 575–656), называемый так потому, что был женат на двух дочерях Мухамада; Избранник (*murtażā*) — ‘Али б. Абӣ Ṭālиб 656–661).

«Если ты выпьешь эту воду, а она не выйдет из тебя, так что будет угроза гибели, и кто-то скажет: “Я тебя вылечу, но возьму за это половину твоих владений”, что ты сделаешь?» Сказал: «Отдам». [Шакик] сказал: «Так что ты кичишься владением, которому цена — стакан воды, которую ты выпьешь, а она уйдет из тебя?» Харун заплакал и отпустил его с великим почетом.

Потом Шакик пошел в Мекку, и к нему туда собрались люди. Он сказал: «Искать здесь дневного пропитания — невежество, а работать ради пропитания — запретно». Ему повстречался Ибрахим Адхам. Шакик сказал: «О Ибрахим! Как ты поступаешь в вопросах пищи?» Тот ответил: «Если что-то достается, благодарю, а если не приходит — терплю». Шакик сказал: «Собаки в Балхе делают то же самое: если найдут, ластятся и машут хвостом, а не найдут — терпят». Ибрахим сказал: «Ну а вы что делаете?» Ответил: «Если нам что-то достается — жертвуем, а если не достается — благодарим». Ибрахим встал, поцеловал его в голову и *сказал:* «*Вот это наставник, ей-богу!*»

Когда он вернулся из Мекки в Багдад, он как-то раз проповедовал в собрании [суфиев] и больше всего говорил об уповании на Бога. В ходе беседы он сказал: «Я пошел через пустыню. В моем кошеле[41] было четыре серебряных монетки[42], и до сих пор они у меня с собой». Какой-то юноша поднялся и сказал: «Там, где ты держал в кошеле четыре монетки, не присутствовал ли Господь (*велик Он и славен!*)?! И в тот миг была ли [у тебя] надежда на Господа (*велик Он и славен!*)?!» Шакик пришел в волнение, признал правоту [юноши], сказал: «Верно говоришь», — и сошел с кафедры.

Рассказывают, что однажды к нему пришел старик и сказал: «Я много грешил и хочу покаяться». [Шакик] сказал: «Поздно пришел». Старик ответил: «Быстро пришел». Тот спросил: «Как это?» [Старик] ответил: «Кто пришел прежде смерти, пришел быстро». Шакик ответил: «Хорошо пришел, хорошо сказал».

Он сказал: «Я видел во сне, что мне сказали: “Кто надежду на хлеб насущный возлагает на Бога, у того улучшается нрав, и он становится щедрым, и в послушании (*ṭā‘at*) у него не бывает искушений”». Сказал: «Основа послушания — страх, надежда (*rajā‘*) и любовь (*maḥabbat*)». Сказал: «Признак (*‘alāmat*) страха — отказ от близких (*maḥāram*), а признак надежды — постоянное послушание, а признак любви — томление (*šawk*) и обращение (*‘inabāt*) от небрежения Богом (*ġaflat*) к памятованию Бога (*zikr*)». Сказал: «Тот, у кого нет вот таких трех вещей, не обретет спасения от ада: [это] безопасность (*amn*), страх и необходимость (*iżṭirār*)». Сказал: «Раб, имеющий страх, это тот, у кого есть страх из-за прошедшей жизни, мол, как она прошла? И страх из-за того, что он не знает, что будет после этого».

Сказал: «Поклонение (*‘ibādat*) состоит из десяти частей: девять из них — бежать от людей, и одна — молчание. Гибель человека в трех вещах: грешить в надежде на покаяние, не раскаиваться в надежде на [долгую] жизнь, не раскаиваться в надежде на милосердие — такой человек никогда не покается». Сказал: «Господь (*возвышен Он!*) людей, послушных ему, делает живыми в смерти, а людей грешных делает мертвыми при жизни».

Сказал: «Три вещи сопровождают нищих: освобождение сердца, легкость расчета и успокоенность души. И три вещи сопутствуют богатым: заботы плоти,

---

[41] Имеется в виду *jayb-i ġarībān* — мешочек для хранения монет, который пришивался к одежде изнутри за пазухой.

[42] Четыре монетки (*dang*) — 1/6 дирхама, приблизительно 0,4 г.

занятость сердца и суровость расчета»[43]. Сказал: «Надо быть готовым к смерти, потому что когда смерть придет, обратно уже не уйдет». Сказал: «Когда ты кому-либо что-то даешь, то если ты его любишь больше, чем если бы это он тебе что-то дал, — тогда ты друг будущей жизни, а если нет — ты друг мира сего». Сказал: «Я ничего на свете не люблю больше, чем гостя, потому что и хлеб насущный, и пропитание и награда — его по праву, а я во всем этом — никто, а мне — и плата, и награда». Сказал: «Тот, кто после благополучия впал в тяготы и эти тяготы больше, чем былое богатство, тот получил две радости: одну в мире сем, другую — в будущем».

Его спросили: «Как узнать, что раб тверд в Господе (*возвышен Он!*) и надежда его — на Господа?» Сказал: «По тому, что если у него в мире сем что-то пропадет, он считает это приобретением». Сказал: «Если хочешь узнать человека, посмотри — он больше доверяет обещаниям Господа или обещаниям людей?» Сказал: «По трем вещам можно распознать богобоязненность (*ṭaqvā*): что́ посылается, что́ отвергается, и что́ говорится. Что́ ты послал — это вера», — то есть в иной мир[44] ты посылаешь веру, «что́ ты отвергаешь — это мир сей» — то есть, когда тебе что-то дают, а ты это не принимаешь, потому что оно принадлежит миру сему, — «а что́ говорится — это и в вере, и в мире сем» — то есть слова могут быть из обеих областей, бывают слова веры и бывают слова мира сего. А другой смысл этого [речения] таков: то, что́ ты послал [в иной мир] — это вера, то есть выполнение велений; отвергать мир сей — это значит удаляться от запретного, а то, что́ говорится, относится и к той и другой области: по речам можно узнать, в вере человек или в мире сем.

Сказал: «Я спрашивал семьсот ученых о пяти вещах: кто мудр? и [кто] богат? кто умен? кто беден? кто скуп? И все семьсот дали мне один ответ: мудрый — тот, кто не дружит с миром. Умный — тот, кого мир не обманет, богатый — тот, кто доволен судьбой [данной] от Бога (*велик Он и славен!*), бедный — тот, у кого в сердце нет требования увеличения, скупой — тот, кто свой долг Господу удерживает от творений Божиих».

Хатим Асамм сказал: «Я попросил его дать мне полезное наставление. Он сказал: “Если ты хочешь наставления общего, то храни язык и никогда не говори слов, если не видишь ответа на эти слова на своих весах. А если хочешь наставления для избранных, смотри, не говори слов кроме тех случаев, когда ты знаешь, что если не скажешь — сгоришь”».

Литература

ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.

Кныш 2004 — *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Лахути 2015 — *Лахути Л. Г.* Шакик Балхи и учение о *таваккул* (уповании на Бога): репрезентация в доктрине и житиях от Ас-Сулами до ʻАттара // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 3. С. 103–113.

[43] Имеется в виду «освобождение сердца» от мирских забот, которому противопоставляется «занятость сердца» делами мира сего; под «расчетом» подразумевается расчет на Суде в день воскресения мертвых. Сопоставлению двух путей — нищеты и достатка — посвящены многие высказывания суфийских авторов, см., например: [Худжвири 2004: 21–30]. По учению суфиев, избравший нищету (*faqr*) полностью отказывается от земных благ, не имеет и не желает ничего, кроме Бога.

[44] В иной мир — в оригинале букв. «туда» (*ānjā*).

Насыров 2009 — *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.

Худжвири 2004 — *Аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. А. Орлова, с англ. пер. Р. Николсона; Науч. ред. рус. пер. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004.

Шиммель 2012 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра. 2012.

ʻAṭṭār 1998 — *ʻAṭṭar Farīd al-Dīn*. Manṭiq at-ṭayr / Taṣḥīḥ va šarḥ: Kāžim Dizfulian. Tihrān: Tilāyia, 1378/1998.

ʻAṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ʻAṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyā' / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Istiʻlāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

ʻAttār 2009 — Farid ad-Din ʻAttār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis / Transl. and intr. by P. E. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality Series).

EI² — The Encyclopaedia of Islam. New ed.: 13 vols. Leiden: E. J. Brill, 1986–2005.

Scrupulousness and trust in God: Sufyan Sawri, the legal scholar, and Shaqiq Balkhi, the Sufi warrior

Lahuti, Leili G.
Researcher, Laboratory of Oriental Studies, 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: lahuty@gmail.com

Abstract. The paper offers an annotated translation of two hagiographic narratives from Farid ad-Din ʻAttar's *Memorial of God's friends*, the XII–XIII century compendium depicting the multiple ways of approaching God. The protagonist of the first life, Sufyan Ṣawri, was the founder of the Ṣauriyya law school, a traditionalist, a translator of hadiths, and an interpreter of the Koran. His life narrative focuses on his signature virtue, the religious scrupulousness and delicacy of conscience, due to which, as his life states, he could enter paradise upon his death. In other lives in the same compendium, he is portrayed as diligently visiting and listening to famous mystics who bestow on him their spiritual lessons. The second life, of Shaqiq Balkhi, the celebrated ascetic and theoretician of Sufism, focuses on the virtue of absolute trust in God (*tavakkul*): Shaqiq sought to rigorously apply it to his own actions and was the first to create the theory of *tavakkul*. Shaqiq was a preacher and a versatile spiritual writer but, unlike Sawri, he was also an active participant in religious wars.

Keywords: Sufi hagiography, Farid ad-Din ʻAttar, Sufyan Sawri, Shaqiq Balkhi

References

Al'-Khudzhviri (2004). *Raskrytie skrytogo. Stareishii persidskii traktat po sufizmu* [The Revelation of the veiled. The oldest Persian treatise on Sufism, by Al-Hujwiri] (A. Orlov, Trans. from R. Nicholson's English translation, 1936). (N. I. Prigarina, Academic ed. of the Russian translation). Moscow: Edinstvo. (In Russian).

'Aṭṭar Farīd al-Dīn (1378/1998). *Manṭiq at-ṭayr* [Bird Parliament] (Kāżim Dizfulian, Compl. and comment.). Tihrān: Tilāyia. (In Persian).

'Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Tazkiratu-l-awliyā'* [Memorial of God's friends] (16th ed.) (Dr. M. Este'lami, Ed. of the text, Comment. and Indices). Tehran: Zavvar. (In Persian).

The Encyclopaedia of Islam (1985–2005) (New ed. Vols. 1–13). Leiden: E. J. Brill.

Knysh, A. D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm: kratkaia istoriia* [Islamic mysticism: A short history]. Moscow; St. Petersburg: Dilia. (In Russian).

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Trans. from Arabic and comment.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Lahuti, L. G. (2015). Shakik Balkhi i uchenie o *tavakkul* (upovanii na Boga): reprezentatsiia v doktrine i zhitiiakh ot As-Sulami do 'Attara [Shaqiq Balkhi and the concept of *tawakkul* (trust in God): representation in the doctrine and the hagiography from Al-Sulami to 'Attar]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]*, ser. "Istoriia. Filologiia. Kul'turologiia. Vostokovedenie"* [History. Philology. Culture Studies. Oriental Studies], no. 3, 103–113. (In Russian).

Losensky, P. E. (Transl. and Intro.) (2009). *Farid ad-Din 'Attār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis*. New York; Mahwah: Paulist Press. (The Classics of Western Spirituality Series).

Nasyrov, I. R. (2009). *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (Genezis i evoliutsiia)* [Foundations of Islamic mysticism (Genesis and evolution)]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

Shimmel', A. (2012). *Mir islamskogo mistitsizma* (Transl. 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).

Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Lahuti, L. G. (2016). Scrupulousness and trust in God: Sufyan Sawri, the legal scholar, and Shaqiq Balkhi, the Sufi warrior. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 229–244

Е. Л. НИКИТЕНКО

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

ДВА ПУТИ ПОЗНАНИЯ БОГА: ДАВУД ТА'И И ХАРИС МУХАСИБИ

Аннотация. В статье предложен перевод двух житий из агиографической антологии Фарид ад-Дина ʻАттара «Поминание друзей Божиих». Первое житие повествует о жизни подвижника VIII в. Давуда Та'и, второе посвящено основоположнику многих суфийских «искусств» Харису Мухасиби. Оба этих деятеля пришли к мистицизму, не удовольствовавшись ролью мусульманских ученых (улемов). Их жития демонстрируют, что люди одного рода занятий могли идти разными дорогами и при этом следовать по единому Пути — пути познания Бога.

Ключевые слова: мусульманский мистицизм, ʻАттар Нишапури, суфийская агиография

Фарид ад-Дин ʻАттар Нишапури (ум. ок. 1221) собрал в своей книге «Поминание друзей Божиих» (*Tazkirat al-awliyā*) жизнеописания 72 праведников, следовавших по пути познания Истинного, т. е. Бога. Из разных отправных пунктов, в разное время и разными дорогами герои этих 72 житий шли к одной и той же цели.

Давуд Та'и и Харис Мухасиби олицетворяют два пути, по которым могли следовать мусульманские ученые (улемы), вступающие на стезю мистического познания Бога.

Первый путь состоит в том, чтобы, осудив продажных «дельцов от науки», порвать связи с миром профессиональных ученых и проводить дни в уединении и молитве. Этот путь избрал для себя Давуд Та'и (ум. 781), подвижник из Куфы — муж, сторонившийся греха и людского общества[1].

[1] Насколько известно автору перевода, не существует отдельных исследований, посвященных Давуду Та'и. Сведения об этом подвижнике можно найти в работах по истории мусульманского мистицизма (см., например: [Кныш 2004: 433, Общий указатель]). Перевод жития Давуда Та'и на английский язык см. в [ʻAttār 2009: 264–270].

© Е. Л. НИКИТЕНКО

Давуд Та'и получил прекрасное образование в области религиозных наук, однако не пожелал примкнуть к сообществу профессиональных ученых, осуждая лицемерие и корыстность многих его представителей. При этом он почитал людей, истинно приверженных знанию, и хранил верность памяти своего учителя, великого правоведа Абу Ханифы[2].

Давуд Та'и славился своим пренебрежением к любым проявлениям этого мира, нелюбовью к человеческому обществу и нежеланием заводить семью. Он один из немногих мистиков, считавших безбрачие необходимым условием благочестивого образа жизни. У ʻАттара в «Поминании друзей Божиих» о Давуде Та'и сказано: «Он был совершенен в осмотрительности (*vara'*)[3]».

Существовал и второй путь для ученых-улемов, ставших аскетами и мистиками: они могли поставить свои знания и интеллект на службу мистическому познанию Бога. Этим путем пошел Харис Мухасиби.

Абу ʻАли ал-Харис б. Асад ал-ʻАнази по прозвищу Мухасиби (ум. 857) совмещал в себе качества мистика и ученого — богослова и правоведа, был «сведущ в науках о явном и скрытом» и оставил после себя множество сочинений по различным аспектам богословия и мистицизма. ʻАттар сообщает, что «во всяком искусстве [друзей Божиих] он (Мухасиби. — *Е.Н.*) был началом», и наделяет его почетным прозванием «наставник наставников» (*šayx al-mašāyix*) за то огромное влияние, которое его идеи оказали на последующих великих суфиев: Абу Талиба ал-Макки, Джунайда Багдади, ал-Ашʻари и на Абу Хамида ал-Газали[4]. Идеи Мухасиби получили самое широкое распространение: его сочинение по психологии и практике суфизма «Книга о соблюдении причитающегося Богу» (*Kitāb al-riʻāya li-ḥuqūq Allāh*) входило в число книг, обязательных к прочтению для вступивших на путь мистического познания Бога.

Своим прозвищем Мухасиби обязан учению о самонаблюдении и самоотчете (*murāqaba va muḥāsaba*), которое он разработал и популяризировал. Согласно этому учению, внешнего благочестия недостаточно для того, кто хочет стать истинно праведным. Человек должен постоянно следить за малейшими движениями своей души, ее намерениями и желаниями, ибо только ему самому полностью открыт его внутренний мир. Наблюдая за собой, человек должен при помощи разума (*ʻaql*) соотносить свои поступки и влечения с божественными велениями и отсеивать все неугодное Господу. Только такая «самоисповедь» способна помочь верующему вести истинно благочестивую жизнь.

---

[2] Абу Ханифа (699–767) — богослов, правовед и собиратель хадисов, основатель ханафитской школы права.

[3] Под осмотрительностью (*vara'*) имеется в виду усиленное внимание к своим мыслям и поступкам с целью воздержания от греха.

[4] Одно из первых западных исследований, посвященных Мухасиби, так и было названо: «Предшественник ал-Газали» [Smith 1936]. О Мухасиби см. также: [Librande 1983; EI², ст. «al-Muḥāsibi» (R. Arnaldez); Filiz 2006]. Житие Хариса Мухасиби ранее не переводилось на европейские языки.

Учение Мухасиби прижилось и было развито мусульманскими мистиками. Окончательное признание оно получило в знаменитом сочинении ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (*Iḥyā ʻulūm al-dīn*), одна из глав которого посвящена практике углубленного самонаблюдения и самоотчета [Ghazzali 1993: 334–369].

Далее следуют переводы глав из «Поминания друзей Божиих» ʻАттара, посвященных Давуду Та'и и Харису Мухасиби. Курсивом выделены фразы и словосочетания, приведенные в оригинале на арабском языке. В квадратных скобках содержится текст, достроенный нами при переводе. Фигурными скобками отмечены разночтения, включенные издателем М. Эстеʻлами в основной текст.

Поминание Давуда Та'и[5] (*да пребудет с ним милость Божия!*)

Та свеча знания и прозорливости, тот светильник творения, тот труженик на пути, тот ведающий истину, тот благочестивый муж Давуд Та'и (*да пребудет с ним милость Божия*) был из величайших [сынов] этого племени и главой народа. Он был совершенен в осмотрительности (*vara'*). Он обладал полной долей в различных науках, особенно в фикхе, где он стоял во главе и выделялся [среди прочих]. Двадцать лет он был в ученичестве у Абу Ханифы. Он видел Фузайла и Ибрахима Адхама, а его наставником на пути был Хабиб Ра'и[6]. С самого начала в нем царила некая печаль, и он всегда сторонился людей. Причина его покаяния была такова, что он услышал вот этот бейт похоронного плача:

С какой из твоих щек началось гниение?
Который из твоих глаз вытек тогда?
Какой лик и какая прядь не были брошены в землю?
Какой глаз не вылился в землю?[7]

Этот образ причинил ему великую боль. Покой покинул его, он испытал смятение и в таком [состоянии] пришел к дверям Абу Ханифы. Имам увидел, что он (Давуд. — *Е.Н.*) находится в необычном для себя состоянии. Он спросил: «Что с тобой случилось?» Он рассказал о происшедшем и добавил: «Мое сердце охладело к миру. Во мне появилось нечто, а я не знаю пути к нему. Ни в одной книге я не могу найти толкования этому, и это не попадает под действие какого-либо правового заключения (*fatvā*)». Имам сказал: «Отвернись от людей». Давуд отказался от [общества] людей и затворился дома. Спустя некоторое время имам Абу Ханифа отправился к нему и сказал: «Не дело прятаться дома. {Дело — восседать среди

[5] Давуду Та'и посвящена 21-я глава «Поминания друзей Божиих» [ʻAṭṭār 2007: 227–232].

[6] Фузайл (в арабском произношении Фудайл) б. ʻИйад (ум. 803) — подвижник, отказался от пути профессионального ученого, выступал против общения с неправедными правителями. Ибрахим Адхам — уроженец Балха, суфийское предание приписывает ему царское происхождение. Желая служить Богу, он оставил родной город и провел остаток жизни в странствиях, вел аскетический образ жизни, был очень щепетилен во всем, что касалось ритуальной чистоты. Хабиб Ра'и — один из ранних аскетов, проповедовал отречение от мира.

[7] М. Эсте'лами, издатель персидского текста, указывает на то, что персидский перевод бейта неверен. В издании Р. Николсона [Nicholson 1905–1907] персидский перевод отсутствует.

имамов и слушать их неясные речи}, терпеть и ничего не говорить. [Тогда] ты узнаешь от них [решения] этих вопросов».

Давуд понял, что все так, как он говорит. В течение года он приходил на занятия, сидел среди имамов и ничего не говорил. Что бы ни говорили, он терпел, не отвечал и довольствовался слушанием. Когда закончился год, он сказал: «Это мое годичное терпение сделало дело тридцати лет». После этого он присоединился к Хабибу Ра'и, и через него ему (Давуду. — *Е. Н.*) был открыт этот путь. Тогда Давуд вступил на этот путь, как истинный муж: он выбросил книги в воду, затворился и оставил надежды на сотворенных.

Передают, что он получил в наследство двадцать золотых динаров и в течение двадцати лет тратил [их]. Тогда некоторые старцы (*mašāyix*) сказали: «Путь — в том, чтобы раздаривать, а не в том, чтобы хранить». Он сказал: «Я сохраняю то количество, которое избавит меня от забот, чтобы протянуть до смерти». И он никогда не прерывал трудов, до такой степени, что, окуная хлеб в воду и выпивая [ее], он говорил: «За [то время, что составляет разницу] между этим и едой, можно прочесть пятьдесят айатов Корана. Зачем же я буду тратить время понапрасну?»

Абу Бакр ʻАййаш[8] говорит: «Я пошел в келью Давуда. Я увидел, что он держит в руке кусочек черствого хлеба и плачет. Я сказал: "О Давуд! Что у тебя случилось?" Он сказал: "Я хочу съесть этот кусочек хлеба, но не знаю, дозволен (*ḥalāl*) ли он"». Другой рассказал: «Я пошел к нему и увидел кувшин с водой, выставленный на солнце. Я спросил: "Почему ты не поставишь [его] в тень?" Он сказал: "Я поставил сюда, [когда здесь] была тень. Теперь же мне стыдно перед Богом создавать себе удобства ради низшей души[9]"».

Передают, что у него был большой особняк со многими комнатами. Когда одна комната рушилась, он селился в другой. [Его] спросили: «Почему ты не восстанавливаешь помещения?» Он сказал: «У меня с Богом (*велик Он и славен!*) есть уговор, что я не буду восстанавливать этот мир». Весь его особняк обрушился, кроме прихожей. В ту ночь, когда пришла его смерть, обрушилась и прихожая. Другой пошел к нему и сказал: «Потолок дома в трещинах и [скоро] обрушится». Давуд сказал: «Я уже двадцать лет не вижу этого потолка».

Передают, что [его] спросили: «Почему ты не общаешься с людьми?» Он сказал: «С кем мне общаться? Если я буду иметь дело с кем-то ниже себя, то он не прикажет мне [заниматься] делами веры. А если я буду иметь дело с кем-то выше себя, то он не станет перечислять мне мои недостатки и будет приукрашивать меня в моих глазах. Так зачем мне общение с людьми?» Спросили: «Почему ты не возьмешь жену?» Он сказал: «Я не могу обманывать верующую». Спросили: «Как так?» Он сказал: «Посватавшись к ней, я возьму на себя {заботу о ее делах, религиозных и мирских. Когда не смогу исполнить — обману ее}». Сказали: «Расчеши уже бороду». Он сказал: «Разве я освободился от дел, чтобы заниматься такими вещами?»

Передают, что однажды ночью [ярко] светила луна. Он вышел на крышу, смотрел в небо, размышлял о духовном царстве (*malakūt*) и плакал, пока не лишился сознания и не упал на соседскую крышу. Сосед подумал, что на крыше вор. Он поднялся на крышу с мечом, увидел Давуда, взял его за руку и спросил: «Кто сбросил тебя?» Тот сказал: «Не знаю. Я был без сознания. Я не ведаю».

---

[8] Абу Бакр ʻАййаш — один из ранних подвижников, чтец Корана. Умер в Куфе в 809 г. (по другим данным, до 749) [Dihxudā 1993, ст. «Abū Bakr ebn-e ʻAyyāš»].

[9] Низшая душа (*nafs*) у суфиев — вместилище всех порочных стремлений, направленных на удовлетворение личных потребностей.

Передают, что видели, как он бежал на молитву. Спросили: «Что за спешка?» Он ответил: «Войско у ворот города, оно ожидает меня». Спросили: «Какое войско?» Он сказал: «Мертвецы на кладбище». Произнеся приветствия [по окончании] молитвы[10], он уходил так [стремительно], словно убегал от кого-то. [Так] он шел до двери дома. Ему было очень неприятно ходить на молитву по причине ужаса перед людьми, покуда Истинный (*возвышен Он!*) не освободил его от этого затруднения таким образом, как передают: однажды его мать увидела его сидящим на солнце, с него лился пот. Она сказала: «Сынок! Очень жарко, а ты непрерывно постишься. Что случится, если ты сядешь в тени?» Он сказал: «О мать, мне стыдно перед Богом сделать шаг для услаждения собственной низшей души. А я сам не обладаю умением угождать [женщинам][11]». Мать спросила: «Что ты такое говоришь?» Он сказал: «Поскольку в Багдаде я повидал такие случаи и непотребства, я молился, чтобы Истинный (*возвышен Он!*) забрал у меня умение угождать [женщинам], чтобы у меня был весомый повод не выходить в общество и не видеть их. Вот уже шестнадцать лет я лишен умения угождать [женщинам], а тебе не говорил».

Передают, что он постоянно был в печали. Когда приходила ночь, он говорил: «О, печаль, вызванная Тобой, возобладала над всеми печалями и отняла у меня сон». И говорил: «Когда избавится от печали тот, с кем непрестанно случаются беды?» Как-то раз один бедняк (*darvīš*) сказал: «Я пришел к Давуду и застал его смеющимся. Я удивился и сказал: "О Абу Сулайман, отчего такая радость?" Он ответил: "Утром мне дали вина, которое называют вином дружбы (*uns*). Сегодня у меня праздник[12], и я отдаюсь веселью"».

Передают, что он ел хлеб, когда мимо него проходил христианин. Он дал ему кусочек, чтобы тот поел. Той ночью христианин соединился со своей женой. [Так] появился Ма'руф Кархи[13]. Абу Раби' Васити[14] говорит: «Я сказал ему: "Дай мне наставление". Он сказал: "*Воздерживайся*[15] *от этого мира и разговляйся в мире ином*". Он сказал: "Воздерживайся от этого мира, а смерть сделай праздником [разговения] и беги людей, как бегут от свирепого льва"». Другой попросил у него наставления. Он сказал: «Придерживай язык». Тот сказал: «Прибавь еще». Он сказал: «Уединяйся от людей и, если сможешь, отвернись от них сердцем».

---

[10] Приветствия (*salām*) [по окончании] молитвы — ритуальная формула, которую должен произнести каждый верующий в завершение обязательной молитвы. Состоит из трех приветствий — пророку Мухаммаду, «нам» (молящимся) и всем верующим.

[11] Умение угождать [женщинам] (*ravā'ī*), также «процветание», «успех», «умение нравиться». А. Деххода конкретно для этого случая дает такое толкование: «общение с женщинами и умение находить усладу в их обществе» [Dihxudā 1993, ст. «Ravā'ī»]. В число женщин, которым Давуд Та'и не способен угождать, входит и его низшая душа (*nafs*): арабское слово *nafs* — женского рода и в литературе может персонифицироваться. О *нафс* в виде прекрасной девы см., например, «Рассказ о Сартапаке Хиндском» в «Божественной книге» (*Ilāhī-nāma*) ʿАттара (перевод на русский см.: [Лахути 2009: 47–51]). В переводе П. Лозенски *ravā'ī* — «способность передвигаться» [ʻAttār 2009: 266].

[12] Праздник — *'īd*, П. Лозенски понимает в данном контексте *'īd* как сокращенное *'Īd-i fiṭr*, Праздник разговения по окончании Рамадана.

[13] Ма'руф Кархи (ум. 815) — багдадский подвижник, происходил из христианской семьи. Проповедовал смирение, благочестие и воздержание, осуждал богословские диспуты.

[14] Не удалось найти подвижника с таким именем. Известен Абу Бакр ал-Васити (ум. 932), представитель иракской мистической традиции, ученик Джунайда ал-Багдади. Переселился в Хорасан и там проповедовал мистическое учение.

[15] Воздерживайся — *ṣum*, букв. «постись» (в персидском варианте — *rūza gīr*).

Тот сказал: «Прибавь еще». Он сказал: «В этом мире ты должен довольствоваться безупречностью (*salāmat*) веры, так же как приверженцы этого мира удовольствовались безупречностью этого мира». Другой попросил наставления. Он сказал: «Когда усердствуешь в этом мире, усердствуй настолько, сколько ты проживешь в этом мире и [сколько] тебе пригодится в этом мире. А когда усердствуешь ради иного мира, усердствуй настолько, сколько ты проживешь в ином мире и [сколько] тебе пригодится в ином мире». Другой попросил у него наставления. Он сказал: «Мертвецы ожидают тебя». И сказал: «[Когда] человек постоянно откладывает покаяние и послушание (*ṭā'at*), это в точности похоже на то, как будто он охотится ради того, чтобы все добытое досталось другому». Он сказал одному мириду: «Если стремишься к безупречности (*salāmat*), скажи этому миру на прощанье: "С миром!" А если стремишься к благородству, произнеси: "*Бог велик!*" над миром иным, оставляя его». То есть откажись от обоих, чтобы достичь Истинного.

Передают, что Фузайл за всю жизнь видел Давуда дважды и гордился этим. Однажды он (Давуд. — *Е. Н.*) вошел под расколотый свод. Он (Фузайл. — *Е. Н.*) сказал: «Поднимись, ибо этот свод расколот и [вскоре] обвалится». Он сказал: «Сколько я [сижу] в этой галерее, а этого свода не видел». *Они не терпели излишних взглядов, как не терпели излишних речей*. Второй раз был тогда, когда он (Фузайл. — *Е. Н.*) сказал: «Дай мне совет». Он ответил: «Сторонись людей». И Ма'руф Кархи (*да пребудет с ним милость Божия!*) говорит: «Я не видел никого, кто презирал бы этот мир больше, чем он, ибо весь этот мир с его обитателями был в его глазах меньше пылинки. Если он видел кого-то из них, то начинал жаловаться на его темноту. Неизбежно он был так далек от [общепринятого] пути и обычая, что говорил: "Каждый раз, как я постираю рубаху, нахожу сердце изменившимся"». Но к беднякам он питал сильную привязанность и смотрел на них взглядом почтительности и благородства. Джунайд[16] сказал: «Цирюльник сделал ему кровопускание. [Давуд] дал ему золотой динар. Ему сказали: "Ты проявил расточительность". Он сказал: "Тот, кто не способен на благородство, не способен и на поклонение". *Нет веры у того, у кого нет благородства*».

Передают, что некто был при нем и много смотрел на него. Он сказал: «Разве ты не знаешь, что много говорить отвратительно и много смотреть тоже отвратительно?»

Передают, что, когда между Мухаммадом[17] и Абу Йусуфом[18] случался спор, он был судьей. Когда к нему приходили, он поворачивался спиной к Абу Йусуфу и лицом к Мухаммаду, общался с ним и не разговаривал с Абу Йусуфом. Если справедливы были слова Мухаммада, он говорил: «[Верно] так, как говорит Мухаммад». А если справедливы были слова Абу Йусуфа, он говорил: «[Верно] так», — и не называл его имени. [Ему] сказали: «Оба они велики своей ученостью. Почему же ты выказываешь уважение другу, а второго не подпускаешь к себе?» [Давуд] ответил: «Потому что Мухаммад б. Хасан от [обладания] многими благами перешел к науке, и наука для него — средство возвеличения веры и умаления этого мира. А Абу Йусуф вышел из ничтожества и нищеты и сделал науку средством для возвеличения себя. Так что Мухаммад никогда не станет таким, как он, — ведь [когда] нашего учителя, Абу Ханифу (*да пребудет с ним милость Божия!*), били плетью,

[16] Джунайд — Джунайд ал-Багдади (ум. 910), аскет и мистик, глава багдадской школы мистицизма. Считается основоположником учения «трезвого» суфизма (в противоположность экстатическому, «опьяненному» суфизму).

[17] Не удалось установить, кто именно имеется в виду.

[18] Абу Йусуф (ум. 808) — багдадский правовед, ученик Абу Ханифы.

он (Мухаммад. — *Е. Н.*) не принял приговора, а Абу Йусуф принял. Я не разговариваю с теми, кто выступает против своего учителя».

Передают, что Харун ар-Рашид[19] попросил Абу Йусуфа: «Отведи меня к Давуду, чтобы я поклонился [ему]». Абу Йусуф отправился к дому Давуда, но не получил приема. Он попросил мать Давуда заступиться: мол, пусти его. Он не соглашался и сказал: «Какое мне дело до приверженцев этого мира и притеснителей?» Мать сказала: «Своим молоком заклинаю тебя — пусти его».

Он сказал: «Я не встречусь с этим притеснителем». Потом сказал: «Бог мой! Ты повелел: "Соблюдай право матери, ибо Я доволен тем, чем довольна она". А иначе какое мне до них дело?» [Давуд] принял их. Они вошли и сели. {Давуд начал проповедь. Харун много плакал}. Когда Харун [хотел] возвращаться, то положил золотую печатку и сказал: «Она дозволена [тебе]». Давуд сказал: «Забери — у меня нет нужды в этом. Я продал один дом дозволенным путем и живу на эти деньги. Я попросил Бога (*возвышен Он!*) забрать мою жизнь, когда закончатся эти деньги, чтобы у меня ни в ком не возникло нужды. Надеюсь, Он услышит эту молитву».

Затем оба они вернулись. Абу Йусуф спросил его управляющего: «Сколько у Давуда осталось на проживание?» Тот ответил: «Десять серебряных дирхемов». А он каждый день тратил по одной шестой серебряной [монеты]. [Абу Йусуф] подсчитал. В последний день Абу Йусуф сидел спиной к михрабу[20]. Он сказал: «Сегодня скончался Давуд». Посмотрели, и было так. Спросили: «Как ты узнал?» Он ответил: «Я посчитал по его тратам. На сегодня ничего не осталось, и я знал, что его молитва будет услышана».

Его мать спросили, как он умер. Она сказала: «Он всю ночь молился. Под утро он опустил голову в земном поклоне и не поднял. У меня сжалось сердце. Я сказала: "Сынок, время молитвы". Посмотрела — а он умер». Один великий муж сказал: «Он был болен и прилег в прихожей. Стояла сильная жара. Он положил под голову кирпич и, умирая, читал Коран. Я сказал: "Хочешь, я вынесу {тебя} на простор?" Он ответил: "Я стыжусь просить ради низшей души, ведь никогда она не повелевала мной. Тем более в этом состоянии". И той же ночью он скончался». Он завещал: «Похороните меня за стеной, чтобы никто не ходил передо мной». Так и сделали, и теперь так же.

В ту ночь, когда пришла его смерть, с небес послышался голос: «О, жители земли! Давуд Та'и прибыл к Истинному, и Истинный (*возвышен Он!*) доволен им». После этого его увидели во сне, будто бы он парил в воздухе, произнося: «В этот миг я освободился из темницы». Видевший пришел рассказать ему сон, а он скончался. После его смерти с небес раздался глас: «Давуд достиг цели».

Поминание Хариса Мухасиби[21] (*да пребудет с ним милость Божия!*)

Тот господин друзей Божиих, тот глава богобоязненных, тот достойный [и] наделенный величием [муж], тот почитаемый, внушающий гордость, тот собравший в себе добродетели, наставник (*šaux*) и ученый Харис Мухасиби (*да пребудет с ним милость Бога!*) принадлежал к числу ученых-наставников, [сведущих] в

[19] Харун ар-Рашид (ум. 809) — аббасидский халиф.

[20] Сидел спиной к михрабу (молитвенной нише) — читал проповедь, сидя лицом к собравшимся в мечети.

[21] В «Поминании друзей Божиих» 'Аттара Харису Мухасиби посвящена 22-я глава ['Aṭṭār 2007: 233–237].

науках о явном и скрытом. В [своих] сделках (*mu'āmalāt*) и указаниях он был всеми одобряем. Возвращаясь к Божиим друзьям [нашего] времени: во всяком [их] искусстве он был началом. Ему принадлежат многие сочинения по разным наукам. Он обладал великой доблестью и благородством, был наделен совершенной щедростью. Ему не было равных в проницательности и разумении. В свое время он был наставником наставников. Он отличался в отделении [от сотворенного] и в соединении [с Богом], находился на отдаленнейшем рубеже подвижничества и созерцания, был усерден на пути (*ṭarīqa*). По его мнению, «довольство» (*riżā*) относится к числу состояний, а не стоянок[22]. Разъяснение этих слов длинно.

Он был [родом] из Басры, а скончался в Багдаде. Шейх Абу 'Абдаллах Хафиф[23] (*да пребудет с ним милость Божия!*) сказал: «Подражайте пятерым из наших наставников и руководствуйтесь их состоянием (*ḥāl*), а прочих оставьте. Первый — Харис, второй — Джунайд, третий — Рувайм, четвертый — Ибн 'Ата, пятый — 'Амр б. 'Усман Макки[24] (*да смилуется над ними Бог*). Ибо они объединили [лучшее] из науки, истины, закона и пути. Все, кроме этих пяти, достойны приверженности. Что же до этих пяти, то они достойны и приверженности, и подражания». Великие [мужи] пути (*да смилуется над ними Бог!*) говорили, что 'Абдаллах Хафиф — шестой из тех, кто достоин и приверженности, и подражания. Однако превозносить себя — не их дело.

Передают, что Харису в наследство от отца осталось тридцать тысяч динаров. Он сказал: «Отнесите в казначейство, пусть достанутся правителю». Спросили: «Почему?» Он ответил: «Пророк (*молитвы ему и приветствие!*) изволил сказать: "*Кадариты*[25] *— маги этой общины*"[26] (кадариты — гебры[27] этой общины), — а мой отец был кадаритом. Пророк (*молитвы ему и приветствие!*) сказал: "Пусть мусульманин не берет наследства от мага". Отец мой был магом, а я мусульманин». Внимание Истинного (*возвышен Он!*) к сохранению его [от греха] было таково: когда он в сомнении протягивал руку к пище, то кровеносный сосуд на его пальце вытягивался таким образом, что палец переставал ему повиноваться до тех пор, пока он не понимал, что этот кусок не в порядке.

Джунайд сказал: «Однажды Харис пришел ко мне. Я увидел в нем признаки голода. Я сказал: "Дядюшка, принести ли еды?" Он ответил: "Прекрасно!" Я по-

---

[22] Состояния (*aḥvāl*, ед. ч. *ḥāl*) — душевные состояния, обычно кратковременные, ниспосылаемые мистику независимо от его усилий и степени духовного совершенства. Стоянки (*maqāmāt*, ед. ч. *maqām*) — этапы пути постижения Бога; переход на новую стоянку мистик может осуществить лишь при помощи постоянного самосовершенствования и соблюдения строгих правил и предписаний.

[23] Абу 'Абдаллах б. Хафиф — суфийский наставник из Шираза, был сторонником Халладжа и даже навещал его в тюрьме.

[24] Джунайд Багдади — см. примеч. 16. Рувайм б. Ахмад (ум. 915) — известный багдадский подвижник, друг Джунайда, представитель умеренного аскетизма. Ибн 'Ата, Абу-л-'Аббас (ум. 922) — багдадский подвижник, друг Халладжа, убит одновременно с ним. 'Амр б. 'Усман Макки (ум. 909) — багдадский подвижник, один из учителей Халладжа, автор одного из первых сочинений о степенях любви к Богу.

[25] Кадариты (*qadarīya*) — прозвище приверженцев концепции о свободе человеческой воли. Выступали в защиту тезиса о том, что человек является творцом своих действий. К кадаритам относили представителей философского течения му'тазилитов [ИЭС, ст. «ал-Кадарӣйа» (Тауфик Камель Ибрагим, А. В. Сагадеев)].

[26] Известный хадис, приводится в комментарии ан-Навави на свод хадисов Муслима «Ас-Сахих» [An-Nawawi: 129].

[27] Гебры (*gabr*) и маги (*majūs*) — последователи зороастризма.

шел в дом в поисках чего-нибудь [съестного]. [Накануне] вечером принесли кое-что со свадьбы. Я отнес ему. Палец не повиновался ему. Кусочек {он положил [себе] в рот. Сколько ни старался, [кусок] не проходил}. Он долгое время перекладывал его во рту, [потом] поднялся, выбросил посреди дома и вышел». После этого [Джунайд] сказал: «Я спросил о том происшествии. Харис ответил: "Я был голоден и не хотел тебя обидеть. Однако у меня с Богом (*велик Он и славен!*) есть знак: каждый раз, когда еда бывает сомнительной, она не проходит мне в горло, и палец мне не повинуется. Сколько я ни старался, [кусок] не прошел. Откуда была та еда?" Я сказал: "Из дома одного родственника". Затем я сказал: "Сегодня придешь ли ко мне в дом?" Он сказал: "Приду". Он пришел, и я принес кусочек засохшего хлеба. Тогда мы поели. Он сказал: "Когда приносишь что-либо дервишам, приноси такое"».

Он сказал: «Тридцать лет мои уши не слышали ничего, [исходящего] не из тайника моего сердца. Спустя тридцать лет ко мне пришло другое состояние, такое, что тайник моего сердца не слышал ничего, [исходящего] не от Бога». Он сказал: «У человека, которого вы видите стоящим на молитве, и он после этого радуется, — я сомневался, должна ли его молитва считаться недействительной? Сейчас я чаще всего думаю, что должна».

Он был чрезмерно усерден в самоотчете (*muḥāsaba*), настолько, что его из-за этого прозвали Мухасиби. Он говорил: «У приверженцев самоотчета есть несколько свойств, которые они применяют в речи. Если они держатся их (свойств. — *Е.Н.*) должным образом, то при помощи Истинного (*возвышен Он!*) достигают достойного положения. И все эти вещи находятся в зависимости от силы воли и от победы над страстями низшей души. Ибо тому, чья воля сильна, легко сопротивляться страстям низшей души. Так что сохраняй силу воли и следи за этими свойствами, ибо они закаляют. Первое свойство таково, чтобы ты не давал клятву именем Бога — верную или ложную, случайно или намеренно. Второе таково, чтобы ты воздерживался от лжи. Третье — чтобы не нарушал обещания, если можешь сдержать. И, сколько можешь, не давай никому обещаний, ибо это ближе к похвальным [деяниям]. Четвертое таково, чтобы ты никого не проклинал, даже если он поступит несправедливо. Пятое — чтобы ты не желал никому зла (*du'ā-yi bad*), ни словом, ни делом, и чтобы не искал возмездия и терпел ради Бога (*велик Он и славен!*). Шестое — чтобы ты ни о ком не давал свидетельских показаний по поводу неверия, многобожия, лицемерного [сокрытии неверия], ибо это скорее милость к людям, чем вражда с Богом (*возвышен Он!*). Седьмое таково, чтобы ты не намеревался совершить какое-нибудь прегрешение, ни во внешнем, ни во внутреннем, и ни на кого не посягал. Восьмое таково, чтобы ты не перекладывал свои трудности на других и снял с других свой груз, великий или малый, в необходимых тебе [делах] и в тех, что не столь важны. Девятое таково, чтобы ты полностью оставил надежды на сотворенных и перестал уповать на кого-либо и на его имущество. Десятое таково: высоты положения и полноты величия перед Богом (*велик Он и славен!*) в том, что Ему угодно в этом и в том мире, можно достичь лишь таким способом: любого из сынов Адама (*молитвы ему и приветствие!*), которого ты видишь, считать лучше себя».

Он сказал: «Самонаблюдение — это наука сердца о близости к Истинному (*возвышен Он!*)». Сказал: «Довольство — это обретение спокойствия в стремнине [Божественных] велений». Сказал: «Терпение — [это значит] стать мишенью для стрел бедствий». Он сказал: «Размышление — [это значит] видеть начало [всех] причин в Истинном (*возвышен Он!*)». Сказал: «Покорность — это стоять крепко, когда спускается беда, без единого изменения вовне или внутри». Он сказал:

«Стыдливость — это быть свободным от всех дурных качеств, которые неугодны Господу». Он сказал: «Любовь (*maḥabbat*) — это неодолимо желать какую-либо вещь; затем оказать ей предпочтение перед собой — телом, жизнью и имуществом, и принять это внешне и внутренне; затем понять, что вся вина — твоя». Он сказал: «Страх — это когда [некто] не может сделать и одного движения без такой мысли: "За это движение мне придется отвечать в ином мире"». Он сказал: «Знак привязанности (*uns*) к Истинному — ужас перед людьми, и бегство от всего, в чем замешаны люди, и уединение в сладостном поминании Истинного (*возвышен Он!*) до такой степени, что в сердце появляется привязанность к людям. После этого привязанность к сотворенным покидает сердце [навсегда]». Он сказал: «Искренний — тот, кому не страшно, если рядом с ним не останется никого из людей, и он будет считать, [что это] — на благо его сердцу, и не захочет, чтобы хоть кто-то видел его дела». {Он сказал:} «Во всех делах берегись слабости воли, ибо в этот миг враг одержит над тобой победу. И чуть только увидишь, что воля твоя ослабевает, ни за что не успокаивайся и проси защиты у Бога (*велик Он и славен!*)». Он сказал: «*Будь для Бога, или же не будь вовсе.* Будь ради Бога, или же не будь сам», — и это прекрасные слова. Он сказал: «Тот, кто очистил свою душу от греха при помощи подвижничества, достоин того, чтобы ему указали путь к стоянкам (*maqāmāt*)». Он сказал: «Каждому, кто захочет обрести наслаждения, [доступные] обитателям рая, скажи: "Общайся с непритязательными и праведными бедняками (*darvīš*)"». Он сказал: «Каждого, кто исправит свое нутро самонаблюдением и искренностью, Бог (*возвышен Он!*) украсит подвижничеством и следованием традиции (*sunnat*)».

Он сказал: «Тот, кто осведомлен о движениях сердца в обители скрытого, лучше того, кто осведомлен о движениях членов тела». Он сказал: «Познающие непрестанно спускаются в ров довольства, ныряют в море чистоты и достают жемчужины верности, пока неизбежно не достигают Бога в тайне и скрытом». Он сказал: «Есть три вещи, и тот, кто их обретает, получает от них [многую] пользу, а мы не обрели: добрая дружба с воздержанием от греха, верностью и состраданием».

Передают, что он работал над одним сочинением. Некий дервиш спросил у него: «Познание — это право Истинного по отношению к рабу или право раба по отношению к Истинному?» Из-за этих слов он оставил [работу над] сочинением. То есть если сказать, что раб приписывает себе познание и добывает его собственными усилиями, тогда [выходит, что] у раба есть право над Истинным, а это недопустимо. А если познание — это право Истинного, то недопустимо, чтобы Истинному предоставляли какое бы то ни было право. Здесь он пришел в изумление и оставил [работу над] сочинением. Другое значение таково: если познание — право Истинного, которое Он предоставляет по [Своей] щедрости, какой смысл писать книги о познании? Истинный Сам дает рабу то право, которым тот обладает: *Научил меня мой Господь*[28]. Если в ком-либо бывает способность, Истинный предоставляет [ему] это право, в таком смысле: *Ты не ведешь прямым путем тех, кого хочешь*[29]. У него не было другого выхода, кроме как оставить сочинение. Другое значение таково: познание — право Истинного по отношению к рабу, в том смысле, что, когда Истинный дал рабу [возможность] познания, раб обязан осуществлять это право. Когда раб осуществляет какое-либо право, служа [Господу],

[28] Начало известного недостоверного хадиса «Научил меня мой Господь, и научил меня наилучшим образом».

[29] Начало 56-го айата суры 28 Корана: «Ты не ведешь прямым путем тех, кого хочешь: Аллах ведет того, кого желает. Он лучше знает тех, кто идет прямо» [Коран 1986: 28: 56].

это является одновременно правом Истинного и бывает по Его споспешествованию. Так что рабу принадлежит право осуществлять право Истинного. Итак, он (Мухасиби. — *Е. Н.*) оставил [работу над] сочинением, а *Он лучше знает*.

Ибн Масрук[30] говорит (*да смилуется над ним Бог!*): «Когда Харис умирал, он нуждался в деньгах. От его отца осталось много имущества, однако он ничего не взял {и умер в час, когда испытывал лишения». *Да пребудет с ним милость Божия!*}.

Литература

ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.

Кныш 2004 — *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Лахути 2009 — *Лахути Л. Г.* Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина ʻАттара (XII–XIII вв.). Беседа 4, рассказы 1–2 // Ирано-Славика. 2009. № 1–2 (20). С. 47–51.

An-Nawawi — *An-Nawawi*. Sahih Muslim bi sharh an-Nawawi. Kitab al-iman. Цит. по электрон. версии. URL: http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=34&TOCID=10.

ʻAṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ʻAṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyā' / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

ʻAttār 2009 — Farid ad-Din ʻAttār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis / Transl. and intr. by P. E. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality Series).

Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tehran: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.

EI² — Encyclopaedia of Islam. New ed.: 13 vols. Leiden: E. J. Brill, 1986–2005.

Filiz 2006 — *Filiz Ş.* The founder of the Muḥāsabah School of Sufism: Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī // Islamic Studies. Vol. 45. No. 1. 2006. P. 59–81.

Ghazzali 1993 — *Ghazzali*. Revival of religious learnings. Vol. 4 / Transl. by Fazl-ul-Karim. Karachi: Darul Ishaat, 1993.

Librande 1983 — *Librande L.* Islam and conservation: The theologian-ascetic al-Muḥāsibī // Arabica. Vol. 30. No. 2. 1983. P. 125–146.

Nicholson 1905–1907 — (1905–1907). The Tadhkiratu 'l-awliya ("Memoirs of the saints") of Muḥammad ibn Ibráhím Farídu'd-Din Aṭṭār / Ed. by R. A. Nicholson, introd. by M. Qazvīnī. London: Luzac & Co, Leiden: Brill, 1905–1907.

Smith 1936 — *Smith M.* The forerunner of al-Ghazālī // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1936. No. 1. P. 65–78.

[30] Ахмад б. Масрук — хорасанский подвижник, родом из г. Тус, жил в Багдаде и общался с Мухасиби и Джунайдом.

Two ways to knowledge of God: Davud Ta'i and Harith Muhasibi

Nikitenko, Evgeniya L.
PhD (Candidate of Science in History)
Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: evgnikitenko@yandex.ru

Abstract. The article includes a translation of two entries from Farid al-Din 'Attar's hagiographical anthology "The Memorial of God's Friends". The first one recounts the life and sayings of 8th century ascetic Davud Ta'i, while the second one is devoted to the founder of many Sufi 'arts', Harith Muhasibi. The two of them were not entirely satisfied with being a Muslim scholar, so they chose the way of mystical union with God. Their life stories demonstrate how people of the same profession could go entirely different ways, yet at the same time travel on the same Path – to knowledge of God.

Keywords: Islamic mysticism, 'Attar Nishapuri, Sufi hagiography

References

'Aṭṭār, Farid al-Din (1905–1907). *The Tadhkiratu 'l-awliya ("Memoirs of the saints") of Muḥammad ibn Ibráhím Farídu'd-Din Aṭṭār* (R. A. Nicholson, Ed.) (M. Qazvīnī, Intro.). London: Luzac & Co, Leiden: Brill. (In Persian).

'Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Taẕkiratu-l-awliyā'* [Memorial of God's friends] (Dr. M. Este'lami, Ed. of the text, Comment. and Indices). 16th ed. Tehran: Zavvar. (In Persian).

An-Nawawi. *Sahih Muslim bi sharh an-Nawawi. Kitab al-iman* [An-Nawawi's commentary on Muslim's 'Authentic'. The book of Belief]. Retrieved from http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&BookID=34&TOCID=10. (In Arabic).

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). Tehran: Tehran Univ. Publications. (In Persian).

Encyclopaedia of Islam (1986–2005) (New ed., Vols. 1–13). Leiden: E. J. Brill.

Filiz, Ş. (2006). The founder of the Muḥāsabah School of Sufism: Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī. *Islamic Studies, 45*(1), 59–81.

Ghazzali (1993). *Revival of religious learnings*, vol. 4 (Fazl-ul-Karim, Transl. from Arabic). Karachi: Darul Ishaat.

Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Knysh, A. D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm: kratkaia istoriia* [Islamic mysticism: A short history]. Moscow; St. Petersburg: Dilia. (In Russian).

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Lakhuti, L. G. (2009). Ilahi-name — "Bozhestvennaia kniga" Farid ad-Dina 'Attara (XII–XIII vv.). Beseda 4, rasskazy 1–2 [Ilahi-nameh — Farid al-Din 'Attar's *Divine Book*. Conversation 4, stories 1–2]. *Irano-Slavica*, no. 1–2 (20), 47–51. (In Russian).

Librande, L. (1983). Islam and conservation: The theologian-ascetic al-Muḥāsibī. *Arabica, 30*(2), 125–146.

Losensky, P. E. (Transl. and Intro.) (2009). *Farid ad-Din 'Attār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis*. New York; Mahwah: Paulist Press. (The Classics of Western Spirituality Series).

Smith, M. (1936). The forerunner of al-Ghazālī. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1, 65–78.

Nikitenko, E. L. (2016). Two ways to knowledge of God: Davud Ta'i and Harith Muhasibi. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 245–257

Н. Ю. ЧАЛИСОВА

Чалисова Наталья Юрьевна
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: chalisova@hotmail.com

«СИЛА МОЯ ОТ ГОЛОДА, А СЛАБОСТЬ — ОТ СЫТОСТИ»: ЖИТИЕ САХЛА ТУСТАРИ

Аннотация. Публикация включает перевод на русский язык 28-й главы из персидского агиографического сборника «Поминания друзей Божиих» ʻАттара (ум. 1221). Глава посвящена событиям подвижнической жизни и проповедническим речениям толкователя Корана и суфийского шейха Сахла ат-Тустари (ум. 896). Это первый перевод данного текста на русский язык непосредственно с оригинала (по критическому изданию М. Эстеʻлами). Он снабжен историко-филологическим комментарием и предварен кратким введением, содержащим информацию о месте шейха в традиции арабского суфизма и особенностях его «иранского» житийного портрета у ʻАттара. Подвижничество Сахла (постоянство в покаянии, голоде и уповании на Бога) описано пространно и подкреплено цитатами из наставлений, тогда как о разработанном им способе толкования Корана «по внутреннему смыслу» упомянуто лишь намеком.

Ключевые слова: Иран, ислам, суфизм, агиография, Фарид ад-Дин ʻАттар

Сахл б. ʻАбдаллах ат-Тустари (ум. 896), суфийский шейх из Тустара (Хузистан), толкователь Корана и наставник ряда знаменитых суфиев, в том числе — Мансура Халладжа, принадлежит к наиболее известным представителям басрийской аскетико-мистической школы. Из многих приписываемых ему сочинений до наших дней дошли коммен-

© Н. Ю. ЧАЛИСОВА

тарий к Корану (*Tafsīr al-Tustarī*)[1] и сборник речений[2] (обе работы записаны его учениками); сведения о деяниях и речениях Сахла включены в большинство авторитетных арабо- и персоязычных сводов суфийских биографий, а также во многие труды по истории и догматике суфизма[3]. Известно, что шейх провел детство и юность в Тустаре. Он изучал хадисы под руководством своего дяди Мухаммада б. Саввара, который передавал их от лица шейха Суфйана ас-Саури[4], а свою суфийскую «родословную (*силсила*) возводил к Зу-н-Нуну Мисри, с которым встречался всего однажды» [Кныш 2004: 95], но состоял, согласно ʻАттару, в особой духовной связи — так называемом согласии (см. перевод жития). Среди его наставников был также некто Хамза ал-ʻАббадани, живший в суфийской обители на острове ʻАббадан в Персидском заливе. С ее посещением связан важный эпизод биографии Сахла, о котором он упоминает в своем комментарии к Корану: после многодневной аскезы и молитвы он увидел величайшее имя Бога (*ism Allāh al-aʻẓam*), начертанное на небесах зеленым светом[5]. В тексте «Поминания Сахла» у ʻАттара об этом видении не упоминается, рассказано лишь о том, как у юного подвижника в возрасте 12 лет возник «трудный вопрос», за разрешением которого он направился сначала в Басру, а затем — на ʻАббадан. Там он получил ответ у Хабиба б. Хамзы и обрел от него много пользы.

Вернувшись в родной Тустар, Сахл вел жизнь подвижника, подвергая себя суровым испытаниям, в особенности — голоду. Провидев внутренним зрением, что его наставник Зу-н-Нун скончался, он начал проповедовать сам и приобрел учеников во главе с Мухаммадом б. Салимом (ум. 909), который стал впоследствии активным распространителем идей своего учителя[6]. В 877 г. из-за разногласий с местными богословами, вызванных, по мнению ʻАттара, слишком суровой аскезой Сахла, он переехал в Басру, где его тепло принял ханбалитский правовед Абу Давуд ас-Сиджистани. Однако и здесь Сахл оказался в центре скандала. Провозгласив себя «аргументом Бога» (*ḥujjat allāh*), он навлек на себя гнев шафиитских правоведов, обвинивших его в ереси и вероотступничестве. Скончался Сахл ат-Тустари в Басре, окруженный многочисленными учениками и последователями.

На значимость фигуры Сахла для ʻАттара указывает и большой объем его жизнеописания, и степень подробности, с которой поданы лейтмотивы его наставничества. Житийный портрет шейха из Тустара написан с опо-

[1] См. английский перевод [Tustarī 2011]; во введении А. Килер [Ibid.: xv–lx] собраны сведения об учителях и последователях Сахла, о его проповеднической деятельности, а также о теологии и принципах подхода к толкованию Корана.

[2] Издана одна из трех частей сохранившейся рукописи, см. [Tustarī 1980].

[3] См. подробнее: [EI², ст. «Sahl al-Tustari» (G. Böwering)].

[4] См. о нем во введении Л. Г. Лахути к переводу житий Суфйана Саури и Шакика Балхи в этом номере журнала.

[5] Впоследствии Сахл написал «Трактат о буквах» (*Risālat al-ḥurūf*), где буквы арабского алфавита, которыми записан Коран, рассматриваются как *uṣūl al-ašyā* — принципы или «основы» всех сотворенных вещей, см.: [Gaafar 1966].

[6] См. подробнее [Tunç 1970].

рой на арабские образцы, но отнюдь не копирует их. Арабские агиографы представляли Сахла как ученого мужа, соединившего *шариат* (мусульманский закон) и *хакикат* (истину, суфийство), как толкователя Корана и мистика. ʻАттар, вслед за своим персидским предшественником Худжвири[7], выражает (в зачине жития) недоумение относительно такой формулировки, ведь «*хакикат* — это масло *шариата*, а *шариат* — ядро *хакиката*», их связь для него преемственна и несомненна. Однако далее деятельность Сахла на поле *шариата*, вызывавшая многочисленные обвинения в вероотступничестве, никак не отражена в тексте. Не упомянуты идеи Тустари, связанные с истолкованием коранического «айата о свете» (Коран 24: 35)[8], а разработанное им учение об истолковании строк Корана «по внутреннему смыслу» (*ta'vīl*), позволяющее связать коранические цитаты с мистическими переживаниями, представлено лишь намеками — упоминаниями о внимании шейха к «внутреннему знанию» (*ʻilm-i bāṭin*). Подвижничество Сахла на пути *хакиката*, наоборот, показано детально и в двух взаимодополняющих ракурсах — событийном и риторическом. К лейтмотивам житийной истории шейха прежде всего относятся «покаяние» и «голод». Покаяние (*tawba*) — это и первое состояние, которое нужно начинающему, и то, что сопровождает каждый шаг искателя истины. Испытание голодом умаляет телесные силы и пробуждает духовные, помогая не сбиться с верного пути. С раннего детства Сахл почти ничего не ел, он постился, не разговляясь, до 25 дней подряд, а говорили, как прибавляет ʻАттар, что доходило и до 70 дней. Ведь «кто голодал, — наставлял шейх учеников, — вокруг того не вертится шайтан по велению Бога (*велик Он и славен!*)». Вместо телесной пищи Сахл обильно потреблял сам и призывал муридов потреблять пищу духовную, т. е. постоянно предаваться поминанию Бога — *зикру*: «Всякий, кто переходит от вдоха к вдоху без поминания Бога (*велик Он и славен!*), понапрасну растрачивает собственную жизнь!» Именно с помощью *зикра* человек «вспоминает» о предвечном договоре, который, согласно Корану (Коран 7: 172), Господь заключил с душами потомков Адама (в душе Сахла память о нем пробудилась, еще когда он находился в утробе матери).

Постоянному поминанию божественного имени и покаянию должно сопутствовать полное упование (*tavakkul*) на Бога, разрывающее все связи взыскующего с его мирским окружением; афористическое определение *tavakkul*, данное Сахлом, вошло в традицию: «Первая стоянка в уповании — та, на которой ты перед Мощью [Бога] подобен трупу в руках обмывальщика трупов».

К особенным чертам Сахла, запечатленным у ʻАттара, относится прежде всего его смиренная скромность, готовность к самоумалению и признанию заслуг других. Как и прочие великие «мужи Пути», он в высокой

[7] См. краткую главку в трактате «Раскрытие скрытого» [Худжвири 2004: 138–139].
[8] См. подробнее [Böwering 1980; Кныш 2004: 98].

степени был наделен даром чудотворения, однако желал скрывать свои чудеса. Так, он с легкостью ходил по воде, но, как рассказывали очевидцы, чуть не утонул в небольшом водоеме. На протяжении всей жизни он ощущал, что у него внутри — арена борьбы между духовным сердцем и «низшей душой» (*nafs*). Последнюю неустанно следует подвергать суровому воспитанию голодом и прочими аскетическими практиками, поскольку «всякий, кто дружит со своей низшей душой, сделал Бога своим врагом!» При этом ʻАттар мастерски аранжирует концовку жития, демонстрируя, какой духовной силой на самом деле был наделен смиренный Сахл: на смертном одре он в назидание ученикам и к их немалому возмущению оставляет своим наследником гебра, который затем разрывает пояс иноверца и принимает ислам, а уже покоясь на погребальных носилках, обращает в мусульманскую веру почтенного еврея.

Поминание Сахла б. ʻАбдаллаха ат-Тустари (*да будет с ним милость Божия!*)[9]

Тот странник по пустыне истины, тот ныряльщик в море истины, та гордость великих мужей, тот высящийся над умами, вожак и путеводитель в пути, Сахл б. ʻАбдаллах ат-Тустари (*да будет с ним милость Божия!*), принадлежал к прославленным суфиям (*ahl-i taṣavvuf*) и великим мужам этого племени. В этом деле (*šīva*) он был муджтахидом[10], и в свою эпоху он был султаном пути и доказательством истины. Его доказательства [истины] многочисленны. В перенесении голода и бессонницы он достиг высокой степени. Принадлежа к ученым шейхам, он был имамом своего времени и пользовался всеобщим почтением. В подвижничестве и чудотворении ему не было равных, в [правильном] поведении и указаниях — замены, а в истинах и тонкостях [учения] — подобия. Представители внешнего знания[11] говорят, что он соединил *шариат* и *хакикат*. Это странно, ведь они оба и так составляют одно, потому как *хакикат* — это масло *шариата*, а *шариат* — ядро *хакиката*.

Его старцем был Зу-н-Нун Мисри[12], он встретил его (Зу-н-Нуна. — *Н. Ч.*) в год, когда отправился в хадж. Ни с каким шейхом не случалось в самом детстве такого, как с ним. Передают даже, что он рассказал: «Я помню, что Истинный

[9] Перевод выполнен по изданию [ʻAṭṭār 2007: 263–280]. Все переводы арабских фрагментов текста выделены курсивом.

[10] Муджтахид (*mujtahid*, букв. «старающийся, прилагающий усилия») — термин мусульманского права (фикх): законовед, наделенный правом выносить самостоятельные решения по вопросам фикха, в шиитском исламе — высший духовный авторитет, предводитель общины, см.: [ИЭС, ст. «Муджтахид» (О. Г. Большаков)].

[11] В оригинале — *ʻulamā-yi ẓāhir*, ученые-богословы, факихи и комментаторы Корана «по внешнему смыслу», в отличие от ученых-суфиев, представляющих «внутреннее, скрытое» (*bāṭin*) знание.

[12] Зу-н-нун Мисри (ум. 859) — Саубан б. Ибрахим по прозвищу Зу-н-Нун (букв. «он с рыбой»), одна из наиболее ярких фигур в истории раннего суфизма; с именем Зу-н-Нуна традиция связывает разработку концепта *маʻрифа* — интуитивного познания Бога, в противопоставление ʻ*илм* (рациональному познанию), см. о нем: [Шиммель 1999: 41–45]; «Поминание Зу-н-Нуна» см.: [ʻAṭṭār 2007: 118–137].

(*возвышен Он!*) вопросил: “*Разве не Господь ваш Я*?” Я сказал: “*Да*”[13]. В утробе матери своей я помню». Сказал: «Мне было три года, я встал ночью и смотрел[14] на молитву моего дяди, Мухаммада б. Саввара, он тоже не спал. Он сказал: “Это ты, Сахл? Иди спать, ты отвлекаешь мое сердце, я тайно и явно предавался созерцанию Его!”» Потом вышло так, что он сказал своему дяде: «Я в тяжком состоянии, я вижу, будто голова моя опущена в земном поклоне перед ʻАршем[15]». [Дядя] сказал: «О дитя! Держи в тайне это состояние и никому не говори!» Потом сказал: «Запомни хорошенько, когда ты в постели переворачиваешься с боку на бок и язык твой не ворочается, говори: “Бог со мной, Бог наблюдает за мной, Бог мой свидетель!”» Рассказывал: «Я говорил так, рассказал ему об этом. Он сказал: “Каждую ночь говори по семь раз!” Я рассказал, [что так и сделал]. Он сказал: “Каждую ночь пятнадцать раз говори!” Я стал так повторять, и от этого в моем сердце явилась некая сладость. Когда прошел год, мой дядя сказал: “Блюди то, чему я научил тебя, и придерживайся этого всегда, пока не сойдешь в могилу, и в сей жизни, и в последующей ты пожнешь от того плоды!”»

Еще он сказал: «Прошли годы, я все так же повторял, чтобы сладость от этого появлялась в моем сердце. Потом мой дядя сказал: “О Сахл! Тот, с кем пребывает и кого видит Бог (*велик Он и славен!*) — как он может грешить против Бога?! Да не согрешишь ты!” Я вновь уединился. Потом меня отправили в школу. Я сказал: “Боюсь, что моя внутренняя сила (*himmat*) рассеется. Условьтесь с учителем, что некоторое время я стану проводить с ним и что-то изучать, а потом буду возвращаться к своему делу!” С этим условием я пошел в школу и изучил Коран. В семилетнем возрасте я постоянно постился, и пищей моей был ячменный хлеб. В двенадцать лет мне попался трудный вопрос, который никто не мог разрешить. Я пожелал, чтобы меня послали в Басру, где я бы расспросил об этом. Я прибыл туда и стал расспрашивать ученых мужей Басры. Никто не дал мне ответа. Я добрался до ʻАббадана[16], до человека, которого звали Хабиб б. Хамза. Я спросил его. Он ответил. Некоторое время я провел подле него и обрел от него многие пользы. Потом я пришел в Тустар и питался тем, что для меня купили на один дирхем ячменя, смололи и испекли хлеб. На исходе каждой ночи я разговлялся [кусочком хлеба] весом в одну унцию[17], без похлебки и без соли. Одного дирхема мне хватало на целый год[18]. Потом я решил разговляться через каждые три дня. Потом я достиг пяти дней [полного поста], потом — семи, потом — двадцати пяти. — А передают, что дошло до семидесяти дней![19] — Порой бывало, что за сорок дней я съедал зер-

[13] Цитаты из айата (Коран 7: 172) о предвечном договоре: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “**Разве не Господь ваш Я**?” Они сказали: “**Да**, мы свидетельствуем...” Чтобы вы не сказали в день воскресения: “Мы были небрежны к этому”».

[14] В оригинале *hamīgiristī* ‘плакал’, перевод дан по исправлению *mīnigaristamī* ‘я смотрел’, предложенному М. Эсте‘лами на основании сличения пассажа с персидским переводом «Рисала» Кушайри [ʻAṭṭār 2007: 788].

[15] ʻАрш — трон Бога, не имеющий описания, неоднократно упоминается в Коране, см., например: (Коран 11: 7; 69: 17).

[16] ʻАббадан (*ʻabbādān*) — остров в Персидском заливе, где возник *рибат*, одна из ранних суфийских обителей, в связи с появлением там аскета по имени ʻАбд ал-Вахид б. Зайд (ум. 793); рибат обрел славу уже после его смерти [Тримингэм 1989: 18].

[17] Унция (*vuqiyya*) — мера веса, равная семи мискалям.

[18] Способность терпеть голод и отсутствие сна — важная черта подвижничества Сахла, она отмечена уже в риторическом зачине.

[19] Вставка от автора — ʻАттара.

нышко миндаля». Сказал: «В течение нескольких лет я пробовал сытость и голод. Вначале слабость моя была от голода, а сила — от сытости. По прошествии времени сила моя была от голода, а слабость — от сытости. Тогда я сказал: "О Боже, закрой глаза Сахлу и на то, и на другое, чтобы он видел благодаря Тебе сытость в голоде и голод в сытости!"» Его посты большей частью приходились на [месяц] ша'бан[20], поскольку большинство известий дошло про ша'бан. Когда наступал месяц рамазан, он ел что-то один раз, а бодрствовал дни и ночи напролет.

Однажды он сказал: «Покаяние (*tawba*) — обязанность раба всякого, будь он высокородный или простой, послушный или грешный». В Тустаре был человек, которому приписывали воздержание и ученость. Сахл выступил против него с такими словами: «Грешнику подобает каяться в грехе, а послушному — в послушании!» Обычным людям его образ жизни показался дурным. Они приняли его состояния (*aḥvāl*) за противодействие [обычаю] и обличили его в ереси перед простым людом и знатными мужами. А он не склонен был спорить с ними, ибо они отвлекали его [сердце от Бога] (*tafriqa mīdādand-aš*). Его удерживал религиозный пыл. Все, что у него было, — землю, недвижимость, утварь, ковры, посуду, золото и серебро — он записал на клочках бумаги, собрал людей и высыпал эти клочки им на головы. Каждый схватил какой-то клочок, и он каждому отдал то, что было написано на его бумажке. В благодарность за то, что приняли от него мирское. Когда он все раздал, то отправился в Хиджаз[21]. Своей низшей душе (*nafs*) он сказал: «О низшая душа! Я стал нищим. Больше ничего у меня не требуй — не получишь!» Душа условилась с ним: мол, не буду. Когда он достиг Куфы, низшая душа сказала ему: «До сих пор я у тебя ничего не просила. Теперь дай мне кусочек хлеба и рыбы, чтобы я поела и больше тебя не утруждала до самой Мекки». Он вошел в Куфу. Увидел мельничный жернов[22], к которому был привязан мул. Он спросил: «За сколько в день нанимают этого мула?» Сказали: «За два дирхема». Шейх сказал: «Отпустите мула и впрягите меня, а к вечернему намазу дадите один дирхем!» Мула отпустили, а шейха привязали к жернову. Вечером ему дали один дирхем. Он купил хлеба и рыбы, положил перед собой и сказал: «О низшая душа! Затверди себе — всякий раз, как ты захочешь чего-нибудь от меня, тебе, чтобы получить желанное, придется с утра до вечера выполнять работу скота».

Потом он дошел до Ка'бы, остановился там и встретился с шейхами. Потом он опять направился в Тустар — и [по дороге] встретил Зу-н-Нуна.

Он никогда не опирался спиной о стену и не вытягивал ноги. Он не отвечал ни на один вопрос и не всходил на кафедру [мечети]. Четыре месяца у него был перевязан палец на ноге. Один дервиш спросил у него: «Что случилось с твоим пальцем?» Он сказал: «Ничего не случилось». Потом дервиш ушел в Египет, к Зу-н-Нуну. Увидел его с перевязанным пальцем на ноге. Спросил: «С твоим пальцем что случилось?» Тот сказал: «Разболелся». [Дервиш] спросил: «Когда это началось?» [Зу-н-Нун] ответил: «Уже четыре месяца». [Дервиш] рассказывал: «Я посчитал — [палец Сахла заболел] как раз в то время, когда у Зу-н-Нуна началась боль — это означает, что необходимо согласие[23] — и рассказал о проис-

[20] Ша'бан — восьмой месяц лунного календаря, предшествует месяцу поста — рамадану (перс. рамазан).

[21] Сахл отправился в хадж: в Хиджазе находится Мекка, священный город мусульман.

[22] Мельничный жернов (*xarās*) — мельница, приводимая в движение рабочим скотом — ослом или мулом.

[23] Ремарка автора; согласие (*muvāfaqat*) — духовное общение и особая духовная связь между суфиями, образцом *muvāfaqat* считается эпизод из жития Увайса Карани, который выбил себе все зубы, чтобы быть в «согласии» с Пророком, который потерял зуб в битве при Ухуде, а какой именно, Увайс, никогда не видевший Мухаммада, не знал, см.: ['Aṭṭār 2007: 20].

шедшем. Зу-н-Нун сказал: «Есть еще кто-то, кому ведома наша боль и кто состоит с нами в согласии!»

Рассказывают, что однажды он уединился, впал в уныние и сказал: «*Спросите меня, что вам предстоит*». Сказали: «Прежде ты так не поступал!» Сказал: «Пока наставник жив, ученику надлежит быть вежливым». Записали дату [события], в это же время скончался Зу-н-Нун.

Рассказывают, что ʻАмр-и Лайс[24] заболел, да так, что все врачи оказались бессильны вылечить его. Сказали: «Тут — дело для того, кто вознесет [подобающую] молитву!» Сказали: «Молитвы Сахла бывают отвечены!» Его позвали, и он исполнил повеление *обладателей власти*[25]. Усевшись подле него (ʻАмра. — *Н. Ч.*), он сказал: «Молитва лишь за того бывает отвечена, кто предается раскаянию, а у тебя в темнице находятся притесняемые!» [ʻАмр] освободил всех и покаялся. Сахл сказал: «О Боже! Как ты явил ему низость его прегрешения, покажи ему достоинство моего послушания! Как облачил его внутренне (*bāṭin*) в одежду раскаяния, облеки его внешне (*ẓāhir*) в одежду благополучия!» Только он закончил это моление[26], как ʻАмр-и Лайс тут же сел и обрел здоровье. Он пожаловал ему (Сахлу. — *Н. Ч.*) много даров, но тот ничего не взял и ушел оттуда. Один мурид спросил: «Не лучше ли было бы, если бы ты принял что-то, чтобы мы отдали это в уплату за долги?» Он сказал муриду: «Тебе нужно золото?» Тот мурид глянул — видит, что вся долина и степь кругом покрылась золотом, а мелкие камни стали рубинами. [Сахл] сказал: «Тому, у кого от Бога бывает такое состояние, зачем брать что-то у сотворенного?!»

Рассказывают, что, когда Сахл слышал *сама‘*[27], его охватывал экстаз. Он пребывал в этом экстазе двадцать пять дней и не ел пищи. Если была зима, он исходил таким потом, что у него промокала рубаха. Если к нему в таком состоянии обращались с вопросом ученые мужи, он говорил: «Не спрашивайте меня, ибо вам от меня и от моих слов в это время не будет никакой пользы!»

Рассказывают, что он ходил по воде, и его ноги не намокали. Спросили: «Ты ходишь по воде?» Он ответил: «Спросите у муэдзина этой мечети, он — человек правдивый». [Кто-то] рассказал: «Я спросил. Муэдзин сказал: “Я этого не знаю, но на днях он подошел к хоузу[28], чтобы совершить омовение, упал в хоуз и, если бы не я, там бы и помер”. Шейх Абу ʻАли Даккак[29] (*да будет с ним милость Божия!*) сказал: “Ему присуще много чудес, но он желал скрывать свои чудеса”».

---

[24] ʻАмр б. Лайс Саффари — второй правитель из систанской династии Саффаридов (861—900), правил в 878—901 гг.

[25] Аллюзия к (Коран 4: 59): «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти (*awlī al-amri*) среди вас. Если же вы препираетесь о чем-нибудь, то верните это Аллаху и посланнику, если вы веруете в Аллаха и в последний день. Это — лучше и прекраснее по исходу».

[26] Моление (*munājāt*) — излияние сокровенных помыслов в молитве, обращенной к Богу, внутренний аспект духовного общения с Богом, см.: [Худжвири 2004: 381].

[27] *Сама‘* (*samā‘*, букв. «слушание», частично соответствует «радению») — элемент суфийской практики, собрание суфиев, сопровождающееся музыкой, исполнением газелей и танцами, во время которого участники доводят себя до состояния мистического экстаза; об элементах и правилах *samā‘* , а также различных мнениях об этой практике см.: [Худжвири 2004: 395– 424].

[28] Хоуз — небольшой искусственный водоем, маленький бассейн, в частности, на территории мечети, во дворе дома.

[29] Абу ʻАли Даккак (ум. 1015) — знаменитый суфийский шейх и учитель, возглавлял религиозную школу (медресе) в Нишапуре.

Рассказывают, что однажды он сидел в мечети. Тут, истомленный жарой, упал голубь. Сахл сказал: «Умер Шах-и Кирман[30]». Когда навели справки, оказалось, что так и было. Один достойный муж рассказал: «В пятницу перед намазом[31] я пришел к Сахлу. В том доме была змея. Я испугался, сказал: “Мне страшно!” Он сказал: “Входи! Кто боится того, что на земле, не достигнет истины в вере!” Он спросил меня: “Что ты скажешь о пятничном намазе?” Я ответил: “Между нами и мечетью — сутки пути”. Он взял меня за руку, потом я посмотрел — вижу себя в пятничной мечети. Я помолился и вышел. Стал смотреть на тех людей, [что там были]. [Сахл] сказал: “Людей, [исповедующих] *нет бога, кроме Бога*, множество, а искренних — мало!”»

Рассказывают, что львы и дикие звери приходили к нему, он давал им еду и уделял им внимание. По сей день дом Сахла в Тустаре называют «Дом диких зверей».

Из-за того что он очень много стоял и, предаваясь подвижничеству, оставался на месте, у него началось жжение от [удержания] мочи, так что по несколько раз в час ему надо было по нужде. Он всегда имел при себе сосуд. Но когда наступало время молитвы, он шел в другое место, совершал очищение и творил намаз. Когда он поднимался на кафедру, все жжение прекращалось, и боль в ногах ослабевала, а когда спускался, болезни снова являлись. Но ни одной частички шариата он не пропускал.

Передают, что он сказал одному мурид у: «Целый день усердствуй в произнесении “Хвала Богу, Богу, Богу!”». Тот мурид говорил [так], пока не освоил [это]. [Сахл] сказал: «Прибавь к этому и ночи!» Он так и сделал, и дошло до того, что если он себе снился, то во сне все так же произносил «Бог». Потом ему было сказано: «Оставь это и займись поминанием![32]» Дошло до того, что во всякое время своей жизни он был погружен в это [поминание]. Как-то он был дома, сверху упала деревяшка и разбила ему голову. Капли крови упали с его головы на землю, и явилось полностью начертание «Бог».

Передают, что однажды он поручил мурид у одно дело. Тот сказал: «Не могу, боюсь людских языков». Сахл обернулся к сподвижникам и сказал: «Он не доберется до сути этого дела, пока не приобретет хотя бы одного из двух свойств: пока не уйдут у него из глаз сотворенные, так что он будет видеть лишь Творца, и пока не уйдет у него из глаз его низшая душа, так что он перестанет страшиться любого свойства, что видят в нем сотворенные». Это значит — будет видеть лишь Бога.

Передают, что он рассказывал одному мурид у, что в Басре есть пекарь, наделенный степенью *дружбы* [с Богом] (*vilāyat*). Мурид встал и направился в Басру. Он увидел пекаря, усы у которого были, по обычаю пекарей, убраны в кожаные мешочки. Когда мурид увидел его, у него в голове пронеслось: «Если бы у него была степень *дружбы* [с Богом], он бы не берегся огня». Потом он поздоровался и задал какой-то вопрос. Пекарь сказал: «Поскольку вначале ты взглянул с пренебрежением, тебе не будет пользы от моих слов!»

---

[30] Шах б. Шуджа‘ Кирмани, см. его «Поминание» в [‘Aṭṭār 2007: 329-332], короткая главка о нем есть в [Худжвири 2004: 136-137].

[31] Пятничный намаз — читается в пятницу, выходной день, в полдень, в соборной или «пятничной» мечети — как правило, самой большой в городе.

[32] Поминание (*yād-dāšt*) — персидский перевод термина *ẕikr* ‘поминание’, обозначающего практику внутреннего сосредоточения на имени Бога, поминания и восхваления Бога; в данном случае речь идет о переходе к «скрытому», бессловесному поминанию.

Шейх рассказывал: «Как-то я шел по пустыне. Увидел я, что идет в одиночку старик, с чалмой на голове и с посохом в руке. Я сказал [себе]: “Видно, он отстал от каравана”. Сунул руку за пазуху, [достал] сколько-то [денег] и дал ему, мол, приготовься[33], чтобы ты не отстал [на пути] к цели. Он прикусил палец от удивления, провел рукой по воздуху, взял пригоршню золота и сказал: “Ты берешь из-за пазухи (*jayb*), а я — из сокрытого (*ġayb*)!” Сказал так и стал невидим. Я шел, изумляясь этому, пока не достиг [долины] ‘Арафат[34]. Когда я пришел к месту обхождения [Ка‘бы][35], я увидел, что Ка‘ба совершает обхождение вокруг кого-то. Я пошел туда, увидел того человека. Он сказал: “О Сахл! Кто пускается в путь, чтобы увидеть красоту Ка‘бы, — тому непременно следует совершить обхождение Ка‘бы, но кто сам ступает на путь, чтобы увидеть красоту Истинного, — Ка‘бе надлежит совершать обхождение вокруг него!”»

Сказал: «Ко мне пришел один из замещающих (*abdālān*)[36], я имел с ним беседу, он обращался ко мне с вопросами относительно истины, я давал ответы. Потом, окончив утренний намаз, он нырнул под воду и сидел под водой {до полудня. Когда брат Ибрахим[37] возвестил намаз, он вынырнул, и ни один волос на нем не промок. Он совершил полуденный намаз. Потом он ушел под воду}[38] и выныривал из той воды только во время намаза. Он пробыл со мной некоторое время и, к тому же, конечно, ничего не ел и ни с кем не общался. Так было, пока он не ушел».

Сказал: «Как-то ночью я увидел во сне Суд (*qiyāmat*), там люди стояли на стоянке [подсчета][39]. Вдруг я увидел белую птицу — она брала со всякого места на стоянке по человеку и уносила в рай. Я сказал: “Что это за птица, которую Истинный (*возвышен Он!*) пожаловал своим рабам (*bar sar-i bandagān-i xʷad minnat nihāda-ast*)?” Вдруг в воздухе появилась какая-то бумага. Я развернул ее. Там было написано: “То — птица, которую зовут "осмотрительность"[40]”». Сказал: «Во сне я видел, что [и] меня забрали в рай. Я увидел триста человек. Я сказал: “Приветствую вас!”, потом спросил: “Какова была самая страшная вещь в [бренном] мире, которой вы страшились больше всего?” Они ответили: “Страх перед окончанием[41]”».

---

[33] Приготовься — *sāxtagī kun*, букв. «подготовься», т. е. будь готов заплатить караванщику; см.: [Dihxudā 1993, ст. «sāxtagī kardan»], где этот пассаж приведен как пример на значение «готовиться», но вместо *pīr-ī* ‘старик’ дано *pīr-zan-ī* ‘старуха’.

[34] ‘Арафат — долина, расположенная в 20 км от Мекки, где перед горой Джабал ар-Рахма (Джабал ‘Арафат) проводится главный обряд хаджа — предстояние перед ликом Бога.

[35] Семикратное обхождение (*ṭavāf*) Ка‘бы, кубической постройки во внутреннем дворе мечети Масджид ал-Харам в Мекке, входит в ритуалы паломничества.

[36] Замещающие (*abdālān*, чаще — *abdāl*) — ранг в суфийской иерархии «друзей Божиих», см.: [Худжвири 2004: 213].

[37] Брат Ибрахим — *axī ibrāhīm*, М. Эсте‘лами отмечает, что неясно, на что указывает слово *axī* ‘брат’: на брата Сахла или на его сподвижника [‘Aṭṭār 2007: 789].

[38] В фигурные скобки здесь и далее заключены фрагменты, восстановленные издателем персидского текста [‘Aṭṭār 2007] по неосновной рукописи.

[39] Стоянка [подсчета] (*mawqif*, букв. «остановка, временное пребывание») — в описаниях Страшного Суда так называют место, где стоят люди в ожидании подсчета их добрых и дурных дел и решения их судьбы.

[40] Осмотрительность (*vara‘*) — благочестивое поведение, основанное на тщательном различении дозволенного и запретного.

[41] Окончание (*xātimat*) — окончание дела, исход; речь идет о страхе перед «окончательным приговором», выносимым на Страшном Суде.

Сказал: «Истинный (*возвышен Он!*) пожелал вдуть душу в Адама, подул в него во имя Мухаммада и сделал его куньей "Абу Мухаммад"[42], и во всем раю нет ни единого листка, на котором не начертано имя "Мухаммад", и нет в раю дерева, которое не посажено во имя его. Начало всему положили его именем, и завершение (*xatam*) [череды] пророков — благодаря ему. Потому-то именем его стало *Печать пророков*[43]». Сказал: «Среди каких-то людей я увидел Иблиса. При помощи своей внутренней силы (*himmat*) я задержал его. Когда те люди ушли, я сказал: "Не отпущу тебя, пока не поговоришь о Божием единстве (*tawḥīd*)!"» Сказал: «Он заговорил и рассказал такую главу о Единстве, что если бы [при том] присутствовали мужи из познавших (*ʻārifān*), они бы все прикусили палец от удивления».

Сказал: «Я видел как-то ночью человека, который испытывал страшный голод. Я поднес ему кусок хлеба. Наверно, он был в сомнении[44], отказался и не стал есть. В ту ночь от голода он не смог предаться поклонению (*ṭāʻat*), а уже три года он проводил ночи в поклонении [Богу]. А в ту ночь, [если бы] вознаграждение за голод и воздержание от сомнительной пищи уравняли с [наградой] за все добрые деяния смертных, он бы не согласился, ибо — "стоит больше!"»

Сказал: «Мне больше нравится, когда мой живот наполнен вином, а не дозволенной пищей». Спросили: «Почему?» Сказал: «Когда живот наполняется вином, разум успокаивается и огонь вожделения (*šahvat*) гаснет, и люди в безопасности от моих рук и языка. А когда живот наполняется дозволенной пищей, болтун-[разум] выражает пожелания, вожделение набирает силу, а низшая душа поднимает голову в погоне за своими желаниями».

Сказал: «Уединение является правильным только при питании дозволенным, а дозволенная пища является правильной лишь при том, что ее дают ради Бога (*велик Он и славен!*)». Сказал: «Когда кто-то ест один раз в сутки, это — питание правдивейших[45]». Сказал: «Ни у кого служение не будет правильным, и деяние, что он совершает, чистым, если человек не голоден, и надлежит ему избрать четыре вещи, чтобы служение было правильным: голод, нищенство (*darvīšī*), уничижение (*xārī*) и довольство малым (*qanāʻat*)». Сказал: «Кто голодал, вокруг того не вертится шайтан по велению Бога (*велик Он и славен!*). Если вы едите досыта, устремитесь к голоду от того, что пристрастило вас к еде досыта! Если не поступите так, то выйдете за пределы [послушания] и станете непокорными». Сказал: «Начало всех бедствий — еда досыта!» Сказал: «Кто ест недозволенное, у того все семь частей тела впадают в грех. Хочет он того или не хочет — неизбежно грешит. А кто ест дозволенное, у того все семь частей тела — в служении [Богу] (*ṭāʻat*), и благое вспомоществование — при нем». Сказал: «Чистая дозволенная [еда] — та, при которой не забываю Бога (*возвышен Он!*)».

Передают, что у одного ученика голод дошел до предела. Прошло несколько дней. Потом он сказал: «*О учитель! Есть ли пища*?» [Сахл] *сказал*: «*Поминание Живого, который не умирает!*» Сказал: «Сотворенные делятся на три части: есть такие, что воюют с собой ради Бога (*возвышен Он!*), есть такие, что воюют с со-

---

[42] Кунья — прозвание по кому-то из родителей или детей, начинающееся со слов *abū* (*bū*) 'отец', *umm* 'мать', *ibn* 'сын', *bint* 'дочь'; Абу Мухаммад — букв. «отец Мухаммада».

[43] Печать пророков (*xātam an-nabīyyīn*) — прозвание Мухаммада, с приходом которого в мир закончилось, по представлениям мусульман, ниспослание пророков.

[44] Он был в сомнении — *šubhat-ālūd būd*, т. е. испытывал сомнения относительно дозволенности этой пищи.

[45] Правдивейшие (*ṣiddīqān*) — суфии, достигшие совершенства в искренности, см.: [Худжвири 2004: 32, 128].

творенными ради Бога (*возвышен Он!*), а есть такие, что воюют с Истинным ради себя: мол, почему это Твой приговор не к нашему удовольствию?! почему Твоя воля — не по нашему совету?!» Сказал: «Тому, кто хочет подлинного благочестия, скажи: удерживайся от всех грехов!» Сказал: «Все деяния, которые вы совершаете, не следуя [за кем-то], — все их считайте истязаниями своей низшей души!» Сказал: «У раба не будет правильного рабствования до тех пор, когда он не перестанет видеть в небытии (*ʻadam*) следов привязанности к себе, а в гибели (*fanā*) — следов бытия[46]». Сказал: «Ученые мужи, аскеты и отшельники (*ʻubbād*) покинули этот мир, а их сердца были все еще в оболочке (*ġilāf*)[47] и не раскрылись, разве что сердца правдивейших и мучеников за веру».

Вера человека не обретет полноты, пока его деяния не будут [основаны] на осмотрительности (*varaʻ*), осмотрительность — на искренности (*ixlāṣ*), а искренность — на ви́дении [Бога] (*mušāhada*). Искренность — это отречение от всего, что ниже Бога (*велик Он и славен!*). Сказал: «Лучшие из страшащихся [гнева Божия] — искренние, а лучшие из искренних — те люди, искренность которых простирается до самой смерти!» Сказал: «Только искренний знает о лицемерии!» Сказал: «То племя, что показалось на этой стоянке, везли верхом на бедствиях: если они пошатнутся, останутся отделенными, а если будут спокойны — соединятся». Сказал: «Всякий, кто не поклоняется Богу (*велик Он и славен!*) по своей воле, вынужден поклоняться сотворенным». Сказал: «Не дозволено сердцу, которое способно успокоиться на чем-то, кроме Бога (*велик Он и славен!*), чтобы до него когда-либо дошел аромат уверенного [знания] (*yaqīn*)». И не дозволено сердцу, в котором есть что-то, чем недоволен Бог (*возвышен Он!*), чтобы это сердце озарил свет. Сказал: «Любой восторг (*vajd*), о котором не свидетельствуют Книга[48] и сунна, — ложен». Сказал: «Достойнейшее из деяний — когда раб очищается от представления о собственной чистоте». Сказал: «Всякий, кто переходит от вдоха к вдоху без поминания Бога (*велик Он и славен!*), понапрасну растрачивает собственную жизнь!» Сказал: «Внутренняя сила (*himmat*) — то, что [всегда] ищет прибавления, когда она обретает полноту, то достигает цели или остается отделенной». Сказал: «Если бы не было бедствия, не было бы и пути к Истинному!» Сказал: «Тому, кто сорок дней искренне предается аскезе (*zuhd*), является чудо (*karāmat*), а если не является, значит, им была допущена оплошность в аскезе». Спросили: «Как ему является чудо?» Сказал: «Принимай то, что будет, как будет!» Сказал: «Всякое сердце, которое укрепляется знанием (*ʻilm*), становится крепче всех сердец, а признак сердца, что укрепляется знанием, в том, что оно опутано [собственными] разумениями и ухищрениями и не может подчинить свои разумения Господу. Всякого, кого Истинный (*возвышен Он!*) предоставляет его собственному разумению, Он бросает в ад и в этом {мире}, и {в том мире}». Сказал: «Ученые мужи — из трех племен: ученый, занятый внешним знанием (*ʻilm-i ẓāhir*), он излагает свое знание приверженцам внешнего; ученый, занятый внутренним знанием (*ʻilm-i bāṭin*), он излагает свое знание приверженцам того; ученый, занятый знанием, которое между ним и Богом (*возвышен Он!*), и его он никому не может излагать». Сказал: «Солнце не встает и не садится ни для кого на земле, [кто был бы] лучше отдающего предпочтение Богу (*возвышен Он!*) перед телом, имуществом, душой, этим миром и тем!»

---

[46] Комментарий М. Эсте‘лами: «Когда он станет несуществующим, его сердце не будет горевать из-за его состояния, и на пути к Истинному он не будет печалиться из-за собственной гибели» [‘Aṭṭār 2007: 790].

[47] Аллюзия к (Коран 2: 88; 4: 155).

[48] Книга (*kitāb*) — одно из наименований Корана.

Сказал: «Нет греха больше, чем невежество (*jahl*)». Сказал: «Не смотрите глазами презрения на тех безумцев, которых ваши *халифы* назвали пророками!» Некто спросил: «Каково ваше знание?» Сказал: «Это знание не приходит при помощи овладения, но то знание нельзя оставить при помощи изощрения. Когда приходит это известие (*ḥadīṯ*), оно само отнимает у тебя все то».

Сказал: «Наши основы (*uṣūl*) — шесть вещей: держаться Книги Бога (*велик Он и славен!*), следовать сунне Посланника (*мир ему!*), есть дозволенное и воздерживаться от причинения обиды сотворенным — даже если они обижают тебя, сторониться запретных деяний (*manāhī*) и торопиться исполнять предписанные (*ḥuqūq*)». Сказал: «Основы нашего толка[49] — три вещи: следовать за Посланником нравами и деяниями, есть дозволенное и [проявлять] искренность во всех деяниях». Сказал: «Первое, что нужно начинающему, — покаяние (*tawba*), а это — раскаяние (*nadāmat*), вырывание вожделений из сердца и переход от порицаемых движений (*ḥarakāt*) к одобряемым движениям. Не выйдет у раба покаяния, пока он не вменит себе в обязанность молчание, а молчание не будет ему сопутствовать, пока он не изберет уединения, а уединение не станет близким ему, пока он не начнет употреблять дозволенную пищу, а есть дозволенное не получится, пока он не будет выполнять предписания Бога (*возвышен Он!*), а выполнения предписаний Бога (*возвышен Он!*) он добьется, лишь блюдя члены тела (*javāriḥ*). Из всего того, что мы перечислили, ничто не осуществится, пока он не попросит у Бога (*возвышен Он!*) помощи во всем этом».

Сказал: «Первая стоянка рабствования — это уйти от собственной воли и проникнуться отвращением к своей силе и мощи». Сказал: «Величайшая из стоянок — та, на которой свой дурной нрав заменяют добрым». Сказал: «Потомков Адама губят две вещи: погоня за могуществом (*ʿizz*) и страх бедности». {И сказал}: «Вокруг тех, чьи сердца наиболее смиренны, не вьется див!» Сказал: «Пять вещей — из жемчуга низшей души[50]: бедняк, который выглядит богатым, голодный, который выглядит сытым, печальный, который выглядит радостным, человек, который питает к кому-то вражду, а выглядит дружелюбным, и человек, который ночью творит молитву, днем держит пост, но выказывает силу [и бодрость]». Сказал: «Между Богом и рабом нет завесы плотнее, чем завеса притязания[51], и нет к Богу пути ближе, чем стать бедняком[52] ради Бога». Сказал: «Всякий притязающий — не страшащийся [гнева Бога], всякий, кто не страшится — тот не доверенное лицо[53], а кто не доверенное лицо, до того не доходят известия о сокровищах Падишаха[54]». Сказал: «Не исходит аромат правдивости от всякого, кто притворствует с [кем-то], кроме себя, а притворство перед собой — ли-

[49] Наш толк — *maẕhab-i mā*; термин *maẕhab* (букв. «путь») означает в узком смысле какую-либо из четырех богословско-правовых школ ислама (ханафитов, маликитов, шафиʿитов и ханбалитов), он также широко используется в разных областях ислама в более широком значении ʿучение, школа, доктринаʾ, в данном случае речь идет об учении суфиев.

[50] Жемчуг души (*gawhar-i nafs*) — благородство и высокие достоинства человеческой природы [ʿAṭṭār 2007: 790, примеч. М. Эстеʿлами].

[51] Притязание (*daʿvā*) в лексиконе суфиев — притязание на познание истины, проявление гордыни.

[52] Стать бедняком — *iftiqār*, букв. «обеднение», также «бедность, нужда».

[53] Доверенное лицо (*amīn*) в суфийских терминах — наставник, совершенный человек, см.: [Dihxudā 1993, ст. «Amīn», рубрика «iṣṭilāḥ-i taṣavvuf»].

[54] Сокровища Падишаха (*xazāyin-i pādšāh*) — сокровищница Божественных тайн [ʿAṭṭār 2007: 790, примеч. М. Эстеʿлами].

цемерие». Сказал: «У всякого, кто притворствует с еретиком[55], Истинный (*возвышен Он!*) отнимает веру[56]». Сказал: «Всякая дозволенная пища, которую они пожелают взять у тех, кто привержен греху, станет для них недозволенной». Сказал: «Сунна в этом мире подобна раю в мире последнем. Всякий, кто попал в рай, избавлен от страсти и [недопустимых] нововведений». Сказал: «Всякий, кто порицает добывание средств[57], порицает сунну; всякий, кто порицает упование на Бога, [тем самым] порицает веру; для сторонников упования добывание выходит неправильным, разве что на торной дороге сунны; для всякого, кто не является сторонником упования, добывание средств бывает правильным только при [таком] намерении, как взаимопомощь (*ta'āvun*)». Это значит: человек оказывает помощь так, что сердца людей свободны от него. Сказал: «Если ты способен сидеть в терпении (*ṣabr*), делай так, не будь как те люди — чтобы терпение сидело на тебе![58]» Сказал: «Корень всех бед — недостаток терпения по отношению к [разным] вещам. А предел благодарности познавшего — когда он узнает, что не в силах высказать свою благодарность[59] так, чтобы она достигла степени сахара благодарности[60]». Сказал: «У Бога (*велик Он и славен!*) всенощно, и вседневно, и всечасно — [бесчисленные] дары, а величайший из даров — тот, что Он внушает тебе поминание Себя». Сказал: «Нет греха хуже, чем забвение Истинного». Сказал: «Кто отвращает свои глаза от запретного, к тому никогда во всю его жизнь не найдет дороги дурной глаз». — Наверно, он сказал, что не найдет дороги ни на миг. — Сказал: «Бог (*возвышен Он!*) не сотворил места — от Трона до сырой земли — лучше сердца правоверного, оттого что не наградил сотворенных даром лучше познания, а лучшие дары кладут на лучшие места. Если бы в мире было место лучше сердца правоверного, Он вложил бы туда познание»[61].

---

[55] Еретик (*mubtadi'*) — букв. «вводящий новшества», т. е. недопустимые нововведения (*bid'a*), противоречащие, с точки зрения той или иной школы мусульманской догматики, положениям Корана и сунны.

[56] Отнимает веру (*sunnat bibarad*) — букв. «отнимает сунну», т. е. возможность следовать религии Мухаммада; перевод по комментарию М. Эсте'лами ['Aṭṭār 2007: 790].

[57] Добывание средств (*kasb*) — деятельность человека, направленная на добывание средств к существованию, также 'ремесло, занятие'; в суфийских сочинениях вопрос о дозволенности *kasb* обсуждается, в частности, в контексте рассуждений о практике *tavakkul* — упования на Бога, уверенности в том, что Бог пошлет уповающему пропитание; о других значениях *kasb* как суфийского термина см.: [Худжвири 2004: 458].

[58] «Терпение сидело на тебе» — т. е. было вынужденным, а не основанным на склонности и внутреннем приятии ['Aṭṭār 2007: 790, примеч. М. Эсте'лами].

[59] Ср. жалобу Халладжа: «О Аллах, ведомо Тебе, что я не в силах представить, как возблагодарить Тебя. Вместо меня возблагодари Себя Сам, ибо это и есть благодарность, и довольно» ['Aṭṭār 2007: 513], русский перевод см.: [Рейснер, Чалисова 1998: 148].

[60] Сахар благодарности — *šakkar-b šukr*, это выражение употребляет Санаи в первой главе «Сада истины», в разделе «О благодарности»: «Кто умеет собрать [букв. «смести»] сахар благодарности Ему, / Кто умеет просверлить жемчужину поминания Его?!», см.: [Ganjūr: Sanāī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*, гл. 1, раздел «Andar šukr gūyad»].

[61] Аллюзия к хадису *кудси* (словам Бога, а не Мухаммада): «Не вмещают Меня земля Моя и небо Мое, но вмещает сердце раба Моего верующего», см. текст хадиса с отсылкой и перевод О. Ястребовой [Руми 2007: 188, примеч. 81]. Руми рассказывает о хадисе так: «Сказал Посланник, что Истинный изволил [молвить]: / "Я не помещусь никак в высоте и в низине, / ни на земле, ни на небесах, ни на престоле также, / Я не помещусь. Сие достоверно знай, о дорогой! / В сердце верующего вмещусь Я, вот дивно! / Если Меня ты ищешь, то в тех сердцах ищи!"».

Ср. в «Исповеди» Блаженного Августина (ум. 430): «Итак, вмещают ли Тебя небо и земля, если Ты наполняешь их? Или Ты наполняешь их и еще что-то в Тебе остается, ибо

Сказал: «Познавший — таков, что его кушанья никогда не иссякают, и каждый миг — все благоуханней!» Сказал: «Нет иного Споспешествующего, кроме Бога (*возвышен Он!*), нет иного доказательства, кроме Посланника Бога, нет иного дорожного припаса, кроме благочестия, нет иного деяния, кроме терпения в тех пяти вещах, о которых я сказал[62]». Сказал: «Не проходит и дня, чтобы Истинный не воззвал: "О раб Мой! Ты не воздаешь должное по справедливости! Я помню о тебе, а ты Меня забываешь, Я призываю тебя к Себе, а ты идешь ко двору кого-то другого, Я отвожу от тебя беды, а ты упорствуешь в грехе! О сын Адама! Завтра, когда ты придешь на Суд, как {испросишь} прощения?!"[63]».

Сказал: «Бог (*возвышен Он!*) создал сотворенных так: "Говорите со Мной втайне, а если не говорите втайне, смотрите на Меня, а если не делаете этого, обращайтесь с просьбой!"» Сказал: «Сердце никогда не оживет прежде, чем умрет низшая душа!» Сказал: «Всякий, кто стал повелителем своей низшей души, стал всемогущим и повелителем других». Как сказали: «Будь падишахом своего тела, ибо никогда ни один враг не справится с тобой так, как ты бы сам с собой справился!» [Сказал]: «А тот, кем повелевает его низшая душа, стал презренным. Первое преступление правдивейших — их сговор с низшей душой». Сказал: «Достойнее всего поклоняются Богу (*велик Он и славен!*), противодействуя страстям низшей души». {Сказал: «Всякий, кто узнает свою низшую душу, узнает Господина своей низшей души».} Сказал: «Всякий, кто познал Бога (*велик Он и славен!*), окунулся в море печали и радости». Сказал: «Предел познания — растерянность (*ḥayrat*) и смятение (*dihšat*)». Сказал: «Первая стоянка познания — та, на которой Он дает рабу уверенность касательно Своей тайны, и все члены его [тела] обретают покой от той уверенности». Это значит: дурные помыслы бывают от слабой уверенности. Сказал: «Познавшие Бога (*ahl-i ma'rifat*) — люди стоянки *признания*[64]. Они все признают знаком Его». Сказал: «Правдивый (*ṣādiq*)[65] — тот, к кому Бог (*возвышен Он!*) приставляет ангела, и когда настает время молитвы, тот ставит раба молиться, а если он спит — будит». Сказал: «На покаяние праведников[66] — меньше надежды, чем на покаяние неверных и грешников».

Сказал: «"*Нет бога кроме Бога*" — сотворенным нужны убежденность в этом сердцем, признание этого языком и вера в это в деяниях». Сказал: «Начало покаяния — приятие[67], потом — раскаяние, потом — покаяние, потом — мольба о прощении. Приятие бывает в действии, раскаяние — в сердце, покаяние — в намерении, а мольба о прощении — за проступки». Сказал: «Суфий — тот, кто

они не вмещают Тебя?» [Августин 2008: 6 (кн.1, гл. 3)]; «Но кто даст мне отдохнуть в Тебе? Кто даст, чтобы вошел Ты в сердце мое…» [Там же: 8 (кн. 1, гл. 5)].

[62] М. Эсте'лами отмечает, что неясно, какие пять вещей имеются в виду ['Aṭṭār 2007: 274, примеч. 1].

[63] Аллюзия к (Коран 2: 147 (152)): «Вспомните же Меня, Я вспомню вас; будьте благодарны Мне и не будьте отрицающими Меня!»

[64] Признание (*a'rāf*) — название седьмой суры Корана *al-a'rāf* «Преграды», религ. 'чистилище'; в лексиконе суфиев — «стоянка свидетельства (*šuhūd*)», на которой в любой вещи видят проявление Божественной сущности ['Aṭṭār 2007: 790].

[65] Правдивый (*ṣādiq*) — суфий, наделенный искренностью.

[66] Праведники — *qurrā* (мн. ч. от *qārī* 'благочестивый, набожный человек', также 'чтец Корана').

[67] Приятие (*ijābat*) — благоприятный ответ на просьбу, согласие, принятие приглашения; терминологически — повиновение сунне Пророка и установлениям шариата.

чист (*ṣāfī*)[68] [сердцем] от мути, полон раздумий и в близости к Богу (*велик Он и славен!*), отделен от людей, и одинаковы в его глазах прах и золото». Сказал: «Суфийство — это мало есть, обретать покой с Богом (*велик Он и славен!*) и бежать от сотворенных».

Сказал: «Упование — состояние пророков. Тому, кто в уповании [на Бога] достиг состояния пророка, скажи: “Не пренебрегай его сунной!”» Сказал: «Первая стоянка в уповании — та, на которой ты перед Мощью [Бога] подобен трупу в руках обмывальщика трупов. Он переворачивает [труп], когда пожелает, а в нем вовсе нет ни воли, ни движения». Сказал: «Упование оказывается правильным только при жертвовании души (*baẕl-i rūḥ*), а душой можно пожертвовать, лишь расставшись с собственным разумением». Сказал: «Три вещи относятся к признакам упования: он (уповающий. — *Н. Ч.*) не просит [пищи], а если она является, не принимает, а если принял — оставляет». Сказал: «Уповающим дают три вещи: истину уверенности, раскрытие тайного и созерцание близости к Истинному (*возвышен Он!*)». Сказал: «Упование — в том, что ты не обвиняешь Истинного (*возвышен Он!*)». То, что он сказал, означает: [за то], что тебе ниспослал. Сказал: «Упование бывает в сердце, которое живет с Богом (*велик Он и славен!*) без [иной] привязанности». Сказал: «У всех состояний есть лицо и затылок, кроме упования, которое — сплошь лицо, без затылка». Смысл тут такой: воздержание и благочестие — это удаление от мира, подвижничество состоит в противодействии низшей душе и страстям, знание и познание состоят в наблюдении и узнавании вещей, страх и надежда происходят от милости Божественного величия, вверение [себя] и подчинение [Божьей воле] сопряжено с тяготой и мучением, согласие бывает — с предопределением, благодарность — за дар, терпение — в беде, а упование — на Бога. Поэтому-то упование — целиком лицо, без затылка. Если кто-то скажет: «Дружба тоже такая, как упование на Бога», мы скажем: «Не бывает дружбы “на Бога”, бывает — с Богом».

Сказал: «Дружба — это обнять за шею послушание и сторониться противления». Сказал: «Тот, кто любит Бога (*велик Он и славен!*), у того — наслаждение жизнью!» Сказал: «Стыд превыше страха. Стыд бывает у избранных, а страх — у ученых мужей[69]». Сказал: «Рабствование — приятие действий Бога (*велик Он и славен!*)».

Сказал: «Самонаблюдение — это когда ты не боишься упустить этот мир, но боишься упустить тот!»

Сказал: «Страх — самец, а надежда — самка, дитя обоих — вера!» Сказал: «Во всякое сердце, [полное] гордыни, не нисходят страх и надежда». Сказал: «Страх — это сторониться всего запретного, а надежда — торопиться исполнять повеленное, и никто, кроме страшащегося, не знает как следует о надежде». Сказал: «Самая правильная и достойная из стоянок — та, на которой раб страшится: какую судьбу уготовил ему Бог (*велик Он и славен!*) в [Своем] знании».

Передают, что некий человек притязал на страх [Божий]. [Сахл] сказал: «В тайнике твоего [сердца] есть ли какой страх, кроме страха отделенности [от Бога]?» Тот сказал: «Есть!» Он сказал: «Ты не узнал Бога (*возвышен Он!*) и не бо-

---

[68] Одна из популярных в суфийских сочинениях этимологий возводит слово *ṣūfī* ‘суфий’ к *ṣafā* ‘чистота’, поскольку очищение сердца — важная цель для взыскующего истины.

[69] Избранные (*xāṣṣagān*) — идущие по пути «внутреннего знания», суфии; «ученые мужи» (*‘ulamā*) — сторонники внешнего знания, богословы.

ялся отделенности!» Сказал: «Терпение — ожидание облегчения печали от Бога (*возвышен Он!*)». Сказал: «Раскрытие — то, о чем сказали: *если откроется завеса, не умножится моя уверенность!*[70]»

Сказал: «Молодечество[71] (*futuvvat*) — подчинение сунне!» Сказал: «Воздержание бывает от трех вещей: одно — от [хорошей] одежды (*malbūs*), и оно в конце доходит до мусорных свалок; воздержание от собратьев, оно под конец бывает разлукой, воздержание от этого мира, оно окончится гибелью [в Боге] (*fanā*)». Сказал: «Осмотрительность (*vara‘*)– это удаление от мира, а мир — это низшая душа! Всякий, кто дружит со своей низшей душой, сделал Бога (*велик Он и славен!*) своим врагом». Сказал: «Пройти путь от низшей души к Богу (*велик Он и славе*н!) — трудно!» Сказал: «Низшая душа не свободна от [одного из] трех свойств: она или неверная, или лицемерная, или лживая». Сказал: «В низшей душе много зол. Одно из этих зол такое, что проявилось в Фир‘ауне, оно проявляется только в подражании Фир‘ауну[72], и это — притязание на божественность». Сказал: «Избирай дружбу с тем, подле кого — все, что тебе надобно!». Сказал: «Истинный (*возвышен Он!*) дал благородным близость [к Себе] через добрые дела, а силу — через уверенное [знание]». Сказал: «Делайте добрые дела[73], чтобы у вас прибавлялось ума, ведь ни одно сердце, принадлежащее скудоумному, не познало Бога (*возвышен Он!*)». Сказал: «Явление[74] бывает трех степеней (*ḥālat*): явление Сущности (*ẕāt*), и это — раскрытие, явление атрибутов, и это — ниспослание (*mawżi‘*) света, и явление приговора Сущности, и это — тот мир и то, что в нем». Спросили о дружбе (*uns*). Сказал: «Дружба — это когда члены тела водят дружбу с разумом, разум водит дружбу со знанием, знание водит дружбу с рабом, а раб водит дружбу с Богом».

---

[70] Слова, приписываемые имаму ‘Али: если откроется завеса, скрывающая тайны сокровенного, не возрастет моя уверенность, т. е. моя уверенность в том, что я знаю о мире сокровенного, достигла предельной степени [‘Aṭṭār 2007: 790–791, коммент. М. Эсте‘лами].

[71] Молодечество (*futuvvat*, также ‘доблесть, геройство’) — термин восходит к араб. *fatā* ‘юноша, молодец’, еще в доисламское время обозначавшему у арабов доблестного воина; о таких значениях термина *futuvvat* (перс. *javānmardī*), как морально-нравственный идеал молодого мусульманина (воплощенный в халифе ‘Али) и название особых мужских сообществ, см.: [Zakeri 2012]; в суфийских текстах значение *futuvvat* интериоризируется, термин указывает на «молодечество» и геройство в борьбе мистика с самим собой на пути духовного совершенствования.

[72] Фир‘аун (библ. Фараон) — в Коране представлен как правитель Египта по имени Фир‘аун, возгордившийся и требовавший, чтобы его считали Богом. Бог показал ему ничтожность его земной власти, а орудием наказания избрал пророка Мусу. Центральным эпизодом борьбы Мусы с Фир‘ауном является состязание пророка с колдунами правителя, после которого колдуны признали свое поражение и уверовали в Бога Мусы. После семи бед, обрушенных Богом на египтян в наказание за их неверие в бога Мусы, Фир‘аун согласился отпустить Мусу и его народ. Муса увел свой народ по морю, воды которого расступились, повинуясь его посоху, а Фир‘аун, вероломно бросившийся вместе с войском догонять Мусу, утонул во вновь сомкнувшихся водах. Перед гибелью в воде Фир‘аун раскаялся и уверовал в единого Бога, рассказ о Мусе и Фир‘ауне в Коране см.: (Коран 20: 25(24)–81(79); 26: 15(16)–66), ср. [Пиотровский 1991: 101–103].

[73] «Делайте добрые дела» (*rawġan ba kār dārīd*, букв. «пускайте масло в дело») — перевод предположительный, см.: [Dihxudā 1993, ст. «Rawġan»], где отмечено значение ‘добрые дела, благотворительность’ (*nīkū-kārī*) для фразеологизма *rawġan ba čirāġ dādan* (букв. «давать масло лампе») в шуштарском говоре (Сахл Тустари был родом из города Шуштар, в арабизированном произношении — Тустар).

[74] Явление (*tajallī*) — теофания, манифестация человеку божественной славы, божественных атрибутов.

Спросили о начале состояний и их конце. Сказал: «Осмотрительность (*vara‘*) — первое в воздержании (*zuhd*), воздержание — первое в уповании (*tavakkul*), а упование — первая степень познавшего (*‘ārif*). Познание (*ma‘rifat*) — первое в удовлетворенности (*qanā‘at*), а удовлетворенность — это расставание с вожделениями (*šahavāt*); расставание с вожделениями — первое в довольстве (*riżā*), а довольство — первое в согласии (*muvāfaqat*)».

Спросили: «Что самое трудное для низшей души?» Сказал: «Искренность (*ixlāṣ*), потому что от искренности ничего не перепадает низшей душе». Сказал: «Искренность — это приятие [должного] (*ijābat*). У кого нет приятия, в том нет искренности».

Спросили об искренности. Сказал: «Искренность — в том, что так же, как ты почерпнул веру от Бога (*велик Он и славен!*), ты не отдашь ее никому иному, кроме Господа». Сказали: «Опиши нам правдивых (*ṣādiqān*)!» Сказал: «Поведайте мне тайны правдивых, чтобы я дал вам описание правдивых![75]»

Сказали: «Что такое ви́дение [Бога]?» Сказал: «Рабствование». Сказали: «Дана ли дружба [с Богом] (*uns*) грешникам?» Сказал: «Не [дана]. Как и тем, у кого бывают греховные помыслы». Сказали: «Из-за чего доходят до того, что молятся по ночам?» Сказал: «Из-за того, что днем совершают измену».

Сказали: «Один человек говорит: “Я — совсем как дверь. Не двинусь, если мной не двинут”». Сказал: «Такие слова не скажет никто, кроме двоих — правдивейшего и еретика[76]». Сказали: «Что ты скажешь о том, чтобы есть один раз в сутки?» Сказал: «Так едят правдивейшие». Сказали: «А два раза?» Сказал: «Так едят правоверные». Сказали: «А три раза?» Сказал: «Сказал бы, что такой хватает все подряд и ест как жвачное животное».

Спросили о добром нраве. Сказал: «Самое малое его состояние — нести бремя, не воздавать дурному человеку по заслугам, молить [Бога] о его прощении и дарить ему [прощение]». Сказал: «Когда рабы обращают лица к Богу, это — воздержание». Спросили: «Какой вещью Он оставляет на рабе отпечаток Своей Милости?» Сказал: «Когда в голоде, болезни и бедствии [раб] проявляет терпение — только лишь *как угодно Богу*». Спросили о том, кто много дней ничего не ест: «Куда девается у него огонь голода?» Сказал: «То пламя гаснет от Света!» Сказал: «У голода (*gurusnagī*) три степени: одна — естественное голодание (*jū‘-i ṭab‘*), и это — дело разумное, [вторая] — смертное голодание (*jū‘-i mawt*), и это — порочное дело, [третья] — страстное голодание (*jū‘-i šahvat*), это — неумеренность»[77].

Спросили: «Что такое покаяние (*tawba*)?» Сказал: «Оно таково, что ты забываешь грех». Некто сказал: «Покаяние таково, что ты не забываешь греха!» Сахл сказал: «Это не так, как ты думаешь, ведь помнить о непостоянстве в пору соблюдения верности[78] — это непостоянство». Тот сказал: «Наставь меня!» [Сахл] сказал: «Твое спасение — в четырех вещах: голодание (*kam xʷardan*), бессонница,

---

[75] М. Эсте‘лами трактует это речение так: «Если ваш внутренний мир (*bāṭin*) таков же, как у правдивых, я смогу описать их для вас, а если нет — вы не поймете» [‘Aṭṭār 2007: 791].

[76] Еретик (*zindīq*) — вероотступник, в узком смысле — исповедующий зороастризм.

[77] Смысл этого не вполне ясного пассажа М. Эсте‘лами суммирует как «хорошо голодать, не впадая в крайности» [‘Aṭṭār 2007: 791].

[78] Непостоянство — *jafā* (также ‘мучение; притеснение’); верность — *vafā*; оба слова в любовном лексиконе определяют отношения между влюбленным и возлюбленным; в суфийских терминах *jafā* определяется как «воспитание сердца взыскующего через сокрытие от него познания и созерцания Бога», см.: [Dihxudā 1993, ст. «Jafā»]

одиночество и молчание». Он спросил: «Желаешь ли, чтобы я общался с тобой?» [Сахл] ответил: «Когда один из нас умрет, с кем ты станешь общаться? Общайся и теперь с Ним Самим!» Сказал: «Если ты боишься диких зверей, не общайся со мной!» [Тот человек] сказал: «Говорят, лев приходит навестить тебя». Он ответил: «Да, [как говорят], собаку тянет к собаке».

Спросили: «Когда дервиш обретает покой?» Сказал: «Когда видит себя лишь в тот момент времени, в котором пребывает». Спросили: «Среди всех людей — с каким племенем нам общаться?» Сказал: «С познавшими, ведь они никакую вещь не числят значительной, и для всякого действия, которое происходит, у них бывает истолкование (*ta'vīl*). Потому-то они простят тебя во всех состояниях».

Моление (*munājāt*) у него вот какое. Он говорил: «Боже мой, Ты вспомнил меня, а я — никто! А если я Тебя поминаю — мне нет равных! Разве не довольно мне этой радости?! А ведь нет никого ничтожнее меня!»

Сахл (*да помилует его Бог!*) был истинным проповедником, и люди благодаря ему вставали на путь. В тот день, когда приблизилась его кончина, у него было четыре сотни муридов. Эти муриды находились у его одра. Они спросили: «Кто займет твое место и кто будет говорить с твоей кафедры?» Там был гебр по прозванию Шаддил-гебр[79]. Старец (*pīr*) открыл глаза и сказал: «Мое место займет Шаддил». Люди сказали: «Верно, старец не в ладах с разумом! Тот, у кого четыреста сведущих и набожных учеников, назначает на свое место какого-то гебра?!» Он сказал: «Угомонитесь и приведите ко мне этого Шаддила!» Его привели. Увидев его, шейх сказал: «Когда настанет третий день после моей кончины, после предвечерней молитвы[80] взойди на кафедру, займи мое место, говори с людьми и проповедуй!» Шейх произнес это и скончался.

На третий день после предвечерней молитвы собрался народ, Шаддил поднялся на кафедру, а люди глядели на него: мол, что же это такое! Гебр, да в гебрской шапке, да подпоясанный зуннаром![81] Он сказал: «Ваш глава послал меня к вам со словами "О Шаддил, не пора ли тебе разорвать зуннар гебров?" Теперь я разрываю его!» Он приложил нож, разорвал [зуннар], снял с головы гебрскую шапку и произнес: «*Свидетельствую, что нет бога кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Бога*![82]» Потом сказал: «Шейх велел: "{Скажи, что} это ведь ваш старец и учитель {дал наставление, а наставлению своего учителя положено следовать}. Вот — Шаддил разорвал внешний зуннар. Если хотите увидеть меня в День воскресения, пусть достанет вам отваги разорвать все внутренние зуннары!"» Когда он произнес это, в том сообществе поднялось волнение и проявились удивительные состояния (*ḥālāt*).

[79] Гебр (*gabr*) — зороастриец, в широком смысле — немусульманин, неверный, о возможной этимологической связи между словом *gabr*, восходящим к арамейскому корню, и араб. *kāfir* 'неверный' см.: [Dihxudā 1993, ст. «Gabr»]; Шаддил — *šād-dil*, букв. «с радостным сердцем».

[80] Предвечерняя молитва (*namāz-i dīgar*, букв. «другая молитва», также — *namāz-i 'aṣr*) — третья из пяти обязательных для мусульманина ежедневных молитв.

[81] Гебрская шапка (*kulāh-i gabrī*, также *sar-pūš*) — белая шапочка, формой напоминающая тюбетейку, которую зороастрийцам полагается надевать для проведения ритуалов и совершения молитвы. Зуннар (*zunnār*, от греч. ζωνάριον 'пояс'), в исламе — отличительный признак иноверцев-зимми, пояс, который они должны были носить во владениях мусульманских правителей; кроме того, так называли *кусти* или *кушти* — ритуальный пояс зороастрийцев, сплетенный из разноцветных нитей.

[82] Шаддил произнес слова, которые именуются *šahāda* 'свидетельство', — формулу исповедания мусульманской веры.

Передают, что в тот день, когда понесли погребальные носилки шейха, среди людей был большой переполох. Один семидесятилетний еврей, услышав шум и гам, вышел на улицу: мол, что там? Когда носилки приблизились, [шейх] подал голос: «О люди! Вы видите то, что вижу я?» Ангелы спускались с неба и касались его носилок. [Еврей] тут же произнес слова свидетельства[83] и стал мусульманином.

Абу Талха Малик сказал: «В день, когда родился от матери, он держал пост, и в день, когда умер, держал пост, а разговелся в Божественном присутствии[84].

Рассказывают, что как-то Сахл сидел с друзьями. Туда пришел какой-то человек. Сахл сказал: «Этот человек владеет тайной!» Посмотрели — а человек уже ушел. Когда Сахл скончался[85], у его могилы сидел мурид. Пришел тот человек. Мурид воскликнул: «Господин, что погребен здесь, сказал, что у тебя есть тайна. Ради Бога, вверившего тебе эту тайну, яви нам что-нибудь!» Тот человек указал на могилу Сахла: «О Сахл! Говори!» Сахл подал голос из могилы: «*Нет бога кроме Бога, един Он, и нет у Него сотоварища!*» [Тот человек] сказал: «Говорят, что для исповедующих *Нет бога кроме Бога* не бывает могильной теснины. Это правда?» Сахл сказал: «Правда!»

Литература

Августин 2008 — *Августин Аврелий*. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Азбука-Классика, 2008.

ИЭС — Ислам: Энцикл. словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991.

Кныш 2004 — *Кныш А. Д*. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004.

Коран — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Пиотровский 1991 — *Пиотровский М. Б*. Коранические сказания. М.: Наука, 1991.

Рейснер, Чалисова 1998 — *Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю*. «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе ʻАттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Вост. лит. 1998. С. 121–158.

Руми 2007 — *Джалал ад-дин Руми*. Маснави-йи маʻнави. «Поэма о скрытом смысле». Первый дафтар / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина и др.; общ. и науч. ред., указатели А. А. Хисматулина. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2007.

Трамингэм 1989 — *Трамингэм Дж. С*. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. Ставиской. М.: Наука, 1989.

[83] Слова свидетельства (*kalima-i šahādat*) — формула «Свидетельствую, что нет бога кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Бога!».

[84] См.: [Худжвири 2004: 322], приведен вариант этого рассказа, имя передатчика дано в форме Абу Талха ал-Малики; М. Эстеʻлами отмечает, что сведения об Абу Талха в источниках отсутствуют.

[85] Другой рассказ об обстоятельствах кончины Сахла Тустари приведен у ʻАттара в «Поминании ʻАбдаллаха б. ал-Мубарака»: «Рассказывают, что Сахл ʻАбдаллах постоянно приходил на занятия к ʻАбдаллаху. Однажды он вышел [оттуда] и сказал: “Я больше не приду к тебе на занятия, потому как сегодня твои рабыни взошли на крышу, позвали меня к себе и говорили “о мой Сахл, о мой Сахл”. Почему ты не наказываешь их?” ʻАбдаллах сказал своим последователям: “Будьте готовы, мы будем молиться над телом Сахла!” Сахл тотчас скончался, и они помолились над ним. Потом сказали: “О шейх! Как ты узнал?” Он сказал: “Те, кто звал его, были гуриями. У меня нет никаких рабынь”» [ʻAṭṭār 2007: 188].

Худжвири 2004 — *Аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. А. Орлова, с англ. пер. Р. Николсона; Науч. ред. рус. пер. Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004.

Шиммель 1999 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейа; Энигма. 1999.

‘Aṭṭār 2007 — *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī.* Taẕkiratu-l-awliyā’ / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvar, 1386/2007.

Böwering 1980 — *Böwering G.* The mystical vision of existence in classical Islam: The Qur’anic hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustarī (d. 283/896). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980.

Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tehran: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.

EI² — Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 1–13. Leiden: E. J. Brill, 1986–2005.

Gaafar 1966 — *Gaafar M. K. I.* The Sufi doctrine of Sahl al-Tustarī, with a critical edition of his *Risālat al-ḥurūf’*: PhD thesis / Cambridge University. Cambridge, 1966.

Ganjūr — Ganjūr. Āṯār-i suxansarāyān-i pārsīgū. URL: http://ganjoor.net.

Tunç 1970 — *Tunç C.* Sahl b. ‘Abd Allāh at-Tustārī und die Sālimīya: PhD diss. / Univ. of Bonn. Bonn, 1970.

Tustarī 1980 — *Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī.* al-Mu‘āraḍa wa ‘l-radd ‘alā ahl al-firāq wa-ahl al-da‘wā fī ‘l-ahwāl / Publ. by M. K. Gaafer. [Cairo], 1980.

Tustarī 2011 — *Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī.* Tafsīr al-Tustarī (Great commentaries of the holy Qur’an) / Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought; Transl. [from Arabic into English] by A. Keeler and A. Keeler. Louisville, Ky.: Fons Vitae.

Zakeri 2012 — *Zakeri M. Javānmardi // Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. *2012. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi.*

“My strength comes from hunger and my weakness from satiety”: The narrative of Sahl of Tustar

Chalisova, Natalia Iu.
PhD (Candidate of Science in Philology)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: chalisova@hotmail.com

Abstract. The present publication includes a Russian translation of the 28th chapter from ‘Attar’s hagiographic collection, *Memorial of God’s friends* (*Taẕkiratu’l-awliyā*). The hero of this chapter, Sahl of Tustar (d. 896), was a Qur’an commentator and a Sufi sheik affiliated both with Sufi and Islamic Law circles of 9th century Basra. The first translation of this text into Russian from the Persian original (in M. Este‘lami’s critical edition), supplied with historical and philological commentary,

is prefaced by a concise introduction that provides basic data on Tustari's life, teachings and works in Arabic. It is noted that although 'Attar constructed his narrative by borrowing mostly from Arabic sources, his Persian portrait of Sahl looks different. 'Attar's narration is an account of self-sacrificing deeds of a Sufi man of faith as well as an account of his homiletic sayings on the benefits of penitence, hunger and trust in God; Tustari's achievements in esoteric interpretation of the Qu'ran are barely mentioned.

Keywords: Iran, Islam, Sufism, hagiography, Farid ad-Din 'Attar

References

'Aṭṭār Nišābūrī, Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad (1386/2007). *Taẕkiratu-l-awliyā'* [Memorial of God's friends] (Dr. M. Este'lami, Ed. of the text, Comment. and Indices) (16th ed.). Tehran: Zavvar. (In Persian).

Avgustin Avrelii (2008). *Ispoved'* [Confessions (by Aurelius Augustine)] (M. E. Sergeenko, Transl. from Latin). Moscow: Azbuka-Klassica. (In Russian).

Böwering, G. (1980). *The mystical vision of existence in classical Islam: The Qur'anic hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

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). Tehran: Tehran Univ. Publications. (In Persian).

Encyclopaedia of Islam (New ed., Vols. 1–13). Leiden: E. J. Brill.

Gaafar, M. K. I. (1966). *The Sufi doctrine of Sahl al-Tustarī*, with a critical edition of his *Risālat al-ḥurūf'*: PhD thesis. Cambridge: Cambridge University.

Ganjūr. Āṯār-i suxansarāyān-i pārsīgū [The works of Persian-speaking poets]. Retrieved from http://ganjoor.net. (In Persian).

Al'-Khudzhviri (2004). *Raskrytie skrytogo. Stareishii persidskii traktat po sufizmu* [The Revelation of the veiled. The oldest Persian treatise on Sufism, by Al-Hujwiri] (A. Orlov, Transl. from R. Nicholson's English translation, 1936) (N. I. Prigarina, Academic ed. of the Russian translation). Moscow: Edinstvo. (In Russian).

Knysh, A. D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm: kratkaia istoriia* [Islamic mysticism: A short history]. Moscow; St. Petersburg: Dilia. (In Russian).

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.) Moscow: Nauka. (In Russian).

Piotrovskii, M. B. (1991). *Koranicheskie skazaniia* [Quranic stories]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Prozorov, S. M. (Compl. and Ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. An encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Reisner, M. L., Chalisova, N. Iu. (1998). "Ia esm' Istinnyi Bog": obraz startsa Khalladzha v lirike i zhitiinoi proze Attara ["I am the True God": The image of elder Hallaj in Attar's lyri-

cal poetry and hagiographic prose]. In *Semantika obraza v literaturakh Vostoka* [Semantics of the image in literatures of the East], 121–158. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. (In Russian).

Rumi, Dzhalal ad-din (2007). *Masnavi-ii ma'navi. "Poema o skrytom smysle"* Pervyi daftar [Masnavi-yi ma'navi. "A poem about the hidden meaning". The first daftar] (O. F. Akimushkin et al., Transl. from Persian) (A. A. Khismatulin, Ed.). St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedeniye. (In Russian).

Shimmel', A. (1999). *Mir islamskogo mistitsizma* (Transl. by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina from: Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press). Moscow: Aleteia: Enigma. (In Russian).

Trimingem, Dzh. S. (1989). *Sufiiskie ordeny v islame* (Transl. by A. Stavisskaia from: Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press). Moscow: Nauka. (In Russian).

Tunç, C. (1970). *Sahl b. 'Abd Allāh at-Tustarī und die Sālimīya*: PhD diss. Bonn: Univ. of Bonn. (In German).

al-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh (1980). *al-Mu'āraḍa wa 'l-radd 'alā ahl al-firāq wa-ahl al-da'wā fī 'l-ahwāl* [Remonstrance and refutation of the people of factions and of the people of pretensions concerning mystical states'] (M. K. Gaafer, Publ.). [Cairo]. (In Arabic).

al-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh (2011). *Tafsīr al-Tustarī* (Great commentaries of the holy Qur'an) (A. Keeler and A. Keeler, Trans. from Arabic into English)] Louisville, Ky.: Fons Vitae.

Zakeri, M. (2012). *Javānmardi. Encyclopaedia Iranica Online.* [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from *http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi.*

Chalisova, N. Iu. (2016). "My strength comes from hunger and my weakness from satiety": The narrative of Sahl of Tustar. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 258–279

А. Б. СТАРОСТИНА

Старостина Аглая Борисовна
кандидат философских наук
Лаборатория востоковедения,
ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: abstarostina@gmail.com

РАССКАЗЫ О ЖИВОТНЫХ В «ЗАПИСЯХ ОБ ИЗУЧЕНИИ ДУХОВ» СЮЙ СЮАНЯ (X ВЕК)

Аннотация. В статье разбираются особенности рассказов о животных в одном из наиболее известных раннесунских сборников сюжетной прозы. Дана первичная классификация животных как персонажей рассказов. Сюжеты рассказов разбиты на несколько групп в зависимости от того, в какие отношения с человеком вступает животное. Обилие сюжетов о воздаянии и предзнаменованиях позволяет сделать вывод о сочетании буддийских и конфуцианских элементов в мировоззрении составителя.

Ключевые слова: «Цзи шэнь лу», Пять династий, фольклор, буддизм, конфуцианство, средневековая китайская литература

Книга, известная под названием «Записи об изучении духов» («Цзи шэнь лу»), принадлежит перу Сюй Сюаня (916–991), государственного деятеля, писателя и филолога, который участвовал в составлении знаменитого свода «Обширные записи годов Тайпин» («Тай пин гуан цзи»). Это сборник повествований о необычных явлениях; образующие его фрагменты могут включать два-три предложения, а могут и представлять собой развернутые, на одну-две страницы повествования с не самым простым сюжетом.

Система, по которой строился изначальный текст сборника, пока не вполне понятна; неизвестны в точности и различия между его ранними редакциями. Поэтому невозможно полностью воссоздать логику повествования и понять первоначальный авторский замысел (вся работа со сборни-

© А. Б. СТАРОСТИНА

ком ведется по восстановленным текстам, поскольку авторская версия не сохранилась). Сюй Сюань, профессиональный и карьерный конфуцианец, тем не менее живо интересуется даосизмом, а его взгляды на неминуемое воздаяние и особая нелюбовь к людям, жестоко обращающимся с животными, выдают симпатию к буддизму. Это заметит любой читатель, но в действительности мировоззрение автора — мастера-прозаика, внимательного собирателя фольклора, чиновника, жившего на стыке эпох, служившего не в одном регионе и не при одной династии, бывшего свидетелем многих драматичных событий — еще не реконструировано даже в некотором приближении.

Сюй Сюань, как было сказано выше, был одним из составителей «Тай пин гуан цзи» и с разрешения главы редакции Ли Фана включил в свод большую часть своих рассказов. Нынешние редакции сборника представляют собой отредактированные контаминации рассказов, извлеченных из «Тай пин гуан цзи», с некоторыми добавлениями. Если их подлинность по большей части сомнений не вызывает, то структура первых редакций «Цзи шэнь лу» как раз неизвестна. Существующие в настоящее время версии включают шесть *цзюаней* (томов) основного текста, а также один дополнительный (более новые — два). Тексты внутри *цзюаней* сгруппированы тематически, хотя в ряде случаев реконструкция порядка текстов кажется спорной. В данной работе за основу взято издание «Чжунхуа шуцзюй» 1996 г. под редакцией и с комментариями Бай Хуавэня [Сюй 1996].

К материалам «Записей об изучении духов» неоднократно обращались исследователи средневекового китайского фольклора, истории религий и истории повседневности. Тем не менее эта книга как целое в мировой синологии изучена недостаточно. Некоторую роль в этом сыграл такой влиятельный критик как Лу Синь, невысоко ставивший художественное мастерство Сюй Сюаня, который, по его словам, «потерял простоту, присущую *чжигуай*[1] Шести династий, и вместе с тем не обрел занимательности, свойственной танским новеллам» [Лу 1998: 64]. Вкусы меняются; возможно, в первой четверти XX в., когда жил Лу Синь, тревожные и эклектичные «Записи…» не были созвучны устремлениям прогрессивной китайской интеллигенции, но наше время, как кажется, уже способно оценить их глубокую историчность и наконец прочесть послание из эпохи Пяти династий.

Для выявления особенностей авторского мировоззрения следует изучить буддийские и конфуцианские компоненты его взглядов, а также влияние на них народной религии. В прямой связи с этим стоит и задача выделения в тексте фольклорных и авторских элементов, для решения которой необходим анализ сюжетов, мотивов, из которых складываются эти сюжеты, и всей образной системы книги. Кроме того, в перспективе нужно учитывать региональную и временну́ю специфику и сравнивать сюжеты,

[1] *Чжигуай* — «повествования об удивительном»: так в историографии обозначают короткие рассказы о сверхъестественном, созданные в Китае в III–VI вв..

которые привязаны к определенному региону, со схожими сюжетами в танской и более поздней прозе.

Данная статья посвящена предварительному анализу рассказов из «Цзи шэнь лу», в сюжете которых определяющую роль играют животные, обычные или чудесные. Цель статьи — подбор материала для более обширного исследования всего сборника.

Функции животных и основные сюжетные матрицы

Животный мир в сборнике представлен широко: в нем содержится несколько десятков рассказов о коровах, лошадях, собаках, курах, кошках, мышах, змеях, оленях, пчелах, зайцах, рыбах, обезьянах разных пород, летучих мышах, черепахах, аллигаторах, различных драконах и даже о нескольких не поименованных автором и, насколько известно, не описанных ранее чудищах. Есть и несколько сюжетов о волосатых людях, которые находятся на границе мира людей и мира животных и при этом обладают некоторыми сверхъестественными способностями. Набор сюжетных матриц, в которых существенную роль играют животные, в «Цзи шэнь лу» невелик. В функциональном отношении участвующих в них животных можно разделить на следующие разряды:

1) животные со страдательной ролью; их приносят в жертву, просто убивают, едят (в этот пункт входят и чудесные, и обычные животные);

2) животные — злокозненные оборотни;

3) животные-оборотни — доброжелательные или нейтральные по отношению к человеку;

4) животные-знаки: а) предвестники будущего, б) воплощения кладов;

5) обычные животные, в силу присущих им от природы способностей указывающие человеку на наличие какого-то сверхъестественного предмета или явления;

6) чудесные животные, не вступающие во взаимодействие с человеком.

Рассмотрим вначале четыре первых разновидности, т. е. животных, которые вступают во взаимодействие с человеком. Во втором и третьем случаях инициаторами взаимодействия могут быть обе стороны; в первом — естественно, только человек; в четвертом — только животное (если быть более точным, не оно само, так как самостью такое животное практически не обладает, а стоящая за ним сила — Небо).

Сначала разберем первую, вторую и третью разновидности. Такие животные — обычные персонажи рассказов, повествующих о воздаянии. Нанесение другой стороне (человеку или зверю) немотивированного вреда в большинстве случаев оказывается отмщенным (существуют разные варианты: обеспечить возмездие может и сам обиженный, в случае с животными — существо той же породы, и — чаще — непосредственно порядок вещей).

Следует оговорить, что есть ряд ситуаций, в которых человек может убить животное, не причинившее ему вреда, и не быть наказанным за это; напротив, он может даже получить некие блага: так, в первом рассказе второго *цзюаня* («Фиолетовый камень») сборщик хвороста убивает оленя и находит в его брюхе волшебный камень (охота ради пропитания — древнее и почтенное занятие). Олень для рассказчика явно имеет ценность не бóльшую, чем пресловутая утка, содержащая яйцо с Кощеевой смертью. Он воспринимается как подлежащее уничтожению обрамление жемчужины-талисмана. В сущности это история об обретении вещи, гарантирующей удачу и благосостояние, параллельная, например, рассказу о древнем мече из этого же сборника:

> Шоучуньский мясник Чжэн Цзю был очень беден. Как-то ему приснилось, что некто ‹…› говорит ему: «Если ты раскопаешь землю в восточной части дома, то сможешь взять мой драгоценный меч и разбогатеть» ‹…› Цзю сделал, как было велено, и действительно нашел меч. Прошел год, и семья его разбогатела. После Цзю рассказал кому-то об этом случае, и меч потерялся («Чжэн Цзю», цз. 1, № 3).

В рассказе «Человек из Шучжоу» (цз. 2, № 3) путник в горах Цяньшань убивает большую змею и получает возможность делаться невидимым. Он руководствуется инстинктом самосохранения и поэтому не должен понести наказание за свои действия. Сюда же можно отнести сюжет о человеке, который не распознал ценности спрятанного в камне странного насекомого и выбросил его, не подвергшись за это никакому наказанию («Золотой шелкопряд», цз. 1, № 17). Перечисленные рассказы не связаны с темой воздаяния; упомянутые в них животные воспринимаются как знаки удачи и благой судьбы. Они относятся, таким образом, к четвертой разновидности и близки к повествованиям о кладах, о которых речь пойдет ниже.

Рассказы же, главной темой которых является воздаяние за проступки, часто кончаются смертью виновного. Например, муж одной из женщин, похищенных павианом-колдуном, в конце концов убивает этого оборотня («Старый павиан крадет женщин», цз. 8, № 44[2]); жестокий фокусник из Аньлу, поедавший ядовитых змей сырыми, через несколько лет укушен непобедимой змеей, которую ему передали от некоего духа («Человек из Аньлу», цз. 2, № 7); буддийский монах, при строительстве храма Милосердной гармонии цинично убивший тысячи земляных червей, умирает от нарывов, в каждом из которых нашли дохлого червя («Нарывы с червяками», цз. 4, № 28); убийца безвредного волосатого человека, представившегося горным духом, вскоре умирает сам («Бао Хуэй», цз. 6, № 13), и т.п. В то же время новый хозяин дома по праву убивает мышей, препятство-

[2] Эта история представляет собой краткий фантазийный пересказ известной анонимной танской новеллы «Белая обезьяна» (ср. русский перевод А. Тишкова: [Танские 1960: 30–34]).

вавших ему поселиться в доме («Су, помощник генерал-губернатора», цз. 2, № 19). Кстати, в другом месте сборника не притронувшийся к пугавшим его мышам-оборотням человек, напротив, вскоре умер, по всей видимости из-за того, что оказался не в состоянии адекватно отреагировать на их действия («Человек из Цзянькана», цз. 2, № 16)[3].

В зависимости от проступка, степени его сознательности и раскаяния возможен и более мягкий вариант воздаяния. Дракон, потревоженный в своей норе, насылает на округу чрезмерно обильные дожди («Старец Лю», цз. 4, № 26). Ма Цзюй, который по случайности ударил дубинкой сына создания, предоставившего ему кров, отделывается всего лишь гневным выговором («Ма Цзюй», цз. 8, № 12). Человек, придавивший ножкой кровати черепаху, трижды видит сон, в котором некто в черном просит не давить его, и, догадавшись, в чем дело, отодвигает кровать, тем дело и кончается («Янь Цзюйцзин», цз. 3, № 24). Конь, уронивший своего хозяина в ответственный момент, сознательно отказывается от пищи, пока его не прощают, и тем самым парадоксальным образом избегает смерти («Чэнь Чжан», цз. 2, № 11).

В число рассказов о воздаянии следует включить сюжеты о животных-перерожденцах: здесь это люди, вынужденные возвращать долги в своем новом воплощении. Единственный рассказ о перерождении в образе животного, не связанный с мотивом возвращения долгов («Старушка Ван», цз. 2, № 10), представляет собой, по сути, неразвернутое сообщение о «странном случае»: мы не знаем, что было причиной рождения старушки в виде теленка, и можем только предполагать, что каким-то образом она задолжала семье хозяев коровы — матери теленка — то количество ткани, которое велела заплатить в качестве выкупа своему сыну.

Особняком стоит рассказ «Лю Цунь» (цз. 5, № 8), в котором животные не вполне ясным образом (возможно, текст поврежден) являются средством отмщения. Это призрачные кони, которые возникают, когда правитель округа по просьбе души своего двоюродного брата изображает их на бумаге и затем сжигает.

Есть в «Цзи шэнь лу» и рассказы о благодарных животных. Их удалось найти всего три, при этом благодарность здесь проявляется в форме признательности за хозяйское или родительское попечение. Во-первых, этот мотив встречается в упомянутой выше истории о совестливом коне («Чэнь Чжан», цз. 2, № 11), в которой конь умирает от горя через месяц после смерти хозяина. Второй случай — вариация легенды о Драконовой матушке[4], где рожденный и выращенный девушкой-человеком карп оказывает ей все возможные знаки сыновней почтительности («Девица из семьи Ши»,

[3] Внешне эта история похожа на одну из группы о предзнаменованиях, но ее логическая близость к предыдущей заставляет видеть в ней скорее рассказ о несбывшемся воздаянии (мыши-оборотни остаются безнаказанными).

[4] Представления о Драконовой матушке описаны в нашей заметке «Дуань-вэй-лун» [Георгиевский 2014: 240–241].

цз. 3, № 22). Кроткое послушание свойственно и гусю, который, чувствуя, что его собираются зарезать на следующий день, просит товарищей присмотреть за его детьми («Человек из Пингу», цз. 8, № 27).

Вторая и третья разновидности животных также встречаются в сюжетах, где никакого воздаяния за свои неспровоцированные доброжелательные или, напротив, вредительские действия они не получают. Их действия, направленные на человека, могут быть и нейтральными с точки зрения героя. Во всех этих случаях автор просто фиксирует поведение оборотней. Таковы рассказы «Чэнь Бао» (цз. 8, № 22) о тигре — спутнике демонической дамы, задравшем девушку-служанку, о белой черепахе, которая снилась семье красильщика («Красильщик», цз. 8, № 28). В изящной мрачной истории об ожившей кошке, напоминающей фрагмент из «Кладбища домашних животных» Стивена Кинга, странная кошка становится виновницей гибели своего хозяина и безнаказанно исчезает («Продавец уксуса», цз. 2, № 15). Добрые пчелы безвозмездно дают ночлег студенту и излечивают его от прострела («Пчелиные яства», цз. 4, № 29).

Четвертая разновидность — животные, которые ведут себя необычно или выглядят необычно, воспринимаются как волшебные существа и при этом либо знаменуют некоторое событие в будущем, либо указывают на наличие поблизости клада. Они могут вступать во взаимодействие с людьми по собственной инициативе. Здесь законы воздаяния не действуют: в случае, если предзнаменование дурное, никакой ответственности животное не несет, выступая, в сущности, не как живое существо, а как знак. Точно так же не требует оно и благодарности, если послужило добрым предзнаменованием.

Ряд рассказов просто сообщает о появлении предзнаменования и о том, что оно означало («Чжу Цунбэнь», цз. 4, № 10; «Ма Сифань», цз. 4, № 31).

Человек, не распознавший природы события, рискует превратить добрый знак в дурной, как в истории о лошади со светящимся пятном над хвостом, которой отрубил голову встревоженный хозяин («Сунь Ханьвэй», цз. 2, № 13). И, напротив, заведомо дурное предзнаменование можно превратить в доброе. Особенно наглядны в этом отношении рассказы «Лу Сун» (цз. 2, № 17) и «Господин Яо» (цз. 4, № 14). Прислужник в храме императорских предков Лу Сун, когда посуда в его доме начала издавать непредусмотренные звуки, а мыши заплакали, поступил профессионально: принес очагу жертвы, и они были приняты, а с ним не случилось ничего плохого (единственным следствием упомянутых событий стало его перемещение на другую должность и в связи с этим — переезд). Господин Яо, когда его уведомили о том, что появление морского волосатого человека предвещает беду, и посоветовали убить чудище, напротив, решил отпустить его, предварительно попросив о помощи. Следствием выбора героя становится устранение неприятностей, которые грозили ему из-за нехватки рыбы для ежегодного подношения двору.

Что касается кладов, надо сказать, что в большинстве случаев в книге их воплощениями выступают люди в желтом или в белом. Возможность говорить о существовании в художественном мире Сюй Сюаня животных-кладов нам дает рассказ «Сюй Чжунбао», где клад является сначала как белая нефритовая бабочка, а потом как живая белая птичка (цз. 5, № 24), а также, возможно, не совсем типичный рассказ «Господин Син» (цз. 5, № 25), в котором спрятанные деньги превращаются в каменную черепаху.

Для этого класса животных главная и иногда даже единственная функция — о б о з н а ч е н и е. Животные из следующей, пятой, группы тоже о б о з н а ч а ю т наличие некоего необычного явления или предмета, однако люди не считают их оборотнями или другими волшебными существами, правильно (с точки зрения Сюй Сюаня) интерпретируя их необычное поведение как проявление некоторого врожденного инстинкта. В качестве примеров можно привести рассказы «Камень, на который лаяли собаки» (цз. 1, № 15) — о загадочном камне, упавшем с вершины горы, на который лаяли все собаки в деревне, и «Чжан Юань» (цз. 2, № 29), где последствием встречи героя с демоницей на мосту стало то, что его конь спотыкался каждый раз, когда переходил этот мост. Возможно, к этой группе стоит отнести черепаху, которая из-под земли сигнализировала людям о том, что ей нужно переместиться, лишив способности двигаться монахиню («Ли Цзун», цз. 3, № 26). В таком случае здесь о б о з н а ч а е м ы й необычный предмет совпадает с о б о з н а ч а е м ы м животным.

Теперь остановимся на рассказах, где животные с людьми не взаимодействуют. По большей части это краткие записи, более близкие к заметкам типа *бицзи*, чем к сюжетной прозе. В них животное только п о к а з ы в а е т с я людям, вольно или невольно.

К таким историям следует причислить рассказ «Ян Май» (цз. 2, № 2), повествующий о привидении-зайце. Это в своем роде уникальный сюжет; в настоящее время известно крайне мало других упоминаний о призраках мертвых животных в древней или средневековой сюжетной прозе Китая. Я. де Гроот в «Религиозной системе Китая» (в начале 5-й главы раздела, посвященного демонологии) цитирует пассаж Сюй Сюаня о зайце и рядом с ним приводит фрагмент из «Записок о поисках духов» Гань Бао (IV в.), где говорится о том, как визионер увидел призрак гуся («Соу шэнь цзи», цз. 2, № 10, ср. также [Гань 1994: 75]). Эти два текста призваны служить предисловием ко всей обширной главе; таким образом, де Гроот причисляет и гуся, и зайца к классу *animals-devils* (также *animals-demons*) [de Groot 1907: 542–544]. Ничего подобного призракам гуся и зайца далее в главе не описывается: часть упомянутых там животных можно правомерно отнести к оборотням, а остальные обладают способностью вселяться в людей и манипулировать их действиями, но и те и другие проделывают это при жизни, ни в каком смысле слова не будучи призраками. Был ли рассказ о встрече с призраком зайца плодом собственной фантазии Ян Мая или Сюй Сюаня

или подобные «охотничьи» сюжеты действительно бытовали в Китае периода Пяти династий, с определенностью пока сказать нельзя.

Остальные включенные в «Цзи шэнь лу» записи подобного рода тоже достаточно оригинальны. Так, не находит аналогов образ обнаруженной в бамбуковой верше и вновь отпущенной в море руки с лицом на ладони («Человек с морского побережья», цз. 8, № 29). В рассказе «Тан Даоси» (цз. 2, № 14) герой наблюдает за превращением своей кошки в дракона без каких-либо последствий для себя. Стоит заметить, что известия о превращении в дракона собаки (или временной маскировки дракона под обличье собаки) встречаются, например, в танской прозе; подобный сюжет можно найти и в «Цзи шэнь лу» («Монастырь Сладкой росы», цз. 1, № 13). Но кошка в этой роли обнаруживается, кажется, только здесь. Во фрагменте под названием «Едящий тигров» (цз. 2, № 8) скупо описан некий крупный хищник из семейства кошачьих, способный оставить от тигра небольшую кучку костей.

Отдельную группу среди множества таких заметок составляют наблюдения над взаимодействием сверхъестественных существ, никак не влияющим на человеческий мир. В этом отношении интересна история о мышах-оборотнях, которые горевали, предвидя свою гибель от когтей кота по кличке Белый старец («Лу Шу», цз. 2, № 20): эпизод из мышиной жизни подсмотрен досужим наблюдателем, сами мыши не имеют никакого желания вмешиваться в людские дела, как и их антагонист — кот. В рассказе «Бьет плетью быков» (цз. 2, № 9) местный житель обнаруживает на берегу Янцзы великана, загоняющего под воду волшебных буйволов. В заметке под названием «Женщина в волнах» (цз. 8, № 36) странное существо, подобное женщине с рыбьим хвостом, наблюдают в реке Сицзян (автор колеблется, отнести ли его к рыбам или к людям: «неясно, был то человек, превращенный в рыбу, или рыба, превращенная в человека»).

Таким образом, сюжеты рассказов и заметок о животных в «Записях об изучении духов» Сюй Сюаня можно разделить следующим образом.

1. Сюжеты, которые можно использовать как иллюстрацию принципа воздаяния за дурные и благие поступки, причем реципиентами воздаяния в них бывают и люди, и животные.

2. Есть группа рассказов, где животные совершают некие поступки (доброжелательные, вредительские, неясные) по отношению к людям, о последствиях которых ничего не сказано. Соответствующих рассказов о людях нет. Другими словами, если человек предпринимает некие действия по отношению к животному и Сюй Сюань берет на себя труд описать эти действия, то он возьмет на себя и труд описать их последствия.

3. Многообразны рассказы о явлениях животных, знаменующих будущие войны, перемещения по должности, смерть и т. д. Сюда же следует отнести сюжеты о животных — кладах-оборотнях и животных-талисманах.

4. Следует выделить также сюжеты о животных, которые не взаимодей-

ствуют с людьми, внезапно появляясь и исчезая перед глазами изумленных наблюдателей. В двух случаях люди становятся свидетелями хищного поведения животных, никак не затрагивающего сферу человеческого.

Особенности мировоззрения Сюй Сюаня

Соотношение буддийских и конфуцианских элементов в мировоззрении Сюй Сюаня, как видно по данным этого краткого анализа, в высшей степени характерно для периода Пяти династий — начала правления Северной Сун. Не будучи истовым буддистом, Сюй Сюань тем не менее делает акцент на рассказах о воздаянии. Но воздаяние грозит не тому человеку, что просто поел мяса или был причиной смерти животного, а тому, кто, например, не зная умеренности, всю жизнь поедал курятину и к тому же был жестоким человеком («Куриный колодец», цз. 1, № 19; «Богач из Хэфэя», цз. 8, № 26), или упомянутому выше монаху, который без нужды уничтожил дождевых червей при постройке храма. В прозе, написанной буддистами, такие компромиссы и мягкость не были часты [Ван 1998; Алимов 2013; Pu 2014]. Здесь сыграли свою роль конфуцианские представления об умеренности и уместности.

Органичное включение буддийских элементов в конфуцианское мировоззрение и соединение некоторых элементов буддийской онтологии (в данном случае учения о карме и сансаре) с конфуцианской этикой представляют собой предвосхищение того, что совершилось в раннесунской философии. Сюй Сюань был одним из образованных конфуцианцев, подходивших к буддизму не только терпимо, но и творчески, и тем самым создавших почву для появления неоконфуцианства.

Однако верой в стройность мира, подчиненного сети причинно-следственных связей, дело не ограничивается. Об этом говорит хотя бы небольшая, но все же достаточно представительная группа рассказов, где явные грехи (пусть и совершенные животными) никак не караются: она не близка буддийской идеологии, но точно так же противна и конфуцианской. Доля рассказов, описывающих явные несправедливости природного мира, искажения в ткани бытия, абсурдных и непобедимых чудищ в китайской литературе и, видимо, в фольклоре имела явную тенденцию к увеличению в тяжелые для страны периоды раздробленности и гражданских войн.

Все, что касается явлений животных, предвещающих счастье или несчастье, есть часть древнекитайских представлений о «взаимном отклике Неба и человека», прочно усвоенных официальной идеологией со времен династии Хань. Уверенность во взаимном соответствии природы и социума, наполненности мира знаками, указывающими на будущее и настоящее, тоже восходит к ханьским временам. Позже она несколько подзабылась: в эпохи Вэй – Цзинь, например, ханьская любовь к предсказаниям и предвестиям казалась несколько дискредитировавшей себя;

позже, при династии Тан, прозаиков тоже интересовали знамения, но они чаще привязывали их к историческим событиям всекитайского значения. Старая надежда на отклики Неба, проявляющиеся постоянно и повсюду, вернулась к эпохе Пяти династий. Мир насыщается мелкими знаками, дающими опору и указывающими на будущее, во времена, когда империя рушится и надежных вещей остается очень мало.

* * *

Большая часть рассказов из «Записей об изучении духов» была услышана, по всей видимости, от людей, социально близких автору; тем не менее во время своих странствий он уделял внимание и тому, что сообщали слуги и другие простолюдины. Рассказы записаны в разных районах Китая, большая часть — в местах, расположенных в нынешних Аньхое, Чжэцзяне, Цзянсу, особенно много — в Янчжоу (тогда Гуанлине) и его окрестностях. В будущем было бы целесообразно сопоставить отобранные Сюй Сюанем сюжеты с теми, что были отобраны другими авторами примерно той же эпохи в том же географическом поясе.

Животный мир для автора «Цзи шэнь лу» представляет собой самую репрезентативную часть мира природного. Рассказов, посвященных животным и их взаимоотношениям с людьми, в книге значительно больше, чем посвященных растениям, минералам или атмосферным явлениям. Отбор сюжетов свидетельствует о том, что в наибольшей степени автора занимали, во-первых, вопросы причинно-следственной связи в этической и природной сфере, а также и случайные флуктуации мировых процессов, выпадающие из цепи причин и следствий; во-вторых, механизмы реакции Неба на несправедливости и нарушение природного баланса; и, в-третьих, способы узнавания ближайшего будущего по наглядным знакам.

Ниже публикуется наш перевод некоторых рассказов о животных из «Записей об изучении духов».

Цзюань 2

1. Фиолетовый камень

В Цзиньани есть Восточная гора. Дровосек по фамилии Чэнь не раз видел в горах фиолетовый свет, бьющий в небо. Он стал наблюдать за этим явлением и в конце концов увидел большого оленя. Свет лился у него изо рта. Дровосек поставил силки и поймал этого оленя, взрезал ему брюхо и нашел там фиолетовый камень, круглый и блестящий, будто жемчужина. Он сохранил его как драгоценность, и семья его с тех пор стала богатеть.

Шло время. Внук Чэня оказался человеком распущенным и любил выпить. Однажды он, пьяный, вертел в руках жемчужину, решил, что камень не может обладать чудесными свойствами, и разбил ее. С тех пор Чэни обеднели.

2. Ян Май

Министр по делам житниц Ян Май в юности любил поохотиться и рассказывал об одном случае, который произошел, когда он жил в Чанъани. Увидев прыгающего в траве зайца, он пустил за ним сокола. Сокол, заметив зайца, бросился вниз, чтобы схватить его. Но на земле никого не оказалось. Ян Май позвал сокола обратно на нарукавник, прошел несколько десятков шагов, обернулся и снова увидел зайца. Он снова спустил сокола, и снова ничего не вышло. И так трижды. Тогда он велел скосить вокруг траву, чтобы отыскать зайца. Нашелся только заячий скелет.

Значит, то был призрак зайца.

3. Человек из Шучжоу

Один человек из Шучжоу отправился в горы Цяньшань. Там ему попалась большая змея. Он ударил ее и убил. Рассмотрел змею — а у нее ноги. Это его так удивило, что он взвалил ее на спину и понес с собой, чтобы всем показать. По дороге он встретил нескольких служащих из уезда и сказал им: «Я убил эту змею, и у нее четыре лапы». Но уездные ничего не увидели и спросили: «Где ты?» Он ответил: «Перед вами, вы что, не видите?» Бросил змею наземь — и стал видим. Оказалось, что всякий, кто поднимал эту змею, исчезал. Решив, что все это слишком странно, там ее и оставили. Замечу: вот змея — при жизни не могла стать невидимкой, а по смерти смогла делать невидимками других. В этом есть глубокий смысл.

4. Цзя Тань

Цзя Тань, начальник военного министерства в Ложном У, рассказывал о своем знакомом, который был генерал-губернатором в Линнани. Ему как-то достался мандарин с ковш величиной. Он хотел поднести этот мандарин двору, но надзирающий уполномоченный решил, что это необычная вещь, которую не стоит отправлять в столицу, не разобравшись.

Тогда взяли иглу, слегка ткнули в кожуру, и внутри плода что-то зашевелилось. Цзя Тань велел разломать мандарин, и в нем обнаружилась красная змейка длиной в несколько *цуней*[5].

5. Яо Цзин

Яо Цзин, будущий генерал-губернатор Шоучжоу в Ложном У, в юности служил на конюшне у хаочжоуского генерал-губернатора Лю Цзиня.

Однажды Цзинь неожиданно зашел в конюшню и увидел: Цзин только что заснул, а на его лице резвятся две красные змейки, то заползая в нос, то выползая оттуда. Это продолжалось довольно долго, пока Цзин не проснулся; змейки же исчезли. Тогда Цзинь срочно приблизил его к себе, женил на своей дочери и помог ему сделать карьеру.

6. Ван Жэнь

Ван Жэнь ушел в отставку с должности генерал-губернатора Шоучжоу в Ложном У и поехал в Янду на генеральскую должность. Однажды он сидел в присут-

[5] *Цунь* — мера длины, равная 3,2 см.

ствии и разговаривал с посетителем. Вдруг с потолка упала красная змейка и поползла к Жэню. Жэнь велел накрыть ее тазом. Через некоторое время таз подняли, чтобы посмотреть на змею, но из-под него вылетел лишь нетопырь.

В том же году Жэня пожаловали должностью государственного советника.

7. Человек из Аньлу

Человек из Аньлу по фамилии Мао умел есть ядовитых змей, запивая вином. Он отправился в Цианьь, а оттуда — в Юйчжан и постоянно демонстрировал свое искусство укротителя змей на рынках, зарабатывая на жизнь попрошайничеством. Так прошло десять с лишним лет.

Как-то раз некий продавец хвороста плыл из Пояна в Юйчжан и остановился на ночлег у подножия горы Хуанпэй. Ему приснился старец, который сказал: «Передай от меня змею укротителю Мао из Цзянси». Когда же он прибыл к воротам Гуаньбумэнь в Юйчжане, стал продавать свой хворост и почти весь распродал, оказалось, что у борта свернулась змея иссиня-белого цвета. Он дотронулся до нее, но она не пошевельнулась. Только тогда торговец понял значение своего сна. Он отнес змею на рынок, нашел Мао и отдал ему.

Мао сразу захотел заставить ее развернуться, ткнул, а она укусила его за палец. Мао невольно вскрикнул, споткнулся, упал и умер. Вскоре его тело разложилось. А змея пропала неизвестно куда.

8. Едящий тигров

Те, кто сажают просо в горах Цзяньани, устраивают себе шалаши на высоких деревьях, чтобы не попасться тигру. Однажды некто забрался в шалаш и тут увидел тигра, который приближался весьма быстро, опустив голову и наступая себе на хвост. Внезапно появился другой зверь, похожий на тигра, но немного меньше. Он шел по следам тигра. Затем из бамбуковой рощи послышался громоподобный рев. Через некоторое время все стихло. На следующий день пошли посмотреть: тигр был съеден почти полностью, осталось только несколько костей.

9. Бьет плетью быков

Некий житель Цзинкоу вышел из дома поздно и увидел, что у подножия горы Шигуншань, у берега Янцзы возятся на мелководье два синих быка, у обоих брюхо и морда красные. Рядом с ними стоял некий старец в белом ростом в три *чжана*[6], с плетью в руке. Через некоторое время старец заметил, что рядом кто-то есть, и плетью загнал быков в реку. Сам же он подпрыгнул вверх, вдруг стал как-то выше ростом, шагнул — и оказался на вершине Шигуншани, а после пропал из виду.

10. Старушка Ван

В Гуанлине жила старушка Ван. Проболев несколько дней, она вдруг сказала детям: «Когда я умру, то обязательно рожусь теленком в семье Хао в Сиси. Найдите меня и выкупите. Вы узнаете меня по иероглифу “Ван” в подбрюшье». И вскоре умерла. Сиси — это название местности к западу от Гуанлина. В доме у тамошнего простолюдина по фамилии Хао родился теленок, у которого на брюхе виднелся иероглиф «Ван» из белых волосинок. Дети нашли его, выкупили за пять кусков ткани и забрали домой.

[6] *Чжан* — мера длины, равная 3,2 м.

11. Чэнь Чжан

Хуайнаньский генерал Чэнь Чжан, когда его пожаловали должностью государственного советника, был по этому поводу на приеме во дворце. В то время у власти был Ли Бянь. Он сказал Чжану: «Я вас поздравляю, а еще хотел бы посватать дочь в вашу семью. Поезжайте домой, а я буду следом». Чжан отправился домой на рыжем коне. Посередине пути конь оступился и упал. Вскоре прибыл Бянь, и Чжан вышел ему навстречу, хромая. Бянь посидел у него в гостях немного и почти сразу удалился.

Чжан позвал коня и стал ему выговаривать: «У меня сегодня был прием по случаю получения новой должности, да еще мы чуть не сговорили невесту, а ты сбросил меня в такую минуту. Скотина! Убивать тебя жалко. Увести его и не давать сена, пусть подохнет с голоду». Тем вечером конюх тайком задал коню корма. Конь же только посмотрел на сено и до самого утра не притрагивался к нему. Не ел он и потом, и так несколько дней. Конюх доложил об этом хозяину. Тогда Чжан снова позвал коня и сказал: «Раз ты понимаешь, что виноват, я тебя прощаю». Конь взбрыкнул и убежал. Тем же вечером он стал пить и есть, как прежде. Потом Чжана отправили правителем области в Сюаньчэн. Когда срок службы кончился, он вернулся домой и умер. Через месяц конь жалобно заржал и тоже умер.

12. У Цзунсы

Военный уполномоченный У Цзунсы дал в долг одному служащему своей управы двести тысяч под ежемесячные проценты. Через год этот служащий перестал выплачивать долг, к нему посылали за деньгами, но безуспешно. Цзунсы разгневался, призвал его к себе и сказал: «Если я что-то был должен тебе в прошлой жизни, то, считай, уже вернул. А ты, за то, что подвел меня, должен стать ослом или лошадью и расплатиться со мной». Сжег расписку и выгнал должника.

Через год Цзунсы сидел в присутствии в одиночестве. Вдруг к нему явился тот служащий, весь в белом, и сказал: «Я пришел вернуть долг». Цзунсы ответил: «Расписка сожжена, зачем?» Но тот не отвечал и прошел прямо в конюшню. Вскоре из конюшни пришли доложить, что кобыла родила белого жеребенка. Уполномоченный велел зайти к должнику домой и справиться о нем; но оказалось, что он умер накануне. Жеребенок вырос, его продали и выручили ровно столько денег, сколько тот человек был должен Цзунсы.

13. Сунь Ханьвэй

У Сунь Ханьвэя, уполномоченного цзяннаньской императорской гвардии, в конюшне был конь, у которого каждую ночь светилось место над хвостом, будто полыхало огнем. Остальные кони ржали в испуге. Ханьвэй решил, что это оборотень, выхватил меч и отрубил ему голову. Через несколько месяцев его сняли с должности правителя области в Лучжоу.

14. Тан Даоси

Когда Ван Цзянь провозгласил себя императором в Шу, то назначил своего фаворита Тан Даоси главой тайного совета. Этот Тан Даоси однажды летом был у себя дома. Начался сильный дождь. Его домашняя кошка стала плескаться под струями воды, стекавшими с крыши. Даоси наблюдал за ней и увидел, как она потихоньку стала расти, вот дотянулась до карниза передней лапой…

Вдруг раздался гром, сверкнула молния, кошка превратилась в дракона и улетела.

15. Торговец уксусом

В Цзянькане у А., торговца уксусом, была красивая и здоровая кошка, которую он очень любил. В шестой месяц года под знаком синь-хай кошка умерла, но А. было жаль выбрасывать ее, и он положил ее рядом со своим ларьком. Через несколько дней тело разложилось, запах стал невыносимым, и торговец отнес его к реке Циньхуай и бросил в воду.

Погрузившись в воду, кошка тут же ожила, А. бросился в воду спасать ее и утонул. Кошка же выбралась на берег и ушла.

Приказчик из «Золотого ворона» поймал ее и посадил на цепь в лавке, запер дверь и пошел рассказать о случившемся в управу. Он собирался предъявить кошку в качестве доказательства, но, когда вернулся, оказалось, что кошка порвала привязь, прогрызла стену и скрылась. Больше она не показывалась.

16. Человек из Цзянькана

Один цзяньканец ел рыбу и бросал рыбьи головы на пол. Вдруг из норы в стене выехал всадник в доспехах ростом не более *чи*[7]. В руке у него была пика. Он наколол на пику рыбью голову и ускакал в нору. Так повторилось несколько раз. Раскопали землю, чтобы посмотреть, в чем дело, и увидели крупных мышей, и рыбьи головы были тут же. Еще там лежала палочка для еды, но ни доспехов, ни лошадей найти не смогли. Вскоре тот человек умер.

17. Лу Сун

В доме у прислужника в храме императорских предков Лу Суна зазвенел котел, а мыши, которые поселились под очагом, заплакали человечьими голосами. Тогда он принес жертвы очагу. Пять больших мышей из-под очага, каждая цвета, положенного одной из стран света, съели всю жертвенную еду и снова залезли под очаг. В том же году Суна назначили на вакансию помощника уездного начальника в Синхуа, и больше ничего странного не произошло.

18. Чай Цзайюн

Военный уполномоченный в Лунъу по имени Чай Цзайюн однажды сидел в одиночестве в присутствии, опершись на столик. Вдруг к ступеням у входа в зал подошла мышь, встала на задние лапки и, сложив передние, поклонилась Цзайюну, будто бы учтиво приветствуя его. Цзайюн рассердился, позвал подчиненных, но никто не шел. Тогда он поднялся с места и сам побежал к мыши, но она ушла, а потолочная балка в зале сломалась, и кресло, на котором он сидел, вместе со столиком были раздавлены в щепки.

Впоследствии Цзайюну довелось быть генерал-губернатором в трех местах: в Лучжоу, Эчжоу и Сюаньчжоу.

19. Су, помощник губернатора

Су, помощник губернатора, поселился в Цзинкоу в доме с привидениями. Жена попросила его отказаться от этого. Су сказал: «Тебе не нравится этот дом? Тогда я один стану жить в нем, непременно». В первую же ночь тридцать с лишним человек, каждый ростом в *чи* с лишним, в даосских шапках и одетые в сермягу, пришли выразить ему свое почтение. Они сказали Су: «Это наше жилище, уходите скорее, сударь,

[7] *Чи* — мера длины, равная 0,34 м.

а то не было бы вам беды». Су в гневе, сжимая в руке посох, погнался за ними. А человечки вошли в бамбуковую рощу за домом и исчезли. Он раскопал землю на том месте, нашел тридцать с лишним белых мышей и убил их. С тех пор в доме не чудило.

20. Лу Шу

Цензор Лу Шу рассказывал, что его родственник, правитель округа в Цзяньчжоу, однажды летней ночью один вышел из спального покоя, чтобы полюбоваться луной во дворе. Только он вышел за двери, как вдруг услышал, что к западу от входа в гостиную будто бы кто-то беседует и смеется. Он подкрался, глянул потихоньку: семь-восемь человечков в белом, каждый ростом меньше *чи* — и женщины, и мужчины сидят вперемешку и пьют вино; стол, циновки, посуда — все было на месте, только очень маленькое.

Они пировали довольно долго, когда один из них сказал: «Вот нам сегодня так весело, а что мы будем делать, если придет Белый старец?» Сотрапезники стали кричать, чтобы он замолчал. Через минуту все сидевшие бросились в сточную канаву и пропали.

Прошло некоторое время, и окружное начальство сменилось. У нового правителя был кот по имени Белый старец. Как только его привезли во двор, он сразу же поймал под ступенями западного входа в гостиную семь или восемь белых мышей и убил их.

Цзюань 3

26. Ли Цзун

Это случилось, когда окружным начальником в Чучжоу был Ли Цзун.

По улице шла буддийская монахиня и вдруг — села на землю. Сдвинуть ее с места никак не получалось. Так, не принимая пищи и не говоря ни слова, она просидела несколько дней.

Чиновники доложили об этом Цзуну. Тот приказал воинам поднять монахиню и раскопать на том месте землю. В земле нашли черепаху длиной в несколько *чи*. Черепаху унесли и положили в воду. Тогда монахиня очнулась.

Цзюань 4

6. Ши Бянь

Ши Бянь, который служил в Лучжоу надзирающим над армейскими посевами, некогда, пользуясь служебным положением, отнял несколько десятков *цинов*[8] крестьянской земли, а хозяина заставил обрабатывать ее и не разрешил ему забирать долю урожая.

Через несколько лет Бянь умер, а у того крестьянина корова родила теленка с белым пятном в несколько *цуней* в подбрюшье. Бычок рос, и пятно становилось все больше похожим на какие-то знаки. Меньше чем через год шерстинки четко выстроились, образовав иероглифы «Ши Бянь». Даос Шао Сюмо видел этого бычка своими глазами.

10. Чжу Цунбэнь

Это случилось с полководцем Чжу Цунбэнем, когда он служил при Ли Юе — генерал-губернаторе Сюаньчжоу.

[8] *Цин* — мера площади, равная примерно 5 га.

Чжу Цунбэнь держал ручную мартышку. Ночью конюх встал, чтобы покормить коней, и увидел некое существо, напоминающее осла, покрытое черной шерстью, но с руками и ногами, как у человека. Сидя на корточках, оно поедало мартышку. Увидев, что кто-то идет, бросило ее — а уже половина была съедена. На следующий год Чжу был казнен вместе со своими родственниками.

Старожилы Сюаньчэна рассказывали, что в области давно уже было это чудище. Оно появляется каждый раз, когда в крепости бывают перемены, а когда появляется, то вонь стоит по всему городу.

Перед поражением Тянь Цзюня[9] оно вышло на улицы. Ночной патруль видел его, но не решился прогнать, а через месяц случилась беда.

14. Господин Яо

Человек из семьи Яо, который служил в Дунчжоу в цзинхайском военном округе, повел слуг ловить в море рыбу, чтобы отправить ее ко двору к Новому году. Было уже поздно, а рыбы они поймали мало. Яо как раз сокрушался по этому поводу, когда в сети попался некий человек черного цвета, заросший длинной шерстью. Он стоял, вежливо сложив руки, и не реагировал на расспросы. Бывший с ними моряк сказал: «Их называют морскими людьми. Когда они являются, это всегда предвещает горе. Прошу, убейте его, чтобы предотвратить несчастье».

Яо ответил: «Это чудесное существо, убить его — не к добру». Велел отпустить волосатого и при этом просил его: «Чтобы я поверил в твою чудесную природу, сделай так, чтобы к нам приплыла стая рыб и у меня не вышло бы промаха по службе». Волосатый человек пошел по воде и через несколько десятков шагов пропал. Назавтра рыбы поймали очень много, вдвое больше, чем обычно в это время года.

26. Старец Лю

В годы под девизом правления Тянью в Жаочжоу жил старец по фамилии Лю. Его часто можно было видеть с удочкой на лодке на реке Поян. Никто не знал, где он живет, есть ли у него семья. Никто также не видел, чтобы он пил или ел. Он знал в подробности все о водяных обитателях и о самых дальних уголках гор и рек. Все рыбаки в Пояне выходили на лов только после того, как являлись к нему на поклон. Когда генерал-губернатором был Люй Шицзао, рыли канаву, обновляя городскую стену. Когда работающие дошли до северной стороны крепости, пошел дождь, прекратили копать — небо прояснилось. Об этом явлении спросили старца Лю. Он отвечал: «Здесь внизу драконова нора. Когда над ней потревожили землю, дракон забеспокоился и выполз из норы. А как он выползает, вот вам и дождь. Если не прекратить копать в этом месте, в конце концов доберетесь до его логова. Тогда пойдет такой дождь, что не миновать беды». Действительно, углубившись еще на несколько *чжанов*, обнаружили большой прямоугольный кусок дерева длиной в несколько десятков *чи*. Стали его обрезать, сняли несколько десятков слоев, когда из-под него ударил пар. Копать дальше было нельзя, и работа прекратилась. От дерева шел тяжелый мясной дух, оно было покрыто узорами, которые не могла изобразить рука человека. С того дня начались обильные дожди, затопившие округу.

[9] Тянь Цзюнь (ум. 903), генерал-губернатор Нинго, чья штаб-квартира находилась в Сюаньчэне, поднял восстание против Ян Синми — владетеля царства У.

Сыновья господина Люя пришли к старцу Лю, перед тем как ставить сети на реке Поян, и старец, указав на некоторое место на южном берегу, сказал: «Сегодня рыба будет только там. Зато там будет и один дракончик». Сыновья Люя не поверили ему, но все же поставили сети в указанном месте и действительно поймали много рыбы. На лодке улов сложили в глиняную корчагу. Среди пойманной рыбы был один длинноусый угорь размером в один или два *чи* с умными и ясными глазами. Он ползал по корчаге кругами, а остальные рыбы следовали за ним. Когда лодка подошла к северному берегу, угорь пропал из виду. Не знаю, что стало потом со старцем Лю.

29. Пчелиные яства

Некий лулинец ехал сдавать экзамены. В пути его застигла темнота, и он попросился заночевать в какой-то деревне. Навстречу студенту вышел старик. «Дом мой тесен, людей много, — сказал он. — Но лежанку для вас найдем».

И студент остановился у него.

Комнат в доме было более сотни, но все маленькие и тесные. Через продолжительное время студент пожаловался, что голоден, и старик сказал: «Семья у нас бедная, так что мы все едим только дикие овощи».

Однако еду выставил, и гость отведал; было очень вкусно и сладко, на обычные овощи не похоже. Когда он стал ложиться спать, отовсюду доносился монотонный гул.

Студент проснулся на рассвете, и оказалось, что он лежит в чистом поле, и рядом — большой улей.

Раньше студент страдал простелом, а после этого случая выздоровел, потому что угостился тем, что осталось от пчелиной трапезы.

32. Ма Сифань

Чуский правитель Ма Сифань перестраивал стену вокруг Чанша, когда вырыли ров, и в нем обнаружилось существо длиной в десять *чжанов* с лишним, без головы, хвоста, рук или же ног, внешне напоминающее земляной холм. Оно вылезло из северного берега, проплыло по воде и через некоторое время заползло на южный берег, где и пропало. На обоих берегах оно не оставило никаких следов. В скором времени Ма умер.

Цзюань 6

13. Бао Хуэй

Однажды Бао Хуэй отправился на охоту. Он зашел далеко в горы и вдруг увидел лежащего под деревом голого отрока, покрытого длинной шерстью. Хуэй решил подстрелить его, но отрок сказал: «Я — горный дух. Не успел от вас спрятаться. Не надо меня убивать! Я помогу вам стать богатым и знатным».

Хуэй воткнул нож ему в рот, и кровь полилась не наружу, а внутрь, в горло. Тогда он добил духа.

А вскоре и сам умер.

Цзюань 8

12. Ма Цзюй

Когда Ма Цзюя назначили в Шаньнань чиновником по надзору за налогами, ему пришлось добираться в Шу, где он никогда не бывал. Недавно кончилась вой-

на, дороги были в запустении, жилых домов в округе не осталось. Однажды вечером он подъехал к некоему подворью и услышал в восточной галерее голоса. Он подошел туда и спросил, нельзя ли переночевать. Ему отвечали: «В средней зале есть кровать, идите устраивайтесь на ночь». Цзюй прошел в среднюю залу. Там была только земляная лежанка. Он попросил огня и услышал ответ: «Огня нет». Попросил циновку, и из соседнего покоя ему бросили циновку весом *цзиней*[10] в десять. Цзюй отличался большой силой и против тяжелой циновки возражать не стал. В полночь некое существо, похожее на обезьяну, поднялось к нему на лежанку. Цзюй стукнул его железной дубинкой, и оно с воплем убежало.

Наутро он стал прощаться, но хозяин в гневе сказал: «Вы прибыли в мое уединенное жилище ночью. Я отправил своего сына составить вам компанию, а вы избили его до полусмерти». Цзюй толкнул двери в комнату хозяина, но не смог их открыть. Он заглянул в щель, но увидел лишь кучу земли на полу.

Впоследствии Цзюй стал тайюаньским военачальником. В конце концов он дослужился до генерал-губернатора Хуайнани.

Литература

Алимов 2013 — *Алимов И. А*. Заметки о сяошо: кратко о «Записях о тьме и свете» Лю И-Цина (403–444) // Asiatica: Тр. по философии и культурам Востока. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. С. 7–27.

Ван 1998 — *Ван Янь-сю*. Предания об услышанных мольбах / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. М. Е. Ермакова. СПб.: Петерб. Востоковедение, 1998.

Гань 1994 — *Гань Бао*. Записки о поисках духов / Пер. Л. Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Георгиевский 2014 — *Георгиевский С. М.* Мифические воззрения и мифы китайцев / Коммент. и прилож. А. Б. Старостиной. М.: Синосфера, 2014.

Танские 1960 — Танские новеллы / Пер. А. Тишкова и О. Фишман; Предисл. О. Фишман. М.: Гослитиздат, 1960.

Лу 1998 — *Лу Сюнь*. Чжунго сяошо ши люэ [Очерк истории китайской сюжетной прозы]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1998.

Сюй 1996 — *Сюй Сюань*. Цзи шэнь лу [Записи об изучении духов] / Ред. и коммент. Бай Хуавэнь. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1996.

de Groot 1907 — *de Groot J. J. M*. The religious system of China. Vol. 5. B. 2: On the soul and ancestral worship. Parts II, III. Leiden: Brill, 1907.

Pu 2014 — *Pu Chengzhong*. Ethical treatment of animals in early Chinese Buddhism: Beliefs and practices. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

Stories about animals in Xu Xuan's *Accounts of Inspecting Spirits* (X[th] century)

Starostina, Aglaia B.
PhD (Candidate of Science in Philosophy)
Senior Researcher, Laboratory of Oriental Studies, 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

[10] *Цзинь* — мера веса, равная примерно 600 г.

Abstract. The article presents an analysis of short stories concerning animals in one of the most famous fiction collections from the Five Dynasties — Early Song era. The author proposes a preliminary classification for the animals as characters in the stories. Several groups of story plots have been defined, depending on types of relationships between animals and human beings. The abundance of stories about retribution and about good and bad omens leads us to conclude that Xu Xuan's eclectic worldview combines Buddhist and Confucian elements.

Keywords: "Ji shen lu", Five Dynasties, folklore, Buddhism, Confucianism, medieval Chinese literature

References

Alimov, I. A. (2013). Zametki o siaosho: kratko o Zapisiakh o t'me i svete Liu I-tsina [Notes on *xiaoshuo*: Brief sketch on Liu Yiqing's *Records of Light and Dark*]. In *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Studies on Oriental philosophy and cultures], 7–27. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (In Russian).

Fishman, O. M. (Ed.) (1960). *Tanskie novelly* [Tang short stories] (A. Tishkov and O. Fishman, Trans. from Chinese). Moscow: Goslitizdat. (In Russian).

Gan, Bao (1994). *Zapiski o poiskakh dukhov* [Notes about searching for spirits] (L. N. Men'shikov, Trans. from Chinese). St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).

Georgievskii, S. M. (2014). Mificheskie vozzreniia i mify kitaitsev [Mythic notions and myths of the Chinese] (A. B. Starostina, Comment. and Append.). Moscow: Sinosfera. (In Russian).

de Groot, J. J. M. (1907). The religious system of China (Vol. 5, book 2: On the soul and ancestral worship, parts II & III). Leiden: Brill.

Lu, Xun (1998). *Zhongguo xiaoshuo shi lüe* [A brief history of Chinese fiction]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Pu, Chengzhong (2014). *Ethical treatment of animals in early Chinese Buddhism: Beliefs and practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Wang, Yan-xiu (1998). *Predaniia ob uslyshannykh mol'bakh* [Legends of responses to prayers] (M. E. Ermakov, Transl. from Chinese, Intro. and Comment.). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Xu, Xuan (1996). *Ji shen lu* [Accounts of inspecting spirits] (Bai Huawen, Ed, and Comment.). Shanghai: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Starostina, A. B. (2016). Stories about animals in Xu Xuan's *Accounts of Inspecting Spirits* (Xth century). *Shagi / Steps, 2*(2–3), 280–298

Е. А. КУЗЬМИНА

Кузьмина Елена Андреевна
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения, ШАГИ РАНХиГС
Россия, Москва, 119571, пр-т Вернадского, 82
Тел.: +7 (925) 713 15 30
E-mail: el.a.kuzmina@gmail.com

«ЧАША ВИНА ПЛЫВЕТ ПО ИЗЛУЧИНЕ ВОД»: САДОВЫЕ РАЗВЛЕЧЕНИЯ КИТАЙСКИХ АРИСТОКРАТОВ

Аннотация. Статья посвящена теме китайского частного сада, или сада ученого, и его функциям в социальной жизни китайской аристократии. На материале различных письменных источников, основным из которых является трактат Цзи Чэна «Юанье», сад представляется как своего рода идеальная среда для «культурного досуга» ученого конфуцианца.

Ключевые слова: садово-парковое искусство Китая, частный сад, сад ученого, китайская аристократия

1

> В девятый год девиза «Вечного согласья», который в *гуй* и *чоу* числил календарь, в начале вечереющей весны, мы собрались там, на горах Гуйцзи, на склоне северном, где Орхидеева беседка. Зачем? То дело древнее, изгнание нечистых…
> И вот все самые достойные пришли, и стар и млад собрались все. А местность здесь: высокие горы, крутые холмы; роскошные рощи и длинный бамбук. А что еще? Чистые струи, бегущий поток, как пояс, обняли слева и справа…
> И я провел поток, чтоб совершить обряд плывущих чарок по извивам струй. Я рассадил всех нас по этому теченью, и хоть у нас сейчас нет роскоши свирелей, струн, флейт, но: чарка — раз, и два — напев…
> И этого достаточно для нас, чтоб выход дать просторный в область слова всем чувствам, тайно скрытым в глубине [Шедевры 2006: 232], —

так величайший в истории Китая каллиграф Ван Сичжи (IV в. н. э.) в предисловии к поэтической антологии «Лань тин цзи» (蘭亭集, «Собрание стихотворений из Орхидеевой беседки») описал игру или обряд, в ходе которого и была создана антология. Предисловие «Лань тин сюй»

© Е. А. КУЗЬМИНА

(蘭亭序), написанное каллиграфом в состоянии «винного транса», признано самым легендарным произведением китайской каллиграфии. Связано это не только с уникальными художественными свойствами «Лань тин сюй», но и с его культурным смыслом, с обстоятельствами его появления.

В ночь на третий день третьего лунного месяца 353 г. отошедший от дел чиновник и каллиграф Ван Сичжи пригласил в свою уединенную усадьбу в городке Шаньинь округа Гуйцзи друзей и единомышленников, чтобы сыграть в поэтическую игру *люшан цюшуй* (流觴曲水, «плывущие чарки по извивам струй»). Участники игры садились по разные стороны извилистого ручья (*цюшуй*, 曲水) и пускали по воде чаши с вином на листьях лотоса. Пока чаша плыла от одного гостя к другому, последний должен был сочинить поэтическую строку. Тому, кто не успевал это сделать, приходилось опустошить чашу. Только двадцати пяти гостям Ван Сичжи удалось закончить свое стихотворение — остальные шестнадцать были пьяны. А сын Ван Сичжи, Ван Сяньчжи, успел написать лишь два первых иероглифа своего имени…

«Собрание из Беседки орхидей» (здесь и далее под «собранием» можно понимать и как некоторый текст, и как некоторое событие) занимает особое место в истории Китая по причине стечения «великих» обстоятельств: величайший каллиграф, величайшее произведение каллиграфии… Нельзя сказать, что Ван Сичжи заложил традицию: поэтические игры в состоянии «винного транса» и ранее практиковались в среде конфуцианских интеллектуалов. Однако «Беседка орхидей» создала культурный образец, и впоследствии его неоднократно пытались повторить. Едва ли не каждый период истории Китая имеет свою «Беседку орхидей» со всеми необходимыми атрибутами: просвещенное собрание, творческое озарение, блаженное опьянение и обязательно — особая среда, а именно частный сад ученого мужа. Об этом свидетельствуют постоянно упоминающиеся важнейшие элементы сада: беседка (*тин*, 亭) и искусственный ручей (*цюшуй*, 曲水).

Названия частных садов присутствуют и в наименованиях множества других поэтических собраний: знаменательный вечер «Любование пионовым деревом в саду Отражений» Чжэн Юаньсюня, по прошествии которого появилась антология «Инъюань яохуа цзи» (影園瑤華記, «Собрание нефритового цветка из Сада Отражений») [Zheng 2004: 2]; «Изящное собрание [гостей] в абрикосовом саду» Ян Жуна, описанное в прозаическом сочинении жанра *юаньцзи* (園記, «записки о садах») и запечатленное на знаменитом свитке Се Хуаня «Синъюань яцзи ту» (杏園雅集圖, «Изображение изящного собрания в абрикосовом саду») [Clunas 1996: 64], и др. Большая часть таких собраний гостей и собраний стихов, написанных «на случай», относится к династии Мин (1368–1644), и это неслучайно: эпоха Мин — время расцвета культуры частного сада.

2

«В холода и в ясную погоду хорошо писать оды и слагать стихи», — пишет Цзи Чэн, автор первого китайского трактата о садах «Юанье» (園冶, «Устроение садов»), в разделе «Заимствованный вид» [Юанье чжуши 2006: 244]. Опубликованный в последние годы династии Мин, трактат обобщил опыт этой эпохи и подробно рассказал о том, как устроить сад — и как им наслаждаться. Поэзия и музыка упоминаются среди традиционных «садовых» занятий:

> В тенистом лесу начинается песнь иволги, из-за извилины горного склона внезапно доносится пение дровосека. Ветер родится под сенью леса, и ты входишь в пределы Фу-си. Отшельник слагает стихи в сосновой хижине, затворник играет на цитре в бамбуковой роще… [Там же].

Сад ученого выступает как некоторая идеальная среда для всех форм культурного досуга, в том числе поэзии, потому что китайский сад сам есть стихотворение: малая форма, предельная лаконичность, глубокий культурный и символический смысл каждого элемента. Одним из источников подобного символизма являются древние ритуальные функции сада. Это хорошо видно на примере «базовой триады» классического китайского сада: горы–вода–деревья.

Традиция возведения в саду искусственных гор и водоемов обычно связывается с даосскими представлениями о достижении бессмертия. Одним из больших энтузиастов на этом поприще был ханьский император У-ди (156–87 до н. э.): во дворце Цзяньчжан близ Чанъани на озере Тайе он возвел искусственные горы Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу, описанные в даосском трактате III в. н. э. «Ле-цзы»:

> Горы эти достигают в высоту тридцати тысяч ли и столько же насчитывают в окружности. Плато на их вершинах имеет в ширину девять тысяч ли. Расстояние между горами составляет тридцать тысяч ли, но они считаются близкими соседями. Башни и террасы там из яшмы и золота, звери и птицы — из белого шелка, там растут целые рощи деревьев из жемчуга и кораллов, цветы и плоды источают дивный аромат, и те, кто вкусят их, никогда не состарятся и не умрут. Живут там бессмертные мужи, которые днем и ночью летают в несчетном количестве с одной горы на другую [Ле-цзы 1995: 337].

Считается, что императору У-ди также принадлежит идея создания классического павильона — террасы *тай* (台). В 104 г. до н. э. император построил в своем саду террасу Цзяньтай, которая была оснащена специальными чашами для сбора росы — напитка небожителей. И искусственные горы, и терраса должны были привлечь бессмертных, использовались они и для проведения даосских ритуалов.

Вода и растения осмыслялись с точки зрения не только даосской традиции, но и конфуцианской. Искусственные водоемы нередко ассоциировались со знаменитыми морями и озерами: известно, что в легендарном парке Шанлиньюань (138 г. до н. э.) одно из озер называлось Куньмин — в честь царства на Юго-Западе, которое император намеревался завоевать. Так реализовалась конфуцианская идея отображения великого в малом. Растения, горы и водоемы были расположены в саду таким образом, чтобы он представлял точную модель государства и выражал таким образом идею абсолютной власти императора над реальным земным пространством. Сад нередко становился местом проведения придворных церемоний и конфуцианских ритуалов [Fung 1998: 278].

3

Культ конфуцианской учености дал жизнь еще одной своеобразной «игре» китайских аристократов — коллекционированию. Называя коллекционирование игрой, мы нисколько не преувеличиваем: во-первых, даже самый серьезный собиратель избегал нарочитости, искал нужные ему предметы словно бы походя, забавляясь; во-вторых, сам принцип коллекционирования часто бывал причудлив, странен: чайники с отбитыми носиками, чашки с изящными трещинами; наконец, старинные вещи — частый объект собирательства — именовались «древними игрушками» (*гу вань*, 古玩).

Предметы коллекционирования, будь то книги, растения, камни или даже павильоны, неизменно находили свое место в саду. В коллекцию попадали только по-настоящему редкие предметы с особым культурным смыслом. Порой этот смысл им сообщали сами коллекционеры, например, с помощью названий.

В саду танского поэта и сановника Ли Дэюя (787–850), что располагался в пригороде Лояна, была собрана большая коллекция трав и деревьев, которые упоминались в «Книге песен» и поэме «Лисао». Ли Дэюй использовал свою коллекцию как мнемонический инструмент — ухаживая за растениями, он вспоминал кусочки текстов с их названиями [Fung 1998: 275]. А сунский сановник и историограф Сыма Гуан (1019–1086) устроил свой сад так, что каждая его часть была посвящена знаменитому историческому персонажу. Например, павильон «Цзяньшань тай» (見山台, «Терраса для обозрения горы») ассоциировался с поэтом-отшельником Тао Юаньмином. Название террасы отсылает к знаменитым строкам:

Хризантему сорвал
под восточной оградой в саду,
И мой взор в вышине
встретил склоны Южной горы
[Эйдлин 1967: 2012].

Нередко коллекционеры заходили в своей страсти так далеко, что навлекали на себя общественное порицание. Известно, что влиятельный чиновник, драматург и любитель садово-паркового искусства Ци Баоцзя, взявшись за сооружение собственного сада, тут же получил гневное письмо от своего наставника Ван Чаоши. Последний называл строительство сада пустой тратой времени и средств. Ци Баоцзя покорно принял обвинения и поблагодарил учителя за наставление. В дальнейшем, чтобы оправдать себя перед лицом общества, Ци Баоцзя занялся благотворительностью [Smith 1992: 74].

Во время династии Мин особой популярностью пользовалось коллекционирование камней. Вот что рассказывает об этом Цзи Чэн:

> Любители садов по всему свету с восхищением внимают пустой славе старинных камней. Многие выбиваются из сил в поисках камня «из такого-то сада с такой-то горной вершины», на котором «такой-то поэт написал стихотворение» и который «с такой-то династии дошел до наших дней»; или желая приобрести «настоящий камень с озера Тайху, из сада, ныне разрушенного, хозяин которого, дождавшись подходящей цены, готов наконец расстаться с камнем». Люди не жалеют больших денег, особенно когда старинные камни продают как антикварные вещи. Некоторые только заслышат, что камень старинный, — тут же покупают его за огромную цену! [Юанье чжуши 2006: 243]

Интересно, что и Цзи Чэн, который отводит описанию камней немалую долю своего трактата и упоминает шестнадцать их разновидностей, в целом довольно сдержанно относится к этому предмету коллекционирования и высказывает сомнения в объективности их оценки.

> Вот ты нашел камень, даже если ты платишь только за перевозку, погрузку и разгрузку судна, подумай, во сколько обойдется его доставка к воротам твоего сада?
> Я слышал о камне с названием «Пик ста (мер) риса». Сто мер риса нужно заплатить, чтобы получить камень, — отсюда название. В наше время пришлось бы заплатить сто мер риса, чтобы купить камень, и еще сто за транспортировку — придется переименовать камень в «двести мер риса»!
> Любой камень становится «старинным», если стоит на ветру. И любой камень остается новым, пока он в земле. Пусть он испачкан землей, оставь его ненадолго под дождем — и он станет «старинным»!» [Там же].

4

Создание большой коллекции редкостей отнюдь не означало, что они будут представлены широкой публике. Наоборот, коллекция собирались для одного человека, хозяина, и, возможно, узкого круга его друзей и единомышленников, которые смогли бы оценить труд коллекционера на одном

из тех самых поэтических собраний. И если, например, древние императорские сады изначально были открыты для посещений, в них даже можно было охотиться и собирать хворост, то за садами ученых изначально стояла иная концепция: сад как тайное убежище, сад как место уединения.

В описании своего сада, который, кстати, назывался не иначе как «Дулэ юань», или «Сад радости уединения» (獨樂園), Сыма Гуан признается, что не готов делиться своей «радостью» со всеми:

> Некоторые осуждали меня, говоря: «Я слышал, что благородный муж должен разделять свою радость с другими, а ты наслаждаешься в одиночестве, не желая ни с кем делиться; это недопустимо!» Я винился в ответ: «Я не более чем старый дурак, как можно сравнивать меня с благородным мужем? Боюсь, что моей одинокой радости не хватит даже для меня — могу ли я распространять ее на других? Кроме того, источники моей радости скупы и посредственны, низки и некультурны — они есть всё, что отвергается миром; даже если я предложу это людям, они не пожелают это принять, и разве я могу принуждать их? Если же кто-то захочет разделить мою радость, я подчинюсь и представлю ее ему. Никогда бы я не посмел оставить ее только для себя» [Чжунго лидай 2005: 35].

Вслед за Сыма Гуаном Цзи Чэн находит немало удовольствия в «скупых и посредственных» повседневных делах и «низких и некультурных» садовых развлечениях:

> Подметая дорожки, бережешь побеги орхидей — и они оделяют ароматом твои покои. Поднимаешь занавески и приветствуешь ласточек, что свободно разрезают воздух. Кружатся лепестки осыпающихся цветов, струятся поникшие ветви ивы.
> Если ты все еще дрожишь от зимнего холода — повесь высокие качели: они поднимут тебя к далекому ясному небу, ты сможешь излить свою радость на холмы и долины. Размышляешь, выйдя из круга мирских забот; странствуешь по саду, словно вошел в пейзажное полотно [Юанье чжуши 2006: 243].

Праздная уединенная жизнь по природным циклам в частном саду противопоставлялась придворной жизни и мирской суете. «Бегство» в сад выступало социальным и культурным жестом отрешения от всего мирского.

Один из самых известных «садов отшельника» принадлежал поэту Тао Юаньмину (IV–V вв. н. э.), оставившему пост начальника уезда и поселившемуся в деревне. Стихотворения Тао Юаньмина рисуют идиллические картины праздности и уединения:

> Никого. И в печали
> я иду, опираясь на палку,
> Возвращаюсь неровной,
> затерявшейся в чаще тропой.

А в ущелье, у речки
с неглубокой прозрачной водою,
Хорошо опуститься
и усталые ноги помыть...
Процедил осторожно
молодое вино, что поспело,
Есть и курица в доме —
и соседа я в гости зову.
Вечер. Спряталось солнце,
и сгущается в комнате сумрак.
В очаге моем хворост
запылал — нам свеча не нужна…
(пер. Л. Эйдлина [Классическая поэзия 1977: 220]).

Сад танского поэта, каллиграфа и живописца Ван Вэя (701–761) «Ванчуань бие» (輞川別業, «Усадьба на реке Ванчуань») был для него не только убежищем от мирской суеты, где поэт мог вести жизнь чаньского отшельника, но и неисчерпаемым источником вдохновения. Здесь поэт провел последние годы жизни. Торжественные виды сада запечатлены на пейзажных свитках Ван Вэя, названия садовых павильонов — «Узорный абрикос», «Олений загон» — сделались темой его стихов:

Древо на балки
Узорный дал абрикос,
Из камыша
Душистую кровлю сплели.
Пряди тумана,
Что ветер в стропила занес,
Наверно, уйдут
И дождем прольются вдали
(пер. А. Штейнберга [Ван Вэй 2001: 451]).

5

Частный сад, или сад ученого, выступает как идеальная среда для праздного времяпрепровождения, или «культурного досуга», ушедшего со службы конфуцианского интеллектуала — будь то поэтические игры в кругу близких по духу друзей, отправление даосских ритуалов, коллекционирование, писание стихов, любование живописными свитками, занятия каллиграфией, выращивание карликовых деревьев — все это словно бы не всерьез, на досуге, как говорили китайцы, *сянь* (閒) — в творческом ничегонеделании. И об этом не устает нам напоминать автор главного китайского «руководства» по созданию садов и их использованию — Цзи Чэн:

Если разводишь оленей, пусть бродят свободно; если разводишь карпов, уди рыбу. В летнем домике хорошо пить вино, смешивая его со снегом, и слушать шорох бамбука, колышущегося на ветру; в зимних покоях уютно тесно прислониться к печи и растапливать снег для

чая под бульканье кипящего котла. Утолишь жажду — и отступит печаль. Ночью капли дождя стучат по листьям банана, словно слезы русалок. На утреннем ветру ивы изгибаются, подобно тонкой талии танцовщицы. ‹…› Цинь[1] и книга покойно лежат на постели, полумесяц волнуется в осенних водах. Чистые и высокие думы витают над столиком и циновками, прах мирских забот останется далеко [Юанье чжуши 2006: 51].

Цзи Чэн. Устроение садов
Фрагменты. Перевод и комментарии

«Юанье», или «Устроение садов», — первый в китайской традиции трактат по садово-парковой архитектуре. Написанный художником и мастером сооружения искусственных горок Цзи Чэном (1582 – после 1637), он сочетает свойства практического руководства по строительству садов и высокой литературы, точнее, эссеистики на классическом китайском, столь популярной в эпоху Мин (1368–1644).

Трактат был завершен в 1631 г. и опубликован в 1635 г. при содействии друга Цзи Чэна, скандально известного государственного деятеля и драматурга Жуань Дачэна. Первый в своем роде, трактат «Юанье» имел предпосылки к тому, чтобы стать громким событием культурной жизни минского общества. Однако его публикация была отмечена безмолвием, а в эпоху Цин (1644–1911) «Юанье» попал в список запрещенных книг. Долгий период забвения закончился в 1933 г., когда Китайское архитектурное общество подготовило первое переиздание трактата.

«Юанье» интересен не только с искусствоведческой, но и с лингвистической точки зрения — как удивительное смешение разговорного *байхуа* и *вэньяня*[2], изобилующее цитатами из классики. Не меньший интерес трактат представляет и с точки зрения истории культуры: содержательная и стилистическая разнородность текста позволяет сделать выводы о ряде уникальных для эпохи Мин социальных и культурных процессов.

Объем трактата «Юанье» составляет примерно 12 тысяч иероглифов; оригинальное издание включало 235 иллюстраций. С момента первой публикации трактат Цзи Чэна сопровождают предисловия, написанные Жуань Дачэном, Чжэн Юаньсюнем и самим автором. Трактат состоит из трех цзюаней, или свитков, в нем выделяются 10 больших разделов: «О стро-

[1] Цинь (琴 *qín*) — семиструнный щипковый музыкальный инструмент. Игра на цине, наряду с живописью, литературой и каллиграфией, — излюбленное занятие ученого мужа.

[2] Более двух тысяч лет китайский язык существовал в двух основных формах — устной, которую принято называть байхуа (白話), и литературной, именуемой вэньянь (文言). Несомненно существовал период, когда вэньянь отражал разговорную норму и практически совпадал с байхуа. Однако тексты, написанные в тот период, были канонизированы, и вэньянь того периода взяли за образец письменного языка. В дальнейшем байхуа развивался по законам устного языка, а вэньянь — по законам письменного, в сторону наращивания смыслов и усложнения. В начале XX в. Китай перешел на байхуа как на новый письменный язык.

ительстве», «О садах», «Расположение», «Заложение основания», «Постройки», «Декоративные элементы» «Балюстрады», «Конструктивные элементы», «Элементы пейзажа» и «Послесловие автора».

Мы публикуем введения к первым шести разделам как наиболее репрезентативные в плане стилистики и в плане содержания трактата.

1. О строительстве

Во все времена в строительстве главная роль отводилась тому, кто собирает бригаду мастеров. Недаром говорят: «три части работы приходятся на работников, а семь — на хозяина», под «хозяином» понимают не того, кто владеет землей, а того, кто владеет работниками. В древности славились мастерство Гун Шу[3] и тонкое искусство Лу Юня[4], но едва ли этим двоим приходилось держать топор. Если резьба по дереву — единственное умение работника, и сооружение каркаса здания — его единственное искусство, а сам он только и может что ставить столбы и балки по чертежам, то в народе такого человека называют «ремесленник»[5], и это справедливо.

Всякий, кто приступает к строительству, должен сначала обследовать участок, заложить основание, затем решить, сколько рядов построек будет в усадьбе, и рассчитать ширину построек так, чтобы они соответствовали очертаниям участка. Мастерство заключается в чувстве меры, целесообразности и умении не ограничивать фантазию. Если местность наклонная, с выщербленной землей, зачем ровнять ее с низинами? Зачем ограничивать площадь построек тремя или пятью *цзянями*[6] и заранее определять, сколько будет рядов? Бывает, достаточно добавить

---

[3] Гун Шу (公输 *Gōng Shū*) — в китайской мифологии бог — покровитель плотников и строителей; известен также под именем Лу Бань (鲁班 *Lǔ Bān*). Часто упоминается в древних трактатах. В книге «Мо-цзы», например, о нем рассказывается как об изобретателе осадных лестниц. Как культурному герою Лу Баню приписывают изобретение различных инструментов (пилы, рубанка, бурава и т.п.). С его именем связаны легенды о строительстве знаменитых архитектурных сооружений: моста Чжаочжоуцяо в провинции Хэбэй, моста Хуацяо в г. Гуйлинь, угловых башен в Гугуне в Пекине и др. Именем Лу Баня назван трактат «Лу Бань цзин» («Книга Лу Баня», эпоха Мин) — основное пособие по строительству в традиционном Китае; в трактате содержится краткое жизнеописание Лу Баня и легенды о его чудесном рождении.

[4] Лу Юнь (陆云 *Lù Yún*; 262–303) — один из представителей поэтического течения Тайкан ти, младший брат литератора и теоретика литературы Лу Цзи (261–303), рядом с которым провел всю жизнь и во многом повторил его судьбу. Был в ссылке в родовом имении, позже переехал в столицу, состоял при императорском дворе, участвовал в междоусобных конфликтах как правитель области Цинхэ, за что и был казнен. Поэтическое наследие Лу Юня состоит из 25 стихов *шш* и 9 од *фу*. Ода «Поднимаюсь на террасу» (登台赋 *Dēngtái fù*) косвенно связана с архитектурной тематикой. По мнению комментатора Чэн Чжи, это и послужило основанием для упоминания имени Лу Юня [Юанье чжуши 2006: 49].

[5] В оригинале: 无窍之人 (*wú qiào zhi rén*, букв. «человек без отверстий»). В Китае традиционно считалось, что человек воспринимает все виды внешних раздражений посредством «отверстий» в голове и теле, т. е. «отверстия» рассматривались как органы чувств. «Человек без отверстий» — бесчувственный, ограниченный человек, или ремесленник.

[6] *Цзянь* (间 *jiān*, букв. «комната; помещение; отсек») — пространство между вертикальными опорами здания и конструктивная ячейка, имеющая в плане прямоугольную форму. Длина здания определяется числом пролетов по фасаду, т. е. количеством ячеек-*цзяней*. Один *цзянь* ограничен одним цельным куском древесины, его можно считать стандартной мерой длины.

полцзяня — и возникают естественность и изящество. Вот что называют «семь частей мастера».

Однако при устроении сада тот, кто руководит строительством, выполняет девять частей работы, а работник только одну. Почему?

Мастерство устроения садов состоит в принципе следования и заимствования, искусство заключается в принципе соответствия и целесообразности[7]. Работнику не под силу это осуществить, и хозяину не справиться в одиночку, ему следует найти толкового человека и не тратить деньги попусту.

Принцип следования предлагает следовать рельефу участка и его природным очертаниям: срезать ветки деревьев, загораживающие вид; камнями направлять потоки воды из источников — так, чтобы каждый элемент раскрывался посредством другого.

Поставить павильон, где нужен павильон; поставить беседку, где уместна беседка. Каждое строение расположено в наилучшем для него месте — вот что значит «искусство целесообразности».

Принцип заимствования означает, что в поисках хорошего вида не ограничивают себя далекой или близкой перспективой, хотя принято разделять пространство сада на внутреннее и внешнее. Подходит все, что находится в пределах видимости: гордо возвышающиеся вершины на фоне ясного неба или буддийский храм, устремленный к облакам…

Ничем не примечательный пейзаж следует спрятать, живописным ландшафтом стоит воспользоваться; и пахотные земли, и деревенские домики — могут стать элементом прекрасного пейзажа. Вот что значит «мастерство соответствия».

Однако даже если принципы следования и целесообразности, соответствия и заимствования соблюдаются, но хозяин земли не нашел толкового человека, к тому же не готов идти на расходы, все усилия окажутся пустыми, и даже если Шу и Юнь снова явятся на свет, они не смогут ничем помочь потомкам. Опасаясь, что источник опыта и знаний о садах будет размыт водами истории, я сделал записи и чертежи в помощь грядущим поколениям любителей садов.

2. О садах

При устроении садов, будь то в городе или деревне, уединенное место является наилучшим. Расчищая лесистую местность, следует подрезать и выкорчевать спутанный подлесок. Если повстречаешь живописный участок, воспользуйся им. У горного ручья можно посадить орхидеи[8] и дудник[9]. Тропинку пусть окаймляют «три друга»[10], символизирующие вечность. Ограду следует спрятать за ползучими растениями, а крыши пусть проглядывают меж вершинами деревьев. Поднимаешься на башню или холм, чтобы посмотреть вдаль, — и природа восхищает взор! Бродишь в зарослях бамбука в поисках уединения — и восторг наполняет душу. Широко расставь высокие столбы веранды, чтобы в проемах открывался безграничный вид.

[7] В оригинале: 因借体宜 *yīnjiè tǐyí*. Вот как можно коротко описать эти два принципа: 因借 *yīnjiè* ‘следование’ — следование природному рельефу участка и целесообразность всех операций, производимых на нем; 体宜 *tǐyí* ‘заимствование’ — использование окружающего ландшафта и соответствие ландшафта внутри участка и снаружи.

[8] 兰 *lán* — разновидность орхидеи, Cymbidium virens.

[9] 芷 *zhǐ* — дудник, или ангелика китайская, дягиль Angelica anomala — род травянистых растений семейства зонтичных.

[10] 三益 *sān yì* (букв. «три пользы») — прямолинейность, терпимость, эрудиция. Здесь могут также подразумеваться «три друга холодной зимы» — сосна, бамбук и слива, символизирующие эти качества.

Пейзаж должен вмещать и бескрайнюю водную гладь, и переменчивую красоту четырех времен года. Пусть тень платана[11] укрывает землю, а тень софоры[12] украшает узором стены. Вдоль насыпей у воды лучше посадить ивы, вокруг строений — сливовые деревья, в бамбуковых зарослях — тростник. Выкопай канал к источнику. Поставь ширму из причудливых горок, возвышающихся одна над другой и озаряющих изумрудным сиянием тысячи *ли*[13]. Сделанное руками человека пусть кажется творением самой природы.

Буддийский храм виднеется в круглом проеме окна, словно на картине Сяо Ли[14]. Острые горные пики из огромных каменных глыб, как на полотнах Да Чи[15]. Вблизи буддийского монастыря слышно чтение сутр. Сад вблизи горных вершин будет вдохновлять тебя своей красотой. Пурпурным утром и синим туманным вечером крики журавлей долетают до самого изголовья постели[16]. Стаи чаек собираются вблизи тебя на скалистом берегу, утопающем в белой ряске[17] и красном водяном перце[18]. Ты странствуешь по горам в плетеном паланкине и спускаешься к реке, опираясь на дубовую палку. Стена с башенками устремляется ввысь, арочный мост, словно радуга, перешагивает ее поперек — и стоит ли завидовать усадьбе на реке Ванчуань и саду «Золотая долина» Цзи Луня[19]? Неужели извилистая река не рассеет летнюю жару? Неужели сад в сто *му*[20] не сохранит весеннюю прохладу?

Если разводишь оленей, пусть бродят свободно; если разводишь карпов, уди рыбу. В летнем домике хорошо пить вино, смешивая его со снегом, и слушать шорох бамбука, колышущегося на ветру; в зимних покоях уютно тесно прислониться к печи и растапливать снег для чая под бульканье кипящего котла. Утолишь жажду — и отступит печаль. Ночью капли дождя стучат по листьям банана[21], словно слезы русалок[22]. На утреннем ветру ивы изгибаются, подобно тонкой талии танцовщицы. Посади у окна бамбук и чуть дальше несколько груш, чтобы отгородить

[11] В оригинале 梧桐 *wútóng* — это, по разным данным, платан или фирмиана простая. В китайской мифологии также существует одноименное дерево утун, на котором, по преданию, живет феникс.

[12] 槐树 *huáishù* — софора японская Sophora japonica L., дерево, по форме напоминающее пагоду.

[13] *Ли* (里 lǐ) — мера длины, равная примерно 0,5 км.

[14] Сяо Ли (小李 Xiǎo Lǐ) — художник Ли Чжаодао (李昭道 Lǐ Zhāodào, ок. 675–741), сын известного танского чиновника и художника Ли Сысюня (李思訓 Lǐ Sīxùn 651–716).

[15] 大痴 *Dà Chī* (букв. «превеликий глупец») — псевдоним Хуан Гунвана (1269–1354), выдающегося художника эпохи Юань, родом из г. Чаншу провинции Цзянсу. Один из «четырех великих мастеров эпохи Юань».

16 Крик журавля в даосизме — то же, что чтение мантр для буддистов, которые считают журавля символом долголетия.

[17] 蘋 *píng* — ряска Spiradela polyrhiza.

[18] 蓼 *liǎo* — водяной перец Polygonum hydropiper.

[19] Цзилунь (季伦) — Ши Чун (石崇), известный литератор, сановник династии Цзинь (265–420). Прославился прежде всего своим богатством, его имя стало нарицательным для состоятельных и могущественных людей. Построил один из самых известных парков в древнем Китае — сад «Золотая долина» (金谷 jīn gǔ) в Хэяне.

[20] Му (亩 mǔ) — единица измерения земельных площадей в Китае, равная 0,067 га.

[21] 芭蕉 *bājiāo* — банан японский Musa basjoo.

[22] В оригинале: 鲛人 *jiāorén* — мифологические существа, люди-акулы. В «Записках о поисках духов» Гань Бао, в частности, о них говорится следующее: «За пределами Южного моря обитают люди-акулы. В воде они живут как рыбы, но не оставляют прядения и ткачества. Глаза их, когда они плачут, могут источать жемчуг» [Гань Бао 1994: 304].

внутренний дворик. Растворяется лунное сияние, слышится свист ветра. Цинь и книга покойно лежат на постели, полумесяц волнуется в осенних водах. Чистые и высокие думы витают над столиком и циновками, прах мирских забот остается далеко.

Делай столько окон, сколько нужно, и там, где уместно. Следуя природным очертаниям участка, возводи фигурные ограды, как на картинах. Изобретай новое и искореняй старое. Возможно, ты не создашь нечто грандиозное, но для небольшого сада это как раз то, что нужно.

3. Выбор участка

Размечая план будущего сада, не ориентируйся только по сторонам света, так как на участке все равно будут естественные возвышенности и низины.

У входящего в сад должно возникать особое настроение. Чтобы создать красивый пейзаж, следуй природной форме участка — неважно, находится он вблизи гор и леса или спускается к реке или пруду. Если ищешь место возле городской стены, сторонись главной дороги. Если поиски лучшего пейзажа привели в деревню, выбирай густой лес с неровными верхушками деревьев.

В сельской местности открывается вид на дикие поля, зато город удобен для жизни. На новом месте начать строительство легко — только и нужно, что посадить бамбук и тополь. Перепланировка старого сада требует больших умений, зато в нем есть древние деревья и пышные травы.

Участок может быть квадратным или круглым, неровным и извилистым. Вытянутому и изогнутому участку следует придать ему форму яшмового кольца[23]; наклонный и широкий — пусть расстилается подобно слоистым облакам. На возвышенностях следует устроить террасы и павильоны, в низинах и впадинах — вырыть пруды и озера.

В геомантии особенно ценятся участки с водоемами. Закладывая основу сада, в первую очередь найди источники воды, выкопай каналы и определи, откуда вода приходит и куда уходит. Над ручьем можно поставить открытый павильон на сваях. Если на земле мало пространства, возьми его взаймы у неба[24] и вместо узкой тропинки сооруди широкую навесную галерею.

Если сад украшает примечательный вид чужого участка, нужно воспользоваться этим, не стоит закрывать смежную границу. Если из сада соседа доносится аромат цветов, привечай их и наслаждайся бесконечной весной. Перекинув мост через ручей, на другом берегу можно замыслить домик для гостей. Окружив сад каменной стеной, можно воссоздать уединенное жилище.

Если древние деревья мешают возведению стен и карнизов, перенеси основание, срежь ветви, закрывающие крышу, но сохрани деревья. Недаром говорят: «Легче украсить резьбой балки и столбы, чем вырастить тенистую софору и нефритовый бамбук».

Если место выбрано верно, сад сам найдет свою форму.

---

[23] Яшмовое кольцо (璧 *bì*) — атрибут власти.

[24] В оригинале: 借天 *jiè tiān* (букв. «взять взаймы у неба»), цитата из поговорки 借天不借地 *jiè tiān bù jiè dì* (букв. «Бери взаймы у неба, не бери взаймы у земли»); по мнению Элисон Харди, это выражение связано с тем, что в традиционном Китае плата за аренду помещения рассчитывалась по площади занимаемого участка. Иными словами, если на участке строили двухэтажное или трехэтажное здание, пространство на втором и третьем этажах как бы доставалось бесплатно [Ji 2012: 126].

4. Закладка основания

Самое важное в планировке садового участка — расположение главного строения. Основное — красивый вид, не забудь и о том, что фасад должен смотреть на юг. Если на участке много высоких деревьев, следует сохранить только два или три на внутреннем дворе. Окружная стена должна быть длинной и охватывать как можно больше свободной земли — так, чтобы, размечая участок, ты мог располагать постройки, где пожелаешь.

Сначала выбери место для главного строения, на оставшейся земле возведи павильоны и террасы. При их сооружении не отступай от правил; а особый характер месту придадут растения. Определяя ориентацию по сторонам света, не стоит ограничивать себя предписаниями геомантов, но помни, что ворота должны стоять напротив павильона *тан*[25]. Из оставшейся земли сделай горки и насыпи на берегу пруда.

Вьется-извивается поросший ивами берег под луной, душа словно купается в чистых волнах. Далеко-далеко простирается покрывало из лотосов, их аромат доносится до потаенных покоев. Почему бы не вырастить хризантемы у плетеной ограды, как во времена начальника Тао[26], или не посадить на склоне горы сливы в память о великих делах Юй-гуна[27]?

Найди укромный уголок и посади там бамбук, а напротив — цветы, чтобы бамбук и цветы любовались друг другом[28]. Персик и слива молчат, но кажется, будто они указывают дорогу к мудрости[29]. Глядя на перевернутые отражения в пруду, ты словно входишь во дворец подводного дракона. Тонкая полоска ручья таит в себе обещание осени, пышная тень предвещает конец лета.

Открой путь воде, чтобы ее поток никогда не иссякал, построй мосты там, где ручей пересекает дорожку. Прежде чем браться за расчистку леса, обстоятельно

---

[25] Тан (堂 *táng)* — один из основных видов павильонов китайской садово-парковой архитектуры. Открытый во двор зал в доме, используемый для приема гостей. По определению Цзи Чэна, «тан есть помещение, обращенное к солнцу, и таким образом приобретающее величественный вид» [Юанье чжуши 2006: 83] .

[26] «Начальник Тао» (陶令 *Táo lìng*) — поэт Тао Юаньмин, который, как известно, некоторое время возглавлял уезд Пэнцзэ. Во многих стихотворениях он упоминает хризантему — свой любимый цветок: «Хризантему сорвал / под восточной оградой в саду, / И мой взор в вышине / встретил склоны Южной горы» («За вином», пер. Л. Д. Эйдлина [Эйдлин 1967: 212]). В Китае хризантема является символом долголетия, поскольку она цветет значительно позже, чем остальные цветы. Белые хризантемы — символ скорби и печали, они используются на похоронах.

[27] Юй-гун (庾公 *Yǔ gōng*) — военачальник. По приказу ханьского У-ди (140–87 до н. э.) воевал с царством Южное Юэ, захватил Южный пик, который впоследствии был переименован в пик Юя. В эпоху Тан (618–907) выдающийся ученый и чиновник Чжан Цзюлин (678–740) посадил на пике Юя сливовые деревья [Юанье чжуши 2006: 72].

[28] В оригинале используется термин 对景 *duìjǐng* (букв. «парный пейзаж»). Парные пейзажи обычно симметричны относительно центральной оси участка, однако если участок занимает большую площадь, симметрия может быть нарушена.

[29] В оригинале: 似通津信 *sì tōng jīn xìn* (букв. «словно доносят известие о переправе»). Это аллюзия на известный сюжет из трактата «Лунь юй»: «Чан Цзюй и Цзе Ни вместе пахали. Кун-цзы, проезжая мимо, послал Цзы Лу разузнать у них о переправе. Чан Цзюй спросил: “А кто это правит, сидя в повозке?” Цзы Лу ответил: “Это Кун Цю”. И услышал вопрос: “Не луский ли это Кун Цю?” — “Да, это он”, — ответил Цзы Лу. “Так этот сам знает, где находится переправа”» [Конфуций 2008: 435]. Словосочетание «искать переправу» стало синонимом поисков мудрости.

все обдумай. Когда придет время, начни строительство извилистых галерей и величественных башен.

Пусть возникает чувство, словно *здесь тесно реке, она землю покинуть стремится? и гор не видать за ее водяною равниной*[30]. Чтобы рассеять грусть, посмотри на равнину, поросшую густой травой; чтобы развеять печаль, взгляни на величественные горные вершины.

Высокие холмы можно поднять еще выше, а низины следует сделать глубже.

5. Постройки

Обычно длина жилых построек составляет три или пять *цзяней*, и располагаются они на участке в определенном порядке. Например, устраивая кабинет в саду, важно найти место, где пейзаж будет радовать тебя все четыре времени года. Планируй постройки, как тебе удобно. Хозяин и рабочие должны обо всем заранее договориться. По желанию хозяина внутри сада можно построить что угодно, за пределами сада вид построек зависит от естественного рельефа.

Зал *тинтан*[31] всегда строят одинаково, но если возле него есть террасы или башни, его конструкцию нужно изменить: впереди следует добавить широкий навес, сзади выдвинуть внешний ряд колонн, чтобы образовать галерею; балка *чунчуань*[32] должна поддерживать надстройку *цаоцзя*[33]. Высокие и низкие части постройки подчиняются определенным правилам, правую и левую части сооружают отдельно.

Не следует ставить пристройки под навесом крыши — в этом случае двор станет слишком тесным. Если удлиняешь карниз над лестницей, увеличь также глубину ступеней. Не стоит наносить резьбу на *доугун*[34] и придавать каменным основаниям воротных столбов форму барабанов. Стремись к изяществу и простоте, следуя традициям мастеров древности. Хотя разноцветная роспись смотрится красиво, все же пусть у тебя будет только естественный цвет дерева, синий и зеленый. Резьба будет казаться простоватой, если использовать цветочный орнамент.

Когда вкапываешь столбы для извилистой галереи, помни, что красота — в бесконечно изменяющейся панораме. Когда решаешь, как ориентировать некрупные постройки, не забывай, что изящество — в правильном расчете.

Диковинные беседки и изысканные павильоны рассеяны в пестром кустарнике. Многоярусные пагоды и высокие башни тянутся в заоблачную даль. Горизонт то исчезает, то появляется вдали. Вечная весна бродит по саду. За оградой плывут

---

[30] В оригинале: 江流天地外 *jiānliú tiāndì wài* ‘течение рек за пределами неба и земли’ — цитата из стихотворения Ван Вэя «Смотрю с высоты на реку Хань»: «Три Сяна смыкаются / С Чуского царства границей, / И девять потоков / Сливаются тут воедино. / Здесь тесно реке — / Она землю покинуть стремится, / И гор не видать / За ее водяною равниной. / А на берегах / Разрослись города и деревни, / Река омывает их / Грозно седыми волнами. / Прекрасен Сянъян / Красотой молодою и древней — / И, следуя Шаню, / Я тут запирую с друзьями (пер. Л. Д. Эйдлина [Китайская классическая поэзия 1975: 185]).

[31] 厅堂 tīngtáng — главный присутственный зал.

[32] 重椽 *chóngchuán* — вид опорной балки.

[33] 草架 *cǎojià*, или 草架柱子 *cǎojià zhùzi* — деревянный конструктивный элемент, не подвергавшийся обработке. В конструкции крыши остается невидимым, поэтому не требует обработки.

[34] 斗拱 *dòugǒng* — система горизонтальных балок и карнизных кронштейнов. Основными деталями являются 斗 *dòu* — квадратный элемент с пазами в верхней части, куда вставляется кронштейн 拱 *gǒng* — продолговатый брус в виде скобы с вырезами.

облака. Поток воды падает на зеркальную гладь пруда. Не смывается неувядаемая красота гор. Не умолкает вечный журавлиный крик. Это место подобно земле бессмертных[35], этот пейзаж нарисовала сама природа. Здесь ты забудешь о диких лесах и родникам и познаешь радость пребывания в саду. Это зеркало[36], которое не разобьется тысячу лет.

6. Декоративные элементы

Самое сложное в любом строительстве — декоративная отделка. Садово-парковые строения отличаются от жилых зданий тем, что разнообразие их декоративных элементов должно укладываться в систему, но эта система не должна быть слишком явной, так, чтобы в упорядоченном мы находили непредсказуемое, а в непредсказуемом видели порядок.

Необходимо правильно подобрать расстояния между зданиями и искусно устроить связь между ними. Внутренние стены должны располагаться симметрично. Для входа и выхода следует сделать отдельные двери. Если все здание состоит из нескольких пролетов, внутреннее помещение можно разделить перегородками. Обязательно сохрани задний коридор, однако не следует пристраивать что-то помимо него. Вдоль тропинки к другому жилому зданию поставь несколько домиков для гостей. Оставь промежуток между кирпичными стенами, чтобы можно было беспрепятственно соединить галереи и комнаты.

Если часто расположить оконные проемы на деревянной стене, ты легко сможешь тайком выходить в волшебный мир[37].

Пусть павильоны и террасы словно виднеются через щелку, башни и высокие здания стоят в окружении пустоты; пейзаж, исчерпавший себя, раскрывается по-новому, низины внезапно устремляются ввысь. Лестницы следует подвести только к жилым покоям, ступени террасы пусть поднимаются вверх по горному склону.

---

[35] В оригинале: 境仿瀛壶 *jìng fǎng yínghú* (букв. «место подобное Инху») — отсылка к фрагменту из «Ле-цзы», где описываются места обитания бессмертных [Мудрецы Китая 1994: 40].

[36] Вероятно, Цзи Чэн подразумевает, что сад может стать мерилом вещей, равно как история или судьба человека. В «Старой истории Тан» (X в.) рассказывается такая история. Однажды Танский Тай-цзун сказал: «Если использовать бронзу как зеркало, можно привести в порядок свое платье, если использовать древность как зеркало, можно познать расцвет и упадок, если использовать человека как зеркало, можно понять свои удачи и потери. Я хранил эти три зеркала, чтобы уберечь себя от ошибок. Сегодня Вэй Чжэн умер — и я лишился одного зеркала» (Цзю Тан шу, Вэй чжэн чжуань).

[37] В оригинале: 隐出别壶之天地 *yǐnchū biéhú zhi tiāndì* (букв. «тайно выходить в иной мир в тыкве»). В «Истории династии Поздняя Хань» (V в.) рассказывается история о человеке из Жунани, старшем сыне семейства Фэй, служившем чиновником на городском рынке. На прилавке старика, который продавал снадобья, висела тыква. Каждый день, как только рынок закрывался, старик запрыгивал в тыкву и исчезал из виду. Только господин Фэй сумел уследить за ним с верхних этажей и понял, что старик необычный. Фэй стал приходить к старику, чтобы засвидетельствовать свое почтение, и однажды старик взял его с собой в тыкву. Фэй увидел там удивительный яшмовый дворец, в котором яства и вина были разложены в изобилии. Когда старик и господин Фэй закончили трапезу и вышли из тыквы, старик поклонился Фэю и сказал: «Я бессмертный и вынужден был искупать свои прошлые грехи, но теперь, когда я сослужил тебе службу, я должен покинуть тебя». «Волшебная тыква», или «тыква-горлянка», часто встречается в китайских историях о сверхъестественном и ассоциируется с даосскими мудрецами и бессмертными. Один из Восьми бессмертных Люй Дун-бинь всегда изображается с тыквой-горлянкой [Юанье чжуши 2006: 113].

Дверные створки могут не отличаться от обыкновенных, зато оконные решетки выбирай по моде твоего времени. Закрытые ставни и двери должны очень плотно прилегать к рамам, не отставая ни на волосок.

Там, где ты обычно гуляешь, построй балюстраду, или лучше крытую галерею. Для всех комнат подходит положение окон посередине между полом и потолком.

В древности окна в форме цветка водяного ореха[38] почитались за самые красивые, сегодня окна в форме листьев ивы вызывают наибольшее изумление. Если украсить окна прозрачными пластинами[39], это добавит им прочности. Если навесить ставни, это создаст настроение таинственности.

В здании, часть которого состоит из одного этажа, а часть — из нескольких, стоило бы подвести под одноцветный потолок поперечную балку *тиму*[40]. В потайной комнате или в потайном павильоне не мешало бы вырезать под ложными стропилами полукруглое окно в форме месяца. При использовании высоких стропил следует помнить о необходимости свода под ними. Можно повесить матерчатый занавес, чтобы выделить небольшой дворик. Смежная стена между двумя помещениями создает атмосферу уединенной комнаты для медитации.

Конструкции построек должны соответствовать духу времени, а их внешний вид — вызывать чистое восхищение.

Литература

Ван Вэй 2001 — *Ван Вэй*. Река Ванчуань. СПб.: Кристалл, 2001.

Гань Бао 1994 — *Гань Бао*. Записки о поисках духов. СПб.: Петерб. Востоковедение, 1994.

Китайская классическая поэзия 1975 — Китайская классическая поэзия / Пер., вступит. ст. и примеч. Л. Д. Эйдлина. М.: Худ. лит., 1975.

Классическая поэзия 1977 — Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Худ. лит., 1977.

Конфуций 2008 — *Конфуций*. Лунь Юй / Исслед., пер. с кит., коммент. Л. С. Переломова. М.: Вост. лит., 2008.

Ле-цзы 1995 — Ле-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995.

Мудрецы Китая 1994 — Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л. Д. Позднеевой. СПб.: Лань; Петербург — XXI век, 1994.

Чжунго лидай 2005 — Чжунго лидай юанлинь тувэнь цзинсюань. Т. 4 / Ян Гуанхуэй бянь-чжу. Шанхай: Тунцзи дасюэ чубаньшэ, 2005.

Шедевры 2006 — Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева. М.: Вост. лит., 2006.

[38] 委花 *wěihuā* — рогульник, чилим Trapa natans. Травянистое однолетнее растение с белыми цветками и черно-бурым плодом с загнутыми рожками. Плоды употребляют в пищу в печеном и вареном виде. Широко распространен на родине Цзи Чэна в современной провинции Чжэцзян.

[39] 明瓦 *míngwǎ* — полупрозрачные пластины из раковин, использовались вместо стекол для окон.

[40] 替木 *tìmù* — поперечная балка, к которой крепится элемент *доу* из *доугуна.*

Эйдлин 1967 — *Эйдлин Л. Д.* Тао Юаньмин и его стихотворения. М.: Наука, 1967.

Юанье чжуши 2006 — Юанье чжуши / Цзи Чэн юань чжу; Чэнь Чжи чжуши. Бэйцзин: Чжунго цзяньчжу гунъе чубаньшэ, 2006.

Clunas 1996 — *Clunas C*. Fruitful sites: Garden culture in Ming Dynasty China. London: Reaktion Books, 1996.

Fung 1998 — *Fung S*. Guide to secondary sources on Chinese gardens // Studies on History of Gardens & Designed Landscapes. Vol. 18. No. 3. 1998. P. 269–286.

Ji 2012 — The craft of gardens / Text by Ji Cheng; Transl. from Chinese by Alison Hardie. Shanghai: Shanghai Press and Publishing Development Company, 2012.

Smith 1992 — *Smith J. F. Handlin*. Gardens in Ch'i Piao-cia's social world: Wealth and values in Late-Ming Kiangnan // The Journal of Asian Studies. Vol. 51. No. 1. 1992. P. 55–81.

Zheng 2004 — A personal record of my Garden of Reflection, by Zheng Yuanxun / Transl. by D. Campbell. Wellington, New Zealand: Asian Studies Institute, Victoria Univ. of Wellington, 2004. (Asian Studies Institute Translation Papers; No. 5).

Drinking games and other garden leisure practices of Chinese literati

Kuzmina, Elena A.
Researcher, Laboratory of Oriental Studies, 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 (925) 713 15 30
E-mail: el.a.kuzmina@gmail.com

Abstract. The object of this paper is to look into the traditional Chinese "garden of literati" from the perspective of its functions in the social life of Chinese aristocracy. Based on Ji Cheng's *Yuanye* and some other original sources on Chinese gardens, such *yuanji* — the records of gardens made by their owners, – the "garden of literati" appears to be a perfect environment for "leisure practices" of Chinese intellectuals. For many centuries, private gardens accommodated gatherings of officials, poets, painters, calligraphers and served as an arena for their "enlightened practices": drinking poetry games, spiritual rituals, connoisseurship etc.
The paper includes a translation, with annotations, of the most relevant fragments of Ji Cheng's *Yuanye*.

Keywords: Chinese garden design, private garden, gardens of literati, Chinese aristocracy

References

Campbell, D. (Transl.) (2004). *A personal record of my Garden of Reflection, by Zheng Yuanxun*. Wellington, New Zealand: Asian Studies Institute, Victoria Univ. of Wellington. (Asian Studies Institute Translation Papers; No. 5).

Clunas, C. (1996). *Fruitful sites: Garden culture in Ming Dynasty China*. London: Reaktion Books.

Eidlin, L. D. (1967). *Tao Iuan'min i ego stikhotvoreniia* [Tao Yuanming and his poems]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Eidlin, L. D. (Transl., Intro. and Comment.) (1975). *Kitaiskaia klassicheskaia poeziia* [Chinese classical poetry]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

Fung, S. (1998). Guide to secondary sources on Chinese gardens. *Studies on History of Gardens & Designed Landscapes, 18*(3), 269–286.

Gan', Bao (1994). *Zapiski o poiskakh dukhov* [Notes about searching for ghosts] (Transl. from Chinese). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Ji, Cheng (2006). *Yuanye zhushi* [Yuanye with annotation] (Chen Zhi, Ed.). Beijing: Zhongguo jianzhu gongye chubanshe, 2006. (In Chinese).

Ji, Cheng (2012). *The craft of gardens* (Alison Hardie, Trans. from Chinese). Shanghai: Shanghai Press and Publishing Development Company.

Klassicheskaia poeziia Indii, Kitaia, Korei, V'etnama, Iaponii [Classical poetry of India, China, Korea, Vietnam, Japan] (2007). Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

Konfutsii (2008). *Lun' Iui* [*Lun Yu* by Confucius] (L. S. Perelomov, Transl. from Chinese and Comment). Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).

Liezi (1995). (V. V. Maliavin, Trans. from Chinese). Moscow: Mysl'. (In Russian).

[Mudretsy Kitaia (1994)] — *Mudretsy Kitaia. Ian Chzhu, Letszy, Chzhuantszy* [Wise men of China: Yang Zhu, Liezi, Zhuangzi] (L. D. Pozdneeva, Trans.). St. Petersburg: Lan'; Peterburg — XXI vek. (In Russian).

[Shedevry (2006)] — *Shedevry kitaiskoi klassicheskoi prozy v perevodakh akademika V. M. Alekseeva* [Masterpieces of Chinese classical fiction literature, translated by academician V. M. Alekseev]. Moscow: Vostochnaia literatura. (In Russian).

Smith, J. F. Handlin (1992). Gardens in Ch'i Piao-cia's social world: Wealth and values in Late-Ming Kiangnan. *The Journal of Asian Studies, 51*(1), 55–81.

Wang, Wei (2001). *Reka Vanchuan'* [River Wangchuan] (Trans. from Chinese). St. Petersburg: Kristall. (In Russian).

Yang, Guanghui (Ed.). (2005). *Zhongguo lidai yuanlin tuwen jingxuan* [Selected historical works and illustrations on Chinese garden], vol. 3. Shanghai: Tongji daxue chubanshe. (In Chinese).

Kuzmina, E. A. (2016). Drinking games and other garden leisure practices of Chinese literati. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 299–316

О. В. АУРОВ, Е. С. МАРЕЙ, И. А. КОПЫЛОВ

Ауров Олег Валентинович
кандидат исторических наук
доцент, ведущий научный сотрудник,
Лаборатория античной культуры,
ШАГИ РАНХиГС; заведующий кафедрой
всеобщей истории, Отделение истории, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернандского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: olegaurov1@yandex.ru

Марей Елена Сергеевна
кандидат исторических наук
доцент, Школа исторических наук,
факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 107031, Москва, ул. Петровка, 12, стр.1
E-mail: elena.fontis@gmail.com

Копылов Иван Александрович
кандидат исторических наук
доцент, Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7(495)250-63-18
E-mail: ivan.a.kopylov@gmail.com

«…MAS COMPLIDO PRINCEP DE BONDAT QUE EN MUNDO OUO…»: ПОМПЕЙ ВЕЛИКИЙ ГЛАЗАМИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ХРОНИСТА

Аннотация. Статья посвящена интерпретации образа выдающегося римского политика и военачальника Помпея Великого (106–48 до н. э.) в средневековой хронике «История Испании» (Estoria de Espanna), составленной на разговорном (средневековом кастильском) языке при дворе Альфонсо X Мудрого во второй половине XIII в. Вопреки современной традиции, в противостоянии между Цезарем и Помпеем средневековый кастильский хронист явно выражает сочувствие последнему. В статье исследуются причины отказа от традиционной интерпретации образа. Показаны средства построения интерпретации образа — от отбора и метода ин-

© О. В. АУРОВ, Е. С. МАРЕЙ, И.А. КОПЫЛОВ

терпретации источников до особенностей языка и стиля хроники. Представлен перевод 77–80 и 101–105 глав хроники, посвященных сюжетам из биографии Помпея.

Ключевые слова: Королевство Кастилия и Леон, Альфонсо X Мудрый, средневековая историография, fecho del imperio, Помпей Великий

Осознание особой роли исторического и культурного наследия античности в европейской культуре характерно не только для Нового времени. Столь же далеко в прошлое уходят и истоки современного восприятия этого наследия как комплекса метафор, пригодных для описания ключевых явлений политической, социальной и культурной жизни. Эпоха Средневековья, которую традиционно принято резко противопоставлять античности в политическом, социальном и культурном отношениях, также придавала особое значение античному прошлому.

Речь в статье пойдет об особенностях восприятия и интерпретации образа одного из наиболее ярких политических и военных деятелей Римской Республики завершающего периода ее истории — Гнея Помпея Великого (106–48 до н. э.), с именем которого связаны не только выдающиеся завоевания Рима на Востоке, но и трагические страницы гражданской войны середины I в. до н. э., главным результатом которой стал подрыв основ республиканского строя, уступившего место империи.

Римская историография, традиционно отдавая должное Помпею, вместе с тем явно более сочувствовала его главному противнику — Гаю Юлию Цезарю (100–44 до н. э.), который с полным на то основанием воспринимался как предтеча имперской государственности. Большое значение имел и тот факт, что, будучи одаренным оратором и писателем, Цезарь имел возможность распространять свои взгляды, что называется, от первого лица, причем не только в среде своих современников, но и среди потомков.

Однако, как показывают приведенные ниже данные, такая ситуация вовсе не была безальтернативной. В частности, созданная в последней трети XIII в. «История Испании»[1], первый значительный памятник средневековой историографии, написанный на разговорном (средневековом кастильском) языке, включивший, среди прочего, подробный экскурс в историю Древнего Рима, содержит настоящий панегирик Помпею Великому, одна из показательных характеристик[2] которого вынесена в заголовок настоя-

[1] История издания версий памятника заслуживает отдельного рассмотрения. Ограничимся лишь перечислением наиболее важных изданий, существующих к настоящему времени: [Menéndez Pidal 1906; 1955b; 1977; Fernández-Ordóñez 1993; Bautista 2006; Ward 2006; Campa Gutiérrez 2009].

[2] «…Наиболее совершенный по своим добродетелям государь из тех, которые были до его времени во всем мире» (Estoria de Espanna, cap. 105).

щей статьи. В противовес одержимому алчностью и честолюбием Цезарю, Помпей предстает героем без страха и упрека, храбрым воином, доблестным и самоотверженным рыцарем и мудрым сеньором. Средневековый хронист явно ставит своей целью реабилитацию государственного деятеля и полководца, потерпевшего поражение в гражданской войне, но в полной мере сохранившего лицо и ту «добрую славу», обретение которой являлось важнейшей целью для знатного человека Средневековья.

Применительно к феномену такого рода реабилитации самым интересным является не результат (который более-менее предсказуем), а технические средства, используемые составителями хроники. Именно поэтому основную часть настоящей публикации составляет перевод памятника, снабженный развернутым историко-филологическим комментарием. Он позволяет шаг за шагом отследить действие инструментов, которые буквально на глазах формируют новый облик известного политика прошлого. В статье, носящей характер вступительного исследования, мы позволим себе ограничиться лишь той информацией, которая необходима читателю для понимания основной части исследования. В конечном итоге эта информация сводится к проблеме истоков (причин появления) этой нетрадиционной интерпретации, о которых и пойдет речь ниже.

* * *

В первую очередь обратим внимание на тот факт, что образ Помпея, отраженный как в современной ему традиции, так и в той, что сформировалась под ее влиянием, никогда не был лишен позитивных черт, причем не только персональных, но и политических. В традиционном обществе, сознание которого фокусировалось на блестящем прошлом, «золотом веке» со всеми его подлинными или вымышленными достоинствами, консервативный политик, хранивший верность *mores maiorum* и в личной, и в общественной жизни, не мог не вызывать симпатии, что в равной мере отразили и поэзия (в первую очередь, знаменитая «Фарсалия» М. Аннея Лукана), и историческая проза, как греческая (Плутарх, Дион Кассий), так и латинская — от сочинений его противника Цезаря («О гражданской войне»)[3] до текстов позднеантичных (в том числе христианских) историков: Павла Орозия, Евтропия, Евсевия Иеронима и др. К этому (далеко не полному) перечню следует прибавить и прозу ученую; в частности, Плиний Старший в своей «Естественной истории» создал настоящий панегирик Помпею, которым с готовностью воспользовался средневековый хронист.

Вторая группа причин, предопределивших отношение средневекового хрониста к его герою, обусловлена эпохой создания средневекового текста. «История Испании» составлялась под личным руководством «мудрого короля» Кастилии и Леона Альфонсо X Мудрого (1252–1284). Время

[3] В ряду историков эпохи Ранней империи, писавших о Помпее и ставших известными средневековому хронисту, следует назвать также Л. Аннея Флора и Гая Веллея Патеркула.

его правления ознаменовало пик могущества пиренейской монархии, ко второй половине XIII в. подчинившей бóльшую часть мусульманской Испании — аль-Андалуса. Военная мощь и колоссальные богатства предопределили рост амбиций небольшого королевства, ранее являвшегося глубокой европейской провинцией. Гогенштауфен по матери, Альфонсо X не только укрепил влияние Кастилии к северу от Пиренеев, но и включился в ожесточенную борьбу за вакантный престол Священной Римской империи, названную его современниками «имперским предприятием» (fecho del imperio). Борьба продолжалась около 20 лет (между 1256 и 1275 гг.) вплоть до избрания на этот престол Рудольфа Габсбурга и вынужденного отказа Альфонсо X от дальнейшего соперничества после встречи в Бокере с папой Григорием X в 1275 г.

Для современников «мудрого короля» из среды кастильской и леонской знати образы Рима, Римской империи, императоров и мирового господства, когда-то абстрактные и далекие, вдруг обрели конкретные очертания. Среди прочего, это факт непосредственным образом отразился на восприятии противостояния Цезаря и Помпея, первый из которых неожиданно оказался связан с далеким и враждебным Римом, в конечном итоге поддержавшим главного противника кастильского короля — австрийского герцога Рудольфа Габсбурга, тогда как второй, немалая часть политической и военной биографии которого была так или иначе связана с испанскими провинциями, вдруг обрел «почвеннические» черты, стал отражением наметившегося «испанского патриотизма» кастильской и леонской знати.

Это специфическое «почвенничество» эпохи Высокого Средневековья стало частью политической программы Альфонсо X. Не случайно он перевел делопроизводство своей канцелярии на разговорный (старокастильский) язык и активно способствовал развитию литературы на этом языке, которая воспринималась им как противовес «чуждой» и «запиренейской» латыни. Впервые в истории Средневековья разговорный язык вторгся в сферы, ранее не мыслившиеся вне латинской словесности. Под прямым руководством «мудрого короля» на этом языке создавались памятники права («Зерцало», «Королевское Фуэро», «Семь Партид»), эрудитские сочинения («Книга об астрономии», «Альфонсовы таблицы», «Лапидарий», «Книга об игре в шахматы» и др.), на него переводили с арабского и т. п.

Неотъемлемой составной частью этой деятельности стали историографические труды. Отныне они писались на разговорном языке, что принципиально меняло и аудиторию хроник, и круг их потенциальных источников, и саму форму подачи материала, рассчитанного уже не на узкий круг ученых клириков, знающих латынь, а на широкие круги светской знати. По плану «мудрого короля» историографические опусы должны были отличаться грандиозностью размеров, целей и задач. Они образовывали дилогию: монументальная «Всеобщая история» (каст. «General Estoria»), начинавшаяся от сотворения мира, должна была воспроизводить

общемировой историко-политический контекст, тогда как «История Испании» была призвана подчеркнуть особые место и роль Испании в этом контексте, а также подчеркнуть факт доминирования в испанских землях Кастилии и Леона и их просвещенного монарха.

Сложные политические перипетии эпохи не позволили реализовать этот грандиозный план в полной мере; истощение сил и ресурсов к концу правления Альфонсо X, провал имперского проекта, драматический конфликт с сыном, инфантом Санчо (будущим королем Санчо IV Храбрым, 1284–1295), поднявшим в 1282 г. мятеж против собственного отца, заставили существенно ограничить масштабы замысла. «История Испании» (как, впрочем, и «Всеобщая история») так и осталась незавершенной: лишь ее начальная часть соответствует изначальным критериям историописания. В контексте настоящей работы, однако, принципиально важен тот факт, что экскурс, касающийся биографии Помпея Великого (гл. 77–86, 101–105), является частью Первой (или Ранней) редакции памятника, созданной в 1270–1274 гг. и в наибольшей мере соответствующей принципам, изначально намеченным «мудрым королем». Эта часть хроники известна по наиболее ранней из известных рукописей «Истории Испании», созданной в скриптории Альфонсо X и ныне хранящейся в Королевской библиотеке Эскориала (кодекс Y.i.2, датируемый 1270-ми годами[4]).

Таким образом, помещенный в хронику рассказ о Помпее Великом, научный комментированный перевод которого представлен ниже, представляет огромный интерес, выходящий далеко за рамки истории средневековой историографии. Он позволяет представить себе не только то, каким должна была стать «История Испании» в целом, но и место, которое в ее рамках занимала бы картина античного прошлого — сложная, выстроенная на основе широкого круга источников (в том числе средневековых), но вместе с тем четко соотнесенная с современными событиями — своеобразный «отзвук настоящего», если воспользоваться удачным выражением А. И. Сидорова (см.: [Сидоров 2006]), пусть и адресованным историописанию другой эпохи.

Перевод является результатом коллективного труда. И. А. Копылов и О. В. Ауров перевели текст на русский язык. О. В. Ауров и Е. С. Марей составили подробный научный комментарий. Вступительное исследование и общая редакция текста осуществлены О. В. Ауровым.

Перевод сделан по изданию [Menéndez Pidal 1977 (1): 55–62, 77].

Ориентация на требования журнальной публикации заставила провести определенные сокращения текста. Изъятия отмечены многоточием в угловых скобках и касаются фрагментов, не связанных с биографией Помпея Великого в том ее виде, который отразился в «Истории Испании».

[4] Общие сведения о рукописной традиции памятника см.: [Fernández-Ordoñez 2000].

ИЗ «ИСТОРИИ ИСПАНИИ» АЛЬФОНСО X МУДРОГО

77. О войне Сертория и Помпея Великого в Испании[5]

После смерти Сципиона Младшего[6], в год шестьсот семьдесят третий от основания Рима[7], разразилась в Испании другая война, о ходе которой вы здесь сейчас услышите. Вышел из Мариевой земли в Африке[8] некий муж по имени Серторий[9], который был отважен в своих деяниях, исполнен хитростью и мятежным духом. И явился он к Сулле (*Silla*)[10], который тогда был консулом Рима; и сумел этот Серторий получить под командование множество воинов и большое войско, но поссорился с Суллой и ушел, как будто бы бежал. И, оставив Африку, он послал в Испанию соглядатаев к испанцам, чтобы они вместе с ним восстали против римлян, обещав, что защитит их от римлян и что они полностью освободятся от их власти. Испанцы так и поступили и восстали вместе с ним. И Серторий поставил во главе своего войска командующего по имени Гиртулей[11], римляне же направили туда другого военачальника по имени Манлий (*Manilio*)[12]. Говорили, что он был проконсулом Галлии, которая являлась страной, находившейся под сеньориальной властью Франции[13]. Затем этот Манлий явился из Франции в Испанию и привел с собою три легиона и еще тысячу пятьсот человек рыцарей. Легионом же называется дружина, насчитывающая шесть тысяч шестьсот шестьдесят шесть бойцов. После этого римляне поставили еще двух других военачальников, из которых одного

---

[5] Основные источники главы: Oros. Hist. V 23.1–15 [Menendez Pidal 1955a: lxxxi].

[6] Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский (Младший) Нумантийский (185–129 до н. э.), римский полководец и государственный деятель; известен как разрушитель Карфагена.

[7] Война Рима с Серторием 80–72 гг. до н. э.

[8] В данном случае речь идет о Мавретании, к которой в конце II в. до н. э., после окончательной победы римского полководца Г. Мария (156–86 до н. э.), лидера партии популяров, над нумидийским царем Югуртой (после 160–104 до н. э.), была присоединена западная часть Нумидии.

[9] Квинт Серторий (123–72 до н.э.) — древнеримский военачальник, сторонник Мария и Цинны, участник войн с кимврами и тевтонами, а также Югуртинской войны. Во время противостояния сената и Цинны с Марием (87–86 до н. э.) примкнул к Марию и помог ему овладеть Римом, в благодарность за что получил должность претора и управление испанскими провинциями (83 до н. э.). С приходом к власти Суллы против Сертория были направлены два легиона, и он бежал в Мавретанию, откуда вернулся в Испанию в 80 г. до н. э. События, связанные с восстанием Сертория и непосредственно связанные с Испанией, уже в эпоху Высокого Средневековья заняли значимое место в исторической памяти испанцев. Начало этому положил рассказ в «Истории Испании».

[10] Луций Корнелий Сулла (138–78 до н. э.) — римский военачальник, лидер партии оптиматов, консул с 88 г. до н. э. В 83 г. до н. э. ввел войска в Рим, устроив жестокую расправу над марианцами, и провозгласил себя диктатором. В 79 г. до н. э. сложил с себя полномочия.

[11] Луций Гиртулей (ум. 75 до н. э.) — римский политик и военачальник. Как правило, его отождествляют с квестором 86 г. до н. э. В период сетори анской войны — активный сподвижник Сертория.

[12] Речь идет о Луции Лоллии (?) Манлии (ум. после 78 до н. э.), римском политике и военачальнике, проконсуле Нарбоннской Галлии. Соответствующие сведения полностью заимствованы у Орозия (Oros. Hist. V 23.4); см. также: [Pujades 1829: 160].

[13] О соотношении понятий «Франция» и «Галлия» в хронике см.: Est. Esp. 1011 (рассказ о «четырех Галлиях» — Gallia Comata, Gallia Belgica, Gallia Çisalpina, Gallia Gotica).

звали Метеллом (*Matello*)[14], а другого Домицием[15], и приказали им немедленно двинуться против Сертория и всех, кто был на его стороне. И сразился Манлий с Гиртулеем; и Гиртулей победил его и разбил все его войско, и пленил стольких, скольких тот привел с собой, и не осталось там никого; и с Манлием почти никого не осталось, и они укрылись в Лериде[16]. После этого Гиртулей много раз бился с Метеллом, и тот изнурил его в сражениях. Но сам Метелл со своим войском так долго перемещался по стране и всегда по бездорожью, что также лишился сил, пока не вышел к войскам Помпея, который был великим римским полководцем и по этой причине прибыл в Испанию. Тогда разместил Помпей свое войско в городе, который тогда называли Палантией (*Palancia*)[17]. И Серторий уже был в Испании, и, когда прибыл Помпей, он держал в осаде город, именовавшийся Лаврон[18]. Помпей направился туда, чтобы защитить этот город и оттеснить его оттуда, но Серторий сразился с ним, и Помпей бежал, а Серторий взял город и разрушил его до основания; и всех жителей, которые остались и не погибли, он пленил и увел в Лузитанию, причинив им много горя. И пошла о нем молва как о весьма удачливом муже, и он очень прославился, поскольку победил Помпея, этого великого полководца у римлян и наиболее сильного из них; и против него отправили не одного консула, но нескольких[19]. И говорит Гальба в своей истории[20], что в войске Помпея было тридцать тысяч пеших воинов и восемьдесят тысяч рыцарей[21]. После этого Гиртулей, который был сообщником Сертория, сражался с Метеллом в провинции [sic!] Гвадалкивир, близ города, который тогда назывался Италика[22]; говорят, что это — старая Севилья, место, где был основан этот город, который теперь и называется Севильей, что он находится от нее в одной лиге[23]. И потерял Гиртулей двадцать тысяч человек рыцарей[24], и был там

---

[14] Имеется в виду Кв. Цецилий Метелл Пий (ум. ок. 64 до н. э.) — римский политик и военный деятель, сторонник популяров. В 80 г. до н. э. — коллега Суллы по консульству. Именно на этот период пришлось его пребывание в Испании и ведение войны против Сертория. После победы над последним в 72 г. до н. э. вернулся в Рим и получил триумф. Последняя значимая государственная должность — великий понтифик.

[15] Марк Домиций Кальвин (ум. после 79 до н. э.) — римский политик и военачальник; претор 80 г. до н. э., пропретор 79 г. до н. э. в Ближней Испании, легат проконсула Луция Манлия.

[16] Лерида (рим. Илерда, каст. Lerida) — совр. Льейда, центр одноименной провинции в Каталонии.

[17] Ныне — Паленсия, центр одноименной провинции.

[18] Лаврон — город в Испании на расстоянии четырехдневного пути от Гадеса. Развалины Лаврона (по другой версии — Эдеты) расположены в местечке Льяно-де-Арко (Пла де ль'Арк), в границах современного г. Лириа (провинция Валенсия).

[19] Вероятно, хронист не учитывал, что больше двух консулов одновременно быть не могло.

[20] Замечание заимствовано у Орозия (ср. Oros. Hist. V 23.9). Трудно понять, какого конкретно Гальбу и какое сочинение имел в виду римский историк. Установить источник Орозия не удалось. Возможные варианты: сочинения Т. Ливия, Л. Аннея Флора или Евтропия [Zangemeister 1882: 690, 693, 695].

[21] Ср.: Fuisse tunc Pompeio triginta milia peditum, mille equites Galba scribit, Sertorium autem sexaginta milia peditum, octo milia equitum habuisse commemorat (Oros. Hist. V 23.9). Очевидно, что хронист подогнал данные Орозия под привычные ему масштабы соотношения численности конницы и пехоты.

[22] Италика — город в 12 км к северу от современной Севильи, развалины которого находятся недалеко от местечка Сантипонсе.

[23] Весь рассказ о возникновении Италики является плодом фантазии хрониста.

[24] У Орозия «двадцать тысяч воинов» (uiginti milia militum) (Oros. Hist. V 23.9).

побежден, и бежал вместе с ними в Лузитанию. И затем Помпей взял Бельгиду[25], знаменитый город в Кельтиберии. После этого Серторий еще раз сразился с Помпеем, и у Помпея было немало воинов, и Серторий одержал победу на одном из флангов и убил там десять тысяч рыцарей Помпея. Но на другом фланге победил Помпей Сертория и убил почти столько же его воинов. И после этого между ними произошло множество сражений. Со стороны Помпея погиб Мемий, его шурин, муж его сестры, который имел все права на империй (*imperio*)[26], а со стороны Сертория погибли братья Гиртулея, а также полководец по имени Перпенна[27], прибывший к Серторию. И провел этот последний множество военных кампаний против римлян, и сражался с ними много раз, так что нанес им огромный урон, и длилась эта война добрых десять лет, а на десятый год его убили свои, как вы услышали о том, что мы рассказывали о Вириате[28], что из Испании. И говорит Павел Орозий, что это весьма мало послужило славе римлян[29]. И после они уничтожили часть войска этого предводителя Перпенны. После смерти Сертория все города и вся страна Испания отошли к Помпею, за исключением двух городов, из которых один назывался Уксама (*Oxama*), другой — Калаорра[30]. Уксама — это то, что сейчас называется Осма[31], ее уничтожил Помпей. Из Калаорры потом вышел Афраний[32], он окружил ее и, держа в кольце, взял измором, и перебил всех жителей, и сжег город. И тогда в Испании прекратились войны, она была умиротворена и передана Помпеем под сеньориальную власть римлян. Что же касается смысла завоевания Испании, то начал проявляться факт: с течением времени сеньориальная власть Рима изменилась; все королевства были сведены воедино, а сеньории оказались в руках одного сеньора. И то, благодаря чему это стало очевидным, впервые начал осуществлять Помпей Великий, исполнил Юлий Цезарь, а укрепил Цезарь Август. А сейчас, поскольку Испании[33] в свое время были разделены обоими названными правителями, поговорим немного об их деяниях, рассказывая истории об Испаниях и о тех местах, где они произошли, и упомянем наименования сеньорий[34], и имена, которые носили обладавшие ими сеньоры, и как они властвовали в Испаниях, каждый в свое время.

[25] Бельгида — современная Бельхида, ок. 100 км к юго-западу от Валенсии; город возник как укрепленное кельтиберское поселение племени контестанов [Cortés y Lopez 1836: 226].

[26] В тексте — imperio, т. е. «военную власть».

[27] Марк Перпенна (или Перперна) Вентон (ум. 71 до н. э.) — римский полководец. Изначально являлся сторонником Мария; после его поражения занял Сицилию и сохранял за собой до 82 г. до н. э., когда Помпей вынудил его оставить остров. После этого повел часть войска, склоненную к мятежу Эмилием Лепидом, в Испанию, где, принужденный солдатами, в 77 г. до н. э. объединился с Серторием. Находился при нем до его гибели в 72 г. (являлся одним из участников заговора). После этого принял на себя командование оставшимися войсками, но был разбит Помпеем и казнен им.

[28] Вириат (ум. 139 до н. э.) — вождь племени лузитанов, бывший пастух, который в 147–139 гг. до н. э. руководил восстанием против владычества римлян. Был разбит лишь Фабием Максимом. Убит в результате заговора людьми из своего ближайшего окружения. В хронике рассказ о Вириате помещен в гл. 43–44.

[29] Oros. Hist. V 23.13: …Romanisque uictoriam sine Gloria dedit.

[30] Калаорра (римский Калагуррис) — город в современной автономной области Ла-Риоха.

[31] Бурго-де-Осма в современной провинции Сория.

[32] Луций Афраний (ум. 46 до н. э.) — римский полководец и политик, участник кампаний против Сертория, затем против Митридата. В 60 г. до н. э. избран консулом при поддержке Помпея. Активный участник гражданской войны против Цезаря на стороне Помпея, а после гибели последнего — его сына Секста Помпея. Попал в плен к Цезарю вместе с другими вождями помпеянцев. Казнен или убит солдатами.

[33] Имеются в виду испанские провинции.

[34] Имеются в виду сеньориальные юрисдикции.

78. О том, как Помпей был принят в Риме, и о зависти Юлия Цезаря[35]

Умиротворив Испании, Помпей разделил их между старшими из своего окружения, оставил сеньорами в этих землях двух своих сыновей — Гнея Помпея[36] и Секста Помпея[37]. Их он подчинил военному командованию в лице Лабиена[38] и Аттия Вара (*Acio Uaro*)[39] и других знатных римлян. И оставил народы завоеванных земель жить, как они хотели — с ними, и с другими римлянами; сделав это, он затем удалился в Рим, весьма счастливый и довольный. История рассказывает о том, как был принят Помпей, говоря следующее: в этот раз Помпей возвратился в Рим, прославленный в Испании, которую завоевал, и эта гордость проявилась в большом расколе, который произошел у римлян; о том, как это было, мы еще здесь расскажем. Консулы, равно как и цезари, и императоры, и те, кого они посылали в другие земли, имели такой обычай: когда они приходили в страну, которая им доставалась, и обращали ее в свою сеньориальную власть, или в качестве гарантии своих прав на эту землю, они всегда привозили в Рим различные диковины, которые там находили и которых не было в Риме. Так, рассказывают истории, были завезены львы и слоны, буйволы и другие звери, еще более диковинные, чем эти, и таковые, о которых было бы слишком долго рассказывать. И даже, как говорил Плиний, они имели птицу под названием *феникс*; при этом подразумевается, что такая птица была только одна[40]. И все это делалось ради чести и благородства сеньориальной власти города Рима и его сеньоров. И для того, чтобы содержать этих храбрых животных, заботиться о них и устраивать состязания между ними, и чтобы приходил народ смотреть на них, правители Рима соорудили большой круглый загон, называемый по-латыни *театром*, и это сооружение было возведено так: внутри по кругу было много помещений со сводчатыми перекрытиями, отведенными для каждого животного по отдельности, и там они были распределены по своему виду, а по всей окружности театра были сделаны сидения, где могли находиться люди, если они хотели посмотреть на ристалища с животными в праздники, либо

---

[35] Источники главы: Rod. Hist. Rom. 10; Plin. Nat. Hist. VI 26; VIII passim, X 2; Isid. Etym. XV 2.34–35; XVIII 42.1; Eutrop. VI 5.2; Vel. Pater. Hist. Rom. II 30.1; II 33.41, 44, 46; Flor. Epit. II 13.8–12 [Menéndez Pidal 1955a: lxxxi]. Как будет показано ниже, этот перечень может быть дополнен.

[36] Гней Помпей Младший (ок. 75–45 до н. э.) — старший сын Г. Помпея Великого; римский военачальник и государственный деятель. После смерти отца боролся с Цезарем сначала в Африке, затем в Испании. Во главе 13 легионов выступил против Цезаря, но был разбит наголову в битве при Мунде (45 до н. э.) и убит.

[37] Секст Помпей Магн (ок. 67–35 до н. э.) — младший сын Г. Помпея Великого, римский военачальник и государственный деятель. После гибели отца стал одним из лидеров противников Цезаря.

[38] Тит Аттий Лабиен (ум. 45 до н. э.) — римский полководец и государственный деятель. Участник галльских кампаний Цезаря. В 49 г. до н. э. из честолюбия перешел на сторону Помпея. Участник всех важнейших событий гражданской войны, вплоть до битвы при Мунде (45 до н. э.), в которой стал одним из виновников поражения помпеянцев. Был убит, а его голова выдана Цезарю.

[39] Аттий Вар (ум. 45 до н. э.) — римский военачальник и государственный деятель, сторонник Помпея. В 51 г. до н. э. — пропретор в Африке. Погиб в битве при Мунде.

[40] Подробному описанию этой птицы посвящена особая глава в «Естественной истории» Плиния Старшего (Plin. Nat. Hist. X 2); правда, в ней не сообщается о поднесении феникса в качестве дара.

когда они принимали своих правителей в качестве сеньоров[41], либо когда хотели оказать им почести. И это самое слово «театр», в соответствии со значением греческих слов *theoros*, то есть «видеть», и *an* — «вокруг», означает как бы место для обозрения, сделанное в виде круга; таков и был театр[42]. И по тому же самому подобию были сделаны впоследствии другие театры в городах, которые были столицами королевств. И когда некий римский правитель возвращался после завоевания, им совершенного, его выходили встречать с многими другими диковинами, и в том числе с этими зверями, из которых одни были в железных клетках, а другие содержались по-иному, так что их могли выпускать перед прибывающим правителем. Так сделали и с Помпеем Великим, но, как рассказывают истории, тогда он был еще очень юн; однако все это делали вследствие многих войн, на которые он был послан, и вследствие великих битв, в которых он одержал победу, и благодаря землям, которые он привел под римское владычество[43], а также из-за Испаний, которые восстали, и те, кто туда направился, претерпели такие тяготы из-за нанесенного им ущерба, что не находилось того, кто отважился бы выступить в эти земли, а Помпей в тот раз захватил их все, за исключением немногих мест, которые были настолько укреплены, что он не смог овладеть ими; и это отвоевание Испаний, им совершенное, и то, что он вернул их под римское господство (*al sennorio de Roma*), стало одним из тех оснований, за которые римляне ценили его более всего и приняли его весьма радушно, со всеми этими чудными вещами, о которых мы уже говорили, и провозгласили его Воителем. В то самое время, когда этот консул Помпей отвоевал Испании, вся полнота власти в Риме находилась в руках трех правителей — у Помпея Великого, у Юлия Цезаря и у Марка Красса[44]. И римские правители всегда проявляли наибольшую алчность в том, чтобы обрести власть, более чем какую-либо другую вещь, другие же жадно желали захватить имущество, тогда как третьи хотели и того, и другого. И Юлий Цезарь, видя прием, оказанный Помпею, и то, как он выдвинулся среди других римлян, обретя консульскую власть, испытал великую зависть и опечалился в сердце своем. И возникли между ними великие раздор и соперничество, но до поры до времени

[41] Имеется в виду процедура публичного принесения оммажа, который кастильские короли принимали от своих вассалов, объезжая города, замки и крепости после вступления на престол. Совершение этой процедуры означало признание законности и легитимности прав правителей на занятие престола. Со своей стороны последние признавали владельческие и иные права своих вассалов. Ср. Partid. II 13.20–24.

[42] Ср: Isid. Etym. XV 2.34–35; XVIII 42.1. Связь рассказа хрониста с этими фрагментами, на которой настаивал Р. Менендес Пидаль (см. выше примеч. 35), хотя и присутствует, но носит далеко не однозначный характер. С одной стороны, предлагаемая хронистом этимология латинского слова theatrum, возводимая к греч. θέατρον ‘место для осмотра’, является вполне корректной (ср. [Bréal, Bailly 1906: 395; Beekes, Beek 2010: 536]), причем она заимствована вовсе не у Исидора, допускающего ошибку в использовании артикля (Isid. Etym. XV 2.34). С другой стороны, фрагмент из Исидоровых «Этимологий» цитируется хронистом явно по памяти, следствием чего стало ошибочное приписывание театру одного из свойств амфитеатра (круглая форма). Возможно, в этой ошибке звучит отголосок слов не только Исидора, но и Витрувия: Ipsius autem theatric conformatio sic est facienda, uti, quam magna future est perimetros imi, centro medio conlocato circumagatur linea rotundationis… (Vit. V 6.1) (здесь и далее разрядка наша). Странно, что при такой эрудиции хронист, тем не менее, смешивает театр, амфитеатр и цирк.

[43] В тексте — so el sennorio de Roma («под сеньориальную власть Рима»).

[44] Речь идет о так называемом Первом триумвирате, заключенном между Цезарем, Помпеем и Крассом в 60 или 59 г. до н. э.

это было еще сокрыто; и хотя по указанным причинам все это между ними уже начиналось, никто из них еще не мог претерпеть ущерба. Лукан так рассказывает об этом в книге, написанной им об этой истории[45]: из этих правителей никто не должен был пострадать по вине другого — ни Цезарь из-за Помпея, который был первенствующим во власти, ни Помпей из-за Цезаря, который являлся его партнером. И их раздор и соперничество, вспыхнувшие между ними прежде и пребывавшие подспудно, с этого времени начали становиться явным, ибо впоследствии они стали воевать между собою, как мы об этом расскажем далее. Каждый из них имел долг друг перед другом, поскольку это зло и эта нелюбовь не могли появиться иначе, нежели из-за ненависти и гордыни, победивших все остальное, над чем они имели власть, и в итоге произошли такие события, как те, о которых пойдет речь.

79. О родстве, существовавшем между Помпеем и Юлием Цезарем[46]

Помпей и Юлий Цезарь были зятем и тестем, так как Помпей был женат на Юлии, дочери Юлия Цезаря[47], и имел от нее детей. Поэтому между ними была столь большая степень родства, что, казалось бы, между ними ни в коем случае не должно было бы произойти то, о чем вы услышите дальше и что действительно произошло[48]. И помимо того, что эти военачальники происходили из весьма знатного рода, они были весьма великодушны, и отважны на полях сражений, и сумели многократно одерживать победы; и были они настолько могущественны в Римской сеньории, превосходя других римских военачальников своего времени, а также уроженцев других земель, что каждый из них желал быть полновластным сеньором. Ведь с возникновения консульской власти и до их времени всегда совместно правили два или три человека, как мы об этом расскажем далее, в соответствующем месте. Но сейчас мы расскажем о деяниях, которые эти военачальники совершили в дальнейшем, и о том, из-за чего между ними началась война и многократно вступали в сражение и они сами, и, из-за них, другие граждане Рима; и мы расскажем кое-что и о том, что они сделали в других странах: прежде всего, потому что оба были в разное время сеньорами Испаний, а кроме того, поскольку здесь приведены доводы, на основании которых всякий, кто пожелает, сможет увидеть примеры бедствий[49]. И, рассказывая обо всем этом, начнем с тех событий, которые произошли в Испаниях, обо всем по порядку.

---

[45] Luc. Phars. I 84–100. Ср.: Temporis angusti mansit Concordia discors, / Paxque fuit non sponte ducum… (Ibid. I 99–100).

[46] Источники главы: Luc. Phars. I 109–114; Rod. Hist. Rom. 10 [Menendez Pidal 1955a: lxxxi].

[47] Юлия (ок. 76–54 до н. э.) — дочь Юлия Цезаря от его первой жены Корнелии Цинны; единственный ребенок Цезаря, рожденный в законном браке. Стала четвертой женой Помпея. Умерла при родах; ее ребенок тоже не выжил.

[48] На самом деле у Помпея не было детей от Юлии: как уже говорилось выше, единственный ребенок (вероятно, дочь) умер через несколько дней после смерти матери. Хронист, явно выходя за пределы информации своих весьма лапидарных источников, позволяет себе свободную интерпретацию фактов, подгоняя ее под общий стиль повествования о братоубийственной усобице; именно поэтому прочность личных уз, соединяющих Цезаря и Помпея, значительно преувеличивается. И это при том, что оба источника, установленные еще Р. Менендесом Пидалем, весьма лапидарны: Nam pignora iuncti / Sanguinis et diro ferales omine taedas / Abstulit ad manes Parcarum Iulia saeva / Intercepta manu (Luc. Phars. I 111–114); …C. Iulius Caesar eius (Помпея. — *О. А.*) gener… (Rod. Hist. Rom. 10).

[49] В тексте — castigos, что может быть переведено и как «наказание». Вероятно, в данном случае хронист использует игру слов, подразумевая как бедствия, которые стали следствием усобицы, так и кару за них, которая (пусть и в разное время) обрушилась и на Помпея, и на Цезаря, погибших насильственной смертью.

80. О разбойниках, наводнивших различные земли, и о том, как их разгромил Помпей[50]

Как рассказывает «История» Павла Орозия[51], в то же самое время, немного лет спустя после этих войн Помпея и испанских войн, которые произошли в то время, восстали в различных землях, принадлежащих к сеньории римлян, всякого рода разбойники — и из тех, кто происходили из числа знати, и иного рода, а также из корсаров, которые разбойничали на море. Эти последние всходили на корабли и совершали набеги на все порты по всему морю, другие же поднимались на горы и удерживали дороги в своих руках. Убеждаясь, что никто не оказывает им сопротивления, они начали действовать уже открыто в самых разных землях, всячески притесняя людей и нанося огромный ущерб. И эти разбойники, как сухопутные, так и морские, договорившись о том, чтобы действовать как бы совместно, как об этом рассказывают истории, грабили острова и провинции и собирались в такие большие шайки, что из-за чинимого ими зла и от страха перед ними многие земли сдавались им. И это достигало стольких земель, что уже ощущалось и в Испании, но там были сыновья и военачальники Помпея. И с одной стороны, из-за причиненного разбойниками великого ущерба, с другой — потому что они желали отдать им многие земли и подняться с ними против римлян из-за совершенных последними притеснений и злодеяний, об этом дали знать в Риме; и тогда послали за Помпеем, поскольку почитали его наиболее приспособленным из других предводителей, бывших в Риме. Поэтому Помпей собрал большое войско и многочисленные боевые отряды настолько быстро, насколько сумел, ибо пираты совершали набеги на суше и на море; он настолько неожиданно на них нагрянул, что одни не успели предупредить других, и разбил он их, и перебил многих, и, дойдя до Испании, уничтожил всех и освободил от них и сушу, и море. После этого он пошел морем и отбыл в Азию.

‹…›

82. О том, как Помпей пошел войной в Азию против Митридата[52]

Итак, когда пришел приказ Помпею, как мы уже рассказали, после того, как были разгромлены корсары и другие разбойники, он отправился в Азию и прибыл в Малую Армению воевать против Митридата. Последний же, узнав о том, что явился Помпей, вышел с большим войском и выступил против него. И расположи-

[50] Источники главы: Oros. Hist. VI 4.1; Flor. Epit. I 41.9 [Menendez Pidal 1955a: lxxxi].

[51] Oros. Hist. VI 4.1. Его сведения очень лапидарны и лишь в малой степени дополняются столь же краткими сведениями Флора (Flor. Epit. I 49). Скудность сведений, находившихся в распоряжении хрониста, можно осознать, лишь сравнив эти краткие рассказы с подробным описанием кампании Помпея против пиратов у Плутарха (Plut. Pomp. 24–28). Хронист, явно не знакомый с этим греческим текстом, выстроил свой рассказ почти вне всякой связи со своими источниками.

[52] Источники главы: Oros. Hist. adversus paganos. VI 4.3 [Menendez Pidal 1955a: lxxxii]. Практически все содержание этой (а также последующей) главы, кроме самого факта сражения и его начала в ночное время, выстроено на основе лапидарного рассказа Орозия, порой воспроизведенного дословно. В известном хронисту тексте Флора (Flor. Epit. I 40.23) приведены лишь самые общие сведения о сражении. Подробности изложены у Плутарха (Plut. Pomp. 32), но составителю этой части хроники они едва ли были доступны. Не знал он и рассказа Диона Кассия (Dio. XXXVI 43), который, впрочем, сообщает о событиях 66 г. до н. э. коротко, без деталей.

лись они оба вместе со своими войсками у горы Дастрак[53], в той стране. И, когда они стояли друг против друга, но не вступали в сражение, Помпей сравнил свою армию с войском Митридата, и изучил все места той страны, и разделил свои отряды, которых у него было множество, выстроил свои бастиды[54] вокруг расположения войск Митридата, и поставил над ними своих военачальников, и тем самым как бы взял войско Митридата в осаду. Последний же, видя, как Помпей разделил свои войска, сообразил, что небольшие подразделения способны на меньшее, нежели сведенные воедино, и послал узнать, где расположился сам Помпей, и, узнав об этом, договорился со своими военачальниками и самыми достойными и мудрыми людьми своего войска и оставался с ними, пока они не вооружились и не двинулись против Помпея ночью, внезапным натиском, чтобы они смогли, застигнув его с небольшими группами войск, разбить и изгнать со своей земли, и они так и поступили. И отдал он приказ своим колоннам, и начали они выходить к тому месту, где размещался Помпей. Последнему же, поскольку был большим знатоком военного дела, было по сердцу узнать о рвении своих врагов, и он разведал по слухам и через своих соглядатаев обо всех приготовлениях Митридата, но не захотел сам выступить против него, а, наоборот, ждал, пока тот не сдвинется со своего места. И, пока тот готовился к внезапному нападению, Помпей направил приказ командирам своих бастид, чтобы с наступлением ночи они прибыли к нему настолько скрытно, насколько смогут, чтобы об этом не прознал Митридат. И все прибыли и увидели, что он снаряжает еще одно войско в том месте, где расположился; Помпей же приказал, чтобы все вооружались, опасаясь, как бы не ускользнул Митридат, и выстроил свои отряды, и указал, к чему им следует быть готовыми, поскольку сам желал двигаться вслед за ними. И войска выступили с обеих сторон, подавая соответствующие знаки[55], и пошли друг против друга, пока не поняли, что уже глубокая ночь.

83. О том, как Помпей победил Митридата и при каких обстоятельствах[56]

В эти дни была полная луна, из-за которой сделалась очень ясной та ночь, и она светила римлянам в спины так, что тени, отбрасываемые людьми и животными, простирались далеко вперед. И армяне, следя за тенями людей и животных, начали метать в них оружие, но, думая, что они стреляют в людей и животных, на самом деле поражали тени. И бились они таким образом до тех пор, пока не израсходовали все свое метательное оружие. И когда это увидел Помпей, он понял, что воины Митридата были обмануты тенями, и приказал своим отрядам, чтобы они передали другим, что следует молчать, не выдавая своего присутствия, не стрелять и не метать никакого оружия. И, увидев, что армяне не подают боевого

[53] Имеется в виду сражение между войсками Помпея и Митридата на р. Лик, совпавшее с вручением Помпею консульской власти (66 до н. э.). После поражения в этой битве Митридат бежал в Пантикапей, где покончил с собой. Помпей же основал на месте битвы город, названный Никополем («городом победы»).

[54] Бастида — здесь: деревянная постройка в виде двух- или трехэтажной башни, применявшаяся при осаде. См. подробнее: [Новицкий и др. 1911: 410].

[55] В оригинале — con sennos cuydares (букв. «подавая знаки понимания»); вероятно, речь идет о сигналах к началу движения.

[56] Источники главы: Oros. Hist. VI 4.4–9; Flor. Epit. I 40.23; о топонимике см.: Oros. Hist. I 2.23–24; VI 3.6 [Menendez Pidal 1955a: lxxxii].

клича и не мечут оружия, он понял, что они уже использовали его. Тогда он приказал своим людям стрелять, и римляне обрушили на них стрелы и дротики с еще большим рвением, и победили их без особого труда, как об этом рассказывает Павел Орозий[57]. И было армян среди убитых и взятых в плен сорок тысяч человек; около тысячи римлян было ранено, а погибших среди них было не больше сорока. И бежал Митридат, и сохранила его ночь, так что не был он ни пленен, ни убит. А Помпей бросился преследовать его, но не догнал. И, бежав, Митридат дошел до мест настолько тяжелых для подъема и непроходимых, что ему пришлось слезть с коня и вести его в поводу. И, как рассказывают истории об этом месте[58], что до этого безлюдья, куда он пошел, не доносится ни птичий крик, ни шум ветра, так что здесь он не страшился врага. И тогда Помпей сказал своим спутникам: «Друзья, запомните, что ясная луна, светя нам в спину, поможет нам, как солнце»[59]. И Помпей, устремившись вслед за Митридатом, перешел в этот раз на Востоке реку Евфрат, которая является одной из четырех величайших рек в мире и течет между Сирией и Арменией. И эта река Евфрат, и другая, называемая Араксом, берут начало у одной и той же горы, каждая в своей части, и текут каждая по отведенному ей месту. И Помпей основал между этими двумя реками город, в месте, отличающемся чистым воздухом и здоровым климатом, и дал ему имя Никополь. И, чтобы проявить свое великодушие и сослужить службу Богу, он заселил этот город больными, старыми и слабыми людьми, поскольку место это было очень подходящим, чтобы быть в добром здравии и жить дольше, чем в какой-либо другой части Сирии и Армении. Вслед за этим Помпей победил в битве Тиграна[60], короля Тигранакерта (*Tigrano, rey de Tigrano*)[61], и Орода (*Oroth*), короля Албании[62], и завоевал их земли[63]. И устремился далее, как только было в его силах, в город Арминию (*çibdat de Arminio*)[64] и в этот раз также покорил его. Кроме того, он завоевал остров Колхов[65], и Каппадокию, и Сирию, и остров Понт[66], и город Экбатану[67], который был столицей королевства Турция[68], и шел он из Понта к ней

[57] Oros. Hist. VI 4.4: Romani ueluti inermes postea adgressi sine labore uincerunt.

[58] На самом деле хронист пользовался здесь лишь свидетельством Орозия, которого позволил себе несколько дополнить. См.: Oros. Hist. VI 4.6 (о коне, которого пришлось вести в поводу).

[59] Эта фраза — полный вымысел хрониста.

[60] Тигран II Великий — царь Великой Армении (95–55 до н. э.), видный полководец и завоеватель эпохи эллинизма.

[61] Тигранакерт — один из четырех городов, основанных Тиграном II; ныне — г. Диярбакыр (совр. Турция).

[62] Царь Кавказской Албании. Судя по всему, имеется в виду Ород II Парфянский, правивший в 57–37 до н. э., при нем Парфия достигла максимальных границ, пробившись на короткий период к Средиземному морю.

[63] См.: Oros. Hist. VI 4.7; Flor. Epit. I 40.27–28 (частично).

[64] Ошибка хрониста; на самом деле Орозий имел в виду Армению: …inde, cum Armeniam Colchos Cappadociam et Syriam ordinatis rebus conposuisset… (Oros. Hist. VI 4.9).

[65] Колхида — древнее государство, располагавшееся на территории современной Западной Грузии.

[66] Понт — область на северо-западе Малой Азии; выражение «остров Понт» — одно из свидетельств ограниченности знаний хрониста о географии региона.

[67] Речь идет, вероятно, о Хамадане, городе на территории современного Ирана, не имеющем никакого отношения к государству турок-сельджуков (см. ниже).

[68] Вероятно, имеется в виду Румийский (Конийский) султанат, последнее из государств турок-сельджуков в Малой Азии, просуществовавшее до начала XIV в.; с середины XII в. столицей султаната являлся город Конья (греч. Иконион), не имеющий никакого отношения к древней Экбатане.

шестьдесят дней, что, как говорили, было долгим путем. И пришло туда известие, гласящее, что кое-кто собирается поднять восстание в Испании, на западе, против сеньориальной власти Рима, и он, снарядившись столь быстро, сколь это было возможно, двинулся в эту землю. Но теперь мы прекращаем рассказ о Митридате и обратимся к повествованию о том, как Помпей направился в Испанию, и о завоеваниях, там им совершенных.

84. О завоеваниях Помпея в Испании и о смерти короля Митридата[69]

В год шестьсот восемьдесят девятый от основания Рима в консульство Марка Туллия Цицерона и Гая Антония[70], когда Помпей Великий отправился в земли Азии, и, как мы сказали, в Испании на берегах реки Эбро восстал правивший там король, и имя ему было Артакс (*Artaz*)[71]. И, поскольку не смогли с ним справиться сыновья Помпея и другие люди, которых Помпей оставил в том месте, он направился туда в очень большой спешке. И король Артакс очень старался начать с ним войну и дать ему бой; однако он решил, что даже и более опытные военачальники, чем он, и обладавшие бóльшими силами, могли тягаться с Помпеем, и он понял, что ему не удастся довести дело до конца; и он согласился на меньший для себя ущерб и сдался Помпею со всей своей страной, передал себя его благоразумию. И Помпей принял его, но не оставил ему королевства[72]. Пока Помпей находился там, ему пришло известие о том, что умер Митридат, король Армении, который столько времени тягался с римлянами. Поэтому мы расскажем еще немного об этом короле и о его смерти. Этот король Митридат, как рассказывают истории[73], был человеком большого ума и восприимчивым к советам других, поэтому при нем всегда находились философы и мудрецы в качестве советчиков. И был король весьма великодушен и отважен, и прожил он семьдесят четыре года и правил шестьдесят лет, сорок из которых посвятил он войне против Римской державы (*imperio de Roma*). Мы не находим, чтобы столько же сделали против римлян ни африканцы, которые занимают четверть мира, ни греки, ни испанцы, ни жители других стран, сколько сделал этот король, и кто продержался бы столько же лет, сколько он. При этом римляне не смогли ни убить его, ни взять в плен, ни завоевать его страну. Он умер на Босфоре. И те немногие из множества рассказов, относящихся к самому королю, мы поведаем здесь ради Помпея, сеньора Испаний, который боролся с ним; а еще — из-за мудрости, силы и крепости этого короля Митридата, чтобы в его лице показать надлежащий пример, ибо он столько времени провел в войнах и битвах, и всегда — против римлян, которые были столь

[69] Источники главы: Oros. Hist. VI 4.8; VI 5 sqq; VI 6 sqq; Eutrop. VI 12.3; VI 13 sqq, VI 14 sqq; Paul Deac. Hist. Misc. col. 834 [Menedez Pidal 1955a: lxxxii].

[70] 63 г. до н. э.

[71] У Орозия — Artacem regem Hiberiae; это лицо упоминается лишь однажды (Oros. Hist. VI 4.8). Плутарх упоминает об Артаксе (Арташесе I, 189–161 до н. э.), основателе города Артаксы в Армении, в биографии Лукулла (Plut. Luc. 31). Вероятно, Орозий совершил ошибку, смешав это лицо с каким-либо правителем кавказских иберов. Средневековый хронист дополнил эту ошибку своей собственной, отождествив правителя кавказской Иберии с царем Иберии пиренейской. Все рассказанное ниже об Артаксе — плод фантазии одного из создателей хроники.

[72] Ср. Eutrop VI.13.

[73] Ср. Oros. Hist. VI 5.7–10. Среди прочего, Орозий приписывает Митридату разочарование в язычестве и осознание существования Бога в его христианском понимании. См. также: Eutrop. VI 12.3.

могущественны и удачливы, но, тем не менее, этот король умер в своем королевстве. И Помпей, после того как ему пришло известие о том, как умер этот король, спешно закончил дела в Испании наилучшим из возможных образов и отправился далее в Пафлагонию[74], захватил у итуреев[75] Деси[76], а оттуда выехал в Аравию, привезя туда свои богатые дары, как вы об этом услышите. Он отдал Тиграну его королевство в Тигранакерте, и королю Ороду его королевство в Албании, и королю Артаксу в Испании вернул его королевство, но со всеми заключил соглашения на своих условиях. И Малую Армению он отдал Дейотару[77], королю Галатии, чтобы он держал от него[78] эту землю, поскольку вступил в битву с Митридатом, который был против Помпея; и последний сделал это, поскольку там король проявил себя очень хорошо, и он вознаградил его за это. Атталу[79] Помпей дал Пафлагонию, а королем острова Колхов[80] сделал Аристарха. Он освободил от податей город Селевкию в Сирии, которая граничит с Антиохией, поскольку они не приняли у себя Тиграна против него самого. Он вернул антиохийцам заложников, которых взял из числа горожан. Он отдал жителям Дамаска огромные наследственные владения, засеянные хлебом, чтобы отблагодарить таким образом эту область. Захватил Помпей и другую Сирию, и Келесирию[81], и Финикию. И усмирил он итуреев и аравийцев, которые восстали против римской власти, и взял их город, называемый Петрой, которая была столицей их королевства[82]. Далее он направился в Иудею и пришел в город Иерусалим, который был столицей этой земли, но впереди себя послал войско своего военачальника по имени Габиний[83] и сам пошел вслед за ним. А двинулся он туда ради Иоанна Гирканского[84], у которого его брат Аристобул отнял сан перво-

[74] Приморская область в Малой Азии, на южном берегу Черного моря, между Вифинией и Понтом.

[75] Итуреи — население области Итурея на севере современного Ливана, к северо-востоку от Галилеи. В древности была населена арабскими или арамейскими кочевыми племенами.

[76] Идентифицировать это место не удалось.

[77] Дейотар — царь Галатии, области в центральной части Малой Азии (в районе Анкиры), правивший в середине I в. до н. э. С началом войн Рима с царем Понта Митридатом VI Дейотар предоставлял значительные услуги римлянам. В 65 г. до н. э. Помпей передал ему царство Малая Армения, восточный Понт с городом Фарнакия, земли у Трапезунда. Вместе с этим Дейотар получил от Помпея значительную часть Галатии и стал верховным тетрархом этой малоазийской области. В дальнейшем Дейотар был опорой римлян в Малой Азии. С началом гражданской войны между Цезарем и Помпеем поначалу поддерживал последнего, однако после поражения Помпея при Фарсале в 48 г. до н. э. и его бегства в Египет начал искать пути для примирения с Цезарем. Смог получить помилование за поддержку Помпея.

[78] Как вассал от сеньора.

[79] Аттал I, сын Пилемена III, правил в 65–48 и 47–40 гг. до н.э.

[80] «Остров Колхов» — результат ошибки хрониста: у Евтропия, откуда заимствованы эти сведения, — Colchis (Eutrop. VI 14.1) [Menedez Pidal 1955a: lxxxii].

[81] В тексте — Colen, т. е. винительный падеж на греческий манер прилагательного Κοίλη от словосочетания ἡ Κοίλη Συρία, как называлась область на юге Сирии между хребтами Ливан и Антиливан. Р. Менендес Пидаль считал, что такое написание заимствовано из «Смешанной хроники» — Syria Cylen (Langolfus. Add. VI 100).

[82] Вероятно, имеется в виду осада Петры войсками Эмилия Скавра, в результате которой набатейский царь Арета III (ок. 85 — 60 до н. э.) подчинился Риму.

[83] Проконсул Сирии Авл Габиний (ум. 47 до н. э.) — римский военный и политический деятель, консул 58 г. до н. э., верный сподвижник Помпея.

[84] Правитель и одновременно первосвященник Иудеи (76–40 до. н. э.), на котором пресеклась легендарная династия Маккавеев.

священника[85], чтобы получить взамен его имущество. Когда Помпей вошел туда, его благосклонно приняли старейшины и другие добрые люди (*omnes buenos*)[86] и захотели, чтобы он принял город[87]. Но простой народ восстал против него и не позволил вступить в город, и выдворили из него тех его людей, которые уже вошли. И он воевал с ними и атаковал город, и длилось это три месяца, и истребил из их числа 14 тысяч (*XIIII mil*)[88]; остальные же заключили с ним соглашение о сдаче. И разрушил он стены Иерусалима, и обезглавил из числа старейшин тех, кто были заодно с простолюдинами, и вручил сан епископа[89] Иоанну Гирканскому, и пленил Аристобула, и увез его плененного.

85. О том, как Помпей отправился в Рим и завоевал любовь многих римлян[90]

После того как Помпей завершил все деяния, о которых мы рассказали, усмирив весь Восток и даже всю Азию, приведя их под сеньориальную власть Рима, он отправился в Рим. В этом месте рассказывает история римских королей[91], что ни в те времена, ни прежде, ни теперь — никогда с возвращением какого-либо другого рыцаря либо предводителя никто не смог снискать такую любовь в Риме, и никто не был принят с более высокой степенью почета, как этот Помпей; ведь в тот раз он направлялся разгромить корсаров, и завоевать Азию, и усмирить Испании. И перед его колесницей прошли сыновья короля Митридата, сыновья короля Тиграна и Аристобул, король иудеев[92]. И привез он оттуда несметные богатства в золоте и серебре, которые, как говорят, не было возможности подсчитать. Также в этом месте рассказывает история римских королей, что во время этого Помпея Великого ни в одной части мира никто не мог начать войну из-за страха перед ним. Там доложил Помпей другим старшинам сената и народа обо всех своих подвигах, ради совершения которых его посылали, и рассказал он им о течении событий в восточных странах, о том, как он дрался на поле боя с двадцатью двумя королями и как всех их победил, не считая пиратов, и замирения Испаний, и других деяний, совершенных им в Европе. И возблагодарили его сенат и народ римский, и восхвалили за его благодеяния, совершенные им ради служения Риму и прославления его. И, как рассказывает Евсевий в своей истории[93], именно там его впервые назвали императором. Это наименование никогда не присваивалось никому из римских военачальников, кроме Лукулла, того самого консула,

[85] В тексте букв. «епископат» (obispado).

[86] В Кастилии и Леоне таким образом именовали видных горожан, получивших право представлять сограждан в делах, затрагивающих интересы города.

[87] Подразумевается ритуал признания победителя сеньором города, которому предшествовала его символическая сдача. См. примеч. 41.

[88] Евтропий дает цифру 12 тысяч (Eutrop. VI 14.2); Орозий — «тринадцать тысяч» (Oros. Hist. VI 6.3); откуда взялась цифра 14 тысяч, неясно.

[89] Разумеется, речь идет о сане первосвященника Иерусалимского храма.

[90] Общие источники главы: Paul Deac. Hist. Misc. col. 834; Euseb.-Hieron. Chron. 135; Plin. Nat. Hist. VII 26 [Menendez Pidal 1955a: lxxxii]. Очевидно, что к этому списку следует добавить фрагмент сочинения Евтропия (Eutrop. VI 16.6).

[91] Под этой «историей» может подразумеваться только сочинение Евтропия: лишь в нем содержится описание триумфа Помпея (Eutrop. VI 16). Возможно, хронист путает этот текст с сочинением Секста Аврелия Виктора «О цезарях».

[92] Аристобул II — сын иудейского царя Александра Яная (103–76 до н. э.). Сверг своего брата Гиркана; однако Помпей признал власть последнего, а Аристобула взял в плен.

[93] Euseb.-Hieron. Chron. 135: Pompeius imperator appellatus.

о котором мы говорили и который первый пошел против Митридата; но в этом звании он пробыл столь недолго, что так и не вошел в список императоров[94]. При всем этом провинции Испании оставались замиренными под сеньориальной властью римлян, как и было ранее. Таким образом, это была причина, чтобы рассказать о Помпее; в первую очередь — ради Испании, где он был сеньором, и теперь расскажем о деяниях Юлия Цезаря и об этом Помпее Великом.

86. О завоеваниях Юлия и Помпея[95]

В семисотый год от основания Рима, когда Юлий Цезарь увидел, с каким почетом принимают Помпея при римской курии (*cort*)[96] после его возвращения по завершении завоеваний, им овладела такая зависть, что, как рассказывают истории[97], начал он злоумышлять против него, не скрывая своих помыслов. Он был способен поступить таким образом, будучи еще более разгневанным на курию за то, что та воздала Помпею столько раз и за столькие подвиги, отдавая ему предпочтение перед Цезарем. И Юлий Цезарь имел при дворе множество помощников, которые встали на его сторону, и вошли в число его сторонников, и открыто были заодно с ним, и он приложил немало усилий — как сам, так и при посредстве своих друзей, — чтобы воспрепятствовать действиям Помпея. И были консулами[98] в тот год этот Юлий Цезарь и Луций Бибул[99]. И противостояние между Цезарем и Помпеем достигло таких масштабов, что если бы они обернулись друг против друга, то Рим был бы разрушен. Но некий сена-

[94] Ibid.: Lucius Lucullus primus imperator appellatus est.

[95] Основные источники текста: Rod. Hist. Rom. 10; Oros. Hist. adversus paganos. VI 7.1, 15.1; Huguc. Etym. lat. sub voce “como” [Menendez Pidal 1955a: lxxxii]. К этому перечню, как показано ниже, необходимо добавить также Eutrop. VI 17.

[96] Довольно приблизительно представлявший себе политическую организацию Римской Республики, хронист, вероятно, ассоциировал это учреждение с современной ему Римской курией, а ее членов (сенаторов), насколько можно понять, считал подобием составлявших ее кардиналов (которые порой и сами были не против подобных сравнений). При этом, наряду с курией, ниже фигурирует и собственно сенат (senado). Соотношение этих понятий хронист не объясняет.

[97] В данном случае единственным источником хрониста стала фраза из «Истории римлян» Родриго Толедского: Iulius autem cum multis fautoribus abundaret, coepit Pompei propositum impedire, & saeculi singular dominium procurare, sed moderation aliqua mediante (Rod. Hist. Rom. 10). Однако в своей трактовке причин вражды между Цезарем и Помпеем хронист идет гораздо дальше своего источника. Возможно, неприятие фигуры Цезаря следует объяснить перипетиями борьбы Альфонсо X за престол Священной Римской империи, финальная часть которых пришлась на то же время, что и создание этой части хроники (1270-е годы).

[98] Налицо расхождение в датировке: в начале главы автор относит события к 700 г. от основания Рима, что соответствует 53/54 гг. до н. э., однако Юлий Цезарь и Луций Бибул были консулами 59 г. до н. э. В следующей главе он относит их консульство к 698 г. от основания Рима.

[99] На самом деле коллегу Цезаря по эдильству 65 г. до н. э., претуре 62 г. до н. э. и консульству 59 г. до н. э. звали Марк Кальпурний Бибул (ум. 48 до н. э.). Видный оптимат и сторонник Помпея, он безуспешно пытался воспрепятствовать политике Цезаря в период их совместного консульства. В 52 г. до н. э. в качестве промагистрата являлся наместником Сирии. Луцием звали сына М. Кальпурния — Л. Кальпурния Бибула (ум. 32 до н. э.), также сторонника оптиматов. Ошибка хрониста — результат следования за Орозием, который первым перепутал двух политиков (Oros. Hist. VI 7.1).

тор по имени Ватин[100], дабы избежать этого великого противостояния и столь великого зла, вынес как бы постановление, чтобы вся курия передала Цезарю три следующие провинции: Галлию до Альп, что напротив Испании, и Галлию по ту сторону Альп, и Иллирик, то есть Шотландию и Британию[101], и совместно ему их пожаловала. А после сенат добавил еще одну Галлию, называемую Косматой[102]. Называлась так она от «косм» (*coma*), как латиняне называли волосы, потому что все мужчины в этой провинции носили длинные волосы. И чтобы Юлий Цезарь завоевал эти провинции и обладал ими на правах держания в течение 5 лет своего консульства[103]. И дали ему семь отрядов, называемых легионами, снабженных всем необходимым для завоевания. И Юлий, приняв все это, посвятил себя этому делу. Помпей также добивался от сената и курии, чтобы ему была дана императорская власть на Востоке, и на его стороне находился консул Марцелл[104], который имел большое влияние в курии, и позаботился, чтобы сенат присудил ему империй, и дал ему войско, и послали его затем в землю Лицерия[105], чтобы воспользоваться своими полномочиями. И дела Помпея шли очень хорошо, и власть его возрастала, как гласят истории[106]. Но теперь настало время закончить говорить об этом и рассказать о том, как шли дела у Юлия Цезаря в завоеванных землях, которые были за ним закреплены[107]. ‹…›

101. О том, как Юлий Цезарь пошел воевать против Помпея[108]

Здесь мы поговорим о тех причинах, которыми, как мы видели, Лукан[109] объяснял действия Юлия Цезаря в Испании, а далее расскажем о том, что на этот счет сообщают другие истории. Помпей Великий, поскольку Испания была уже завоевана, оставил

---

[100] Публий Ватиний (ум. после 45 до н. э.) — плебейский трибун 59 г. до н. э., консул 47 г. до н. э., сторонник Цезаря. Неверная транскрипция номена политика связана с ошибкой в интерпретации притяжательной формы в выражении lege Vatina (Oros. Hist. VI 7.1).

[101] Ошибочное смешение Иллирика с Британией и др. обусловлено следованием ошибке Евтропия, приписавшего Цезарю власть над Иллирией, а также неверной трактовкой последующих слов римского историка, который вслед за перечислением провинций, переданных Цезарю, говорит о его походе в Британию (Eutrop. VI 17.1).

[102] Ср.: comata, ae, quaedam Gallia, scilicet Lombardia, quod comas soleat nutrire (Huguc. Etym. lat.).

[103] Пассаж, наглядно показывающий степень непонимания хронистом римских реалий I в. до н. э. Передача Цезарю в управление перечисленных провинций трактуется как аналог феодального держания, полученного им в качестве вознаграждения за исполнение определенных властных функций (в данном случае предполагаемых должностью консула).

[104] Видимо, имеется в виду Гай Клавдий Марцелл Старший (ум. 43 до н. э.) — консул 49 г. до н.э. Был избран главным образом из-за того, что находился в оппозиции Цезарю. Марцелл и его коллега поддержали решение предыдущих консулов Марцелла Младшего и Эмилия Лепида, передающее право командовать римской армией Помпею без санкции римского сената.

[105] По всей видимости, хронист неверно интерпретировал упоминание Орозием г. Лукерии (Апулия) (Oros. Hist. VI 15.1). Столь же оторван от данных источников и рассказ о действиях Помпея в период пребывания Цезаря в Галлии.

[106] Вероятно, едва ли не основным источником для такого вывода стала «Фарсалия». См., например: Interea totum Magni fortuna per orbem / Secum casuras in proelia moverat urbes (Luc. Phars. III 169–170).

[107] Далее следует рассказ о галльских войнах Цезаря, основанный на свидетельствах Орозия (Oros. Hist. VI 7.3–12.8).

[108] Основные источники главы: Oros. Hist. adversus paganos. VI 15.5–6 [Menendez Pidal 1955a: lxxxiv].

[109] Luc. Phars. III 298–762 (осада Цезарем Массилии и вступление в Испанию).

там за старших своих сыновей — Гнея Помпея и Секста Помпея[110], а в качестве военачальников — Петрея[111], Афрания[112] и Марка Варрона[113]. Когда началась распря между римскими гражданами, Гней Помпей и Секст Помпей, выждав некоторое время, отбыли к своему отцу Помпею. Юлий Цезарь же, после того как уже был заключен мир с Петреем и Афранием, как мы уже сказали[114], отправился дальше в Испанию воевать против Марка Варрона. Сам же Марк Варрон, зная, что сделали Петрей и Афраний, и чувствуя, что он не сможет тягаться с Юлием Цезарем, коль скоро он наголову разбил всех остальных, не осмелился состязаться с ним, и, как только явился Юлий Цезарь, пришел к нему со всем войском, которое только смог привести с собой, и вверил себя его власти и его благоразумию; привел же он с собой два отряда-легиона, которые включали три тысячи тридцать два рыцаря[115]. И были Испании взволнованы приходом Юлия Цезаря, случившимся столь неожиданно, и его великими деяниями, совершенными там, о чем вы уже слышали[116]. Но при всем этом сеньориальные полномочия Помпея по-прежнему оставались в силе, о чем вы услышите позже — в связи с тем, как в другой раз пришел туда Юлий Цезарь после победы в сражении при Эмасии с сыновьями Помпея[117]. И Юлий Цезарь, не желая более медлить, взял с собой многочисленные конные войска и другие воинские подразделения для битвы, в которую он намеревался вступить, и начал свой поход против Помпея, насколько это было в его силах. И уже оттуда, из Испании, он отправил своих военачальников в другие земли: Куриона[118] — на Сицилию, изгнав оттуда Катона[119], который был в числе сторонников Помпея, удерживал Сицилию благодаря ему и укрепил свою власть там; Валерия[120] Цезарь направил в Сардинию, а следом за ним — Котту[121]; Вар(р)она — в Африку, разгромив там Туберона (*Thiberon*)[122] и захватив эту землю. После этого Юлий Цезарь прибыл из Испании в Массилию; и вынудил горожан — за то, что они когда-то сдела-

[110] О Гнее Помпее Младшем см. выше примеч. 36. О Сексте Помпее см. выше примеч. 37.

[111] Марк Петрей (ум. 46 до н. э.) — римский военный деятель. Служил под началом Помпея в Испании с 54 по 49 г. до н. э. Вместе с Афранием сначала успешно сражался со сторонниками Цезаря, но затем был разбит последним и заключил с ним договор.

[112] Луций Афраний — см. примеч. 32.

[113] Марк Терренций Варрон (116–27 до н. э.) — выдающийся римский писатель, видный политический и военный деятель. Сподвижник Помпея. Участник кампании против пиратов (67 до н. э.). В 49 г. до н. э. сражался против Цезаря в Испании. После победы Цезаря получил прощение и занимался устройством публичной библиотеки.

[114] Est. Esp. cap. 100.

[115] О причинах этой ошибки в цифрах см.: [Menendez Pidal 1955a: lxxxiv].

[116] Est. Esp. cap. 95–100.

[117] Цезарь сражался с сыновьями Помпея в битве при Мунде в Испании (45 до н. э.). Автор, по-видимому, смешивает эту битву с битвой при Фарсале, потому что далее (гл. 104) он будет говорить, что в битве при Эмасии сошлись Цезарь и Помпей.

[118] Гай Скрибоний Курион (ум. 46 до н. э.) — сторонник Цезаря, хотя изначально придерживался стороны оптиматов. Участник военных действий в Испании и Африке.

[119] Катон Утический (ум. 46 до н. э.) — знаменитый римский полководец и политик, сторонник Республики, враг Цезаря, покончивший с собой после поражения помпеянцев в битве при Тапсе.

[120] Марк Валерий Мессала Руф — римский политический и военный деятель, консул 53 г. до н. э., враг Помпея и сторонник Цезаря.

[121] Луций Аврелий Котта — римский политический и военный деятель, консул 65 г. до н. э., сторонник Цезаря.

[122] Квинт Элий Туберон — римский политический и военный деятель I в. до н.э., историк, юрист, друг Цицерона. Участник битвы при Фарсале. Был помилован Цезарем.

ли против него, — пойти на соглашение с условием, что он оставит им возможность покинуть город, не беря ничего с собой, и завладел всем движимым и недвижимым имуществом, которое им принадлежало. И, разрешив это дело, он вступил в землю Италии, чтобы найти Помпея и сенат или хотя бы кого-либо из них, что можно было найти. И к моменту, когда они вступили в эти распри, обе Испании уже пребывали в состоянии мира — в той мере, в какой это было возможно; однако вы уже слышали, как Цезарь вернул их к этому. Теперь же история перестает повествовать об этом и обращается к рассказу о сражениях, в которых сошлись Юлий Цезарь и Помпей. Но, поскольку мы упомянули о народах, которые пришли на выручку к Юлию Цезарю, мы хотели бы рассказать и о тех, кто помогал Помпею, — в таком порядке, в котором излагает Лукан[123].

102. О народах, которые пришли на помощь Помпею против Юлия Цезаря[124]

Когда Помпей услышал о том, что Юлий Цезарь совершил в Испании, начал он бороться за то, чтобы приготовиться должным образом, и вот те народы, которые пришли к нему на помощь. Это войска греков — из Амфиссы, с горы Парнас, из Нисы, из Кирры; военачальники из Беотии, где столица Фивы; с берегов реки Кефис; потомки Дирки и Кадма; писеи; с берегов реки Амфиз, из Сикании, с горы Менап; рыцари с горы Этны и с горы Эта, где был сожжен Геракл[125]; теспроты; потомки короля Дриопа; люди с горы Хаон, с острова Дельфы [sic!], принадлежащего Фебу Аполлону, с острова Саламин; и все эти люди приплыли по морю на своих кораблях; с острова Крита, где сто городов; из Кносса, где живут хорошие лучники, из Гортины, что на востоке Крита и где также живут великолепные лучники; с Орика, что в Дардании, с горы афаманов, из Энхелии, из Колхиды (*Cochis*), с берегов Адриатического моря, из Абсирта, с берегов реки Пеней, из Фессалии, из Иолка, земли Эмонийской, с острова колхов, с горы Гем во Фракии, с горы Фолоя, с берегов реки Стримон, из Коны, что в земле варваров (*Barbaria*), с острова Певка, с берегов реки Истра, из Мезии, с берегов реки Каик, с горы Ида, из Аристбы, из Питаны, из Келены, с берегов реки Марсий, с земли, где добывается золото в Азии, с берегов реки Пактола, с Илиона Троянского; народы Сирии; с берегов реки Оронт, из Миноса, Дамаска, Газы, Идумеи, Тира и Сидона. А еще и эти народы, которых мы сейчас перечислим, пришли на помощь Помпею морским путем из земли Киносура: финикийцы, жители Мемфиса, что в Египте, с горы Тавра, из Тарса, что в Персии[126], из Малла, что близ Корика, с гор Киликии (*Silix*), из дальних пределов Востока, с берегов реки Ганг и с реки Инд, что в землях Индии, с реки Гидасп, что впадает в Инд, и там были народы с некоей земли, являющейся частью Индии, где производится много сахара, и другие народы с других земель, чьи имена история не сохранила, и народы Халдеи, которые поклоняются огню.

[123] Luc. Phars. III 169–297.

[124] Основные источники главы: Luc. Phars. III 169–297, Rod. Hist. Goth. I 13 [Menendez Pidal 1955a: lxxxiv].

[125] Имеется в виду версия смерти Геракла, прозвучавшая в трагедии Эсхила «Гераклиды», согласно которой Геракл был сожжен сыновьями на склонах горы Эта.

[126] Хронистом допущено ошибочное переосмысление (тем более что территория города Тарса входила в державу Ахеменидов вместе с другими малоазийскими сатрапиями, что, возможно, и обусловило ассоциацию с Персией); на самом деле этот город связан не с Персией, а с Персеем (ср. Luc. Phars. III 225).

Ради этой битвы съехались туда народы Каппадокии, с суровой горы Аман, и с реки Нифат, что в Армении, и из лесов Коатра[127]. Там же к этой битве присоединились жители Аравии, и оресты — племя, живущее на самом краю Востока, и военачальники карманийцев, живущих там, где дует юго-западный ветер. Туда пришли люди, живущие рядом с устьем реки Евфрат и с берегов реки Тигра; там были и турки, которые также являются хорошими лучниками, и народы Скифии, и с реки Бактр, который закрывает эту землю с моря и которая зимой сковывается льдом; а также из дремучих лесов Гиркании, из Лакедемона; также племя гениохов, и из Сарматии, и мохи, народ жестокий, и с острова Колхов[128], и с берегов реки Фасис, с реки Алис, где убили короля Креза, с реки Танаис, где начинаются Рифейские горы, разделяющие Европу и Азию, из Сидонии, с берегов реки Аримасп; сарматы, массагеты, гелоны; из Ливии — племена, населяющие земли бога Амона, он же Юпитер; и из пустынь Африки. Из тех земель пришли народы, которые называются мармариками; и из земли западных мавров, что простирается через Ливию вдаль вплоть до Сиртов Паретонийских и заканчивается у берегов Восточного моря, — все были там. И столько королей и других военачальников, подобных тем, о которых мы уже сказали, пришли к Помпею Великому, чтобы помочь ему в этой битве. Ни королю Киру в битве против Тамирис, королевы амазонок[129], ни королю Ксерксу в войне с Грецией, ни Менелаю в его войне против Трои — никому из них не помогало такое количество народа, и нигде более в мире не собиралось такое количество войск в одном месте, как там; и в том месте по прибытии они были разделены по лицам, одежде и обычаям; по этим признакам они были объединены вновь[130]. Об этом история изрекает следующее слово: «Фарсалия дала возможность Юлию Цезарю победить весь мир, поскольку он, как

[127] Хронист принимает за топоним этноним (ср. Luc. Phars. III 246). Хоатры — скифское племя, жившее у Меотийского болота (Азовского моря).

[128] Вероятно, из-за невнимательности хронист упоминает сначала Колхиду, а затем два раза «остров Колхов».

[129] См. об этом: Rod. Hist. Goth. I.13.

[130] Амфисса — главный город Озольской Локриды, на северо-запад от Дельфов. Кирра — на северном берегу Коринфского залива, гавань Дельфов. Парнас — гора в Фокиде (на север от Дельфов), с которой стекает р. Кефис. Дирка — источник у Фив, основанных, по преданию, Кадмом. Менап — гора в Аркадии. Феспроты (теспроты) — жители Феспротии, области Эпира, между Хаонией и Амбракийским заливом. Дриопы — одно из фессалийских племен. Кносс и Гортина — города на Крите. Орик — город в Эпире (ныне Эрико). Афаманы — эпирское племя. Энхелия — город в Иллирии. Пеней — река в Фессалии. Иолк — фессалийская гавань, откуда отплыли в Колхиду Аргонавты. Стримон — река во Фракии. Певка — остров в устье Истра. Мисия (Мезия) — часть северо-западного угла Малой Азии. Каик — река в Идалии (у горы Иды) — южной части Троады. Арисба — город в Троаде. Питана — город в Мезии. Келена — город во Фригии, место мифического музыкального состязания Аполлона с сатиром Марсием. Марсий — приток Меандра (река во Фригии и Карии). Илион — Троя. Оронт — река в Сирии. Киносура — созвездие Малой Медведицы. Тарс — город в Киликии, основанный, по преданию, Персеем. Корик — город в Киликии. Аман — гора в Киликии. Нифат — название реки и горы в Армении. Кармания — область у Персидского залива. Бактр — река, на которой стояли Бактры (ныне Балк), главный город Бактрианы, одной из восточных областей Персидского царства. Гиркания — область в северо-восточной части Иранского плоскогорья к северу от Парфии. Гениохи — дословно: возницы, всадники — одно из кавказских племен. Мосхи (мохи) — скифское племя, жившее между нынешними Черным и Каспийским морями у южных отрогов Кавказского хребта. Галис (Алис) — главная река Малой Азии (ныне Кизил-Ирмак), на которой в 548 г. до н. э. лидийский царь Крез был разбит персидским царем Киром. Танаис — Дон. Аримаспы — скифское племя. Гелоны — скифское или сарматское племя, жившее по берегам Борисфена (Днепра).

удачливый полководец, одержал там победу с первого раза». Далее мы поговорим о битвах, в которых сошлись Помпей Великий и Юлий Цезарь, и было их две. И расскажем мы об этом, опираясь на те сведения, которые мы нашли у Павла Орозия[131], и в истории римских правителей[132], и в других историях, которые согласны с ними.

103. О первой битве между Помпеем Великим и Юлием Цезарем[133]

Помпей выбрал город Диррахий, находящийся в Греции на морском побережье, — как самый укрепленный, где можно было сражаться с Юлием Цезарем. Помпей имел в своем распоряжении огромные военные силы, однако еще не прибыли все народы, которые двигались ему на подмогу. И Юлий Цезарь, узнав, что Помпей и его сенаторы находятся в этом городе, объединился там вместе со своими отрядами — из тех, которые там уже были, и которые он привел с собой дополнительно, и направился в Грецию непосредственно для того, чтобы окружить Помпея в том городе Диррахий. По прибытии он расположился в непосредственной близости от города. Но Помпей уже заблаговременно выкопал ров вокруг поселения длиной в пятнадцать тысяч шагов и с другой стороны выходящий к морю. Так что Юлий Цезарь не смог ему причинить никакого вреда. И Помпей, укрепив город таким образом, оставил Юлия Цезаря осаждать его, а сам отбыл морем и скрылся в замке, находившемся на берегу, и держал его военачальник по имени Марцеллин[134], который был из сторонников Юлия Цезаря, и сразился с ним, и захватил его, и разгромил все его войско, и убил многих его людей, и добрался до тех, кто был на другой стороне. Юлий Цезарь же, когда об этом узнал, покинул то место и отправился на осаду другого замка, который удерживал военачальник по имени Торкват[135], который был на стороне Помпея, и с ним находилось войско из рыцарей и других вооруженных людей количеством в шестьсот шестьдесят шесть человек, что составляло целый легион. И начал Юлий Цезарь сражаться с ними с большим рвением, и они оказались загнанными в угол[136]. Известие дошло до Помпея; ему доложили об опасности, в которой оказался его военачальник со своим войском, и Помпей поспешил туда вместе со своими отрядами на подмогу. И Юлий Цезарь, зная, что Помпей идет с большими силами, чтобы освободить замок и его гарнизон, снял осаду и выступил против него. И этот военачальник Торкват, в свою очередь, увидев, что осада снята, выступил и ударил в спину войскам Юлия Цезаря. Помпей же и Юлий Цезарь, находясь друг напротив друга и видя расположение своих войск, остались каждый на своем месте и пребывали там целый день. На следующее утро оба военачальника отдали распоряжение своим войскам приготовиться, и с обеих сторон были выставлены большие военные силы, и начали они сражаться, и была битва очень жестокой и кровавой, и длилось все это до наступления ночи. Но, в конце концов, победил Помпей, и Цезарь

[131] Oros. Hist. VI 15.18–21.

[132] См. примеч. 91.

[133] Основные источники главы: Oros. Hist. VI 15.18–21; Huguc. Etym. lat. sub voce “lego”; Eutrop. VI 20.3; Paul Deac. Hist. Misc. col. 846 [Menendez Pidal 1955a: lxxxv].

[134] Публий Корнелий Лентул Марцеллин (ок. 79 – после 48 до н. э.) — римский политический и военный деятель; ок. 50 г. — монетарий, квестор 48 г. до н. э. Сторонник Цезаря.

[135] Луций Манлий Торкват (ум. 47 до н. э.) — римский политический и военный деятель, ветеран войн Суллы, сторонник Помпея. Консул 65 г. до н. э.

[136] В тексте — arrequexados (от глагола arrequexar, являющегося каталонизмом и соответствующего кастильскому arrinconar, marginar).

бежал, но Помпей не пожелал его преследовать, так как уже настала ночь. И настолько были разбиты силы Юлия Цезаря, что если бы Помпей его тогда настиг, то наверняка убил бы его или пленил. Как говорят истории, сам Юлий Цезарь сказал об этом: «Ни Помпей не умеет побеждать, ни Юлий Цезарь — быть побежденным, и он не сумел бы добиться своего ни каком другом месте, кроме этого»[137]. Но так как он бежал оттуда, то в тот раз признал свое поражение, ибо это действительно было так. И убил Помпей в этой битве четыре тысячи рыцарей Юлия Цезаря. И таково было количество погибших римских рыцарей с обеих сторон, что других воинов сосчитать было невозможно. Из двух сражений Юлия Цезаря и Помпея, в которых они оба принимали участие, это было первое; и произошло оно в Греции, на земле, принадлежавшей городу Диррахию, у той самой крепости Торквата[138]. А сейчас поговорим о другой битве, которая оказалась самой главной и на которой закончилось противостояние этих двух предводителей.

104. О второй битве между Юлием Цезарем и Помпеем и о его гибели[139]

Однако, хотя Юлий Цезарь в этот раз потерпел такую неудачу, он не пал духом от всего этого, понимая, что это — одна из превратностей судьбы в этом мире и, подобно тому, как он был побежден в тот день, также сможет в другой раз победить, если Бог поможет ему и ниспошлет удачу. И вместе со своими войсками он как можно быстрее направился к земле Эпира и явился в Фессалию где, как рассказывают истории[140], в распоряжении Помпея находились многочисленные войска. И тот выступил ему навстречу с многочисленными и хорошо вооруженными людьми. И там они вступили в сражение у Эмасийских полей, и была эта битва знаменита тем, что прославила обоих, поскольку после того они уже не вступали в сражения между собой. В этом сражении сошлись самые многочисленные войска, которые до того времени никогда не сходились для участия в одной и той же баталии ни во времена Геркулеса, ни во времена Александра Великого. Количество всех вооруженных людей, сражавшихся в этой битве, и расположение колонн было следующим: Помпей привел для этого сражения восемьдесят восемь легионов, каждый из которых включал в себя шестьсот шестьдесят шесть конных воинов. Из них Помпей сформировал три больших колонны, разделив каждую из них на три части. Пехотинцев было сорок тысяч человек. На левом фланге встало шестьсот рыцарей из числа наиболее опытных, на правый фланг — пятьсот; сверх того — короли, сенаторы и множество других римских рыцарей[141]. И это без учета незнатных и легковооруженных, чье количество было неисчислимо. В авангард он поставил отряды, приведенные сенаторами и другими наиболее высокопоставленными и знатными рыцарями Рима, которые прославили себя многими великими

[137] Слова Цезаря — вольное изложение краткого замечания Евтропия: …dixitque Caesar, nec Pompeium scire vincere et illo tanquam die se potuisse superari (Eutrop. VI 20.3).

[138] Битва при Диррахии (48 до н. э.).

[139] Основные источники главы: Oros. Hist. VI 15.22–26, 15.29; Eutrop. VI 20–21 sqq; Paul Deac. Hist. Misc. col. 846–847; Rod. Hist. Rom. 10; Luc. Phars. VIII 472–711; Caes. Bel. civ. III 108 [Menendez Pidal 1955a: lxxxv]. Перечень неполон; в частности, к нему можно добавить фрагмент из «Готской истории» Р. Химереса де Рада (Rod. Hist. Goth. I 9.62).

[140] Oros. Hist. VI 15.22; Eutrop. VI 20.4; Rod. Hist. Rom. 10 etc.

[141] Это описание, как и аналогичное описание войска Цезаря, явно воспроизводят образ феодальной рати, состоящей из отрядов, приведенных вассалами короля, а также из их собственных вассалов.

битвами и победами в них; и вся слава Востока принадлежала им. А Юлий Цезарь также привел восемьдесят отрядов рыцарей, таких же, какие, как мы уже сказали, были у Помпея, но их было на восемь меньше; он также сформировал три колонны и разделил их на три части, и пехоты было у него до тридцати тысяч человек, и это было на десять тысяч меньше, чем на стороне противника, и других рыцарей — около тысячи. Об этом истории говорят следующее: «И все, кто там был, увидели римские войска, сошедшиеся на полях Фарсалии, чтобы убивать друг друга. И это были такие силы, что, если бы между ними не было никакого раздора, никакие другие народы, короли или предводители, пусть даже собравшись вместе, не смогли бы противостоять им ни в открытом поле, ни в ходе осады»[142]. И после первых ударов были поражены рыцари Помпея на левом фланге, и колонны, находившиеся там, лишились прикрытия. И резко атаковали друг друга колонны в других частях фронта, и убивали друг друга, так что в течение большой части дня оставалось неясно, кто же победит; и когда все находились в состоянии этой неопределенности, Помпей обратился к своим воинам, чтобы они хорошо сражались, но, насколько возможно, воздерживались от убийства сограждан. Но Юлий Цезарь не делал этого, и перед битвой он пообещал своим людях, что тех из них, кто не являлись на тот момент рыцарями, но хотели бы ими быть, он снарядит и посвятит в рыцарское достоинство, а другим даст много имущества, и чтобы поэтому все они хорошо сражались, объясняя им, что лицо рыцаря, который хорошо проявляет себя в действии, должно быть подобным железу[143]. Далее, как рассказывают некоторые истории[144], ход битвы повернулся следующим образом, и говорят так: в тот день два предводителя снова сошлись и начали сражаться, и готы, которые были с Помпеем, проявили наибольшую силу в этой битве, и бились они с бóльшим рвением, чем другие союзные народы, которые были там; и в немалой степени потеснили войско Юлия Цезаря и обратили вспять[145]. И благодаря силе и крепости этих воинов Юлий Цезарь был настолько изумлен и испуган, что решил бежать, если бы не настала ночь и не дала ему совета против страха (*diol conseio al miedo*). В тот раз два войска разошлись. На следующий день все снова сошлись в битве, но настолько все уже были измучены и утомлены с обеих сторон, что страх вселился во всех, и на второй день они не решились уже сойтись в битве и сражаться, и весь следующий день прошел таким образом. И те, кто рассказывал об этих событиях, упоминали, что, если учитывать сражение, произошедшее в тот день и три дня спустя, то при подсчете будет всего три сражения, где Помпей и Цезарь сошлись друг против друга. Но, хотя мы рассказали о битве, которая ранее имела место перед этими двумя, основываясь на других историях, архиепископ дон Родриго[146] говорит следующее о том, как объясняет Юлий Цезарь внезапное бегство в первый день второй битвы, сказавши, что Помпей не может победить, а Юлий Цезарь — быть побежденным, потому что, если бы он мог побеждать, зачем

[142] Вольная передача слов Евтропия: Numquam adhuc Romanae copiae in unum neque maiores neque meliores ducibus convenerant, totum terrarium orbem facile subacturae, si contra barbaros ducentur (Eutrop. VI 21.1). Ср. сходное замечание у Орозия (Oros. Hist. VI 15.25).

[143] Вновь вольный пересказ, на этот раз — слов Орозия: …Pompeius inter hortandum diceret "parce civibus" nec tamen faceret, ex alia vero Caesar hoc faceret quod urgeret dicens"miles, faciem feri" (Oros. VI 15.26).

[144] Ibid.

[145] Это замечание, важное в контексте восприятия Королевства вестготов как начала испанской средневековой государственности, заимствовано у Родриго Хименеса де Рада (Родриго Толедского) (Rod. Hist. Goth. I 9.62).

[146] См. об этом выше.

ему было полагаться на храбрых и сильных мужей, которые были среди готских войск и которые одержали победу над Юлием Цезарем. И те, кто подсчитывает количество битв таким образом и говорит, что была еще одна битва вслед за этой: Юлий Цезарь, который ранее страстно желал быть полновластным владыкой всего мира, не смутился в своем сердце и решил внезапно и стремительно двинуть свои войска, и, хотя он уже был разбит и атакован Помпеем, но развернулся и начал сражаться снова. И Помпей чувствовал себя настолько уверенным в исходе своих битв с Юлием Цезарем, что он не позаботился о себе должным образом, хотя и мог подготовиться, и поэтому был побежден вместе со всем своим войском; и оно бросилось врассыпную и без угрызений совести; и войска Юлия Цезаря били и преследовали их, как могли. И настолько далеко они зашли в своем рвении, что в той битве среди воинов Помпея погибли сорок тысяч рыцарей, а центурионов, то есть сеньоров рыцарских сотен, — 33 человека. И это был конец битвы, и произошла она на полях возле того места, которое называется Палеофарсал[147]. И Юлий Цезарь победил в этой битве и удостоился почестей. Что касается Помпея, то, когда он понял, что он и его войска побеждены, он бежал в порт Пенетанис[148], где находился его флот, и спешно сел на корабль вместе с теми, кого взял из числа сподвижников, прибывших вместе с ним, и направился в Азию, а оттуда, минуя Кипр, устремился в Египет к королю Птолемею Дионису[149], который получил власть, будучи малолетним, после смерти своего отца и был поручен заботе и защите Помпея, а затем его передали сенату и курии; и направился Помпей к нему с просьбой о помощи, поскольку в сердце своем он затаил мысль о том, чтобы собрать войско и вновь потягаться с Юлием Цезарем и сразиться с ним. И, как только он достиг берегов Египта, его радушно приняли по приказу того короля Птолемея Диониса, который, будучи юным, являлся человеком неугомонным и склонным к конфликтам. И король весьма устрашился того, что, если он предоставит помощь столь великому предводителю, и тот сможет выйти из столь отчаянного положения, в котором оказался, то Помпей сумеет впоследствии настолько набраться сил, что потом это сможет обернуться уничтожением его королевства, а сам он будет изгнан. Ведь, как рассказывают истории, римляне часто обращали в рабство тех, с кем прежде устанавливали дружественный союз. И так случается множество раз: когда на человека обрушивается одна беда, следом за ней приходят и другие, и примерно то же самое произошло с Помпеем, так как этот египетский король, чтобы обезопасить себя от возможного конфликта с Помпеем, чего он очень боялся, решил попросту убить его и стал действовать, дабы совершить это. И чтобы сделать все это насколько возможно скрытно, дабы об этом не узнал ни сам Помпей, ни кто-либо другой, он подозвал двух своих евнухов, которые, как рассказывают истории[150], были старшими при дворе, и

[147] Oros. Hist. VI 15.27.

[148] Таким образом хронист передает латинское in ostio Penei — «в устье реки Пеней» (Oros. Hist. VI 15.27). Ср. у Лукана: Peneius amnis (Luc. Phars. VIII 33).

[149] Птолемей XIII (тронное имя Птолемей Теос Филопатор; вероятно, Дионис — искаженное Теос) — царь Египта (51–47 до н.э.). Сын Птолемея XII Авлета, младший брат Клеопатры VII. После бегства Помпея в Египет окружение Птолемея XIII сначала обещало изгнаннику помощь, а потом приняло решение убить его, в надежде заслужить этим благосклонность Цезаря. В 48 г. до н. э., когда Помпея перевозили в лодке с корабля на берег, он был убит; его голову и перстень царь переслал Цезарю.

[150] Возможный источник этих сведений, по мнению Р. Менендеса Пидаля (см. выше примеч. 139) — сочинение Цезаря «О гражданской войне»: Erat in procuratione regni propter aetatem pueri nutricius eius, eunuchus nomine Pothinus… (Caes. Bel. civ. III 108).

чтобы создать впечатление того, что Помпей по прибытии будет принят хорошо и с большим почетом, и чтобы ему понравилось у него, король приказал, чтобы те двое сели в лодку и поплыли в морскую даль в сторону корабля Помпея, где бы они взошли на корабль; поскольку, как говорят, гавань была очень трудна для прохода из-за стоящих там больших кораблей; и чтобы Помпей спустился в лодку и они бы его отвезли туда, где можно было бы сойти на землю без всякого труда, и чтобы его не сопровождал никто из его войска и, таким образом, чтобы он полностью оказался бы в их власти, чтобы потом они отрезали его от своего флота и, таким образом, обезглавили. Из этих евнухов одного звали Потин[151], а другого — Ахилла[152]. И пошли они, и сделали так, как приказал король. И, как рассказывает Лукан[153], его обезглавили его же собственным мечом, и это видели с корабля его жена Корнелия[154] и сын Секст Помпей, а также его воины, бывшие вместе с ним. В связи с этим Корнелия объявила долгий траур, поскольку не было более великого мужа, который сделал бы ради своей жены столько, сколько, по словам Лукана, сделал ее муж[155]. Обезглавив его, а перед этим множество раз ударив мечом, люди короля бросили его тело в море, оставив себе голову и перстень, как приказал король. И, сделав это, Потин и Ахилла как можно скорее поспешили к Дионису и показали ему, как они выполнили его приказ, и вручили ему перстень и голову, и рассказали ему о Корнелии и всех его людях — все так, как они запомнили. И Дионис понимал как масштаб содеянного, так и то, что против Помпея настроен Юлий Цезарь, который явится сюда за ним и его людьми; и что, когда он придет к нему, король преподнесет ему в дар голову и перстень Помпея, чем засвидетельствует свою любовь, и, таким образом, не будет сделано ничего плохого ни ему самому, ни его людям; и, более того, если он сможет этого достичь, то обретет защиту и поддержку благодаря любви Юлия Цезаря, и сможет сделать с ним то же самое, что и с Помпеем; что и попытался впоследствии исполнить король Птолемей, если бы это стало возможным, как мы об этом расскажем далее, повествуя о деяниях Юлия Цезаря. Корнелия же и сыновья Помпея, увидев гибель своего сеньора, зная, что они не могут ни сделать что-либо, чтобы предотвратить это, ни дать подходящий совет, бежали от войск этого короля так далеко, как только смогли. Таким образом, сыновья Помпея прибыли в Испанию. Дионис же, после того как узнал о смерти Помпея, послал свои войска вдогонку за уплывающим флотом, и его люди убили всех, кого догнали, и изрубили их тела на куски, и бросили в море. И поскольку мы сообщили о гибели Помпея Великого и разгроме его войска, скажем о времени, когда он жил, и о сотворенных им великих подвигах. Так по обыкновению говорят обо всех великих людях, когда заканчивается их жизнь: с одной стороны, чтобы воздать им почести, с другой стороны — чтобы усилить стремление к совершению тех же подвигов у высокопоставленных военачальников и всех других добрых людей, чтобы они слушали рассказы об этих подвигах; и чтобы они вложили в свои сердца стремление совершать лучшее.

---

[151] Потин (ум. 48 или 47 до н. э.) — евнух, воспитатель Птолемея XIII, регент и фактический правитель Египта в период его царствования. Один из инициаторов убийства Помпея.

[152] Ахилла — египетский полководец и опекун Птолемея XIII. Один из организаторов, непосредственный свидетель и (если верить Лукану — Luc. Phars. VIII 675–678) исполнитель убийства.

[153] Luc. Phars. VIII 596–711.

[154] Корнелия Метелла (ум. после 48 до н. э.) — римская матрона. Была женой П. Лициния Красса, после его гибели — Помпея.

[155] Luc. Phars. VIII 637–662.

105. О похвале, расточаемой Плинием Помпею Великому[156]

Плиний говорит о природе человеческой доблести в 27-й[157] главе седьмой книги «Естественной истории», замечая, что причина восславить благородные деяния Помпея Великого и Юлия Цезаря[158] заключается уже в том, что еще большей славе для Рима, чем его восхваления, способствует рассказ об этих двух предводителях и даже лишь об одном из них; поскольку чем больше будет в Риме таких замечательных полководцев, тем славнее будет и сам Рим. А кроме того, он отмечает, что, хотя Юлий Цезарь был столь великим мужем и совершил столько деяний, о которых мы рассказали и еще расскажем, но названный Помпей Великий управлял Римом еще до того, как Цезарь стал сеньором Римской империи, и не было до его времени ни одного столь великого государя, как он. И что он завоевал бóльшую часть самых обширных стран мира, и подчинил их сеньориальной власти Рима, и стал их сеньором от имени Города. И настолько великим мужем он являлся и столько великих и достопамятных деяний совершил, что, как говорит Плиний, если начать рассказывать обо всех сражениях, в которых он одержал победу, обо всех его великих деяниях и добродетелях, то не только общее количество войн и завоеваний Александра Великого, но и подвиги Геркулеса и Либера-отца[159], завоевавшего Азию и ставшего ее сеньором, — все вместе взятое не превысит количества подвигов этого Помпея Великого. Поскольку он завоевал королевство Сицилия[160], потерянное ранее Римом, а также Африку и передал ее под власть римлян — то, что не сделал ни один полководец до него; затем, он прибыл в Испании и сражался с испанцами, и победил их; и взял силой восемьсот семьдесят шесть городов и больших замков[161], и завоевал эту страну и ее народы, и вновь вернул в тот раз Испанию Римской империи. Так же он поступил с Альпами, вплоть до самых отдаленных земель Запада. Он же разбил корсаров, которые грабили порты и земли и держали в страхе целые моря. И все это оставил Плиний в своем описании. И являлся этот Помпей Великий одним из самых умеренных[162] и наиболее совершенных по своим добродетелям правителем из тех, которые были до его времени во всем мире, как об этом рассказывает «История» Орозия. И всегда был он везуч и удачлив в сражениях, пока его не победил Юлий Цезарь, как вы об этом услышали. Но теперь история завершает рассказ о нем и возвращается к повествованию о том, как Юлий Цезарь поступил в дальнейшем, вплоть до своей смерти.

---

[156] Основные источники главы: Plin. Nat. Hist. VII 26; Oros. Hist. I 9.4; VI 5.13 [Menendez Pidal 1955a: lxxxv]. К перечню следует также добавить: Plin. Nat. Hist. VII 25.

[157] Plin. Nat. Hist. VII 26.

[158] Параллельное восхваление Цезаря и Помпея введено хронистом: у Плиния оно лишь намечено: Plin. Nat. Hist. VII 25. Свойственная этой части хроники тенденция к возвеличиванию Помпея в противовес Цезарю достигает здесь своего апогея.

[159] О легендарном Либере см.: Oros. Hist. I 9.4.

[160] Непосредственное следование Плинию проявляется лишь с этого места; все содержание главы до этого места является плодом фантазии хрониста.

[161] У Плиния — 846 (Plin. Nat. Hist. VII 26). Впрочем, неясно, откуда взята и эта, более «умеренная» цифра.

[162] Об умеренности Помпея см.: Oros. Hist. VI 5.13.

Литература

Новицкий и др. 1911 — Военная энциклопедия / Под ред. В. Ф. Новицкого и др. Т. 4. СПб.: Тов-во И. Д. Сытина, 1911.

Сидоров 2006 — *Сидоров А. И.* Отзвук настоящего. Историческая мысль в эпоху Каролингского возрождения. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006.

Bautista 2006 — *Bautista F.* La “Estoria de España” en época de Sancho IV: sobre los reyes de Asturias. London: Dept. of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 2006.

Bréal, Bailly 1906 — *Bréal M., Bailly A.* Dictionnaire étymologique latin. Paris: Hachette, 1906.

Beekes, Beek 2010 — *Beekes R., Beek L. van.* Etymological dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Campa Gutiérrez 2009 — La “Estoria de España” de Alfonso X: Estudio y edición de la “Versión crítica” desde Fruela II hasta la muerte de Fernando II / Ed. por M. de la Campa Gutiérrez. Málaga: Analecta Malacitana, 2009.

Cortés y Lopez 1836 — *Cortés y Lopez M.* Diccionario geográfico-histórico de la España Antigua Tarraconense, Bética y Lusitana… Madrid: Imprenta Real, 1836.

Fernández-Ordóñez 1993 — Versión crítica de la “Estoria de España”. Estudio y edición desde Pelayo hasta Ordoño II / por I. Fernández-Ordóñez. Madrid: Fundación Menéndez Pidal; Univ. Autónoma de Madrid, 1993. (Fuentes cronísticas de la historia de España, 6).

Fernández-Ordoñez 2000 — *Fernández-Ordoñez I.* La transmisión textual de la “Estoria de España” y de las principales Crónicas de ella derivadas // Alfonso X el Sabio y las crónicas de España. Valladolid: Univ. de Valladolid, 2000. P. 219–260.

Menéndez Pidal 1906 — Primera crónica general o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289 / Publ. por R. Menéndez Pidal. T. 1: Texto. Madrid: Bayllí y Bailére e hijos, 1906 (Nueva Biblioteca de Autores Españoles bajo la dirección de M. Menéndez y Pelayo, 5).

Menéndez Pidal 1955a — *Menendez Pidal R.* Las fuentes de cada capítulo de la Primera Crónica General en particular // Primera crónica general que mandó componer el Rey don Alfonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289 / Publ. por R. Menéndez Pidal; con la colaboración de A. G. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez. Madrid: Gredos, 1955. T. 2. P. lxxiii-ccviii.

Menéndez Pidal 1955b — Primera crónica general que mandó componer el Rey don Alfonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289 / Publ. por R. Menéndez Pidal; con la colaboración de A. G. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez: 2 vols. Madrid: Gredos, 1955.

Menéndez Pidal 1977 — Primera crónica General de España / Ed. por R. Menedez Pidal con un estudio actualizador de D. Catalán: 2 vols. Madrid: Seminario Menéndez Pidal (UCM); Gredos, 1977. (Fuentes cronísticas de la historia de España, 1).

Pujades 1829 — *Pujades J.* Crónica universal del principado de Cataluña. T. 1. Barcelona: Imprenta de José Torner, 1829.

Ward 2006 — Estoria de los Godos / Critical ed. and contextual intr. by A. Ward. Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature; Oxbow Books, 2006.

Zangemeister 1882 — Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII… / Rec. C. Zangemeister. Vindobonae: Apud G. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, 1882.

Сокращения

Caes. Bel. civ. — *Caesar*. The Civil War / With an English Trans. by A. G. Peskett. Cambridge (MA), London: Harvard Univ. Press, 2001.

cap. — capítulo

Dio. — Dio's Roman History / With an English trans. by E. Cary: 9 vols. Cambridge (MA), London: Harvard Univ. Press; W. Heinemann Ltd., 1914.

Est. Esp. — [Estoria de Espanna] // Primera Crónica General de España / Ed. por R. Menedez Pidal con un estudio acutalizador de D. Catalán: 2 vols. Madrid: Seminario Menéndez Pidal (UCM); Gredos, 1977. (Fuentes cronísticas de la historia de España; 1).

Euseb.-Hieron. Chron. — Eusebi Chronicorum libri duo / Ed. A. Schoene. Vol. 2. Berolini: Apud Weidmannos, 1875.

Eutrop. — Eutropi Breviarium ab Vrbe condita // Eutropi Breviarium ab Vrbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis / Rec. H. Droysen. Berolini: Apud Weidmannos, 1879.

Flor. Epit. — L. Annaei Flori Epitomae de Tito Livio bellorum ómnium annorum DCC libri II // Lucius Annaeus Florus Epitome of Roman history. Cornelius Nepos. Cambridge (MA); London: Harvard Univ. Press, W. Heinemann Ltd., 1960.

Huguc. Etym. lat. — *Uguccione da Pisa* [*Hugucius*]. Derivationes / Ed. critica princeps a cura di E. Cecchini et al.: 2 vols. Firenze: Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, 2004.

Isid. Etym. — Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX / Rec. W. M. Lindsay. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1911. (Scriptorum classicorum biblioteca Oxoniensis).

Langolfus. Add. — Langolfi Sagacis Additamenta ad Pauli Historiam Romanam // Eutropi Breviarium ab Vrbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis / Rec. H. Droysen. Berolini: Apud Weidmannos, 1879.

Luc. Phars. — M. Annaei Lucani De Bello Civili // *Lucan*. The Civil War. Books I–IX (Pharsalia). Cambridge (MA), London: Harvard Univ. Press; W. Heinemann Ltd., 1962.

Oros. Hist. — Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII… / Rec. C. Zangemeister. Vindobonae: Apud G. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, 1882.

Partid. II. — La Segunda Partida // Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio, glosadas por el Lic. Gregorio López. T. 1. Madrid: Compañía General de impresores y libreros del Reino, 1843.

Paul Deac. Hist. Misc. — Pauli Historiae Romanae libri // Eutropi Breviarium ab Vrbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis / Rec. H. Droysen. Berolini: Apud Weidmannos, 1879.

Plin. Nat. Hist. — Plinii Naturalis Historia // *Pliny*. Natural History / With an English trans.: In 10 vols. Vol. 2. Libri III–VII. Cabrigde (MA), London: Harvard Univ. Press; W. Heinemann Ltd., 1961. (Loeb Classical Library).

Plut. Luc. — Plutarchi Vita Luculli // Plutarchi Vitae Parallelae / Rec. C. Sintenis. Vol. 2. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1879.

Plut. Pomp. — Plutarchi Vita Pompeii // Plutarchi Vitae Parallelae /Nova editio stereotypa. Vol. 6. Lipsiae: Sumbtibus succ. Ottonis Holtze, 1903.

Rod. Hist. **Goth. —** Roderici Ximenii de Rada Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica / Cura et studio J. Fernández Valverde. Turnholti: Brepols, 1987.

Rod. Hist. Rom. — Roderici Toletani Historia Romanorum // Hispaniae Illustratae seu vrbium rerumque hispanicarum, academiarum, bibliotecarum, clarorum denique in omni disciplinarum genere scriptorum auctores varii chronologi, historici, partim editi nunc primum / Ed. A. Schotti. T. 3. Francofurti: Apud Claudium Marnium & heredes Iohan. Auberii, 1608. P. 186–195.

Vel. Pater. Hist. Rom. — C. Vellei Paterculi Historiae Romanae de M. Vinicium cos. Libri duo // Velleius Paterculus. Compendium of Roman history. Res Gestae Divi Augusti. London; Cabridge (Mass.): W. Heinemann Ltd., Harvard Univ. Press, 1961.

Vit. — Vitruvii De architerctura libri decem / Ed. F. Krohn. Lipsiae: In Aedibus G. Teubneri, 1912.

"...Mas complido princep de bondat que en mundo ouo ...": Pompey the Great as seen by a medieval chronicler

Aurov, Oleg V.
PhD (Candidate of Science in History)
Leading Researcher, Associate Professor, Laboratory of Antique Culture; Head, World History Department, 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: olegaurov1@yandex.ru

Marey, Elena S.
PhD (Candidate of Science in History)
Lecturer, School for Historical Sciences, Faculty for Humanities, National Research University "Higher School of Economics"
Russia, 107031, Moscow, Petrovka, 12-1
E-mail: elena.fontis@gmail.com

Kopylov, Ivan A.
PhD (Candidate of Science in History)
Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya pl., 6
Tel.: +7(495)250-63-18
E-mail: ivan.a.kopylov@gmail.com

Abstract. The article examines the interpretation of Pompey the Great's (106–48 BC) image, in the medieval chronicle "Estoria de Espanna", which was compiled in the vernacular (Castilian) language after 1270 at the court of Alfonso X the Wise, king of Castile and Leon (1252–1284). The authors emphasize the fact that, in contradiction to the modern tradition, when describing the conflict between Pompey and Caesar, the medieval chronicler sympathizes with the former. The authors explore the causes of this non-traditional interpretation and show the means used to construct the image (primary sources of the chronicle, the manner in which they are analysed, the style and specific language of the chronicler). The article includes a translation of some chapters from the chronicle (77–80 and 101–105) that present episodes from Pompey's biography.

Keywords: Kingdom of Leon and Castile, Alfonso X the Wise, medieval historiography, *fecho del imperio*, Pompey the Great

References

Bautista, F. (2006). *La "Estoria de España" en época de Sancho IV: sobre los reyes de Asturias*. London: Dept. of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College. (In Spanish).

Beekes, R., Beek, L. van. (2010). *Etymological dictionary of Greek*. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill.

Bréal, M., Bailly, A. (1906). *Dictionnaire étymologique latin*. Paris: Hachette. (In French).

Campa Gutiérrez, M. (Ed.) (2009). *La "Estoria de España" de Alfonso X: Estudio y edición de la "Versión crítica" desde Fruela II hasta la muerte de Fernando II*. Málaga: Analecta Malacitana. (In Spanish).

Cortés y Lopez, M. (1836). *Diccionario geográfico-histórico de la España Antigua Tarraconense, Bética y Lusitana…* Madrid: Imprenta Real. (In Spanish).

Fernández-Ordóñez, I. (Ed.). 1993. *Versión crítica de la "Estoria de España". Estudio y edición desde Pelayo hasta Ordoño II*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal; Univ. Autónoma de Madrid. (Fuentes cronísticas de la historia de España; 6). (In Spanish).

Fernández-Ordoñez, I. (2000). La transmisión textual de la "Estoria de España" y de las principales Crónicas de ella derivadas. In *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, 219–260. Valladolid: Univ. de Valladolid. (In Spanish).

Menéndez Pidal, R. (Ed.) 1906. *Primera crónica general o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Vol. 1. Madrid: Bayllí y Bailére e hijos (Nueva Biblioteca de Autores Españoles bajo la dirección de M. Menéndez y Pelayo; 5). (In Spanish).

Menéndez Pidal, R. (1955a). Las fuentes de cada capítulo de la Primera Crónica General en particular. In Menéndez Pidal, R. et al. (Eds.). *Primera crónica general que mandó componer el Rey don Alfonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Vol. 2, lxxiii-ccviii. Madrid: Gredos. (In Spanish).

Menéndez Pidal, R. et al. (Eds.). (1955b). *Primera crónica general que mandó componer el Rey don Alfonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Vols. 1–2. Madrid: Gredos. (In Spanish).

Menéndez Pidal, R., Catalán, D. (Eds.) (1977). *Primera crónica general de España*. Vols. 1–2. Madrid: Seminario Menéndez Pidal (UCM); Gredos. (Fuentes cronísticas de la historia de España; 1). (In Spanish).

Novitskii, V. F. et al. (Eds.) (1911). *Voennaia entsiklopediia* [Military encyclopaedia]. Vol. 4. St. Petersburg: Tovarishchestvo I. D. Sytina. (In Russian).

Pujades, J. (1821). *Crónica universal del principado de Cataluña*. Vol. 1. Barcelona: Imprenta de José Torner. (In Spanish).

Sidorov, A. I. (2006). *Otzvuk nastoiashchego. Istoricheskaia mysl' v epokhu Karolingskogo vozrozhdeniia* [Echo of the present: Historic thought in the epoch of the Carolingian Renaissance]. St. Petersburg: ITs "Gumanitarnaia Akademiia". (In Russian).

Ward, A. (Critical Ed. and Contextual Intro.) (2006). *Estoria de los Godos*. Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature; Oxbow Books. (Medium Aevum Monographs, New Series; Vol. 24). (In Spanish).

Zangemeister, C. (Ed.) 1882. *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII…* Vindobonae: Apud G. Geroldi filium Bibliopolam Academiae. (In Latin).

Aurov, O. V., Marey, E. S.. Kopylov, I. A. (2016). "…Mas complido princep de bondat que en mundo ouo…": Pompey the Great as seen by a medieval chronicler. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 317–348

А. Л. КАСАТКИНА

Касаткина Анна Леонидовна
преподаватель, Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7(499) 250-69-38
E-mail: sohatskaja@mail.ru

БЫЛ ЛИ ПОЭТОМ СЕМЁН ГАМАЛЕЯ И ЧТО ТАКОЕ «СТИХИ АНАКРЕОНТИЧЕСКИЕ, С. И. Г.»?

Аннотация. В статье анализируется стихотворение, напечатанное в масонском журнале «Магазин свободнокаменщический» за 1784 год. На основании анализа отвергается атрибуция этого стихотворения Семёну Гамалее, уточняется дата рождения Гамалеи, а также некоторые строки стихотворения сопоставляются с прозаическими высказываниями Гамалеи из его переписки.

Ключевые слова: Семён Гамалея, русское масонство, масонская поэзия, кружок Новикова, стихи анакреонтические

Семён Иванович Гамалея (1743–1822), мастер стула в московской ложе Девкалиона, переводчик множества духовных сочинений, ближайший друг Н. И. Новикова — очень интересная личность и знаковая фигура для русского масонства. Его специфического характера тексты (речи, произнесенные в ложе, и письма, с помощью которых он осуществлял духовное руководство младшими братьями по ордену), а также отзывы о нем младших современников показывают его как лишенного иллюзий, но вместе с тем исполненного оптимизма наблюдателя человеческой природы, в первую очередь собственной, наделенного при этом острым чувством социальной справедливости. Он безусловно был человеком в высшей степени религиозным, а в орденском руководстве проявлялся как достаточно жесткий и фрустрирующий психотерапевт, если можно воспользоваться таким уподоблением. В результате исключительного уважения, которым в старости Гамалея пользовался среди московских масонов, значительную часть неформальных сведений о нем составляют анекдоты, призванные иллюстрировать его «святость».

© А. Л. КАСАТКИНА

Существует устойчивая традиция считать Гамалею поэтом: о его стихах сообщает словарь Брокгауза и Ефрона [НЭС (12): стб. 546], а также Справочный энциклопедический словарь Крайя [СЭС (3): 365][1]; размножившиеся в интернете упоминания поэтической деятельности Семёна Гамалеи продолжают эту традицию.

В книге В. И. Сахарова «Иероглифы вольных каменщиков» Гамалея неоднократно упомянут в числе знаменитых литераторов [Сахаров 2000: 52, 72], в книге также кратко охарактеризовано одно стихотворение: «Кроткий С. И. Гамалея ‹…› печатал в “Магазине свободнокаменщическом” совсем другие, анакреонтические стихи, лирическую исповедь “брата”, ставшего на путь премудрости, возлюбившего свет» [Там же: 80][2]. В. И. Сахаров — не первый, кто счел текст, опубликованный в масонском «Магазине», принадлежащим Гамалее. Г. Н. Ионин в статье о русской анакреонтике называет Гамалею автором масонской оды [Ионин 1969: 164], и совершенно очевидно, что речь идет о том же самом стихотворении.

Между тем авторы обеих существующих на сегодняшний день статей, посвященных изложению биографии и деятельности Семёна Гамалеи и описанию его мировоззрения [Довнар-Запольский 1915; Faggionato 1990], не упоминают его изданной поэзии и не ссылаются на рукописи. Для понимания личности Гамалеи много дал бы любой написанный им стихотворный текст, но стихотворение, о котором пишут Ионин и Сахаров, не может ему принадлежать.

Приведу это стихотворение целиком в орфографии, приближенной к современной (ограничиваясь буквами, которые присутствуют в современном алфавите, и убирая твердый знак на конце слов). Пунктуация источников здесь и далее сохраняется.

[1] В словаре сообщается, что духовные стихи Гамалеи были опубликованы в «Московском календаре» за 1784 г. По всей видимости, имеется в виду «Християнский календарь», выпущенный Н. И. Новиковым, но стихи, напечатанные там, не имеют отдельной подписи. Если они написаны не составителем «Календаря» Аполлосом (Байбаковым), то установить их автора по самому «Календарю» невозможно.

[2] Существует рецензия [Серков 2002], не оставляющая от книги В. И. Сахарова камня на камне и уничтожающая доверие практически к любым его утверждениям, но она стала мне известна уже после того, как я пришла к конкретному выводу относительно этого стихотворения.

Стихи анакреонтические
С. И. Г.

Лира, песням посвященна
В честь Божественной Любви,
Из цветов весенних нежных,
Юных влажной чад земли,
Соплетя венок прекрасный
Возлагаю на тебя.
Чтоб со звоном струн согласных
Благовонный дух парил,
С анемоном и лилией,
Гиацинт, фиоль, ясмин,
И сама красот Царица,
Отложа колючий терн,
Велелепнейшая роза
Съединили аромат.
Трепетаньем звуков кротких
Их листочков прикоснусь,
Свет и дух в них сокровенный
Сотрясеньем возбужу.
Пусть мои катятся слезы,
Как прозрачная роса;
Из сердечнаго сосуда
Излиются капли их.
Погружаясь в Любви сладкой,
День блаженный воспою;
День, в который в свет раждался
Вожделенный плод ея! —
Солнце в день сей изливало
Майский нектар из себя;
Близнецов, друзей согласных,
Благотворный свет в нем тек; —
И тогда Любви с дарами
Первый вздох свой восприяв,
Взор открыл наш друг любезный,
Тмы и света мир узреть,
Тму тогдаж возненавидел,
Свет тогда же полюбил.
С возрастом питал желанье
Сокровенный свет обресть;
И едва дух воскрилился,
Познавать Натуры чин,
Познавать себя стараясь,
Внутренно Творца искал.
Деннонощными трудами
И борьбою со страстьми,
И молитвою горящей,
Он искал, просил, толкал.
Был услышан он Любовью,
Возведен Премудрых в храм;
На крылах орла шумящих
Звезд превыше возлетел,
В глубинах там созерцати
Мудрость, силу, красоту. —
Муж, избранный небесами,
Друг возлюбленный и Брат!
От отцев своих питаясь,
Нас питаешь как отец;
Когда ходим мы развратно,
Ты крушишься, слезы льешь;
Когда в лености мы дремлем,
Ты унылость гонишь прочь.
Вместо чистаго зерцала
Поставляешь ты пред нас
Свое сердце сокрушенно,
Чтоб мы зрели в нем себя.
О возлюбленный сердцами!
Приими сей слабый дар
С кротостью твоей всегдашней,
И не презри ты его!
Ах! позволь нам наслаждаться
Дружбой верною всегда,
Чтоб с тобою съединенно
Светом дух питали свой,
Научаясь презирати
Мира шум и суеты.
Так как грозды винограда
Между терния растут,
Возстают с земли, виются,
Оплетая твердый ильм,
И в его прохладной сени
Солнца сладкий свет пиют,
В дождях тихих почерпая
Жизнь и силу, красоту:
Мы подобно изницаем
Во объятиях твоих,
И учения благаго
Сладость райскую пием
[Магазин 1784: 138–140].

Против авторства Гамалеи свидетельствует уже то, что он относился к поэзии в философско-религиозных жанрах более чем прохладно, по крайней мере во второй половине жизни. Это следует из его высказывания в одном из опубликованных писем:

> ...А что стихами люди пишут, то значит, что они не голодны и довольны собою, а ежели бы имели в чем-нибудь нужду, то не до стихов бы им было, как то можно видеть, что ежели кто утопает и чувствует неизбежную беду, то кричит и зовет на помощь, не думая о словах и рифмах; а кто еще сими мелочами занимается, тот не был еще в сердце своем и не ощущает, что там царствует [Гамалея 1832–1839 (3): 94].

Можно с большой степенью уверенности утверждать, что все идеи, содержащиеся в письмах Гамалеи, не могли быть эфемерными замечаниями, высказанными им под влиянием настроения, но являлись его устоявшимися мнениями (или, по крайней мере, позиционировались как таковые), поскольку в переписке он играл роль или духовного руководителя, или человека, беседующего с единомышленниками о принципиальных вещах. Разумеется, приведенная цитата из письма не сводит к нулю возможность того, что Гамалея писал стихи в молодости и что какие-то из них могли бы быть философского характера, но по крайней мере становится очевидным, что позднее Семён Иванович не собирался быть причисленным к авторам духовных стихотворений.

Что касается инициалов С. И. Г., указанных в заголовке «Стихов анакреонтических», конечно, сборник писем Гамалеи, вышедший в 1830-е годы, обозначен именно инициалами: «Письма С. И. Г.» (атрибуция этих писем Гамалее произведена в словаре [Карцов, Мазаев 1891: 118]). Но это не значит, что Семён Иванович Гамалея — автор анакреонтических стихов. Во-первых, все масонские тексты, опубликованные в «Магазине», анонимны. Было бы очень странно предполагать, что принципиально скромный Гамалея, который в старости не позволит А. Л. Витбергу нарисовать его портрет, ранее, но уже в зрелые годы, был столь амбициозен, что единственный из всех авторов журнала снабдил свое произведение инициалами. К тому же у речей, произнесенных Гамалеей в ложе и опубликованных в этом же «Магазине», никаких инициалов, обозначающих автора, нет.

И наконец, из самого текста очевидно, что С. И. Г. — это адресат стихотворного послания, «Муж, избранный небесами, / Друг возлюбленный и Брат». Стихотворение делится на три части, из которых первая — это вступление, повествующее о лире и цветах (1–22), вторая — описание рождения и духовного пути «друга любезного», адресата стихотворения (23–52), и третья — описание отношений между адресатом и группой, от лица которой стихотворение написано (53–86), с дарственной формулой, посредством которой это стихотворение преподносится адресату (65–68).

Это произведение достаточно прозрачно для того, чтобы не быть воспринятым в качестве «лирической исповеди» автора.

Текст, в котором идет речь о преподносимом подарке (собственно, самом тексте) и описывается рождение адресата, неизбежно наводит на мысль, что перед нами стихотворное поздравление с днем рождения. «Магазин свободно-каменщический» был издан в 1784 г., а в 1783 г. Семёну Ивановичу Гамалее исполнилось сорок лет; к этому моменту он уже руководил ложей Девкалиона, созданной в 1782 г., и участвовал в деятельности Дружеского ученого общества, открывшего Филологическую семинарию [Вернадский 1917: 278; Faggionato 1990: 940, 943].

Итак, совершенно понятно, что представляют собой «Стихи анакреонтические». Я не могу поместить их в контекст литературных течений того времени, прокомментирую лишь несколько мест.

1. Стихи 27–30. Поскольку есть расхождения в определении даты рождения С. И. Гамалеи, то это стихотворение способно послужить к уточнению датировки. На могиле Гамалеи в Авдотьино-Тихвинском (памятник поставлен в середине XIX в.) обозначен день 31 июля, но анонимная биография Гамалеи[3] дает дату 26 мая, и «25 мая» стоит на рамке миниатюрного явно любительского портрета Гамалеи, хранящегося в Историческом музее в Москве и опубликованного в сборнике «Масонство в его прошлом и настоящем» [Мельгунов, Сидоров 1915] между с. 150 и 151. Автор надписи на рамке — человек, безусловно, хорошо знавший Гамалею лично — он называет его своим искренним, верным и сердечным другом и благодетелем своих детей (мне не удалось найти информацию о том, установлено ли авторство портрета и подписи, но, разумеется, в голову приходит предположение, что говорящий так человек — это Н. И. Новиков, а художник — его сын Иван[4]; каллиграфом могла бы быть дочь Новикова Вера). Словом, автору надписи можно доверять как близкому другу С. И. Гамалеи. Также и стихотворение, подаренное Семёну Ивановичу, говорит о «майском нектаре», который «изливало солнце», и о его «благотворном свете», текущем во время прохождения его через созвездие Близнецов. Таким образом, дату 31 июля следует признать ошибочной.

2. Стихи 35–46. Вероятно, в описании духовного пути своего мастера его товарищ по ордену использует идеи самого Семёна Ивановича, которые тот излагал и внушал, руководя братьями.

2.1. Стихи 35–38. В одной из речей, произнесенных в ложе и напечатанных в этом же номере «Магазина», Гамалея упоминает масонский «ученический катихизис», предписывающий на вопрос «для чего ты вступил в сообщество наше» отвечать: «для того, что я окружен был тьмою

[3] РГАЛИ. Ф. 2591. D. 31 [?]. Оп. 2. Ед. хр. 31 (координаты рукописи — по статье [Faggionato 1990: 936]), далее — РГАЛИ. Ф. 2591.

[4] Ср.: «Ваня мой ‹…› не учась начал упражняться в миниатюрной живописи, и сперва копировал, а ныне и с натуры пишет, для неучившегося, довольно изрядно» [Новиков 1994: 70].

и желал увидеть свет». «Достойный поистине человека, чувствующего свою слепоту, ответ! Се истинная причина, долженствовавшая нас ввести сюда!» [Магазин 1784: 89–90] — восклицает оратор. Масонские концепты «свет» и «тьма» в поздравительном стихотворении изначально, с момента рождения персонажа, задают рамки его духовным поискам, что отвечает архетипической, встречающейся повсюду, от житий до мультфильмов, схеме: «некто с детства стремился к деятельности, в которой потом достиг значительных результатов».

2.2. Стихи 39–42 перекликаются с отрывком из той же речи, «Рассмотрения причин побудительных и побуждающих ко вступлению в Свободное Каменьщичество»:

> Царственная наука, предлагаемая здесь к его (вступившего в орден. — *А. К.*) изучению, *познавать себя, природу и Творца всяческих*, с какими мирскими знаниями сравниться может? Нет мне нужды доказывать здесь пользу сея великия и первою между нами почитаемыя науки: всякой Брат, всякой Свободной Каменьщик чувствует ея цену. О! коль блажен тот из нас, кто прилагает все свои душевныя и умственныя силы к преуспеянию в оной; кто с готовым и исполненным ревнования сердцем принимает те мудрыя и облегчительныя к изучению ея средства и стези, предлагаемыя нашим благодетельным Орденом в иероглифах и аллегориях; кто постигает смысл оных и пользуется ими для скорейшаго и надежнейшаго достижения своей цели! [Магазин 1784: 83–84].

2.3. Выражение 46-го стиха «Он искал, просил, толкал»[5] многократно находит соответствие в письмах С. И. Гамалеи: необходимость волевых усилий и, шире, постоянства в духовном развитии — это одна из его любимых мыслей. Например:

> ...Лучше б было, ежели бы мы каждый день были себе праздны и принуждали себя быть орудием Господним, дабы Он чрез нас делал то, что Его святой воле угодно. Но о сем прежде нужно просить, искать и толкать желанием, воздыханием, отвержением себя и своего всего и пр., как то в Евангелии сказано [Гамалея 1832–1839 (1): 56–57].

> Просто говоря, мы имеем по природе плотскую любовь, но о духовной любви едва ли кто заботится, хотя и читает об оной в Св. Писании, что без оной никакое знание и прочее не годится. Ежели пришла бы мысль, в чем духовная любовь состоит наипаче, то можно получить объяснение из написанных у *Иоан.* гл. XIV, ст. 21, слов. Ах нужно и весьма нужно просить, искать и толкать желающему непрестанно [Гамалея 1832–1839 (3): 198–199].

[5] Ср.: «Просите, и дастся вамъ: ищите, и обрящете: толцыте, и отверзется вамъ» (Мф 7: 7; Лк 11: 9).

> Ежели бы просто, а не книжными словами, ответствовал кто по содержанию онаго письма вашего, то сказал бы: ах сколь нужна работа, дабы могли мы хотя несколько возчувствовать ту опасность, которой подвергаемся, не приобретая чистоты внутрь сердца, из котораго происходят помышления злая, а по оным хотения и дела. Как же мы пойдем с оными во гроб и вечность? Тогда нам ни письма, ни книги не пособят, но останемся такими, какого духа в себе обладающаго иметь будем. Того ради Господь вопиет всем верующим: просите, ищите, толцыте, подвизайтеся, тесен путь и узкия врата в вечную жизнь [Там же: 200–201].

3. В следующей части стихотворения (стихи 37–56) его автор подчеркнуто насыщает текст масонскими понятиями («Натуры чин», «храм Премудрых», «мудрость, сила, красота», «сокровенный свет», «внутренние» поиски Бога[6], масонская иерархия — «От отцев своих питаясь, / Нас питаешь как отец»). Мне представляется, что в контексте поздравительного стихотворения это нагнетание, с одной стороны, служит предъявлением ощущения групповой идентичности (послание примерно таково: «Да, это наши слова и наши обсуждаемые темы — мы вместе, все это для нас важно»), а с другой стороны, (хотя и не обязательно) может иметь некоторый юмористический аспект, возникающий от перенасыщенности текста специально-масонскими выражениями. Такая перенасыщенность провоцирует остраненный взгляд на представленный дискурс (начиная от комической терминологии разнообразных медиков в произведениях всех эпох и кончая тем, как в капустниках студенты могут воспроизводить с разной степенью остранения научные идеи любимых преподавателей; комический эффект этого также очевиден).

4. «Стихи анакреонтические» показывают, что восторженное отношение, которое Семён Иванович Гамалея, «возлюбленный сердцами», вызывал в младших братьях по ордену (стихи 43–68), проявилось очень рано; уже за год существования ложи оно было вполне сформировано. Этот восторженный взгляд, конечно, мифологизирует объект преклонения, и видно, что основой для мифологизации является выделение определенных черт в характере и поведении мастера. Эти черты сами по себе, очевидно, реальны, мифологизация состоит именно в их отборе и выстраивании в структуру узнаваемого, архетипического образа.

4.1. Стихи 43–46 говорят о религиозности Гамалеи и об аскетизме, который он практиковал сам и не уставал проповедовать десятилетия спустя — «Деннонощными трудами / И борьбою со страстьми, / И молитвою горящей, / Он искал, просил, толкал». Практически то же говорит о Гамалее его биограф:

---

[6] У Гамалеи, например: «...он и молится, но понеже он принадлежит к сему миру, а не далее, то и слова его в сем только мире остаются; поэтому и советуют добрые люди, навыкать внутренней молитве, ибо внутрь царство Божие есть» [Гамалея 1832–1839 (3): 13].

> Он решительно презрел все земные блага и приносил все на жертву своим чувствам и убеждениям, помышляя лишь о ближних и стремясь к тому, чтоб одерживать духовными подвигами победу над собою и страстями своими (цит. по: [Довнар-Запольский 1915: 30]).

Как пример «борьбы со страстьми» пишущий о Гамалее свидетель его аскетических устремлений называет отказ от нюхания табака: «...табакерку з*апер в стол, где она осталась до самой его кончины* ‹…›. Он сказал: Каждая побежденная привычка есть шаг к свету» (РГАЛИ. Ф. 2591. ff. 26–27, цит. по: [Faggionato 2005: 176]). На долю учеников Гамалеи оставались только наблюдения подобного характера: более кардинально определяющие жизнь «победы над собою», вроде борьбы со склонностью к «блудодеянию» и знаменитого отказа от пожалованной императрицей деревни (который оставил чиновника достаточно высокого ранга нищим в глазах людей его круга и, несомненно, оказал сильное влияние на его дальнейшую судьбу) были уже в прошлом[7].

4.2. В 67-м стихе упоминается «кротость» Семёна Ивановича, также сближающая его образ с житийным. Мне думается, что именно благодаря своей архетипичности эта черта стала восприниматься как необходимая для описания характера Гамалеи [Довнар-Запольский 1915: 29; Сахаров 2000: 80]. К счастью, до нас дошли документы, способные, при нашем желании, скорректировать однобокость взгляда. Это, например, записки А. Л. Витберга, в которых рассказано, что А. Ф. Лабзин, близко знакомый с Гамалеей, считал его «строгим и неумолимым», «неприступным при первом взгляде», и что сам Витберг был чрезвычайно удивлен, получив впечатление о Гамалее как о человеке «исполненном любви и привета» [Витберг 1872: 560–567]. Далее Витберг, приводя историю о том, как Гамалея за пять минут убедил неверующего Карамышева в бессмертии души, снова называет его «страшным своею строгостью человеком» [Там же]. Разумеется, и в его восприятии налицо мифологизация фигуры С. И. Гамалеи, но в другом направлении: архетипический образ «строгого праведника» не больше отражает реальность жизни реального человека, чем образ «кроткого праведника». Несомненно одно: «кротость» была одним из понятий, актуальных для масонского круга, в который входили Гамалея и его подопечные, поскольку кротость — евангельская самохарактеристика Христа (Мф 11: 29). В одном из писем Гамалея рассуждает о том, «для чего в сердце человеческом водворяются помышления злая и пр. и

[7] О блудодеянии см.: [Гамалея 1832–1839 (2): 32; Довнар-Запольский 1015: 29–30]. О том, что отказ от подаренной деревни не мог быть для Гамалеи само собой разумеющимся, говорит его признание в письме: «Часто я желал, подобно прочим, иметь все великолепное, а не уважал того, что наружное все есть яд внутренному, вечному. ‹…› ...Ибо истинно для меня деревня должна быть (разрядка моя. — *А. К.*) также, как и всякое селение ли, или пустое место: понеже я везде получаю на всякую минуту благодеяния Божии изобильно, и не вижу надобности в том, что называется собственною деревнею» [Гамалея 1832–1839 (3): 6, 15].

для чего там нет царства Христова, смирения, кротости, любви, терпения, воздержания и пр.» [Гамалея 1832–1839 (3): 11]. Этот список достоинств остается в письмах Гамалеи более или менее постоянным: либо смирение, либо кротость и смирение вместе, с достаточной регулярностью появляются в рассуждениях[8]. Что касается восприятия Гамалеей его собственных достижений в этой области, то на неизвестную нам реплику своего корреспондента Семён Иванович отвечает кратким постскриптумом: «Я по Китайски не учился, так и не разумею; то же не учился кротким и смиренным быть» [Там же: 20].

5. Стихи 55–64. Автор стихотворения говорит о Гамалее как о мастере, определяющем направление работ ложи.

5.1. Стихи «От отцев своих питаясь, / Нас питаешь как отец» могут отражать впечатление автора от речи Гамалеи, опубликованной в том же «Магазине», — «Рассуждение о доверенности, которую должно иметь к Мастерам своим»:

> Естьли же есть, говорю, между нами и такие (каковых однако не смею ожидать, ибо сие есть неограниченная дерзость,) кои думают, что Мастера их не могут решить их вопросы по недовольному своему знанию, то, любезные Братья, нам неотменно должно знать, что естьли бы и случилось сие, то Мастера сии имеют также и своих Мастеров, управляющих Матерьми □□[9], у которых они учатся, спрашиваются, и от которых поучаются в том, чего сами решить или развязать не могут; а сии Мастера учатся может быть у вышших себя, *и никто еще не назначил конца сей цепи* [Магазин 1784: 118–119] —

или:

> А когда есть еще между нас и такие, кои не приходят поучаться и советоваться с своими Мастерами для того только, что думают, будто Мастера их не будут им ответствовать на их вопросы так, как они желают: то на сие да позволят они мне сказать, что заключение их ложно, потому что я верю, что нет ничего радостнее Мастеру, как давать учащемуся наставления свои, могущия принесть пользу, как ему самому, так и учащемуся; а притом слышать от него какия нибудь замечания, размышлением произведенныя [Там же: 117].

5.2. Стихи 57–58 могут быть соотнесены с тем, как Семён Гамалея (и, вероятно, это было свойственно в ордене не ему одному) отзывался о «продвижении» или «регрессе» подопечных, сообщая о собственной

[8] Ср.: «На пример, царство Христово состоит из распявших плоть свою со страстьми и похотьми, из кротких и смиренных, имеющих друг с другом одну душу и сердце и все общее, предающих души свои друг за друга, все терпящих, нищих и убогих духом и наружно неимеющих, где и главу подклонить и проч. и проч.» [Гамалея 1832–1839 (2): 9–10]. Также ср.: [Новиков 1994: 152–153].

[9] В «Магазине» слово *ложа* в ед. ч. заменялось прямоугольником, во мн. ч. — двумя (это обычная практика в масонских документах).

эмоции, которую вызвало у него послание младшего собрата. «Радуюсь» и «сожалею» — это самые частые обозначения эмоций наставника, например:

> Радуюсь, что вы занимаетесь разсматриванием себя. Нет ничего для человека столь нужнаго, как он сам [Гамалея 1832–1839 (3): 37].

> Письмо ваше от 4 го сего месяца я получил, и радуюсь, что вам понравился перевод, содержащий примерное размышление на каждый день о страдании Господа нашего; только больно мне, что вы не каждый день читаете его [Там же: 75–76].

> Письмо ваше от 3 го Октября я имел честь получить, и благодаря вас за оное, сожалею, что оно не соответствует тому, чего я по любви моей к вам чаял от вас по вашему обещанию [Там же: 88].

> Приложенное письмо опечалило меня; я читал его несколько раз, и не могу разуметь, о чем оно писано, для того кажется мне, что оно не в смиренном, то есть, не в светлом духе выдумано [Там же: 130].

Нет сомнений, что отношения между учеником и наставником, в которых наставник оказывается в некоторой зависимости от успехов ученика, позиционируются как очень близкие и значимые. Изображая сильное влияние ошибок учеников на мастера («крушишься, слезы льешь»), автор стихотворения подчеркивал его любовь, с одной стороны, к ним, а с другой — к истинам орденского учения. То, что в поздравительном стихотворении степень эмоциональной вовлеченности мастера в духовное руководство гиперболизирована по сравнению с выражениями, употребляемыми самим Гамалеей в переписке, напоминает о психологическом феномене положительного переноса: автор стихотворения представляет себе мастера более близким, в каком-то смысле претендует на его любовь, подобно тому как в психотерапии клиент пытается добиться любви терапевта и фантазирует на ее тему.

5.3. Стихи 59–60. Ср.:

> На письмо ваше от 8 го сего месяца скажу вам, что ни глупость, ни леность, не могут извинять человека, ибо он имеет свободную волю… [Гамалея 1832–1839 (2): 181].

Поскольку лень и уныние традиционно воспринимались включенными в список грехов, то изгонять их из собственной души и жизни было обязанностью каждого масона-христианина, а их мастера — по мере сил помогать им в этом. В одном письме Семён Иванович предлагает брату по ордену такое проверенное временем средство от «лености», как meditatio mortis; текст, очевидно, восходит к классической meditatio из «Horologium sapientiae» мистика XIV в. Генриха Сузо (свой непосредственный источник, откуда был списан или переведен текст, Гамалея не называет):

> Чтоб возбудить в себе сокрушение и спасительный страх смерти, чтоб прогнать леность и всякое безчувствие, чтоб приступить мужественно и без отлагания к делам покаяния и к добродетельной жизни: то — посмотри мысленно на человека, который посреде течения жизни своей впал в недуг смертоносной и который украшен был благами природы, изобиловал благами щастия, и в похотях сердца своего до самаго времени недуга сего обращался; — посмотри, сколь разслаблен лежит он на одре, коликими стесняется скорбями и мучениями душевными и телесными, сколь великими бедствиями окружен, каким образом невидимые враги ратовать против него поспешают, сколь ужасный суд ему предстоит, сколь несносныя муки к нему приближаются; — приметь его вздохи, вопли, жалобы, слезы, раскаяние поздое [sic!] и безполезное; — слыши его, болезненно глаголющаго… «Увы! Сколь лютая скорбь внезапу напала на меня, сколь жестокая болезнь лишила меня прежняго моего здравия!»… [Гамалея 1832–1839 (1): 164–166].

5.4. Стихи 61–64. Эти строки можно соотнести со следующей цитатой из письма С. И. Гамалеи:

> Благодарю вас за дружеское письмо от 19го Сентября, и за доставление приложенных при оном, и желаю вам добраго здравия душевнаго и телеснаго, и продолжения начатаго вами чтения, которое может послужить вам зеркалом, в коем увидите качества свои, сходны ли они с предписанием, читанным вами; и ежели не сходны, то неужели вы не решитеся переправить их по тому, как вы уразумели в чтенном? [Гамалея 1832–1839 (3): 232–233].

Взгляд в зеркало как метафора соотнесения себя с образцом, вероятно, не слишком удачна, так как идея в том, чтобы одновременно иметь возможность видеть и себя со своими недостатками, и того или то, на кого (что) ориентируешься, а эта метафора передает идею с искажением. Другой вариант описания этого непрерывного соотнесения себя с образцом выглядит в письмах Гамалеи так:

> Сего желаю вам, ибо сие есть наилучшая книга и наука христианская, чтобы, взирая умом на Господа, на жизнь Его, на нравы Его, стараться принуждать себя к подражанию Ему, испрашивая у Него же помощи [Гамалея 1832–1839 (3): 67].

Это гораздо более привычное в христианской культуре выражение той же идеи, но очевидно, что члены ложи Девкалиона привыкли и к первому, если анонимный поэт, говорящий от лица группы, включает метафору с зеркалом в свое произведение, рассчитанное на безусловное и немедлен-

ное понимание[10]. Вне контекста поздравительного послания это могло бы выглядеть двусмысленным (учитель сознательно принимает роль этического образца), но вряд ли возможно подозревать автора в сознательном создании такой двусмысленности. Мысль, очевидно, такова: «В качестве ориентира (“вместо чистаго зерцала”) оказываешься для нас ты сам (“поставляешь ты пред нас свое сердце сокрушенно”), и мы наши духовные успехи и неуспехи проверяем, сравнивая себя с тобой (“чтоб мы зрели в нем себя”)».

«Сердце» — слово, употребленное автором стихотворения, встречается почти в каждом письме Гамалеи, этим словом он обозначает, в общем, всю человеческую психику, и это образ, вполне ожидаемый от человека, пишущего в библейской традиции. Важно, что автор поздравительной оды называет сердце мастера «сокрушенным» и, таким образом, характеризует самого учителя как кающегося, так как «сердце сокрушенное» — цитата из 50-го псалма (ст. 19), который, без сомнения, был для самого Гамалеи и для людей, вверенных его духовному руководству, одним из важных текстов для размышления (ср. [Гамалея 1832–1839 (1): 76; (3): 172]). Кающийся — это не только и не столько сожалеющий о прежних недостойных поступках [Там же (1): 73; (2): 37], сколько обращающийся к Богу и склоняющийся перед Ним в осознании своего экзистенциального и неустранимого недостоинства [Там же (1): 70; (3): 76]. В письмах Гамалеи упоминания эмоциональной составляющей покаяния очень редки. Она играла важную роль в эпоху Позднего Средневековья, духовные практики которого не чужды масонскому кругу, в который входил Гамалея. Но в своих текстах он гораздо сильнее подчеркивает в покаянии разум и волю, что для человека его эпохи совершенно естественно. «Наблюдение за своими мыслями и воображением», которое «откроет на всякую минуту, где мы находимся» [Там же (1): 8], и осознание того, что «жил так, как внутренно и наружно был, то есть внутрь диавол, а наружно скотина» [Там же (2): 170], должно соединяться с волей к изменению своего прискорбного состояния (до конца, разумеется, неискоренимого):

> …Кто удостоился решиться последовать данному примеру, образу Христа Господа, ‹…› тот не страшится никаких опасностей, ‹…› старается везде преломлять свою собственную волю и быть в любви, не переходя по природному влечению и обыкновению во гнев, тот с лучшею удобностию возрастает в возрождении своем [Гамалея 1832–1839 (2): 224–225].

[10] Эта метафора, по всей видимости, широко употреблялась масонами в кругу Новикова и Шварца: А. Ф. Лабзин напечатал в 1819–1821 гг. переведенное с немецкого языка «Зеркало внутреннего человека, в котором каждый себя видеть, состояние души своей познавать и исправление свое по тому располагать может, в десяти картинах представленное, с объяснением оных».

Литература

Вернадский 1917 — *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг.: Тип. Акц. Общ-ва Тип. Дела в Петрограде, 1917.

Витберг 1872 — Записки академика Витберга, строителя храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. Т. 5. № 4. 1872. С. 519–582.

Гамалея 1832–1839 — [*Гамалея С. И.*]. Письма С. И. Г.: В 3 кн. М.: Университетская тип., 1832–1839.

Довнар-Запольский 1915 — *Довнар-Запольский М. В*. Семён Иванович Гамалея // Масонство в его прошлом и настоящем / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. Т. 2. М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1915 (репр. 1991). С. 27–37.

Ионин 1969 — *Ионин Г. Н.* Анакреонтические стихи Карамзина и Державина // XVIII век. Сб. 8: Державин и Карамзин в литературном движении XVIII — начала XIX века / Под ред. Г. П. Макогоненко. Л.: Наука, 1969. С. 162–178.

Карцов, Мазаев 1891 — *Карцов В. С., Мазаев М. Н.* Опыт словаря псевдонимов русских писателей. СПб.: Типо-лит. И. А. Ефрона, 1891.

Магазин 1784 — Магазин свободно-каменьщической, содержащий в себе: Речи, говоренныя в собраниях; песни, письма, разговоры и другия разныя краткия писания, стихами и прозою: В 7 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Тип. И. Лопухина, 1784.

Мельгунов, Сидоров 1915 — Масонство в его прошлом и настоящем / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. Т. 2. М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1915 (репр. 1991).

Новиков 1994 — Письма Н. И. Новикова / Сост. А. И. Серков, М. В. Рейзин. СПб.: Изд-во им. Новикова, 1994.

Сахаров 2000 — *Сахаров В. И.* Иероглифы вольных каменщиков. Масонство и русская литература XVIII — начала XIX века. М.: Жираф, 2000.

Серков 2002 — *Серков А. И.* [Рец. на кн.: Сахаров В. И. Иероглифы вольных каменщиков. Масонство и русская литература XVIII — начала XIX века. М.: Жираф, 2000; Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. / Под ред. В. И. Сахарова. М.: Эдиториал УРСС, 2000] // Новое литературное обозрение. № 54. 2002. С. 371–374.

Faggionato 1990 — *Faggionato R.* Un personaggio dimenticato del settecento russo: Semen Ivanovič Gamaleja // Rivista storica italiana. Vol. 102. No. 3. 1990. P. 936–971.

Faggionato 2005 — *Faggionato R*. A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia. The masonic circle of N. I. Novikov. Dordrecht: Springer, 2005. (Archives internationales d'histoire des idées; Vol. 190).

Сокращения

НЭС (12) — Новый энциклопедический словарь / Под общ. ред. К. К. Арсеньева. Т. 12: Выгорецкая пустынь — Генеральный атторней. СПб.: Тип. Акц. Общ-ва «Брокгауз-Ефрон», [1913].

СЭС (3) — Справочный энциклопедический словарь / Под ред. А. Старчевского. Т. 3: В–Г. СПб.: Тип. К. Крайя, 1854.

Was Semen Gamaleia a poet, and what is "Anacreontic poems, S. I. G."?

Kasatkina, Anna L.
Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya sq. 6
Tel.: +7(499)250- 69-38
E-mail: sohatskaja@mail.ru

Abstract. This paper is a study of the poem that was published in the *Magazin svobodno-kamen'shchicheskoi,* a Masonic journal, in 1784. As a result of the study I reject the attribution of this poem to Semen Gamaleia and clarify the issue of the date of Gamaleia's birth. Certain lines of the poem are compared with the prosaic utterances of Gamaleia in his correspondence.

Key words: Semen Gamaleia, Russian freemasonry, *masonic poetry,* Novikov's circle, anacreontic poems

References

Dovnar-Zapol'skii, M. V. (1915). Semen Ivanovich Gamaleia. In S. P. Mel'gunov, N. P. Sidorov (Eds.). *Masonstvo v ego proshlom i nastoiashchem* [Masonry in its past and present] (Vol. 2), 27–37. Moscow: Tovarishchestvo skoropechatni A. A. Levenson. (In Russian).

Faggionato, R. (1990). Un personaggio dimenticato del settecento russo: Semen Ivanoviĉ Gamaleja. *Rivista storica italiana, 102*(3), 936–971. (In Italian).

Faggionato, R. (2005). *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia. The masonic circle of N. I. Novikov*. Dordrecht: Springer. (Archives internationales d'histoire des idées; Vol. 190).

[Gamaleia, S. I.] (1832–1839). *Pis'ma S. I. G.: V 3 kn.* [Letters of S. I. G. (Books 1–3)]. Moscow: Universitetskaia tipografiia. (In Russian).

Ionin, G. N. (1969). Anakreonticheskie stikhi Karamzina i Derzhavina [Anacreontic poems by Karamzin and Derzhavin]. In G. P. Makogonenko (Ed.). *XVIII vek. Sb. 8: Derzhavin i Karamzin v literaturnom dvizhenii XVIII — nachala XIX veka* [18th century. Collection 8: Derzhavin and Karamzin in the movement of literature of the 18th — beginning of 19th century], 162–178. Leningrad: Nauka. (In Russian).

Kartsov, V. S., Mazaev, M. N. (1891). *Opyt slovaria psevdonimov russkikh pisatelei* [An attempt at a dictionary of Russian writers' pseudonyms]. St. Petersburg: Tipo-litografiia I. A. Efrona. (In Russian).

Magazin svobodno-kamen'shchicheskoi, soderzhashchii v sebe: Rechi, govorennyia v sobraniiakh; pesni, pis'ma, razgovory i drugiia raznyia kratkiia pisaniia, stikhami i prozoiu (1784) [A Freemasonic journal, including orations in meetings, songs, letters, conversations and other short writings, in prose and verses] (Vols. 1–7). (Vol. 1, Part 2). Moscow: Tipografiia I. Lopukhina. (In Russian).

Mel'gunov, S. P., Sidorov, N. P. (Eds.) (1915). *Masonstvo v ego proshlom i nastoiashchem* [Masonry in its past and present] (Vol. 2). Moscow: Tovarishchestvo skoropechatni A. A. Levenson. (In Russian).

Serkov, A. I., Reizin, M. V. (Eds.) (1994). *Pis'ma N. I. Novikova* [Letters of N. I. Novikov]. St. Petersburg: Izdatel'stvo imeni Novikova. (In Russian).

Sakharov, V. I. (2000). *Ieroglify vol'nykh kamenshchikov. Masonstvo i russkaia literatura XVIII — nachala XIX veka* [Hieroglyphs of Freemasons. Masonry and Russian literature of the 18th — beginning of 19th century]. Moscow: Zhiraf. (In Russian).

Serkov, A. I. (2002). [A review of: Sakharov, V. I. (2000). *Ieroglify vol'nykh kamenshchikov. Masonstvo i russkaia literatura XVIII — nachala XIX veka*. Moscow: Zhiraf; Sakharov, V. I. (Ed.) (2000). *Masonstvo i russkaia literatura XVIII — nachala XIX vv*. Moscow: Editorial URSS]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review], no. 54, 371–374. (In Russian).

Vernadskii, G. V. (1917). Russkoe masonstvo v tsarstvovanie Ekateriny II [Russian Masonry during the rule of Catherine II]. Petrograd: Tipografiia Aktsionernogo Obshchestva Tipografskogo Dela v Petrograde. (In Russian).

Zapiski akademika Vitberga, stroitelia khrama Khrista Spasitelia v Moskve (1872) [Notes of academician Vitberg, builder of the Cathedral of Christ the Saviour in Moscow]. *Russkaia starina* [Russian antiquity]*, 5*(4), 519–582. (In Russian).

Kasatkina, A. L. (2016). Was Semen Gamaleia a poet, and what is "Anacreontic poems, S. I. G."? *Shagi / Steps, 2*(2–3), 349–363

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

2016, 2 (2–3)

Основан в мае 2015 г.
Established in May, 2015

Научный редактор
М. В. Ахметова

Редактор английского текста
Х. Баран

Корректура
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
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