

# ● Orientalia et Classica



Russian  
State University  
for the Humanities

● **Orientalia**  
et **Classica**  
**Papers of the Institute of Oriental  
and Classical Studies**

Issue LXI

*Ya evam veda...*  
Кто так знает...

In memoriam  
Vladimir Nikolayevich  
Romanov

Moscow  
2016

Российский  
государственный гуманитарный  
университет

● **Orientalia**

et **Classica**

**Труды Института восточных культур  
и античности**

Выпуск LXI

*Ya evaṃ veda...*

Кто так знает...

Памяти

Владимира Николаевича

Романова

Москва  
2016

**УДК 821.21'01:81'255.2**  
**ББК 86.33**  
**У 11**

**Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности**  
**Выпуск LXI**

*Под редакцией И. С. Смирнова*

*Составители*

*Н. Ю. Чалисова (отв. ред.), Н. В. Александрова, М. А. Русанов*

ISBN 978-5-7281-1777-3

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2016  
© Институт восточных культур  
и античности, 2016



## Оглавление

### Предисловие

<i>Н. В. Александрова, М. А. Русанов, Н. Ю. Чалисова</i> . . . . .	5
<i>В. В. Глебкин. О научном пути В. Н. Романова</i> . . . . .	11
<i>А. Н. Мещеряков. Владимир Николаевич Романов: человек на своём месте</i> . . . . .	15

### Раздел 1: Индология

<i>Н. В. Александрова, М. А. Русанов. Приметы рождения Бодхисаттвы в буддийской агиографии. «Поэтика перечней»</i> . . . . .	25
<i>А. А. Вигасин. Цари и боги Древней Индии</i> . . . . .	55
<i>А. М. Дубянский. Конь и колесница в тамильской лирике</i> . . . . .	75
<i>Д. А. Комиссаров. Встреча Сиддхартхи Гаутамы с царем Бимбисарой: история текстов</i> . . . . .	97
<i>Н. А. Корнеева. Брахманы намбудури: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов</i> . . . . .	115

### Раздел 2: История и теория культуры

<i>О. Ю. Бессмертная. Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане</i> . . . . .	135
<i>В. В. Глебкин. Структура лексического комплекса философия в текстах русской культуры XVIII в.</i> . . . . .	191
<i>Л. М. Ермакова. Гумилев и Садаякко: отражения и подражания</i> . . . . .	211
<i>А. В. Журавский. Авраам в исламской традиции</i> . . . . .	249
<i>С. В. Кулланда. Гордость и предубеждение (жизненный опыт и научный поиск)</i> . . . . .	265
<i>А. Н. Мещеряков. Разгул стихий в столице: катастрофизм сознания и восприятие природных бедствий в Японии периода Хэйан</i> . . . . .	283
<i>А. В. Смирнов. Эпистема классической арабо- мусульманской культуры</i> . . . . .	299

### Раздел 3: Переводы классических памятников

<i>Л. Г. Лахути. Александр Великий в поэме 'Аттара 'Илахи-наме'</i> . . . . .	327
---	-----

<i>Н. Н. Селезнев.</i> «Хотя и не обязательно для меня то, что приведено в Коране, я выведу из него доказательство»: Третья беседа Илии, митрополита Нисивина, и везира Абӯ-л-Қасима ал-Мағрибй . . . . .	349
<i>Н. И. Пригарина, Н. Ю. Чалисова, М. А. Русанов.</i> «Мое сердце не принимает иного пути»: газель Хафиза о тщетных советах . . . . .	365
<i>М. А. Алонцев, Л. Г. Лахути, Е. Л. Никитенко, Т. А. Счетчикова, Н. Ю. Чалисова.</i> Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине» . . . . .	381
Сведения об авторах . . . . .	441
Abstracts of the papers . . . . .	447

# Contents

## Foreword

<i>(N. Aleksandrova, M. Rusanov, N. Chalisova)</i> . . . . .	5
V. V. <i>Glebkin</i> . Vladimir Romanov's scholarly path . . . . .	11
A. N. <i>Meshcheryakov</i> . Vladimir Nikolayevich Romanov: the right man in the right place . . . . .	15

## Part 1: Indology

<i>N. Aleksandrova, M. Rusanov</i> . Omens of birth of the Bodhisattva in Buddhist hagiography: “the poetics of the catalogs” . . . . .	25
A. <i>Vigasin</i> . The kings and the gods in Ancient India . . . . .	55
A. <i>Dubyanskiy</i> . Horse and chariot in Tamil lyrics . . . . .	75
D. <i>Komissarov</i> . Siddhartha Gautama meets king Bimbisara: a history of texts . . . . .	97
N. <i>Korneeva</i> . The Nambudiri Brahmins: some peculiarities of Vedic texts transmission . . . . .	115

## Part 2: History and theory of culture

O. <i>Bessmertnaya</i> . Who was M.-B. Hadjetlaché after all, or the need for deceit . . . . .	135
V. <i>Glebkin</i> . The structure of lexical complex <i>philosophy</i> in the texts of the 18th-century Russia . . . . .	191
L. <i>Ermakova</i> . Gumilyov and Sadayakko: reflections and imitations . . . . .	211
A. <i>Zhuravskiy</i> . Abraham in the Muslim tradition . . . . .	249
S. <i>Kullanda</i> . Pride and prejudice (life experience and scholarly quest) . . . . .	265
A. <i>Meshcheryakov</i> . Natural calamities in the capital: catastrophe in the mind and perception of natural disasters in Heian period . . . . .	283
A. <i>Smirnov</i> . The episteme of the classical Arab-Islamic culture . . . . .	299

## Part 3: Translations

L. <i>Lahuti</i> . Alexander the Great in the <i>Ilahi-Nameh</i> by Farid ad-Din ‘Attar . . . . .	327
--	-----



<i>N. Seleznyov</i> . “Though it is not obligatory for me what is stated in the Qur’ān, I will get proof from it”: the third conversation between Elias, Metropolitan of Nisibis, and wazir Abu ʿI-Qasim al-Maghribi . . . . .	349
<i>N. Chalisova, N. Prigarina, M. Rusanov</i> . Hafiz’s ghazal on the futility of advice . . . . .	365
<i>M. Alontsev, N. Chalisova, L. Lahuti, E. Nikitenko, T. Schetchikova</i> . Junaid Baghdadi: “The Peacock of the Learned” and “The Sultan of the Realized” . . . . .	381
Notes on the contributors . . . . .	441
Abstracts of the papers . . . . .	447

## Предисловие

Не так просто ответить на вопрос, кем был в науке Владимир Николаевич Романов. В индологии он прежде всего — исследователь и переводчик «Шатапатха-брахманы», памятника ведийской ритуалистической прозы, настолько сложного, что современные ученые, как правило, обходят его стороной. Одной этой работы вполне хватило бы на целую научную жизнь. Однако сам Владимир Николаевич не считал себя индологом. Работа над санскритским текстом была для него лишь необходимой частью осуществления главного замысла — построения общей теории исторического развития культуры. Именно поэтому в его трудах соседствуют изыскания по русскому фольклору, литературе XIX в., психологии, антропологии. Жизнь Владимира Николаевича оборвалась внезапно. Список его публикаций невелик: отдельные книги «Шатапатхи», несколько версий постоянно перерабатываемого труда по проблемам культурно-исторической антропологии и около десятка статей. Он успел изложить на бумаге лишь малую часть тех глубоко продуманных и выстраданных идей, которыми увлеченно делился с коллегами и студентами. Именно в лекциях, семинарских докладах, спорах и разговорах полнее всего проявлялись его необыкновенная эрудиция и широчайший спектр интересов. Коллеги, вспоминая Владимира Николаевича, единодушны в том, что он был человеком устного слова — личное общение с ним помогало думать над проблемами собственных исследований не меньше, чем научное чтение.

В. Н. Романов стал профессором Института восточных культур и античности РГГУ в 2006 г., после многих лет работы в Отделе Древнего Востока ИВ РАН, а затем преподавания на философском факультете МГУ. Здесь он не только продолжил чтение авторского курса «Историческое развитие культуры», начатое еще в стенах МГУ, но и получил возможность преподавать брахманическую прозу студентам, специализирующимся в индийской филологии. Студенты, которым посчастливилось сидеть у него в аудитории, в полной мере испытали на себе воздействие его особенного слова, заставляющего видеть известные вещи в неожиданном ракурсе.

Уже много лет в ИВКА проходит семинар под многообещающим названием «Культура как способ смыслополагания», одним из основателей (задолго до перехода в РГГУ) и неизменным участником которого был В. Н. Романов. Сами названия его докладов показывают, сколь разные теоретические аспекты культуры привлекали его внимание и насколько разнообразным был материал, с которым он работал:

1. Текстовая реальность в русской культуре.
2. Что означает «сидеть рядом» (заметки к переводу «Шатапатха-брахманы»).
3. Действие садиться / сидеть рядом как психологический жест.
4. Научная революция: формирование научного опыта в европейской культуре XVII в.
5. Формирование «инженерной парадигмы» в западноевропейской культуре (к истокам советского конструктивизма 20-х годов).
6. О проблемах перевода «Шатапатха-брахманы» (книга X. Тайная).
7. Единодушное государство Платона: О чем не говорят философы<sup>1</sup>.

Вклад Владимира Николаевича в работу семинара не ограничивался его выступлениями, не менее важным было само его присутствие как придирчивого слушателя и горячего спорщика. В тех редких случаях, когда он не участвовал в дискуссии, его молчание ясно обозначало наихудшую по его шкале оценку доклада.

Годы работы в ИВКА стали для Владимира Николаевича временем возвращения к индологическим штудиям. Он подготовил и опубликовал переводы книг I и X «Шатапатхи». Книга XI вышла посмертно, а книга II находится в печати.

Переводы Владимира Николаевича с полным правом могут быть названы новаторскими, поскольку они дают принципиально новое понимание не только одного памятника, но и всей брахманической прозы.

Исследователи ведийского ритуала основную свою задачу видят, как правило, в реконструкции мифов или обрядовых практик, предшествовавших периоду деятельности брахманских школ и определяющих, по мнению ученых, содержание

---

<sup>1</sup> См. тезисы выступлений на сайте семинара: <http://east-west.rsuh.ru/article.html?id=78664>.

брахманических текстов. В результате объектом изучения становится не сама мысль ритуалистов, а стоящая за ней гипотетическая и гораздо более архаичная реальность. В таком случае литература брахман предстает как некий покров, который следует отбросить, чтобы увидеть за ним реконструируемые мифы и представления племенного общества. Владимир Николаевич предложил совершенно другой подход. Именно мысль древних ритуалистов и созданные ими тексты стали для него главным предметом изучения. Можно сказать, он был первым, кто стал исследовать поздневедийский текст как таковой.

Пристальное внимание к тексту и глубокое понимание его логики заставило переводчика пересмотреть еще один широко распространенный стереотип. Поздневедийские тексты, в особенности упанишады, обычно рассматриваются как выражение древних философских и метафизических идей и даже как высшее достижение индийской метафизики. Такое отношение к этому пласту словесности зачастую оправдывало отказ от попыток рационального понимания: мистические откровения мудрецов древности неподвластны логическому осмыслению. Подобный взгляд неизменно был объектом критики и даже насмешек со стороны Владимира Николаевича. В течение многих лет работая с ведийским канонem, он научился видеть в этой литературе вполне постижимое развертывание мысли, основанной на предпосылках, несвойственных современному восприятию. Основным содержанием брахманической прозы оказались конкретные, земные интересы жертвователя и его семьи: верховенство жертвователя над сородичами, обилие еды и мужское потомство. Как говорил Владимир Николаевич, создателями «Шатапатхи» были «серьезные мужики».

Переводческая деятельность Владимира Николаевича была неотъемлемой частью его исследований по ведийской культуре. Он смог превратить «темные» рассуждения и странные отождествления брахман в понятные и объяснимые потому, что установил содержание и семантические отношения основных понятий языка древних ритуалистов. Этого возможно было достичь лишь через отстранение переводчика от своей собственной «системы ожиданий», предполагающей другие связи между понятиями, и попытку «встроиться» в ход рассуждений, свойственных инокультурному сознанию. «Вот при таком диалогическом движении мысли от своей культуры к чужой и обратно, на-

ходясь внутри бесконечного герменевтического круга, мы только и можем рассчитывать на постепенно углубляющееся (но никогда не исчерпывающее по причине неисчерпаемости соответствующей системы ожиданий) понимание исследуемого текста»<sup>2</sup>.

Прежде всего исследователю необходимо было осмыслить центральное понятие ведийской литературы — понятие *yajña*. Оказалось, что понимание яджны как жертвоприношения вводит читателя в заблуждение, поскольку это слово неизбежно привносит круг коннотаций, свойственных европейской культуре Нового времени. Так, наше представление о жертвоприношении предполагает иерархические отношения между человеком и божеством, тогда как ведийская яджна сама по себе была «вселенским порождающим принципом, в силу которого существует все мироздание» — первыми исполнителями яджны были сами боги. Далее Владимир Николаевич показал, что входящие в семантическое поле яджны важнейшие для брахманической прозы понятия *vāc* и *satya*, казалось бы, легко переводимые на русский язык как «речь» и «истина», на самом деле имеют совсем другое содержание. Особое внимание Владимир Николаевич уделил термину *ātman*, обозначающему один из основных концептов не только литературы брахман, но и упанишад, а в дальнейшем всей индийской философии. Обычно историки философии переносят значение этого слова из текстов классического индуизма в памятники конца ведийской эпохи. Владимир Николаевич был первым, кто смог преодолеть этот давний стереотип и посмотреть на понятие атман самым простым и естественным образом. Исходя из его местоименного значения «сам», он стал понимать атман как тело жертвователя в качестве хозяина своего имущества и главы своего рода.

Такое понимание брахманической прозы предполагало и другую стилистику самого перевода. В переводах Владимира Николаевича не встретишь высокопарных слов и торжественных библейских интонаций. Создатели ведийской литературы, скотоводы и земледельцы, говорят простым языком, используя укорененные в их быте образы: «Когда совершает первое возлияние, то будто ярмо он сверху накладывает. Ведь в ярмо и в самом деле впрягают после того, как его наложили сверху».

---

<sup>2</sup> Романов В. Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // «Шаптаптах-брахмана». Книга I. Книга X (фрагмент). М., 2009. С. 11–12.

Остается лишь сожалеть, что Владимир Николаевич не успел сделать полного перевода «Шатапатха-брахманы», но нет сомнений в том, что все дальнейшие штудии в этой области будут опираться на его достижения.

Этот сборник — скромная дань его памяти от благодарных коллег. Структура книги отражает разные сферы интересов ученого: индология, история и теория культуры, переводы классических памятников, а каждая из вошедших в нее статей несет в себе в той или иной мере отпечаток общения с Владимиром Николаевичем Романовым.

\* \* \*

*Ya evaṃ veda...*

«Кто так знает...». Мы назвали наш сборник формульным санскритским выражением, очень важным для «Шатапатха-брахманы». За таким, на первый взгляд, простым высказыванием стоит глубокий смысл. Эти слова знаменуют тот самый переход от симпрактической культуры к теоретической, к которому был обращен основной исследовательский интерес В. Н. Романова. Первоначально жанр брахман был посвящен описанию ритуальных действий жреца и жертвователя на жертвенной площадке. Это — ведийский ритуал (яджна), который все присутствующие могли видеть воочию. Однако в ходе эволюции брахманической прозы родилась потребность сформулировать смысл тех или иных обрядов, смысл, который невозможно «увидеть» глазами, а можно лишь познать. Так совершился решающий перелом — сложение нового типа культуры, основанного на понятийном мышлении. Все великие философские системы Индии в конечном счете обязаны своим возникновением именно этому перелому, произошедшему в недрах брахманских школ.

Семантика яджны, которую пытались постичь древние ритуалисты, была предметом постоянных размышлений Владимира Николаевича, он стремился, по его выражению, «встроиться» в ход их мысли. Современный ученый повторял путь, пройденный первыми мыслителями, создававшими «жреческую науку». Проникая в хитросплетения их текстов, он становился тем, «кто так знает».

*Н. В. Александрова, М. А. Русанов, Н. Ю. Чалисова*



### **О научном пути В. Н. Романова**

При поверхностном знакомстве с текстами Владимира Николаевича Романова может сложиться впечатление определенной эклектичности и разбросанности его интересов: он обращался к широкому спектру культур (культура Древней Индии, русская культура XIX в., советская культура, западная культура Нового времени, культура Древней Греции), используя инструментарий из различных дисциплинарных областей (теория культуры, психология, этнография, философия, филология). Это впечатление полностью рассеивается, однако, если прочитать написанные им статьи и книги более внимательно, продираясь сквозь шершавый, лишенный литературных изысков стиль его письма. К его текстам вполне можно отнести известные слова Сократа о Гераклите и делосском ныряльщике: нырнув в глубину, за темным поверхностным слоем обнаруживаешь удивительные по красоте вещи.

Весь научный путь Владимира Николаевича можно рассматривать как реализацию одной интуиции, глубоко укорененной в его личном опыте и не вписывающейся ни в какие дисциплинарные или хронологические границы — интуиции телесности. Эта интуиция исходит из представления о человеке как целостном существе, не делимом на тело и дух, и ведет к осознанию телесного опыта как важнейшей составляющей культуры на всех ее уровнях: от элементарных бытовых действий до сложных социальных или когнитивных проблем. Надо сказать, что тема телесности стала в последние два десятилетия одним из законодателей интеллектуальной моды в отечественной философии и культурологии, однако Романов дистанцировался от подобных интеллектуальных трендов. Его взгляд на телесность радикально отличается от взглядов интеллектуального мейнстрима, опирающегося здесь на западную постструктуралистскую традицию. У него были другие учителя (сам он называл в этом качестве, в первую очередь, Н. А. Бернштейна, Л. С. Выготского и А. А. Ухтомского) и другой взгляд на науку. В отли-



чие от иронично настроенных исследователей более молодого поколения, он относился к словам «поиск истины» вполне серьезно и воплотил интуицию телесности в нескольких обладающих значительным эвристическим потенциалом теоретических идеях.

Эти идеи связаны, главным образом, с моделью культурно-исторической типологии и коррелирующей с ней оппозицией «симпрактическая культура — теоретическая культура», разработанными в его диссертации, затем в книге «Историческое развитие культуры. Проблемы типологии» (1991) и позднее уточненными в значительно переработанной версии 2003 г. и посмертной монографии 2014 г.

Реализацией одной из таких идей стало описание традиционной культуры как симпрактической, т. е. культуры, базовой формой освоения и трансляции которой является повседневный опыт, передающийся через перцептивные каналы. Образно этот культурный тип может быть выражен словами одного из дехкан в экспериментах А. Р. Лурии: «Мы всегда говорим то, что видим. Того, что мы не видим, мы не говорим». Важный результат, полученный В. Н. Романовым в рамках такого описания, — выведение структуры ритуала и фольклорных сюжетов в традиционной культуре русского крестьянства из структурных особенностей простейших бытовых операций, таких как выметание сора из избы и печение хлебов. Ему удалось показать на обширном материале, что связь между указанными культурными формами осуществляется не на уровне «семантики», а на уровне «синтаксиса», или, в его терминологии, на уровне «моторно-топологических схем действия».

Следующий интересный результат — гипотеза о структуре первобытной культуры, подчеркивающая ее симпрактический характер на основании параллелизма между первобытной и традиционной культурой. Предложенный Романовым подход дает возможность избежать неосознанного переноса на первобытную культуру чуждого ей абстрактного содержания, что характерно для целого ряда современных философов и культурологов (в частности, уйти от представлений о «всесакральности» и «безбытности» этой культуры), и выявить, по крайней мере, верхнюю границу уровня абстрактности допустимых в этой культуре когнитивных операций. Сделанные допущения кос-

венно подтверждаются на материале культур первой древности, сохраняющих определенное типологическое родство с первобытной культурой.

Еще один важный результат, достигнутый В. Н. Романовым, — описание механизма формирования теоретической культуры. Теоретическая культура в рамках этого механизма формируется путем рефлексии над определяющими повседневную жизнь культурными практиками, ведущей к построению на их фундаменте особого теоретического пространства. Романов много времени посвятил доказательству того, что для древнеиндийской культуры эти практики организуются вокруг процесса жертвоприношения (яджна). Интересна также его гипотеза о роли полиса в формировании теоретической культуры в Древней Греции.

Определенным обобщением его теоретических взглядов можно назвать категорию «потенциальный текст культуры», разработкой которой он занимался в последние годы. С его точки зрения, специфику каждой конкретной культуры «можно было бы представить в качестве непроявленного, потенциального текста, в котором все понятия благодаря присущим им семантическим связям изначально „ожидают“ и „предполагают“ друг друга с разной степенью вероятности. Актуализация одного из них затрагивает в пределе всю систему отношений, обуславливая с разной интенсивностью возможность совершения тех или иных мыслительных ходов, а тем самым и внутреннюю логику развертывания повествования — выбор и сцепление тем, понятий, образов и т. п.» [Романов 2003: 47]. Важной методологической интуицией для него в данном случае были идеи Дж. Гибсона о возможностях, которые предоставляет окружающая среда живому существу, и о значении как результате актуализации этих возможностей, рождающемся в процессе непосредственного взаимодействия субъекта и внешнего мира. Предложенный подход открывает путь для динамической модели описания культуры, в которой появление новых форм представляет собой актуализацию потенциально возможных состояний. Принципиальным для Романова является включение в потенциальный текст перцептивных связей, характеризующих телесный опыт индивида.

Говоря о наследии Владимира Николаевича, следует с сожалением признать, что его идеи остаются в целом не признан-

ными и даже не понятыми в отечественной науке. При этом аналогичные подходы вполне востребованы в исследованиях западных ученых. Так, представления о grounded cognition и embodiment занимают важное место в современной cognitive science. Более того, высказанные Романовым идеи находят там непосредственное подтверждение в сотнях, если уже не тысячах экспериментов (подробнее см. [Глебкин 2014: 72–85]). «Моторно-топологические схемы действия» в интерпретации Романова имеют прямую параллель в image schemas, введенных в научный оборот М. Джонсоном и затем использованных Дж. Лакоффом и рядом других исследователей [Там же: 90–92]. Вместе с тем предложенные Романовым типологические модели противоречат доминирующей в современной западной науке установке на политкорректность и постмодернистским интенциям, блокирующим построение исторической типологии. Размывание любых границ оказывается при такой установке более современным и идеологически правильным, чем любые попытки их аккуратного проведения.

- Глебкин 2014     *Глебкин В. В.* Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014.
- Романов 2003     *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.: Издатель Савин С. А., 2003.

**Владимир Николаевич Романов:  
человек на своем месте**

Я познакомился с Володей в 1976 году — я стал аспирантом в Отделе Древнего Востока в Институте востоковедения, он же поступил туда научно-техническим сотрудником. Устроиться в академический институт было тогда делом непростым, нам обоим помог Г. М. Бонгард-Левин — непревзойденный знаток академических коридоров и обыкновений. Перед тем, как Володя заполнил анкету для поступления в институт, Г. М., зная нелюбовь заведующей отделом кадров Перцовой к образованию и интеллекту, поинтересовался у него: «А у вас жена кто?» — «Архитектор». — «Напишите — чертежница». Лишних вопросов у кадровички не возникло.

Володин путь в гуманитарную науку оказался окольным: сначала он учился на химика, но потом институт бросил — понял, что его больше интересует живая материя. Отслужив в армии, поступил на вечернее отделение истфака. Желая находиться поближе к книгам, одновременно работал грузчиком в Ленинке. Володя был хорошо приспособлен для телесной жизни — широкая кость, крепкие мускулы. Сбегая из города в свой обжитый лесами деревенский дом, косил траву, копал землю, кормился с нее картошкой и капустой, ловил рыбу, страстно собирал грибы. После возвращения в Москву он выглядел обветренным, загорелым и счастливым человеком, его глаза прибавляли в небесной сосредоточенности и голубизне. Володино рукопожатие было по-мужски крепким, что не так часто встречается в нашей располагающей к бесполости среде.

Выпадающая из физиологии вялотекущая интеллигентность раздражала Романова. Прочтя немислимое количество книг, Володя интеллигентом себя не считал. Более того: считал это существование словом бранным — уж слишком ему не нравилось, что в своих рассуждениях «интеллигенты» исходят только из абстрактных понятий, забывая про грубо-телесную состав-

ляющую предметной жизни. Их способ познания жизни Володя называл фонетически безобразным словом «экзистирование». Флороподобные ученые провоцировали Володю на такие неполиткорректные высказывания: «Для этих горе-философов наличие полового члена является отягчающим обстоятельством. Не могу понять: ходят они в сортир или нет?»

Относительно политкорректности мы соглашались с Володей: политкорректное общество сглаживает агрессивность, но жить в нем скучно, а потому и хорошую литературу оно стало порождать с таким трудом. Сходились мы и в том, что нынешние немцы с японцами лишились пола — американцы виртуозно провели операцию по их кастрации. Если бы американцы одновременно оскостили и себя, это имело бы оправдание. В противном же случае следует говорить о репрессивной медицине. Мужское начало было в Володе очень развито. То же можно сказать и о чувстве противоречия. Ему не хотелось принадлежать ни к какой социальной группе. Он был человеком сам по себе.

Подтверждая свой вне-интеллигентский статус, Володя с готовностью выражал свои эмоции с помощью обценной лексики, встретившись с подлецом, легко пускал в ход твердокаменные кулаки. Во времена перестройки несколько человек, включая Володю, вверглись в борьбу с институтским начальством. Володя выступал на собраниях бесстрашно и радикально. Начальство привычно сидело в президиуме и слатывало злую сляну. Послушать наши вольнодумные речи собирался весь институт. После окончания представления слушатели подходили к Володе и благодарили за доставленное удовольствие: «Задал же ты им жару!» Но на самих собраниях они неизменно молчали. Нас слушали с удовольствием, но все крупные битвы мы проигрывали. Это добавляло неприязненности в Володиных оценках советской «интеллигенции». Володе же эти выступления стоили многих душевных сил — он был по преимуществу человеком частным.

Володя был сосредоточен и страстен в любом занятии. Заниматься наукой — так до одури, собирать грибы — до изнеможения, ругаться — по-настоящему, выпивать — как следует.

После того, как я защитил кандидатскую диссертацию в июне 1979 года, у меня дома на Таганке гуляли, как на свадьбу, — всю светлую ночь напролет. Ученые мужи и дамы побили немало посуды. Когда их сморило, некоторые поплюхались поперек

моей кровати, у которой от неожиданности ножки сначала подкосились, а потом и сломались. Володя Романов покинул нас в три часа ночи, но вернулся в шесть утра. Он отправился к себе домой, но заплетающиеся ноги привели вовсе не в новую обитаемую квартиру в далеком Бибиреве, а к его прежнему несуществующему дому на Белорусской, который давным-давно снесли. Володя не на шутку испугался пустого места, но те же самые ноги благополучно принесли его снова ко мне. Войдя, он наткнулся взглядом на женский бюст старой итальянской работы и мрачно поинтересовался, не он ли отбил ей беломраморные руки... После этого стал развивать идею о самоопределении Бибирева, в котором есть все необходимое для автаркического существования. Главным условием такого существования выступало наличие винного магазина и вытрезвителя...

В каждом из своих жизненных занятий Володя был абсолютно органичен. Его держали за своего и люди ученые, и люди лесные, и подзаборные алкаши. Но Володя был человеком наособицу — он был со всеми и одновременно ни с кем. Близких друзей у Володи, как мне кажется, не было. Самодостаточная структура души обходилась без них. Но это вовсе не означает, что Володя был равнодушен. Я знаю не так мало людей, к которым Володя относился с настоящей нежностью. Гриша Ткаченко был одним из них.

Володя любил чистоту, не терпел околотелесного беспорядка, был разборчив в еде. «Для меня вся еда делится на два разряда — та, которую я могу есть на завтрак, и та, которую я есть не могу. Поэтому капуста и икра попадают у меня в одну категорию. А тот, кто по утрам все подряд трескает — тот и в другой жизни такой же неразборчивый. Это они в самой чащобе кучу наделают или ботинок рваный выкинут. А я в лесу ценю полное одиночество и отсутствие антропогенного». Японцы нравились Володе потому, что их способ питания с помощью палочек не предполагает набитого рта. Крупные куски, которыми его потчевал деревенский сосед, вызывали у Володи раздражение. Сам он резал салат очень мелко.

Химию Володя бросил — уж слишком однозначна и проста, но из той неорганической жизни он вынес бесценный опыт, свидетельствующий о пользе междисциплинарного сотрудничества. В пору химических занятий Володе для опытов причитал-

ся спирт, его приятелю-биологу — кролики. Один обеспечивал выпивку, другой — закуску. Володя числился индологом, но на самом деле круг его интересов был много шире — он много думал про российскую и мировую культуру, про историю древнюю и историю новейшую, блестяще знал работы психологов, этнологов, филологов, историков... Далее — везде.

От естественно-научных дисциплин Володя унаследовал установку на объективность, которая предполагает исключение личности ученого из исследования. Володя следил за футболом и хоккеем, но, желая быть беспристрастным, ни за какую команду принципиально не болел, получая от игры чисто эстетическое удовольствие. Правда, это не касалось сборной СССР по хоккею, которая в ту эпоху была по-настоящему артистична. Временами складывалось впечатление, что Харламов с Якушевым облачены не в шайбо-непробиваемую амуницию, а в кружевные трусы с оборочками. Когда эта потрясающая команда играла с похожими на дровосеков канадцами, Володя опасался включать телевизор и звонил мне, чтобы узнать счет — настолько были сильны переживания. Наши когда-то выигрывали, а когда-то и проигрывали, но общий результат следует признать проигрышным — нынешняя игра потеряла воздушность и стала напоминать лобовое столкновение двух разъяренных паровозов, и Володя потерял интерес к этой игре.

В любом случае, гуманитарное знание — не то же самое, что химический опыт, и исключить свою личность из исследования Володе все равно не удавалось, но он всегда призывал делать поправку на тот жизненно-культурный опыт ученого, который исподволь просачивается в саму ткань исследования.

Когда алкоголик, подлец и неуч член-корреспондент М. С. Капица, бывший директором ИВАНА, в начале 1989 года по барской прихоти разгромил отдел древнего Востока, в котором работало столько интересных и достойных людей, Володя не выдержал и ушел из Института. Теперь в отделе все стало по-другому — скучно и безжизненно. Капица был одним из когорты мерзавцев, приведших науку в то анабиозное состояние, в котором она пребывает ныне. Думаю, что именно Отдел Древнего Востока Володя считал своим настоящим научным домом — недаром свою последнюю книжку он посвятил его светлой памяти.

Покинув ИВАН, Володя стал преподавать на философском факультете МГУ. Там он обрел множество благодарных слушателей, но учеников у него так и не появилось. Я думаю, что Володя был не самым лучшим дидактиком — он не умел научить, у него можно было только научиться, а это требовало личности, соразмерной его собственному масштабу и опыту. Он был чужд постепенности в научном общении — без артиллерийской подготовки безжалостно приступал к выводам. Не исключая, что многих это отпугивало. Общаясь со студентами, Володя все равно вел диалог сам с собой. Одна из его работ, опубликованная в 2007 году, называется «Об устройении человека (в жанре исповеди научного работника, находящего утешение в методологии)». В этом серьезном и, одновременно, полном самоиронии тексте автор ведет диалог (спор) не с научными оппонентами, а с самим собой — тем прежним человеком, который не понимал того, что понимает Романов нынешний. Но этот текст вовсе не из разряда «как приятно поговорить с умным человеком», а мужественная попытка отбросить прошлые заблуждения, понять себя и свое место — в науке и в жизни. В этой работе Володя последовательно проводит свою любимую идею: гуманитарные штудии без учета телесности познающего заведомо обречены на неполноту.

Студенты студентами, но мне известно немало взрослых людей (включая, естественно, и меня самого), на которых Володины суждения произвели неизгладимое впечатление. Стоило обратиться к нему с вопросом, что почитать по такой-то тематике, как ты немедленно получал самый квалифицированный ответ. Я думаю, что моя книга про телесную культуру японцев («Стать японцем. Топография тела и его приключения») проросла из общения с Володей.

Володя писал тяжело, временами — на мой вкус — кособоко, но его монологи в прокуренных коридорах были блистательны. Он обладал редким даром: видеть в современности продолжение древности. Имея малый опыт физического пребывания в других странах, он умел видеть Россию со стороны. За крахом Советского Союза он видел не только крах социального устройства, но и крах той системы гуманитарных ценностей, которые воспитывала русская классическая литература, которую Володя так любил. По Володиному определению, советская власть «подморозила» многие культурные процессы, ко-



торые происходили на Западе, где классическая литература уже давно сделалась не живым чтением, а предметом изучения для очкастых филологов. Он сознавал подлость коммунистической власти, но благодарил ее за консервацию классики и продление XIX века. Володины противоречия были противоречиями по-настоящему масштабного человека. Я хочу сказать, что Володя прекрасно видел истинную сложность исторического процесса, лишённого одномерности. С одной стороны — так, а с другой стороны — эдак... Неподготовленного человека, привыкшего к черно-белой картине мира, Володины суждения только раздражали и сбивали с толку. Поэтому у него не брали интервью, его не показывали по цветному телевизору.

Володя прочел много книг, но его увлекал и телевизор, который он воспринимал как первоклассный источник по современной истории. От непутевой российской жизни Володя недомогал душою и телом, но никогда — никогда! — у него не брезжила мысль, что он может покинуть свою страну. Весь его организм сопротивлялся этому — по собственному признанию Володи, он всегда чувствовал себя отвратительно при перемещении в другую природную зону. Володя был фаталистом и не пытался запутать судьбу перемещениями в пространстве, он врос в рельеф, синдром бегства был ему чужд. Его тело и душа были составлены из среднеполосных микроэлементов, которые он считал обязанным возвратить в эту скудную и прекрасную землю.

Володя был человеком, укорененным не только в пространстве, но и во времени. Собственно говоря, время он воспринимал через пространственный код: «Прошлое — это не временная последовательность, а последовательность тех локусов, где я побывал». Володя не хотел жить в наступающем на прошлое электронном раю, а жил так, как привык. С отчетливо слышимым скрипом последним из всех нас он обзавелся компьютером и мобильным телефоном. Но я ни разу не видел, чтобы Володя пользовался ими. На последнем Володином докладе, который я слышал, перед ним лежали машинописные и рукописные листочки. Володя не верил, что технические новшества способны помочь его мысли.

После того, как наш Отдел Древнего Востока «реорганизовали», он переехал с первого этажа на третий. Хотя на первом

этаже сидят теперь другие люди, та нескладная комната прочно ассоциируется у меня с Володей. В отличие от всех нас, он приходил ровно в десять, уходил без четверти шесть. Володя охранял это место. Часто разъезжая по разным весям, я знал, что Володя сидит там за своим столом и думает свою мысль. Это было утешительное знание. В юности Володя был хоккейным вратарем. Его крепко сбитое тело располагало к этому занятию. Я воспринимаю его кончину как утерю вратаря — главного человека в любой команде.

Володя одобрял мои стихи про необратимость времени. Теперь, когда Володи с нами нет, я посвящаю их ему.

И была там речка —  
холодная —  
ломило ноги.  
И мы дрожали на мосту,  
потом гоняли мяч.  
И кто бы мог подумать,  
что травы могут вянуть,  
и мне уже не станут покупать  
ботинки на вырост.



Раздел 1

*Индология*



Н. В. Александрова, М. А. Русанов

## **Приметы рождения Бодхисаттвы в буддийской агиографии. «Поэтика перечней»**

Эта работа посвящена одному небольшому эпизоду, присутствующему во многих жизнеописаниях Будды. Рождение сына царицы Майи в роце Лумбини сопровождалось чередой чудесных явлений. В ряде памятников буддийской житийной литературы эти чудеса сгруппированы в списки из тридцати двух «примет» или «предзнаменований» (*pūrvanimitta*), возвещающих появление в мире Бодхисаттвы — существа, которому предстоит достичь просветления. Эти списки имеют ряд общих черт, но в то же время демонстрируют и существенные различия. Их формирование и соотношение друг с другом станут предметом исследования в этой статье.

Рассмотрение такой весьма узкой темы позволяет, однако, затронуть важную проблему, общую для всей буддийской повествовательной литературы. Перечень примет рождения — лишь один из множества перечней, которые не только встречаются на каждом шагу в буддийском нарративном тексте, но и задают саму структуру этого текста на разных уровнях его композиции. Прояснив, насколько это возможно, генезис одного списка, мы проясняем одновременно некоторые принципы, лежащие в основе поэтики буддийской сутры.

Начнем с «Аалитавистары» — сутры, являющейся важным источником сведений о жизни Будды для последователей махаяны в разных странах. Она, вероятно, была создана в первые века нашей эры [de Jong 1997: 252–253], но дошедший до нас санскритский текст относится к более позднему времени. В течение веков это произведение претерпевало различные изменения: его редактировали, сокращали и дополняли в соответствии с развитием махаянских представлений о Будде. Об этих трансформациях мы можем догадываться на основании лингвистической и стилистической разнородности текста, но аргументировано реконструировать эволюцию сутры позволяет лишь сравнение санскритской версии с двумя сохранившимися

ся китайскими переводами. Первый из них был выполнен Фа-ху в 318 г. и называется «Сутра всеобъемлющего сияния» (普曜經 [Т.186]), а второй сделан Дивакаррой в 683 г. и озаглавлен «Великая прекрасная сутра Широкого [Пути]» (方廣大莊嚴經 [Т.187]). Перевод Фа-ху демонстрирует столь значительные отличия от санскритской «Лалитавистары», что его можно рассматривать как самостоятельный памятник. Версия Дивакарры также содержит многочисленные расхождения с индийской сутрой, которые, однако, существенно не меняют содержание и структуру произведения. Что касается известного нам санскритского текста, то можно предположить, что он сложился к первой четверти девятого века, поскольку именно в это время создан тибетский перевод, который почти полностью его воспроизводит [de Jong 1954: 313].

Интересующий нас эпизод содержится в седьмой главе «Лалитавистары» (в версии Фа-ху — в пятой главе) и предшествует рассказу о поездке царицы Майи в роцху Лумбини:

«И вот, монахи, когда прошло десять месяцев и приблизилось время рождения Бодхисаттвы, в саду<sup>1</sup> царя Шуддходаны появились тридцать два предзнаменования. Какие же тридцать два? (1) Все цветы, находящиеся в бутонах, не расцвели. (2) И на прудах синие лотосы, белые лотосы и лилии, находящиеся в бутонах, не расцвели. (3) И молодые деревья, дающие плоды и цветы, покрывшись бутонами до самой земли, не расцвели. (4) И появилось восемь деревьев, [плодоносящих] драгоценными камнями. (5) И двадцать тысяч кладов с драгоценными камнями, выйдя [из земли], стали видимы. (6) И во внутренних покоях дворца появились ростки из драгоценных камней. (7) И потекли ароматные воды, благоухающие благовонными маслами, холодные и теплые. (8) И со склонов Снежной Горы пришли детеныши львов и,

---

<sup>1</sup> «В саду» — *udyāne*, в издании П. А. Вайдьи, основанном на предшествующих изданиях С. Лефманна и Р. А. Митры, — *grhodyāne* «в доме и в саду» [Lalitavistara 1987: 61]. Наш перевод сделан по критическому тексту, подготовленному К. Хокадзоно [Hokazono 1994]; японский ученый удалил упоминание о доме на основании тибетского перевода.

издавая приветственное рычание, совершили обход лучшего города, носящего имя Капилы. (9) Они сели у каждого ворот и никому не причиняли вреда. (10) И пятьсот белых слонят, придя, кончиками хоботов коснулись ног царя Шуддходаны. (11) И явились подпоясанные дети богов, мириадами проходившие через внутренние покои дворца Шуддходаны. (12) И в небе показались дочери нагов, [явив] половину тела, склонившись и держа различные принадлежности для пуджи. (13) И десять тысяч дочерей богов с опахалами из павлиньих перьев явились в небе. (14) И явились десять тысяч полных судов, совершавших движение вокруг великого города Капилавасту. (15) И явились десять тысяч дочерей богов, державших на голове золотые сосуды с благовонной водой. (16) И явились десять тысяч божественных дев, державших зонты, знамена и флаги. (17) И явились многие тысячи апсар, застывших в ожидании с раковинами, литаврами, барабанами и барабанчиками, подвешенными на шее. (18) И все ветры остановились и не дули. (19) И все реки и ручьи не текли. (20) И солнце, луна и воздушные колесницы [богов], созвездия и множества звезд не двигались. (21) И [луна] соединилась с созвездием Пушья. (22) И дом царя Шуддходаны сиял множеством драгоценных камней. (23) И огонь не горел. (24) И в мансардах, дворцовых зданиях, воротах и башнях явились драгоценные камни, висевшие [в воздухе]. (25) И сокровищницы с дорогими тканями, и сокровищницы с разными драгоценными камнями явились, оставаясь закрытыми. (26) И голоса ворон, сов, коршунов, волков и шакалов затихли. (27) И были слышны приятные звуки. (28) И результаты кармы всех людей были устранены. (29) И возвышенности и низины на земле выровнялись. (30) И все дороги, площади, перекрестки, улицы и входы на рынки, словно вычищенные руками, сияли. (31) И все беременные легко и благополучно родили. (32) И все лесные божества, [обитающие в деревьях] шала, пред-



стали, явив среди листвы половину тела, и стояли склонившись. Такие тридцать два предзнаменования появились».

В приведенном тексте можно выделить ряд тематических блоков, хотя не все элементы перечня вписываются в образуюмую этими блоками структуру. При этом мотив, объединяющий приметы в ту или иную группу, приобретает особую значимость и, стало быть, несет в себе важный для составителей сутры смысл, имеющий отношение к предстоящему рождению Бодхисаттвы.

Первые три приметы объединены мотивом «нераспустившихся цветов». Образ цветочных бутонов передает идею близкого, но еще не состоявшегося события. Интересно отметить, что в тибетском переводе в формулировках этих трех примет отрицание отсутствует и говорится о распустившихся цветах (*kha 'pus nas rgyas par gyur pa*).

Следующий блок (4–6) связан с появлением драгоценных камней. В буддийской символике «драгоценность» занимает важное место: сущность буддизма метафорически описывается как *triratna* «три драгоценности» (Будда, дхарма и сангха), также часто употребляется понятие *saptaratna* «семь драгоценностей» (семь драгоценных материалов, семь сокровищ царя-чакравартина и семь видов самосовершенствования).

«Ароматные воды» (*gandhodaka*) с благовонными маслами (*sugandhataila*) — намек на предстоящее омовение младенца (7). Эти воды охарактеризованы как *śītoṣṇa* «холодные и теплые». Согласно некоторым грихья-сутрам, такая вода использовалась для омовения новорожденного [Gonda 1980: 130]. В связи с этим стоит отметить, что «Тайттирия-брахмана» (3.2.3.8) предписывает не смешивать теплую и холодную воду, чтобы не соединять то, что принадлежит богам и людям. В дальнейшем в «Лалитавистаре» рассказывается, что новорожденного Бодхисаттву омыли в двух потоках воды — холодном и теплом. Подобное омовение упомянуто в палийской и санскритской версиях «Махавадана-сутры» [Waldschmidt 1956: 91], а также в записках Сюань-цзана [Сюань цзан 2012: 166].

Затем следуют приметы, отмечающие царский статус младенца: в Капилавасту к царю Шуддходане являются лъвята, слонята и дети богов (8–11). Львы и слоны — постоянные сим-

волы царской власти, дети богов названы «повязавшими пояс» (*mekhalibaddhaka*), что подчеркивает готовность к служению.

Следующая группа примет (12–17) объединена темой появления атрибутов царского праздничного выезда: принадлежности для пуджи, опахала, полные сосуды, зонты, флаги, музыкальные инструменты. Эти предметы приносят божественные женщины, что подчеркивает высокий статус родившегося царевича.

Далее идут приметы, связанные со стихиями и космическими явлениями: ветры, реки и небесные светила замирают и перестают двигаться (18–20). Рождение Бодхисаттвы становится таким образом событием космического масштаба. Ожидание этого события выражено через образ неподвижности всего того, что в вечном движении. К этому «космическому» блоку примыкает и сообщение о том, что луна соединилась с созвездием Пушья (21). Речь, несомненно, идет о полнолунии в месяце *pausha*, которое приходится на конец декабря и совпадает с днем зимнего солнцеворота, когда начинается *uttarāyaṇa* «северный путь [солнца]» и дни становятся длиннее. Этот день в ритуальном календаре рассматривался как момент нового рождения мира и был тесно связан с обрядами утверждения царской власти. С древнейших времен именно в полнолуние месяца *pausha* совершалась абхишека, ритуал помазания на царство; кроме того, существовал обряд *puṣyasnāna* «омовение [царя] под созвездием Пушья» [Вигасин 2007: 68–69, Никольская 2013: 142–145]. Интересно, что в описании той ночи, когда Бодхисаттва покинул царский дворец, решив стать подвижником (*abhinīṣkramaṇa*), сказано: «И присутствовал царь созвездий Пушья» [Lalitavistara 1987: 171].

Еще один блок образуют приметы, явленные внутри царского дворца (22–25). Как и в группе 4–6, здесь вновь на первый план выходит тема драгоценных камней. Дворец освещен драгоценными камнями, они висят в воздухе как светильники, а огонь перестает гореть. В то же время образ закрытых сокровищниц (подобно нераспустившимся бутонам — 1–3) передает идею еще не совершившегося события.

Последняя часть списка включает приметы, которые не объединены в смысловые группы. Здесь говорится о прекращении неблагоприятных звуков (26–27), об устранении «результатов

кармы» всех людей (28), о выравнивании и очищении земли (29–30), о благополучном разрешении от бремени всех беременных женщин (31). Тема земли, которая стала ровной, чистой и украшенной, вновь возвращает нас к идее царского выезда; места, которые предстоит увидеть царю, в ритуальных целях очищали и украшали. Возможно, к этому же имеет отношение и молчание животных и птиц, чьи голоса предвещают дурное.

Список завершается упоминанием о поклонении лесных божеств, живущих в деревьях *шала*. Деревья *шала* (*Shorea robusta*) имеют в седьмой главе «Лалитавистары» особое значение, смысл которого не вполне ясен. Царица Майя, объясняя Шуддходане, почему ей следует посетить рощу Лумбини, говорит: «Цветущие деревья *шала* известны как лучшие из деревьев — о господин, следует отправиться в сад» (строфа 2), — при том, что цветы *Shorea robusta* довольно невзрачны и почти незаметны на фоне листвы [Menon, Bagla 2000: 61], и, кроме того, согласно той же «Лалитавистаре», в момент родов царица держится рукой за дерево *плакша*. Еще более примечательно то, что апсары (строфа 23) и боги (строфа 49) упоминают цветение *шала* в числе чудес, сопровождающих рождение Бодхисаттвы. Эти деревья цветут в марте, а события в Лумбини приурочены, как мы видели, к декабрю (месяц *пауша*). Можно отметить, что в Индии существует обычай совершать поклонение цветущим деревьям *шала* ради обретения потомства [Gupta 1971: 101]. Самый знаменитый эпизод жития Будды, связанный с деревьями *шала*, — паринирвана, т. е. конец его земного пути. Перед тем, как погрузиться в свою последнюю медитацию, Будда ложится между двумя деревьями *шала*. Таким образом, согласно «Лалитавистаре», не только конец, но и начало земной жизни Гаутамы отмечены этими священными деревьями.

Даже при поверхностном рассмотрении этого списка бросается в глаза, что его составителям пришлось приложить некоторые усилия, чтобы довести количество примет до тридцати двух. Нумерация в санскритском тексте отсутствует. Разграничивая отдельные приметы, мы вынуждены основываться на расстановке частицы *smā*, завершающей большинство фраз оригинала. По этой причине мы несколько искусственно рассматриваем фрагмент, посвященный льятам, как две приметы: льята пришли со Снежной Горы и совершили обход города

(8), они сели у городских ворот (9). Только в этом случае мы получим заявленное в начале списка число 32. Именно таким стремлением к числовому символизму можно объяснить и некоторую тавтологичность перечня. Так, приметы 6, 22 и 24 говорят о появлении драгоценных камней во дворце Шуддходаны, лишь слегка варьируя текст.

Список примет рождения содержится в обеих китайских версиях «Лалитавистары». Наиболее близок к санскритскому оригиналу китайский перевод Дивакары:

«Когда прошло десять месяцев после зачатия Бодхисаттвы и приблизилось время, в которое он был намерен родиться, во дворце царя Шуддходаны появились тридцать два благих предзнаменования. Первое — на всех больших деревьях зародились бутоны, готовые расцвести. Второе — посреди водоемов на цветах юболо (優鉢羅 *utpala*), цзюйутоу (拘物頭 *kumuda*), ботоуми (波頭摩 *padma*), фэньтоли (芬陀利 *puṇḍarīka*) всюду зародились бутоны. Третье — и заросли мелких цветов выпустили бутоны, но пока не распустились. Четвертое — сами выросли восемь рядов деревьев с драгоценными камнями. Пятое — двадцать тысяч сокровищниц с драгоценными камнями вырвались из-под земли. Шестое — во внутренних покоях царского дворца сами проросли побеги из драгоценных камней. Седьмое — на земле возник неизмеримой величины драгоценный сосуд, наполненный ароматным маслом. Восьмое — со Снежных гор пришли бесчисленные детеныши львов и совершили обход города Капилавасту. Радостно прыгая и издавая громовое рычание, все они стали охранять ворота города. Девятое — эти львы никого не беспокоили и не причиняли вреда никому из людей. Десятое — пятьсот белых слонят пришли со Снежных гор и встали перед царским дворцом. Одиннадцатое — вдруг явилось неисчислимое множество божественных младенцев; дворцовые женщины носили их на руках, а они ласкались и резвились. Двенадцатое — показали дочери нагов, [явив] половину тела, и, неся в руках изысканные драгоценные ожерелья, парили в возду-

хе. Тринадцатое — десять тысяч божественных дев, каждая из которых держала опахало из павлиньих перьев, явились в воздухе. Четырнадцатое — десять тысяч драгоценных сосудов, наполненных ароматной водой, в которой плавало множество цветов, явились в воздухе, двигаясь вокруг города Капилавасту. Пятнадцатое — десять тысяч божественных дев, каждая из которых несла в дар драгоценный сосуд, появились в воздухе. Шестнадцатое — десять тысяч божественных дев, каждая из которых держала в руках знамя и драгоценный зонт, появились в воздухе. Семнадцатое — неисчислимое множество божественных дворцовых женщин, которые держали в руках божественные музыкальные инструменты, но пока не играли, появились в воздухе. Восемнадцатое — все ароматные ветры пока не начали ласково веять и застыли. Девятнадцатое — реки были полны водой, но не текли. Двадцатое — солнце, луна, дворцы [богов] и созвездия все не двигались. Двадцать первое — звезда Пушья соединилась с луной. Двадцать второе — зал царского дворца сам покрылся сетью драгоценных камней. Двадцать третье — все светильники совершенно померкли. Двадцать четвертое — над мансардами, дворцовыми залами и башнями внезапно повсюду появились драгоценные жемчужины *мани*<sup>2</sup>, свисавшие вниз как украшения. Двадцать пятое — множество сокровищниц с драгоценными камнями внезапно сами открылись. Двадцать шестое — все неблагоприятные птицы и страшные звери перестали кричать. Двадцать седьмое — в воздухе зазвучали прекрасные голоса, восклицавшие: «Благое рождение! Благое рождение!» Двадцать восьмое — карма, накопленная всеми людьми, исчерпалась. Двадцать девятое — возвышенности и низины на земле полностью выровнялись. Тридцатое — большие и малые улицы, проезжие дороги сами собой украсились лег-

---

<sup>2</sup> «Жемчужина мани» — 摩尼 *мони*, китайская транскрипция санскритского *maṇi* «драгоценный камень», китайские переводчики обычно понимали это слово как название особо ценной разновидности жемчуга.

ко и нежно рассыпанными цветами. Тридцать первое — все беременные женщины родили легко, благополучно и спокойно. Тридцать второе — духи деревьев *шала* (娑羅 соло) явились, показав половину тела и сложив руки в знак почтения. Таковы тридцать два предзнаменования, которые были явлены».

Как мы видим, отличия текста Дивакары от санскритской «Лалитавистары» крайне незначительны. Первая и третья приметы поменяны местами. Кроме того, в двадцать пятой примете, согласно санскритскому варианту, сокровищницы «явились, оставаясь закрытыми», а в китайской сутре они «внезапно сами открылись». Следовательно, можно утверждать, что уже к VII в. список примет рождения в седьмой главе «Лалитавистары» был практически идентичен дошедшей до нас версии.

Однако, обратившись к переводу IV в., мы обнаруживаем совсем иную картину. Приметы, приведенные в тексте Фа-ху, отличаются не только порядком следования, но и содержанием отдельных пунктов перечня:

«Будда сказал бхикшу. Когда прошло десять месяцев и приблизилось время рождения Бодхисаттвы, явились благие предзнаменования, которых было тридцать два. Первое — деревья в саду<sup>3</sup> сами собой дали плоды. Второе — на земле выросли синие лотосы величиной с колесо. Третье — на земле на всех засохших деревьях распустились цветы и листья. Четвертое — боги и духи привезли повозки, [украшенные] пологами с семью драгоценностями<sup>4</sup>. Пятое — на земле сами собой возникли двадцать тысяч сокровищниц с драгоценными камнями. Шестое — лучшие благовония и превосходные курения покрыли все вокруг. Седьмое — со Снежной горы спустились пятьсот львов и выстроились у ворот города, никого не беспокоя и не причиняя вреда. Восьмое — пятьсот белых слонят выстроились перед дворцом. Девя-

---

<sup>3</sup> «Сад» — 後園, букв. «сад позади», согласно словарю Хиракавы, соответствует *vrkṣavāṭikā* «сад деревьев» [Hirakawa 1997: 445].

<sup>4</sup> «Пологи с семью драгоценностями» — 七寶交露, согласно словарю Карашимы, соответствует *saptaratnahemajāla* [Karashima 1998: 213].

тое — боги с четырех сторон кропили [дворец] благовониями. Десятое — посреди царского дворца сам собой забил родник. Сто видов напитков и пищи было выдано тем, кто терпел голод и жажду. Одиннадцатое — яшмовые девы-нагини пребывали в воздухе, явив половину [своего] тела. Двенадцатое — десять тысяч божественных яшмовых дев, держа опахала из павлиньих перьев, появились над стеной дворца. Тринадцатое — небесные яшмовые девы, которые несли десять тысяч золотых сосудов, наполненных нектаром, пребывали в воздухе. Четырнадцатое — десять тысяч небесных яшмовых дев, которые держали в руках десять тысяч сосудов, наполненных ароматной водой, выстроились в воздухе. Пятнадцатое — десять тысяч небесных яшмовых дев, которые держали в руках знамена и зонты, прислуживали там. Шестнадцатое — небесные яшмовые девы стали в ряд, они, находясь в воздухе, ударили в сто тысяч изысканных музыкальных инструментов и произвольно попали в лад. Семнадцатое — четыре большие реки с чистой и прозрачной водой не текли. Восемнадцатое — солнце, луна и дворцы [богов] остановились и не двигались. Девятнадцатое — звезды, состоящие при [созвездии] Пушья (沸), стояли на страже (衛從). Двадцатое — полог, украшенный драгоценными камнями, полностью покрыл царский дворец. Двадцать первое — чудесная лунная жемчужина (明月神珠) повисла в дворцовом зале, ярко сияя. Двадцать второе — огонь светильников во дворце больше не сиял. Двадцать третье — коробка с многочисленными одеяниями расположились на полках. Двадцать четвертое — сокровищницы с ожерельями из редкостных самоцветов сами собой появились. Двадцать пятое — ядовитые змеи скрылись, а благоприятные птицы летали и пели. Двадцать шестое — в преисподней все жестокие мучения прекратились. Двадцать седьмое — все высокие холмы сровнялись с землей. Двадцать восьмое — перекрестки, дороги и улицы стали ровными и усыпанными цветами.

Двадцать девятое — все глубокие ямы и рвы сравнялись [с землей]. Тридцатое — рыбаки и охотники (漁獮), преисполненные злобы, в одночасье стали добросердечными. Тридцать первое — в границах страны все беременные женщины родили мальчиков; глухие, слепые, немые, горбатые, увечные и больные ста болезнями — все исцелились. Тридцать второе — все духи деревьев предстали в облике людей, явивших половину тела, склонив голову в знак почитания. Таковы тридцать два [предзнаменования]. Эти небывалые события тогда не могли не вызывать восхищения повсюду».

Начало перечня (приметы 1–3) по содержанию напоминает санскритский текст — речь идет о растениях, однако если там предвестием будущего рождения Бодхисаттвы служит образ нераспустившихся цветов, в редакции Фа-ху, наоборот, описано обильное цветение и плодоношение: появились лотосы «размером с колесо» и зацвели даже засохшие деревья. Это показывает, что упомянутое выше отсутствие отрицания в «цветочных» приметах в тибетском переводе отражает вариант текста не дошедшей до нас редакции.

Далее, как и в санскритской сутре, следует чудо появления драгоценных камней (санскрит 4–6, Фа-ху 4–5). Вместо волшебных деревьев с самоцветами говорится о повозках с драгоценными пологам (4). Примета, связанная с появлением кладов (5), практически совпадает в обеих версиях, а упоминание о ростках из драгоценных камней у Фа-ху отсутствует (санскрит 6).

Образ «благовоний и курений» (Фа-ху 6) переключается с «ароматными водами» (санскр. 7), но не содержит намека на предстоящее омовение младенца.

Блок примет, в которых присутствуют царские символы (львята и слонята), у китайского переводчика короче (санскр. 8–11, Фа-ху 7–8).

Две следующие приметы (9–10) не находят соответствия в санскритском тексте. При этом бросается в глаза, что Фа-ху искусственно соединяет в одну примету появление родника во дворце и раздачу еды и питья нуждающимся (10).

Группа примет, касающихся царских атрибутов (санскр. 12–17, Фа-ху 11–16), дана в той же последовательности и отличает-



ся лишь деталями. Так, в санскритской сутре апсары с музыкальными инструментами замерли в ожидании (17), а у Фа-ху «небесные яшмовые девы» заиграли музыку и попали в лад (16).

В блоке примет, относящихся к стихиям и космическим явлениям (санскр. 18–21, Фа-ху 17–19), отсутствует упоминание о ветре. Станным выглядит и фраза о звездах, «стоящих на страже»: видимо, в отличие от Дивакары (21), Фа-ху не понимал, что означает соединение созвездия Пушья с луной.

Как и в санскритской «Лалитавистаре», четко выделяется блок примет, явленных внутри царского дворца (санскр. 22–25, Фа-ху 20–24). Расхождения между двумя текстами есть, но они незначительны: вместо появления драгоценных камней в разных помещениях дворца (санскр. 24) появляется лишь одна жемчужина в дворцовом зале (Фа-ху 21), а возникновение закрытых сокровищниц с тканями и драгоценностями, фигурирующее в оригинальной сутре как одна примета (25), у китайского переводчика разделено на две (23, 24).

Примета 25 у Фа-ху построена на отсутствующей в санскритском тексте оппозиции «змеи—птицы», но она напоминает приметы 26 и 27, связанные с исчезновением голосов неблагоприятных животных и птиц и появлением благих звуков.

Сообщение о прекращении мучений в преисподней (Фа-ху 26) может выражать ту же мысль, что и слова об устранении результатов кармы (санскр. 28).

Блок, объединенный идеей выравнивания и очищения земли, у Фа-ху (27–29) очень похож на соответствующий санскритский текст (29–30).

Упоминания об исправлении рыбаков и охотников (Фа-ху 30), а также об исцелении больных (Фа-ху 31) в санскритской сутре отсутствуют. Вместо слов о том, что беременные легко разрешились от бремени (санскр. 31), говорится, что у всех беременных женщин родились сыновья (Фа-ху 31).

И наконец, последний пункт списка — явление лесных божеств — в обоих текстах практически идентичен, за исключением того, что Фа-ху не называет породу священных деревьев (*шала*).

При всех отличиях списка Фа-ху от санскритского оригинала можно отметить, что состав и порядок следования смысловых блоков в обоих памятниках совпадает. Отличия, как правило,

касаются деталей содержания отдельных примет, а также порядка их следования внутри того или иного блока. Следовательно, в IV в. в текстовой традиции, к которой принадлежит «Лалитавистара», уже сложилась общая структура перечня примет рождения Бодхисаттвы. Внутри этой структуры разные редакции сутры могли иметь свои вариации, и, возможно, перевод Фа-ху отражает лишь одну из версий списка, имевших хождение в ту эпоху.

Если отойти от «Лалитавистары» и обратиться к другим «житийным сутрам», сохранившимся в ранних китайских переводах, то в некоторых из них обнаруживаются свои списки примет рождения Бодхисаттвы, свидетельствующие, что сюжет о чудесах, сопровождающих приход в мир будущего Будды, не ограничен традицией одного махаянского памятника, а принадлежит более широкому кругу агиографических текстов.

В самой ранней из сутр, посвященных жизни Будды и дошедших до нас в китайских переводах, также имеется список из тридцати двух примет рождения. Перевод «Сутры о начале деяний» (*Сюсин бэньци цзин* 修行本起經) выполнен Кан Мэнсяном (康孟詳) около 200 г. [Т 184]. Важно отметить, что список из этой сутры дословно воспроизведен в более позднем памятнике, известном под названием «Рассказанная Буддой сутра о благом появлении царевича» (*Фо шо тайцзы жуй-ин бэньци цзин* 佛說太子瑞應本起經), созданном Чжи-цянем (支謙) в первой половине III в. [Т 185].

Первое и весьма существенное отличие от традиции «Лалитавистары» состоит в том, что знамения, о которых идет речь, не предшествуют рождению Бодхисаттвы, а следуют после него. В «Сутре о начале деяний» излагается канонический сюжет о событиях в Лумбини: царевич появляется из правого бока матери, делает семь шагов, произносит слова о своем превосходстве над миром и т. д. Царь, узнав о рождении сына, с большой свитой отправляется навстречу царевичу. Затем следует краткий рассказ о посещении храма (вариант сюжета, которому в «Лалитавистаре» посвящена отдельная глава). И далее, после слов «[они] вернулись во дворец», вводится интересующий нас перечень:

«Небо ниспослало знамения, которых было тридцать два. Первое — земля сильно содрогнулась, так что выровнялись все холмы и ямы. Второе — дороги и

улицы сами очистились, а зловонные места стали ароматными. Третье — все засохшие деревья в стране покрылись цветами и листьями. Четвертое — в садах сами собой родились удивительные сладкие плоды. Пятое — на земле выросли лотосы, большие, как тележное колесо. Шестое — все клады, скрытые в земле, сами собой вышли [на поверхность]. Седьмое — драгоценности внутри кладов явились и засияли. Восьмое — одежда, [хранившаяся] в ларцах, была развернута на полках. Девятое — множество рек и десятки тысяч ручьев замерли и стали прозрачными. Десятое — ветер стих, тучи ушли, воздушное пространство очистилось. Одиннадцатое — небо с четырех сторон проливало легкий дождь из ароматной влаги. Двенадцатое — чудесная лунная жемчужина повисла в дворцовом зале. Тринадцатое — во дворце светильники больше не использовались. Четырнадцатое — солнце, луна и звезды остановились и не двигались. Пятнадцатое — созвездие Пушья спустилось и помогало рождению царевича. Шестнадцатое — драгоценные зонты Шакры и Брахмы покрыли дворец. Семнадцатое — духи восьми сторон света пришли с дарами, неся драгоценности. Восемнадцатое — сами появились небесные яства ста вкусов. Девятнадцатое — сто тысяч кувшинов повисли [в воздухе], наполненные амритой. Двадцатое — небесные духи притащили повозки с пологами из семи драгоценностей. Двадцать первое — пятьсот белых слонят сами выстроились рядами перед дворцом. Двадцать второе — пятьсот белых львят сошли со Снежной Горы и выстроились рядами у городских ворот. Двадцать третье — дворцовые женщины богов появились на плечах [придворных] певиц. Двадцать четвертое — дочери царей нагов встали вокруг дворца. Двадцать пятое — десять тысяч божественных яшмовых дев, держа опахала из павлиньих перьев, появились над стеной дворца. Двадцать шестое — дворцовые женщины богов, держа золотые сосуды, наполненные ароматной водой, встали рядами в воздухе, чтобы

прислуживать. Двадцать седьмое — божественные музыкальные инструменты все заиграли одновременно. Двадцать восьмое — во всех адах была передышка, мучения не происходили. Двадцать девятое — ядовитые змеи скрылись, а благие птицы порхали и пели. Тридцатое — рыбаки и охотники, преисполненные злобы, в одночасье стали добросердечными. Тридцать первое — в границах страны все беременные женщины родили мальчиков; глухие, слепые, немые, горбатые, увечные и больные ста болезнями — все исцелились. Тридцать второе — духи деревьев явились, склонив голову в знак почитания».

Приведенный текст легко может быть разделен на смысловые блоки, схожие с теми, о которых речь шла выше. Правда, порядок следования этих блоков, как и расположение отдельных примет внутри каждого блока, имеют ряд отличий. Так, о выравнивании и очищении земли говорится в самом начале списка (приметы 1–2), тогда как во всех версиях «Аалитавистары» этот блок расположен близко к концу перечня. Нельзя не заметить, что приметы из «Сутры о начале деяний» демонстрируют гораздо большую близость к тексту Фа-ху, чем к санскритской «Аалитавистаре» и переводу Дивакары. Очень близки по содержанию следующие приметы: Фа-ху 1, 2, 3 — Кан Мэн-сян 4, 5, 3; Фа-ху 4 — Кан Мэн-сян 20; Фа-ху 11, 12, 14 — Кан Мэн-сян 24, 25, 26; Фа-ху 21, 22 — Кан Мэн-сян 12, 13; Фа-ху 26, 25, 30, 31 — Кан Мэн-сян 28, 29, 30, 31. Более того, в ряде случаев текст обоих памятников совпадает полностью или почти полностью. Примета 30 в двух сутрах сформулирована одинаково: 漁獮怨惡一時慈心 «рыбаки и охотники, преисполненные злобы, в одночасье стали добросердечными». Дословно совпадает и примета Фа-ху 12 — Кан Мэн-сян 25: 天萬玉女把孔雀拂現宮牆上 «десять тысяч божественных яшмовых дев, держа опахала из павлиньих перьев, появились над стеной дворца». Пространная формулировка приметы 31 отличается лишь одним иероглифом: 境內孕婦產 (у Кан Мэн-сяна 生) 者悉男。聾盲瘡癰癘殘百疾皆悉除愈 «в границах страны все беременные женщины родили мальчиков; глухие, слепые, немые, горбатые, увечные и больные ста болезнями — все исцелились». Совпадения такого рода вряд ли могут быть случайностью, и мы должны сделать вывод,

что Фа-ху и его помощники в ходе работы над сутрой обращались не только к санскритскому оригиналу, но и к старым китайским переводам других агиографических памятников.

Еще один список примет рождения содержится в произведении, переведенном на китайский язык в середине V в., т. е. созданном позднее, чем «Лалитавистара» Фа-ху, но раньше, чем та же сутра Дивакары. «Сутра о прошлых причинах и нынешних результатах» (過去現在因果經 *Гоцью сяньцзай инь-го цзин* [Т 189]) была переведена Гунабхадрой (求那跋陀羅). Как и в «Сутре о начале деяний», чудесные приметы здесь не предшествуют рождению Бодхисаттвы, а следуют после него. Однако, если в «Сутре о начале деяний» чудеса происходят после выезда Шудходаны на встречу царевичу и возвращения царской семьи во дворец, то в сутре V в. знамения являются до встречи Бодхисаттвы с отцом. Но самое неожиданное в списке из этой сутры то, что примет, пронумерованных китайским переводчиком, оказывается тридцать четыре:

«И в это время были явлены тридцать четыре знамения. Первое — все миры десяти сторон света озарились ярким сиянием. Второе — три тысячи великих тысяч миров содрогнулись восемнадцатью способами (? 十八相), так что холмы и ямы выровнялись. Третье — все высохшие деревья сразу расцвели; в стране сами собой появились редкостные деревья. Четвертое — в садах появились чудесные сладкие плоды. Пятое — на земле выросли лотосы, большие, как тележное колесо. Шестое — все клады, скрытые в земле, сами собой вышли [на поверхность]. Седьмое — драгоценности кладов испустили великое сияние. Восьмое — прекрасные божественные одежды сами собой спустились сверху. Девятое — множество рек и десятки тысяч ручьев затихли и стали прозрачными. Десятое — ветер прекратился, тучи ушли, воздушное пространство прояснилось. Одиннадцатое — ароматные ветры распространили благоухание по четырём сторонам света, легкий дождь пролился, чтобы прибить летящую пыль. Двенадцатое — в стране все больные исцелились. Тринадцатое — в стране во дворцах и в домах не было нехватки света,

[хотя] огонь светильников больше не использовался. Четырнадцатое — солнце, луна и звезды замерли и не двигались. Пятнадцатое — созвездие Вишакха (毘舍佉 *бишэцьюй*) спустилось вниз и появилось среди людей, чтобы ждать рождения царевича. Шестнадцатое — [боги мира] владыки богов Брахмы держали драгоценные шелковые зонты, рядами покрывавшие дворец. Семнадцатое — учителя-отшельники (仙人師 *риши*) пришли с дарами, неся драгоценности. Восемнадцатое — сами появились небесные яства ста вкусов. Девятнадцатое — бесчисленные драгоценные сосуды наполнились амритой. Двадцатое — прибыли прекрасные божественные повозки, нагруженные драгоценностями. Двадцать первое — бесчисленные белые слонята, держа на голове лотосы, выстроились рядами перед дворцом. Двадцать второе — сами пришли божественные пурпурные сокровища-кони. Двадцать третье — пятьсот белых царей львов пришли со Снежной Горы и, обуздав свой свирепый нрав, с радостным сердцем выстроились у городских ворот. Двадцать четвертое — божественные певицы в воздухе играли прекрасную музыку. Двадцать пятое — божественные яшмовые девы с опахалами из павлиньих перьев появились над стеной дворца. Двадцать шестое — божественные яшмовые девы, каждая с наполненным благовониями золотым сосудом в руках, рядами выстроились в воздухе. Двадцать седьмое — небесные певцы восхваляли достоинства царевича. Двадцать восьмое — в адах была передышка, мучения не происходили. Двадцать девятое — ядовитые змеи скрылись, зловещие птицы сделали добросердечными. Тридцатое — все неправедные<sup>5</sup> сразу преисполнились сострадания. Тридцать первое — в стране все беременные женщины родили мальчиков; все больные ста болезнями исцелились. Тридцать второе — все духи деревьев приняли человеческий облик и при-

---

<sup>5</sup> «Неправедные» — 惡律儀, это сочетание передает санскритское *asamvara* [Hirakawa 1997: 488], ср. у Чжи-цяня [Т 185] «рыбаки и охотники».

шли почтить [царевича]. Тридцать третье — все цари других стран, неся в дар прославленные драгоценности, пришли с изъявлением покорности. Тридцать четвертое — никто из людей и богов не произносил несвоевременных речей».

Список из последней сутры демонстрирует очевидную близость со списком из «Сутры о начале деяний» [Т 184] и, соответственно, с идентичным перечнем из «Рассказанной Буддой сутры о благом появлении царевича» [Т 185]. Большинство примет не только близки по содержанию, но и даны под одинаковыми порядковыми номерами. Более того, формулировки для примет 6 и 18 совпадают полностью, для примет 5 и 14 — отличаются лишь одним иероглифом, а для примет 10, 25, 26 и 28 — очень близки. Однако список Гунапрабхи включает и пять примет, отсутствующих в других перечнях. Примета 1 — миры озарились светом. В сутре, переведенной Чжи-цянем [Т 185], непосредственно перед перечнем примет говорится, что «яркий свет распространился вверх на двадцать восемь небес и вниз на восемнадцать адов». Возможно, переводчик V в. имел дело с похожим текстом и ввел чудо вселенского света в состав примет рождения. Примета 12 — исцеление больных — дублирует содержание приметы 31. Примета 22 — уникальна, загадочные «пурпурные сокровища-кони» (紺馬寶) в других агиографических памятниках не упоминаются, хотя *aśvaratna* «сокровище-конь» — одно из семи сокровищ царя-чакравартина, что делает его появление в списке примет рождения Бодхисаттвы уместным. Примета 33 — приход царей с дарами — также может быть связана с сюжетами, предшествующими списку примет. В «Сутре о начале деяний» говорится: «В то время многочисленные (? 粟散) цари малых стран, услышав, что супруга великого царя беременна, прибыли с поздравлениями, и все они с искренним благоговением и безмерными восхвалениями приносили в дар золото, серебро, драгоценные камни, одежды, цветы и благовоения». Примета 34 — «никто из людей и богов не произносил несвоевременных речей» — не имеет аналогов в других сутрах.

В целом можно сказать, что текст о приметах рождения Бодхисаттвы в «Сутре о прошлых причинах и нынешних результатах», несомненно, относится к той же традиции, которая отражена в «Сутре о начале деяний». Отклонения в основном свя-

заны с введением в список материала из повествования, обрамляющего рассказ о приметах.

Мы рассмотрели все известные нам списки примет рождения в литературе северного буддизма. Однако присутствие такого перечня чудес в сюжете о рождении будущего Будды не ограничивается махаянскими сутрами. Если обратиться к агиографии тхеравады, создававшейся в другом ареале буддийского мира, то аналогичный фрагмент мы обнаружим в палийском жизнеописании Будды «Ниданакатха» [Nidānakathā]. Правда, в этом памятнике приметы связываются не с рождением Бодхисаттвы, а с его воплощением в утробе матери.

«Когда Бодхисаттва принимал воплощение в утробе матери, все десять тысяч миров, [как] от одного удара, задрожали, содрогнулись, покачнулись. Появились тридцать два предзнаменования — (1) в десяти тысячах мировых сфер (*caṅkavāḷa*) распространился безграничный свет. (2) Слепые, словно желая увидеть его красоту, обрели зрение. (3) Глухие услышали звуки. (4) Немые заговорили. (5) Горбатые выпрямились. (6) Хромые смогли ходить на [здоровых] ногах. (7) Все попавшие в оковы существа освободились от цепей и оков. (8) Пламя во всех адах угасло. (9) В мире претов утихли голод и жажда. (10) У животных исчез страх. (11) У всех существ прошли болезни. (12) Все существа стали говорить доброжелательные речи. (13) Кони заржали сладостными [голосами]. (14) Слоны затрубили. (15) Каждый музыкальный инструмент издал свой собственный звук. (16) У людей украшения, надетые на руки и прочее, даже нетронутые, зазвенели. (17) Все стороны света прояснились. (18) Подул нежный, прохладный ветер, радующий [все] существа. (19) Туча не в сезон пролила дождь. (20) Вода ключом забила из земли. (21) Птицы перестали летать в небе. (22) Реки перестали течь. (23) Вода в океане стала сладкой. (24) Повсюду поверхность [земли] покрылась лотосами пяти цветов. (25) Все цветы, растущие на суше и в воде, расцвели. (26) У деревьев на стволах — лотосы стволов, на ветвях — лотосы ветвей, на лианах — лотосы ли-



ан расцвели. (27) На сухой земле лотосы с [крепким] стеблем, расколов поверхность камней, пробились вверх [лучками] по семь [цветков]. (28) В небе появились висячие лотосы. (29) Повсюду пролились дожди из цветов. (30) В небе заиграли божественные музыкальные инструменты. (31–32) Все десять тысяч миров, закружившись, как брошенная пригоршня цветов, сгрудившись, как связанная гроздь цветов, словно украшенное и приготовленное цветочное сиденье, стали увенчанными одной цветочной гирляндой, овеваемыми опахалом<sup>6</sup>, наполненными ароматом цветов и фимиама и обрели высшую красоту».

Список из «Ниданакатхи» существенно отличается ото всех перечней, приведенных выше — он принадлежит другой традиции. В нем также имеются четко выделяемые смысловые блоки, но их состав и порядок следования не такой, как в махаянских сутрах. При этом начальная примета палийского текста — явление всемирного света — совпадает с первой из примет «Сутры о прошлых причинах и нынешних результатах» [Т 189]. Далее следует блок, посвященный прекращению страданий (2–11): все избавляются от увечий (2–6), узники освобождаются от оков (7), существа, получившие дурные рождения, перестают претерпевать свойственные им мучения (8–10), больные исцеляются (11). Следующий смысловой блок объединен темой благих звуков: раздаются доброжелательные речи, ржание коней, рев слонов, музыка и звон украшений (12–16). Большая группа примет представляет космические явления (17–23), здесь соединены темы двух стихий — воздуха и воды. Воздушное пространство становится чистым: проясняются стороны света (17), дует нежный ветер (18), птицы не летают в небе (21); все связанное с водами делается благодатным: проливается дождь (19), бьют родники (20), останавливается течение рек (22), океан наполняется сладкой водой (23). Завершающий блок примет варьирует мотив цветов (24–32), правда, череда «цветочных» образов один раз прервана упоминанием о божественных музыкальных инструментах (30).

<sup>6</sup> «Опахало» — *vālabijānī*, слово отсутствует в палийских словарях, но в пракритском словаре Сетха дается композит *vālavīyaṇī* [Sheth 1986: 761], от санскр. *vālavijāna* «опахало из хвоста [яка]».

Цветы буквально заполняют все мироздание, появляясь на земле, на воде, на деревьях, на камнях и даже в небе.

Перевод последней фразы, явно призванной украсить текст, проблематичен. Неясно также и вычленение двух последних примет списка. В начале перечня сказано, что число примет составляет тридцать два (*bättimsa*). При этом, в отличие от китайских сутр, нумерация отсутствует. Можно заметить, что формулировка каждой приметы заканчивается личной формой глагола (аористом). Но таких форм в тексте — 31, последняя из них (*ahosi*) завершает длинную фразу, включающую два деепричастия. Чтобы «дотянуть» количество примет до тридцати двух, мы должны считать, что в этой фразе содержатся две приметы, но трудно сказать наверняка, где граница между ними.

Можно заметить и несколько элементов, общих для палийского списка и списков из махаянских сутр. Группа примет, связанных с цветами, завершает фрагмент из «Ниданакатхи», хотя в других текстах она помещается в начале перечня. «Космические» явления включают общий для всех текстов мотив «остановившихся рек» (22). «Исцеление больных» занимает шесть пунктов (2–6 и 11), тогда как в махаянских сутрах те же недуги перечисляются в рамках одного пункта. Угасание адского пламени (8) соответствует сообщению о прекращении мучений в адах (Фа-ху — 26, Чжи-цзянь — 28). Звучание божественных музыкальных инструментов (30) имеет точный аналог в «Сутре о начале деяний» (27).

В то же время есть и существенные отличия: ряд важных в смысловом отношении примет, общих для всех северных памятников, в «Ниданакатхе» не представлен. Так, в палийском жизнеописании отсутствует какое-либо упоминание о небесных светилах, о слонятах и львятах, пришедших в Капилавасту из Гималаев, о многочисленных апсарах (яшмовых девах), появившихся с царскими атрибутами (опахала и т. д.), о сокровищницах, вышедших из земли.

Мы рассмотрели все известные нам списки примет рождения Бодхисаттвы, сохранившиеся в текстах на индийских языках и в китайских переводах. Теперь можно попытаться обобщить предложенные выше наблюдения и сделать некоторые выводы о развитии этой части буддийского предания.

Мы убедились в том, что имеем дело с традицией, распространенной достаточно широко. Она представлена и в махаянских сутрах северного буддизма, и в комментаторской литературе тхеравады. Однако эту традицию нельзя назвать всеобщей: списки примет рождения отсутствуют в таких пространственных памятниках, как «Махавасту» и «Сангхабхедавасту». Нет такого списка и в знаменитой поэме Ашвагхоши. При этом рассказ о чудесных явлениях, сопровождающих начало земной жизни Бодхисаттвы, встречается повсеместно. В «Аччхариаббхутадхаммасутте» (Acchāriyabbhūtaḍḍhammasutta «Сутра о чудесных и удивительных качествах [Татхагаты]»), входящей в состав палийской «Мадджхиманикаи», описаны яркий, озаряющий вселенную свет и сотрясение десяти тысяч миров, ознаменовавшие сходжение Бодхисаттвы в утробу матери и его рождение. Практически идентичный текст содержится и в жизнеописании Будды Випассина в «Махападанасуттанте» (Mahāpādānasuttanta) из «Дигхникаи». Череда чудес, перечисленных в посвященных рождению Бодхисаттвы стихах «Буддхачариты» Ашвагхоши, демонстрирует очевидное сходство с рядом пунктов из рассмотренных нами списков:

«В северо-восточной части [царского] города (*avasatha*) сам собой появился колодец с чистой водой, в котором изумленные обитатели дворца совершали обряды, как в тиртхе» [Aśvaghōṣa: 1.23].

Здесь нельзя не отметить сходства с десятой приметой из перевода Фа-ху («посреди царского дворца сам собой забил родник»), и двадцатой приметой из «Нидана-катхи» («вода ключом забила из земли»). Также можно упомянуть «ласковые приятные ветры» (гл. 1, строфа 22 — ср. «Ниданакатха», примета 18), исчезновение всех болезней (гл. 1, строфа 25 — ср. Фа-ху, примета 31; Кан Мэн-сян, примета 31, «Ниданакатха», примета 11), ясность сторон света (гл. 1, строфа 26 — ср. «Ниданакатха», примета 17), приход «гималайских слонов», готовых служить Шуддходане (гл. 2, строфа 3 — ср. «Лалитавистара», примета 10; Фа-ху, примета 8; Кан Мэн-сян, примета 21).

Рассказы о чудесах, сопровождающих рождение необыкновенного младенца, встречаются во многих культурах. Индийская традиция здесь не является исключением. В санскритском эпосе чудесные знамения отмечают рождение великих царей. Появление на свет сыновей Дашаратхи в «Рамаяне» описано

как событие, празднуемое не только жителями Айодхьи, но и небожителями: «Мелодично пели гандхарвы и плясали толпы апсар, звучали божественные барабаны, с неба падал дождь цветов» [Rāmāyaṇa: I.18.16]. Рождение Пандавов в «Махабхарате» ознаменовано голосом с неба, восхваляющим каждого из пятерых братьев. Но особо выделено появление Арджуны: в небе звучат барабаны, проливается дождь цветов, пляшут апсары и поют гандхарвы, сонмы богов и небожителей приходят, чтобы почтить новорожденного [Mahābhārata: I.114.36–62]. В контексте индийской культуры мотив чудес, связанных с рождением Будды, прочитывается как одно из многочисленных указаний на царскую составляющую его образа [Александрова 2008: 53–57].

Можно предположить, что чудеса входили в сюжет о рождении будущего Будды с самого начала формирования легенды, а идея списка примет как фиксированного элемента жития появилась позднее. При этом выбор конкретного числа примет легко объясним. Число тридцать два в данном случае несомненно подсказано «тридцатью двумя признаками великого мужа». Этот перечень телесных особенностей Будды постоянно присутствует в текстах, посвященных рождению Бодхисаттвы, в «Лалитавистаре» он помещен в ту же седьмую главу, поскольку именно по этим признакам мудрец Асита узнает в новорожденном будущего Просветленного.

Наличие различных списков примет заставляет поставить вопрос о существовании «протосписка», некоего первоначального перечня тридцати двух примет рождения, из которого «эволюционировали» все известные нам варианты. Проведенное в данной работе сравнение текстов побуждает нас ответить на этот вопрос отрицательно. Характер расхождений между ними свидетельствует скорее о том, что они не восходят к одному прототипу. Определяющим фактором для всех вариантов было как раз число 32 (хотя в одном случае — 34). Составители агиографических сочинений по-разному решали одну и ту же задачу: они преобразовывали имеющийся в их распоряжении рассказ о чудесах так, чтобы подогнать их количество под заданное число. При этом им приходилось дробить повествование на отдельные пункты, и конечный результат получался различным. Отсюда происходят схожие между собой смысловые блоки, которые, однако, содержат разное количество пунктов и ком-

понуются по-разному. Например, исцеление всех недугов может составлять один пункт перечня, а может быть развернуто так, что каждый недуг станет отдельным пунктом. Нередкие тавтологии и нечеткость деления (в «Лалитавистаре» детеныши львов пришли — примета 8, сели у ворот — примета 9) также являются следами работы по «наложению числа на текст». Тридцать четыре приметы в «Сутре о прошлых причинах и нынешних результатах» могли появиться в результате непонимания китайским переводчиком членения санскритского оригинала, в котором не было нумерации.

Еще одним свидетельством в пользу предположения о том, что все списки не могут восходить к общему прототипу, является отсутствие фиксированного места перечней примет в сюжете жития. Каждый раз текст, посвященный приметам, вклинивается в последовательность событий в новом месте. В «Лалитавистаре» и ее китайских переводах приметы предваряют поездку царицы Майи в рощу Лумбини, в «Сутре о начале деяний» они появляются уже после рождения Бодхисаттвы и возвращения царской четы с младенцем во дворец, в «Сутре о прошлых причинах и нынешних результатах» приметы также даются после рождения, но до возвращения в Капилавасту, и, наконец, в «Ниданакатхе» они сопровождают не рождение, а воплощение Бодхисаттвы в утробе матери.

В то же время само широкое распространение варьируемого списка примет в буддийской агиографической литературе — это явление, заслуживающее внимания. Мы имеем дело с одним из характерных проявлений природы буддийского нарратива. Жизнь Будды мыслится как канонический список из четырех главных событий: рождение, просветление, первая проповедь и паринирвана. Этот перечень может быть расширен до восьми эпизодов за счет добавления еще четырех пунктов: чудо в Шравасте, сходжение с небес в Санкашье, усмирение слона Налагири, подношение меда обезьянами. Возможны и более пространные списки. Представление о житии как о череде отдельных событий получает воплощение как в институте паломничества (четыре главных святыни в Лумбини, Бодхгае, Сарнатхе и Кушинагаре; см. [Александрова 2008: 71]), так и в изобразительном искусстве (рельефы с четырьмя или восемью сценами [Raimo 1982: 6–43]). В литературе каждый пункт списка

превращается в рассказ, а последовательность таких рассказов составляет жизнеописание Будды. При этом принцип построения текста в виде перечней прослеживается на всех уровнях. Например, в главах «Лалитавистары», посвященных событиям, предшествующим рождению Бодхисаттвы, мы встречаем перечень «ста восьми врат к свету дхармы», описание «семи сокровищ чакравартина», рассказ о «четырех раздумьях» Бодхисаттвы, выбирающего место и время своего появления в мире, и список «шестидесяти четырех качеств рода», в котором может родиться будущий Будда. Даже спустившись на уровень отдельного эпизода, мы всякий раз имеем дело с перечнями разной длины. Изображение царицы Майи представляет собой пространственный список ее достоинств, а схождение Бодхисаттвы в утробу матери предваряется «восьмью знамениями». Каждое из этих знамений, в свою очередь, состоит из перечислений: «И многие птицы, обитающие на [склонах] царя гор Химавата — патрагупты, попугаи, майны, кукушки, гуси, павлины, чакраваки, куналы, воробьи, куропатки<sup>7</sup> и другие — с разноцветными, яркими крыльями, с чарующими, приятными голосами, прилетели в лучший дом Шуддходаны, сели на веранды, купола, ворота, окна, павильоны, башенки и террасы и запели каждая своим голосом, радостные, веселые, счастливые. Такое второе знамение [там] явилось».

Подобная «поэтика перечней» обусловлена самим жанром сутры, к которому принадлежит как «Лалитавистара», так и цитировавшиеся китайские памятники. Обычная сутра представляет собой проповедь Будды в сюжетной рамке (рассказ об обстоятельствах произнесения проповеди). Основа буддийского доктринального дискурса — классификации, на материале которых строится текст. Изложение учения разворачивается как череда классификаций. Примеры слишком многочисленны, чтобы их приводить, достаточно упомянуть «четыре благород-

---

<sup>7</sup> Двум наименованиям из списка птиц не удастся найти соответствия; *patragupta* (букв. «скрытая в листьях» или «укрытая крыльями») — приводится в словарях Бётлинка–Рота, Моньер–Вильямса и Эджертон со ссылкой только на «Лалитавистару»; *kuṅāla* — встречается в ряде буддийских текстов, как санскритских, так и палийских; по предположению Р. А. Митры, как и *munāl* (хинди), может обозначать гималайского фазана [Mitra 1998: 84], Ф. Эджертон склонен отождествлять *kuṅāla* с индийской кукушкой [Edgerton: V. 2: 185].

ные истины» и «восьмеричный благородный путь» из первой обращенной к ученикам речи Просветленного. В сутрах, использованных в этой работе, проповедь Будды заменена на его рассказ о собственной жизни, но этот повествовательный текст воспроизводит приемы построения доктринального текста. По-видимому, таким образом и возникает особая поэтика нарративных сутр, предписывающая композицию произведений, выстроенную на основе заданных перечней, и стилистику, характеризующуюся постоянным перечислением предметов, понятий, качеств и т. д. Основной принцип этой поэтики — прекрасно все, что может быть перечислено в определенной последовательности.

Списки примет рождения представляют собой частный случай применения этой поэтики. Благодаря их присутствию в тексте чудеса, сопровождающие рождение Бодхисаттвы, входят в виде четко фиксированного элемента в череду событий жития, и сам этот элемент обретает жесткую структуру. Так происходит конструирование житийного канона.

### Литература

- Aśvaghōṣa      *Aśvaghōṣa. Buddhacarita or the Acts of Buddha / Ed. and tr. by E. H. Johnston. Delhi, 1995 (First ed.: Lahore, 1936).*
- Edgerton 1998    *Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. V. 1–2. Delhi.*
- Gonda 1980      *Gonda J. Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites. Leiden–Köln.*
- Gupta 1971      *Shakti M. Gupta. Plants Myths and Traditions in India. Leiden.*
- de Jong 1954    *de Jong J. W. L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara // Asiatica. P. 312–325.*
- de Jong 1997    *de Jong J. W. Recent Japanese Studies on the Lalitavistara // Indologica Taurinensia XXIII–XXIV. Torino. P. 247–256.*
- Hirakawa 1997   *Hirakawa A. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Tokyo.*
- Hokazono 1994   *Hokazono K. Raritavisutara no kenkyū. Tokyo.*

- Karashima 1998 *Karashima S.* A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra. *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I.* Tokyo.
- Lalitavistara 1987 *Lalitavistaraḥ* / First edition ed. by P. L. Vaidya, second edition ed. by Shridhar Tripathi. *Buddhist Sanskrit Texts — No. 1.* Darbhanga.
- Mahābhārata The Mahābhārata. Text as Constituted in Its Critical edition. V. 1. Poona, 1971.
- Menon–Bagla 2000 *Menon S., Bagla P.* *Trees of India.* New Delhi.
- Mitra 1998 The Lalita-Vistara. Memoirs of the Early Life of Saḳya Sinha (Chs. 1–15) / Tr. by R. L. Mitra. Delhi.
- Nidānakathā Nidānakathā. *Khuddakanikāye jātaka-aṭṭhaka-thā.* [Электронный ресурс]. URL: [www.tipitaka.org/romn/](http://www.tipitaka.org/romn/) (Дата обращения: 20.11.2014).
- Parimoo 1982 Parimoo R. *Life of Buddha in Indian Sculpture (Ashta-maha-pratiharya).* An Iconological Analysis. New Delhi.
- Rāmāyaṇa Śrīmadvālmīkirāmāyaṇa / Ed. by Pt. Shivram Sharma Vasishth. Varanasi, 2002.
- Sheth 1986 *Pandit Hargovind Das T. Sheth.* *Pāia-sadda-mahaṇṇavo.* A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary. Delhi.
- T 184 修行本起經, CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-02. [Электронный ресурс].
- T 185 佛說太子瑞應本起經, CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-02. [Электронный ресурс].
- T 186 — 普曜經, CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-02. [Электронный ресурс].
- T 187 方廣大莊嚴經, CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-02. [Электронный ресурс].



- Т 189 過去現在因果經, СВЕТА (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006-02. [Электронный ресурс].
- Waldschmidt 1956 Das Mahāvādānasūtra. Ein Kanonischer Text über die Sieben Letzten Buddhas. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben von Ernst Waldschmidt. Teil II: die Textbearbeitung. Berlin.
- Александрова 2008 *Александрова Н. В.* Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М.
- Вигасин 2007 *Вигасин А. А.* Древняя Индия. От источника к истории. М.
- Никольская 2013 *Никольская К. Д.* Космогоническая функция ритуального текста в Древней Индии (По материалам «Брихатсамхиты» Варахамхиры) // Текст. Контекст. Подтекст. Сборник в честь М. Н. Погребовой. М. С. 121–156.
- Сюань-цзан 2012 *Сюань-цзан.* Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Введение, перевод с китайского и комментарий Н. В. Александровой. М.

## Цари и боги древней Индии

Между образами царя и бога в Индии, как и повсюду, существует очевидная связь. Однако ни характер связи, ни сами эти образы не остаются неизменными.

Самый ранний из памятников индийской словесности, «Ригведа», содержит гимны, посвященные богам. Но те характеристики, которыми награждаются боги, порою отражают представления ведийских ариев о царской власти. Как известно, в «Ригведе» нет устойчивой иерархии мифологических персонажей, хотя некоторые из них и фигурируют в качестве «царей» (*rājan*). В ведах Индра может быть даже назван «верховным владыкой богов» (*devānām adhirāja* — «Атхарваведа» XIX.46.4), но это вовсе не значит, что прочие боги занимают более низкое положение. В одном и том же гимне «Ригведы» (VII.82.2) не только Индра именуется «верховным правителем» (*saṃrāj*), но и Варуна — «самодержцем» (*svarāj*). И там же говорится о том, что статус обоих определяется тем, что «все боги» (*viśve devāsaḥ*) им передали силу (*ojas*), в них соединили свою мощь (*bala*). Следовательно, источником могущества верховных правителей является воля и возможности тех, кто им подвластен. Цари (в том числе и небесные), о которых идет речь в ведах, не настоящие самодержцы, а скорее вожди и предводители народа.

По преимуществу в качестве царей в ведийских гимнах фигурируют боги Агни и Сома, Митра и Варуна, а особенно часто — Индра. Индра — главный небесный прообраз земного царя. Он может сделать человека «высшим среди земных царей» (*rājñām uttamaṃ mānavānām* — «Атхарваведа» IV.22.5) или, в характерной лексике вед, «единым быком племен» (*viśām ekavṛṣam* — там же, 22.1, ср. *viśām rājā* — VIII.43.24). Но о царской власти нередко идет речь и в связи с иными богами. Так, солнечный Савитар рассматривается как «повелитель всего, что движется и неподвижно», т. е. фауны и флоры (*jagataḥ sthātur ubhayasya yo vaśī* — «Ригведа» IV.53.6). Таким же повелителем животного и растительного мира является и бог грозы Парджанья («Ригведа»

VII.101.6) — «в нем суть (*ātman*) всего, что движется и неподвижно (*jaḡatas tasthuṣaś ca*)». Благодаря ему растут травы (там же, VII.101.1,5). Он — бык (*vṛṣabha*) неумолимый, оплодотворяющий (*retodhā*, VII.1.6). Боги, которые называются царями, обладают не просто силою, но и властью над целой Вселенной — той именно властью, которая обеспечивает жизнь природы. И власть земного царя мыслится как вселенская по той причине, что она имеет не политический, а сакральный смысл.

Б. Шлерат, автор специального исследования о царской власти в «Ригведе» и «Атхарваведе», замечает по этому поводу: «Идея царственности подразумевает господство над Вселенной <...>. Власть богов заключается не в их божественности или — по меньшей мере — не только в ней, а в их царственности <...>. Особенно интересно то, что и земной царь занимает, в основном, такое же положение, как цари богов»<sup>1</sup>.

Царственность проявляется лишь в определенной ситуации. Агни, как бог огня, отождествляемого с солнцем, именуется царем в тот момент, когда его почитают во время жертвоприношения на восходе солнца. Сома фигурирует в том же качестве при выжимании напитка сомы, который должен обеспечить движение соков всех растений. Индру чествуют как царя, вспоминая его победу в космической схватке с Вритрой. Царь выступает как таковой лишь в тот момент, когда выполняет царские функции<sup>2</sup>, а земной правитель — когда находится на троне<sup>3</sup> и наделен инсигниями.

Царь характеризуется как «хозяин» (*pati*) дома, как «вождь» (*netar*) или «бык» племен или народов (*kṣitīnām, carṣaṇinām* — «Ригведа» III.6.5; III.20.4 и мн. др.). При этом речь идет обычно о «пяти народах», под которыми, по всей видимости, имеются в виду народы пяти сторон света (включая центр, — ср. II.13.10 о пяти сторонах света), т. е. всего мира. Б. Шлерат<sup>4</sup> утверждает, что ведам совершенно чужд образ царя как пастуха. Он действительно представлен очень слабо; пожалуй, лишь в сравнениях, где, к

<sup>1</sup> Schlerath B. Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte. Wiesbaden, 1960. S. 72.

<sup>2</sup> Ibid. S. 73.

<sup>3</sup> О троне см.: Auboyer J. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. P., 1949.

<sup>4</sup> Schlerath B. Op. cit. S. 22.

примеру, может быть сказано так: «Ведь ты, о Агни, правишь небесным (миром), земным ты правишь, словно пастырь скотий» (*tvam hyagne divyasya rājasi tvam pārthivasya paśupā iva* — «Ригведа» I.144.6). В отличие от гомеровского басилея, ведийский царь — не «пастух народа» (*ποικίην λαῶν*, «Илиада»), а «бык народов» (*ekavṛṣo janānām*, «Атхарваведа» IV.22.5).

Важную часть образа Индры как царя-вождя представляет его свита, его друзья и спутники — Маруты. Эта дружина бога-воителя неотделима от важнейшего понятия «славы» (*yaśas* — «Ригведа» I.136.7). В качестве верховного царя среди царей (*adhirājo rājasu*) Индра требует прославления, почитания, поклонения (*īḍyo, vandyo, namasyo* и т. д. — «Атхарваведа» VI.98.1, ср. *stutaḥ śravasyan* — «Ригведа» I.177.1). И тот лишь заслуживает имени «царя», кто совершает обильные жертвоприношения, а когда его чествуют, одаривает по-царски (I.54.7). Богов-царей называют богатыми (VII.82.2), богатым же может считаться лишь щедрый даритель (*śrīṇām udāro* — X.45.5).

Интересно, что авторы гимнов часто употребляют вместо слова «царь» или «владыка» слово «бык» (*vṛṣabha*), чтобы тем самым подчеркнуть его мужскую силу. Для тех же, кто является объектом власти, напротив, выбираются слова женского рода (*kṣiti* и др.). Это связано с тем, что ведийский царь, прежде всего, ассоциируется с производительными силами природы. От него (как от богов-царей Митры и Варуны — «Ригведа» V.62.3) зависит дождь и рост растений. Он выступает в качестве если не Демиурга, то устроителя порядка во Вселенной.

Обширная поздневедийская литература посвящена ритуалу. Ее центральным понятием является *yajña* — жертвоприношение. Бесконечная и сложная цепочка отождествлений, предлагаемых составителями брахманической прозы, позволяет представить ход их мысли, привычные для ритуалиста ассоциации. Крупнейшие жертвоприношения так называемого ритуала *шраута* (т. е. собственно ведийской обрядности) совершались по заказу царя-жертвователя (*yajamāna*). Исполнителями же были брахманы, которые одни только знали и должный порядок обрядности, и тексты читаемых формул, и потаенный смысл ритуала.

Принадлежность к брахманской варне, чистота происхождения жреца (который гордился тем, что множество поколений его предков пили сому) обеспечивали успех жертвоприноше-

ния. Жертва — пища богов, но боги принимали ее только из рук брахмана. Таким образом, участие брахмана в церемонии было абсолютно необходимо — так же как и ответное дарение *яджаманы* жрецу (так называемая *дакшина*). Совершение жертвоприношения без *дакшины* считалось бесплодным, поскольку был бы нарушен обязательный принцип взаимности услуг между заказчиком и исполнителем культового действия. Однако, по словам И. Хеестермана<sup>5</sup>, «сакральность, насколько можно судить по текстам, полностью присуща лишь *яджамане*, т. е. жертвователю, ради блага которого и на средства которого совершается ритуал, — тот ритуал, где сам он играет лишь весьма ограниченную роль».

В брахманической прозе отношения между брахманами и царем (племенным вождем, представителем военной аристократии, кшатрием) осмысляются посредством пары абстрактных понятий: *брахма* и *кшатра*. *Брахма* и *кшатра* не могут существовать друг без друга, ибо от их взаимодействия зависит совершение *яджны*, лежащей в основе круговорота материи в мире. Если олицетворением *кшатры* служит царь-кшатрий, то *брахму* воплощает его «домашний жрец» — *пурохита*<sup>6</sup>.

Во время назначения пурохиты произносились следующие слова («Айтарея-брахмана» VIII.27): «Я — он, ты — она; ты — она, я — он. Я — Небо, ты — Земля. Так давай вдвоем соединимся». Эта старинная формула принадлежала свадебному ритуалу («Ашвалаяна-грихьясутра» I.7.6 — *amo 'ham asmi sā tvam sā tvam asyamo 'ham | dyaur ahaṃ pṛthivī tvam*). Отношения между царем и его жрецом-брахманом уподоблялись, таким образом, нерушимой брачной связи. К сожалению, из текста брахманы неясно, кто именно произносил эту формулу и выступал в качестве «жениха». В историографии по этому поводу нет единодушия. Ананда Кумарасвами<sup>7</sup> полагал, что женихом был *пурохита*, занимавший, следовательно, более значимое положение, чем сам царь. Это кажется сомнительным, так как активной

<sup>5</sup> См.: Heesterman J. C. The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual. Chicago, 1993. P. 160.

<sup>6</sup> См.: Gonda J. Purohita // Gonda J. Selected Studies. Vol. II. Leiden, 1975. P. 320–337.

<sup>7</sup> Coomaraswamy A. K. Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government. Delhi, 1993. P. 1.

стороною, выбиравшей партнера, был не брахман, а царь. К тому же в индийской традиции распространено представление о том, что *брахма* есть женское лоно (*yoni*), из которого рождается *кшатра* («Махабхарата» XII.56.24). Этот образ встречается и в брахманической прозе («Шатапатха-брахмана» III.9.3.2).

При этом считалось, что от жены зависит новое рождение мужа. В «Законах Ману» (IX.8), например, говорится: «Муж, войдя в жену и став зародышем, возрождается; ведь потому жена и называется женою (*jāyā*), что от нее он рождается снова». Эта идея содержится и в ведийских текстах. В «Каушитаки-упанишаде» (II.11), например, сказано: «Ведь тот, кто носит имя сына, — это, воистину, ты сам» (*ātmā vai putranāmāsi*, то же в «Гопатха-брахмане» XIV.9.4.26 и др.). Пурохита богов Брихаспати, как воплощение *брахмы*, рассматривался в качестве той «основы» (*pratiṣṭhā*), откуда появляется *кшатра*. *Pratiṣṭhā* же ассоциируется с женским, порождающим началом — см., например, «Майтраяния-самхита» (4.48.18–20): «Земля — это *pratiṣṭhā*, место рождения живых существ»<sup>8</sup>. Поэтому следует думать, что именно царь в этой паре воплощает мужское начало, а брахман (*пурохита*) — женское.

Представление о том, что *кшатра* рождается от *брахмы*, могло быть обосновано ведущей ролью брахманов во время помазания царя (название этой церемонии *раджасуя* буквально значит «порождение царя»). В специальном исследовании, посвященном этому ритуалу, И. Хеестерман<sup>9</sup> доказывает, что *раджасуя* не была просто коронацией, осуществляемой раз и навсегда. Она могла регулярно повторяться с целью регенерации власти и обновления производительных сил природы. Самые существенные элементы ритуала, такие как осыпание царя зерном и обливание его молоком и медом, указывают на древнюю магическую практику обрядов плодородия. Об этом говорят и произносимые формулы: «Для дождя, для господства, для благополучия, для земледелия» и т. п. *Раджасуя* — момент триумфа царя, а потому его чествуют не только как «высшего из людей» (*uttamo mānavānām* — «Тайттирия-брахмана» II.4.7.70), но и как существ-

---

<sup>8</sup> Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration. The *rājasūya* described according to the Yajus texts and annotated. 'S-Gravenhage, 1957. P. 61.

<sup>9</sup> Ibid. P. 222 и далее.

во божественного статуса. В «Шатапатха-брахмане» (V.2.2.15), например, говорится: «Великой мощью обладает тот, кто помазан на царство». И далее, обращаясь к богам: «Он стал одним из вас, охраняйте его» (*yuṣmākaiko 'bhūt taṃ gorāyata*). Однако эти слова не означают настоящего обожествления индийского царя — он лишь сопричастен богам во время торжественной церемонии, подобно жениху на свадьбе.

Еще более значимым царским ритуалом была *ваджанея*. Буквальный смысл названия — «питье *vāja*». *Vāja* может трактоваться как сила (прежде всего мужская, производительная — недаром бык-*vṛṣa* именуется *vāji*) — и как царственность. *Ваджанею* совершали для обретения статуса верховного царя, а также для долгой жизни и достижения «высшего неба». Характерной чертой *ваджанеи* является соревновательность, агон. Надо сказать, что в брахманической прозе тема царя постоянно ассоциируется с неким состязанием. Он должен одолеть своих соперников (*sapatna, bhrātṛvya*). При этом, судя по этимологии последнего термина (букв. «сын брата»), имеется в виду отнюдь не враг из числа чужаков, а близкий родственник. Царь вынужден отстаивать свой статус «старшинства» (*iyaiṣṭhya*). Он борется за то, чтобы считаться «лучшим среди своих» (*śreṣṭhaḥ svānām*). Под «своими» явно подразумевается многочисленная родня, поддержка которой и обеспечивает царю превосходство. Царь может быть назван и «первым среди равных» (*śreṣṭhaḥ samānānām*)<sup>10</sup>. Под «равными», очевидно, имелись в виду другие представители знати, которые также имели «царское» достоинство и «царские» титулы (*rājanya, rājanyabandhu, rājaputra* или *rājan*). «Шатапатха-брахмана» (III.3.4.5), например, говорит: «Воистину, кому цари вручают царскую власть, тот и становится царем» (*yasmai vai rājāno rājyat anumanyante sa rājā bhavati*) — полная аналогия той ситуации, что описана ранее относительно мира богов.

Царственную власть (*rājya, rāṣṭra*) воплощает *śrī* — «успех», «богатство» (аналог латинской *fortuna*)<sup>11</sup>. *Śrī* отождествляется с «царством» (*śrīr vai rāṣṭram* — «Шатапатха-брахмана» XIII.2.9.1). Она ассоциируется с блеском (*tejas*) и славой (*yaśas*). Это — некая харизма власти (в таком же качестве иногда фигурирует и сло-

<sup>10</sup> Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden, 1957. S. 72 и далее.

<sup>11</sup> Gonda J. Aspects of Early Viṣṇuism. Delhi, 1969. P. 176 и далее.

во *ḥṣatra*). В эпосе и в классической санскритской литературе Шри персонифицируется и часто изображается как супруга царя<sup>12</sup>, а также богиня Лакшми — жена Вишну.

Важнейшей частью *ваджанеи* был бег на колеснице. Поэтому царский возница (*sūta*) входил в ближайшее окружение раджи и считался его «драгоценностью» (*ratna*) или одним из «носителей драгоценности» (*ratnin*). Перед началом ритуального забега на особом шесте помещали в горизонтальном положении колесо с 17 спицами. Число 17 (16 + 1)<sup>13</sup> постоянно присутствует в *ваджанеи*, так как оно символизирует совокупность Вселенной. Брахман взбирался на это колесо и пел «Самаведу». Бег на колесницах начинался, и колесо вместе с брахманом поворачивали трижды по солнцу. Посредством этой церемонии обеспечивалось движение времени (поворот колеса) и завоевание высшего неба, которое, по толкованию «Панчавимша-брахманы» (XVIII.7.12), и есть *vāja*<sup>14</sup>.

Ту же символику овладения пространством и временем можно проследить в самом крупном из царских ритуалов — в *ашвамедхе* («жертвоприношении коня»). Царь, совершавший *ашвамедху*, отпускал специально отобранного коня бродить во все стороны света по собственной воле. Коня при этом сопровождала царская свита из четырехсот воинов. Она, между прочим, следила за тем, чтобы коня не подпустить к кобыле («Катьяянашраутасутра» XX.2.12–13). Земля, по которой проходил конь, считалась завоеванной — конь был двойником или ритуальной заменой самого царя («конь — это *киатра*», по выражению «Шатапатха-брахманы» XIII.4.4.1). Если местный правитель отказывался признать его верховную власть, те, кто сопровождал коня, вступали с ним в битву. Считалось, что после завершения *ашвамедхи* царем была завоевана Вселенная в ее четырех пределах. Это ритуальное подчинение Земли продолжалось в течение года, т. к. год рассматривался в качестве символа космиче-

---

<sup>12</sup> *Minoru Hara. Śrī — Mistress of a King // Orientalia Suecana, vol. XLV–XLVI (1996–1997), Uppsala. P. 33–61.*

<sup>13</sup> Собственно целостность символизируется числом 16 (*Gonda J. The Number Sixteen // Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion. B., 1965. P. 115–130*), но в Древней Индии нередко единица, как целое, прибавлялась к совокупности частей, составляющих это целое.

<sup>14</sup> *Gonda J. Prajāpati's Relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmanā. Amsterdam, 1989. P. 32–33.*



ского Времени. Через год, следовательно, царь становился владыкой и пространства, и времени. «Шатапатха-брахмана» (XIII.4.3.15) говорит о достижении «верховой власти, господства над всеми племенами» (*sarvāsāṃ viśām aiśvaryam ādhipatyam*), владычества над «всеми царствами» (*sarvāṇi rājyaṇi*), над «всеми существами» (*bhūtāni*).

Любое присвоение чего-то внешнего таит, как известно, магические опасности и требует очищения. Завоевание Земли принуждало к великой искупительной жертве, которой и завершается ритуальный цикл. Кульминация *ашвамедхи* наступала в конце года, когда двойника царя, т. е. коня, умерщвляли. Очевидно, из-за этой искупительной жертвы *ашвамедха* рассматривалась как обряд, обладавший необыкновенной очистительной силой. После того как жертвователю совершал омовение в конце церемонии, в эту воду могли войти те, кто совершили смертельный грех (например, убийство брахмана), — и для них не требовалось никаких иных покаяний («Катьяна-шраутасутра» XX.8.17–18)<sup>15</sup>.

Во время последнего этапа церемонии жены царя возлежали вокруг убитого коня на жертвенной площадке. Их было четыре (по две пары противоположностей): «любимая» (*vāvātā*) противопоставляется «отвергнутой» (*parivrktā*), а «главная супруга» (*mahiṣī*, буквально «буйволица») — наиболее низкой (*pālāgalī*). Полагают, что в последнем случае речь идет о дочери одного из придворных самого низкого ранга, *pālāgala* — «гонец». Четыре жены символизировали, конечно, Землю с ее четырьмя сторонами света. Конь же был воплощением мужского начала, как двойник царя — «мужа Земли»<sup>16</sup>. Надо сказать, что в течение всего предшествующего года самому царю предписывалось «лежать меж бедер (жены), не вступая с ней в связь» («Шатапатха-брахмана» XIII.4.1.9)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> См.: Kane P. V. History of Dharmasāstra. Vol. II. Poona, 1974. P. 1236.

<sup>16</sup> Minoru Hara. The King as a Husband of the Earth (*mahi-pati*) // Asiatische Studien, vol. XXVII, 1973. P. 97–114.

<sup>17</sup> Вопреки мнению Х. Шарфе (*Scharfe H. The State in Indian Tradition*. Leiden, 1989. P. 42), надо думать, что это не просто должно свидетельствовать о способности личности к самоконтролю. Иначе таким же образом пришлось бы толковать и вышеуказанное правило относительно жертвенного коня, которого не подпускали к кобыле.

На главную супругу царя вместе с конем жрец набрасывал покрывало. Далее следовали весьма откровенные реплики жрецов, цитировавших «Ваджасанея-самхиту» (XXII.22): «мужскую палку в женскую дыру», и далее (XXII.24): «отец и мать твои влезали на вершину дерева», «отец твой совал кулак в женскую дыру — я, мол, хочу» (*pratilāmīti te pitā gabhe muṣṭim atamsayat*). За этим следовало такое разъяснение («Шатапатха-брахмана» XIII.2.9.6–7): «женская дыра — это народ; мужская палка — это власть; власть, воистину, овладевает народом; поэтому тот, у кого есть власть, прижимает народ» (*vidvai gabhaḥ | rāṣṭram pasah | rāṣṭram eva viśyāhanti | tasmād rāṣṭrī viśam ghātukaḥ*).

Сексуальные отношения, как обычно в брахманической прозе, устойчиво ассоциируются с темами власти и еды. Реплику царицы, цитирующей «Ваджасанея-самхиту» XXIII.30: «Олень ест зерно», «Шатапатха-брахмана» (XIII.2.9.8) поясняет таким образом: «Зерно — это народ, олень — это власть <...>, поэтому тот, у кого есть власть, поедает народ». Речь идет о самых общих принципах иерархии, которые в ведийской литературе выражаются в терминах «еда» и «едок». Аналогичным образом в других контекстах в качестве «едока» могут фигурировать люди, «едою» для которых служат животные и злаки, или же «едоком» оказывается муж, а его «едою» — жена, «едоком» *кшатра*, а «едою» — *брахма*<sup>18</sup>.

В данном случае царь (в облике коня) выступает, конечно, как воплощение плодородия. «Шатапатха-брахмана» XIII.2.8.5 цитирует «Ваджасанея-самхиту» XXIII.2, называющую его «могучим быком, влагающим семя» (*vṛṣo vāji retodhā*). Царица произносит слова, призванные побудить ее партнера вложить в нее зародыш, а «Шатапатха-брахмана» поясняет, что «зародыш» — это и потомство, и домашний скот, которых она «влагает в себя» (*prajāṃ eva paśūn ātmadhatte*). Завоевание земли, утверждение статуса верховного царя, достижение небесного мира (*svarga loka*) ассоциируется с плодородием. В «Тайттирия-брахмане» (3.8.5.3) говорится так: «После того как принесен в жертву этот конь, этот царь да будет царем народа, богатого коровами, бо-

<sup>18</sup> См. *Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden, 1957. S. 34. Здесь вновь, как и в случае с *пурохитой*, *брахма* олицетворяет женское начало, а *царь-кшатра* — мужское.

гатого конями, богатого козами и овцами, богатого рисом и ячменем, богатого бобами и сезамом, богатого золотом и слонами, богатого рабами и слугами, процветающего, благополучного». Кроме того, как считает И. Хеестерман<sup>19</sup>, покрывало символизирует плаценту и, таким образом, речь идет не только о пробуждении производительных сил природы, но также о возрождении самого царя. Он, как зародыш, входит в лоно супруги, чтобы родиться к новой жизни.

В ведийскую эпоху война и жертвоприношения рассматривались как главные дела царя. Целью войн было обретение славы и добычи, а материальные средства расходовались на щедрые раздачи и жертвы. Конечной целью жертвоприношений считалось завоевание небесного мира, в котором находятся боги. Огромная значимость жертв в сознании авторов брахманической прозы привела их к утверждению, что и сами боги достигли неба посредством жертвоприношений<sup>20</sup>. Вот что говорит по этому поводу «Шатапатха-брахмана» (II.4.3.3): «Именно жертвоприношением боги достигли того, чего желали достигнуть (*yajñena ha sma vai tad devāḥ kalpayante yad eṣāṃ kalpyam āsa*)». В «Айтарея-брахмане» (II.13) содержится аналогичное утверждение: «Воистину, посредством жертвоприношения <...> боги завоевали небесный мир (*devā vai yajñena <...> svargaṃ lokam ajayan*)». Поэтому тот, кто приносит жертвы, тем самым стремится попасть в их обитель (обрести с ними *salokatā* — «Шатапатха-брахмана» V.2.14 и мн. др.)<sup>21</sup>.

Приобщиться к богам мог лишь тот, кто совершал жертвоприношения и, следовательно, был богат. Но богатство в ведийскую эпоху определялось не коммерческими успехами, а поддержкой «своих», т. е. своего клана. Богат был тот, кто «славен», знатен, кто способен устранить соперников в борьбе за власть. Переноса эти отношения на мир богов, «Шатапатха-брахмана» (II.4.3.5 б) говорит так: «Индра и Агни выиграли (*indrāgni udajayatām*). Они стали знатью (*kṣatra*), а все боги (*viśvedevāḥ*) — народом (*viśaḥ*). <...> Где побеждает знать, там и народу достается доля (*yatra vai kṣatram ujjayati anvābhaktā vai tatra viṭ*)».

<sup>19</sup> Heesterman J. C. Op. cit. P. 97.

<sup>20</sup> Lévi S. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. Brepols, 2003. P. 54 и далее.

<sup>21</sup> Gonda J. Prajāpati's Rise to Higher Rank. Leiden, 1986. P. 176.

В поздневедийской ритуалистике на первый план выдвигается универсальный образ Творца (Праджапати). Имя его означает «хозяин потомства», а в качестве этого потомства фигурируют все живые существа. В «Шатапатха-брахмане» (X.4.2.4) он именуется «владыкою всех тварей (*sarveṣāṃ bhūtānām ātmā*)», ср. *bhūtānām patiḥ* — там же, VI.1.3.7. Во Вселенной Праджапати играет роль «домохозяина» (*gr̥hapati* — «Шатапатха-брахмана» VI.1.3.7). Он вмещает в себя «весь этот мир» (*sarvam idaṃ prajāpatiḥ* — «Шатапатха-брахмана» V.1.1.8 и др.). Отношения Праджапати с другими богами моделируются по образцу отношений между царем и знатью. В «Джайминия-брахмане» (2.371) говорится, что Праджапати — первый (*śreṣṭha*) среди богов и, поскольку это так, то, что преподнесено ему в качестве жертвы, достается и другим. В лице того, кто первенствует, будут почтены все. Если же почтить других, не преподнеся должного тому, кто является главным, — никто, на самом деле, не получит доли<sup>22</sup>.

Праджапати отождествляется с годом как символом Времени, с *яджной* и с самим жертвователем-*яджаманой*, т. е. с царем («Шатапатха-брахмана» I.2.5.12; XI.1.1.1 и др.)<sup>23</sup>. По словам И. Хеестермана<sup>24</sup>, «идея космического царствования составляет основу всего ведийского ритуала *шраута* и, прежде всего, ритуалов с возлиянием сомы». Жертвователем отождествлял себя с Праджапати, т. е. со Вселенной, и тем самым получал возможность манипулировать ею как частями своего тела.

Праджапати занимает наивысшее положение среди всех богов, ибо он — творец, а любой творец имеет неоспоримое право на свое творение. Идея эта проявляется в санскритской литературе в самых разных контекстах. Земледелец, вырубив лес и распахав поле, становился собственником этого поля, ибо он сотворил его из того, что ранее было джунглями («Ману-смрити» IX.44). Мужчина, сделавший девушку женщиной (привычная ассоциация женщины с полем — «Ману-смрити» IX.33), также имел на нее право собственности (*svāmya*). Во время жертвоприношения происходило воспроизведение акта первотворения, а потому жертвователем-*яджамана* уподоблялся Творцу, создающему из Хаоса Космос.

---

<sup>22</sup> Ibid. P. 106.

<sup>23</sup> См.: Gonda J. Prajāpati and the Year. Amsterdam, 1984.

<sup>24</sup> Heesterman J. C. Op. cit. P. 226.

Та же самая образность сопутствует и фигуре царя, помазание которого означало не только его собственное новое «рождение» в качестве правителя, но и создание самого царства (ибо без царя нет, конечно, и царства). Поэтому в классической санскритской «политической» литературе (прежде всего в «Артхашастре») описание государства похоже на акт творения<sup>25</sup>. Говорится о том, что царь сначала выбирает себе советников и помощников, затем он заселяет и устраивает должным образом территорию своего царства (*janapada*), возводит на ней крепость и, наконец, в городе собирает казну и созывает войско, — так элемент за элементом рождается «царство».

Ритуальная традиция, лежащая в основе древнеиндийской «науки политики», проявляется и в том, что территорию царства надлежало «очистить от шипов» (*kaṅṭakaśodhana*) — точно так, как расчищают от колючих растений жертвенную площадку. Царство уподоблялось жертвенной площадке, ибо, по словам «Артхашастры» (I.19.33), «помазание царя — это подготовительная церемония для жертвоприношения (*dīkṣā tasyābhiṣecanam*), его действия и указы (*kāryānuśāsanam*) — не что иное, как *яджна*». Царь в «Артхашастре» именуется термином *vijigīṣu*, т. е. «стремящийся к победе». Вся активность его направлена на завоевание — не только соседних земель, но всей Земли в ее четырех пределах, а также высшего неба. В этом отношении (и по употребляемой терминологии) нет принципиальных отличий между ведийской традицией и так называемой «наукой политики».

В «Артхашастре», как и в других классических памятниках литературы послеведийского времени, часто речь идет о «царском долге» (*rājadharma*). Важнейшей обязанностью царя, естественно, всегда считалась защита. Но если в ведийских текстах говорилось о том, что он обеспечивает безопасность от внешнего врага (или же от угроз сверхъестественных), то в санскритских трактатах (*шастрах*) чаще речь шла о поддержании внутреннего социально-религиозного порядка. Правитель должен был охранять устои общества, разделенного на четыре *варны*, в котором благочестивые дваждырожденные проходят четыре стадии жизни (*ашрамы*). Это и есть главная дхарма царя, исполнение которой обеспечивает стабильность всего мироустройства. «Дхарма

<sup>25</sup> См.: Вигасин А. А. Древняя Индия. От источника к истории. М., 2007. С. 354 и сл.

*варн* и *ашрам*» осмыслялась как нечто, на чем «держится» мир (глагол *dhar* — держать). В этом качестве *дхарма* не просто сближалась с ведийской космической Истиной (*Rta*), но и заменяла ее.

*Дхарма* — сакральное понятие, которое может трактоваться и как «долг», и как «религия». Царь не устанавливает нормы *дхармы* — они диктуются традицией и ведами. Он даже не толкует их, это — функция ученых брахманов. Но он обязан поддерживать *дхарму* и защищать ее, наказывая всех, кто сходит с пути своего долга (своей *дхармы*).

В «Махабхарате» (XII.70.6), как и в ряде других санскритских текстов, говорится о том, что «царь есть причина времени» (*rājā kālasya kāraṇam*). В сходных фрагментах брахманической прозы речь шла о том, что ведийские цари обеспечивали движение времени, совершая сезонные ритуалы и тем самым как бы заводя космические часы. Указанная выше формулировка в «Махабхарате» имеет в виду нечто иное — от деятельности царя, от степени его верности своему долгу зависит характер космической эпохи<sup>26</sup>. В правление идеального царя наступает блаженное время Критаюги, когда нет ни болезней, ни вдовства, ни безвременной смерти (там же, XII.70.7 и далее). От царской деятельности зависит не только человеческая жизнь, но и явления природы. Если царь должным образом исполняет свою *дхарму*, то в надлежащее время идет дождь, земля родит, зеленеют травы и плодоносят деревья. Именно такую утопическую картину рисует «Рамаяна» (VI.128.97 и далее), изображая правление Рамы<sup>27</sup>.

Общим местом санскритской литературы является утверждение, что кшатрий, как истинный воин, должен бесстрашно сражаться с врагами, не жалея собственной жизни. Его высшая жертва — самопожертвование (по словам «Махабхараты» XII.65.2, «жертва собственным телом в битве» — *āhave dehatyāga*). Однако со временем разрабатывается более сложная концепция царской жертвенности. Царь представляется самоотверженным подвижником, его деятельность — строгой аскезой. Мадлен Биардо<sup>28</sup> ри-

<sup>26</sup> См.: *Lingat R. Time and the Dharma // Contributions to Indian Sociology*, 6, 1962. P. 7–16.

<sup>27</sup> *Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden*, 1969. P. 7.

<sup>28</sup> *Biardeau M. The Salvation of the King in the Mahābhārata // Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont / Ed. by T. N. Madan. P., 1982. P. 94.*

сует эту ситуацию следующим образом: царь-кшатрий, «поддерживая жертвенные огни и зажигая огонь войны, никогда не имеет в виду эгоистические интересы — он посвящает себя Богу и действует как его двойник или его наместник на Земле. Подобный кшатрий, совершая жертвоприношение-битву, становится настоящим подвижником (*йогин*). Данная идея, конечно, дает совершенно новое содержание царскому долгу и связывает его с религиозным спасением. <...> Цари не отказываются от высших ценностей для того, чтобы остаться царями, — они отказываются лишь от собственного Я».

Этот круг идей широко представлен в наиболее важном тексте о царской *дхарме* — знаменитой «Бхагавад-гите»<sup>29</sup>. «Артхашастра» (I.6.3) предлагает такую емкую формулу: «Вся эта наука (т. е. «наука политики». — А. В.) есть победа над чувствами» — над зрением, слухом и другими средствами восприятия внешнего мира. Царь, полностью «овладевший собою» (*ātman*) с помощью йогической практики (там же, I.5.16), достигает такого совершенства, что в его власти оказывается весь мир, включая людей и богов. И. Хеестерман<sup>30</sup> объясняет эти черты в образе индийского царя тем, что при отсутствии обожествления правителя необходима была своеобразная легитимация его власти посредством обращения к аскетическому идеалу. С идеей относительно легитимации власти трудно не согласиться, но, очевидно, что и сам характер индийского аскетизма провоцировал на подобный ход мысли. Как бы то ни было, царь, жертвуя собою, овладевал Вселенной.

В XII книге «Махабхараты» есть обширный раздел, посвященный изложению царской *дхармы*. По ходу эпического повествования герои спрашивают мудрого старца Бхишму о том, что такое «царь» и чем он отличается от обычных людей. Каким образом один человек владеет всей Землею? Ведь у него такое же тело, он так же предается горю и радости — так почему же весь мир страдает, если он в печали, и счастлив, если он доволен,

<sup>29</sup> А. Малинар пишет (*Malinar A. Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā. Wiesbaden, 1996. S. 442*) о «связи аскетических ценностей с задачами царя по укреплению и расширению области своего владычества» (ср. *Ibid. S. 222* и далее).

<sup>30</sup> *Heesterman J. C. The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society. Chicago, 1985. P. 131.*

почему Вселенная поклоняется ему как божеству? (XII.59.5–12)<sup>31</sup>. Ответы Бхишмы позволяют представить тот образ царя, который сформировался в индийской традиции в эпоху оформления поэмы, в первые века н. э.

Прежде всего, необходимо отметить, что царская *дхарма* в сознании авторов занимает совершенно особое место. По словам Бхишмы, «царская власть — это высшая *дхарма*» (XII.56.2 — *rājyaṃ hi paramo dharmāḥ*), и далее (там же 56.3): «царские *дхармы* — последнее прибежище для всего мира живых существ» (*sarvasya jīvalokasya rājadharmāḥ parāyaṇam*). Оказывается, что сами боги были спасены посредством кшатрийской, т. е. царской, *дхармы* (*kṣatradharma* — XII.64.22). «Царь есть основа <...> *дхармы* всех людей» (*rājamūlo <...> dharmo lokasya*), «все *дхармы* заключены в *kṣatradharma*» (XII.64.20). Подобные характеристики не являются пустыми славословиями. Об этом говорит, к примеру, то, что в «Вишну-смрити», санскритском памятнике приблизительно того же времени, что и дидактические части «Махабхараты», *дхарма варн* и *ашрам*, обычно составляющая основное содержание *дхармашастр*, излагается после «царской *дхармы*» и как бы подчиняется ей.

Известную аналогию таким отношениям между «*дхармой* царя» и «*дхармой варн* и *ашрам*», между правителем и подданными, можно усматривать в новом характере божественной иерархии. Как мы видели ранее, в ведийских текстах речь шла о том, что верховному богу все прочие боги вручали власть. В «Махабхарате» же (XII.59.27), напротив, боги говорят «Первобогу» (*ādideva*) Вишну: «наша власть происходит от твоей власти» (*tvatprabhāvasamuttho <...> prabhāvo naḥ*). Меняются сами определения царей и богов — если в ведийских текстах правитель мог быть определен как «наилучший среди равных» (*śreṣṭhaḥ samānānām*, точное соответствие *primus inter pares*), то позднее речь идет скорее о *svāmin'e* (= *dominus*, «хозяин»).

В «Ману-смрити» («Законах Ману», глава VII.4 и далее) говорится о том, что царь был создан из частиц восьми богов-хранителей сторон света. В указанном разделе «Махабхараты» (XII.59.130) сказано, что верховный бог «Вишну воплотился в царя»

<sup>31</sup> Русский перевод фрагмента (К. Д. Никольской) помещен в издании: История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002. С. 525–536.



(*bhagavān viṣṇur āviveśa <...> bhūmipam*), а потому «земных богов мир почитает подобно богам (небесным)» (*devavan naradevānāṃ namate <...> jagat*). «Боги и земные боги равны» (XII.59.140 — *devās ca naradevās ca tulyāḥ*). Сами боги поклоняются (*bahu manyante*) тому земному богу (*manuṣāṅām adhipatim* — XII.65.28), в котором воплощено «величие Вишну» (*vaiṣṇava mahattva*).

Индийцы полагали, что имена тесно связаны с сущностью носителя имени, а потому придавали большое значение так называемой «этимологии» (часто не имевшей никакого отношения к действительному происхождению слов). В указанном разделе «Махабхараты» (XII.59.127 и др.), как и в некоторых других санскритских памятниках, слово *rājan* увязывалось с корнем *rañj* — «радовать». Оказывается, таким образом, что царь был назван «царем» потому, что он приносил радость подданным. Последние же должны были отвечать правителю «преданностью» — *bhakti* (XII.67.33: «пусть почитают его преданно» — *namasyeyuś ca taṃ bhaktyā*). *Bhakti* — «любовь», «преданность», слово очень важное для вишнуизма — отражает личное, эмоциональное отношение к божеству. Царь и в этом отношении уподоблялся Вишну.

Вполне естественно, что правитель воспринимался как храбрый воин и мудрый судия. Но царь «Махабхараты» определяется также как «наивысший наставник» (*paralokaguru* — XII.65.28), обучающий *дхарме*. Подобная роль представителя власти была совершенно чужда ведийским царям. Наставниками тогда были только брахманы, которым и сам правитель обязан был подчиняться как ученик учителю.

Поучения царя распространяются даже на такие народы, которым чужд традиционный для Индии социальный порядок, основанный на вечной *дхарме варн* и *ашрам*. Раздел о *раджадхарме* в «Махабхарате» содержит следующий любопытный диалог между царем Мандхатаром и богом Индрой (XII.65.13 и далее). Царь перечисляет различные варварские народы (список которых, кстати, очень хорошо соответствует исторической ситуации в Индии в начале н. э.): это греки, гандхарцы, китайцы, шабары и барбары, скифы-шаки, тохары, парфяне и прочие млеччхи. Он вопрошает: «Как же все эти обитатели разных областей (*viṣayavāsinaḥ*) могут соблюдать *дхарму*? И как могут цари, подобные мне, направить на истинный путь (*sthāpyāḥ*) всех этих дикарей (*dasyujivinaḥ*)? Я хочу, Благословенный (*bhagavan*),

чтобы ты сказал это мне; ведь для нас, для кшатриев, ты — словно родственник (*bandhubhūta*), о владыка богов».

И бог ответил ему так: «Ведь (даже) все дикари должны почитать отца с матерью, а также учителей, наставников и живущих в лесных обителях (отшельников). Дикари должны также почитать и слушаться (*śusrūṣā kartavyā*) царей земных (*bhūpālānām*) <...>. И пусть они совершают (благие дела, а именно строят) колодцы, водоемы и места для отдыха (путников). Пусть также дают дары брахманам в надлежащее время. *Дхарма* (для них) это: непричинение вреда живым существам, правдивость, невозмутимость, соблюдение (правил) во всем, что касается приобретения средств к существованию и порядка наследования, это также выделение содержания женам и детям, чистота и доброжелательность». Таким образом, для цивилизованных людей царь — хранитель норм вечной *дхармы варн* и *ашрам*. Тем же, кто стоит за пределами индусской цивилизации, царь внушает некие общечеловеческие нормы поведения и нравственности. И всюду, где те или иные народы соблюдают эти нормы, тем самым они, очевидно, признают его власть как наставника *дхармы*, как «высшего учителя мира».

Идея о том, что власть царя есть разновидность отцовской власти, встречалась в ведийской литературе. Царь — домохозяин, а домом его является все государство (или даже весь мир). Но составителям «Махабхараты» этого мало — они уподобляют царя беременной женщине (*garbhini*), которая готова все сделать для своего младенца (XII.56.44–46). Многократно повторяется, что первейшая *дхарма* царя — это бесконечное сострадание ко всем живым существам (*sarvabhūtānukampā* XII.65.2; 59.84; 64.26 и др.). Он призван «утирать слезы бедных, сирых и старых» (*kṛpaṇānāthavṛddhānām yadaśru vyapamārṣṭi vai* — XII.92.34; ср. XII.78.18; 86.17 и др.). Царь не только всемогущий и обожаемый, но и всемилостивейший. Власть остается сакральной, ее божественное происхождение и сущность даже подчеркиваются в священных текстах индуизма (таких как «Махабхарата»), но сакральность эта — иного рода. Старинные идеи и образы сохраняются и активно используются в классической санскритской литературе. Однако они подвергаются переосмыслению, попадают в иной контекст, используются тенденциозным образом. Ритуально-мифологическая картина мира, присущая ведий-

ским текстам, сменяется иной, где явственно чувствуется идеология индуизма — социальная и политическая.

На этом можно было бы поставить точку. Но кажется не лишним коснуться еще одной группы источников, которые хронологически находятся между поздневедийскими сочинениями первой половины 1 тыс. до н. э. и дидактическими частями эпоса. Эдикты Ашоки, датируемые серединой 3 в. до н. э., дают возможность судить о власти царя в Древней Индии по текстам, вышедшим из его канцелярии.

Серия Больших наскальных эдиктов (БНЭ) была высечена в нескольких районах по границам обширной державы. Царь заявлял в них о своей «победе повсюду» (БНЭ XIII), т. е. о завоевании всей Земли. Об этом «завоевании» свидетельствовало не только создание огромного государства. Ашока отправил посольства (БНЭ II, XIII) ко всем соседям, вплоть до самых отдаленных земель, сообщая другим государям о своей «праведности» (соблюдении *дхармы*). Царские манифесты о *дхарме* должны были периодически зачитываться по календарным праздникам. Очевидно, это призвано было способствовать регулярному обновлению царства, овладению Временем<sup>32</sup>.

Ежегодно царь объявлял амнистии преступникам (V Колонный эдикт и др.). Он проповедовал *ахимсу* — «непричинение вреда всем живым существам». В соответствии с этим принципом в царских эдиктах говорилось о запретах убивать и продавать определенные виды животных, рыб, птиц и т. п. Там же предписывалось не кастрировать домашнюю скотину и не сжигать мякину вместе с мелкой живностью (V Колонный эдикт). Ашока отдавал приказы сажать тенистые деревья вдоль дорог, сооружать водоемы и колодцы, повсюду доставлять целебные травы, плоды и корни (БНЭ II, Колонный эдикт VII). В надписях он предстает как благодетель всякой живой твари во Вселенной — собственно, это и давало ему право на вселенскую власть.

Обращаясь к своим слугам и ко всем подданным, царь призывал их к милосердию<sup>33</sup>. Он приказывал проявлять гуманность к рабам и наемным работникам, заботиться о малолетних, о престарелых, о бедных и сирых (*kaṇavalākesu āva*

<sup>32</sup> См.: Вигасин А. А. Древняя Индия. От источника к истории. М., 2007. С. 65 и сл.

<sup>33</sup> Там же. С. 47 и сл.

*dāsabhāṭakesu* — VII Колонный эдикт, *anaṭheṣu vuḍheṣu* — БНЭ V). Подданные для него — его дети, сам же он — любящий, заботливый отец, а представители местной власти — это няньки или кормилицы, которым доверено потомство (*prajā* — IV Колонный эдикт). В этом смысле можно сказать, что царь — не кто иной, как Праджапати.

Необходимость наказывать тех, кто не склонен к послушанию, доставляет Ашоке страдание. Он горюет о том, что при завоевании области Калинги погибло много людей и еще больше испытало всяческие мучения (БНЭ XIII). Эта способность сострадать всем живым существам доказывает со всей определенностью, что он — царь истинный<sup>34</sup>. Сходные мотивы мы встречаем и в индийском эпосе. В «Бхагавад-гите» Арджуна готов отказаться от решающей битвы, лишь бы не проливать кровь. Юдхиштхира, старший из Пандавов (главных героев «Махабхараты»), испытывает страдание при мысли о том, что в битве на поле Куру погибло множество доблестных воинов<sup>35</sup>. Именно это — а не только подвиги в битве — дает ему право называться царем *дхармы*.

Эдикты Ашоки посвящены *дхарме* — причем речь идет, главным образом, не о «вечной *дхарме варн и ашрам*», а о самых общих правилах поведения и нравственности: необходимости почитать отца с матерью, а также учителей и старших; должным образом относиться к родным и близким, проявлять мягкость, говорить правду и т. п. Эта *дхарма* может быть объявлена не только цивилизованным народам, но и дикарям, обитающим в джунглях (*aṭavi*), а также племенам и народам, находящимся вне сферы индуизма, таким как греки, гандхарцы и проч. Представителям местной власти, которые следуют указам царя о *дхарме*, народ обязан повиноваться и почитать их так, как ученики почитают учителя (Малый наскальный эдикт из Еррагуди). В эдиктах рисуется образ царя как учителя праведности, дающего наставления о *дхарме* всему человечеству —

---

<sup>34</sup> Вигасин А. А. Царь, предающийся печали // Donum Paulum. М., 2008. С. 369–378.

<sup>35</sup> Тема ненасилия у Ашоки и в «Махабхарате» рассматривается в: Sutton N. Aśoka and Yudhiṣṭhira // Religion 27, № 4 (1997). P. 333–341, см. The Mahābhārata. 11. The Book of the Women, 12. The Book of Peace / Transl. and annot. by J. Fitzgerald. Chicago, 2004. P. 136–137.

без различий этнических или конфессиональных. Нечто подобное можно встретить в эллинистических монархиях, правители которых издавали «декреты человеколюбия», пытаясь найти то общее, что могло бы объединить многообразные народы, оказавшиеся под их властью<sup>36</sup>.

В каком-то смысле Ашока может быть назван Спасителем, ибо он не только сам способен достичь Неба, но и другим указывает этот путь. В Малом наскальном эдикте говорится: «Люди прежде не смешивались с богами; теперь же они смешиваются — таков ведь плод усилия»<sup>37</sup>. В поздневедийской литературе можно встретить представление о том, что люди способны достичь того же положения, что и боги («смешаться с ними»), посредством жертвоприношений, ведущих на небо. Но Ашока говорит об иных, не требующих обильных жертвоприношений, способах попасть в среду обитателей Неба. И этот путь теперь доступен (БНЭ X) не только богатым, высокопоставленным и благородным (*mahatta, ussata, udāra*), он открыт и для «малых сих» (*khuddaka/kṣudraka*)<sup>38</sup>. И все это — благодаря царю (БНЭ IV и др.), который ведет своих «детей» на Небо (БНЭ IX). Он, воистину, употребляя выражение из «Махабхараты», является «последним прибежищем» (*parāyaṇa*) для страждущего человечества.

Конечно, эдикты Ашоки создавались под влиянием идей буддизма. Царь и сам порою говорит о своей приверженности учению Благословенного Будды. Исследователи отмечают известную близость между фигурами Будды и царя. Недаром в буддийской традиции тот и другой именуются словом *чакравартин*<sup>39</sup> (букв. «поворачивающий колесо», т. е. «запускающий в действие» — либо религиозное учение, либо механизм государственной власти). Ведийские «цари» ассоциировали себя с образом бога Индры, индуистские — с богом Вишну. И вполне естественно, что буддизм, не признающий фигуры божествен-

<sup>36</sup> Festugiere A. G. Les inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique // Études de religion grecque et hellénistique. P., 1972. P. 217 и далее.

<sup>37</sup> См.: Meile P. «Misā devehi» chez Asoka // Journal Asiatique, 1949. P. 193 и далее.

<sup>38</sup> Вигасин А. А. «Великие» и «малые» в надписях Ашоки // Indologica. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Кн. 1. М., 2008. С. 493–500.

<sup>39</sup> Armelin I. Le Roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le Brahmanisme et selon le Bouddhisme. P., 1975.

ного Творца, заставляет своих адептов уподоблять земных царей Будде как высшему сакральному авторитету (или же буддийским святым — *бодхисаттвам*)<sup>40</sup>.

Вполне возможно, что в классическом индуизме «Махабхараты» представления о царской власти формировались также не без влияния буддизма. Целый ряд приведенных фрагментов дидактической поэмы даже по фразеологии напоминает слова эдиктов Ашоки. Но основная проблема заключается отнюдь не в тех или иных влияниях или заимствованиях. Как буддизм, так и индуизм опирались на общую, а именно ведийскую, традицию. Идеи эдиктов Ашоки отнюдь не являлись отражением его личных переживаний, как это часто трактуется в историографии. Речь идет о вполне сознательной переработке ведийского наследия и попытке посредством обращения к буддизму дать легитимацию царской власти и предложить новую интерпретацию ее сакральности.

---

<sup>40</sup> См.: *Verardi G. The Kuṣāṇa Emperors as Cakravartins. Dynastic Art and Cults in India and Central Asia // East and West, vol. 33. Roma, 1983. P. 225–294.*



### Конь и колесница в тамильской лирике<sup>1</sup>

Общеизвестно, что лошади были привнесены в Индию в глубокой древности племенами ариев (вопрос о наличии лошадей в культуре Мохенджо-даро и Хараппы мы оставляем в стороне) и впоследствии распространились по всей ее территории. Громадную роль играл конь в ведийских мифологии и ритуалах (см. [Иванов 1974]) и в военном деле. Когда произошло знакомство с лошадьми на юге Индии, точно неизвестно, но в наиболее ранних памятниках словесности (в так называемой поэзии санги, традиционно соотносимой с первой половиной 1-го тысячелетия н. э.) лошади упоминаются часто. Есть основания полагать, что они не только доставлялись из северной Индии, но и ввозились (видимо, из Аравии и Персии) на кораблях, о чем сообщают строки тамильских поэм ПП, ППан<sup>2</sup> (исходный пункт их маршрутов, впрочем, не указан): *niriṅ vanta nimirpari puraviyūm* — «прямоходные лошади, прибывшие по воде» (ПП 185), *pārṅkēl vāluḷaip puraviyoṭu vaṭavaḷan tarūm nāvāy* — «корабли, привозящие богатство севера вместе с белогривыми, словно молоко, лошадьми» (ППан 319 321). Корабли, привозящие лошадей, упоминаются и в поэме МК (319–323). Тамильские цари продолжали закупать лошадей и позже, о чем, например, свидетельствует эпизод из жизни Вадавурана (впоследствии ставшего знаменитым поэтом-бхактом по имени Маниккавасахар, IX в.), который, будучи министром пандийского царя, именно с этой целью был послан им в портовый город Перунтурей.

Знакомство с текстами старой тамильской поэзии позволяет утверждать, что ритуально-мифологический аспект восприятия коня, свойственный ведийской культуре, в них отсутствует. Но конь фигурирует в обоих главных условных подразделениях тамильской поэзии — *пурам* и *ахам*. В панегирической поэзии

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность М. А. Русанову за консультацию по санскритской коневодческой терминологии.

<sup>2</sup> Список сокращений см. в конце статьи.



(поэзии *пурам*) правители крупных царств восхваляются как обладатели армии, состоящей из четырех традиционных в Индии родов войск (слоны, кавалерия, колесницы, пехота). Об этом, например, так говорит один из поэтов *puṣāṇāṅṅuru* (ПН, «Четыреста стихов *пурам*», антология героической поэзии), желая, впрочем, в первую очередь подчеркнуть моральные качества пандийского царя, его стремление к дхарме, т. е. к доброте и справедливости:

*kaṭuñ ciṇatta kol kaḷiṅṅum kataḷ pariya kali māvum  
neṭuñ koṭiya nimir tērum neiṅ uṭaiya pukal maṅavarum eṅa  
nāṅkuṭaṅ māṅṅa tāyiṅṅum māṅṅa  
aṅaṅeṅi mutaṅṅe araciṅ koṅṅam*

Сильногневные, убийственные слоны,  
Быстробегущие шумные кони,  
Прямые, с длинными флагами колесницы,  
Обладающие сердцами, (желающими)  
Вступить (на поле битвы), воины, —  
Не только этими четырьмя славна,  
Но перво-наперво славным путем дхармы  
Обладает победа царя (ПН 55.7–10).

Обладание армией, в том числе и кавалерией, было в древней Индии одним из неотъемлемых атрибутов царской власти, что нашло отражение и в тамильском нормативном трактате *tolkāppiyam* (в главе, посвященной содержанию поэтических произведений):

*tāṅai yāṅai kutirai eṅṅa  
nōṅār uṅṅum mūvakai nilaiyum*  
Армия, слоны и кони — три разряда (войска),  
Устрашающие врагов (Тол. 626).

Поскольку в поэзии *пурам* речь идет в первую очередь о конях, применяемых в сражениях, то им приписывается воинская отвага (*ceru uṅṅu kutirai* — «воинственный конь» КТ 385.3), равняющая их с воинами: *vīrar pukaḷ māṅṅa puraviyellām maṅattakai maintaroṅṅu āṅṅu paṅṅaṅavē* — «там пали все кони, удостоенные победной славой, вместе с доблестными сынами-(воинами)» (ПН 63.3). Этот мотив развивает и автор ПН 273, где упомянут конь воина, не вернувшийся с поля боя, что, несомненно, означает и гибель его хозяина:

*māvā rātē māvā rātē  
ellār māvum vantaṇa vemmīr  
pullūlai kuṭumip putalvaṛ ṛanta  
celva ṇūru māvārātē  
irupēr yārṛa voruperuṅ kūṭal  
vilāṅkiṭu perumaram pōla  
ulantaṅṛu kollavaṅ malainta māvē*

Не вернулся конь, не вернулся конь.  
Кони (других) всех вернулись,  
(Кроме) коня, на котором ездил любимый (муж),  
Давший (нам) сына с нежной холкой.  
Подобно дереву на отшибе, (оказавшемуся)  
В месте слияния двух крупных потоков,  
Погиб конь, на котором он воевал.

В средневековом трактате *puṛapporuḷveṅpātālai*, описывающем темы поэзии пурам, тема «доблесть коня» (*kutirai maṛam*) образует специальную рубрику (в разделе *tumpaip paṭalam*):

*eṛipaṭaiyāṅ ikalamaruḷ  
ceṛipaṭaimāṅ tiṛaṅkiḷantaṅṛu (7).*

(Здесь) сказано о доблести коня с ладной сбруей  
На яростном поле битвы, где сражается  
Обладатель атакующей армии.

И далее следует иллюстрирующее эту тему стихотворение:

*kuntaṅ koṭuvil kurutivēḷ kuṭātār  
vanta vakaiyariyā vāḷamaruḷ — ventīral  
ārkaḷal maṅṅaṅ alaṅkulaimā veṅcilai  
vārkaṅaiyiṅ muntī varum.*

В битве мечами, когда не различим порядок  
выхода (на поле боя)  
Врагов с пиками, изогнутыми луками  
и кровавыми копьями,  
Кони с развевающимися гривами яростного  
царя с плотными браслетами  
Выходят вперед, словно стрела, выпущенная  
из горячего лука.

Представление о том, что свойства коня отражают свойства его владельца, интересным образом подано в панегирическом стихотворении ПН 299:

*parutti vēlic cīṛūr maṅṅaṅ  
uḷuttata ruṅṭa vōynaṭaip puravi  
kaṭaṅmaṅṭu tōṇiyir paṭaimukam pōla*

*neymmiṭi yaruntiya koycuva leruttir  
 raṇṇaṭai maṇṇar tāruṭaiya puravi  
 aṇankuṭai murukaṇ kōṭṭattuk  
 kalantoṭā makaḷiri ṇikaltuniṇ ravvē*

Царя, владельца маленьких селений  
 с заборами из хлопковых (кустов),  
 Ядядице бобовую мякину и с расслабленной  
 походкой кони  
 Раскальвают строй (врага), как лодка —  
 (воды) моря,  
 А с гривами подстриженными и с гиляндами  
 на шеях,  
 Наевшиеся (риса) с маслом и с вальязною  
 походкой кони (иных) царей,  
 Стоят (в бою) позорно, как девицы в храме  
 Муругана, что обладает анангу,  
 Которым драгоценностей касаться (не пристало)<sup>3</sup>.

Энергия, горячий нрав коней иногда подчеркиваются указанием на их нежелание пребывать в стойле: *raṇṇinilai muṇaiiya palluḷaip puravi* — «густогривые кони, ненавидящие стойло» (ННВ 93), *raṇṇinilai muṇaiiya viṇainavil puravi* — «обученные делу кони, ненавидящие стойло» (АН 254.12).

Как известно, героическая поэзия вообще не чурается описания жестоких или кровавых сцен или образов, и тамильская поэзия в этом отношении не исключение. При восхвалении воинской доблести царя и его войска поэты часто упоминают льющуюся кровь, запачканные кровью тела или оружие. Применительно к боевым коням это выглядит, например, так:

*māvē eṇipattā ṇiṭankāṭṭak  
 kaṇḷporuta cevvaṇ  
 eruttuvavviya puliporaṇa* (ПН 4.7 9).

<sup>3</sup> Это выражение — *kalantoṭā makaḷir* — имеет не вполне очевидный смысл. Поскольку *kalam* обозначает в первую очередь сосуд, то его переводят как «девицы, не трогающие сосудов», т. е. находящиеся в состоянии месячной нечистоты («stand frozen in fear like women in their time of the month, when they must not even touch dishes» [Puṇaṇḍiṇṇu 1999: 174]). Однако в этом случае им также вряд ли было бы возможно находиться в святилище. По моему предположению, речь может идти о совершении ими женского обряда стратотерпия (*poṇṇi*), во время которого его участницы постятся, сдержаны в проявлении чувств, не используют украшения. Сравнение с ними удачно передает пассивное состояние коней.

А лошади, когда (наездники) ударом ног  
 (их) направляют,  
 Своею красной пастью, (в кровь) избитою  
 уздечкой,  
 Подобны тиграм, впившимся в загривок  
 (антилопы).

*māvē parantoruṅku mālainṭa maṇavar*  
*polampaintār keṭapparitaliṛ*  
*kaḷanulan tacaiiya maṇukkulaṃ piṇavē* (ПН 97.11 13).

Коней, что в беге (налетают) на воинов (врага),  
 Стоящих широко (по полю битвы), и рвут  
 (Украшенные) золотом (их) гирлянды,  
 Копыта (тех коней), вспахавших (это поле)  
 испачканы в крови.

В тамильской поэзии конь или лошадь (без выделения гендерной принадлежности) обозначаются пятью словами: *puravi*, *kutirai*, *ivuli*, *mā/māṇ*, *pari*. Существенных различий в распределении их употребления не обнаруживается. Можно отметить лишь, что слово *mā/māṇ* имеет более общее значение «зверь», «животное», а слово *pari* означает «движение», «бег», «скорость»<sup>4</sup>. Последнее весьма примечательно, так как показывает, что конь мыслился как олицетворение скорости, качества, разумеется, высоко ценимого, и постоянно упоминаемого в поэзии, часто вместе с именами царей-владельцев. Например: *kaṭumāṇ pēkaṇ* — «Пекан, обладатель быстрых коней» (ПН 143.6), *kaṭumpari kutirai āy eyiṇaṇ* — «Ай Ейинан, обладатель быстроходных коней» (АН 148.7), *kaṭumpari puravi kaivaṇ pāri* — «щедрорукий Пари, обладатель быстроходных коней» (АН 78.22), *kaṭumpari kaṭumāṇ tōṇṇal* — «предводитель, обладающий сильными быстроходными конями» (ПН 265.5), *kaṭumpari paṇmāṇ* — «быстробегущий хороший конь» (ПН 368.5). В подобных оборотах слово *pari* в значении «скорость» иногда заменяется на *kali* «сила», «шум»: *kalimāṇ* — «быстрый конь» (ПН 145.3), *kalimāṇ pēkaṇ* — «Пекан, обладатель быстрых (сильных) коней» (ПН 141.12) — что, разумеется, сущности дела не меняет.

<sup>4</sup> Исчерпывающий список случаев употребления этих слов, а также словосочетаний с ними содержится в работе [Vasek 2014]. По подсчетам автора, в текстах санги наибольшее число раз (177) употребляется слово *mā/māṇ*. Затем следуют *pari* (83), *puravi* (74), *kutirai* (28), *ivuli* (8). Отметим также, что тамильские термины для коня не имеют соответствия в санскрите.

Наличие подобных формул в ранней тамильской поэзии подтверждает тот факт, что тамильские поэты, ни в коей мере не будучи эпическими сказителями, выработали определенный, по типу близкий эпическому, стиль изложения, описанный К. Кайласапати в его книге о тамильской героической поэзии. Приводимые им списки формул [Kailasapati 1968: 172–174], в которых фигурируют и отмеченные нами выше, несомненно, составляют значительную часть художественного арсенала этой поэзии. На их основе поэты разрабатывают более сложные образы, когда хотят выразить стремительность и мощь бега коней, например: *viṭuvicaik kutirai vilaṅkupari muṭuka* — «кони с „отпущенным“ бегом увеличивают удаляющую скорость (т. е. оставляют все позади. — А. Д.)» (АН 14.18), *muṅṅīr maṅṅilam āti ārrā naṅṅāḷku pūṅṅa kaṭumpari neṅuntēr* — «большая быстроходная колесница с четверкой впряженных в нее лошадей, для аллюра *adi* которых нипочем мир, окруженный трехводным океаном» (АН 104.5), *kāleṅa maruḷa ēri nūliyaṅ kaṅṅōkku oḷikkum paṅṅamai neṅuntēr* — «большая ладная колесница, вздымаясь, словно ветер, подобно нити, (прямо бегущая), уничтожающая взор (т. е. за ней невозможно уследить. — А. Д.)» (АН 234.7–8), *niḷam piṛakkiṭuvatu pōṛkuḷam pu kuṭaiyū uḷla moḷikkun koṭṭiṅ māṅ* — «конь с уничтожающей душу (умопомрачительной) хваткой словно оставляет позади весь мир» (ПН 303.1–2), *vaḷitoḷi loḷikkum vaṅṅariṅ puravi* — «конь с сильным бегом, уничтожающим (т. е. превосходящим. — А. Д.) труд ветра» (ПН 304.3), *ulaku kaṭappaṅṅa puḷliyaṅ kalimā* — «быстрые кони с естеством птиц, словно пересекающие мир» (АН 64.1–2), *ēttolil naviṅṅa eḷinaṅaiṅ puravi* — «кони с красивым ходом, обученные делу стрельбы» (АН 160.11), *kāl iyaṅ puravi* — «кони с естеством ветра» (ПН 178.2), *kāliyaṅ neṅuntēr* — «большая колесница, чья природа ветер» (АН 175.10), *vaḷi naṅantaṅṅa vāac celal ivuḷiyōṭu* — «словно движется вихрь, галопом движущиеся кони» (ПН 197.1), *niḷal oliṅpaṅṅa nimirariṅ puravi* — «как тень мелькающие, выпрямленные в беге лошади» (АН 344.9) и др. При всем их отличии от простых формул, подобные более развитые образы в целом стилистически вполне соответствуют многочисленным примерам из индийского эпоса: «кони, быстрые, как ветер» [Мхбх IV: 36], «кони летят со скоростью ветра» [Мхбх III: 153], «копыта не вид-

ны при беге» [Мхбх IV: 73], «кони быстрые, как мысль» [Мхбх IV: 90] и т. д.<sup>5</sup>

Как на одну из нитей, связывающих тамильскую поэзию с индийским эпосом, укажем на использование ею разновидно-сти сравнения, известного в санскритской поэтике под именем «рупака» (*rūpaka*), когда на основе сходства субъект принимает вид объекта<sup>6</sup>. Выразительным примером применения этого тропа в тамильской поэзии является фрагмент (1–10) из стихотворения ПН 369 поэта Паранара, в котором сравнение коней с ветром замещается на олицетворение ими ветра:

*irupputukañ ceṛitta vēnteliṅ maruppiṛ  
karuṅkai yāṅai koṃmūvāka  
nīṅmoḷi maṛava reṇivaṅa ruyartta  
vāṅmiṅ ṅāka vayaṅkukaṭṭiṭ pamainta  
kurutiṭ paliya muracumuḷak kāka  
aracarāp paṅikku maṅaṅkuṛu poḷutiṅ  
**vevviṇai puravi vīcuvaḷiyāka**  
vicaippuru valvil viṅkunā ṅukaitta  
kaṅaittuḷi poḷinta kaṅṅakaṅ kiṭakkai  
īrac ceṇuvayīṛ ṛēṛē rāka*

С большими, кончики в железе, поднятыми  
бивнями красивыми

И с хоботами черными слоны — (там) тучи  
дождевые;

Велеречивыми бойцами поднятые вверх  
Мечи — там молнии; там со сверкающими  
колотушками

(Приемлющие) жертву кровью барабаны — гром;  
В то время, анангу-энергией наполненное,  
Когда трясутся змеи-цари (неприятеля),

**Быстронесущиеся кони — дующие ветры;**

Когда от мощных луков с натянутыми туго  
тетивами

Несется ливень стрел, то на пространстве

С землею мокрой поля (боя) колесницы — плуги...

<sup>5</sup> Быстрота как существенная характеристика коня (как и уподобление коня птице) относится к древнейшим слоям арийской словесности [Иванов 1974: 138].

<sup>6</sup> См. [Гринцер 1987: 77–81]. Еще один яркий пример рупаки в тамильской поэзии мы имеем в стихотворении на любовную тему АН 82, где горный пейзаж подается как арена для выступления танцовщицы.

Эти строки вполне сопоставимы с таким, например, отрывком из «Махабхараты»: «Сошедшиеся (в бою) хорошо оснащенные войска с пышными знаменами, оглашаемые звуками барабанного боя, напоминали шумом скопища туч, (наплывающих) на исходе жаркой поры. Жестоким нежеланным ливнем, (обрушившимся) не ко времени, явилась та скорая битва живущих: огромные слоны были ее обильными тучами, (летящее) оружие — струями (дождя), звучание вадитр, стук колес и треск ударов ладоней о тетиву — шумом (воды); точно молнии (сверкало) блестящее позолотой оружие, бурлили потоки крови, мелькали мечи, грохотали мощные колесницы — шли на смерть кшатрии»<sup>7</sup>.

При характеристике коней в тамильской поэзии встречается (как в приведенной выше строке АН 104.5) термин *āti* (заимствование из санскрита со значением «начало», «изначальный»). Он подразумевает, видимо, основной аллюр лошади, скорее всего — «рысь»<sup>8</sup>, и упоминается еще в ряде текстов. Например, НТ 81.2–5:

*āti pōkiya acaivil nōṅtāl*  
*maṅṅar matikkum māṅviṅaip puravi*  
*koṃmayir eruttiṅ peymmaṅi*  
*pūṅkatil pāka niṅ tērē.*

Запрягай, колесничий, в колесницу  
 Коней с колокольцами на шее,  
 С подстриженными гривами, славных в деле,  
 Ценимых царем, с устойчивыми сильными  
 ногами,  
 Бегущих рысью (аллюром *ади*. — А. Д.).

В поэме МК имеется яркое развернутое описание коней и колесниц на улицах города Мадурай с упоминанием этого аллюра:

*aṅkaṅmāl vicumpu putaiya vaḷipōḷntu*  
*oṅkatir ṅāyir rūralavāt tiritarum*  
*ceṅkāl aṅṅattuc cēval aṅṅa*  
*kurūmayir puravi yurālir parinimirntu*  
*kāleṅak kaṭukkuṅ kavīṅperuntēruṅ*  
*koṅṭa kōlaṅ koḷkai navirraḷiṅ*

<sup>7</sup> Перевод Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой [Мхбх VIII: 184–185].

<sup>8</sup> ПН 197.1 дает для обозначения стиля бега и другой термин — *vā*, что надо понимать как «галоп» (издатель и комментатор текста ПН Саминатхайяр объясняет это слово как «бег с прыжками»). *vā pāṇi vayanṅku toḷiṅ kalimā* (АН 134.7) — «быстрые кони, (знающие) труд ритмичного галопа».

*aṭipaṭumaṅṭilat tāti pōkiya*  
*koṭipaṭu cuvala viṭumayirp puravi* (МК 385 391).

Словно вихрь, раскалывая (воздух), затмевая  
 огромное небо,  
 Задумав достичь яркого солнца, двигающихся  
 Краснолапых гусей полет напоминающие,  
 (Запряженные) конями, гривами сверкающими,  
 вытянувшимися в беге,  
 Ветру подобные красивые колесницы;  
 Обученные (правильному) поведению жезлом  
 (дрессировщика),  
 Бегущие по кругу манежа аллюром *ади*,  
 С распушенными и украшенными гривами  
 кони.

Судя по этому и другим примерам, упомянутый аллюр, подразумевавший не только быстрое, но и прямое, ровное поступательное движение лошади, видимо, высоко ценился, и потому поэты часто использовали применительно к коням и колеснице глагол *nimir* «быть прямым, выпрямленным», «взмывать [вверх]» (*nimirpari puravi* — «прямоходные кони» АН 344.9), а также сравнения, связанные с идеей прямизны, ровности: *puḷ ēr puravi* — «кони, подобные птицам» (Пари 11.52), *nūṇeri nuṇaṅkiya kāṇavil puravi* — «кони с умелыми ногами, (бегущие) прямо по нити дороги» (АН 314.8; ПП 85), *ulaku kaṭappaṇṇa pulliyar kalimā* «быстрые кони с естественством птиц, словно пересекающие мир» (АН 64.1–2), *ēttolil navinra eḷilṇaṭaip puravi* — «кони с красивым ходом, обученные делу стрельбы» (АН 160.11), *kāl iyar puravi* — «кони с естественством ветра» (ПН 178.2).

В приведенном выше отрывке из поэмы *maturaikkāñci* обращает на себя внимание упоминание манежа (*aṭipaṭu maṅṭilam* — «утоптаный круг»), свидетельствующее о существовании развитой культуры обучения лошадей. Если судить по тому, что для обозначения манежа используется происходящее из санскрита слово (*maṅṭilam*), то можно считать, что коневодство на юге не обошлось без северного влияния<sup>9</sup>. Однако выучка лошадей обычно ассоциируется в тамильской поэзии с тамильским глаголом *navil* «учиться», «практиковаться» и производным от него причас-

<sup>9</sup> Отметим, что северное происхождение науки управления слонами выявляется еще более определенно: в поэме *mullaippaṭṭu* упоминаются молодые люди, которые кормят слонов, произнося северные (т. е. санскритские) слова (*vaṭamoḷi payirri* МП 34).



тием *naviṅṅa* (по данным Я. Вацека, в поэзии *санги* эти слова употребляются соответственно 31 и 7 раз), например: *viṅṅai navil puravi* — «конь, обученный делу» (АН 254.12), *kāl navil puravi* — «конь с обученными (умелыми, тренированными) ногами» (АН 314.18; 334.11)<sup>10</sup>, *ēttolil naviṅṅa <...> puravi* (АН 160.11) — «конь, (букв.) обученный работе стрелы» (АН 254.12), *pāṇi pīlaiyā mānviṅṅai kalimā* — «быстрые кони, славные в деле, не сбивающиеся с ритма» (АН 360.11). Как свидетельствует пассаж в НТ 78.9–11, кони настолько знают свое дело, что могут обходиться без принуждения: *puḷḷunimirtaṅṅa polamptaṅṅai kalimā valavaṅ kōluṅ aṅiyā <...> tērmaṅi kuralē* — «звук колокольчика на колеснице с конями, подобными взмывающим птицам, с позолоченной сбруей, не знающими жезла возничего».

Кони описываются в поэзии как ухоженные, хорошо экипированные, украшенные животные. Их гривы (*cuval*, *mayir*) обычно описываются как подстриженные (*koy cuval puravi* — «конь с подстриженной гривой» — формула, часто используемая поэтами; см. ПН 368.7; АН 36.13; Пади 64.9 и др.)<sup>11</sup>. Термин *uḷai* также означает конские волосы, но прежде всего подразумевает пучок волос, плюмаж на голове лошади. Показательно употребление обоих слов (*uḷai*, *cuval*) в одной строке: *kuraṅkuḷaip polinta koycuvar puravi* — «конь с подстриженной гривой и роскошным наклоненным пучком» (АН 4.8). Этот пучок/плюмаж определяется также как «белый» (*vāl*, НТ 136.8), «развевающийся» (*viri*, АН 364.6), «трясущийся» (*alanku*, ПН 2.13; 382.4), «множественный» (*pal*, НВ 93, т. е. густой?). В НТ 63.8 встречается выражение *iruṅciṅṅai ivuḷi*, которое, исходя из значения слова *ciṅṅai* «крыло», «перо», можно понимать как лошадь с высоким плюмажем (буквально «пучок с перьями»).

Другие технические термины, связанные с лошадьми, представлены в тамильской поэзии несколькими словами. Упомянутся *nukat* «ярмо» (АН 224.4), слово, производное от санскр. *yuga* (с индо-европейской этимологией, ср. англ. *yoke*), *val/vaḷpu* «уздечка» и «вожжи» (АН 234.5) (возможно, от санскр. *valgā*): *valavaṅ vaḷpuvali yuruppa* — «искусный возница сильно натягивает вожжи» (АН 354.8). Основными значениями слова *paṅṅai* являют-

<sup>10</sup> Поскольку слово *kāl* «нога» омонимично слову *kāl* «ветер» словосочетание *kālnavil* можно понимать как «обученные ветром».

<sup>11</sup> Большое число примеров приведено в [Vacek 2014: 74–77].

ся «армия», «оружие», но применительно к лошадям оно, видимо, обозначает конскую амуницию в целом и специфически «упряжь», «сбрую», может быть, «седло»: *polam paṭaiya mā* — «конь с позолоченной сбруей» (ПН 359.14), *oḷiru paṭaiya puraviya tēr* «колесница с лошадьми со сверкающей сбруей» (ПН 135.15), *palpaṭai puravi* — букв. «конь со многой амуницией», т. е. хорошо экипированный (АН 345.5), *perumpaṭaik kutirai naṟpōr vaṇavaṇ* — «Ванаван, ведущий благую войну, (имея) коней с большой амуницией (т. е. опять-таки хорошо экипированных. — А. Д.)» (АН 309.10).

Помимо всего прочего, кони и колесницы украшались гирляндами (*tār*), в которые были вплетены колокольчики или бубенцы (*maṇi*): *kaṟpāl aruviyiṅ olikkum naṟrēt tārmaṇi palavutaṅ iyampa* — «благая колесница, звучащая, как ручей в горной стороне, шумит множеством бубенцов в гирляндах» (АН 184.17–18), *tāruṭai puravi* — «конь с гирляндой» (ПН 299.5), *tār aṇi puravi* — «конь, украшенный гирляндой» (НТ 181.11), *nirai maṇi puravi* — «конь с рядами бубенцов» (АН 190.14), *iṇamaṇi puravi* — «конь с отборными бубенцами» (АН 80.10).

Судя по текстам антологий, ни цари, главные героини панегирической поэзии *пурам*, ни героини любовной поэзии *ахам* в качестве всадников почти не выступают. В ПН 158, впрочем, о правителе Малеяне говорится, что он ездил на Кари (кличка коня): *kāri ūrntu <...> malaiyaṅ* (6–7)<sup>12</sup>. Однако чаще всего обобщенной хвалебной характеристикой властителей является факт владения лошадьми вообще: *kalimāṅ pēkaṅ* — «быстроконный Пекан» (ПН 141.12), *kaṭumāṅ tonṛal* — «быстроконный господин» (ПН 265.5), *vayamāṅ ceṅṇi* — «сильноконный Сенни» (ПН 266.7). Равным образом поэты постоянно называют их владельцами колесниц: *iyarṛrēr vaḷuti* — «Важуди, (владелец) ладных колесниц» (ПН 52.6), *iyarṛrēr vaḷava* — «О Валаван, (владелец) ладных колесниц» (ПН 7.10), *tiṅṅēr poraiyaṅ* — «Пореиян, (владелец) крепких колесниц» (АН 60), *neṭuntēr kāri* — «Кари, (владелец) длинных колесниц» (АН 35.15), *tiṅṅēr kaṇaiyaṅ* — «Канеиян, (владелец) крепких колесниц» (АН 44.12), *polantēr naṅṅaṅ* — «Наннан, (владелец) позолоченной колесницы» (Пади 40.14) и т. д.

Колесница (*tēr*) уже не раз фигурировала в приведенных выше примерах, где она характеризовалась как ладная (*nal tēr*, *iyal tēr*), длинная (*neṭun tēr*), крепкая (*tiṅ tēr*). Разумеется, она и быст-

<sup>12</sup> См. также стихотворение Кали 96, приведенное в конце статьи.

рая (словно ветер), хотя быстрота, понятно, связана в первую очередь с достоинствами коней, которые ее влекут. Тем не менее, представление о скорости колесницы может иметь смысл само по себе, поскольку отражает, как и прочие ее свойства, высокое качество этого предмета и умения, с которым он произведен (*paṇṇamai neṭuntēr* — «искусно устроенная колесница», АН 234.8), равно как и того, как она управляется возничим (об этом см. ниже).

Тамильская поэзия не содержит пространного описания колесниц (как, впрочем, и оснащения лошадей) и в этом отношении не идет в сравнение, скажем, с ведийской традицией, дающей довольно длинный ряд терминов, связанных с конями и колесницами [Елизаренкова, Топоров 1995: 509–511]. Упомянутся лишь башенка-навес (*koṭiñci* или *koṭuñci*) в форме лотоса и колеса, которые обозначаются словами *āli*, *tikiri* и *nēmi* (последнее — санскритское заимствование)<sup>13</sup>.

Колесницы нередко упоминаются среди богатств, которыми щедрые цари одаривают просителей: *tērvī cirukkai* — «место, где (царь) раздает колесницы» (ПН 114.6; НТ 381.9), *tēvvaṇ kiḷli* — «щедрый на колесницы Килли» (ПН 220.6), *tēvvaṇ vīraṇ* — «щедрый на колесницы Виран» (НТ 350.9), *kaṇṇakumaṇi neṭuntēr koḷkeṇak koṭutta parantōṅku ciṇṇappiṇ pāri* — «Пари с высоко вздымающейся славой (дарителя), говорящего: „Берите длинные колесницы с гремящими колокольцами“» (ПН 200.11–12). В стихотворении ПН 123 щедрость царя описывается таким образом:

*nāṭkaḷ luṅṭu nāṇmakil makilīṇ*  
*yārkkū meḷitē tēri tallē*  
*tolaiyā nallikai viḷaṅku malaiyaṇ*  
*makilā titta viḷaiyaṇi neṭuntēr*  
*rayaṅkelu muḷḷur mīmicaip*  
*paṭṭa māri yuraiyiṇum palavē*

В веселии от *каля*, выпитого поутру,  
 и *тодду* — днем<sup>14</sup>,  
 Даянье колесниц легко любому;

<sup>13</sup> Происхождение слова *tēr*, означающего в тамильской традиции колесницу, неясно. Обращает на себя внимание факт отсутствия в текстах заимствования санскритских слов со значением «колесница» (в частности — *ratha*). Вместе с тем имеются примеры употребления слова *cakaṭam* (санскр. *śakaṭa*) «телега» (АН 136.5; КТ 163.3; НТ 4.9; ПН 102.2).

<sup>14</sup> *Каль* и *тодду* — хмельные напитки, добываемые из пальмового сока.

А длинных колесниц украшенных (число),  
 Которые дает, не будучи хмельным, Малеиян,  
 Чья слава яркая непреходяща,  
 (Намного) превосходит дождевые капли  
 Из тучи, что расположилась на вершине  
 благодатного Муллура.

Водитель колесницы обозначается в тамильской поэзии терминами *valavaṅ/vallōṅ* и *pākaṅ*. Интересно, что в поэзии *пурам* эта фигура практически не встречается, а термин *pākaṅ* употребляется лишь дважды (ПН 220.6; Пади 40.28), причем оба раза обозначает погонщика слонов. А под *valavaṅ* в ПН 27.8 подразумевается возница небесной колесницы (Матали?), на которой царя-героя повлекут на небо. Таким образом, получается, что колесничий в тамильской поэзии — фигура, в основном связанная с героем любовной поэзии *ахам*, возникающая в ней многократно. Он предстает как хорошо обученный знаток своего дела, о чем и свидетельствует термин *valavaṅ* (иногда с модификациями, именами от глагольного корня *val/vallu* «быть сильным») <sup>15</sup>, применяющийся к людям, хорошо владеющим ремеслом или искусством, умельцам: *kai val pākaṅ* — «сильнорукий (или искуснорукий. — А. Д.) возница» (АН 230.11), *tiṅṭēr valava* — «о искусник крепкой колесницы» (АН 74.11), *ēmati valava tērē* — «гони, искусный, колесницу» (НТ 21.5), *valvirain tūrmati nalvalam peruna* — «быстро гони, обладающий благой силой (т. е. умением. — А. Д.)» (АН 234.9). С этими определениями хорошо согласуется встречающийся применительно к вознице мотив знания своего дела, обученности: *valavaṅ āynta vaṅpari* — «мощные лошади, изученные (или отобранные. — А. Д.) умельцем» (АН 20.15), *valavaṅ vaḷpu āynta ūra* — «искусный возница правит, зная уздечки» (НТ 11.8), *vakaiyamai vaṅappiṅ vaḷpu nī teriya* — «тебе известны красивые разновидности уздечки» (АН 64.3). Кроме того, возница характеризуется как знакомый, так сказать, с теорией своей профессии, с бытовавшими в древности наставлениями: *nūl aṟi valava kaṭavumati* — «правь, возница, знающий (свою) науку» (АН 114.8) <sup>16</sup>. С искусством вождения колесницы, вероятно, связано

<sup>15</sup> Техническим термином, обозначающим возницу, является слово *pākaṅ*, скорее всего происходящее от санскритского *vāhana* — «средство передвижения».

<sup>16</sup> *nūl* является калькой санскритского слова *sūtra* *суптра*, хотя и означающего буквально «нить», но с древности применяющегося в каче-

и то, что колесница (фактически — ее бер) характеризуется как ритмичная, что определяется словом *pāṇi*, которое, среди прочих значений, может иметь и значение «ритм»<sup>17</sup>: *pāṇi neṭuntēr* — «ритмичная длинная колесница» (АН 334.16), *paṇṇamai neṭuntēr pāṇiyiṇ olikkum* — «длинная, искусно сделанная колесница, ритмично звучащая» (НТ 167.4), *māṇilai neṭuntēr pāṇi niṛpa* — «славнотукрашенная колесница держит ритм» (АН 50.4).

Основная ситуация любовной тамильской поэзии-*ахам*, в которой герой едет на ведомой вознице колеснице, принадлежит теме-*тиней муллей* (*mullai*) и отчасти *палеѳ* (*pālai*), посвященных разлуке и описанию, с одной стороны, женщины, ожидающей, возвращения супруга, а с другой — героя, стремящегося поскорее воссоединиться с ней. Цель отлучки героя не вызывает сомнений — он возвращается после военного похода и обрисован как предводитель отряда воинов, а в поэмах МП и ННВ — как царь. Конь, колесница, возничий — атрибуты, подчеркивающие его высокий статус. В то же время военно-героический, так сказать, компонент темы *муллей* производит впечатление своего рода надстройки над основным содержанием, отражающим состояние и поведение героини в рамках так называемого женского ритуала разлуки (см. [Дубянский 1989: 125–128]). Во всяком случае, переживания разлученной женщины — вполне самостоятельная лирическая тема, что подтверждается многими стихотворениями сборников поэзии *санги*, а появление в них военно-героических образов (что особенно характерно для антологии АН и поэм МП и ННВ), вероятно, связано с влиянием поэзии *пурам* и использованием любовной поэзии в панегирических целях. Тем не менее, мотив возвращения героя оказывается немаловажным при рассмотрении его в иной плоскости.

---

стве термина для обозначения нормативных текстов, ученых книг по разным отраслям знаний и жизненной практики (в этом смысле аналогичное термину *шастра*). В данном случае речь, несомненно, идет о трактате (или трактатах) по коневодству. Ср. *nūlōr pukaṭanta māṭciya māḷkaṭal vaḷai kaṇ ṭaṇṇa vāluḷaip puravi* — «хвалимые знатоками (*nūl-ōr* букв. «книжники»), обладающие гривами белыми, словно раковина славного темного моря, кони» (ППан 487–488).

<sup>17</sup> Слово употребляется также при упоминании звона колокольчиков, барабанного боя.

Стремясь соединиться с любимой, герой в нетерпении подгоняет возничего:

*irunila kuṛaiyak koṭṭip parintinru  
āti pōkiya acaivil nōṇṭāḷ  
maṇṇar matikkum māṇviṇaip puravi  
koymmayir eruttiṇ peymmaṇi āṛppa  
pūṅkatil pākaniṇ tērē pūntāḷ  
āka vaṇamulaik karaivalam teṛippa  
aḷutaṇaḷ uraiyum ammā arivai  
viruntayar viruppoṭu varuntiṇaḷ acaiiya  
muṛuval iṇṇakai kāṅkam  
uṛupakai taṇintaṇaṇ uravuvāḷvēntē.*

Запрягай, возничий, свою колесницу,  
Чтобы гремели бубенцы на шеях с гривами  
подстриженными,  
Славных в деле, царем ценимых коней  
С крепкими неутомимыми ногами,  
Идущих аллюром ади и топчущих в быстром беге  
Большую землю так, что (ее пространство)  
сокращается,  
И мы увидим сладкую дрожащую улыбку  
Тоскующей, готова угощение,  
Прекрасной смуглой женщины,  
Что плачет, пребывая (дома),  
И слезы разбиваются о кончики  
Грудей красивых с ниспадающими украшениями.  
(Ведь) царь с крепким мечом врагов своих  
смирил (НТ 81).

Или: *celka pākaniṇ nalviṇai neṭuntēr <...> oṇṭoṭi maṭantai tōḷiṇai peṛavē* — «гони, о возничий, свою хорошо сделанную колесницу <...> чтоб обрели мы плечи женщины, украшенной блестящими браслетами» (АН 204.8, 14)<sup>18</sup>.

Картина возвращения героя сопровождается описанием его коней, колесницы, возничего, что достаточно подробно рассмотрено выше. В ней несомненно наличие элементов героической поэзии *пурам*. Но есть еще один важный момент, с ней связанный. Дело в том, что в традиции индийской лирической поэзии вообще и тамильской в частности герой должен вер-

<sup>18</sup> Более подробно и с дополнительными примерами мотив возвращения героя в теме *муллей* описан в [Дубянский 1989: 120–122]. Отметим, что лирическое высказывание героя в виде обращения к вознице — характерная поэтическая форма поэзии на тему *муллей*.

нуться домой до начала сезона дождей или в самом его начале. На этом построена вся интрига ситуации *муллей* в тамильской поэзии, обыгрывающаяся по-разному: героиня радуется приходу дождей, ждет его, слушает утешения подруги, страдает, если герой запаздывает, и т. д.: «Это — *кар* (сезон дождей. — А. Д.), это время, про которое он сказал „Приедем“» (АН 194.16, 19). Как было показано ранее [Дубянский 1989: 138–139], поэзия на тему *муллей* демонстрирует явный семантический параллелизм между природными процессами (в данном случае сезонными) и человеческими отношениями. На нем строится также явная ассоциация возвращения героя с приходом сезона дождей, причем значительную роль в ее создании играют именно кони и колесница, точнее, производимый ими шум — звон колокольчиков (или бубенцов) и грохот колес. Гремят и с шумом льют дождь тучи, — с шумом и громом несется колесница героя. *karporutiraṅkum pallār nēmi kārmaḷai muḷaṅkicai kaṭukkum muṇainal lūraṇ puṇaineṭun tērē* — «большая боевая колесница жителя благого селения, подобная (шумом) шуму дождя сезона *кар*, с колесами, (имеющими) много спиц, гремящими, наезжая на камни» (АН 14.19–21), *karpāl aruviyiṅ olikkum nartēr* — «хорошая колесница шумит, как ручей со множеством камней» (АН 184.17), *peymmaṇi ārkkum iḷaikīḷar neṭuntēr vaṇpāl murampīṅ nēmi atira* — «большая колесница с шумящими трясущимися бубенцами, чьи колеса стучат на каменистом пути» (НТ 394.4–5).

Кроме того, в этой картине выявляется еще один настойчивый и многозначительный мотив: колеса и копыта коней давят, рассекают влажную землю, разрезают цветы и растения. *kāntaḷ vaḷḷitaḷ kuvikuḷampu aṅuppa* — «округлые копыта режут сочные листья *кандаля*» (НТ 161.7), *tāraṇi puravi taṅṅayir tumippa* — «кони, украшенные гирляндами, срезают свежие посевы» (НТ 181.11), *naṅṅuvī tumitta nēmi taṅṅila maruṅkir pōḷnta valī* — «дорога, идущая по прохладной земле, расколота колесами, срезающими благоуханные цветы» (АН 324.11–12). В контексте любовной тамильской поэзии несомненны сексуальные обертоны этого образа, вполне соответствующие общей ее семантике, связанной с идеями соединения мужского и женского начал и плодородия.

С конями и колесницей как атрибутами героя любовной поэзии мы встречаемся и в произведениях, относящихся к тематике *нейдаль*, изображающей в духе темы *куриньджи* (доб-

рачная любовь) встречу и разлуку героев на фоне морского пейзажа (см. [Дубянский 1989: 154–159]). Героиня здесь — простая девушка-рыбачка, но герой сохраняет высокий статус и на свидание прибывает, как правило, на колеснице. В большинстве случаев подразумевается, что он ведет ее сам, но иногда все же упоминается возничий (НТ 106.1; АН 340.4). Сохраняется и мотив режущих колес, только в данном случае они давят песок или прибрежные растения: *naṭuṅkayir pōlnta koṭiñci neṭuntēr* — «большая колесница с башенкой, раскалывающая зыбкий песок» (АН 320.11), *aṭumpiṅ ceṅkēla meṅkoṭi āli aṅurpa* — «колеса разрезают нежные плети красного адумбу» (АН 80.8 9). Интересно, что в поэзии *нейдаль* в трех случаях (АН 350.6; 120.10; НТ 278.7) конь заменен мулом (*attiri*), видимо, более подходящим для передвижения по пескам и отмелям<sup>19</sup>. В НТ 278.7–8 мул, передвигаясь по жижге лагуны, давит ногами креветок (*kaḷicēru āṭiya kaṇaikāl attiri kuḷampinṅum cēyirā oṭuṅkiṅa*).

Еще одна тема, в пределах которой герой может появиться на коне или колеснице, — *марудам* (*marutam*). Ее содержание связано с разлукой особого рода. Герой уходит от жены и некоторое время проводит с другими женщинами — принимает участие в обрядовых купаниях или развлекается с гетерами. НТ 150.7–8 сообщает словами гетеры: *kalimā kaṭaii vantem cērit tārum kaṇṇiyun kāṭṭi* — «ты прибыл в наш квартал, подгоняя коня с ленивой (букв. прохладной. — А. Д.) походкой, показывая венки и гирлянды (т. е. выбирая, кого из гетер предпочесть. — А. Д.)». В НТ 300 он возвращается к своему дому, «снарядив большую колесницу» (*peruntēr paṅṅi*, 5), но уходит, оставляя для переговоров по примирению с женой музыканта-панана, часто выполнявшего посредническую миссию.

В стихотворении Кали 96 поэт (*maruta iḷanākaṅār*) остроумно обыгрывает образ лошади, создавая сценку — диалог между героиней и ее мужем, вернувшимся домой после пребывания с гетерой<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Более подробно о мулах в тамильской поэзии см. [Vacek 2014: 97].

<sup>20</sup> В этом стихотворении заметно смеховое начало, вообще характерное для поэзии *марудам*. Отметим и использование приема *рупака*, о котором говорилось выше. При отождествлении гетеры и лошади поэт вводит ряд местных терминов, обозначающих предметы женского наряда и детали конских украшений и сбруи, точная идентификация



(Героиня):

О, обладающий прекрасной грудью! Твои правдивые  
слова тому, (каков твой облик), не противоречат.  
Растрепаны, разодраны твои одежды, ты в смятенье,  
Струится пот, сандал (с груди) смывая, а венки на шею  
сполз.

Куда ходил и (что) сюда пришел?

(Герой):

Послушай, дорогая! О ты, с глазами, что напоминают  
лилии

С развернутыми лепестками!

Катался я на лошади и вот вернулся.

(Героиня):

Да, знаю я ту лошадь.

Ее подстриженная грива разделена на пять частей,  
Она с плюмажем красным и пучком распущенных волос.

Сапфировое ожерелье — то венки на (лошадиной) шее,

А серьги, что колышутся на нежных ушках, — то подвески  
под подпругой,

Глаз выражение — кнут, а шпилька в волосах красивая —  
то ручка (от кнута),

Покровы нитяные — крепкие поводья,

Тройные нити бус сапфировых — нашейные гирлянды,

А пояс золотой — шнурок для колокольчиков. (Вот так),  
чтобы звенели

Браслеты золотые, на ноги надетые,

Любимую, тобою вождеденную лошадку погоняя,

По дворику, луною освещенному, при доме  
с превосходною лепниной

Носился ты аллюром *ади*. Да здравствует наездник!

Эй, конюх! (Ну а синяки) на теле, что подобны  
мадурайским улицам,

Которые в лучах рассвета подметают, — что, от лошади?

Ах, славны же ее когтистые копыта!

Ужасно просто! — Да здравствует лошадка!

А эти вот укусы у тебя на теле, подобные кружочкам,

Что делают для украшения на теле лошади

Сосуда из бамбука донцем, — что, от лошади?

Ого! Не побоявшись, укусила!

Ну, здорово! Да здравствует лошадка!

Ну, хорошо. Теперь я знаю. Лошадь, на которой ездил ты,

Не та оседланная лошадь, что тобой взята согласно дхарме  
и со свадебным обрядом.

А (прилетела) ветром, с пананом потолковав, чужим (мне),

---

которых иногда затруднительна. Однако общий смысл произведения  
совершенно понятен.

Когда он был твоим посланником.

На этой лошади, что уничтожила твой прежний облик, ты  
не езди.

А коль поедешь, там всегда и будешь ты — наездник,  
а гетера — лошадь.

Иди, на лошади (своей) катайся!

В поэзии *марудам* конь и колесница выступают как атрибуты героя, связанного с городским образом жизни (его так и прозывают *ūraṇ* — «горожанин»), для которого прогулки верхом или на колеснице — одно из развлечений, причем на колеснице он появляется, как правило, с гетерой (соответствующие сцены изображены, например, в тамильской поэме «Повесть о браслете» — *cilappatikāram* — и санскритской пьесе «Глиняная повозка» — *mṛcchakāṭikā*).

В заключение мы вновь обратимся к ситуации приезда героя на колеснице и включенному в нее мотиву шума, грохота, его производимого. Этот мотив, как было отмечено, выразительно оттеняет соотношенность героя с природными явлениями, уподобляя его приезд приходу благодатного сезона дождей. Связь героя с идеей плодородия и значительность картины его почти церемониального возвращения позволяют перевести его фигуру в иную, мифопоэтическую плоскость и ощутить за ней очертания некоего божественного персонажа (это касается не только темы *муллей*, но и других тем-*тиней*). Однако развитие этой идеи не входит здесь в нашу задачу. Обратим внимание на то, что мотив шума, производимого колесницей, отчетливо различимый в тамильской поэзии, имеет явную параллель в древнеиндийском эпосе «Махабхарата», а именно, в эпизоде из третьей части — «Сказании о Нале». Якобы пропавший царь Нала с внешностью, измененной заклятьем, ведет колесницу царя Ритупарны ко двору царя Бхимы, отца его супруги Дамаянти.

Вот как это изложено в 71-й главе 3-й части «Махабхараты»:

Брихадашва сказал:

И вот на закате поведали люди царю Бхиме о прибытии в Видарбху истинного доблестного Ритупарны. С позволения Бхимы тот царь въехал в город Кундину, огласив грохотом колесницы все десять (главных) и промежуточных сторон света. Заслышав грохот той колесницы, кони Налы, (жившие у Бхимы), радостно завоновались, как прежде, когда (чувствовали) приближение хозяина. Услышала и Дамаянти тот грохот колесницы Налы, глубокий,

словно голос облака в миг ступения дожденосных туч. Подумалось дочери Бхимы, что точно так же гремела колесница прежде, когда сам Нала правил своими конями. То же (почуяли) и кони. Павлины на дворцовой крыше, слоны и кони в стойлах — все внимали тому, как грохочет колесница владыки земли. Павлины и слоны, заслышав этот колесничный грохот, задрали головы и закричали, о царь, как будто чуя приближение грозы.

Дамаянти сказала:

По тому, как грохот этой колесницы наполнил всю вселенную, по тому, как радостно забилося мое сердце, (я знаю): это он, владыка Нала! [Мхбх III: 155–156].

В этом отрывке, как и в тамильской поэзии, приезд героя равнозначен нашествию дождевых туч, а грохот колесницы (*rathaghoṣa*) — громыханию грозы. Этот общий мотив можно присоединить к тому ряду аргументов, которые Я. В. Васильков приводит в своем комментарии к книге в качестве обоснования возможной связи этого сказания с дравидийской словесностью [Мхбх III: 626]. Разумеется, вопрос этот может обсуждаться пока лишь в предположительном ключе, но накопление фактов, так или иначе демонстрирующих эту связь, как в данном случае, несомненно, будет способствовать решению этого вопроса.

### Сокращения

Аин	aiṅkuṅunūru. tiru po. vē. cōmacuntaraṅār uraiyuṭaṅ. ceṅṅai, tirunelvēli, maturai, 1972.
АН	akanāṅūru. nāvalar, na.mu. vēṅkaṭacāmi nāṭṭār, karantai kaviyaracu, ra. venkaṭacalam piḷḷai ivarkaḷāl eḷutapeṅṅa patavurai viḷakkavuraikaluṭaṅ. tirunelvēli, ceṅṅai, 1962.
Кали	kalittokai. naccīṅarkkiṅiyār uraiyum tiru po. vē. cōmacuntaraṅār viḷakkam. ceṅṅai, 1978.
КТ	kuṅuntokai. u. vē. cāminātaiyār uraiyuṭaṅ. ceṅṅai, 1955.
МК	maturaikkāñci. pattuppāṭṭu mūlamum uraiyum. mutarpakuti tiru po. vē. cōmacuntaraṅār urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1962.
МП	mullaippāṭṭu. pattuppāṭṭu mūlamum uraiyum. irantāmpakuti tiru po. vē cōmacuntaraṅār urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1968.
ННВ	neṭunalvātai. pattuppāṭṭu mūlamum uraiyum. mutarpakuti tiru po. vē cōmacuntaraṅār urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1962.
НТ	naṅṅiṅai nāṅūru. uraiyācīriyar nārāyaṅacāmi aiyār avarkaḷ, po. vē cōmacuntaraṅār avarkaḷ, ceṅṅai, 1976.

- ППВМ puṟapporuḷvenṟpāmālai — ayaṅāritanaṅṟ iyaṅṟya puṟapporuḷvenṟpāmālai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1969.
- Пади patiṟruppattu. mūlamum viḷakka uraiyum. uraiyāciriyaṟ tiru auvvai cu turaicāmi pillai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1973.
- Пари pariṟpāḷ. mūlamum uraiyum tiru po. vē. cōmacuntaraṅṟ urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1975.
- ПП paṭṭiṅapālai. pattuppāṭṭu. mūlamum uraiyum. mutarṟpakuti tiru po. vē. cōmacuntaraṅṟ urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1962.
- ППан perumpānāṅṟruppaṭai. pattuppāṭṭu mūlamum uraiyum. iranṭāmpakuti tiru po. vē. cōmacuntaraṅṟ urai. tirunelvēli, ceṅṅai, 1968.
- СП cilappatikāram. tiru po. vē. cōmacuntaraṅṟ urai, ceṅṅai, 1977.
- Тол. tolkāppiyam. poruḷatikāram. iḷampūraṅṟ uraiyuṭaṅ. tirunelvēli, ceṅṅai, 1956.
- Мхбх III Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987.
- Мхбх IV Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва или Книга о Вирате / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. Л., 1967.
- Мхбх VIII Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1990.

### Литература

- Гринцер 1987 *Гринцер П. А.* Основные категории классической индийской поэтики. М.
- Дубянский 1989 *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.
- Елизаренкова, Топоров 1995 *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Мир вещей по данным Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII. М. С. 485–525.
- Иванов 1974 *Иванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей. Памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М. С. 75–138.

- Kailasapati  
1968 *Kailasapati K.* Tamil Heroic Poetry. Oxford.
- Puṛaṇāṇūru  
1999 *The Four Hundred Songs of War and Wisdom. An Anthology of Poems from Classical Tamil. The Puṛaṇāṇūru /* Translated and edited by George L. Hart and Hank Heifetz. New York.
- Vacek 2014 *Vacek J.* ‘Swift Horses’, a ‘Means of Transport’ as Reflected in Old Tamil Sangam Literature // *Pandanus* ’14. Nature in Literature, Art, Myth and Ritual. V. 8/2. P. 65–102.

## **Встреча Сиддхартхи Гаутамы с царем Бимбисарой: история текстов**

Сюжет о встрече Гаутамы с царем Магадхи Бимбисарой, случившейся во время скитания Бодхисаттвы до обретения им просветления, присутствует во всех дошедших до нас жизнеописаниях Будды на индийских языках. В разных текстах он представлен с разной степенью вариативности. Сопоставив и проанализировав доступные нам редакции этого сюжета, мы попытаемся выяснить, в чем сходства и расхождения различных его вариантов, а также проследить «генеалогию» и историю формирования имеющихся в нашем распоряжении версий.

В палийском каноне рассматриваемый сюжет оформлен в виде отдельного стихотворного произведения, именуемого «Сутта о странствии» (*Pabbajjāsuttaṃ*). Эта сутта включена в состав сборника «Суттанипата», который принято относить к древнейшей части палийского канона<sup>1</sup>. Индийский исследователь Н. А. Джаявикрама, проанализировав лексику и некоторые глагольные и именные формы, встречающиеся в сутте, а также отметив появление в определенных местах произведения понятий и концептов, не свойственных древнейшим текстам на пали, предположил, что некоторые фрагменты рассказа, а именно — его диалогические строфы, были составлены раньше, в то время как повествовательная его часть представляет собой более позднее стихотворное переложение некоего прозаического текста<sup>2</sup>.

Ниже приводится перевод этого памятника на русский язык<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> *Norman K. R. Pāli Literature. Including the Canonic Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayāna Schools of Buddhism.* Wiesbaden, 1983. P. 66.

<sup>2</sup> *Jayawikrama N. A. A Critical Analysis of the Sutta Nipāta. The Narrative Ballads // Pali Buddhist Review / Ed. by Russell Webb. 1978. Vol. 3.1. Pp. 3–6.*

<sup>3</sup> Перевод выполнен по электронному изданию: *Suttanipāta* [Электронный ресурс]. URL: <http://tipitaka.org/romn/> (дата обращения: 30.08.2014).

## Сутта о странствии

407 (1). Я воздам хвалы странствию, тому, как странствовал Видящий, как он размышлял и решил уйти в странствие.

408 (2). «Эта жизнь в людном доме угнетает, [она подобна] скоплению нечистот; странствие же подобно [пробыванию] в свободном пространстве», — поняв это, он ушел странствовать.

409 (3). Уйдя странствовать, он отказался от нечестивых деяний. Оставив дурные речи, он стал вести чистую жизнь.

410 (4). Будда пришел в Раджагриху, [столицу] Магадхи, окруженную горами<sup>4</sup>. [Там он], наделенный лучшими признаками<sup>5</sup>, собирал подаяние.

411 (5). Его увидел находившийся во дворце Бимбисара. Увидев того, кто обладает признаками, он сказал так:

412 (6). «Почтенные, взгляните на него: он красив, величественен, чист! Он ведет себя подобающе, видит [перед собой] лишь на расстоянии ярма<sup>6</sup>.

413 (7). Он внимателен, его взгляд опущен — он не похож на человека из низкого рода. Пусть царские вестники поспешат за ним [и посмотрят], куда пойдет [этот] монах».

414 (8). Посланные [Бимбисарой], те царские вестники последовали за [ним, чтобы узнать], куда пойдет монах, где будет [его] жилище.

415 (9). Собранный, бдительно стерегущий двери [органов чувств], бродя в поисках милостыни, он, внимательный и осмотрительный, быстро наполнил чашу для подаяния.

416 (10). Закончив собирать подаяние, мудрец покинул город и направился к [горе] Пандава — там он будет жить.

417 (11). Увидев, что он пришел к [своему] жилищу, вестники приблизились [к нему], один же из них вернулся и поведал царю:

418 (12). «Этот монах, о великий царь, на восточном [склоне горы] Пандава сидит в горной пещере, словно тигр, бык или лев».

<sup>4</sup> «Окруженную горами» — *giribbajam* — другое название города Раджагрихи (*Rhys Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary. 2 vols. L., 1921–1925. Vol. 1. P. 282*).

<sup>5</sup> «Наделенный лучшими признаками» — *ākīṇṇavaralakkhaṇo* — имеются в виду тридцать два главных и восемьдесят второстепенных признаков, которыми, согласно буддийским представлениям, обладает будда или вселенский правитель — чакравартин.

<sup>6</sup> «Видит [перед собой] лишь на расстоянии ярма» — *yugamattaṅ ca pekkhathi* — т. е. всегда смотрит в землю перед собой, не отвлекаясь на окружение.

419 (13). Услышав речь вестника, кшатрий поспешно выехал на великолепной колеснице в направлении горы Пандава.

420 (14). Проехав на колеснице столько, сколько позволяла дорога, этот кшатрий спустился с колесницы и подошел к тому [монаху].

421 (15). Царь сел и поприветствовал его. Затем [они обменялись] словами любезности. Произнеся [учтивые] слова, [царь] сказал так:

422 (16). «Ты юн, нежен и совсем молод. Ты красив и высок. Ты словно рожден в благородной семье кшатриев.

423 (17). Я сияю в окружении величественного войска, [меня] почитает сонм нагов. Прими наслаждения, которые я дарю тебе! Прошу, расскажи о своем происхождении!»

424 (18). «О царь, впереди, недалеко от Гималаев [есть] богатая и могущественная страна, [которую] населяют [подданные] Косалы<sup>7</sup>.

425 (19). [Происходящий] из рода по имени Адичча<sup>8</sup>, из племени по имени Шакья, я покинул ту семью не в поисках наслаждений.

426 (20). Я увидел опасность в желаниях и увидел безопасность в бесстрастии. Я отправляюсь прилагать усилия — в этом отрада моему сердцу».

Наиболее схожий с палийской суттой вариант сюжета о встрече Гаутамы с царем Бимбисарой представлен в «Сангха-бхедавасту» — последнем из семнадцати разделов свода монашеских правил (винаи) буддийской школы «муласарвастивада». Этот свод был составлен до эпохи правления царя Канишки (начало II в. н. э.), при этом многие его фрагменты, и прежде всего стихотворные, могут относиться к гораздо более древнему периоду<sup>9</sup>:

<sup>7</sup> «[Которую] населяют [подданные] Косалы» — *kosalesu niketino* — перевод приблизительный. Точный перевод затрудняется непонятным употреблением падежных окончаний: *kosalesu* имеет окончание Loc. pl., а *niketino* — Gen./Dat. sing или Nom./Acc./Voc. pl., в то время как существительное *janapado*, по отношению к которому данное сочетание должно было бы выступать в роли определения, имеет окончание Nom. sing.

<sup>8</sup> «Адичча» — *Ādiccā* — букв. «солнечный» — один из двух, наряду с «лунным», знатных легендарных родов.

<sup>9</sup> *Gnoli R. General Introduction // The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin / Ed. by Raniero Gnoli. Part 1. Rome, 1977. Pp. xvi–xx.*



(1) Я воздам хвалы странствию, тому, как Видящий странствовал, как он раздумывал и решил уйти в странствие.

(2) Эта жизнь в людном доме угнетает, она [подобна] жизни среди нечистот, а странствие подобно [пребыванию] в свободном пространстве. Осознав это, так он ушел странствовать.

(3) И тогда, уйдя странствовать, он отказался от нечестивых деяний. Оставив нечестивые речи, он стал вести чистую жизнь.

(4) И вот, придя в Раджагриху, главный город Магадхи, владыка, внимательный и собранный, остановился там для сбора подаяний.

(5) Его увидел бывший во дворце Шреника, правитель Магадхи. Увидев же [его], он, обладая ясным сознанием, молвил министрам так:

(6) «Почтенные, взгляните на него, наделенного лучшими признаками! Он высок, смотрит [перед собой] лишь на расстоянии ярма!

(7) Он учен, его взгляд устремлен вниз<sup>10</sup> — он происходит не из рода простолюдинов. Пусть царские вестники последуют за ним, [чтобы узнать, куда] он пойдет, где [его] жилище».

(8) Тогда побуждаемые [царем] вестники последовали за [ним, чтобы узнать,] куда этот монах пойдет, где жилище, [к которому] он приблизится.

(9) Он бродит, собирая милостыню, плотно закрыв<sup>11</sup> шесть дверей [органов чувств]. Он, внимательный и осмотрительный, быстро наполняет чашу для подаяния.

(10) И вот, закончив собирать милостыню, мудрец покинул город и отправился к [горе] Пандава — там он будет жить.

<sup>10</sup> «Его взгляд устремлен вниз» — *nokṣiptacakṣur* — неправильный с точки зрения санскрита композит, который, очевидно, соответствует палийскому *okkhittacakkhu* — букв. «с опущенным взором»; при этом сложно объяснить присутствие отрицательной частицы *na* в этом сочетании; см.: *Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary. Vol. 1–2. New Haven, 1953. Vol. 2. P. 122.*

<sup>11</sup> «Плотно закрыв» — *susaṃvṛtaḥ* — причастие совершенного вида, страдательного залога от глагола *saṃvṛ* — «закрывать». В буддийской литературе как правило употребляется в значении «сдержанный», «находящийся под контролем» (см. словарную статью *saṃvuta* в *Rhys Davids T. W., Stede W. Op. cit. Vol. 2*; также см. перевод соответствующего фрагмента в палийском варианте сюжета). В данном контексте, очевидно, обыгрываются оба значения слова: «хорошо контролируя (органы чувств)»/«плотно закрыв (двери органов чувств)».

(11) Узнав, что он подошел к [своему] жилищу, один вестник приблизился [к нему], остальные же сразу вернулись и сообщили царю:

(12) «Этот монах, о великий царь, остановился на [горе] Пандава. Он восседает в горной пещере, словно молодой тигр, словно лев».

(13) Услышав речь вестников, правитель взошел на колесницу и немедленно отправился в путь в сопровождении министров.

(14) Проехав на колеснице столько, сколько позволяла дорога, он сошел с колесницы и, подойдя, увидел Татхагату.

(15) Царь сел, поприветствовал [его], произнес любезные слова и без грубости и надменности сказал так:

(16) «Такому молодому [человеку], о монах, переживающему пору юности, полному жизненных сил, не подобает жить подаянием.

(17) Я дарую тебе прекрасные одежды, богато украшенных женщин, лучшие наслаждения! Прошу, поведай о своем происхождении».

(18) «Есть, о царь, земли недалеко от горы Химават. Известно, что они принадлежат Косале и изобилуют богатствами и урожаем.

(19) Там живут шакьи из солнечного рода Икшваку. Я из семьи кшатриев, о царь. Я не стремлюсь к [удовлетворению] желаний.

Даже управляя этой землей с горами, океаном и всеми [ее] великими богатствами, человек никогда не насытится, как огонь — древесиной во время жаркого сезона.

Говорят, что желания связаны с враждебностью, о владыка людей, что их натиск будто бы трудно одолеть, что [они] — главный источник страданий, печали и страха, [что] им потакают неразумные.

Я лишь недавно покинул дом, о царь, и ум мой не стремится к [объектам] желаний. Как могу я снова вернуться к этим отринутым, вызывающим страх врагам Дхармы?

Даже снежная [гора] Меру, изобилующая могучими вершинами, сотрясается от ветров. Мой же ум, стремящийся к освобождению, не способен сотрясти порывы желаний.

Этот мир — повозка, увязшая в желаниях, которая беспрестанно блуждает по кругу сансары. Я — защитник, о владыка людей, и никто другой. Я освобожу этот [мир] от великих опасностей.

(20) Я узнал опасность в желаниях и увидел умиротворенность нирваны. Я отправлюсь прилагать усилия, в этом радость моему сердцу».

Царь Бимбисара молвил: «О странник, с какой целью ты [соблюдаешь] этот обет?» Он сказал: «Ради непревзойденного истинного просветления». Царь сказал: «О странник, когда ты достигнешь непревзойденного истинного просветления, вспомни обо мне». Бодхисаттва сказал: «Да будет так! Я вспомню [о тебе]!» Молвив так, он покинул Раджагриху<sup>12</sup>.

Работая над переводом обоих текстов, мы при помощи лексики и синтаксиса попытались отразить «родство» этих двух редакций сюжета. Нумерация стихов, данная в круглых скобках, указывает на то, какие стихи из «Сангхабхедавасту» и «Сутты о странствии» соответствуют друг другу и восходят, по всей видимости, к одному более древнему тексту. Для более наглядной демонстрации текстологических сходств и различий приведем стих (7) из обоих произведений на языке оригинала (на пали и буддийском гибридном санскрите соответственно):

«Сутта о странствии»:

Okkhittacakkhu satimā nāyaṃ nīcakulāmiva;  
Rājadūtābhīdhāvantu kuhiṃ bhikhu gamissati.

«Сангхабхедавасту»:

Nokṣiptacakṣur medhāvi nāyaṃ ūnakuloditah;  
Rājadūtānusamyāntu vāsaṃ kvopagamiṣyati.

Подчеркиванием выделены те слова и морфемы, которые совпадают в обоих вариантах стиха. Как в приведенном примере, так и во всех гатхах, восходящих к одному «пратексту», текстологические различия практически не отражаются на содержании.

Однако в «Сангхабхедавасту» присутствуют стихотворные и прозаические фрагменты, не имеющие соответствий в «Сутте о странствии» и вносящие определенные сюжетные особенности. Непронумерованные гатхи, следующие после стиха (19) и предшествующие стиху (20), представляют собой проповедь Дхармы и самовосхваления Гаутамы, которые отсутствуют в палийском тексте. Этот стихотворный отрывок не содержит важных с точки зрения повествования элементов. Можно предположить, что

<sup>12</sup> Перевод выполнен по изданию: The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin / Ed. by Raniero Gnoli. Part 1. Rome, 1977. Pp. 94–96.

он был добавлен в текст на позднем этапе его формирования. Также в сутте на пали не упоминается просьба царя к Гаутаме «вспомнить о нем» по достижении просветления, о которой в «Сангхабхедавасту» рассказывается в прозаическом отрывке, завершающем повествование о встрече с Бимбисарой. Однако схожий эпизод мы встречаем в более позднем тексте палийского канона — «Ниданакатхе», прозаическом комментарии к джатакам (историям о прошлых рождениях Будды) и к житийным рассказам о Сиддхартхе. В нем говорится, что Бимбисара попросил Гаутаму после обретения просветления сперва посетить именно его землю<sup>13</sup>. По всей видимости, прозаический фрагмент похожего содержания из «Сангхабхедавасту» также следует считать поздним добавлением.

Родство с палийской суттой обнаруживает в некоторых своих частях и другой текст — фрагмент «Махавасту» из винаи локоттаравадина — одной из ветвей буддийской школы Махасангхика. Этот памятник в целом (как и непосредственно интересующий нас текст) носит компилятивный характер. Он составлялся в течение длительного времени, приблизительно со II в. до н. э. по III–IV вв. н. э.<sup>14</sup>

В предлагаемом ниже переводе мы также при помощи лексикологии и синтаксиса попытались отразить сходства и различия данного текста с фрагментом из «Сангхабхедавасту» и палийской суттой. Обнаруживаемые совпадения позволяют судить об общности происхождения всех трех вариантов сюжета<sup>15</sup>:

(4) И придя в Раджагриху, [столицу] Магадхи, [поселившись] в горной пещере, он, наделенный лучшими признаками, отправился за подаянием.

(5) Его увидел из дворца Шрения, правитель Магадхи. И увидев, обладая ясным сознанием, он молвил министрам так:

---

<sup>13</sup> Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-Kathā — The Story of the Lineage / Transl. by T. W. Rhys Davids. London, 1925. Pp. 180–181.

<sup>14</sup> Jones J. J. Foreword // The Mahāvastu. Volume I / Transl. by J. J. Jones. London, 1949. P. xi.

<sup>15</sup> Перевод выполнен по электронному изданию: Mahāvastu. [Электронный ресурс]. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrt/4\\_rellit/buddh/mhvastuu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrt/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm) (Mvu 2.198; дата обращения: 05.09.2014).

(6) «Почтенные, посмотрите на него, наделенного лучшими признаками! Он высок, видит [перед собой] лишь на расстоянии ярма!»

(7) Он учен, его взгляд опущен<sup>16</sup> — он происходит не из рода простолюдинов. Пусть царские вестники проследят за ним, [чтобы узнать, куда] он придет, где [его] жилище».

(8) Тогда вестники, получив приказ, последовали за [ним, чтобы узнать,] куда пойдет монах, где жилище, [к которому] он приблизится.

(10) Закончив собирать подаяние, мудрец покинул гор и отправился к [горе] Пандава — там он будет жить.

(11) Узнав, что он подошел к [своему] жилищу, один вестник приблизился [к нему], другой же сразу вернулся и сообщил тогда царю:

(12) «Этот монах, о великий царь, на восточном [склоне горы] Пандава сидит под деревом собранный и сосредоточенный,

Подобный спокойному леопарду с прекрасным телом, подобный тигру, бродящему по горному хребту, подобный льву среди труднопроходимых гор, великому льву, повелителю животных».

И тогда царь немедленно сказал министрам: «Быстро расчистите дорогу! Я посмотрю на лучшего среди людей!»

И тогда те славные и знатные царские вестники быстро расчистили дорогу, [ведь] сам царь будет здесь проходить.

И тогда те славные и знатные царские вестники<sup>17</sup> пошли к царю и сообщили: «Господин, [гора] Пандава расчищена для тебя».

И тогда царь, окруженный министрами и помощниками, сопровождаемый многочисленными родственниками, вместе с четырьмя родами войск<sup>18</sup> вышел [из дворца].

Сойдя с колесницы, он подошел [к монаху], произнес любезные слова и отошел в сторону.

<sup>16</sup> «Его взгляд опущен» — *utkṣiptacakṣur* — букв. «с поднятым взглядом», однако Ф. Эджертон полагает, что слово *utkṣipta* в текстах на буддийском гибридном санскрите может быть неправильным образованием от среднеиндийского (палийского ?) слова *okkhitta*, тождественного санскритскому *avakṣipta* — «опущенный», «брошенный вниз» (см. прим. 10).

<sup>17</sup> «Царские вестники» — *rājadhūtā* — причастие *dhūta* (букв. «сотрясаемый») в этом контексте не имеет смысла. По всей видимости, следует исправить на *rājadūtā*, «как это сочетание и представлено в предыдущей строфе, первая половина которой полностью воспроизводится (за исключением этой ошибки) в данном стихе.

<sup>18</sup> «Вместе с четырьмя родами войск» — *senā ca caturamgini* — имеются в виду слоны, колесницы, конница и пехота (*Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. New Delhi, 2004. P. 384, col. 1*).

Сев напротив, царь сказал Бодхисаттве: «Ты могуч, подобно царскому всаднику Селаке<sup>19</sup>.

(17) Прими наслаждения, которые я дарую тебе! Прошу, расскажи о своем происхождении!»

Бодхисаттва сказал:

(18–19) «Моя страна, о царь, [находится] недалеко от Гималаев. Она богата и могущественна. В ней живут [поданные] Кошалы. Я из рода Адитья<sup>20</sup>, из племени Шакья.

(19) Я покинул ту семью не в поисках наслаждений. Я отправлюсь прилагать усилия. Я оставил дом, сделанный из драгоценных камней».

«Да будет так! Достигни нирваны! Обретя просветление, вернись [сюда] снова и поведай мне о Дхарме, Гаутама, чтобы я, услышав о ней, отправился на небо!»

Бодхисаттва сказал:

«Так и будет, о великий царь! Я достигну просветления — в этом у меня нет сомнений! Обретя просветление, я снова вернусь [сюда] и дам тебе наставления в Дхарме — обещаю!»

В данной версии исследуемого сюжета можно отметить два основных отличия от тех вариантов, что были рассмотрены выше. Во-первых, в ней появляется описание подготовки царя к поездке на гору Пандаву и описание самой пышной процессии, которые отсутствуют в других редакциях. Во-вторых, в конце стихотворного фрагмента рассказывается о просьбе Бимбисары к Гаутаме по достижении просветления вернуться в Раджагриху и поведать царю о Дхарме. Последний элемент рассказа, очевидно, соотносится с тем, что изложено в прозаической части фрагмента из «Сангхабхедавасту», и с тем эпизодом из «Ниданакатхи», о котором упоминалось выше. Однако в данном случае эта сюжетная деталь инкорпорирована непосредственно в стихотворный текст.

Оба приведенных отличия обнаруживаются в тех частях фрагмента «Махавасту», которые не демонстрируют текстологической схожести ни с одной из рассмотренных версий сюжета (ср. переводы и нумерацию в круглых скобках). Одна из них «вклинивается» в текст между строфами (12) и (17), другая — завершает его.

---

<sup>19</sup> «Селака» — *Selaka* — имя собственное; не ясно, о ком идет речь (см.: *Edgerton F. Op. cit.* P. 605).

<sup>20</sup> «Адитья» — *Ādityo* — то же самое, что Адичча — см. примечание 8.

Помимо них в рассматриваемом фрагменте можно выделить еще два отдельных слоя.

Стихи (17), (18–19) и (19) практически полностью совпадают с соответствующими строфами из произведения на пали. Незначительные различия между ними можно объяснить языковыми особенностями или погрешностями при устной передаче текста. В качестве примера приведем строфу (18) из палийской сутты и первую половину строфы (18–19) из Махавасту:

«Сутта о странствии»:

Ujūṃ janapado rāja himavantassa passato;  
Dhanavīriyena sampanno kosalesu nīketino.

«Махавасту»:

Nijajanapado rāja himavantasya pārśvataḥ;  
Dhanavīryeṇa sampanno kośaleṣu nivāsito.

Употребление в приведенных стихах разных по значению, но близких по звучанию слов *ujūṃ* (букв. «прямо») и *nīja* (букв. «свой»), к примеру, могло явиться следствием неточности при передаче текста, а различия в сочетаниях *himavantassa passato* и *himavantasya pārśvataḥ* («недалеко от Гималаев») связаны с фонетическими особенностями языков пали и буддийского гибридного санскрита соответственно.

По всей видимости, строфы (17), (18–19) и (19) фрагмента из «Махавасту» и соответствующие строфы палийской сутты относятся к двум очень близким традициям. Столь незначительные различия позволяют условно воспринимать две этих редакции как одну. Если согласиться с предположением Джаявикрамы о том, что диалогические стихи «Сутты о странствии» формируют раннее ядро памятника, то строфы (17), (18–19), (19) из «Махавасту», в которых содержится диалог между Бимбисарой и Гаутамой, следует также относить к этому древнему слою текста.

Что касается стихов с (4) по первую половину (12), то они имеют значительные текстологические сходства и определенные различия как с редакцией «Сангхабхедавасту», так и с «Суттой о странствии». Таким образом в рамках этих девяти строф в нашем распоряжении оказываются фрагменты трех версий сюжета, восходящие к одному древнему «пратексту»: «Сутта о странствии», отрывок из «Сангхабхедавасту» и «Махавасту». Такое количество «родственных» редакций дает опреде-

ленные возможности при их детальном сопоставлении: если текстологические совпадения во всех трех текстах свидетельствуют об их «родстве», а различия во всех трех текстах — об их принадлежности к разным традициям, то выявление совпадений, имеющих лишь у двух из трех текстов, дает нам шанс получить дополнительную информацию об истории трех редакций. Для этого разделим строфы на пады (четверти) и поместим их в таблицу:

	«Сутта о странствии»	«Сангхабхедавасту»	«Махавасту»
(4)	agamā rājagahaṃ buddho magadhānaṃ giribbajama piṇḍāya abhihāresi ākīṇṇavaralakkaṇaṇo	tato rājagṛhaṃ gatvā magadhānāṃ purottamaḥ piṇḍāya vyāharaṇaṃ nāthaḥ saṃprajānaṃ pratismṛtaḥ	gatvā ca so rājagṛhaṃ māgadhānāṃ girigahvare piṇḍāye abhisaresi ākīṇṇavaralakkaṇaṇaḥ
(5)	tamaddasā bimbisāro pāsādasmim patitthito disvā lakkaṇasampannaṃ imamatthaṃ abhāsatha	prāsādasthas tam adrāsīc chreṇiko magadhādhipaḥ prasannacitto dṛṣṭvātha amātyān idam abravīt	tam adrāsī prāsādāt śreṇiyo magadhādhipaḥ prasannacitto dṛṣṭvā ca amātyān idam abravīt
(6)	imaṃ bhonto nisāmetha abhirūpo brahā suci caraṇena ca sampanno yugamattaṃ ca pekkhati	imaṃ bhavanta iksadhvam ākīrṇaṃ varalakkaṇaṇiḥ āroheṇa ca sampannaṃ yugamātraṃ ca paśyati	imaṃ bhavanto paśyantu ākīṇṇavaralakkaṇaṇaṃ āroheṇa ca sampannaṃ yugamātraṃ ca prekṣati
(7)	okkhittacakkhu satimā nāyaṃ nīcakulāmiva rājadūtābhidhāvantu kuhiṃ bhikkhu gamissati	noḥkṣiptacakṣur medhāvi nāyaṃ ūnakuloditaḥ rājadūtānusamāyantu vāsam kvopagamaṣyati	utkṣiptacakṣur medhāvi nāyaṃ ūnakulodito rājadūtānubandhantu kahiṃ vāsam upeṣyati
(8)	te pesitā rājadūtā pitthito anubandhisuṃ kuhiṃ gamissati bhikkhu kattha vāso bhavissati	tataḥ saṃcoditā dūtā anvabadhnaṃ ca prṣṭhataḥ bhikṣur gamaṣyati kvāyaṃ kutra vāsam upaiṣyati	tato taṃ saṃdiṣitā dūtā prṣṭhato anubandhiṣu gamaṣyati kahiṃ bhikṣuḥ kahiṃ vāsam upeṣyati
(9)	sapadānaṃ caramāno guttadvāro susaṃvuto khippaṃ pattaṃ apūresi sappajāno paṭissato	sa piṇḍapātaṃ carati ṣaḍbhira dvāraṇiḥ susaṃvṛtaḥ kṣipraṃ pātraṃ pūrayati saṃprajānaṃ pratismṛtaḥ	
(10)	piṇḍacāraṃ caritvāna nikkhamma nagarā muni paṇḍavaṃ abhihāresi ettha vāso bhavissati	piṇḍapātaṃ caritvātha niṣkramya nagarān muniḥ pāṇḍavaṃ abhisārayaty atra vāso bhaviṣyati	piṇḍāye cāraṃ caritvāna niṣkramye nagarān muniḥ pāṇḍavaṃ abhisaresi atra vāso bhaviṣyati
(11)	disvāna vāsopagataṃ tayo dūtā upāviṣuṃ tesu ekova āgantvā rājino paṭivedayi	jñātvā ca vāsopagataṃ eko dūtā upāviśat apare kṣipraṃ āgamyā rājīna ācorayams tataḥ	jñātvā ca bāsopagataṃ eko dūto upāviśat aparo kṣipraṃ āgamyā rājīno ārocaye tadā
(12)	esa bhikkhu mahārāja paṇḍavassa puratthato	eṣa bhikṣur mahārāja pāṇḍavasyopari sthitaḥ	eṣa bhikṣuḥ mahārāja pāṇḍavasmim puras tataḥ



В таблице серым цветом выделены те слова и сочетания слов, которые совпадают в двух текстах из трех. При этом учитывались не только лексические совпадения, но и совпадения синтаксические (например, вторая пада восьмой строфы). Различия, связанные с фонетическими особенностями пали и буддийского гибридного санскрита, а также незначительные различия в падежных и глагольных окончаниях слов не принимались во внимание.

При сопоставлении обнаружилось совпадения двух типов: 1) в «Махавасту» и «Сутте о странствии» и 2) в «Махавасту» и «Сангхабхедавасту». Совпадения в «Сутте о странствии» и «Сангхабхедавасту» отсутствуют за единственным исключением — четвертая пада седьмой строфы. Основываясь на этом, можно предположить, что варианты сюжета о встрече Гаутамы с Бимбисарой, представленные в «Сутте о странствии» и «Сангхабхедавасту», относятся к двум разным традициям, восходящим к третьей, более ранней, в рамках которой были созданы строфы (4)–(12) исследуемого отрывка из «Махавасту». При этом, учитывая, что совпадения второго типа гораздо больше, чем первого, фрагмент из «Сангхабхедавасту» следует, по всей видимости, считать более близким стихам из «Махавасту», а значит и более древним, чем «Сутта о странствии».

Таким образом, рассказ о встрече Гаутамы с царем Магадхи, имеющийся в «Махавасту», оказывается составленным по меньшей мере из трех текстов. Один из них — строфы (17), (18–19) и (19) — почти полностью совпадает с древнейшей частью текста из «Сутты о странствии», второй — строфы (4)–(12) — хотя и представляет собой отдельную редакцию, но все же «родственен» версиям из палийского канона и «Сангхабхедавасту». Что касается третьего текста (строфы без нумерации), то его придется считать принадлежащим к совершенно отдельной традиции, имеющей связь с рассмотренными версиями рассказа только на уровне сюжета, но не на уровне текста.

Относящимся к другой, столь же «изолированной» традиции приходится признать вариант сюжета о встрече Сиддхартхи и Бимбисары, который содержится в «Лалитавистаре», жизнеописании Будды на буддийском гибридном санскрите. Это произведение широко почитается среди последователей буддизма Махаяны. Формирование сутры заняло длительное время. Оно на-

чалось не позже III в. н. э. и завершилось не позже IX в. н. э. Значительную часть памятника составляет заимствованный материал. Некоторые его фрагменты, преимущественно стихотворные, предположительно были созданы задолго до появления сутры<sup>21</sup>. Ниже предлагается перевод интересующего нас отрывка из 16 главы<sup>22</sup>:

1. И вот, наделенный чистотой, обладающий неисчерпаемым духовным пылом Бодхисаттва, самостоятельно ушедший в странствие, со спокойным умом, сдержанный, праведный, жил на склоне Пандавы, царя гор.

2. Узнав, что ночь прошла, Бодхисаттва, обладающий прекрасным обликом, оделся, взял чашу и, смиренный, вошел в Раджагриху с чашей для подаяний.

3. Он подобен золоту, обликом схож с чистым золотом, он закован в доспехи тридцати двух признаков<sup>23</sup>. Множество мужчин и женщин смотрели [на него] и не могли насытить взоры.

4. Очистив улицы, украшенные драгоценными камнями и тканями, люди шли за ним, [удивляясь]: «Что это за невиданное существо, чье сияние озаряет весь город?!»

5. Тысячи женщин стояли наверху, в дверях и у окон, заполняли улицы, оставив дома пустыми, и смотрели на лучшего из людей, забыв о прочих делах.

6. Они больше не занимались торговлей, они уже не пили пьянящего напитка *саунда*, не веселились в домах и на улице, они любовались обликом лучшего из людей.

7. [Некий] человек поспешил в Раджагеху<sup>24</sup> и радостный сказал царю Бимбисаре: «Повелитель, ты обрел величайшее благо: сам Брахма здесь, в городе, просит подаяние!»

8. Некоторые говорят, [что это] — Шакра, царь богов, другие утверждают, [что он] бог Суяма, также [говорят, что он] Сантушита<sup>25</sup> или [бог из мира] Нирмита<sup>26</sup>, а другие говорят, [что он] один из богов Сунирмита<sup>27</sup>,

---

<sup>21</sup> Комиссаров Д. А. «Лалитавистара» как образец буддийской агнографии // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва, 2012. С. 121-123.

<sup>22</sup> Перевод выполнен по изданию: Lalita-Vistara / Ed. by Dr. P. L. Vaidya. Darbhanga, 1958. Нумерация стрóf в переводе соответствует нумерации в санскритском издании.

<sup>23</sup> См. примечание 5.

<sup>24</sup> «В Раджагеху» — *Rājagehaṃ* — то же, что и Раджагриха.

<sup>25</sup> «Сантушита» — *Samtuṣita* — один из главных богов мира Тушита буддийской космологии (Edgerton F. Op. cit. P. 556).

9. а некоторые говорят, [что он] Луна [или] Солнце, также [говорят], [что он] Раху<sup>28</sup>, Бали<sup>29</sup> или Вемачитрин<sup>30</sup>, [что] он жилец царя гор — Пандавы».

10. Услышав эту речь, тот царь встал у окна и с восхищением взглянул на Бодхисатву, лучшее существо, сияющее великолепием, подобно чистому золоту.

11. Царь Бимбисара дал [этому] человеку пищу и сказал: «Посмотри, куда он направляется». Увидев, что он идет к лучшей из гор, тот сказал: «Господин, он пошел к склону горы».

12. Узнав, что ночь прошла, Бимбисара, владыка людей, в сопровождении множества подданных подошел к подножию Пандавы, царя среди гор, и увидел, что гора эта сияет великолепием.

13. Сойдя с колесницы, чтобы идти по земле, он с величайшим почтением смотрел на Бодхисатву, непоколебимого, словно Меру, расстелившего траву и сидевшего скрестив ноги.

14. Почтив [его] и поклонившись в ноги, поговорив [с ним] о разном, царь сказал: «Я дам тебе половину всего царства. Радуйся здесь, я [подам тебе] милостыню [в виде] наслаждений<sup>31</sup>».

15. Бодхисатва сказал ласковым голосом: «О владыка земли, да будет долгим твое правление! Я же, оставив желанное царство, странствую, беззаботный, ради [обретения] покоя».

<sup>26</sup> «Нирмита» — *Nirmita* — то же, что и *Nirmāṇarati* (букв. «Наслаждающиеся волшебными творениями»), класс богов буддийской космологии (Ibid. P. 302).

<sup>27</sup> «Один из богов Сунирмита» — *Sunirmiteṣu devaḥ* — Ф. Эджертон, основываясь на тибетском переводе «Лалитавистары», предлагает исправить текст на *Sunirmito sa devaḥ* («он бог [по имени] Сунирмита»); Сунирмита — главный бог класса Нирманарати, при этом также в буддийской литературе встречаются перечни, в состав которых *Sunirmita* включен в качестве одного из разрядов богов (Ibid. P. 599).

<sup>28</sup> «Раху» — *Rāhu* — имя демона, по легенде пожирающего солнце и луну и этим вызывающего затмения.

<sup>29</sup> «Бали» — *Bali* — имя демона, некогда завоевавшего весь мир. Однажды к нему пришел Вишну, приняв облик брахмана-карлика, и попросил у него столько земли, сколько он сможет отмерить тремя своими шагами. Когда Бали дал свое согласие, Вишну увеличился в размерах и тремя своими шагами покрыл всю вселенную.

<sup>30</sup> «Вемачитрин» — *Vemacitrī* — имя царевича асуров.

<sup>31</sup> «Радуйся здесь, я [подам тебе] милостыню [в виде] наслаждений» — *rata iha kāmagaṇairahaṃ sa piṇḍaṃ* — текст не ясен, предложен условный перевод.

16. «Ты юн, молод, свеж, твое тело сияет прекрасным цветом, ты исполнен рвения. Стремись к великому богатству и множеству женщин! Живи здесь, в моем царстве, и предавайся наслаждениям!

17. Мне очень радостно видеть тебя<sup>32</sup>, — сказал тот царь Магадхи Бодхисаттве, — будь моим помощником во всех царских делах! Я многим одарю тебя!<sup>33</sup> Предавайся наслаждениям!

18. Не живи больше в пустынном лесу, не живи больше на земле среди травы. У тебя очень нежное тело. Живи здесь, в моем царстве, и предавайся наслаждениям!»

19. Бодхисаттва, неживый, любезный и пекущийся о благе [других], сказал ласковым голосом: «Пусть у тебя, о повелитель земли, всегда [все] будет благополучно! Я же не стремлюсь к наслаждениям.

20. Наслаждения подобны яду, они [приносят] бесчисленные беды, [ведут] к падению в преисподнюю и к рождению среди голодных духов и животных. Низменные наслаждения, порицаемые мудрецами, я оставил, как комок гнилой слизи.

21. Наслаждения падают, как плоды с деревьев, странствуют, словно тучи и облака. Они непостоянны и подвижны, подобно ветру. [Они] рассеивают все благое. Их следует избегать.

22. Те, кто не обретает наслаждений, мучаются, а если обретают, то не получают удовлетворения. Когда же эти отвратительные наслаждения поглощают безвольного, они порождают великие страдания.

23. О повелитель земли, даже если один человек обретет все наслаждения — божественные ли наслаждения или же превосходные человеческие наслаждения — он не обретет удовлетворения и будет искать большего.

24. О повелитель земли, те, кто спокоен и сдержан, благороден, свободен от дурных воздействий, те, кто полностью познал Дхарму, кто мудр, учен и удовлетворен, — они действительно удовлетворены, а от чувственных наслаждений никакого удовлетворения не бывает.

25. Тот, кто предан наслаждениям, о повелитель земли, впереди не видит конца обусловленному существованию. Как у человека, пьющего соленую воду, у того, кто предан наслаждениям, жажда лишь усиливается.

---

<sup>32</sup> «Видеть тебя» — *daśanātte* — санскритское слово *daśana* означает «зуб», «укус», что не соответствует контексту; здесь, по всей видимости, текст следует исправить на *darśanātte* (букв. «от видения тебя»).

<sup>33</sup> «Я многим одарю тебя!» — *ahu tava dāsyī prabhūta* — текст труден для понимания, предложен приблизительный перевод.

26. Также, о повелитель земли, взгляни на непостоянное тело, не имеющее сущности, на это устройство для страданий с беспрестанно сочащимися девятью ранами-отверстиями. Нет у меня, о владыка людей, стремления и страсти к наслаждениям.

27. Я оставил многочисленные наслаждения, а также тысячу прекрасных женщин. Я ушел, равнодушный к [трем] сферам существования<sup>34</sup>, желая достичь самого благого лучшего просветления».

Царь сказал:

28. «Из какой стороны света, откуда ты пришел, монах? Где ты родился? Где твой отец и мать? Ты кшатрий, брахман или царь? Расскажи, монах, если не сочтешь трудным».

Бодхисаттва сказал:

29. «Ты слышал, о повелитель земли, о превосходном и процветающем городе Капиле, принадлежащем шакьям? Отца моего зовут Шуддходана. Оттуда<sup>35</sup> я отправился в странствие, стремясь [обрести] достоинства».

Царь сказал:

30. «Благо тебе! На тебя радостно смотреть. Мы ученики того, от кого<sup>36</sup> ты рожден. Прошу, прости<sup>37</sup> меня за то, что я приглашал к себе [тебя], освободившегося от страсти к наслаждениям.

31. Если ты обретешь просветление, то оно будет [и] моим<sup>38</sup>, о владыка Дхармы. И вот, город мой обрел вели-

<sup>34</sup> «К [трем] сферам существования» — *bhavesu* — по-видимому, речь идет о *tribhava* — букв. «три [вида] существования»: чувственная сфера существования (*kāmaabhava*), сфера форм (*rūpabhava*) и сфера не-форм (*arūpabhava*). См.: *Rhys Davids T. W., Stede W. Op. cit. Vol. 2. P. 554–555; Edgerton F. Op. cit. P. 258.*

<sup>35</sup> «Оттуда» — *tanu* — Ф. Эджертон, опираясь на тибетский перевод, предлагает исправить слово на графически схожее *tatu*, восходящее к санскритскому *tataḥ* — «оттуда» (*Ibid. P. 249*).

<sup>36</sup> «От кого» — *yanu* — по всей видимости, случай схож с тем, что описан в примечании выше.

<sup>37</sup> «Прошу, прости» — *kṣamasva āśayenā* — букв. «прости искренне» (*Ibid. P. 109*).

<sup>38</sup> «То оно будет [и] моим» — *tada mama seti bhōti* — текст темный, предложен приблизительный перевод. Трудности связаны прежде всего с трактовкой слова (сочетания ?) *seti*. В языке пали этот глагол происходит от санскритского корня *śī* и может означать «лежать», «спать», «пребывать», «вести себя». В буддийском гибридном санскрите этот глагол встречается в том числе в качестве производного от санскритского корня *siv*, имеющего значение «шить» (*Ibid. P. 605*), которое невозможно увязать с контекстом. Можно предположить, что мы имеем

кое благо, ведь ты, о независимый<sup>39</sup>, живешь здесь, в моих владениях!»

32. И снова почтив [его] и поклонившись [ему] в ноги, с уважением совершив прадакшину<sup>40</sup>, царь, владыка людей, сопровождаемый своей свитой, вернулся в Раджагриху.

33. Повелитель мира вошел в магадхский город. Насладившись спокойным пребыванием в нем, потрудившись на благо богов и людей, владыка людей пришел к берегу реки Найранджаны<sup>41</sup>.

Данный фрагмент не имеет значимых текстологических совпадений ни с одной из тех версий, о которых говорилось выше. При этом на уровне сюжета он не демонстрирует существенных отличий от редакций «Сангхабхедавасту» и «Махавасту».

Следует, однако, заметить, что в приведенном тексте большой объем (14 строф) занимают препирательства между Бимбисарой и Сиддхартхой, в ходе которых первый уговаривает монаха оставить скитания и поселиться в царском дворце, а второй не поддается на искушения, отвечая проповедью о тщетности и вредоносности наслаждений. В остальных редакциях на этот диалог отводится от одной до шести строф. Это наталкивает на предположение о том, что уже известный в течение какого-то времени сюжет о встрече царя и отшельника был некогда использован в качестве ситуации, подходящей для произнесения буддийской проповеди. В результате акцент сместился с самого факта беседы Гаутамы и Бимбисары на наставления в Дхарме, и текст из повествовательного превратился в дидактический. На основе этого предположения, а также учитывая то, что в целом рассматриваемый фрагмент «Лалитавистары» в сравнении с другими вариантами сюжета содержит много описаний, которые по своему характеру больше тяготеют к авторской художественной литературе, чем к каноническим буддийским произведениям (см. строфы 4–6), можно сделать

---

дело с сочетанием местоимения третьего лица единственного числа *sa* и частицы *iti*, обыкновенно в санскрите маркирующей окончание прямой речи.

<sup>39</sup> «О независимый» — *svayambho*.

<sup>40</sup> «Прадакшина» — ритуальный обход, выражающий почтение.

<sup>41</sup> Хотя, как видно из всего стихотворного отрывка, такие эпитеты как «повелитель мира» и «владыка людей» больше подходят царю Бимбисаре, в данном стихе речь все же идет о Бодхисаттве.

вывод, что данная версия исследуемого сюжета была создана позже остальных.

По всей видимости, изучая доступные нам канонические версии рассказа о беседе Гаутамы с царем Бимбисарой, мы имеем дело с тремя изолированными традициями. Одна из них представлена в «Лалитавистаре», вторая — в тех строфах из «Махавасту», которые не имеют нумерации в нашем переводе, а третья — в остальной части фрагмента из «Махавасту», а также в «Сангхабхедавасту» и «Сутте о странствии». В рамках третьей традиции удалось выявить три направления, внутри которых были созданы три редакции сюжета. При сопоставлении этих редакций и их текстологическом анализе выяснилось, что варианты рассказа, содержащиеся в «Сутте о странствии» и «Сангхабхедавасту», восходят к некоему общему, более древнему тексту, либо очень близкому, либо целиком совпадающему с тем, из которого были заимствованы стихи (4)–(12) в «Махавасту». При этом редакция «Сутты о странствии» из них представляется самой поздней.

Все три редакции, относящиеся к третьей традиции, являются более ранними, чем та, которая имеется в «Лалитавистаре». Что касается текста второй традиции, то о ней сложно строить какие-то предположения, поскольку в нашем распоряжении имеется лишь несколько строф, включенных во фрагмент из «Махавасту».

## **Брахманы намбудури: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов<sup>1</sup>**

В соответствии с индийской традицией, четыре Веды: Ригведа (*ṛgveda*, «веда гимнов»), Яджурведа (*yajurveda*, «веда жертвенных формул»), Самаведа (*sāmaveda*, «веда напевов») и Атхарваведа (*atharvaveda*, «веда заклинаний») — не были созданы людьми (*apauruṣeya*), не имеют начала (*anādi*), они — вечные (*nitya*). Подобное понимание способствовало тому, что брахманы Индии создали уникальные методы их сохранения и передачи, причем не только Вед, но и примыкающих к ним текстов.

Несмотря на то, что древняя Индия была знакома с письменностью, Веды всегда передавались изустно от отца к сыну, от учителя к ученику. Традиция устной передачи знания была настолько сильна в древней Индии, что порицание обучения с помощью письменных источников появляется лишь в поздних текстах.

«Обучившийся по книгам, а не подле учителя, подобно незаконнорожденному, не блистает в сабхе»<sup>2</sup>, — цитируют Наряду

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность доктору Виноду Бхаттатирипаду (P. Vinod Bhattathiripad), прочитавшему драфт этой статьи в английском варианте и сделавшему ряд важных замечаний. Сокращенный вариант статьи на английском опубликован в IAS Newsletter 69, 2014 [Korneeva 2014]. Статья в IAS Newsletter дополнена фотографиями, а в электронной версии — видеоматериалами (<http://www.ias.nl/the-newsletter/article/vedic-chanting-kerala>), сделанными в поездке по традиционным брахманским деревням Кералы и при посещении ведийского образовательного центра намбудури Trissur Brahmasvam Maṭham в январе 2014 г. в рамках The 6th International Vedic Workshop в Кожикоде. Автор выражает глубокую признательность организаторам, уже упомянутому доктору Виноду Бхаттатирипаду, профессору Майклу Витцелю, профессору Нилакандхану и др. за предоставленную возможность ознакомиться с уникальной живой традицией брахманов намбудури.

<sup>2</sup> *pustakapratyayādhītaṃ nādhītaṃ gurusamnidhau /*

*bhrājate na sabhāmadhye jāragarbha iva striyāḥ // Parāśara Mādhavīya I.1. p. 154; Smṛticandrikā I. p. 51 [Kane 1941: 348, n. 842].*



«Парашара Мадхавия»<sup>3</sup> и «Смритичандрика»<sup>4</sup>. Однако в дошедшей до нас «Нарада-смрити» этой строфы не найдено.

Изучение посредством книги считалось одним из шести препятствий на пути знания, говорится в «Смритичандрике» со ссылкой на Нараду. Эта строфа также не встречается в дошедшей до нас «Нарада-смрити»<sup>5</sup>.

Часто цитируется строфа из XIII книги Махабхараты («Анушасана-парвы»), где говорится, что продающий, портящий и переписывающий Веды попадает в ад<sup>6</sup>. Эта строфа дублируется в некоторых рецензиях «Ашвамедха-парвы» и с небольшими изменениями встречается в поздней дхармашастре Vṛddha-Gautama [Kane 1941: 349, n. 843].

Апарарка (Aparārka, XII в.) в комментарии на «Яджнавалкья-смрити» III.267–268 [YAr II: 1114] цитирует строфу из Caturviṃśatīmata, предписывающую различные покаяния для продающих Веды, веданги, смрити, итихисы, пураны, нитишастры и др. В то же время нибандхи, комментарии и другие поздние источники говорят о поощрениях дарящим книги эпоса, пуран и истинной дхармы. В литературных источниках эти книги также упоминаются в положительном ключе<sup>7</sup>. Очевидно, порицалась письменная фиксация именно Вед.

Рецитация мантр во время ритуалов также проводилась без помощи письменных источников. Записывать тексты Вед начали только в средние века, в XIX в. появляются первые печатные издания.

<sup>3</sup> «Парашара Мадхавия» (Parāśara Mādhavīya) — знаменитый средневековый комментарий Мадхавы на «Парашара-смрити», XIV в.

<sup>4</sup> «Смритичандрика» (Smṛticandrikā) — нибандха, составленная Деваннабхаттой в конце XII — начале XIII вв. Нибандхи — тематические сборники цитат различных авторов.

<sup>5</sup> dyūtaṃ pustakaśuśrūṣā nātakāsaktireva ca / striyastandrī ca nidrā ca vidyāvighnakarāṇi ṣaṭ // Smṛticandrikā I. p. 52 [Kane 1941: 349, n. 844].

<sup>6</sup> vedavikrayiṇaś caiva vedānāṃ caiva dūṣakāḥ / vedānāṃ lekhakāś caiva te vai nirayaḡāmiṇaḥ // MBh XIII.24.70, XIV. 96.15.

<sup>7</sup> Апарарка [YAr I: 391–390] цитирует длинный пассаж из «Бхавишйоттара-пураны» о заслугах, связанных с дарением книг эпоса и пуран брахману или храму для их публичного использования. В «Кадамбари» царица Виласавати описывается окруженной женщинами-аскетами, держащими в руках и читающими итихасы. Подробнее см. [Kane 1941: 349].

В настоящее время в Индии сохранились две основные традиции рецитации Вед: западная традиция, ведущая свое начало от брахманов Махараштры (Махараштра, Саураштра и Варанаси), и южная традиция (Тамилнад, Андрха-Прадеш и Майсур). Западная традиция представлена Ригведой рецензии Шакала (Śākala) и Самаведой рецензии Каутхума-Ранаяния (Kauthuma-Rāṇāyaṇīya) с преобладанием Белой (Śukla) Яджурведы рецензии Мадхьяндина (Mādhyandina); Атхарваведа представлена незначительно. Южная традиция представлена Ригведой и Самаведой тех же рецензий с преобладанием Черной (Kṛṣṇa) Яджурведы рецензии Тайттирия (Taittirīya). Сейчас южная традиция более сильная, что связано с известными историческими событиями в Северной и Центральной Индии, по причине которых ведийские брахманы были отодвинуты к периферии.

Помимо этих двух основных, есть несколько изолированных традиций: традиция Белой Яджурведы рецензии Канва (Kāṇva) в деревнях вблизи Танджора (Tanjore) и Тричинополи (Trichinopoly) в Тамилнаде, редкая традиция Атхарваведы рецензии Шаунака (Śaunaka) в Саураштре и рецензии Пайппалада (Paippalāda) в Ориссе и традиция брахманов намбудури в Керале.

Традиция брахманов намбудури (Nambudiri, Nampūtiri, Namboodiri, Namboothiri) — относительно небольшая, но самодостаточная традиция, отличающаяся от других сохранившихся брахманских традиций. Внимание к ней привлек выдающийся исследователь Фриц Стааль, посвятивший этой уникальной традиции многочисленные статьи и несколько монографий. Ученый также осуществил грандиозный проект (Agnicayana Project), задокументировав двенадцатидневный ведийский шраута ритуал Агничаяна, проведенный брахманами намбудури в 1975 г. Детальное иллюстрированное описание этого ритуала было опубликовано в двух массивных томах с аудио- и видеозаписями и сопровождалось статьями ведущих специалистов по ритуалу [Staal 1983]. Это издание признано энциклопедией ритуальных практик намбудури. Этнографическому описанию и анализу обычаев и традиций намбудури посвящена работа М. Парполы [Parpola 2000]. В 1999 г. благотворительная некоммерческая организация намбудури в Каликуте (Кожикоде), имеющая членов по всему миру, под руководством Винода Бхаттатирипада (P. Vi-

nod Bhattathiripad) запустила 750-страничный вебсайт [www.namboothiri.com](http://www.namboothiri.com), посвященный традиции намбудури.

Керала расположена на юго-западном Малабарском побережье Индии. Достаточно высокие Западные Гхаты и Аравийское море ограничивали свободные контакты с другими частями Индии, что создавало особые условия для развития этого региона. Появление Кералы как отдельного культурного образования, а также оформление языка малаялам можно отнести приблизительно к началу эры Коллам (Kollam, 825 г.) [Kunjunni Raja 1983: 301].

Брахманы намбудури не являлись коренными жителями Кералы, история их появления в Керале окутана легендами и преданиями. Некоторое прояснение относительно возникновения поселений намбудури в Керале дают сравнительно недавние исследования М. Г. С. Нараяна и К. Велутхата [Narayan, Veluthat 1983].

На протяжении веков немногочисленные брахманы намбудури были основными землевладельцами в Керале, обладая большой властью и влиянием как в духовной, так и в социальной сфере. Кроме того, брахманами намбудури были и многие правители Кералы<sup>8</sup>. Очевидно, такое их особое положение предопределили законы наследования, действовавшие до 1933 г., в соответствии с которыми только старший сын наследовал все имущество и мог жениться на представительнице своей касты, т. е. на брахманке-намбудури. Младшие же братья могли вступать в союз (*sambandha*) с женщинами-наярками или с представительницами касты храмовых служителей *амбалаваси* (*ambalavāsi*).

Наяры — воинственная каста Кералы. Женщины-наяры жили крупными матрилокальными общинами *таравад* с детьми, занимаясь с наемными работниками своими полями и урожаями. Мужчины-наяры проживали отдельно от женщин (дислокальные браки), сохраняя традицию мужских домов, охраняя и приумножая земельные приобретения, а в свободное от этих дел время занимаясь боевыми искусствами *калари-паятту* (*kalaripayattu*) под руководством наставников в традиционных школах военного мастерства [Успенская 2010: 402]. Для женщин-наярок союз с брахманами намбудури считался престижным. Эта тема глубоко исследована Еленой Николаевной Успенской в работе «Антропология индийской касты» [Успенская 2010]. Но нужно добавить, что при необычайном внимании

<sup>8</sup> Например, Amralappuḷa, Paṅūr и Iḍappalli [Kunjunni Raja 1983: 301].

брахманов намбудури к ритуальной чистоте это приводило к ряду строгих ограничений. Так, брахман намбудури не мог есть пищу, приготовленную женой-наяркой, его сын не мог принимать пищу и совершать омовения вместе с ним, более того, он даже не мог к нему прикасаться, не говоря уже о наследовании.

Подобные традиции позволяли не дробить собственность намбудури, что привело к формированию класса брахманов, не обремененных заботами выживания, которые могли всецело посвятить себя ритуалам, литературе и искусствам. Кроме того, подобная система гипергамии также позволяла санскриту проникать в более низкие слои общества<sup>9</sup>.

Еще одной отличительной чертой намбудури является то, что большое количество брахманов не занималось изучением Вед. Из десяти классов намбудури, а именно Aadu, Edu, Bhiksha, Picha, Othu, Saanthi, Adukkala, Arangu, Panthi, Kadavu, только первые пять посвящали себя рецитации и запоминанию Вед. Остальные освободились от заучивания Вед и посвящали себя другим занятиям. Так, брахманы Чаттира (Cāttira или Caṭṭas), относящиеся к классам Adukkala и Arangu, изучали и практиковали владение оружием. Аштавайды (Aṣṭavaidyā), относящиеся к классу Panthi, посвящая себя Аюрведе (Āyurveda), изучали медицинский трактат Вагбхаты (Vāgbhaṭa) «Аштангахридая» (Aṣṭāṅghṛdaya).

О происхождении брахманов-воинов Чаттира намбудури мало известно. Индийский исследователь Канджанни Раджа (K. Kunjunni Raja) предполагает, что они появляются в XI–XII вв., в чрезвычайный период, следующий за вторжением Чолов, когда при ослаблении центральной власти мелкие вожди местных кланов взяли правление в свои руки и изнуряли народ, включая брахманов. Тогда ряд центров обучения брахманов (*śāla*), многие из которых примыкали к храмам и специализировались на изучении Вед, Вякараны<sup>10</sup> и Мимансы<sup>11</sup>, были преобразованы в военные школы<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> В данном контексте нужно упомянуть санскритский театр Кудияттам (Kūṭiyāṭṭam), который достаточно широко представлен в Керале.

<sup>10</sup> *Вьякарана* (vyākaraṇa) — грамматика, традиционная наука изучения языка, одна из шести веданг (*vedāṅga*) — вспомогательных наук, примыкающих к Ведам и предназначенных для помощи в чтении, толковании и правильном применении Вед при жертвоприношении.

<sup>11</sup> *Миманса* (*mīmāṃsā*) — одна из шести ортодоксальных школ индийской философии.

Ученый пишет, что в надписи, датированной 865 г., сообщается о школе (*śāla*) в Партиватурам (*Pārthivapuram*), где среди правил поведения упоминается запрещение приносить оружие в класс, бороться с оружием в классе, а также запрещение держать женщин в общегитии и устраивать азартные игры на территории храма. Отсюда можно сделать вывод, что к этому времени ученики-брахманы начали использовать оружие, по крайней мере, за пределами храма [Kunjunni Raja 1983: 302].

Потомки этих брахманских учеников, которые пренебрегли изучением Вед и взялись за оружие, стали известны как Чаттира намбудури. Они были разделены на восемнадцать *сангх* (*saṅgha*) или войск, каждая из которых имела свою область влияния [Kunjunni Raja 1983: 303].

Из литературных произведений XII–XIV вв. на малаялам известно, что брахманы Чаттира намбудури прочно обосновались в Керале. Эти брахманы, интересующиеся в первую очередь сражениями и женщинами, описываются как галантные, хорошо одетые, вооруженные мечом или кинжалом, также имеющие при себе манускрипты на пальмовых листьях и стилус. Они часто представляются как любители сложения любовных песен о прекрасных женщинах под вымышленными литературными именами. В поэме на санскрите конца XIII в. «Шуксандеша» (*Śukasandēśa*) о Керале говорится как о земле, где правители — брахманы, и где брахманы такие же, как Парашурама, — знатоки обоих шастр — знания оружия, а также Вякараны и Мимансы [Kunjunni Raja 1983: 303].

Аюрведические врачи-намбудури Аштавайды — также очень интересная группа. Текст, которому они следуют, — «Аштангахридайя» Вагбхаты (550–600 гг.) — самый поздний из трех основных аюрведических трактатов (принято считать, что «Чарак-самхита» составлена около II в., но переписана в VII–IX вв., а «Сушрута-самхита» датируется примерно 350 г.). Кроме того, есть предположение, что Вагбхата был буддистом.

Среди брахманов, изучающих Веда, высокое положение занимали брахманы *Nambūtirippād* и *Bhaṭṭatirippād* — среди членов их семей были прославленные знатоки шастр. Они не принимали дары, не участвовали в праздниках, если их не приглаша-

---

<sup>12</sup> Такие как *Kāntālūr*, *Pārthivapuram*, *Mūlikkaḷam* и *Tiruvalla* [Kunjunni Raja 1983: 302].

ли, и не совершали ритуалов, хотя имели на это право: считалось, что их предки уже совершили достаточно ритуалов, в том числе и за своих потомков.

До сих пор большое число брахманов намбудури ведут традиционный образ жизни, посвящая себя ритуалам и изучению Вед, оставаясь почти незатронутыми современным «английским» образованием. Ф. Стааль описывает брахманов намбудури как простых и искренних, не склонных воспринимать себя слишком серьезно. Они не читают проповедей и не важничают, никогда не претендуют на знания, которыми не обладают. Стааль пишет, что, не желая сначала посвящать в свои традиции, впоследствии они старались объяснить все тонкости рецитации и обрядов. Исследователь также отмечает, что намбудури никогда не выражали интереса относительно поездки в Америку. Лишенные прежних привилегий, брахманы намбудури остаются привязанными к своим простым привычкам [Staal 1983 I: viii]. Краткий опыт общения автора статьи с брахманами намбудури полностью подтверждает слова ученого. Брахманы намбудури необычайно гостеприимные и приветливые люди, вызывающие огромную симпатию. Нужно отметить, что в них удивительным образом сочетаются простота и утонченность.

С начала XIX в., с укреплением британского правления на Малабаре, намбудури лишились политического, социального и культурного влияния и все больше и больше закрывались в своей оболочке — в мире древних обрядов и верований, в уединении деревень, оставив управление и политику в чужих руках [Narayanan, Veluthat 1983: 275–276]. Большинство намбудури живет в сельской местности. Их поселения отличаются от других брахманских поселений. Обычно на юге Индии брахманы живут в центре деревни, где, как правило, располагаются и их храмы. В Керале намбудури, как и наяры, в основном, живут за пределами деревни, там же находится и большинство их храмов.

Традиция намбудури — их ритуалы, рецитация Вед, мнемонические техники и проч. — базируется не на изучении священных текстов, как это иногда происходило в некоторых частях северной Индии. Это не реконструкции, а живая, самодостаточная традиция<sup>13</sup>, которая не прерывалась, передаваясь от

---

<sup>13</sup> При проведении ритуалов шраута, требующих участия разных жрецов, брахманам намбудури не нужно приглашать жрецов «со сто-

отца к сыну, от учителя к ученику, в основном изустно, иногда с использованием текстов на малаялам [Staal 1983 I: 27]. Ф. Стааль вспоминает, что, когда он говорил намбудури о том, что, в соответствии с классическими текстами, определенные ритуалы, которые они совершают, в прошлом совершались иначе, они отвечали: «Интересно!», — но им ни на секунду не приходила мысль из-за этого изменить свои ритуалы [Staal 1983 II: 2].

Все рецензии Вед, которым следуют брахманы намбудури в Керале, являются наиболее древними среди остальных дошедших до нас рецензий. Техники их передачи также уникальны и сохранили ряд древних элементов.

С древних времен использовались два вида рецитации Вед — *свадхья* (*svādhyāya*) и *прайога* (*prayoga*). *Свадхья* — ежедневная рецитация Вед своей школы (*śākhā*) — это *брахмаяджна* (*brahmanayajña*) — одно из пяти ежедневных жертвоприношений (*pañcamaḥūyajña*, жертвоприношение Ведам, богам, бхутам, предкам и людям). *Прайога* — применение ведийских мантр в ритуалах, особенно в жертвоприношениях шраута.

По рождению брахманы принадлежали к одной Веде и иницировались именно на ее рецитацию. Для сохранения и точной передачи Вед использовались сложные мнемонические техники, опирающиеся на разные модификации повторений. Правила этих модификаций описаны в фонетических трактатах *Prātiśākhya*, примыкающих к каждой школе Вед.

Тексты Вед существуют в двух вариантах: *самхита-патха* (*saṃhitā-pāṭha*) и *пада-патха* (*pada-pāṭha*). *Самхита* (*saṃhitā*) — букв. «собрание», «соединение», *самхита-патха* — сплошной текст, учитывающий фонетические изменения на стыке слов (правила *сандхи*). *Пада* (*pada*) — букв. «слово», *пада-патха* — текст, разделенный на отдельные слова без учета правил *сандхи* и с фиксацией конца каждой строфы<sup>14</sup>:

Самхита-патха, Ригведа I.1.1–2:

agnīm iḷe puróhitam yajñásya devám ṛtvijam / hótāram ratnadhātām //  
agnīḥ pūrvebhir ṛṣibhir íḍyo nūtanair utá / sá devám̐ éhá vakṣati //

роны» [Staal 1983 I: 171]. Об участии разных жрецов в шраута ритуалах см. [Staal 1982: 8–9].

<sup>14</sup> Соотношение между *самхитой* и *пада-патхой* Ригведы изложено в трактате *Ṛkprātiśākhya* (V в. до н. э.), где представлено самое раннее описание обучения Ведам.

Пада-патха, Ригведа I.1.1–2:

agním / ĩle / puróhitam / yajñásya / devám / ṛtvíjam / hótāram /  
ratnadhātāmam //  
agnih̄ / pūrvebhīh̄ / ṣībhīh̄ / ĩḍyaḥ / nūtanaīh̄ / utá / sá / deván / á / ihá /  
vakṣati //

Рецитация Вед представлена двумя видами: *пракрити* (*prakṛti*) и *викрити* (*vikṛti*). *Пракрити* — изначальный вид рецитации, в обычном, прямом направлении, — к нему относится самхита-патха, пада-патха и крама-патха (*krama-pāṭha*), которые являются основой для следующих модификаций. *Викрити* — рецитация в прямом и обратном направлении.

Восемь *викрити* — это *jaṭā-*, *mālā-*, *śikhā-*, *rekhā-*, *dhvaja-*, *daṇḍa-*, *ratha-* и *ghana-pāṭha*.

Если обозначить каждое слово строфы самхита-патхи последовательно буквой алфавита — a b c d e ... x y z, то пада-патха будет выглядеть следующим образом:

pada-pāṭha: a / b / c / d / e / ...  
krama-pāṭha: ab / bc / cd / de / ...  
jaṭā-pāṭha: abbaab / bccbbc / cddccd / deede / ...  
mālā-pāṭha: ab / ba / ab / bc / cb / bc / cd / dc / cd / ...  
śikhā-pāṭha: abbaabc / bccbbcd / cddccde / deedef / ...  
rekhā-pāṭha: ab / ba / ab / bcd / dc / bc / cdef / fedc / cd / defgh /  
hgfed / de / efghij / jihgfe / ef / ...  
dhvaja-pāṭha: ab / yz / bc / xy / cd / wx / de / vw / ef / uv / ... wx  
/ cd / xy / bc / yz / ab /  
daṇḍa-pāṭha: ab / ba / ab / bc / cba / ab / bc / cd / dcba / ab / bc  
/ cd / de / edcba / ...  
ratha-pāṭha: ab / ef / ba / fe / ab / ef / bc / fg / cba / gfe / ab / ef  
/ bc / fg / cd / gh / dcba / hgfe //  
ghana-pāṭha: abbaabcbaabc / bccbbcdcbcd / cddccdeedccde / ...  
[Staal, Levy 1968: 6]

При рецитации крама-патхи, джата-патхи (*jaṭā-pāṭha*) и гхана-патхи (*ghana-pāṭha*) последнее слово стиха, полустигишия и предложения повторяется со словом «iti» (*pragraha*). Если последнее слово сложное, оно разбивается на два, и сандхи после «iti» (т. е. во второй части) не применяются (*parigraha*)<sup>15</sup>:

<sup>15</sup> Помимо этого, существует ряд общих и частных правил рецитации *викрити*, подробнее см. [Staal 1961: 24 и след.].



Крама-патха, Ригведа I.1.1–2:

agním ṛṣi / ṛṣi puróhitam / puróhitamyajñásya / puróhitamíti puráḥ hitam /  
yajñásya devám / devámṛtvíjam / ṛtvíjamíti ṛtvíjam // hótāram ratna 'dhāta-  
mam / ratna 'dhātāmamíti ratna dhātāmam // agníḥ pūrvebhiḥ / pūrvebhir  
ṛṣi 'bhiḥ / ṛṣi 'bhiriḍyah / ṛṣi 'bhiriti ṛṣi 'bhiḥ / ṛḍyo nūtanaiḥ / nūtanairutá /  
utétyutá // sá devān / devān éhá / éhá / ihá vakṣati / vakṣatíti vakṣati //  
[Staal 1961: 44]

Из восьми модификаций в Керале практикуются только две — джата-патха и ратха-патха (*rathā-pāṭha*).

Для заучивания и рецитации намбудири следуют делению Ригведы не на мандалы (*maṇḍala*), ануваки (*anuvāka*), сукты (*sūkta*) и гимны (*rk*), — хотя такой способ деления им также известен, — а на аштаки (*aṣṭaka*), адхьяи (*adhyāya*), варги (*varga*) и мантры (т. е. *rk*). Арло Гриффитс, ссылаясь на А. Парполу (A. Parpola) и Л. Рену (L. Renou), отмечал необходимость учитывать двойное деление текстов при их издании [Griffiths 2004: 5–6]. Автором данной статьи было показано, что двойное деление «Апастамба-дхармасутры», которое отличает этот текст от прочих дхармасутр, также связано с его запоминанием; понимание этого помогает более адекватному восприятию текста [Корнеева 2015]. Остается только выразить сожаление, что в последнее время при издании текстов и переводов это двойное деление обычно опускается. Так, в недавно опубликованном новом переводе Ригведы на английский язык, во вступительной статье авторы указывают, что опускают двойное деление, т. к. оно связано с устной традицией [Jamison, Brereton 2014: 11].

Традиция также сохраняет имя составителя каждого гимна (*ṛṣi*) и божества (*devatā*), которому гимн посвящался, а также размер (*chandas*). Большое внимание уделяется тональности и правильной акцентуации. Хорошо известна история о том, как Тваштар сделал ошибку в ударении в слове «indraśatruḥ», желая произнести заклинание *indraśatruḥ vardhasva* («расти, о убийца Индры!») со сложным словом татпуруша (с ударением на второй части слова), произнес *indraśatruḥ vardhasva* («расти, тот, чей убийца Индра!») с ударением на первом слове, изменив таким образом сложное слово татпуруша «убийца Индры» на сложное слово бахуврихи «тот, чей убийца Индра». В ре-

зультате созданный им Вритра, вместо того чтобы стать убийцей Индры, был убит Индрой<sup>16</sup>.

Ригведа традиции намбудури в Керале, помимо школы Ашвалаяны (*Āśvalāyana*), представлена школой Шанкхаяна (*Śaṅkhāyana*) или Васкала (*Vāskala*), которая здесь известна как рецензия Каушитаки (*Kauṣītaki*) и больше нигде не встречается. Кришна Яджурведа представлена близкими друг другу сутрами Баудхаяны (*Baudhāyana*) и Вадхулы (*Vādhūla*) рецензии Тайттирия, что необычно для Южной Индии, где рецензия Тайттирия распространена достаточно широко. Самаведа представлена только рецензией Джайминия (*Jaiminīya*), которая, за исключением нескольких деревень в Тамилнаде, больше нигде не встречается<sup>17</sup>.

Традиция Самаведы брахманов намбудури в Керале близка к исчезновению. Из двадцати одной семьи, следующей этой традиции, осталось только четыре брахмана весьма почтенного возраста в двух семьях в местечке Pāññāḷ около Триссур (Thris-sur). Эти брахманы помнят наизусть все модификации Самаведы, которым следовали в Керале: *Ṛk* (в Керале называется *Ārcika*), *Sāma* (или *Grāmagēya*), *Candrāsyāma* (или *Āraṇyaka*), *Ūha* и *Ūśāṇi* [Neelakandhan 2007: 4].

Опасаясь, что после их ухода традиция песнопения Самаведы в Керале исчезнет, школа ведийских исследований санскритского университета Шри Шанкарачарьи в Калади (The School of Vedic Studies of Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady) успешно реализовала проект по аудио и видео записи традиции Самаведы в Керале (95 часов). Эти записи в формате CD доступны для широкой аудитории в библиотеке университета. Следующий проект предполагает конвертировать эти записи в интерактивный формат — текст на санскрите с английским переводом, индекс мантр и проч. [Neelakandhan 2007: 4; Neelakandhan, Ravindran 2010: 7].

Традиция Ригведы и Яджурведы брахманов намбудури в Керале представлена шире. У ригвединов намбудури в Керале две школы, в настоящее время они отличаются лишь неболь-

<sup>16</sup> ŚaBr I.6.3.10: átha yadábravidíndraśatrurvardhasvéti / tásmādu hainamíndra evá jaghānātha yáddha śásvadávaksyad índrasya śátrurvardhasvéti śásvadu ha sá evéndramahaniṣyat //

<sup>17</sup> См. [Staal 1961: 53; Staal 1983 I: 171-172; Staal, Levy 1968: 3].

шим количеством мантр и несколькими слогами в некоторых модификациях повторений.

Каждая школа имеет свой центр обучения (*maṭham*): одна — в центре Триссуре, другая — в деревне Тирунавая (Thirunāvāya) на берегу реки Нила (Nila). Сейчас обучение проводится только в одной традиционной Vedapāṭhaśālā Brahmasvam Maṭham в Триссуре. В настоящее время школа в Тирунавае не действует, дети проходят инициацию и обучаются дома, или их отправляют в Триссур, где они обучаются в соответствии с традицией школы в Тирунавае.

Ранее начальное обучение рецитации Вед, т. е. рецитации самхита-патхи, как правило, проходило дома, а в школе обучались другим видам рецитации. С ослаблением традиции ситуация изменилась и обучение полностью переместилось в Trissur Brahmasvam Maṭham. Кроме того, если ранее здесь обучали только рецитации Ригведы, то в настоящее время, наряду с Ригведой, проходит и традиционное обучение Яджурведе и Самаведе.

В настоящее время мальчики поступают в Trissur Brahmasvam Maṭham в возрасте 7–8 лет и за четыре года осваивают самхита-патху, занимаясь с утра до вечера. После этого детям предоставляется возможность ходить в обычную школу, при этом обучение традиционному ведийскому знанию продолжается. Утром, вечером и во время каникул они заучивают пада- и крама-патху и модификации джата и ратха, на освоение которых требуется еще от 12 до 15 лет.

Во время всего периода обучения дети должны следовать строгим правилам. Они совершают ритуальные омовения рано утром и вечером, утром выполняют Сурья Намаскар (Sūrya Namaskāra) — приветствие солнца и т. п. Кроме того, они могут принимать различные обеты, среди которых некоторые могут длиться даже в течение года [Neelakandhan 2007: 9].

Для заучивания и запоминания такого количества информации, более 10 500 мантр в различных модификациях, с акцентами и тональностью, с древних времен использовались различные методы, большинство из которых брахманы намбудири передавали изустно на малаялам и на санскрите. Некоторые из них были опубликованы на малаялам, некоторые имеются в виде манускриптов. В 2010 г. санскритский университет Шри Шанкарачарьи в Калади, о котором уже говорилось,

опубликовал несколько трактатов на санскрите в книге «Preservation Techniques of the Ṛgveda Chanting of Kerala»<sup>18</sup>.

На начальном этапе (в настоящее время в течение шести месяцев) акцентам обучают специальным методом. Учитель достаточно энергично двигает голову ученика правой рукой следующим образом: голова прямо — *удамма* (*udātta*, высокий тон — главное ударение), наклон вниз — *анудамма* (*anudātta*, низкий тон — слог, предшествующий *удамма* — безударный слог), наклон головы ученика вправо (со стороны ученика) — *сварита* (*svarita*, понижающийся тон — заударный слог, энклитическое ударение), наклон влево — *прачая* (*prasaṇa*, среднее ударение, может следовать только после *свариты*). На следующем этапе ударение обозначают позициями руки: рука вверх — *удамма*, вниз — *анудамма*, вправо — *сварита*, влево — *прачая*.

Обучение всегда начинается с рецитации Ом учителем, ему вторят ученики. Заучивание начинают с самхита-патхи, поэтому детей учат определенным мудрам. Слово «мудра» (*mudrā*, букв. «печать», «клеймо», «отпечаток») уже достаточно прочно вошло в русский язык и, наряду с другими значениями, означает «жест руки». В традиции брахманов намбудури при рецитации мудрами обозначают гласные и согласные в конце слов пада-патхи Ригведы. Их функция — помочь распознать сомнительные места текста. Кроме того, мудрами обозначают и ударение. В песнопениях Самаведы мудры используют реже, ими отмечаются музыкальные акценты и фразы.

Дети учат наизусть самхита- и пада-патху не зная грамматики санскрита и правил сандхи. Таким образом, они осваивают правила сандхи из практики при участии тела.

Сейчас все чаще появляются исследования, рассматривающие связь между движениями тела и речью. Волтер Онг в работе «Orality and Literacy» отмечает, что слуховая и текстовая память отличается тем, что при запоминании на слух в большой степени задействовано тело (*oral memory has a high somatic component*). Исследователь цитирует Беркли Пибоди, который указывал, что во всем мире, во все времена традиционное исполнение связывалось с активностью рук. Аборигены Австралии и других регионов сопровождали свои песнопения созданием фигур из веревки, другие манипулировали бусинами на

<sup>18</sup> См. [Neelakandhan, Ravindran 2010].

нитях. Барды, как правило, описываются со струнными инструментами или барабанами [Ong 1982: 65–66]<sup>19</sup>.

Согласно индийской традиции, именно бесконечное механическое повторение обеспечивало безошибочное запоминание. Среди методов, способствующих запоминанию и сохранению Вед, которые использовали брахманы, нужно назвать и традиционные конкурсы рецитации Ригведы. Брахманы намбудури до сих пор регулярно проводят конкурс Kadavallur Anyonyam<sup>20</sup> в храме Шри Рангасвами (Sri Ramaswamy Temple) в Кадаваллуре (дистрикт Триссур) между школами Триссура и Тирунавай, где они демонстрируют свое мастерство рецитации различных модификаций Ригведы.

Одна из уникальных практик, которая там имеет место, — Варам (*vāram*), во время которого брахманы намбудури состязаются в мастерстве деления текста Ригведы на аштаки, адхьяи и варги, мастерстве передачи ведийских пассажей посредством мудр и рецитации их модификаций. В Вараме принимают участие три брахмана. Первый садится лицом на восток, второй и третий — слева от него лицом на юг. Последние двое посредством жребия выбирают *дашаку* (*daśaka*) — последовательность десяти гимнов (*rk*) Ригведы. Для этого используют двенадцать маленьких камешков, восемь из которых образуют круг, внутри которого располагается другой круг из оставшихся четырех камешков. Один участник касается камешка внешнего круга, другой, не глядя на него, касается другого камешка. Сосчитав количество камешков от первого до второго, получают номер аштаки. Таким же образом выбирается *адхьяя*. Варга выбирается с помощью камешков внутреннего круга. Определившись таким образом с *дашакой*, первый и второй участник посредством мудр «сверяют» первые слова гимнов *дашаки*. Если они соглашаются, что имеют в виду один и тот же гимн, то первый участник проговаривает его медитативно про себя. Затем второй участник начинает «рецитировать» *дашаку* с помо-

<sup>19</sup> «From all over the world and from all periods of time <...> traditional composition has been associated with hand activity. The aborigines of Australia and other areas often make string figures together with their songs. Other peoples manipulate beads on strings. Most descriptions of bards include stringed instruments or drums» [Peabody 1975: 197].

<sup>20</sup> О конкурсе Kadavallur Anyonyam см., например, [Galewicz 2004; Neelakandhan 2007: 10–11].

щью мудр, первый же рецитирует вслух самхита-, пада- или крама-патху в зависимости от того, какой вид рецитации выбирается вторым участником. Если Варам проводится в частной обстановке, то он должен сопровождаться специальными церемониями [Mahadevan 2014].

Во время конкурса Kadavallur Anyonyam самхита-патха, почитаемая как священная, могла рецитироваться только при совершении утренних ритуалов поклонения, во время состязаний рецитировался только измененный текст. Галевич отмечает, что модификации не рассматривались как измененный священный текст. Рецитация модификаций — это демонстрация мастерства владения текстом, образец профессионализма и учености, также окруженная аурой сакральности. То, что рецитируется, это не заученная модифицированная версия текста, а живая модификация на основе заученного основного текста. Во время состязания демонстрируется «текстуальная компетенция» (*textual competence*) рецитирующих, а не только возможности их памяти. Семантическое значение текста не учитывается, внимание сосредоточено на фонетическом, грамматическом и ритмическом аспектах. Можно сказать, что рецитации модификаций представляют собой своего рода лингвистический анализ основного текста [Galewicz 2004: 374].

Наряду с передачей звука не было похожей традиции передачи и сохранения смысла. С развитием классического санскрита и средне- и ново-индийских языков постепенно утрачивалось понимание значения текста на древнем ведийском языке. В настоящее время рецитирующие могут знать значения некоторых ведийских слов, которые также встречаются (хотя часто с другими значениями) в классическом санскрите или современных индийских языках, им могут быть знакомы имена богов, инвокация которых происходит, но понимание длинных фраз, как правило, утрачено. Ф. Стааль отмечал, что для носителей традиции цель рецитирования и повторения Вед — их сохранение и передача, а не изучение или исследование, и без них «исследователям Вед нечего было бы исследовать» (*scholars of the Vedas would have nothing to be scholars of*) [Staal 1983: 30–31]. Ученый также приводил слова Рену, который писал, что «основное предназначение Вед — ритуал, мифология же и умозрительные построения являются второстепенными» [Staal 1983 I: 1; Renou 1953: 29].

Отдельно от подобной формальной передачи Вед в Индии развилась интеллектуальная традиция, связанная именно с пониманием и интерпретацией смысла, которая постепенно удалась от ведийского наследия и создала большое количество систем и школ мысли, оказавших влияние на развитие позднего индуизма. Веды же сохранялись в своей изначальной чистоте, не изменяясь и не подвергаясь интерпретации [Staal 1983 I: 31].

### Литература

- MBh The Mahābhārata. Critical Edition. Ed. by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar, P. L. Vaidya et al. 24 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–1971.
- ŚaBr The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedānga / Ed. by A. Weber. B., 1849. Repr.: Varanasi, 1964 (Chowkhamba Sanskrit Ser. 96).
- YAp Yājñavalkya-smṛti with the Commentary of Aparārka / Ed. by H. N. Apte. 2 Vols. Poona, 1903–1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series 46).
- Корнеева 2015 *Корнеева Н. А.* «Апастамба-дхармасутра», «Апастамба-грихьясутра», «Мантрапатха» / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Вост. лит. (Памятники письменности Востока). (в печати)
- Успенская 2010 *Успенская Е. Н.* Антропология индийской касты. СПб.
- Galewicz 2004 *Galewicz C.* Kaṭavallūr Anyōnyam: A Competition in Vedic Chanting? // The Vedas. Texts, Language and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002 / Ed. by Arlo Griffiths & Jan E. M. Houben. Groningen. (Groningen Oriental Studies Volumen XX). P. 362–384.
- Griffiths 2004 *Griffiths A.* The Textual Divisions of the Paippalāda Saṃhitā. // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 47. P. 5–35.
- Jamison, Brereton 2014 *Jamison S. W., Brereton J. P.* The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India. The University

- of Texas South Asia Institute, Austin and Oxford University Press. 3 vols.
- Kane 1941 *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). Vol. II, pt I. Poona. (Government Oriental Series. Class B., № 6).
- Korneeva 2014 *Korneeva N.* Vedic Chanting in Kerala // IAS Newsletter 69 (Nov.). P. 6–7.
- Kunjunni Raja 1983 *Kunjunni Raja K.* Sanskrit and Malayalam References from Kerala // Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar / Ed. By Frits Staal. Delhi. Vol. II. P. 300–310.
- Mahadevan 2014 *Mahadevan T. P.* Kallu vetchu Varam: A Nambudiri Ṛgveda Pedagogical Exercise // The 6th International Vedic Workshop. Abstracts of Papers. Kozhikode. P. 27–28.
- Narayanan, Veluthat 1983 *Narayanan M. G. S., Veluthat K.* A History of the Nambudiri Community of Kerala // Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar / Ed. by Frits Staal. Delhi. Vol. II. P. 256–278.
- Neelakandhan 2007 *Neelakandhan C. M.* Ṛgvedic Tradition of Kerala and Kadavallur Anyonyam // Veda Society and Modernity / Ed. by C. M. Neelakandhan and K. A. Ravindran. Kadavallur.
- Neelakandhan, Ravindran, 2010 *Neelakandhan C. M., Ravindran K. A.* (eds.). Preservation Techniques of the Ṛgveda Chanting of Kerala. Kerala.
- Ong 1982 *Ong W. J.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London.
- Parpola 2000 *Parpola M.* Kerala Brahmins in Transition: A Study of a Namputiri Family. Helsinki: Finnish Oriental Society (Studia Orientalia, vol. 91).
- Peabody 1975 *Peabody B.* The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's *Works and Days*. Albany.
- Renou 1953 *Renou L.* Religions of Ancient India. London.
- Staal 1961 *Staal F.* Nambudiri Veda Recitation. Mouton.



Staal, Levy  
1968

*Staal F., Levy J.* The Four Vedas: The Oral Tradition of Hymns, Chants, Sacrificial and Magical Formulas / Introduction and Notes by J. F. Staal. New York.

Staal 1982

*Staal F.* The Science of Ritual. Poona.

Staal 1983

*Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar* / Ed. by Frits Staal. Vol. I-II. Delhi.

Раздел 2

*История и теория культуры*



**Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане<sup>1</sup>**

Так случилось, что 13 ноября 2013 г. последний семинар Отдела сравнительного изучения культур Востока и Запада ИВКА РГГУ, в котором участвовал Володя Романов, пришелся на мой доклад. Он был посвящен тому же персонажу, что и эта статья. Володе не нравилось, как я его трактую. В целом наши немалые научные расхождения были связаны, как мне представляется, с моей склонностью к широкому конструктивизму, в котором Володя видел пустой и отвратительный результат эволюции современного Запада. На том семинаре, однако, его возражения имели иной характер. Я говорила тогда о повествовательном и, более того, собственно литературном (не только *сочиняемом*, *выстраиваемом*, *осмысляемом*, но и *вымышляемом*) измерении автобиографии, что случай Хаджетлаше демонстрировал особенно выпукло. Ведь разные варианты его автобиографии, подававшейся им как действительность (притом почти всегда трагическая), строились на сознательном *обмане* и были сочинены «насквозь» на основе сюжетов современной ему массовой литературы — и тем не менее вызывали доверие окружающих. Пытаясь объяснить это доверие, я задавалась, в частности, вопросом о том, не по-разному ли видят соотношение литературного вымысла и реальности, «литературы и жизни» читатель рубежа XIX–XX вв. (и/или массовый) и читатель сегодняшний (и/или интеллектуальный): ведь у второго заметная литературность повествования обычно вызывает сомнения в реальности описываемых событий (если вопрос о ней вообще стоит). Но не иначе ли у первого? Не ждет ли он от литературы большей буквальная правдивости, чем мы?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в ИВКА РГГУ при поддержке ряда грантов Maison des Sciences de l'Homme (Paris), краткосрочного гранта American Council for Learned Societies, стипендии Fulbright для ученых (2008) и стипендии Kone (Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2011). Я глубоко признательна Юлии Градскойой, Ларсу Бьёрлину, Сванте Люндбергу за помощь в работе с архивами в Швеции, Е. В. Каплан, Соне Кольпар, Селии де Баррос — за организационную и моральную поддержку во Франции.

<sup>2</sup> *Бессмертная О. Ю.* Что, кроме политики, или почему в это верят? Изменчивая автобиография одного стойкого российского авантюриста

Володя, всегда и сам подчеркивавший роль литературы в создании действительности, возражал против самого моего обращения к категории «обман». Причин было две, методологическая: «какой же здесь обман, если человек жизнь под это построил?», и этическая: «сначала изучи персонажа, а потом выноси приговор» (я цитирую по памяти)<sup>3</sup>. Вероятно, Володя увидел в моем обращении к «обману» не столько исследовательский инструмент, сколько моральную оценку моего персонажа-обманщика (обман как *инструмент* нужен мне, чтобы заострить вопрос, с одной стороны, о средствах, *культурных ресурсах*, выбираемых Хаджетлаше для достижения доверия у окружающих, с другой — о причинах *их* доверия к нему, и таким путем выйти за узкие рамки изучения его индивидуальной биографии<sup>4</sup>). Но, действительно, я никогда не скрывала, что Хаджетлаше для меня персонаж отрицательный; мне кажется даже, что, когда подобные моральные суждения отрефлексированы и эксплицитны (а при обращении к отдельному историческому персонажу их вряд ли можно вовсе избежать), они меньше препятствуют аналитичности, стремлению к пониманию ситуации, оценке их воздействия на результат, исследовательской непредвзятости в целом — самой дистанции между исследованием и суждением, какой и хотел Володя<sup>5</sup>.

---

(1868–1929). Тезисы. URL: <http://east-west.rsuh.ru/article.html?id = 2629910> (дата обращения: 26.11.2014).

<sup>3</sup> Утверждение, что обман как таковой не имеет ни исследовательского содержания, ни исторического значения, мне приходилось слышать и от других коллег.

<sup>4</sup> См. подробнее: *Бессмертная О.* Мусульманский Азеф, или игра в Другого: метаморфозы Магомет-Бека Хаджетлаше. Почти роман // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. М.: Изд-во РГГУ, 2012. С. 209–298.

<sup>5</sup> Вопреки нередкому упрощению, Макс Вебер, чье требование отказа от моральных суждений в общественных науках стало одним из наиболее авторитетных, добивался как раз такой дистанции, а не отсутствия у ученого моральных суждений вообще. Подробнее о возможных способах формирования и выражения морального суждения сквозь призму изучаемого мною случая см.: *Бессмертная О.* Как рассказать биографию негодяя? (Мусульманский Азеф, или ровесник Ленина) // Право на имя: Биографика 20 века. Восьмые чтения памяти В. Иофе. СПб.: НИЦ «Мемориал»; Европейский университет в СПб., 2011. С. 75–89.

С возражениями Володи я не согласилась. Не согласилась и после того, как спустя девять дней после этой полемики нам сообщили о его смерти — дикой в своей *не-неизбежности* и преждевременности. Но размышления, вызванные его соображениями (всегда интеллектуально мощными и жесткими), смешиваясь с чувством утраты и невозможности ее принять, меня не оставляли. Предлагаемая здесь статья написана под этим впечатлением и, во многом, в ответ на возникшие в той полемике вопросы. Главный из них, хотя и не новый, — это *тонкость грани*, разделяющей самозванство (основанное на обмане) и «обычное», «нормальное» конструирование себя, своего «я»<sup>6</sup>. Я постараюсь показать, что мы ничего не поймем в стратегиях человека, именовавшего себя Магомет-Беком Хаджетлаше, не придавая значения тому, что он *знал*, что говорит о себе (и о своем происхождении в частности) не то, что было на самом деле, что знание это было для него, так сказать, «стержневым», «структурообразующим», иными словами, что стратегии его основаны на *обмане*. Это не противоречит тому, однако, что речь пойдет об одном из случаев конструирования идентичности — такой, которая стала *реальностью* (и потому я предпочитаю называть его тем именем, под которым он умер, а не тем, какое ему дали при рождении). «Нужда в обмане» понимается здесь, тем самым, двояко: с одной стороны, это отмеченная выше нужда исследователя в том инструменте, который предоставляют ему исторические случаи обмана; с другой — какими-то обстоятельствами обусловленная потребность самого персонажа в таком средстве создания своего «я». Об этом втором и пойдет далее речь.

\* \* \*

Магомет-Бека Исламовича снова рвут на части. На этот раз — в интернете. Казалось бы, М.-Б. И. Хаджетлаше-Скагуаше (20.05.1868 (?), Тифлис (?) — 04.11.1929, Стокгольм) — почти забытая фигура. Но нет. Еще лет пять назад *Гугл* на запрос «хаджетлаше» давал десятка два ответов, во многом повторявшихся, а нынче насчитал около 1750. И дело, видимо, не только в том, что интернет стал богаче, а поиск в нем — эффективнее и/или шире. Похоже, наш герой все более превращается в до-

---

<sup>6</sup> См., в частности: *Fitzpatrick Sh. Tear off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*. Princeton: Princeton UP, 2005.

вольно значимую «единицу» исторической памяти — или, точнее, это волна исторической памяти, все возрастающая актуальность прошлого в самосознании наших современников подхватывает «пылинки» истории<sup>7</sup> с тем, чтобы превратить в *свидетельство*. А значит — и в точку преткновения мнений.

В дебатах вокруг Хаджетлаше два самых острых вопроса. Один из них — значение «шведского дела». Речь идет о «Военной организованной группе возрождения Российского государства»<sup>8</sup> (ее широко встречающееся, но не вполне верное название «Военная организация для восстановления империи» восходит к брошюрам полпреда большевиков в Стокгольме, В. В. Воровского; он использовал и другое именование, «Лига убийц», заимствовав его из тогдашних газет; шведские газеты называли эту организацию также «Русская лига»<sup>9</sup>). Ее лидером и был М.-Б. Хаджетлаше, и вся она, с ним во главе, была арестована летом 1919 г. в Стокгольме по обвинению в трех жестоких убийствах с целью ограбления. Хаджетлаше, однако, утверждал, что убийства эти отвечали главной миссии «Группы» — борьбе с большевизмом, а убитые — агенты большевиков. И сегодня конфликтующие стороны в интернете (отправляясь — зачастую, но не всегда — от романа А. Н. Толстого «Эмигранты», где Хаджетлаше выступает в роли главного злодея) в сочных выражениях спорят по поводу того, на кого Хаджетлаше «работал» и кем он был нанят, — иными словами, кого именно он *дискредитирует* своей принадлежностью к ним. Подчеркивая его *неприглядность*, сегодняшние сторонники красных используют этот случай как пример цинизма и жестокости белого тер-

<sup>7</sup> Я имею в виду известную метафору Ф. Броделя, назвавшего «пылью истории» исторические события, противопоставленные глубинным историческим структурам.

<sup>8</sup> Таково ее самоназвание, отраженное в ее бумагах. См.: *Riksarkivet. Statens Polisbyrå*, 1919, F 1A:15, D. 503.

<sup>9</sup> *Воровский В. В. Жертвы стокгольмских бандитов; Он же. В мире мерзости запустения // Воровский В. В. Сочинения. Т. 3. М.-Л., 1933. С. 388–419. «В мире мерзости запустения» впервые вышла отдельным изданием по следам шведских событий в 1919 г. О реакциях на деятельность Хаджетлаше и его «Лиги» в Швеции см.: *Lundberg S. Ryssligan: Flyktingarna från öst och morden i Bollstanäs 1919. Lund: Nordic Academic Press, 2004.**

рора и вообще всех белых приспешников<sup>10</sup>. И притом воспроизводят один в один логику рассуждений Воровского (да и сведения, им приведенные), по свежим следам ярко рисовавшего на этом примере вырождение белогвардейской эмиграции — особенно ярко потому, конечно, что некоторые газеты тогда предполагали, что на самом деле Хаджетлаше был большевистским агентом. Странники белых или, шире, носители национальной русской гордости в целом, видимо, не слишком полагаясь на реальность большевистских связей Хаджетлаше, говорят зато о «сумасшедших черкесах» и английской разведке, враждебной России, которой Хаджетлаше как будто служил<sup>11</sup>. Есть, правда, и иной поворот: тут Хаджетлаше все-таки выступает на стороне большевиков с изощренной провокацией против белых (ее предполагаемая цель — как раз в том, что и происходит теперь у сторонников красных: дискредитировать белых; а тогда, как считается, нужно было путем такой дискредитации белогвардейской эмиграции добиться ослабления ее позиций в Швеции). Приверженцы этой точки зрения и сами склоняются в большевистскую сторону, а неприглядность они усматривают уже не в поведении Хаджетлаше, но в инсинуациях в его адрес; его же собственная деятельность предстает теперь героической.

Этот последний поворот, однако, затрагивает «шведское дело» не ради него самого, а лишь как продолжение обсуждений, связанных с другим острием интернет-дебатов. В этом, втором их русле заострена этническая, лучше даже сказать, национальная принадлежность Хаджетлаше: в нем видят прежде всего представителя народов Северного Кавказа, адыга, действующее лицо национальной истории, чему и подчиняется интерес к этой фигуре (и обсуждение ведется преимущественно на кавказских исторических сайтах). Это же заставляет людей,

---

<sup>10</sup> *Yadocent* [Савельев И.] Террор белый и черный (1919 год). URL: <http://yadocent.livejournal.com/45794.html>; *Он же*. Еще о Хаджетлаше. URL: <http://yadocent.livejournal.com/447829.html>; *Voencomuezd*. Характерная судьба белого офицера Парфёненко из «Лиги убийц». URL: <http://voencomuezd.livejournal.com/68433.html>; *Он же*. Семь финских интернационалистов. URL: <http://voencomuezd.livejournal.com/393533.html> (все ссылки проверены 25.01.2014).

<sup>11</sup> IXL\_RU. Дело Хаджетлаше. URL: <http://ixl-ru.livejournal.com/196276.html#t974772> (дата обращения: 24.11.2014).



защищающих национальное чувство, желать видеть в Хаджетлаше героя и усматривать посягательство на славное прошлое всего Кавказа во всяком сомнении в чистоте его помыслов, слов и биографии. Однако за этим скрыто порой сомнение как раз в исходном постулате, в характере этнического происхождения Хаджетлаше (гипотеза о том, что он родился евреем), но этот вопрос тут чаще всего остается неназванным, молчаливо отвергается, попросту отбрасывается (среди спорщиков есть те, кто наверняка об этой гипотезе слышал). Обычно здесь ценят в Хаджетлаше писателя, журналиста, общественного деятеля, просветителя — и романтизируют его авантюризм, а за ним и все подряд: революционность, служение царскому, а затем советскому государству (такая *привлекательность*, по контрасту с его неприглядностью в обсуждениях «шведского дела», мешает согласиться отдать этого героя какому-то другому народу)<sup>12</sup>. Оппоненты, с таким взглядом не согласные, либо оспаривают авантюризм и видят в Хаджетлаше «правоверного (мусульманского) монархиста», категорически отрицающую какую-либо двойственность этой фигуры (включая и подозрения в связях с большевиками)<sup>13</sup>, либо, реже, авантюризм подчеркивают и видят в нем бульварного писателя и вора<sup>14</sup>. Последнее возвращает нас от национальной истории Кавказа к революционной исто-

---

<sup>12</sup> См., например: Официальный сайт Государственной национальной библиотеки КБР им. Т.К. Мальбахова. URL: [http://xn--90aee3anv.xn--plai/?page\\_id=625](http://xn--90aee3anv.xn--plai/?page_id=625) (дата обращения: 25.01.2014); часто перепечатываемое интервью с Р. Х. Хашхожевой: URL: <http://www.litrossia.ru/2009/29/04376.html> (дата обращения: 25.01.2014); ср. обсуждение на форуме: <http://1914.borda.ru/?1-12-200-00000758-000-0-0-1304092783> (дата обращения: 24.11.2014); и мн. др.

<sup>13</sup> *Вачагаев М.* Мохамед-Бек Исламович Хаджетлаше—Схагуаше: между Парижем и Стокгольмом. URL: <http://graun.livejournal.com/16991.html> (дата обращения: 24.11.2014). Эта широко цитируемая статья ранее появилась в «Историко-культурном журнале „Prometheus“» (№4 . 10 февраля 2010) на сайте [www.chechen.org](http://www.chechen.org), откуда она теперь удалена, как и на некоторых других сайтах (в частности, на [gazavat.ru](http://gazavat.ru), где присутствовала одновременно с ней и противоположенная по смыслу публикация Т. Музаева, цитируемая ниже).

<sup>14</sup> *Музаев Т.* Чеченское золото в Париже. URL: <http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=17&art=211> (дата обращения: 25.01.2014; это пересказ эпизода из «Эмигрантов» А. Толстого с добавлениями из исследований современных историков).

рии России и ее «изнанке», к роману А. Толстого и т. д., оставаясь не слишком характерным для «кавказского русла» дебатов. И то, и другое обсуждения, по сути, продолжают споры (и подходы), начавшиеся еще в советской и продолжившиеся в ранней постсоветской академической историографии; их я коснусь ниже.

Этими двумя руслами (а внутри них — названными взглядами) упоминания Хаджетлаше в сети не исчерпываются. Русло «конспирологическое» расширяется иными трактовками «шведского дела»: в нем усматривают, например, охоту за «царскими коронными драгоценностями», сокровищами «бриллиантовой комнаты», будто бы перевезенными Николаем II в Кремль и вывезенными большевиками в Швецию. Тут Хаджетлаше — не только авантюрист, бульварный писатель и бандит, но и бывший агент турецкой тайной полиции (его отождествляют с антигероем его собственной повести «Убийца на троне», Пг., 1918)<sup>15</sup>.

Наоборот, Российскому Императорскому Дому в изгнании Хаджетлаше понадобился как пример добросердечного отношения императорской семьи к согражданам разных национальностей и вероисповеданий. В ноябре 2013 г. Глава Российского Императорского Дома Великая Княгиня Мария Владимировна в рамках празднования 400-летия преодоления Смуты и всенародного призвания на престол династии Романовых нанесла визит на родину, посетила, в частности, Поволжье (Чебоксары, Казань, Самару) и встретила с мусульманскими духовными лицами; среди прочего она передала Муфтию Москвы, Центрального региона и Чувашии А. Крганову «копию письма поручения ЕЯ ИМПЕРАТОРСКОГО ВЫСОЧЕСТВА Великой Княгини Виктории Федоровны на имя Г-на Магометь-Бекъ-Хаджетлаше от 13 Августа 1909 г. о ее согласии быть покровительницей новорожденной его дочери Мирать-Ханум»<sup>16</sup> (харак-

---

<sup>15</sup> Михаил Демин. Тайны сибирских алмазов. URL: [http://bookz.ru/authors/mihail-demin/taini-si\\_727/page-16-taini-si\\_727.html](http://bookz.ru/authors/mihail-demin/taini-si_727/page-16-taini-si_727.html) (дата обращения: 24.11.2014).

<sup>16</sup> Мусульмане оказали Великой русской княгине ханский прием. URL: <http://islamtv.ru/news-2570.html> (дата обращения: 24.11.2014). Об этом письме см.: Бессмертная О. Мусульманский Азеф. С. 249, 209–213. Согласно полной формулировке, Виктория Федоровна соглашается быть «высокой покровительницей (как бы крестной матерью)» новорожденной дочери Хаджетлаше (курсив мой. — О. Б.). Это письмо, обнаруженное мною в частном архиве Хаджетлаше (копию которо-

терна более осторожная формулировка на казанском сайте: при встрече с муфтием Татарстана Камилем Самигуллиным «она показала письмо, где великая княгиня Виктория Феодоровна (так. — О. Б.) выступала покровительницей новорожденных детей своих подданных мусульманского вероисповедания того времени»<sup>17</sup>).

Есть, наконец, и обсуждения, где Хаджетлаше дает повод задуматься о самом устройстве авантюризма (русского и еврейского авантюризма в частности), есть поиски типологического «ряда», в который он более всего вписывается, предположения о его мотивировках<sup>18</sup>. Есть, наоборот, и совсем наивные любования им как интересной (привлекательной ли, отталкивающей ли) личностью.

Однако я не случайно подчеркнула первые два русла обсуждений. Именно здесь обращение к Хаджетлаше непосредственно подчинено *большим вопросам* коллективной памяти (точнее — памяти) в России: вопросу о большевистском (в конечном счете — сталинистском) выборе и его альтернативах и вопросу отношений государства и этнических и/или конфессиональных «меньшинств», иными словами, проблемам колониализма и национализма в имперской истории России. Как раз в силу болезненности этих вопросов риторика именно этих обсуждений столь эмоциональна, радикальна, а их аргументация столь укоренена в отвержении всего иного, другого (не буду говорить о ее доказательной слабости<sup>19</sup>).

---

го я и направила директору Канцелярии Е.И.В. А. Н. Закатову, сопровождая ее моими вопросами), хранится ныне, как и весь архив, в Библиотеке современной документации и информации (BDIC) под Парижем.

<sup>17</sup> *Муфтий Татарстана встретился с княгиней Марией Владимировной*. URL: <http://dumrt.ru/node/10603> (дата обращения: 10.12.2013).

<sup>18</sup> *Евреи-авантюристы-литераторы-национальные деятели-деперсонификаторы эпохи Гражданской войны и около*. URL: <http://mitrius.livejournal.com/951907.html#comments> (дата обращения: 10.12.2013); Без темы. URL: <http://hachik.livejournal.com/458559.html> (дата обращения: 20.11.2013); *Алексей Толстой*. URL: <http://dr-klm.livejournal.com/60327.html> (дата обращения: 20.11.2013).

<sup>19</sup> Это увело бы нас далеко, поскольку связано не только с особенностями конкретных авторов, но и со спецификой «интернет-дискурса» в целом (где профессиональные публикации обычно подчиняются общему потоку, определенному иными, отнюдь не академическими ожида-

Я обращаюсь здесь преимущественно ко второму кругу вопросов. Общим кадром рассмотрения станут представления о месте и облике мусульманских и этнических «меньшинств» (главным образом кавказцев и татар)<sup>20</sup> в поздней Российской империи, выстраиваемые, с одной стороны, *интеллигенцией*<sup>21</sup> этих «меньшинств», с другой — имперскими властями: сюда в этот раз заставляет направить взгляд случай Хаджетлаше, высвечивая ситуацию, разумеется, в собственном ракурсе. «Шведского дела» я только коснусь (как станет ясно в дальнейшем, и оно имело отношение к «восточной» принадлежности Хаджетлаше). Как и следует ожидать, мое рассмотрение задумано в контрапункте к описанным выше дискуссиям. Я не претендую, однако, на то, чтобы противопоставить им, следуя принципу Ранке, рассказ о том, «как это было на самом деле»<sup>22</sup>: за последнюю треть XX века историки, хотелось бы верить, вполне осознали безнадежность таких претензий. Но я надеюсь выстроить максимально рациональную, помещенную в исторический контекст и, по возможности, непредвзятую (хотя и не безоценочную) картину, основанную на широком круге первичных источников — притом разного авторства и происхождения, что поможет читать любой из них критически.

В подходе, который я предложу, есть и другое отличие, еще более важное. В большом числе цитированных обсуждений, и не только в них, Хаджетлаше видится как *представитель* (можно воспользоваться и старым клише «типичный предста-

---

ниями аудитории), как и с зыбкостью границ между профессиональной и публичной историческими дискуссиями вообще. Отмечу, однако, что почти все цитированные обсуждения основаны на источниках второго порядка — чьих-то публикациях, чьих-то интерпретациях.

<sup>20</sup> Слово «меньшинства» используется здесь в кавычках, поскольку подразумевает не количественные, а властные соотношения, т. е. подчиненное, в целом, положение соответствующих сообществ в Российской империи.

<sup>21</sup> Говоря об этноконфессиональной *интеллигенции*, я имею в виду тех, кто, помимо традиционного, получил образование европейского образца в русских и/или европейских учебных заведениях, и близких им людей.

<sup>22</sup> Такова общепринятая и устоявшаяся трактовка и перевод требования Л. фон Ранке; есть и другие, усложняющие его мысль: «как это было в действительности», «как это в сущности было» (ориг.: «wie es eigentlich gewesen»).

витель») той или иной группы людей, общности, класса: то «белых», то «красных», то адыгов, то евреев. Он, собственно, часто и нужен авторам, как мы могли заметить, для характеристики такой группы (и обратно: воображаемые черты соответствующей группы переносятся на него). При этом по меньшей мере утрачивается его индивидуальная специфика (она «выпрямляется», и как раз ради оценки: он становится попросту либо хорош, либо плох). Да и случайное здесь чересчур легко превращается в типическое. Хотелось бы отказаться от такого взгляда и увидеть эту индивидуальную специфику — конечно, в историческом контексте, но не превращая нашего героя в прямой «продукт» групповой принадлежности, вообще избегая причислять его к какому-либо априорному «типу»<sup>23</sup>. Но как тогда говорить об историческом контексте? Ведь при таком взгляде возникает опасность противоположного характера: замкнуться в границах этой индивидуальной специфики, не увидеть в случае Хаджетлаше ничего, кроме него самого<sup>24</sup>. Нащупывая путь между Сциллой «образца» и Харибдой «анекдота», я попытаюсь рассмотреть этот конкретный случай так, чтобы, с одной стороны, заметить сквозь него некоторые значимые для затрагиваемого круга вопросов тенденции, а с другой — не разрушить его уникальности; иными словами, рассмотреть его как *казус*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Хаджетлаше заслуживает специального, *индивидуального* внимания уже в силу той неоднозначности трактовок этой фигуры, которая была описана выше. Помимо этого, мне представляется, что *любой* человек может быть интересен историку культуры, все зависит от ракурса взгляда, выбранного исследователем.

<sup>24</sup> За этой постановкой вопроса — один из давно осознанных «больших вопросов» гуманитарных дисциплин, проблема исторического обобщения. См., например: *Копосов Н.* О невозможности микроистории / *Копосов Н.* Хватит убивать кошек. Критика социальных наук. М.: НАО, 2005. С. 142–157; *Ревель Ж.* Возвращение к событию: пути историописания // *Номо Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. А. Бессмертного.* В 2х книгах. М.: Наука, 2003. Т. 1. С. 238–254.

<sup>25</sup> Как термин историко-культурных исследований понятие «казус» введено у нас в 1996 г. (см.: *Казус: индивидуальное и уникальное в истории.* 1996. М.: Изд. центр РГГУ, 1997). Я бы решила определить его как термин, указывающий на определенную исследовательскую перспективу при рассмотрении отдельного случая — *казуса*: его видят как уникальное средоточие тенденций из самых разных сфер и уровней общественной жизни. Сходный подход обращается к *крайним* (extreme) или исключительным случаям, видя в них заострение, а потому

В предлагаемой статье, однако, *двуплановость* казусного подхода (его нацеленность на совмещение ракурсов «микро» и «макро») будет, на протяжении большей части повествования, затушевана загадкой индивидуальной биографии героя. Мне уже приходилось, не раз и в разных аспектах, писать о Хаджетлаше, причем обычно сквозь призму отдельных ситуаций, складывавшихся вокруг него и определявших ту или иную общую проблему<sup>26</sup>. Многочисленные дискуссии, включая цитированные выше, и новые материалы, которые мне удалось найти, побуждают свести все воедино и дополнительно аргументировать получившуюся фактографическую картину. Более того, в ответ на пожелания многих, я решусь сделать то, от чего обычно отказывалась: «выпрямить» рассказ, в большой части подчинив его хронологии событий. Но это, в свою очередь, поведет дальше. Ведь вопрос, вынесенный в заглавие статьи, не сводится к тому, был ли Хаджетлаше евреем или адыгом, православным или мусульманином, красным или белым. Ответ на него требует попытки понять, как формировалось самосознание этого человека на скрещении очень разных культурных контекстов и проблемных плоскостей в модернизирующейся поздней Российской империи, и как поступать исследователю с категорией «обман» при описании его жизненной стратегии. Этот ответ требует, тем самым, увидеть и парадоксальность самой формулировки вопроса «Кем

---

и более выпуклое проявление некоторых моделей, релевантных для обычных практик. Ср.: *Davis N. Z. Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*. N.Y.: Hill & Wang, 2006. P. 11.

<sup>26</sup> *Бессмертная О.* Мусульманский Азеф; *Она же.* Как рассказать биографию негодяя?; *Она же.* Ахметуковедение: создание национального писателя в адыгейском литературоведении // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: ИА РАН, 2011. С. 268–274, 367–370; *Она же.* Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в поздней имперской России) // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 197–383; *Она же.* Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М.: Изд-во ББИ, 2000. С. 469–530. *Bessmertnaya O.* Un agent-provocateur musulman, ou un Orientaliste de plus: «jouer à l'autre» dans les miroirs impéριο-orientalistes / Anna Pondopoulo (éd.). Les Orient dans la culture russe // *Slavica Occitania*. 2012. № 35. P. 83–126.

был?», поскольку она задает статичность, предполагает отсутствие (или несущественность) изменчивости в том, что постоянно (пере)изобретается. Общая перспектива будет на этот раз выстраиваться через особенно узкий объектив, нацеленный на собственный путь Хаджетлаше (в отличие от ранее предложенных мною ракурсов, где его окружение принимало больше участия), — сквозь ту перманентную перестройку, на которой этот путь зиждется. Но выстраиваться она будет.

\* \* \*

Наш герой впервые появляется на публичной сцене в середине 1890-х гг. под именем Юрий Кази-Бек, к чему он вскоре прибавит еще одну часть — Ахметуков (а в официальных бумагах он называл себя в тот период Юрий Семенов Кази-Бек-Ахметуков Ахмет-Бей-Булатов<sup>27</sup>; мы позднее поймем, почему). Этот черкесский русскоязычный писатель выступил с рассказами на восточные и кавказские темы в иллюстрированных еженедельниках<sup>28</sup>, опубликовал несколько книг<sup>29</sup> и был корреспондентом нескольких газет разного толка, писавшим в основном из Константинополя. Он и сегодня известен в кругах эрудитов как писатель, пользовавшийся определенным успехом до тех пор, пока не промелькнула весть, что он будто бы еврей (это эрудит-

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 1.

<sup>28</sup> «Нива», «Звезда», «Природа и люди», «Вокруг света», «Живописное обозрение», «Домашняя библиотека» и т. п. — всюду в основном в 1894–1897 гг. Его рассказы появлялись и в газетах, особенно из южных провинций, например, в «Казбеке» (Владикавказ), «Тифлисском листке» и др.

<sup>29</sup> Черкесские рассказы. Т. 1. М., 1896; Всего понемногу. М., 1897; Современная Турция. СПб., 1897; Черты из жизни его величества Султана Хамида II. СПб., 1897; Повести сердца. Одесса, 1901; Тяжелый долг: Драма в 5 действиях из Черкесской жизни. Бобруйск, 1901; Мечь: Кавказско-горская легенда. Владикавказ, 1902; В часы досуга. Владикавказ, 1902. М.-Б. Хаджетлаше тоже опубликовал ряд книг (большинство — под «шапкой» «Библиотека журнала „Мусульманин“ в Париже»): Современная Турция; Начальник эшелона в Африку. Р., М., 1910; Мрачные времена: из записок начальника тайной полиции в Турции. Р., 1911; Шрутель-ислам: сущность догматического и нравственного вероучения мусульман с кратким объяснением богослужения и религиозных обрядов. Р., 1911; Убийца на троне. Пг., 1918. Множество его литературных произведений опубликовано в издававшейся им мусульманской периодике. Многие остались неопубликованным и незаконченным (хранится в BDIC).

ское знание восходит, вероятно, к В. Г. Короленко, отметившему Кази-Бека среди многих других в известной статье «Современная самозванщина», да и в советскую пору его вспоминал, например, автор знаменитых романов о Чингиз-Хане и Батые В. Г. Ян-Янчевецкий<sup>30</sup>).

В общем духе тех «тонких» журналов, где Кази-Бек помещал свои рассказы (иными словами, в духе, преобладавшем в русской массовой литературе того времени, важную часть которой и составляли эти журналы, называвшиеся «тонкими» в противовес журналам «толстым», т. е. «серьезным»<sup>31</sup>), он представлял несомненно лояльным к имперскому строю писателем. И вполне разделял веру в цивилизаторскую миссию России на Кавказе, пристрастие к восточной экзотике и ностальгию по ушедшему свободному кавказскому прошлому — сочетание, весьма характерное для российского массового ориентализма того времени<sup>32</sup>. Лояльность свою — вместе с несомненностью своего

---

<sup>30</sup> Короленко В. Г. Современная самозванщина // Короленко В. Г. Полное собрание сочинений. СПб, 1914. Т. 3. С. 271–368 (Статья была написана в 1896 г. и затем дополнялась); Ян В. Голубые дали Азии // Ян В. Огни на курганах / Сост. М. В. Янчевецким. М., 1985. С. 606–607, 677–702 (дополнительно о пересечениях путей Хаджетлаше и В. Янчевецкого см. Бессмертная О. Мусульманский Азеф. С. 252). О Кази-Беке см. также: Бокова В. М. Кази-Бек // Русские писатели, 1800–1917. Биографический словарь. М.: Изд-во БСЭ, 1992. Т. 2. С. 436. Упоминается он, хотя и глухо, через ссылку на соответствующую страницу в статье Короленко, и в: Щеглов Ю. К. Романы Ильфа и Петрова: Спутник читателя. 3-е изд., испр., доп. СПб, 2009. С. 110 (в связи с понятием «турецко-подданный»).

<sup>31</sup> О российской дореволюционной массовой литературе см. особенно: Рейтблат А. И. От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии литературы. М.: НЛО, 2009; Brooks J. When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton: Princeton UP, 1985; McReynolds L. The News under Russia's Old Regime: The Development of a Mass-circulation Press. Princeton: Princeton UP, 1991; Пенская Е. Н. Русский исторический роман XIX века // Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. С. 418–474.

<sup>32</sup> Об ориентализме в русской литературе этого времени см. особенно работы С. Лейтона, в частности: Layton S. Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge: Cambridge UP, 1994 (специально: С. 252–261). Я говорю о «массовом ориентализме», стремясь отличить его от ученого ориентализма, от собственно востоковедения.



таланта — он не уставал подчеркивать. Например, публично сообщая о том, что дарования его были рано признаны неким «московским цензором С.И.С.»<sup>33</sup>, или ссылаясь на личное знакомство с авторитетными чинами в официальных письмах (знакомство, на поверку оказывающееся не слишком близким)<sup>34</sup>.

Казалось бы, естественным продолжением этой лояльности явился и задуманный им журнал «Кавказ и народы Востока» (вероятно, его первый замысел такого рода), ходатайство о разрешении которого он направил в январе 1898 г. в Главное управление по делам печати. Целью журнала было, как он писал, «стремиться доказать, что благосостояние и культурное развитие азиатских народов, как христиан, так и магометан, возможно только под покровительством могущественной России» (здесь и далее курсив мой. — О. Б.)<sup>35</sup>. Впрочем, уж слыш-

<sup>33</sup> Живописное обозрение. 1894. № 34. С. 34. Эта таинственная фигура — конечно, Сергей Иванович Соколов, секретарь знаменитого журналиста и консерватора М. Н. Каткова, высмеянный либеральными авторами за невежество и тупость, проявленные в его стремлении к идеологической и нравственной выверенности цензурируемых произведений. См.: *Гилjarовский В.* Москва газетная. Редакторы. URL: [http://az.lib.ru/g/giljarowski\\_j\\_w\\_a/text\\_0060.shtml](http://az.lib.ru/g/giljarowski_j_w_a/text_0060.shtml), свободный. (дата обращения: 25.01.2014); *Чужой* (Н. Эфрос). Вместо некролога (Воспоминания) // Речь. (СПб.). 1912. 10.05. № 126; *Белусов И.* Мое первое знакомство с цензором // Путь. (М.). 1913. № 4. С. 36–37.

<sup>34</sup> РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 4. Здесь это были: «Известный писатель Иероним Иеронимович Ясинский (Максим Белинский)», еще один московский «цензор Князь Николай Владимирович Шаховской», «Директор Департамента международных сношений Минист[ерства] иност[ранных] дел Николай Андреевич Малевский-Малевич». Ясинский был действительно известен как писатель (хотя и «второго ряда»), его порой упрекали в «беспринципности». Шаховской и Малевский-Малевич — чиновники высокого ранга (первый стал в 1900–1906 гг. Директором ГУцДП; второй — российский посол в Японии в 1908–1916 гг.). В период, когда Кази-Бек ссылался на него, Малевский-Малевич был директором Отдела *внутренних* (а не международных) сношений МИДа.

<sup>35</sup> Имена, названные в предыдущей сноске, приведены как раз в этом ходатайстве. Кази-Бек назвал и соиздателя (там же) — однако «не пожелавшего фигурировать официально»: это «дворянин Сафар-Бек Урасбиев». Вероятно, подразумевался известный в русских ученых кругах балкарский *таубий* Сафар-Али Урусбиев, выпускник Петровской сельскохозяйственной академии, собиратель балкарского фольклора, представитель семьи, много помогавшей русским этнографическим экспедициям на Кавказе (см. о ней, в частности: *Алиева С. У.*,

ком выпуклое и постоянное подчеркивание этой лояльности (такой *стиль чересчур* всегда характеризует риторику нашего писателя) заставляет подозревать здесь «показушничество», точнее (и сложнее) говоря, перформанс, служащий автору средством продвижения к цели. В отличие от его будущего знаменитого журнала «Мусульманин», этот журнал тогда все-таки не разрешили — и по разным причинам. Одна из них была общеполитической: «Принимая во внимание, что издание органа, специально посвященного историческому прошлому наших кавказских племен, *при самых благих желаниях редакции*, может только быть в этих племенах, в особенности среди армян и татар, воспоминания об их независим[ом] от России существовании и укреплять их национальное самонимение, давая тем самым материал для замечаемых в последнее время сепаратистических стремлений...»<sup>36</sup>. Другие же причины, помельче, были связаны с биографией заявителя: Управление не было уверено, что он со своей издательской задачей справится и вообще подходит (я к этому еще вернусь). Одно усугубляло другое<sup>37</sup>. Однако затея эта уже в тот период свидетельствует как об амбициях Кази-Бека и его позиции (или позе) по отношению к властям и имперскому центру, так и о его интересах, направленных в сторону местной кавказской интеллигенции.

---

Тепнеев А. М., Толгунов З. Х. и др. Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: Эльбрус, 1981. С. 36–42; Кумыков Т. Х. Общественная мысль и просвещение адыгов и балкаро-карачаевцев в XIX — начале XX вв. Нальчик: Эльбрус, 2002. С. 221–225). Указание Кази-бека на сотрудничество с С. Урусбиевым — заключавшееся, что было особенно важно, в его финансовой поддержке журнала — я не могу ни подтвердить, ни опровергнуть.

<sup>36</sup> РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 7.

<sup>37</sup> Интересно сравнить эту ситуацию с разрешением и даже субсидированием, спустя 10 лет, «Мусульманина»: возможно, ГУПДП в 1898 г. было осторожнее, чем ДДДИИ, занимавшийся «Мусульманином» в 1909 г.; возможно, перенос акцента с «национальной» на мусульманскую (т. е. конфессиональную) составляющую в названии и программе «Мусульманина» делал его более необходимым и менее опасным в глазах правительства, чем «Кавказ и народы Востока»; возможно, изменения государственной политики за десять лет повлияли на решение вопроса; возможно, наконец, что издателю в 1909 г. удалось представить себя убедительнее в качестве ответственной за дело фигуры. Подробнее см.: *Bessmertnaya O. Un agent-provocatour.*

В ноябре того же 1898 г. Кази-Бек уже находился под арестом<sup>38</sup>. Арестовали его, однако, не по политическим мотивам (как это чуть позже пытался представить он сам, а за ним — и некоторые исследователи его жизни<sup>39</sup>). «Самарская газета» (6 апреля 1899 г.) сообщила, со ссылкой на кишиневского «Бессарабца», что некто, «выдававший себя за бывшего офицера турецкой службы Кази-Бека Атукаева (так. — О. Б.) <...>, составивш[ий] себе некоторую известность в литературе <...> под псевдонимом Юрия Кази-Бека <...> [был] прислан по этапу из Петербурга в Кишинев, для удостоверения личности <...> По предъявлении этого господина командиру и нижним чинам 9-й роты вольнского полка, выяснилось, что это — бывший рядовой этой роты Гершг Этингер, дезертировавший еще в 1891 году». Тем самым Кази-Бек был разоблачен публично (вероятно, не слишком широко, но именно это сообщение заметил В. Г. Короленко). Действительно, в декабре 1899 г. он был осужден «за первый из службы побег, сокрытие при его задержании своего имени, фамилии и воинского звания, проживание за границей и ношение неформенной одежды» и в течение 13 месяцев (до февраля 1901 г.) отбывал наказание в дисциплинарном батальоне в Бобруйске<sup>40</sup>. Наказанию предшествовало довольно долгое разбирательство, о чем речь впереди. За это время — и с приближением революции 1905 г. — он, судя по дошедшим до нас через Особый отдел полиции его письмам, отправленным уже на свободе, утратил политическую лояльность режиму (если ее когда-либо имел); во всяком случае, от этого периода у нас, похоже, нет свидетельств обратного (впрочем, в одном из таких писем он отмеча-

---

<sup>38</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259–260об.

<sup>39</sup> См. особенно: *Хашхожева Р. Х.* Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество // Кази-Бек Ахметуков. Избранные произведения / Вст. ст. и подготовка текстов к изданию Р. Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус, 1993. С. 5–78.

<sup>40</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП.ОО. 1901. Д. 235. Л. 26. В начале следствия ему были предъявлены более тяжкие статьи обвинения (включая вступление в подданство иностранной державы и/или «вхождение» в иностранную военную службу), предусматривавшие наказание ссылкой в Сибирь: ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259. Апрельская заметка в Самарской газете сообщала о предшествовавших приговору следственных действиях: ср. ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82.

ет, что «сумел сделаться благонадежным»<sup>41</sup>). Он по-прежнему Юрий Кази-Бек, адыг (кабардинец) и мусульманин. Борец за народное счастье, за «благо несчастных, страдающих и голодных» и представитель некоей тайной всемирной организации с центром в Филадельфии («общества, которое <...> захватыва[ет] всю поверхность земного шара», придуманного им, видимо, по аналогии с мифами о еврейских и/или масонских всемирных заговорах для придания себе большей важности и таинственности среди лиц, которых он стремился привлечь), он планирует теперь, помимо прочего, «с помощью Аллаха» издавать газету в Бобруйске, дабы «пробудить его (Бобруйск. — О. Б.) от векового сна»<sup>42</sup>. Однако Кази-Бек вскоре исчезает. Его последние произведения издаются во Владикавказе в 1901–1902 гг. (если не считать переизданий в 1905 и 1911–1913 гг.)<sup>43</sup>. А воспоминания В. Яна, восходящие к тем же годам (конец 1901 — 1904 гг.), помещают его в русский Туркестан, в Асхабад (и в этих воспоминаниях тоже Кази-Бек — литератор и журналист, не оставляющий, как со временем обнаруживается, поисков, кому служить, — предлагает в конце концов свою службу администрации персидского Шаха, а в итоге оказывается по происхождению евреем)<sup>44</sup>.

Наш герой появляется вновь в 1907 г. под именем Григорий Эттингер — в переписке Особого отдела Департамента поли-

---

<sup>41</sup> Письмо в Лондон от 13.03.1901 Феликсу Волховскому, с которым Кази-Бек пытался вступить в контакт (безуспешно), дабы распространять на родине «все издания» «вольной русской прессы» и переводить их на арабский и турецкий языки (которых он, видимо, не знал или знал плохо): ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 4об.

<sup>42</sup> Письмо к Софии Захаровне Черняк от 21.02.1901, жительнице Бобруйска, дочери торговца и ученице на степень дантистки. Там же. Л. 1, 19, 22, 31–32.

<sup>43</sup> Владикавказские издания см. в примеч. 29. Переиздание: *Кази-Бек Ю. На черный материк // Казбек (Владикавказ), 1905* (1е изд.: *Вокруг света. 1898*). Несколько рассказов из его книги «Всего понемногу» переизданы в журнале «Нева» (СПб.) в 1911–1913 гг.

<sup>44</sup> Невозможно судить о степени достоверности этих воспоминаний (тем более что они были записаны десятки лет спустя по устным рассказам В. Г. Яна его сыном, М. В. Янчевецким), но они, видимо, передают некое изустно передававшееся в тогдашних литературных и журналистских кругах представление о Кази-Беке.

ции<sup>45</sup>; и в 1908 г., под именем Магомет Айшин, — в бумагах «Шерлока Холмса русской революции», В. Бурцева<sup>46</sup>. Он предста-ет теперь руководителем «центрального и исполнительного комитета боевого летучего отряда Кавказской горской партии социалистов-революционеров-максималистов», а по характеристике, данной ему в полиции, — «шантажистом на революционной почве». От имени «партии» он рассылает богатым евреям-заводчикам в украинских местечках, да и попросту лицам из числа своих знакомых (и даже собственным родственникам в Петербурге) письма с требованием денег на революционные нужды, угрожая адресатам смертью по приговору «Комитета» или публичным позором (и не чураясь яркой антисемитской риторики). Такие «рассылки» отнюдь не были оригинальным изобретением *Магомета* (как он теперь подписывался), а составляли часть практики, весьма распространенной и уже в то время распознанной не только полицией, но и самими революционерами, например, под именем «революционного хулиганства»<sup>47</sup>.

Однако «хулиганство» Магомета в кругах с теми или иными революционными настроениями распознали не сразу. Преследование полиции забросило его в Галицию, где он и встретил одного из будущих корреспондентов Бурцева, русского эмигранта, анархиста-коммуниста Самуила Беккера и его товарища (его рекомендовал им как «настоящего Могамета» — подразумевая об-

---

<sup>45</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1907. Д. 297. Эта семья писала свою фамилию то с одним, то с двумя «т». Так же — в цитируемом деле ГАРФа.

<sup>46</sup> ГАРФ. Ф. 5802. О. 2. Д. 456.

<sup>47</sup> *Борисов С.* Революция и революционное хулиганство. Письмо с Северного Кавказа // Знамя труда. № 9, январь 1908. С. 11–12 (автор отмечает, в частности, «суеверно-почтительное отношение» «капиталистов» к революционным партиям и, в особенности, к самому слову «Комитет», которое «получило значение чего-то могущественного и всесильного, чего нужно бояться, но где можно при случае найти и „справедливую“ защиту своих интересов»). Отмечу, что даже по одной этой статье видно, сколь тонка была грань между «искренним революционером» и «революционным хулиганом», революцией и ее «изнанкой». См. шире: *Будницкий О. В.* Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX — начало XX вв.). М., 2000; *Герасимов И.* Еврейская преступность в Одессе начала XX века: от убийства к краже? Криминальная эволюция, политическая революция и социальная модернизация // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 511–544, особ. 522–527.

лик пророка Мухаммада — Н. И. Рогдаев (Музиль), деятель российского анархического движения, главный редактор «Буревестника»<sup>48</sup>). Контакты были весьма тесными, Беккер помогал Магомету, видя в нем нелегального в России революционера, устраивал ему жилье в Бродях (где жил сам) и, в частности, получал на свое имя его корреспонденцию. Так и обнаружилось, к его изумлению и ужасу, сколь активную и насыщенную переписку вел Магомет с представителями той самой «обжирающей буржуазии», в которую, в беседах и нелегальных листовках, пламенно призывал бросать бомбы. Среди его корреспондентов были издатели и заметные сотрудники консервативной русской прессы. Магомет предлагал им свои статьи в двух руслах: направленные против Турции (поначалу — Турции Абдул-Хамида, затем — младотурков) и разоблачающие русских «освободителей» за границей (т. е. людей, эмигрировавших из России на волне подавленной революции, — подобных тем, каким, как должен был думать Беккер, был сам автор). В течение некоторого времени, однако, Магомету удавалось оправдывать эту переписку в глазах Беккера тем, что она будто бы велась в интересах горцев и в нужном «направлении» (иными словами, ее прагматической направленностью, принципом «цель оправдывает средства»).

10 апреля 1908 г. все — Магомет Айшин с женой и детьми<sup>49</sup> и Беккер с товарищем — переехали в Париж. Тогда-то Магомет и разместил объявления о выходе «Мусульманина» — журнала, которому (вместе с начатой им в 1911 г. в Санкт-Петербурге газетой «В мире мусульманства») предстояло составить его славу, как позитивную, так и скандальную. И тогда же — вместе с набравшим силу в России (да и не только там) «мусульманским вопросом» — он превратился в Магомет-Бека Исламовича Хаджетлаше-Скагуаше, российского мусульманского журналиста и литератора, живущего с семьей в «столице мира», Париже (он не

---

<sup>48</sup> ГАРФ. Ф. 5802. О. 2. Д. 456. Л. 14 (Письмо С. Беккера В. Бурцеву от 17.08.1908).

<sup>49</sup> Тогда детей было трое, позже родились еще две дочери, в частности, и упомянутая выше предпоследняя, Мират. Жену, согласно семейной легенде, звали Айша, старшую дочь — Лейла. От обоих имен Магомет образовывал свои «фамилии»/псевдонимы: Айшин и, позднее и недолго, Лейлин.

перестал, впрочем, подписываться и Магометом Айшиным, что теперь читалось как псевдоним).

Начало «Мусульманина» имело два этапа, первый из которых был окружен новой серией мифов, сочиненных Хаджетлаше. Они должны были обеспечить (и обеспечили) успех его обращения в правительство с тем, чтобы получить субсидию на журнал. Методы, которыми он, видимо, поначалу намеревался найти средства на издание, не сработали. Провалилась попытка создать «Русское корреспондентское бюро» в Париже: оно должно было за известный процент от гонорара размещать публикации русских журналистов в прессе (а «красота идеи» заключалась, по словам С. Беккра, еще и в том, чтобы посылать часть выручаемых средств в пользу политических заключенных). Бесконечно одалживать деньги у не слишком обеспеченных «сотратников» (хотя бы и не возвращая долги), как и добывать их еще какими-то случайными путями, было невозможно. Издание оказалось убыточным, несмотря на размещенную в нем обширную рекламу (включая российские и эмигрантские газеты всех подряд политических толков), за него надо было платить по меньшей мере типографии, а покупателей явно не хватало<sup>50</sup>. В 1908 г. вышло лишь два номера (28 июля и 28 августа по новому стилю).

Поиски правительственной субсидии явились фактически продолжением переписки Магомета с консервативными деятелями публицистической сферы. Так и появился на свет Ахмет-Бек Алибекович Аллаев, выходец из Ставропольской губернии, мусульманин и литератор, живущий во Франции, установивший переписку с С. Н. Сыромятниковым (влиятельным сотрудником официозной газеты «Россия», вхожим в МВД) и порекомендовавший ему «Мусульманин» как орган, важный для интересов правительства на Кавказе, и его издателя, Хаджетлаше, как широко известного мусульманского журналиста и русского патриота, — персонаж, изобретенный самим Хаджетлаше и остававшийся его «альтер-эго» вплоть до революции 1917 г.<sup>51</sup>

Так же, видимо, возникла и легенда о конфликте Хаджетлаше с «кружком интеллигентных черкесов», в выпусках 1908 г.

---

<sup>50</sup> Такая финансовая ситуация рисуется по цитированному письму С. Беккера.

<sup>51</sup> Подробнее см.: *Бессмертная О. Мусульманский Азеф.*

значившимся издателем «Мусульманина». Она вышла из-под пера все того же Аллаева в той же переписке с Сыромятниковым (не позднее 15.05.1909)<sup>52</sup> и повторялась во всех правительственных справках о «Мусульманине» вплоть до 1916 г. Отсюда следовало, что Хаджетлаше остался один в своем начинании с журналом и нуждался в правительственной поддержке потому, что после младотурецкой революции в Турции этот кружок, «состоящий из восьми душ с большими средствами, потребовал от редактора, чтобы журнал изменил свое направление и сделался бы революционным». А редактор, как человек с убеждениями, конечно же отказался. Этот рассказ по меньшей мере сильно приукрашивал ситуацию: ведь журнал начал выходить через несколько дней *после* младотурецкого «переворота», а во все не до него (датой переворота считается 24 июля 1908 г. (по новому стилю), а события, непосредственно к нему приведшие, начались и того раньше)<sup>53</sup>, так что резкая и неожиданная смена политической ориентации названного «кружка» после или по причине этих событий вряд ли могла случиться. Зато такая легенда представляла Хаджетлаше в глазах Сыромятникова (и всех последующих читателей-государственников, начиная с чиновников МВД) не только человеком твердых убеждений, но и активно востребованным во враждебном политическом лагере деятелем. (Замечу, что демонстрация стойкости перед соблазном деньгами и славой со стороны врагов станет постоянной стратегией Хаджетлаше в любом его общении — а скорее всего, она была уже опробована и Юрием Кази-Бекком, и Магомедом Айшиным.) В итоге ходатайству Хаджетлаше, с которым он еще в марте 1909 г. обратился в Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий (им руководил тогда А. Н. Харузин), был дан ход и субсидия была получена.

Часть правды в рассказе о «кружке-издателе» заключалась, возможно, в том, что связи Магомета Айшина на мусульманской «стороне», тогда вряд ли широкие, были продолжением его

---

<sup>52</sup> ГАРФ. ДП. ОО. О. 316. 1909. Д. 234. Л. 1–3 (Письмо Аллаева Сыромятникову, пересланное последним в ОО ДП — очевидно, Е. К. Климовичу, заведующему Особым отделом в то время).

<sup>53</sup> Хаджетлаше, пользуясь разницей между новым и старым стилями, впоследствии указывал дату выхода первого номера «Мусульманина» по старому стилю, 15 июля, так что получалось, что журнал вышел все-таки на неделю раньше дня младотурецкой революции.



деятельности в облике эсера (он, впрочем, после разоблачения Евно Азефа стал называть себя иной раз анархистом-индивидуалистом) и ориентировались на людей, настроенных оппозиционно, в той или иной степени связанных с младотурками (нельзя исключить, что Хаджетлаше взял у кого-то из таких людей деньги на издание, подобно тому как он одолжил их у С. Беккера и его товарища, отчего кредиторы и были названы «издателями»). Характерно, что «Мусульманин» на протяжении почти всего своего существования (до конца 1911 г.) печатался в парижской типографии, имевшей отношение к революционной русской эмиграции, а «жерантом»<sup>54</sup> его был, с 1910 г., Морис Хамбург, аптекарь родом из России, известный своей причастностью к издательской деятельности российских революционеров-эмигрантов, и В. Бурцева в частности. Типография эта, между прочим, по просьбе российского посольства стала в 1910 г. объектом проверки французской полиции: искали, где печатались подложные российские документы, свидетельства о рождении, университетские дипломы и пр.; ничего подозрительного о ее хозяевах — евреях из России — французам, однако, выяснить не удалось<sup>55</sup>.

Мне известно о двух мусульманских контактах Хаджетлаше в Париже в период раннего «Мусульманина» (до 1910 г.), и оба они — мусульмане из России с революционным опытом. Так, Аллаев сообщил Сыромятникову об их (его и Хаджетлаше) знакомстве — или, точнее, конфликте — с Джелаледдином Коркмасовым (последний действительно находился в 1907 г. в Париже и был связан с младотурками)<sup>56</sup>. Аллаев описывал этот конфликт так же, как конфликт с черкесским «кружком-издателем», объясняя его внезапно наступившей революционностью Коркмасова (что внезапным, безусловно, не было), иными сло-

---

<sup>54</sup> Жерант — в прессе — ответственный за издание. По французским законам такого «управляющего» обязано было иметь каждое периодическое издание; обычно «жеранты» не вмешивались в его содержание.

<sup>55</sup> AN. Sureté nationale. F. 7. B. 12894.

<sup>56</sup> Джелаледдин (Джелал-Эд-Дин) Коркмасов (1877/78–1937) — анархист, социалист, участник революции 1905 г. С 1908 г. — в Турции. В 1917 г. активно поддержал большевиков, в 1921–1931 гг. — председатель Совнаркома ДАССР; репрессирован по обвинению в шпионаже в пользу Турции.

вами, его политической продажнойностью. Несомненно, однако, что Хаджетлаше увидел в Коркмасове как издателя «Стамбульских новостей» соперника и сделал все, чтобы «Стамбульские новости» закрыли<sup>57</sup>. Другой человек, получивший справку от редактора-издателя о том, что он «состоит сотрудником и представителем журнала „Мусульманин“», — справку, очень напоминавшую те, какие Магомет выдавал членам «боевого отряда Кавказской горской партии социалистов-революционеров-максималистов», — был Джафар Ахундов, азербайджанец, член РСДРП и азербайджанской Мусульманской социал-демократической партии Гуммет с 1903 г. (не он ли, начиная с 1910 г., публиковал статьи в «Мусульманине», а затем в газете «В мире мусульманства» под

---

<sup>57</sup> В письме к Сыромятникову от 10 марта (ст. ст.) 1910 г. Аллаев призывал его «обратить строгое внимание» на эту «протурецкую» газету, противопоставляя ее «Мусульманину» не только идеологически, но и по финансовым возможностям, якобы обеспеченным младотурками (ИРАИ. Ф. 655. Д. 15. Л. 16–17). В том же месяце ДДДИИ послал запросы о распространности «Стамбульских новостей» (как и «Мусульманина») в губернии с мусульманским населением; «Стамбульские новости» были изъяты из обращения в России за «паносманскую пропаганду» (РГИА. Ф. 821. О. 8. Д. 834. Л. 299). Между тем принято считать, что «реакция на „Стамбульские новости“ в России была бесспорно положительной» (так — на основании отзыва российского посла в Константинополе Н. В. Чарыкова, данного им в октябре 1909 г.), что газета издавалась на личные деньги Дж. Коркмасова при помощи друзей, и что она была закрыта весной 1910 г. младотурками, поскольку ее «общее демократическое направление <...> не отвечало требованиям реакционного политического и идеологического курса младотурок» (Зульпукарова Э. Из истории первой русской газеты «Стамбульские новости». РИА Дагестан. 9 августа 2009, URL: <http://archive.is/nALo> (дата обращения: 06.12.2014); Коркмасов А. Д.-Э. Газета «Стамбульские Новости» и ее место во всеобщей истории прессы. Газават.ру. URL: <http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=31&art=278> (дата обращения: 06.12.2014). Приходится иметь в виду, что оценки разными российскими ведомствами того или иного издания (да и других явлений) отнюдь не всегда совпадали, и по разным причинам. Вместе с тем высказанное Чарыковым в переписке с МИДом отношение к «Стамбульским новостям», описанное в цитированных статьях («частная инициатива», «наш успех», попытка добиться разрешения на беспощадный ввоз газеты в Россию), совпадает с некоторыми характеристиками, дававшимися правительственными чиновниками «Мусульманину», что заставляет задуматься о том, все ли было так однозначно со «Стамбульскими новостями».

псевдонимом «Джим Алиф»)»<sup>58</sup>. Статьи же, опубликованные в «Мусульманине» в 1908 г., написаны по большей части самим Хаджетлаше под разными псевдонимами.

Однако возобновленный в 1910 г. благодаря правительственной субсидии, «Мусульманин» собрал (отчасти в результате поездки Хаджетлаше на Кавказ и в Поволжье в конце 1909 г., финансируемой правительством) уже немалое число авторов, притом разных конфессий и политических толков. В апреле 1911 г. к нему добавилась газета «В мире мусульманства» (Хаджетлаше здесь числился издателем, а редактором — осетин, помощник присяжного поверенного Аслан-Гирей Датиев). Издававшаяся в Петербурге и тоже имевшая правительственную субсидию, но на этот раз задуманную как частичная, с тем чтобы привлечь средства и самих мусульман, она, по некоторым планам, обсуждавшимся Хаджетлаше с ДДДИИ, должна была со следующего года заменить собою парижский «Мусульманин»; она завоевала, как кажется, более широкую читательскую аудиторию. Несмотря на мозаичность «Мусульманина», общее лицо обоих изданий составили авторы-мусульмане, причем все той же оппозиционной направленности, которая — особенно позже и особенно после 1917 г. — более определенно проявится у многих из них как социалистические и/или нацие-

---

<sup>58</sup> Хаджетлаше выдал эту справку Ахундову в мае 1909 г., т. е. уже после выхода первых номеров журнала (копия справки, находящейся в Государственном архиве политических партий и общественных движений Азербайджана, прислана мне внуком Д. Ахундова, Расимом Ахундовым, сообщившим также биографические сведения о нем; пользуюсь случаем выразить Расиму свою признательность). Джафар Ахундов (1878–1931), сын ахуна Елисаветпольского уезда Гаджи Гасана Молла-заде Гянджеви (автора обширных исторических трудов), прошедший через арест за революционную деятельность и эмигрировавший из России после 1905 г., возможно, уже имел опыт журналистской работы: брат его Гусейн в 1908 г. издавал в Елисаветполе газету «Истикбал» (см.: *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay Ch. La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. P., 1964. P. 120*). Впоследствии он был избран членом Учредительного Собрания от партии Гуммет, в 1918 г. участвовал в работе сейма Закавказской республики (где руководил депутатами от Гуммет), в 1920 г. присоединился к большевикам (и восстанавливал, в качестве временного комиссара, революционный порядок в мусульманской части Гянджи).

строительские устремления<sup>59</sup>. Тут писали, кто редко, кто часто: кавказцы Мисост Абаев, Гайдар Баммат(ов), Саид Габиев (С. Кумухский), Алихан Кантемир(ов), Пшемахо Коцев (П. Кабардей), Ахмед Цаликов (Цаликати), татары Хади Атласов (Атласи — известный историк), Шариф Сунчали(ев) (учитель-джадид) и др. Вместе с тем примерно половина статей в «Мусульманине» по-прежнему была написана самим Хаджетлаше (под разными псевдонимами); теперь к нему присоединилась его жена Айша-Ханум и секретарь редакции, оренбургский татарин Мирсаяф Крымбаев.

Однако уже осенью 1911 г. среди мусульманских журналистов и депутатов мусульманской фракции Думы разразился скандал: возникли подозрения (небезосновательные, как нам известно), что Хаджетлаше — агент правительства, «провока-тор», и его издания имеют правительственную субсидию. Полицейские источники указывают разные идеологические причины, вызвавшие эти подозрения: критика мусульманской думской фракции, критика Турции, критика З.-Г. Тагиева (азербайджанского мусульманского мецената) в изданиях Хаджетлаше. Конфронтация Хаджетлаше с Тагиевым и газетами, издававшимися под его эгидой, возможно, послужила и опасению, что Хаджетлаше был причастен к арестам мусульманских газет в Баку в марте 1911 г. В татарской прессе и частной переписке (во всяком случае, стекавшейся к редактору оренбургской газеты «Вақыт», Фатыху Карими) отразились претензии к политическому и религиозному содержанию изданий Хаджетлаше: высказывалось, в частности, предположение что «сотрудники <...> не в достаточной степени знакомы с делами и рели-

---

<sup>59</sup> Вопрос о том, как конструировались границы «своей» общности — национальные и конфессиональные, о соотношении религиозной и этнической составляющей в таком конструировании, соответственно и о том, можно ли уже в период «Мусульманина» назвать ориентацию его авторов собственно националистической (не преобладала ли здесь, например, идея общности *мусульман России*), об их взгляде на место такой общности внутри российской империи, о важных различиях во взглядах между ними — все эти вопросы ярко проступают в истории принятия Хаджетлаше мусульманской оппозицией в «свои» и последующего изгнания его из их числа. Подробнее см.: Бессмертная О. Мусульманский Азеф; *Bessmertnaya O. Un agent-provocatour musulman.*

гией мусульман»<sup>60</sup>. Эта полемика, однако, была связана не только с содержательными претензиями, но и с конъюнктурой в мусульманском газетном мире, да и с представлениями мусульман разных регионов страны друг о друге. Немаловажным в складывании этих подозрений был, видимо, и сам тот извечный *стиль чересчур* в поведении Хаджетлаше, о котором я говорила выше, заносчивость, мстительность, постоянная заинтересованность в деньгах и привычка подчеркивать собственную важность доступом к высшим сферам в стане врагов<sup>61</sup>. Все вместе повлекло за собой расследование.

В публичной сфере мусульманские представители обнаружили двурушничество Хаджетлаше как журналиста, продолжавшее то поведение, о каком еще в 1908 г. сообщал Бурцеву С. Беккер. Наряду с помещенными в его мусульманских изданиях статьями о важности самоотверженной работы мусульманской интеллигенции на nive мусульманского просвещения и приобщения мусульман к цивилизации, об их традиционной лояльности России, Хаджетлаше публиковал в консервативной русской прессе статьи о панисламизме, грозящем гибелью всей европейской цивилизации (и России в частности), — т. е. статьи, читавшиеся как откровенно анти-мусульманские. Он не постеснялся даже опубликовать одну и ту же статью, с одной стороны, в журнале «Офицерская жизнь», с другой — в обоих своих мусульманских изданиях; в первом случае она называлась «Панисламизм как грозное движение в мусульманском мире», во втором — «Реформаторы ислама» (помимо смены названия, в «Реформаторах» были последовательно изъяты наиболее одиозные антиисламские оценки)<sup>62</sup>. В сфере же частной возникли

---

<sup>60</sup> «Вақыт». — 1911. — № 839. Цит. по: НАРТ. Ф. 199. О. 1. Д. 722. Л. 237–238.

<sup>61</sup> Ср. письмо М. Крымбаева к Ф. Карими, где упоминается, что Хаджетлаше показал необходимые материалы «там, где следует»: НАРТ. Ф. 1370. О. 1. Д. 22. Л. 30–30об.; опубликовано в: Фатих Карими: Научно-библиографический сборник / Сост. Р. Марданов, Р. Миннулин. Казань: Рухият, 2000. С. 258.

<sup>62</sup> Сравнение этих версий и интерпретацию такого писательского поведения Хаджетлаше (в частности, о том, как он представлял себе ожидания его разных читательских аудиторий и саму роль «панисламизма» для каждой из них) см. специально в: *Бессмертная О. Куль-*

подозрения, характер которых нам уже знаком: что Хаджетлаше на самом деле — не черкес и не мусульманин, а еврей; о таких дошедших до него слухах думский депутат от Уфы Селим-Гирей Джантюрин писал Фатыху Карими в частном письме<sup>63</sup>.

К В. Бурцеву в Париж для консультаций был направлен Шакир Мухамедьяров (тогда сотрудник «Вақыта» и студент юридического факультета Петербургского университета, один из лидеров движения студентов-мусульман, участник революции 1905 г.). Из Франции же писал брату в Екатеринодар с просьбой «рассказать всем» о том, что он узнал, побывавший в Париже проездом и посетивший как Бурцева, так и типографию, где издавался «Мусульманин» («в типографии все евреи»), выехавший из Кубанской области в Аргентину Осман Гатагог — «личность революционного направления», по выражению полиции<sup>64</sup>. И Мухамедьярову, и Гатагогу Бурцев подтвердил подозрительность Хаджетлаше (но обещанного собственного расследования, судя по всему, не провел). О «грязности этого типа» писал «корреспонденту одной из мусульманских газет» и С. Беккер.

Обнаруженное политическое двурушничество Хаджетлаше подтверждало в глазах его мусульманских оппонентов не только неприглядность его личности — но и самую чуждость его происхождения; частное обрело значение публичного. Разоблачительная статья о его недопустимом журналистском поведении была разослана в редакции всех мусульманских газет и опубликована по-русски в столичной кадетской газете «Речь» (24.12.1911/6.01.1912, № 353) и в бакинском «Каспии» (8 и 11 января 1912 г.; издателем этой газеты был тот же меценат Г.-З. Тагиев, конфликт с изданиями которого отразился в изданиях Хаджетлаше). В статье упоминалось также, что Хаджетлаше лишь *выдает* себя за кавказского горца и мусульманского журналиста. В обиходе же за ним закрепилось прозвище «мусульманский Азеф», дошедшее до нас через некоторые газеты<sup>65</sup>. Некоторые из бывших сотрудников и сторонников «Мусульманина» публично и

---

турный билингвизм. Ср. также: *Климович Л.И.* Ислам в царской России. М.: ГАИЗ, 1936. С. 233–267.

<sup>63</sup> Письмо Джантюрина к Ф. Карими: НАРТ. Ф. 1370. О. 1. Д. 22. Л. 28–28об.

<sup>64</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. О. 316. Д. 234. Л. 35–35об.

<sup>65</sup> См., например: Мусульманская газета (СПб.) 1913. 23.07. № 20. Ср. также: В мире мусульманства. 1912. 20.04/3.05. № 8.

громко заявили о своем разрыве с ним (в частности С. Габиев, начавший с 1913 г. вместе с И. Шагиахметовым издавать в Петербурге «Мусульманскую газету», по сути взявшую на себя функции «В мире мусульманства») <sup>66</sup>.

С 1912 г. мусульманские издания Хаджетлаше закрылись <sup>67</sup>. Он, однако, продолжил свою деятельность — устанавливая контакты с другими мусульманами и другими правительственными чиновниками (теперь уже чиновниками не из ДДДИИ, а из Особого отдела полиции, для которого он подготовил ряд справок, в частности указывавших на его разоблачителей как вредных панисламистов). И до конца дней Российской империи он мечтал о восстановлении «Мусульманина» и создании через правительство, под его личным руководством, «хорошо поставленного» издательства, специализирующегося на литературе на разных языках для российских мусульман. С приближением Первой мировой войны он все больше говорил о геополитическом соотношении сил, где мир ислама и Турция (а за ней Германия и Австрия) занимали центральное место: враги Российского государства в целом, они оказывали крайне пагубное влияние на российских мусульман в частности. Ему удалось вызвать к себе интерес МИДа. Есть косвенные признаки того, что он работал — или хотел, чтобы так казалось — по поруче-

---

<sup>66</sup> Эту историю мусульмане помнили долго. По свежим следам Садри Максуди в знаменитой думской речи в марте 1912 г., направленной против мифа о «панисламизме», в который уверовали власти, приводил случай Хаджетлаше как пример безнравственных методов, используемых правительством в его необоснованной борьбе против мусульманского движения в России (см.: Мусульманские депутаты Государственной думы России 1906–1917 гг.: Сборник документов и материалов / Сост., авт. вступит. ст. и примеч. Л. А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. С. 178–194). В 1917 г. (19 авг.) о нем вспоминали в дагестанской арабоязычной газете «Джаридат Дагистан». Известный политический деятель, крымский татарин Джафар Сеидахмет Киример писал о нем в своих воспоминаниях в 1960-х гг. (см.: *Cafer Seydahmet Kirimer. Bazı Natralar*. İstanbul: Emel Türk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, 1993. P. 91; я признательна Эдит Юбер за это указание). Подробнее об истории разоблачения Хаджетлаше см. *Бессмертная О. Мусульманский Азеф*.

<sup>67</sup> В 1912 г. вышло восемь номеров «В мире мусульманства», последний — 20 апреля 1912 г. по старому стилю; «Мусульманин» не выходил.

ниям контрразведки<sup>68</sup>. Нельзя полностью исключить, но нельзя пока и подтвердить, что в 1915 — начале 1916 гг. он оказался в Шанхае, где «работал» под фамилией Э(т)тингер — возможно, впрочем, на немцев: Э(т)тингер там «работал» (и, судя по всему, более на немцев, чем на Россию), но был ли это *тот* Э(т)ингер?<sup>69</sup>

В 1916 г., продолжая череду многих прочих его предложений — где он всегда выступал как борец с германской и панисламистской (турецкой) пропагандой за российских мусульман и которые адресовал то в Главное управление по делам печати, то в ДДДИИ, то в Особый отдел ДП, — он, в декабре, обратился к последнему с идеей направить его в Стокгольм. Цель — выявление «агентов

---

<sup>68</sup> О вероятной работе Хаджетлаше «по поручению контрразведки» пока можно говорить лишь на основании беглого упоминания об этом в краткой, написанной прямо на визитной карточке Магомет-Бека записке чиновника, рекомендовавшего Хаджетлаше Е.К. Климовичу (тогда — директору Департамента полиции). Климович мог помнить Хаджетлаше и сам, со времени своей работы Заведующим Особым отделом полиции в 1909 г. См.: ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1916. Д. 74. Л. 24.

<sup>69</sup> В имеющихся архивных делах имя *этого* Этингера — Абеле, прозвище — «Оба», или «Рыжий». Этот Этингер — действительно рыжий и со светлыми глазами (РГВИА. Ф. 1468, ОП. 2 доп., Л. 212об.). Не забудем, что волосы всегда можно было и покрасить, и завить, а имя изменить, но вряд ли тогда поддавался «перекраске» цвет глаз. Как ни парадоксально, мне не удалось найти достоверного описания внешности Хаджетлаше (например, цвета его глаз) даже в делах шведской полиции; у его брата, Михаила Э(т)ингера, глаза были светлыми (фотографии Хаджетлаше сохранились, но по ним судить о цвете глаз и волос, разумеется, невозможно). Зато у Кази-Бека глаза — карие, а волосы — темно-русые (ЦГИА. Ф. 487, О. 2, Д. 82, Л. 28). Тем не менее пока поостерегусь полностью отвергать вероятность «работы» Хаджетлаше в Шанхае. Хотя в разных Делах российских ведомств, как военного, так и полицейского, связанных с соответствующей операцией в Шанхае, упоминается, что Этингера «удалось заагентурить», что он «сотрудничает в пользу России» (что, видимо, ввело в заблуждение Р. Х. Хашхожеву, см., в частности, ее: Кази-Бек Ахметуков: Жизнь и творчество), эти попытки, судя по всему, не сработали: Этингер не поддавался влиянию российских служб и их финансовых возможностей и, видимо, продолжал работать на немцев. Его занятия включали торговлю опиумом и другие характерные для шанхайских мошенников темные дела. См., например: РГВИА. Ф. 1468. О. 2 доп. Д. 695. Л. 15–18об. См. также: *Кирмель Н. С.* Германские шпионы торговали в Сибири швейными машинками «Зингер» // Военно-исторический журнал. 2002. С. 50–55.



германо-турок, свивших свое преступное гнездо в Стокгольме» и ведущих там прогерманскую пропаганду среди возвращающихся на родину из плена российских мусульман-инвалидов. Предложение чуть было не сочли целесообразным, но остановились, когда обнаружили, что Хаджетлаше включен в список лиц, подозреваемых в шпионаже против России<sup>70</sup>. В Стокгольме он, как мы уже знаем, тем не менее оказался, причем его появление там вместе с братом Михаилом Этингером осенью 1918 г., ставшее началом конца — т. е. упомянутого выше «шведского дела», — было не первым. Возможно, в конце 1916 г. его влекли туда какие-то финансовые дела, связанные с попытками, используя возможности военного времени, организовать собственный «бизнес» (так, в Петербурге он завел себе фабрику «Рапид», производившую «походные кухни» — горелки); возможно также, что тогда его все-таки направило в Стокгольм какое-то из российских ведомств.

Однако вместе со своеобразной «глобализацией», характеризовавшей, например, журналистские дискуссии военного времени (по неизбежности чаще прежнего посвященные общемировым вопросам), расширялся и диапазон воображаемых и реальных границ, которые пересекал Хаджетлаше в своей деятельности. Еще в военном Петрограде он установил связи с союзниками — британскими спецслужбами. Информация о немецкой пропаганде среди мусульман азиатской России, представленная Хаджетлаше, вызвала, по словам Сэмюэля Хора — подполковника Генштаба британской армии, члена, а затем главы британской Военной миссии в России в 1916–1917 гг., — интерес в Индийском департаменте британского правительства, куда Хор ее отправил<sup>71</sup> (все же ориенталистские клише о мусульманском мире, на которых основывались сообщения Хаджетлаше, во многом оказывались общими в России и Англии). В Стокгольме Хаджетлаше, по сведениям Майкла Смита, был связан с Джоном Скейлом — помощником британского во-

---

<sup>70</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. О. 316. Д. 234. Л. 62–67. Р. Х. Хашхожева (см., в частности, ее: Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество) считает, что включение его в списки подозреваемых в шпионаже было маскировкой его контрразведывательной деятельности.

<sup>71</sup> Hoare S. The Forth Seal: The End of a Russian Chapter. L.: William Heinemann Ltd., 1930. P. 64–67.

енного атташе и, по совместительству, главой Стокгольмского офиса Секретного бюро — офиса, координировавшего деятельность британской разведки в большевистской России (это был тот самый Скейл, который в марте 1918 г. «завербовал» для новой работы в России знаменитого ныне Сиднея Рейли, ставшего прообразом Джеймса Бонда: тогда основной целью британских спецслужб была попытка предотвратить сепаратный мир между большевистской Россией и Германией)<sup>72</sup>. Из этого, впрочем, не следует, что действия «Русской лиги» были провокационной затеей британских спецслужб: наоборот, это «дело» стало, похоже, полной неожиданностью для Скейла и его коллег<sup>73</sup>. Зато мы видим все ту же, уже знакомую нам «игру на соперничествах» в письме Хаджетлаше кому-то из британских агентов (вероятно, от февраля 1917 г.): при возможностях Англии, столь превосходящих возможности и степень ответственности членов русского правительства, он, с ее помощью, быстрее организует «работу» (вероятно, всего лишь издательскую) и добьется победы в борьбе с немецкой пропагандой среди его единомышленников. Особенно актуальным стало теперь присутствие среди последних мусульман Индии (британской колонии), также жертв немецкой пропаганды<sup>74</sup>.

Появление в английской прессе, в ходе шведского скандала вокруг «Русской лиги», статей о связях Хаджетлаше с большевиками и, одновременно, о каких-то его целях в Индии<sup>75</sup> отражало, по мнению М. Смита, стремление британских спецслужб

---

<sup>72</sup> *Smith M. Six. A History of Britain's Secret Intelligence Service. Pt. 1: Murder and Mayhem 1909–1939. L.: Biteback, 2010. P. 213–219.*

<sup>73</sup> *Ibid.* P. 253. Важно иметь в виду, что в целом М. Смит (журналист, специализирующийся на истории британской разведки) заметно преувеличивает роль британских спецслужб в российской истории. В его трактовках источников, касающихся Хаджетлаше, не всегда ясно, когда он основывается на архивных документах, а когда пересказывает англоязычные газетные статьи того времени, так или иначе тенденциозные.

<sup>74</sup> Письмо с обращением «Милостивый государь» из частного архива Хаджетлаше (ныне в ВДИС).

<sup>75</sup> См., например: *Stockholm Murders: Bolshevik Propaganda for India // The Times. Friday, Aug 29, 1919. Pg. 9, Issue 42191.* Это лишь одна из статей, опубликованных в «Таймс» в связи со «стокгольмскими убийствами», как раз та, которую цитирует и стремится опровергнуть Воровский.

отмежеваться от него: он представлял тут как человек продажный и желающий к тому же вызвать в Индии выступления против британского правления. Впрочем, публикации о связях Хаджетлаше с большевиками появились задолго до августа 1919 г., когда вскрылась деятельность «Лиги» (и раньше, чем на то указывает Воровский, оспаривая эти связи). Еще весной Джон Поллок, корреспондент «Таймс», поместил в Гельсингфорской белой газете «Русская жизнь» (№ 40) статью, аналогичную той, что он опубликовал в самой «Таймс» в августе, с цитатами из очень темного письма Хаджетлаше в Петроград, как будто подтверждающего его большевистские связи<sup>76</sup>. Не так давно было обнаружено еще четыре письма Хаджетлаше (или, точнее, его «представителей») к Зиновьеву и Бокому<sup>77</sup>, на ту же примерно тему. На мой взгляд, однако, они свидетельствуют не о том, что «...Хаджетлаше уехал за границу не для борьбы со сторонниками советской власти, а для участия в революционном движении»<sup>78</sup>, а скорее о том, что он действительно (как он и сам, в *стиле чересчур*, подчеркивал это в своей защитной речи на суде) какое-то время находился под арестом Петроградской ЧК. Некий «Союз пропаганды анархических идей» и «Комитет рабочих завода Рапид» на собственных бланках этого Союза просят адресатов вернуть 25 000 крон, конфискованных у Ха-

---

<sup>76</sup> Это стоило жизни еще одному человеку, Анатолию Садыкеру, технику в одном из подразделений армии Юденича: поскольку Хаджетлаше передал в Петроград письмо, процитированное Поллоком, через Садыкера, последнего заподозрили в таких же связях; он был расстрелян (о расстреле, осужденном многими за поспешность и необоснованность, см., например: *Горн В.* Гражданская война в северо-западной России // Юденич под Петроградом. Из белых мемуаров. Л.: «Красная газета», 1927. URL: <http://lib.rus.ec/b/191817/read> (дата обращения: 10.12.2014). Письмо подробно и почти точно пересказывает Воровский.

<sup>77</sup> *Фролов В. Н.* «Лига убийц» и ее руководитель Магомет-Бек Хаджетлаше. Новые материалы // Из глубины времен (СПб.: ИИ РАН «Нестор-История» и СПбГУТ). 2005. № 13. С. 391–399. Г. Е. Зиновьев в 1917–1918 гг. — председатель Петросовета; Г. И. Бокий (организатор красного террора в Петрограде и Северном регионе), в это время — председатель ЧК Союза коммун Северной области и Петроградской ЧК.

<sup>78</sup> Там же. С. 391. В. Н. Фролов, впрочем, сопровождает высказанное им предположение важным уточнением: «если верить им» (т. е. публикуемым материалам).

джетлаше (названного тут товарищем) при аресте (и найденных в двойном дне его чемодана); основанием служит то, что деньги принадлежат Союзу и Хаджетлаше был командирован им «с определенной целью», «для осуществления давно выработанного плана» и «деятельности в пользу революции». Это слишком напоминает собственные бланки самозваного «центрального и исполнительного комитета боевого летучего отряда...» (притом не первый раз), чтобы не увидеть здесь очередной попытки Хаджетлаше изобрести себе лицо, вызывающее доверие у адресата, дабы добиться цели (и денег). Сказанное, впрочем, не означает, что Хаджетлаше не был и иным образом связан с большевиками.

Разные архивные фонды и некоторые публикации того времени прямо или косвенно подтверждают, что он пытался установить связи чуть ли не со всеми значимыми игроками на тогдашней российской политической сцене с центром в Стокгольме. Он писал Юденичу с просьбой включить его и восьмерых членов его «боевой группы» в число участников похода на Петроград; Юденич, однако, был осторожен и, видимо, не ответил ему (как и русское посольство, остававшееся в Стокгольме, наряду с большевистским представительством)<sup>79</sup>. Он или кто-то из членов Группы установил контакты с французским морским атташе<sup>80</sup> и с американским представительством<sup>81</sup>. Заявления арестованных о таких «интернациональных» связях «Лиги», делавшиеся ими в свою защиту и попавшие в газеты, повлекли за собой опровержение от шведской полиции, сообщавшее о недоказанности таких сведений и инициированное представительствами этих стран<sup>82</sup>. Во всех этих обращениях к потенциальным российским и иностранным «спонсорам» (кроме письма Хаджетлаше Юденичу о желании участвовать в его походе)

---

<sup>79</sup> Н. Nikolay Yudenich Papers, 1919–1921. Box 7. File 30. L. 10–12. Возможно, Хаджетлаше также предлагал Юденичу поддержать деятельность Группы, о чем пишет Воровский, но у меня нет свидетельств этому. Черновик опровержения, направленного Юденичем в шведские газеты, отрицающего какую-либо осведомленность Юденича о существовании «Группы», см. в: Н. Box. 18. File 104. L. 77–77recto.

<sup>80</sup> Об этом свидетельствуют архивы французской армии и флота.

<sup>81</sup> Об этом подробно пишет Воровский и, кажется, в этом ему можно верить.

<sup>82</sup> См., например: The Murder League in Stockholm // The Times. Wednesday, Sep 10, 1919. Pg. 9, issue 42201.

речь шла о помощи Группе деньгами для ее борьбы с большевизмом и немцами (акцент теперь был на первом). Существуют, впрочем, признаки — однако косвенные — что Хаджетлаше был связан и с немцами. Отнюдь не все, с кем он установил контакты, согласились финансировать Группу, хотя и не все распознали в предложенном Хаджетлаше плане его очередную «красивую идею», или, как он любил говорить, «комбинацию»<sup>83</sup>: план сулил огромные деньги, предназначавшиеся для той же борьбы, которые следовало экспроприировать у самих же большевиков, напав на их стокгольмское представительство (или попросту на квартиру Воровского)<sup>84</sup>. Он и здесь издавал газету, «Эхо России» (вышло несколько номеров).

Парадокс, возможно, в том, что за всей этой аферой не скрывалось ничего, кроме нее самой: в ней скрестились, конечно же, интересы самых разных игроков на этой сцене, но здесь не было какого-то одного, главного «агента» — кроме Хаджетлаше — чей провокационный план стоял бы за ней. Это «шведское дело» как таковое, несомненно, требует еще обширного и тонкого исследования<sup>85</sup>. Однако сама постановка вопроса о том, на кого Хаджетлаше тогда «работал», кажется не вполне корректной. Скорее, он пытался побудить всех работать на себя самого и вряд ли был чьей-либо «марионеткой». Можно сказать, что его *литературные* фантазии, «кровавые» сюжеты мести и рока, образы восточной страстности и поэтизированной кавказской «дикости», с которых он начинал свою писательскую деятельность, теперь были воплощены им в *жизнь*, до конца реализованы на практике. То же, сколь податливы на его «идеи»

---

<sup>83</sup> О пристрастии Магомета к этому слову сообщает С. Беккер. Оно, как хорошо известно, было тогда в ходу (вспомним «великого комбинатора» у Ильфа и Петрова). Ср.: *Fitzpatrick Sh. Tear off the Masks!*

<sup>84</sup> Деньги были нужны Хаджетлаше и на личные нужды. Ему надо было как-то проехать во Францию к семье. Одновременно он как будто собирался вывезти из бедствующей России свою любовницу Веру с ребенком (их обмен письмами см. в: Riksarkivet. Statens Polisbyrå, 1919, F 1A:14; о дальнейшей судьбе этой женщины мне ничего не известно). Нельзя исключить, впрочем, что тогда хватило бы уже имевшихся у него денег.

<sup>85</sup> Замечательное исследование С. Лундберга (*Lundberg S. Ryssligan*) посвящено главным образом одному из аспектов проблемы: стереотипам восприятия русских в Швеции того времени.

оказывались многие облеченные полномочиями лица из разных стран и политических лагерей, свидетельствует, пожалуй, лишь об общем хаосе, разрушении привычных границ, способов определять индивидуальную «принадлежность», «лояльность» (и одновременном резком заострении их важности), о смещении критериев допустимого в это время на исходе мировой войны, пронизанное насилием и *ожиданием* врага.

Впрочем, французский посланник в Стокгольме, Луи Делаво, распознал в Хаджетлаше, как и в его спутнике, его «мнимом секретаре» Михаиле Этингере<sup>86</sup>, авантюристов. И еще до стокгольмского скандала отказал им во французской визе<sup>87</sup>, которая позволила бы Магомет-Беку вернуться к семье в предместье Парижа, Вильмомбль (они поселились там в собственном доме еще в 1909 г.). Не откажи он им в этом, несмотря на заинтересованность в Хаджетлаше кого-то из французского МИДа, убийств, совершенных «Русской лигой» в Швеции, вероятно, и не случилось бы. Хаджетлаше умер в стокгольмской тюрьме Лангхольмен в 1929 г., возможно, не выдержав очередного отказа в пересмотре пожизненного приговора<sup>88</sup>.

\* \* \*

В так представленной истории жизни нашего персонажа остается два вопроса, требующих специального подтверждения. Это, во-первых, отождествление Юрия Кази-Бека Ахметукова и Магомет-Бека Хаджетлаше. Во-вторых, это вопрос о его этноконфессиональном происхождении.

Подтвердить высказывавшуюся ранее гипотезу о превращении Ю. Кази-Бека в М.-Б. Хаджетлаше удалось Р. Х. Хашхожевой<sup>89</sup>. Она, однако, практически не привела ссылок на найден-

---

<sup>86</sup> Михаил Этингер — фигура, мало уступающая Григорию в авантюризме, как и в умении менять имена. Но это — отдельная история.

<sup>87</sup> MAE. Ser. Z. URSS. 1181. Passeports III. Juin (1919) à Décembre 1921. L. 19. Это ответ Делаво от 28.06.1919 на запрос кого-то из французских высоких чиновников; значит, отказал он им еще раньше. Из той же телеграммы видно, что Хаджетлаше было отказано и в пропуске в русскую сторону через Финляндию. Легально он оказывался «запертым» в Стокгольме.

<sup>88</sup> Первоначально Хаджетлаше был приговорен к смертной казни (и это был последний смертный приговор в истории Швеции), замененной затем пожизненным заключением.

<sup>89</sup> Она ушла из жизни в 2009 г. Кази-Бек Ахметуков был если не главным, то одним из наиболее интересовавших ее персонажей среди

ные ею источники (все свелось к одной — на спецхран Кабардино-Балкарского НИИ истории, филологии и экономики; как оказалось, это были сделанные ею выписки, в основном из фондов центральных российских архивов<sup>90</sup>). Важным фактором в ее работе было стремление преодолеть влияние труда Л. И. Климовича, обнаружившего, после статей Воровского о «Лиге», дела Хаджетлаше на мусульманском поприще и показывавшего на этом примере, «что за типы делали погоду в религиозной жизни мусульман царской России»<sup>91</sup>. Р. Х. Хашхожева, по контрасту, превратила свой персонаж не только в национального писателя, но, пожалуй, и в национального героя (откуда растут и многие теперешние трактовки этого образа). Читая источники, она, безусловно, предпочитала верить ему (еще и «достраивая» его высказывания) и не верить его оппонентам<sup>92</sup>.

---

адыгских «писателей-просветителей», которыми она всю жизнь занималась. Помимо ее основной работы о нем, сделанной, фактически, еще в советские годы (Кази-Бек Ахметуков: Жизнь и творчество), см. обновленный вариант, дополненный за счет последовавших затем ее статей (в основном полемических), но мало измененный как в информативном, так и концептуальном отношении: *Хашхожева Р. Х.* Кази-Бек Ахметуков (Магомед-Бек Хаджетлаше): очерк жизни и деятельности // Кази-Бек Ахметуков (Магомед-Бек Хаджетлаше). Избранное. Нальчик: Ин-т гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РАН, 2008. С. 5–75. До Хашхожевой ту же гипотезу о тождестве Кази-Бека и Хаджетлаше, не развивая ее, высказал в печати З. Я. Хапсироков (*Хапсироков З. Я.* О художественных истоках творчества Юрия Кази-Бека Ахметукова // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы: Общественные науки. Ростов/Д., 1979. № 3. С. 71–75. С. 72).

<sup>90</sup> Моя критика выводов и методов Р. Х. Хашхожевой не умаляет моей признательности ей за согласие показать мне эти выписки (большая часть которых осталась без указаний номеров соответствующих дел и фондов) и за совместные обсуждения разных сюжетов, состоявшиеся в Нальчике летом 2002 г. «Глухую» ссылку в ее труде она объясняла тем, что во время ее исследований в 1960-х — начале 1980-х гг. эти материалы хранились в закрытых фондах. Это, однако, не целиком соответствует действительности. Ее нежелание сделать известным всё отчасти можно связать с тогдашней идеологической и историографической ситуацией (но лишь отчасти).

<sup>91</sup> *Климович Л. И.* Ислам в Царской России. С. 233–267, цит.: С. 242–243.

<sup>92</sup> С тем же безусловным доверием читал письма Хаджетлаше и М. Вагаев, единственный из упомянутых выше авторов интернет-обсуж-

В итоге Хашхожева, на мой взгляд, сильно преувеличила проблему идентификации. Сравнение документов, полученных Особым отделом ДП и В. Бурцевым, цитированных выше<sup>93</sup>, показывает с достаточной очевидностью, что Григорий Эт(т)ингер (он же, что не вызывает сомнений, Юрий Кази-Бек Ахметуков) и Магомет Айшин (он же Магомет-Бек Хаджетлаше-Скагуаше) не только следуют одним и тем же географическим маршрутом и имеют одинаковый почерк (во всех смыслах слова), но распространяют сходные письма и листовки от лица некой «гор-

дений (см. примеч. 13), видевший первичные источники, однако только те, что присутствуют в личном архиве Хаджетлаше в ВДИС. Желая восстановить справедливость «в отношении этого патриота и безусловно великого черкеса», М. Ваचाгаев решительно выступил против его очернителей, какими он счел Р. Х. Хашхожеву и О. Бессмертную. Он считал оскорбительным и то, что, используя «только ей известные документы», Хашхожева видела в Хаджетлаше агента большевиков, и то, что он у нее «с момента рождения выполнял роль подставного человека, так как по ее версии он был не кто иной, как Кази-Бек Ахметуков». Бессмертная же сравнила Хаджетлаше с Остапом Бендером (я впервые использовала это сравнение в статье *Русская культура в свете...*; однако подробнее см. *Мусульманский Азеф*). К сожалению, критик не знал ни истории вопроса, ни других архивных материалов и публикаций, ни других исследований, ни даже смысла использованного мною сравнения (он был знаком лишь с резюме одного из моих докладов, обнаружившимся в интернете). Даже в рамках материалов частного архива Хаджетлаше (переданного в ВДИС, не в последнюю очередь благодаря моим усилиям, Селией де Баррос — наследницей дочери Хаджетлаше Лейлы) внимательное сопоставление разных данных позволило бы усомниться в правомерности того их прямолинейного прочтения, которое предложил М. Ваचाгаев. При таком прочтении, как я отмечала вначале, речь идет о защите национального прошлого, работе памяти, а не рационально проводимом исследовании. Но именно поэтому это прочтение и оказывается публично востребованным. Среди критических академических работ о Хаджетлаше отмечу: *Ямаева Л. А.* «Мусульманский Азеф» или миф о российском панисламизме в свете архивных материалов // Археография Южного Урала: Исторические источники и современные методы. Уфа, 2001. С. 192–201; *Арапов Д. Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII — начало XX вв.). М., 2004. С. 11–12, 231 и др.; см. то же в: *Арапов Д., Котюкова Т.* Архивные материалы Министерства внутренних дел Российской империи о мусульманском движении начала XX века // Вестник Института Кеннана в России. М., 2004. Вып. 6. С. 69–70.

<sup>93</sup> ГАРФ, ф. 102, ДП. ОО. 1907. Д. 297 и ГАРФ. ф. 5802. О. 2. Д. 456.



ской партии» (хотя названия ее постоянно варьируются), подписанные одним и тем же именем, *Магомет*. Поэтому письмо, прямо отождествляющее Магомета Айшина с Юрием Кази-Бекком Ахметуковым, от еще одного его бывшего соратника (знавшего его в пору, когда он «называл себя Юрием»), а затем разоблачителя, адресованное Бурцеву (цитированное Хашхожевой, как всегда, без ссылок),<sup>94</sup> не должно нас удивлять.

До сих пор, обсуждая происхождение Ю. Кази-Бека—М. Айшина—М.-Б. Хаджетлаше—Г. Эттингера, мне приходилось ограничиваться указанием на две известные версии: обе они происходят из полицейских источников 1901 года, связанных с той перехваченной перепиской, которую Кази-Бек вел после освобождения из Бобруйского дисциплинарного батальона<sup>95</sup>. Весьма краткая информация пришла тогда из Одессы, где Эттингеры какое-то время жили. Согласно ей, «этот Эттингер действительно родом Кабардинец, бывший мусульманин по фамилии Кази-Бек, в детстве окрещенный и усыновленный Эттингером и избравший литературным псевдонимом свою магометанскую фамилию». Другая и гораздо более подробная информация поступила в Особый отдел из Минска, где были собраны сведения о предыдущей деятельности Кази-Бека, видимо, в большой своей части основанные на данных суда над ним в 1899 г. Согласно ей, он — родной сын Эттингеров. Я отдавала (и отдаю) предпочтение минской версии не только в силу конкретности и достаточной согласованности собранных в ней деталей. Даже по дошедшим до нас отголоскам, тогдашнее следствие не выглядит безусловно предвзятым (чего так склонен

---

<sup>94</sup> ГАРФ. Ф. 5802. О. 2. Д. 456. Л. 23–23а. Письмо написано по-украински неким М. Филипенко. Хашхожева (см. ее *Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество*. С. 28), не замечая разницы в инициалах, отождествляет его с соратником Г. Эттингера в пору его деятельности на Украине Гавриилом Леонтьевичем Филипенко. Интересно, что второй фигурой в «Корреспондентском бюро» в Париже, наряду с «Александром Ториным» (это «легальное имя» С. Беккера, которое устроил ему Хаджетлаше через русское консульство: см. ГАРФ. Ф. 5802. О. 2. Д. 456. Л. 16), был человек, названный Максимом Филенко (товарищ Беккера?). См. «Мусульманин», № 1, 1908, в: ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1913. О. 14. Д. 194. Л. 30–50.

<sup>95</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 16–16об., 26–29. Аутентичное свидетельство о его рождении, видимо, не сохранилось.

ждать наш современник и соотечественник)<sup>96</sup>. Минские сведения подтверждаются некоторыми дополнительными обстоятельствами. По законам того времени, евреям можно было усыновлять только евреев же (не случайно в одесской справке слова «окрещенный» и «усыновленный» стоят рядом; это предполагает, разумеется, что и сами Эттингеры крестились). Однако Минск указал точный год крещения семьи, 1886, — это значительно позднее, чем «детство» Кази-Бека, когда Эттингеры, по одесской версии, должны были его усыновить (ведь в 1886 г. ему было уже 16–17 лет). Наконец, в 1907 г. госпожа Е. Я. Пранг, урожденная Эттингер, жалуясь на то, что стала жертвой уже известных нам шантажных (и откровенно антисемитских) писем Г. Я. Эттингера, писала из Петербурга одесскому градоначальнику: «этот субъект <...> к сожалению моему горькому — мой *родной* брат...»<sup>97</sup> (курсив мой. — О. Б.; могло ли в этой ситуации слово «родной» относиться к приемному брату?). Познакомившись уже с некоторыми из способов, какими наш герой представлял себя окружающим, можно не удивляться тому, что легенда о его *усыновлении* еврейской семьей (то есть об отсутствии кровного родства между ними), распространилась в хорошо знакомой ему Одессе<sup>98</sup>.

В марте 2014 г. я нашла, наконец, архивное дело, которое, как мне представляется, снимает остававшиеся на этот счет вопросы, — то самое следственное дело (увы, лишь его последний том из трех), которое легло в основу судебного процесса 1899 года, а за ним — и минской справки. В конце 1898–1899 гг. судебный следователь 1-го участка г. С.-Петербурга И. Чернявский уже провел большую часть той же работы, что делала теперь я, пытаясь установить истинное происхождение Кази-Бека в борьбе со своим весьма стойким персонажем-подследственным; руководствуясь в конечном счете все же иными целями, этот следователь имел зато куда более широкий «доступ» к первоисточ-

---

<sup>96</sup> Ср. тщательность, с которой прокурор Округного Санкт-Петербургского суда стремился выяснить истинное происхождение Кази-Бека; примечательно и то, что первоначальные обвинения были смягчены в приговоре (ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 д-во. 1898. Д. 15. Л. 259–261об.).

<sup>97</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1907. Д. 297. Л. 21–21а.

<sup>98</sup> Как мы видели, подозрения о его еврейском происхождении следуют за ним повсюду (разве что кроме Швеции) — но это не может служить доказательством.

никам<sup>99</sup>. Он опросил чуть ли не всех участников событий, на которых ссылался Кази-Бек в подтверждение своего знатного черкесского происхождения (и даже своего рождения в Турции), включая и тех общественных и политических деятелей из разных городов Османской империи, которые должны были, по словам Кази-Бека, знать его самого и его отца в указанном им качестве, — но они узнавали на фотографиях лишь встречавшегося с ними для беседы корреспондента русских газет. Следовательно привлек и документы о крещении Григория (Герш-Берка) и его брата Михаила (Моисея) Этингеров в 1886 г. в Одессе; призвал экспертов, сличавших почерка Кази-Бека и Григория; допрашивал свидетелей, знавших Григория, когда он еще не был Кази-Бекком, офицеров и рядовых пехотного полка, куда Г. Этингер был призван для армейской службы в 1891 г. и откуда бежал (напомню, он отправил к ним Кази-Бека по этапу для опознания), как и тех людей, что вольно или невольно помогали Кази-Беку в превращении его авто-легенды в жизнь (выдавали ему ложные справки или публиковали соответствующие биографии). Подследственный же все отрицал, ссылаясь на клевету его врагов, предвзятость и халатность следователя, и в итоге, загнанный в тупик, придумал легенду, переворачивавшую ситуацию: о том, как он, настоящий Кази-Бек Ахметуков, выдал себя за погибшего от несчастного случая Григория Этингера, намереваясь отслужить за него в армии (якобы Кази-Бек был участником того инцидента, отчего мучился чувством вины).

Это предварительное следствие интернационального масштаба не смогло, как ни парадоксально, представить Г. Этингера к суду по обвинению в использовании подложных документов: истек срок давности. Дело из ведомства прокурора Санкт-Петербургского Округного суда было передано на рассмотрение прокурора Санкт-Петербургского Военно-Округного

---

<sup>99</sup> ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Сопоставляя эту, детективную часть моего исследования с работой следователя, я имею в виду ту совокупность способов работы историка, которую К. Гинзбург назвал «уликовой парадигмой» (от слова «улика»): *Гинзбург К.* Приметы: уликовая парадигма и ее корни // *Гинзбург К.* Мифы—эмблемы—приметы. М., 2004. С. 189–241; см. также: *Ginzburg C.* Checking the Evidence: The Judge and the Historian // *Critical Inquiry*, 1991. Vol. 18, No. 1. P. 79–92; *Ginzburg C., Shugaar A.* The Judge and the Historian: Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice. L. & N.Y., 2002.

Суда, оттуда — в 198-й Александро-Невский резервный пехотный полк, чей полковой суд и вынес приговор, в котором сокрытие имени играло, как мы уже знаем, важную роль, и с которым Кази-Бек так и не согласился<sup>100</sup>. Однако все вместе побуждает меня полагать, что рожден он был все-таки под фамилией Эт(т)ингер.

Однако какое это имеет значение? Думается, существенное — в том отношении, что это важное, хотя и не единственное обстоятельство в выборе им путей, какими он изобретал, создавал свою черкесскую, а затем и мусульманскую идентичность. Обращусь к началу этого странствия.

\* \* \*

Согласно тем же сведениям из Минска, подтверждаемым теперь рядом других, Герш-Бер<sup>101</sup> Эттингер (или Этингер) родился в Тифлисе в 1870 г. (или 1869 г.; сам он указывал также 1868 и 1872 гг. — похоже, в зависимости от ситуации, а не только в силу забывчивости или частой неточности дат такого рода в то время). В 1886 г. семья Эттингеров перебралась в другой многоликий, многоэтничный и многоконфессиональный город, Одессу, где они приписались к обществу мещан и в том же году крестились<sup>102</sup>. В 1892 г. семья переехала в Петербург (благополучие их, очевидно, росло, в течение нескольких разных лет они числились купцами<sup>103</sup>). Однако Григорий (таким было его имя по крещению) уже спустя два года после крещения, в 1888 г., оставил семью. Он присоединился к экспедиции другого яркого вряля, самозванца и авантюриста старшего поколения, «атамана» Николая Ашинова<sup>104</sup>. С ней он прошел мо-

---

<sup>100</sup> РГВИА. Ф. 14323. Оп. 1. Д. 601. Л. 299–299об.

<sup>101</sup> Так в следственном деле; в минской справке — уменьшительное, Герш-Берк.

<sup>102</sup> Они приписались сначала к еврейскому мещанскому обществу Одессы, а затем перешли в христианское (ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 2).

<sup>103</sup> См. запись на отца семейства, Якова Григорьевича Эттингера: Весь Петербург на 1908 год. СПб., 1907. Первый известный мне год причисления Я. Г. Эт(т)ингера с семьей (в это время уже не включавшей Григория) к сословию купцов 2-й гильдии г. Гдова — 1895 г. (ЦГИА. Ф. 883. О. 1. Д. 256. Л. 64). До 1897 г. они жили в Царском селе, затем — на Васильевском острове.

<sup>104</sup> Об Ашинове и его экспедициях см. особенно: Луночкин А. В. «Атаман вольных казаков» Николай Ашинов и его деятельность. Волго-

рем от Одессы через Константинополь и Порт-Саид до Сомали. По их несчастном возвращении в Россию — а в действительности, еще во время экспедиции, где северокавказские участники, а именно осетины, занимали привилегированное положение при Ашинове<sup>105</sup>, — он заявил, «что он уроженец Константинополья Григорий Семенов Ахметов, происходящий из дворян-черкесов, православного вероисповедания». При этом создавалось впечатление, что он присоединился к экспедиции в Константинополе, где Ашинов дополнительно набирал участников. Однако это не так: он вошел в ее состав еще в Одессе, но, похоже, поначалу под совсем другим именем — Григорий Теренко<sup>106</sup>. По решению властей и согласно его собственному желанию, он в качестве турецко-подданного Ахметова был поселен в станице Ардонской<sup>107</sup> Терской области на попечении Савкудза Дзеранова (одного из главных помощников Ашинова, уроженца Ардонской, осетина и православного)<sup>108</sup>. Тогда еще представляя себя православным, Григорий сообщал, что крещен он был восьми лет от роду, в 1879 г. (сын турецкого бея Ахмета, он до крещения звался Ахмет-Мамет-Бей<sup>109</sup>), а крестил его не кто

---

град: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2000. Я признательна А. В. Луночкину за помощь в моих поисках. Эта экспедиция закончилась международным скандалом (Франция предъявила претензии, поскольку Ашинов занял ее территории в районе колонии Обок) и судом над возвращенными в Севастополь членами экспедиции, выносившим, однако, достаточно мягкие приговоры.

<sup>105</sup> См.: Луночкин А. В. «Атаман вольных казаков». См. также: ГАРФ. Ф. 102. ДП. 3 д-во. 1894. Д. 598. Т. 1. Л. 247–269об. (это рассказ — среди многих других — одного из участников экспедиции).

<sup>106</sup> Так показал Эмануил Цейль, отвечавший в экспедиции Ашинова за набор участников. См.: ГАРФ. Ф. 102, ДП. 3 Д-во. 1898. Д. 15. Л. 259. Другой участник свидетельствовал, что нашего героя (известного ему уже как Георгий Ахметов) в Одессе «почему-то» скрывали от чиновника, проверявшего списки отпльывавших: ГАРФ. ДП. 3 Д-во. 1894. Д. 598. Т. 1. Л. 249об. В ходе следствия 1898–1899 гг. Кази-Бек причислил Цейля к своим клеветникам.

<sup>107</sup> Ныне Ардон, Северная Осетия.

<sup>108</sup> ГАРФ, ДП, 3 д-во. Д. 598. Т. 1. Л. 108 и сл.

<sup>109</sup> Такие имена приведены в минской справке. В следственном деле 1899 г. сложнее: Кази-Бек сообщал, что он «сын черкеса, турецкого подданного Князя Дошхуко Ахметукова Ахмет Ахмет Бей Ибен Булат Бей ибен Измаил Бей Ахметова» (см., например: ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 18).

иной, как «Начальник Ново-открытой Православной Миссии в Абиссинии, Архимандрит Паисий», о чем он имел метрическое свидетельство, которое «впоследствии оказалось подложным»<sup>110</sup> (Паисий, еще один «странный» персонаж в экспедиции Ашинова, обеспечивавший ей облик православной миссии в единоверную Абиссинию, в 1879 г. был схимонахом русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне и управлял его Константинопольским подворьем)<sup>111</sup>. Спустя несколько лет после водворения в Ардонской (а также после уже известного нам поступления в армию в 1891 г. под именем Григория Эттингера, бегства из нее и возвращения на Северный Кавказ под именем Георгия Ахметова), в 1893 г., наш «турецко-подданный» получит разрешение на вступление в русское подданство<sup>112</sup> и будет приведен к присяге по обряду православной церкви (хотя какое-то время будет использовать, по-прежнему, статус иностранца, турецко-подданного), за чем выхлопывает себе семь заграничных паспортов: по ним «он проживал за границей, преимущественно в Турции», «при чем в прошениях его, а соответственно и в паспортах, фамилия <...> „Ахметов“, путем постепенных прибавлений, была превращена в Кази-Бек-Ахметукова, Ахмет-Бей-Булат-Ахметова»<sup>113</sup>. Эту «игру в имена» он продолжит, как мы уже можем видеть, до самых зрелых лет жизни.

\* \* \*

Так — видимо, еще в экспедиции — родились первые элементы его («авто)биографии»<sup>114</sup>, получившие затем существенное раз-

---

<sup>110</sup> ГАРФ. ДП.ОО. 1901. Д. 235. Л. 28. Изготовление подложных документов стало привычным для нашего героя делом (вспомним и причины проверки типографии, где издавался «Мусульманин»). Это приходится иметь в виду при работе с его личными архивными документами.

<sup>111</sup> О. Паисия, который попал в Турцию, бежав с пути в Сибирь, куда его сослали за принадлежность к скопцам, см.: *Луночкин А. В.* «Атаман вольных казаков». С. 65. Там же — о роли Победоносцева в поддержке Ашиновской экспедиции в целом и Паисия в частности. Показания Паисия по делу Г. Эттингера (он отрицал, что когда-либо крестил Ахметова и выдавал ему какие-либо справки, кроме справки о том, что тот участвовал в экспедиции Ашинова) см. в: ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 38–39.

<sup>112</sup> РГИА. Ф. 1284. О. 246. Д. 153а. Л. 20; Д. 19. Л. 59; Д. 2488. Л. 12, 26, 78–79.

<sup>113</sup> ГАРФ. Ф. 102, ДП. ОО. 1901. Д. 235. Л. 29.

<sup>114</sup> В основе всех таких повествований — рассказы нашего персонажа о себе (автобиографии); однако в ряде случаев они предстают как рассказ третьего лица и формально выглядят как биографии.

витие. Оно началось вместе с рождением Ю. Кази-Бека—Ахметукова как писателя и лежало в том же русле «массового ориентализма», что и его страстная литературная проза. Согласно биографии Кази-Бека, опубликованной в «Живописном обозрении» в 1894 г.<sup>115</sup>, его настоящее имя — Ахмет-Бей-Булат. Он родился в Турции, в Буюк-Дере под Константинополем<sup>116</sup>, был потомком «известного кавказского героя Ахмет-Бей-Булата, воспетого еще Лермонтовым»<sup>117</sup>, и младшим сыном абадзехского князя Ахмет-Ахмет-Бея<sup>118</sup>, переселившегося из Кубанской области в Турцию в 1863 г.<sup>119</sup> «с тридцатью тысячами своего народа». «Когда-то враждебный России», отец стал «начальником таборов баши-бузуков, составленных большей частью из черкесов», и погиб «в битве с русскими под Ловчей» (1877 г.) в последней русско-турецкой войне (вообще, он «наносил немало вреда русским войскам» вместе с сыном Шамиля Магомой<sup>120</sup>). Одновременно герой потерял мать, которая, узнав о гибели му-

<sup>115</sup> Живописное обозрение. (СПб.) 1894. № 34. С. 134. Как показал тогдашний редактор-издатель журнала, С. Е. Добродеев, «как биографию, так и свою фотографическую карточку Ахмет Бей Булат предоставил [ему] лично», т. е. написал ее сам: ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 9.

<sup>116</sup> Широко известное место на берегу Босфора, нередко описывавшееся в рассказах путешественников в «тонких журналах»; там располагались летние резиденции ряда дипломатических представительств, в т. ч. российского. Другую его часть населяли греки, армяне и др.

<sup>117</sup> Речь идет о поэме Лермонтова «Хаджи-Абрек» (1835). Прототипом его героя был действительно реальный исторический персонаж, Бей-Булат Таймазов, погибший от кровной мести, широко известный на Кавказе и упомянутый Пушкиным в «Путешествии в Арзрум». Именно такое литературное родство нашего героя легло в основу отчества Ахметукова — Ахмедович, — приведенного в Адыгской энциклопедии (2006, С. 891).

<sup>118</sup> Наш герой остается в пределах варьирования имен Ахмет и Мамет (т. е. Магомет), являющихся по сути одним и тем же именем, как применительно к себе, так и к своему отцу.

<sup>119</sup> Дата указывает на канун конца Кавказской войны, когда огромное число адыгов было вынуждено эмигрировать в Османскую империю. См. особенно: *Jersild A. Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917.* Montreal, Ithaca: McGill-Queen's UP, 2002.

<sup>120</sup> Магома — старший сын Шамиля, Кази (Гази) Магомет, командовавший на стороне Турции кавказским добровольческим отрядом в русско-турецкой войне 1877–78 гг.

жа, в отчаянии зарезалась, зарезав и его красавицу-сестру, собственную дочь. Он остался жить со своим учителем, жестоким муллой (от которого и узнал истинные черкесские предания, ставшие источником его творчества), пока родственники не забрали его назад, на Кавказ. Отмечу, что в этом рассказе мотивы возвеличивания отца — его мощь, высокое положение, широкое признание, связи со знаменитыми великими героями прошлого Кавказа — сочетаются с мотивом его трагической вины (заключенной в его эмиграции и враждебности русским), которую теперь призван искупить его сын, вернувшийся на свою малую родину, Кавказ, и лояльный родине большой, России.

Эта история легла в основу и последующих (авто)биографий нашего героя, хотя отдельные ее элементы и степень романтизации рассказа менялись в зависимости от ситуации. Одновременно с его собственным именем изменились, разумеется, имена его родителей; и место его рождения, вероятно, перемещалось. Так, чиновники ДДДИИ в июне 1911 г. могли думать, что Хаджетлаше — исконный подданный России: им было сообщено, что он «принадлежит к роду черкесов Хаджетлаше, владевшему в прошлом столетии крупной недвижимою собственностью в Баталпашинском отделе, Кубанской области, недалеко от Майкопа», и что он «получил среднее образование в Екатеринодарской гимназии»<sup>121</sup> (тогда как Кази-Бек учился «везде и всюду понемножку»<sup>122</sup>). Это в целом предполагало более тесные связи нашего героя со всем русским; помимо того, такое изменение в истории его жизни могло служить ответом на одну из мотивировок правительственного отказа разрешить Кази-Беку

---

<sup>121</sup> РГИА. Ф. 821. О. 133. Д. 449. Л. 28. См. также: *Хайрутдинов Р.* «Мир ислама»: из истории создания журнала // Мир ислама. (Казань). 1999. № 1. С. 3–20; здесь: С. 8. Ссылка на номер дела в РГИА, приводимая в этой статье, ошибочна. ДДДИИ пытался проверить эти сведения, но, видимо, безрезультатно.

<sup>122</sup> «И в Египте, в английской школе, и в Болгарии (в Македонии) в гимназии, и в Турции, и на Кавказе» — Живописное обозрение. № 34. 1894. С. 134. Чиновникам же в 1891 г. (в связи с призывом в армию) он заявлял, что закончил Тифлисскую гимназию, но было выяснено, что это не так: по сведениям командира его роты, он учился только в уездном училище: ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 102.



в 1898 г. издавать «Кавказ и народы Востока»: отсутствие образовательного ценза и жизнь за границей, в Константинополе<sup>123</sup>.

Однако мотив эмиграции его отца в Турцию — пока по-прежнему несший коннотацию трагической вины, искупаемой сыном, — сохранялся и здесь: «отец его, ныне покойный, бежал в Турцию пред последнею турецкою компаниею и принял турецкое подданство, в каковом состоял одно время и Магомет-Бек-Хаджетлаше, принятый затем в наше подданство». Что-то произошло в жизни Кази-Бека — Хаджетлаше, остающееся нам неизвестным (какая-то встреча, чьи-то рассказы, какие-то отношения, впечатления от общения с черкесами-мухаджирами в Турции или с северо-кавказцами, оставшимися на родине), что сделало для него этот мотив трагического переселения горцев в Турцию одним из постоянных что в личном, что в общественном планах. Со временем постоянным стало и его неприятие Турции в целом (С. Беккер предполагал, например, что М. Айшин не миновал турецкой тюрьмы; замечу, что для нашего героя вообще было характерно превращать очень конкретные, «земные», часто злые личные впечатления в основания самых широких, обобщающих идей). Собственно, и «лицо» «Мусульманина» уже с первых его номеров 1908 г. в большой степени определялось неприятием этой эмиграции, статьями о бедственном положении черкесов в Турции<sup>124</sup>. Отсюда, возможно, и идея о преимуществах жизни в «могущественной России» для «народов Кавказа», а затем — «мусульман» (занявших место первых в его риторике): по контрасту с Турцией.

В период же «шведского дела», во время следствия и в своей защитной речи на суде, Хаджетлаше вновь рассказывал о себе как родившемся определенно в Турции, но служившем России. Сложности отношений между черкесами и Россией были, вместе с тем, существенно заострены: отца *изгоняют* из России; Хаджетлаше, по его возвращении мальчиком с родственниками на Кавказ, *насильно* отправляют в кадетскую школу в Екатеринодаре, а затем — в юнкерскую в Ставрополе (он ведь представлял себя тогда как казачий полковник; требовалось дока-

<sup>123</sup> РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 7.

<sup>124</sup> Хаджетлаше и на практике ходатайствовал в ДДДИИ о разрешении остаться в России двум переселенческим семьям, самовольно вернувшимся домой из Турции. См.: РГИА. Ф. 821. О. 8. Д. 1203.

зять его присутствие на фронтах войны — где он, судя по всему, не был, — а потому он подчеркивал военный характер своего образования). Существенно возрос ранг его отца в турецкой армии, его богатство, влияние и мощь. И, вместе с тем, подробно описывалась жестокость отца (и нежность и красота матери): указывая на типично «восточные» обстоятельства воспитания Магомет-Бека, это должно было оправдать природными черкесскими, унаследованными чертами его собственную жестокость, страстность и ярость, представления о неотвратимости мести, проявленные им в совершенных убийствах<sup>125</sup>. Шведским судьям и публике, однако, такое оправдание преступления «природным устройством» личности преступника — и тем более с акцентом на *восточности* этой природы — не показалось убедительным, наоборот, это лишь усугубило отторжение ими Хаджетлаше.

Когда же, переживая обвинительный приговор и тюремное заключение, Хаджетлаше совершенно разочаруется в «буржуазной Европе», он отправит во Францию своим детям «Завещание». Здесь, изображая мусульманскую генеалогическую цепочку, он станет возводить свои корни к индийскому сподвижнику пророка Мухаммада, чьи потомки пришли на Кавказ<sup>126</sup>.

Сколь ни парадоксально, та «базовая» история жизни нашего героя, что была опубликована в «Живописном обозрении» в 1894 г., стала основой и той биографии Кази-Бека Ахметукова — Хаджетлаше, которая превратилась в «академическую», принятую среди части кавказских литературоведов вслед за трудами Р. Х. Хашхожевой; исследовательница, впрочем, рационализировала ее (убрав, например, мотив самоубийства матери и подобную радикальную романтику), соединила с одесским сообщением об исконном кабардинском происхождении Кази-Бека и его усыновлении Эттингерами, как и с минскими сведениями о его деятельности, а также с некоторыми «автобиографическими» сюжетами его собственных беллетристических расска-

---

<sup>125</sup> См., в частности: Riksarkivet. Justitiervisionen. 1929. Juli 29. Vol. I. N. 676. L. 1301–1317.

<sup>126</sup> BDIC, F delta rés 914 (1). Основываясь на этой автобиографии, не замечая литературных образцов и конъюнктурных обстоятельств, ее породивших, принимая ее за истинную, делает выводы о происхождении Хаджетлаше М. Вачагаев (Цит. Соч.).

зов. В таком виде его биография и закрепились<sup>127</sup>. Впрочем, представить себе, что Кази-Бек не был «природным» черкесом, кажется действительно трудным — столь убедителен он в своем черкесском облике.

Между тем, речь идет, конечно, о способах и этапах конструирования этим человеком своей идентичности, своего «я», отразившихся как в «сиюминутной» смене деталей его рассказов о себе, призванной соответствовать этапам жизни, что его собственной, что страны и мира, так и в базовом сюжете его автобиографии (отнюдь не воспринимавшейся читателем лишь как *рассказ*, но как *действительность*). Процесс такого конструирования, думается, на самом деле и лежит в основе широкого интереса к фигуре Хаджетлаше.

\* \* \*

Атмосфера динамичных, многоликих городов, Тифлиса и Одессы, где герой провел детство; крещение как смена идентичности и имени (возможно, слишком легкая и/или шокирующая); предположительно — конфликт с семьей, повлекший уход из нее; экзотическая экспедиция Ашинова и влияние на Григория Эттингера как самого Ашинова, так и наделенных властью осетин (лишь более «влиятельных» от того, что они стояли при власти, данной им Ашиновым, «самостийной», временной и в замкнутом пространстве) — все это, вместе со многими другими обстоятельствами, о которых мы можем лишь догадываться, очевидно, способствовало, с одной стороны, тому, чтобы будущий Кази-Бек — Хаджетлаше сумел увидеть свое генетическое происхождение с дистанции, как нечто, что можно «разработать» (или, точнее, «переработать»); с другой — его «открытие» Востока (сама география путешествия стоила многого), и Кавказа в особенности. Так возникает этот индивидуальный слу-

---

<sup>127</sup> См., например: Агержаноква С. Р. Художественное осмысление жизни адыгов в творчестве адыгских просветителей конца XIX — начала XX вв. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2003. Ранее и совсем в другой научной традиции В. М. Бокова (см. ее *Кази-Бек*) также соединила минские сведения с одесской версией адыгского происхождения Кази-Бека, якобы усыновленного тифлисским мещанином. Минская и одесская информация не совместимы, хотя бы в силу разницы во времени крещения семьи Эттингеров, которая должна вытекать из той и другой справки (напомню, что одесская никаких дат не сообщает).

чай «само-ориентализации»<sup>128</sup> (или, точнее, *само-ре-ориентализации*), сознательного выбора и принятия романтизированной «восточной», и именно черкесской, а в конечном счете, и мусульманской идентичности — вместо «постыдной» идентичности еврея, хотя бы и крещеного (такой эта идентичность, несомненно, виделась ему — и тут, тоже, в соответствии с наиболее распространенными, наиболее массовыми и, по сути, тоже ориенталистскими, стереотипами<sup>129</sup>).

Характерно при этом, что он выбрал себе отнюдь не главенствующую в России этническую принадлежность — «русский». Зато не слишком быстрый отказ от главенствующей конфессиональной принадлежности — православия — свидетельствует, что поиски в этом направлении, т. е. присоединения к «большинству», им все же велись (нельзя исключить, впрочем, и иное: что поначалу он существенного значения конфессии, в отличие от этничности, не придавал). Но и выбор в пользу мусульманства отнюдь не был для него присоединением к угнетенным меньшинствам, выбором позиции подчинения власти, как не был он и выбором идентичности *чисто* экзотической. «Кавказские горцы» и (в этой связке) «мусульмане» — эти определения означали уже, для него и многих людей из разных сред

---

<sup>128</sup> См. о разных процессах такой «обратной» направленности относительно «классического» ориентализма ряд работ А. Эткинды, особенно: *Etkind A. Orientalism Reversed: Russian Literature in the Times of Empires // Modern Intellectual History. 2007. Vol. 4 (3). P. 617–628*; *Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Авториз. пер. с англ. В. Макарова. М.: НЛО, 2013. Попытку разграничить, например, такие понятия, как самоориентализация и внутренний ориентализм см. в: Уффельманн Д. Подводные камни внутренней (де)-колониализации России // Там, внутри: Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей / Под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: НЛО, 2012.*

<sup>129</sup> Ориенталистскими в том, по меньшей мере, смысле, что эти стереотипы предполагали культурное дистанцирование еврея от большинства, превращение его в низко стоящего в ценностной иерархии Другого (*othering*). По сравнению с мусульманами, это была существенно иная форма ориентализации; их сопоставление — предмет отдельного исследования. Я благодарна Харриет Мюрав (Harriet Murav) за консультации по этому вопросу. О восприятии еврейской идентичности в это время, и еврейского крещения в частности, см. особенно: *Avrutin E. M. Jews and the Imperial State. Identification Politics in Tsarist Russia. Ithaca, N.Y.: Cornell UP, 2010.*

в его окружении (включая имперский центр), принадлежность к России, хотя и к России *иной*; это были «свои иные». Манипулирование такой амбивалентностью (как мы видели, особенно выпуклое на мусульманском поприще, под именем Хаджетлаше), претензия на сохранение собственной отличности, *инакости*, культурной дистанции от имперского центра и власти, но и громко заявленный «патриотизм» в отношениях с ними, вообще балансирование «на границе», на грани «своего» и «иного» (и «чужого») — это манипулирование как раз и составляло его основную стратегию достижения авторитетности, славы, личной власти и денег во всех сферах его общения. Это и определяло его *нужду* в обмане<sup>130</sup>.

Кем же был Хаджетлаше или, точнее, стал Г. Эттингер? Отвлекаясь здесь от многих других выбранных им идентичностей («русский литератор», «революционер», «казачий полковник», «бизнесмен» — всё современные, модерные лица вместо «купеческого сына»), останавливаюсь лишь на тех двух, этнической и конфессиональной, которые, судя по всему, требовали от его поведения наибольшей *убедительности*, т. е. были для него наиболее острыми, «трудоемкими», всегда лежавшими на грани «разоблачения». Более того, сведу к минимуму и отдельное осуждение его поисков этничности. Он стал, как я уже отмечала, весьма убедительным «черкесом»<sup>131</sup> — за счет воспроизведения тех черт «национального характера», в которые верили наиболее широкие круги и интеллигентных «черкесов», и внешних наблюдателей (в большой степени, благодаря русской литературе). Однако вряд ли это можно счесть случаем *превращения* в адыга, добровольной *ассимиляцией* (характерно, что он, кажется, так и не выбрал себе конкретной адыгской ветви, к которой ему стоило принадлежать): если это и превращение, то такое, в котором широко понятую этничность («черкесскость») нельзя оторвать от литераторства и нациестроительства. В этих-то процессах нациестроительства, литературных и политических,

<sup>130</sup> Мой персонаж вряд ли «укладывается» в ставший уже привычным образ «колониального субъекта» в русле, предложенном Х. Бабой («гибридного», имитирующего колонизатора и потому же субверсивного): *Bhabha H. The Location of Culture. L.: Routledge, 1994.*

<sup>131</sup> Черкесы в то время — общее название горцев Кавказа, особенно за его пределами; в узком значении этноним «черкес» стал употребляться в 1920-е гг.

он принял достаточно активное участие. Вместе с тем в субъективном плане характер этого превращения отмечен еще рядом существенных обстоятельств, в не меньшей степени проявившихся в его превращении в мусульманина.

Но стал ли он мусульманином? Ответ и на этот вопрос вряд ли однозначен. Речь здесь может идти, по-прежнему, лишь об *идентичности*, отнюдь не вере, но о причислении себя к мусульманам как некоей социальной общности, «народу» (каким они и виделись, например, в «Мусульманине»), или некоей воображаемой *мусульманской культуре*<sup>132</sup>. Черпая свои представления об исламе из плохо прочитанных (остававшихся иной раз на три четверти неразрезанными<sup>133</sup>) исламоведческих трудов и популярной литературы, из не лучше прочитанных отдельных авторитетных исламских текстов (он не всегда верно цитировал Коран)<sup>134</sup>, еще более — из повседневного общения с мусульманами в разных районах страны и за ее пределами, ориентируясь, особенно до начала 1910-х гг., преимущественно на радикально и реформистски, проджадидски настроенных мусульманских общественных деятелей и вынося из этого общения прежде всего радикализм, — он вместе с тем не мог не оказаться под влиянием и общего религиозного скепсиса и богоискательства, характерных для русского fin-de-siècle, отражавшихся, в частности, все в тех же тонких журналах, где он начинал свою литературную деятельность. Это вело, как кажется, к некоторому уравниванию в его глазах авторитетности разных религиозных движений (ср., например, его увлеченность бабизмом, за что его упрекал «Вакыт», да и попросту интерес к иным

---

<sup>132</sup> О мусульманах как «народе» в «Мусульманине» см.: Бессмертная О. Русская культура; о неоднозначной ценности и последствиях представлений о мусульманстве как особой культуре и культурной принадлежности в связи с изучаемым случаем и в общем контексте см.: Бессмертная О. Мусульманский Азеф; Она же. Почему примордиальна российская культура? Один из аспектов «памяти понятия» // Неприкосновенный запас. 85 (5/2012). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2807> (дата обращения: 26.11.2014).

<sup>133</sup> Об этом свидетельствуют книги, сохранявшиеся в его домашней библиотеке до передачи его архива в BDIC.

<sup>134</sup> Ср. рецензию на его попытку написать религиозоведческий мусульманский труд: Шмидт А. Э. [рец. на]: Шрутель-Ислам // Мир ислама (СПб). 1912. С. 118–123.

религиям, отразившийся в «Мусульманине») и вылилось, в частности, в приверженность к теософии Р. Штейнера<sup>135</sup>. Все вместе никак не мешало, однако, его утверждению своей принадлежности к мусульманству.

Но и при таком ракурсе — принадлежности к мусульманству как «народу» и культуре — ответ не однозначен. Замечу: наш персонаж, вероятнее всего, не вел речь о том, что в какой-то момент *принял* ислам (и тем более о том, что в какой-то момент предпочел быть черкесом, а не крещеным евреем) — предполагалось, видимо, что он и черкес, и мусульманин *по рождению* (ведь культурная принадлежность и виделась как определенная происхождением). Так что, с одной стороны, Кази-Бек — Айшин — Хаджетлаше — явный самозванец, чье настоящее имя Эттингер. С другой — выбрав себе, пусть не сразу, мусульманскую принадлежность, он более от нее не отступал — по крайней мере как от своей *публичной* идентичности. И продолжал процесс ее изобретения (т. е. определения и присвоения «мусульманских качеств») и ее *подтверждения* в каждом эпизоде своего общения с другими — кем бы они ни были. А другие — за исключением моментов специального расследования и разоблачения — мусульманином его и считали.

Помнил ли Кази-Бек—Хаджетлаше об истинном своем происхождении — пусть не в моменты артистического взлета, но хотя бы на периферии сознания? Иными словами, лгал ли он или лишь «ошибался», позабыв о том, что исконное происхождение отверг? Это вряд ли можно узнать досконально. Однако нередко заметно, что он это помнил, например, когда заявлял: «Я не еврей, не поляк и не армянин, чтобы за деньги продавать свою родину»<sup>136</sup>. Это лишь усиливало (как видно и из самой

---

<sup>135</sup> Супруги Хаджетлаше поддерживали знакомство с деятелями русского теософского движения, Н. К. Гернет и А. А. Каменской (редактором «Вестника теософии»), что отразилось и в публикациях: см. статью Айши «Теософия и мусульманки: из бесед с единоверками» («Вестник теософии». 1912. № 12. С. 1–6). Интерес к учению Р. Штейнера унаследовали (в частности из переписки с отцом в годы его шведского заключения) их дочери, особенно старшая, Лейла, посвятившая ему ряд трудов и многие сферы своей практической деятельности.

<sup>136</sup> Письмо Хаджетлаше Н. А. Маклакову (министру внутренних дел) от 02.04.1914; фраза произнесена в связи с жалобой на директора ДП В. А. Брюн де Сент-Ипполита, полагавшего, что Хаджетлаше в истории

этой фразы) его упорство в отказе от своих «корней», утверждении и подчеркивании своей изобретенной принадлежности. Отсюда же и отмеченный выше его *стиль чересчур*, видимо, аналогичный стилистике всякого неофитства. Исходя из этой заявленной культурной принадлежности строилась вся его стратегия, самое использование его «мусульманскости» и «черкесскости» как инакости по отношению к власти, как *символического капитала*, самый *торг* ими. Конечно, и среди исконных черкесов и мусульман встречались такие, кто изобретательно использовал свою этническую и конфессиональную принадлежность (точнее, представления имперского «большинства» о чертах такой принадлежности) в отношениях с властью, чтобы власть обдурить. Однако *торг* Хаджетлаше — это крайний случай, где эта принадлежность изобретается наиболее осознанно — и наиболее приспособленной к торгу, — как раз потому, что автор помнит о лежащем в истоках обмане, а значит, и продолжает обманывать.

Психолог, возможно, сказал бы, что речь здесь идет о множественных идентичностях (одна из которых, еврейство, очевидно, негативная и/или подавленная). Историк культуры более интересно, как кажется, иное. Это сам *зазор* между двумя полярными утверждениями, каждое из которых, в некотором смысле, правдиво: «Хаджетлаше — обманщик и самозванец» и «Хаджетлаше был черкесом и мусульманином». Именно в этом пространстве «зазора» между обманом и изобретением (конструированием), при *переходе* от одного к другому, можно видеть, например, что требовалось, чтобы создать убедительный для других облик черкеса и мусульманина, и, более того, сколь разнообразны были, уже в ту эпоху, источники возникновения и конструирования северокавказской и мусульманской идентичности, как и самые способы ее понимания. Убедительность обоих этих обликов Хаджетлаше, черкесского и мусульманского, для других черкесов и мусульман (с которыми он общался и переписывался, которые писали в «Мусульманин» или читали его) свидетельствует, между прочим, что такие источники — и в частности представления об этих обликах, созданные массовым ориентализмом, — были значимы и в коллективных пред-



ставлениях о самих себе у этих других, «обычных» черкесов и мусульман; она свидетельствует тем самым и об их собственной само-ориентализации. Речь идет, иными словами, об отражении в рассмотренной истории представлений о черкесах и мусульманах и ожиданий, к ним предъявляемых, что вовне, что внутри их собственной среды, о тесных переплетениях таких ожиданий.

Образ такого «зазора» позволяет одновременно увидеть в Кази-Беке — Хаджетлаше то, чем он действительно был: *трикстера* (стоит помнить, однако, что это — исследовательская категория, не фигура реальности<sup>137</sup>). Иными словами — персонаж, который путем обмана и всякого рода «переодеваний» и трюков, путем *перформанса*, пересекает воображаемые границы, делящие современное ему общество (например, границы между государством и мусульманами или государством и «революционерами»), при том что сам существует лишь на такой границе и ни к чему *постоянно* не принадлежит.

Замечу: «трикстеризм» стал рассматриваться в одном из крайних ответвлений постколониальных исследований как стратегия сопротивления, направленная на «деколонизацию сознания»<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Я подчеркиваю это, в частности, потому, что в повествовании, включая и исследовательский нарратив, трикстер с его характерной авантюристкой и перевоплощениями — персонаж если не привлекательный, то захватывающий, и во всяком случае амбивалентный; амбивалентность во многом и создает исследовательский интерес к нему. Между тем, «в жизни» такие фигуры могут выступать попросту как негодяи (об одном из способов соединить два этих плана в исследовательской практике, см.: *Бессмертная О.* Как рассказать). Трикстеры — и как литературные, и как исторические персонажи — привлекают все большее внимание исследователей. Назову лишь: *Davis N. Z. Trickster Travels; Fitzpatrick Sh. Tear off the Masks! Lipovetsky M. Charms of The Cynical Reason: The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture.* Brighton, MA: Academic Studies Press, 2011.

<sup>138</sup> У нас это ответвление, названное деколониальным, стремится популяризировать М. В. Глостанова (см., в частности: *Глостанова М. В.* Деколониальные гендерные эпистемологии. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2009). Без специальных пояснений она утверждает, что «вторичность» колонизации Россией своих колоний, таких как Кавказ и Средняя Азия («вторичность», поскольку Россия — сама колонизированная Западом страна), стимулирует «колониальный трикстеризм» в этих регионах. Исходной посылкой этого направления служит уверенность в существовании неких чистых, аутентичных культур и в том, что народы должны восстановить свою самобытность, освободив свое сознание

При всей внешней соблазнительности применения подобной трактовки к фигуре Эттингера—Кази-Бека—Хаджетлаше, она не кажется мне продуктивной: слишком многие факторы, как я старалась показать, слились в выборе им стратегии, чтобы свести ее к «сопротивлению» колониальной власти, да и направлена эта стратегия была на куда более прагматичные цели, чем «деколонизация», — и, как кажется, менее всего на эту последнюю. «Сопротивление» лишь воспроизвело бы трактовку, которую Г. Эттингер сам бы к себе с удовольствием применил, и существенно упростило бы ситуацию (не говоря уже о предлагаемой при этом идеализации персонажа, по существу разрушительного<sup>139</sup>).

Зато рассмотрение ситуации в терминах *трикстерства* как раз и позволяет вернуться к вопросу о том, что же *общезначимо* в конкретном случае Хаджетлаше (и как обнаружить это, избегая его превращения в «образец»). Мы увидели, что в плане «субъективном» (при взгляде на общезначимое со стороны героя) наиболее показательным предстает скрещение разнородных «ориенталистских» перспектив и многообразие путей конструирования и использования его черкесской/мусульманской идентичности в «зазоре» между обманом и изобретением. Но трикстерство позволяет взглянуть и много дальше, за пределы его индивидуальных стратегий — в плане «объективном» (со стороны окружающих). Это то, как реагируют на «пересечение границы» нашим героем люди, стоящие по разные стороны этой границы: то, почему они *верят* этому Кази-Беку—Хаджетлаше и допускают его *к себе*, принимают по *сю* сторону; иными словами, то, почему его обман оказывается успешным и что ведет, наоборот, к его разоблачению. Такой ракурс позволил бы судить о том, как разные участники событий выстраивают сами эти границы, т. е. о том, чем определяется в каждом случае «наше» пространство («наше мусульманское», «горское», «революци-

---

от его культурной колонизации Западом. Отсюда и этический нигилизм: на пути к деколонизации все средства хороши, и «трикстеризм» в частности.

<sup>139</sup> Впрочем, приверженцы «деколониальных» и близких им концепций как раз и видят достоинство в разрушительности. Об ограниченности теории сопротивления см., например: *Werth P. W. From Resistance to Subversion: Imperial Power, Indigenous Opposition, and Their Entanglement // Kritika. 2000. 1(1). P. 21–43.*

онное» или «наше административное», «государственное») и что оказывается несовместимым с ним, побуждая изгонять из него самозванца. Это включает и переплетения взаимных ожиданий, которых я касалась выше. В конечном же счете рассмотрение реакций на обман и «вторжение извне» позволит говорить о самом *режиме истинности*, доминирующем в той или иной среде, о том, во что и как было принято верить, и во что — нет. Однако специальное обращение к этому ракурсу — предмет отдельного исследования<sup>140</sup>.

### Сокращения

AN	Archives nationales de France (Paris).
BDIC	Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (Nanterre), Fonds Mahomet-Beck Hadjetlaché. Cotes F delta rés 914 et GF delta rés 124.
HI	The Hoover Institution Archives, Stanford University (Palo Alto, Ca).
MAE	Ministère des Affaires étrangères, Archives (Paris).
Riksarkivet	Riksarkivet (Marieberg), Stockholm.
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (М.).
ГУпДП	Главное управление по делам печати МВД.
ДДДИИ	Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД
ДП	Департамент полиции МВД.
ИРЛИ	Институт русской литературы и искусства (СПб.)
НАРТ	Национальный архив республики Татарстан (Казань)
ОО	Особый отдел Департамента полиции МВД
РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив (М.)
РГИА	Российский государственный исторический архив (СПб.)
ЦГИА	Центральный государственный архив Санкт-Петербурга

---

<sup>140</sup> Этот ракурс выбран мною в: *Мусульманский Азеф* и *Un agent-provocateur musulman*.

**Структура лексического комплекса философия  
в текстах русской культуры XVIII в.**

**I**

Утверждение, что многие проблемы гуманитарного знания, по сути, являются «спором о словах» и могут быть заметно смягчены или просто элиминированы корректным определением терминов, звучит как трюизм, но от этого не становится менее актуальным. Часто терминологическая неопределенность скрывается в глубине исследуемой проблемы и не замечается участниками обсуждения. Одной из ярких иллюстраций данного тезиса служит история изучения русской философии. Спектр ответов на определяющие объект исследования и поэтому предваряющие непосредственное исследование вопросы о хронологических рамках русской философии и об авторах, которых следует к ней относить, превосходит все допустимые для научной категории пределы. Если, например, история античной философии традиционно начинается с милетской школы и пифагорейцев и включает в себя почти неизменный набор персоналий, то начало русской философии варьируется от конца X–XI вв. [Сухов 1995: 55] до 40-х годов XIX в. [Лосский 1991: 10] и состав изучаемых авторов значительно меняется при переходе от одной книги к другой. Эта разногласица заметна уже в первых крупных исследованиях, сейчас воспринимаемых как классические. Так, Н. О. Лосский не включает в «Историю русской философии» Гоголя, Толстого, Достоевского, Аполлона Григорьева, тогда как для В. В. Зеньковского эти писатели являются частью русской философской традиции [Зеньковский 1991]. В позднейших исследованиях список расширяется еще более, и если шорт-лист задается, пожалуй, книгой Лосского, то в лонг-лист попадают митрополит Иларион, Нил Сорский, Иосиф Волицкий и др. [История философии 1995: 464–465].

Создается впечатление, что описанная неопределенность связана с неосознанным смешением исследователями концеп-

туальных структур, стоящих за русским словом *философия* и его европейскими аналогами (*philosophy, philosophie, Philosophie*). Несмотря на этимологическое родство и фонетическую близость, эти слова отсылают к существенно различающимся культурным моделям, смешивающимся в сознании отечественных историков русской философии. Особенно показательным кажется различие между *философия* и *philosophy*, которое становится заметным уже при обращении к толковым словарям. Обобщая материал соответствующих словарных статей в «The Oxford English Dictionary» и «Словаре современного русского литературного языка», можно сказать, что с *philosophy* связывается рационально организованная система представлений о мире (социуме, человеке) в целом или каком-либо его фрагменте, которая носит объективный, надличностный характер, в то время как *философия* характеризует общие рассуждения о мире, обществе и человеке, далеко не всегда структурированные, но при этом сущностно связанные с личностью говорящего. Можно показать, что оба указанных концептуальных кластера содержатся в древнегреческом *φιλοσοφία*, совмещающем в себе представление о высшем знании, дающим глубинное понимание хода природных и социальных процессов, и представление об образе жизни и мысли человека, этим знанием обладающего<sup>1</sup>. Связанный с древнегреческим *φιλοσοφία* целостный образ распадается, видимо, уже в средневековье (акценты в византийской и средневековой западной традиции оказываются различными), в Новое время образовавшийся зазор между «объективистским» и «персоналистским» подходами заметно возрастает. Семантическое различие между англосаксонским *philosophy* и русским *философия* является одним из проявлений этого процесса. Возвращаясь к вопросу о дисциплинарных рамках русской философии, можно сказать, что выбор различными исследователями задающих ее хронологических границ и относящихся к ней персоналий определяется тем, на какой из указанных выше подходов эти исследователи бессознательно опираются.

Обсуждая специфику структуры концептуальных кластеров, связанных с лексемой *философия* и ее дериватами, сложно пройти мимо еще одной, на первый взгляд, удивительной дета-

<sup>1</sup> Подробнее см. [Глебкин 2009: 85–88].

ли. Обращение к текстам русской литературы второй половины XIX — начала XX вв. показывает, что в противоречии с высоким образом философии, характерным для древней и средневековой традиции, а также, в целом, для западной культуры Нового времени, деятельность и фигура философа у целого ряда отечественных писателей вызывают ироничное отношение, описываются с заметным пренебрежением. Это отношение усиливается в текстах советской культуры. Вот несколько иллюстраций:

В кабинет доктора входит тусклая личность с матовым взглядом и катаральной физиономией. Судя по размерам носа и мрачно меланхолическому выражению лица, личность не чужда спиртных напитков, хронического насморка и философии.

(А. П. Чехов. Драматург)

Неистово враждую со всякой философией, хотя, конечно, понимаю, что философия — неизлечимая болезнь мозга.

(М. Горький. Чужие люди)

Поменьше бы ты, говорю, философию разводил, да почаще бы нос утирал, так это лучше было бы, чем о чинах думать.

(А. П. Чехов. Из огня да в полымя)

Оно не то штобы нет, а и не то, штобы есть, — разводит Климыч мудреную, непонятную философию.

(Д. А. Фурманов. Мятеж)

Дядя Антон кашлянул, мотнул головой и пустился в философию.

(А. С. Неверов. Горе залили)

Каждое воскресенье Федос отпрашивался гулять и после обедни шел в гости к приятелю-боцману и его жене, философствовал там и к вечеру возвращался домой хотя и порядочно «треснувши», но, как он выражался, в полном своем рассудке.

(К. М. Станюкович. Нянька)

Стремление разобраться в описанной ситуации ведет к необходимости более внимательного обращения к текстам XVIII–XX вв. и культурному контексту их появления. Однако массив текстов XIX–XX вв., использующих лексему *философия* и ее дериваты, огромен, и аккуратная работа с ним потребовала бы отдельной монографии, поэтому ниже мы ограничимся анали-

зом текстов XVIII в. и лишь наметим позднейшую эволюцию выявленных на этом материале концептуальных кластеров<sup>2</sup>.

## II

Прежде чем переходить к непосредственному анализу, необходимо остановиться на теоретических идеях, положенных в его основу. Понятие лексического комплекса является базовым для социокультурной теории лексических комплексов (СТЛК), описанной в [Глебкин 2014: 207-313]. Лексический комплекс задается упорядоченной парой, которую составляют лексическое гнездо и соответствующее ему концептуальное содержание. Не вдаваясь в тонкости определения категории «лексическое гнездо», отметим лишь, что основными лексемами, составляющими лексическое гнездо комплекса *философия*, являются *философия*, *философ*, *философический*, *философский*<sup>3</sup>, *философствовать*. Дальнейшее исследование будет строиться на анализе этих лексем в текстах Национального корпуса русского языка (НКРЯ), относящихся к XVIII в. Использование НКРЯ позволит избежать аббераций, вызванных непропорциональным использованием текстов одного вида: корпус представляет собой сбалансированную картину русского литературного языка в целом, и в значительной степени сохраняет эту сбалансированность при обращении к отдельным периодам.

Важной особенностью СТЛК является выделение трех уровней при описании концептуальной структуры комплекса: уровня А, характеризующего концептуальное содержание, актуализирующееся в ситуации, когда слово не попадает в фокус внимания, не становится предметом сознательного размышления,

---

<sup>2</sup> Методологическим основанием избранной стратегии является утверждение, что многие черты русской культуры, которые традиционно связываются с XIX в., формируются в XVIII в., а затем лишь разрабатываются и уточняются. Причина подобной абберации состоит в том, что XVIII в. в целом изучен значительно хуже, чем XIX и XX вв.

<sup>3</sup> Прилагательные *философический* и *философский* являются синонимами и во многих контекстах взаимозаменяемы. Однако в отличие от предиката *философический*, более ориентированного на содержание процесса или явления, предикат *философский* чаще характеризует его внешнюю форму, допуская сниженные или негативные прагматические контексты (*философские обезьяны*, *философские епанча и борода* и др.).

когда его использование определяется языковой интуицией (т. н. уровень повседневного употребления), уровня В, соответствующего фактам отрефлексированного, осознанного использования слова, превращающего его в элемент теоретической конструкции (т. н. уровень интерпретаций), и уровня  $A_0$ , характеризующего глобальную концептуальную область, включающую в себя уровень А. Концептуальный портрет комплекса представляет собой согласованное диахронное описание эволюции уровней А и В, включающее в себя анализ их влияния друг на друга, а также роль трансформаций на уровне  $A_0$  в этой эволюции<sup>4</sup>. Кажется интуитивно очевидным, что базовым в этой модели является движение от уровня А к уровню В с возможной обратной связью (интерпретации появляются тогда, когда есть что интерпретировать). Однако это не всегда так, и комплекс *философия* представляет собой яркий пример противоположной ситуации. Образующие комплекс лексемы сначала возникают в абстрактной, далекой от повседневной жизни области, входя в различные теоретические конструкции, иными словами, функционируют на уровне В, и лишь позднее проникают на уровень А, обретая там новые культурные смыслы. Исходя из сказанного, мы начнем анализ с уровня В.

**Кластер 1.** Наиболее частотной интерпретацией оказывается представление о философии как теоретической дисциплине, исследующей фундаментальные основания устройства мира, общества и человека, имеющей свою дисциплинарную структуру (натуральная философия, моральная философия и т. д.), а также собственный метод анализа и построения аргументации<sup>5</sup>. Одним

---

<sup>4</sup> В качестве образца такого описания см. [Глебкин 2014: 281–313].

<sup>5</sup> На данный кластер приходится 123 случая употребления лексемы *философия* (46,1% от общего числа употреблений данной лексемы) и встречается оно у 17 авторов. Статистика по другим лексемам, отсылающим к данному значению, следующая: *философ* — 167 (51%), 17; *философический* — 40 (69%), 12; *философский* — 35 (47,3%), 12.

Следует коротко пояснить процедуру вычисления. Я рассматривал как отдельный случай каждое появление соответствующей лексемы в подкорпусе НКРЯ, относящемся к XVIII в., за исключением случаев, когда одна и та же лексическая конструкция повторяется в рамках одного смыслового блока, не сообщая дополнительной содержательной информации. Очевидно, что в подобных подсчетах есть элемент произвольности, но определенную качественную картину они дают.



из ярких примеров такого представления является известная речь Н. Н. Поповского, в котором взгляд на философию как на царицу наук выражен с пиитическим восторгом:

Представьте в мысленных ваших очах такой храм, в котором вмещена вся вселенная, где самые сокровеннейшие от простого понятия вещи в ясном виде показываются; где самые отдаленнейшие от очей наших действия природы во всей своей подробности усматриваются; где все, что ни есть в земле, на земле и под землею, так, как будто на высоком театре, изображается; где солнце, луна, земля, звезды и планеты в самом точном порядке, каждая в своем круге, в своих друг от друга расстояниях, с своими определенными скоростями обращаются; где и самое непостижимое Божество, будто сквозь тонкую завесу, хотя не с довольною ясностью всего непостижимого своего существа, однако некоторым возбуждающим к благоговению понятием себя нам открывает; где совершеннейшее наше благополучие, которого от начала света ищем, но сыскать не можем и по сие время, благополучие, всех наших действий внешних и внутренних единственная причина, в самом подлинном виде лице свое показывает. Одним словом, где все то, чего только жадность любопытного человеческого разума насыщаться желает, все то не только пред очи представляется, но почти в руки для нашей пользы и употребления предается. Сего толь чудного и толь великолепного храма, который я вам в неточном, но только в простом и грубом начертании описал, изображение самое точнейшее есть Философия. Нет ничего в натуре толь великого и пространного, до чего бы она своими пронизательными рассуждениями не касалась. Все, что ни есть под солнцем, ее суду и рассмотрению подвержено; все внешние и нижние, явные и сокровенные созданий рода лежат перед ее глазами. От нее зависят все познания; она мать всех наук и художеств. Кратко сказать, кто посредственное старание приложит к познанию Философии, тот довольное понятие, по крайней мере довольную способность, приобретает и к прочим наукам и художествам. Хотя она в частные и подробные всех вещей рассуждения не вступает, однако главнейшие и самые общие правила, правильное и необманчивое познание природы, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды от нее одной зависят. Подобно как архитектор, не вмешиваясь в подробное сложение каждой части здания, однако каждому художнику предписывает правила, порядок, меру, сходство частей и положение всего строения, так что без одного его самые искуснейшие

художники успеть не могут. Множество и различие вещей, красота, великолепие, происхождение, продолжение и перемена естества ум и сердце человеческое в восторг и приятное удивление приводит. Но я оставляю все сии преимущества Философии, которые, может быть, без дальних доказательств, примеров и изъяснений не всякому могут быть вразумительны: едину необходимую в Философии представляю вам нужду и потребу. Некоторые погибшие люди, называемые атеистами, заразившись или упрямыя, или неудобнопонятности душевредным ядом, бытие божие с невозвратным отрицанием отвергают и начало сего света или ему ж самому приписывают, или различным причинам; и таких людей мы, христиане, будучи просвещенны познанием веры, сожалея, если восхощем возвратить от заблуждения и погибели на путь истинный, ком-то образом учинить можем: откровенной Богословии им и представлять нечего, ибо они как Бога не признают, так и Богословию и Священное Писание отвергают. Прочего не хочу упоминать, чтобы и вспоминать должно с благоговейнейшим почтением, от замерзения их богодосадительных слов не претерпели какого прикосновения. Таких отчаянных людей кто иной может привести в чувство? Одно только Философия. Она в своей части, называемой Естественная Богословия, не ссылаясь на Божественное Писание и на свидетельство Святых отцов, ложные безбожников возражает мнения и доказательства опровергает и, рассматривая только едину натуру и рассуждая, что само чрез себя ничто не может быть, принуждает их к признанию, что есть некоторое существо, от которого вся тварь бытие и пребывание свое имеет.

[Русская философия 1990: 8-9].

Я не стал сокращать приведенную цитату, потому что в ней в сжатом виде обозначено несколько проблемных полей, не только важных для понимания контекста функционирования комплекса *философия*, но также весьма показательных для иллюстрации процессов, происходящих в русской культуре XVIII в. Во-первых, в ней содержится представление о философии как универсальном знании, лежащем в основании всех наук и искусств, несущем в себе общие правила и принципы «строгого доказательства каждой истины». Во-вторых, в используемой автором метафоре храма отчетливо заметны черты образа философии как высшей мудрости, вводящие ее в христианский контекст и придающие ей сакральный статус. Более того, в представлении о Философии как архитекторе, который «каждому художнику

предписывает правила, порядок, меру, сходство частей и положение всего строения», она занимает место, которое в целом ряде патристических и схоластических текстов занимает Бог<sup>6</sup>. В третьих, рассуждения о «приведении в чувство отчаянных людей», отрицающих Бога и Священное Писание, содержат аллюзию на средневековые доказательства бытия Бога, одновременно обращают к просвещенческим представлениям о философии как о знании, опирающемся исключительно на авторитет разума и рациональные аргументы. Как мы видим, в приведенной цитате совмещаются античный, христианский и просвещенческий дискурсы, задающие систему координат русского XVIII века.

Описанный выше образ философии отсылает к деятельности университетских преподавателей и учебному процессу в университетах. Интересно, что в исследуемом корпусе университетскому философу приписываются устойчивые внешние атрибуты (одежда, внешний вид, поведение<sup>7</sup>), и ирония над отождествлением философа с этими атрибутами составляет любопытный мотив, появляющийся в ряде текстов. Яркой его иллюстрацией является басня Д. И. Фонвизина «Козел философ»:

Козел, которому наскучил свет печальными приключениями, принял намерение философствовать. Он, не зная, собственно, что надлежит до философа, спрашивал о том кошку, которая сделала ему тотчас описание общенародного мнения о философе. Она говорила:

— Философ должен иметь длинную бороду.

— В ней нет у меня недостатку, — отвечал козел, — я ее имею, да еще такую, какую имеют редкие звери.

— Философ должен иметь рога во лбу, — продолжала кошка, — которыми бы встречал он всякого, кто не согласен с философскими его мнениями.

<sup>6</sup> Подробнее см. [Глебкин 2012: 60-62; Глебкин 2014: 166-171].

<sup>7</sup> К присущим университетскому философу поведенческим особенностям и чертам характера можно отнести склонность к абстрактным рассуждениям, холодность чувств, неприспособленность к практической жизни. До определенной степени эти характеристики близки характеристикам, которые дает философу Платон, но в русской культуре они получают принципиально иную окраску из-за гораздо более настороженного отношения к теоретическому знанию. См. приводимую далее басню Д. И. Фонвизина «Два козла». Ср. также пьесу А. П. Сумарокова «Чудовищи», одним из лейтмотивов которой является столкновение ожиданий, связываемых с поведением философа, и реального поведения.

— Ты видишь, — отвечал козел, — сколь они у меня велики.

— Философ, — говорила еще кошка, — должен непременно самые бездельные свои мнения защищать с жестокою яростию.

— Это я и делаю, — сказал козел, — ты знаешь, сколь много рога мои востры за самую безделицу.

— Наконец, — говорила кошка, — надлежит быть весьма спесиву.

— Что надлежит до спеси, — отвечал козел, — то в ней недостатку у меня также нет.

— Итак, ты имеешь все те свойства, которые надлежат до совершенного философа, — говорила кошка, — теперь недостает тебе одной только епанчи.

— О! — сказал козел. — Этому пособить можно, ибо знаю я в лесу такое место, где лежит медвежья кожа, — в которую он и обернулся.

Все звери, увидевши козлов наряд и постоянный вид и услышав, что он более не козел, а философ, оказывали ему великое почтение. Как скоро пронесся о том далее слух, то вознамерился богатый господин, который жил близко лесу, взять его в учителя к своему сыну. Козлу понравилось сие предложение, и он на то согласился. Домашние люди не могли, увидя его, удержаться от смеху, однако говорил им господин:

— Не смейтесь: Диоген имел вид не лучше его, а им все были весьма довольны.

Потом повели козла в залу, на стене которой поставлено было большое зеркало. Как скоро козел увидел себя в зеркале, то подумал, что стоит его соперник, который хочет иметь тут равное ему место. Он рассердился жестоко и, посмотрев на него сурово, увидел, что и в зеркале ему то же отвечает. Сие привело козла в пущее сердце. Он вспомнил совет кошкин, то есть что философ должен встречать соперника рогами, и для того, разбежавшись, сильно ударил в зеркало и разбил его. Через сие весь дом приведен был в смятение и козла повели в суд. Но как скоро услышали все сие приключение, то сделался великий смех. В наказание отрезали козлу бороду, так что не имел он уже никакого философского знака.

Баснь сия доказывает справедливость пословицы: *Vagabam video, sed Philosophum non video* — вижу бороду, но не нижу философа.

[Фонвизин 1959: 266-267]<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ср.: «Стада сии были сборища обезьян философских, которые, кроме казистой маски (разумей, философскую епанчу и бороду), ничево су-

Однако, наряду с иронией над примитивным пониманием философии как мировоззренческой системы, в ряде текстов ставится вопрос об осмысленности философских размышлений как таковых, который крайне важен для понимания эволюции комплекса *философия* в XIX–XX вв. Яркой его иллюстрацией является еще одна басня Д. И. Фонвизина, озаглавленная «Аполлон посещает лес»:

Аполлон прибыл некогда в лес, чтоб видеть обстоятельства зверей, а особливо желал он знать, в каком состоянии были у них науки. Тогда показали ему две части леса, в которых жили философствующие звери. Сие место было более всех плодородно, того ради дано им оно было за их ученость. Аполлоново прибытие в первую часть их жилища почтили знатнейшие из них поздравлением и подали

---

щественного от истинныя мудрости не имели» (Гр. Сковорода. Разговор, называемый Алфавит или Букварь мира; НКРЯ).

Другой аспект отмеченной иронии над упрощенным пониманием философии выражен в «Живописце» Н.И. Новикова:

«Недавно пред сим чрез наш город проехал молодой дворянин, обучавшийся в некотором славном немецком университете разным наукам. Он о том городе рассказывал нам чудеса. Мещанин наш Чистосердвов спрашивал у него о нравах того народа, о узаконениях, о обрядах их ярманок и о проч., но он ни на что не мог порядочного дать ответа. Мещанин потом спросил его, чему он там обучался? Дворянин отвечествовал:

— Философии.

— А что такое философия?

— Философия не что иное есть, как дурачество, — отвечествовал ученик славного университета: — а совершенный философ есть совершенный дурак.

— О! так вы с превеликим оттоле возвращаетесь успехом, — сказал мещанин: — ибо я нахожу вас совершенным философом.

Дворянин, усмехнувшись, отвечал:

— Сократ, славный в древности философ, говаривал о себе, что он дурак; а я о себе того сказать не могу, потому что я еще не Сократ.

— Об вас это другие скажут.

— А знаете ли вы, — спросил дворянин, — какая разница между ученым дураком и неученым?

— Всеконечно знаю, — сказал мещанин: — разница между ими та, что ученые дураки гораздо больше делают вреда государству. — И разошлись.

Дворянин поехал в путь, а мещанин нам сказал:

— Видите, братцы, что и в славных немецких университетах разума не продают». [Новиков 1951: 189–190].

ему разные материи, о которых будут у них диспуты и которые состояли в следующем: как давно живет птица феникс? Также о цвете райских птиц, о естестве саламандры и о причине, для чего она живет только в огне? И еще о некоторых материях такого же свойства. Аполлон удивлялся, слышав сие, и говорил своим провожателям:

— Сии глупые звери, которые называются философами, недостойны иметь столь плодородную страну, ибо они упрекаются в споре о таких вещах, которых нет на свете.

На что отвечали ему провожатели, что будет он, конечно, довольнее, когда увидит другую часть леса, где философы стараются уже о важнейших делах, а особливо о богословии. Аполлон принят был и там также с великою честью. Материи, о которых они имели споры, и вопросы, кои надлежало им всеми силами стараться решить, были важнее, нежели прежде, ибо касались они до небесных приключений. Напр.: Геркулес, Мом, Аполлон и Меркурий за одним ли столом кушают с Юпитером? Ганимед, кравчий богов, получает ли за службу свою от них жалованье? Юпитер завтракает ли или постится до обеда? Аполлон, услышав сие, пошел от них прочь и сказал, что первые философы глупы, а другие совсем сумасбродны. Потом исследовал он о состоянии зверей неученых и нашел с удовольствием, что некоторые из них были трудолюбивы и полезны. Тогда оставил он лес и рассказал Юпитеру обстоятельно о своем путешествии. После чего Юпитер отдал повеление богу Пану, чтоб плодородную страну отдать зверям неученым, а философам песчаную, которую бы они принуждены были пахать сами, для своего содержания, и таким бы образом время свое препровождали полезнее, нежели в глупых спорах.

Баснь сия доказывает, что быть ученым есть совсем иное, нежели быть разумным, и что ученые часто бывают сумасброды.

[Фонвизин 1959: 300-301].

В дальнейшем это недоверие к абстрактному теоретическому знанию, взгляд на оторванного от жизни ученого как на сумасброда, будет составлять одну из фундаментальных констант русской культуры XIX — начала XX вв., усиливая свою значимость в советской культуре, а предложение отдать философам песчаную страну, «которую бы они принуждены были пахать сами», выглядит как пророчество.

**Кластер 2.** Вторая по частотности интерпретация связана с представлением о философии как мудрости, имеющей сакраль-

ный статус<sup>9</sup>. В отличие от первой интерпретации, здесь отсутствует характеристика философии как системы, и акцент делается не на ее внутренней структуре, а на внешнем контексте ее функционирования. Этот контекст определяется сочетаниями *древняя философия*, *языческая философия*, *христианская философия* и т. д. Другими словами, речь идет о разных типах мудрости, которая может быть как истинной, так и ложной. Приведу несколько иллюстраций:

И сию то философию свою сказал быти Антоний Великий, егда вопрошающим его языческим философом, где суть книги его, показал на весь мир и рекл: «Сия есть книга моя» (архиепископ Феофан (Прокопович). Слово в неделю осмуонадесять...; НКРЯ);

Вдохни в нас, о! Воплощенное Слово, сию превосходную добродетель, толь удаленную от повреждения, которое нам стало быть природно, и также от ложного совершенства, до коего философия тщалась достигнуть (В. К. Третьяков-ский. Слово «О терпении и нетерпеливости» Фонтенелево...; НКРЯ);

Нет моего намерения касаться похвальной философии, или такой мудрости, которая с кротостию упражняется в познании вещей и в испытании дел Создателевых: ибо сего требует данное нам от Бога дарование разума (архиепископ Платон (Левшин). Слово в день рождения...; НКРЯ).

Сопоставляя приведенные высказывания с позицией Поповского, можно увидеть в их разнонаправленности отражение ключевого для русского XVIII века процесса секуляризации культуры, проявившегося, в частности, в изменении отношения к античности в целом и разным аспектам античного наследия — от античных скульптур до античной мудрости — в частности: античность как язычество в религиозной системе координат трансформируется в античность как культурную эпоху в секуляризованной системе координат петровской и послепетровской государственности<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Данная интерпретация характеризуется следующей статистикой: *философия* — 56 (21%), 9; *философ* — 54 (16,5%), 10; *философский* — 6 (8%), 5.

<sup>10</sup> Ярким примером столкновения указанных систем координат является записанный Голиковым анекдот о конфликте Петра I и святителя Митрофана Воронежского, возникшем из-за окружавших дво-

**Кластер 3.** Третья интерпретация обращает нас к философии как добродетельному образу жизни и философу как мудрому человеку<sup>11</sup>. В отличие от второй интерпретации, здесь не обязательна причастность к особой, сакральной мудрости, связанной с приобщенностью к трансцендентальному опыту, речь здесь идет о мудром понимании жизни, мудрости действий и поступков. Основные характеристики философа здесь — отсутствие у него привязанности к мирским благам, внутренняя стойкость и твердость, умение бесстрастно переносить удары судьбы, сохраняя душевное равновесие<sup>12</sup>:

Если бы те только удостоились сего преимущества, кои были меня старее годами службы, я бы остался покоен, но, в числе отвлеченных от прочих находя Хованского, я не мог сохранить философического равнодушия и возобновил к министру настоятельные просьбы о повышении ме-

---

рец государя в Воронеже статуй языческих богов. См.: [Живов, Успенский 2002].

<sup>11</sup> Статистика по данной интерпретации следующая: *философия* — 37 (13,9%), 6; *философ* — 94 (28,7%), 8; *философический* — 5 (8,6%), 3; *философский* — 9 (12,2%), 5.

<sup>12</sup> Следует обратить внимание на еще один образ философа, который в значительно степени противостоит приведенному выше. В нем философ связывается не со способностью бесстрастно переносить удары судьбы, а с умением делать добро ближнему. В анализируемом корпусе такое представление о философе появляется единственный раз, становясь одной из определяющих сюжетных черт переведенной Фонвизиним повести французского писателя Ф. Бакюлара д'Арно «Сидней и Силли, или благодеяние и благодарность». Оно также возникает в рамках оппозиции «теория—жизнь», но акценты в этой оппозиции теперь расставлены по-иному. Ключевой тезис сформулирован в начале повести одним из героев, говорящим своим собеседникам: «Господа, вы ни малейшего не имеете понятия о благоразумии и философии; по моему мнению, тот есть философ, который ближнему добро делать умеет, а не те врази, которые становятся страдальцами сумасбродных систем своих» [Фонвизин 1959: 416-417]. В приведенных характеристиках, учитывая биографию автора повести, можно увидеть влияние сентиментализма, но за противопоставлением «бесстрастно переносить удары судьбы — делать ближнему добро» стоит и различие в представлениях о мудрости, формируемых античной и христианской традициями. Характерная для античного мудреца способность дистанцироваться от страстей, сохраняя внутреннее достоинство и душевное равновесие, противостоит эмоциональной чуткости и смирению христианина. См. об этом, напр., [Аверинцев 1977: 57-83].



ня чином, которого за всеми обещаниями двора я еще не получил (И. М. Долгоруков. Повесть о рождении моем; НКРЯ).

Такие случаи и неприятности могли огорчить другого, но я родился философом — сносил все равнодушно и твердил любимое слово свое: «Китайские тени!» (Н. М. Карамзин. Моя исповедь; НКРЯ)<sup>13</sup>.

Кажется, что приведенные характеристики в какой-то мере соотносятся с образом университетского философа, но это не так. Как уже отмечалось, университетский философ связывается с абстрактным знанием, с теорией, которая часто противостоит жизни. Бессмысленность философских дебатов с точки зрения повседневной практики была показана в басне Фонвизина «Аполлон посещает лес». Однако в недоверии к теоретическому знанию есть еще один важный аспект: расхождение между провозглашаемыми университетским философом ценностями и его реальными действиями. Этому расхождению посвящена другая басня Фонвизина — «Два козла»:

Два козла, которые почитались в лесу великими философами, так между собою повздорили, что вызвали друг друга на поединок. Баран, который видел их драку, подошел к ним, сказал:

— Не стыдно ли вам так драться? Ведь вы философы и увещеваете прочих скотов побеждать страсти, а сами теперь что делаете?

— Перестань, пожалуй, — отвечали оба козла единогласно, — ведай себе, что мы философы только теоретические, а не практические.

Баснь надлежит до тех, которые воображают о себе, что они философы; напротив того, видим уже многие примеры, что науки их делают только учнее, а не лучше.

[Фонвизин 1959: 317-318].

Оппозиция «ученее—лучше» дополняет отмеченную выше оппозицию «ученее—разумнее» и также имеет прямые корреляции в русской культуре XIX — начала XX вв., будучи важной, в частности, для творчества Л. Н. Толстого и А. П. Чехова.

\* \* \*

Описанные модели исчерпывают список значимых интерпретаций. Перейдем теперь к описанию на уровне А, уровне повсе-

<sup>13</sup> Приведенный пример датируется 1802 г.

дневного употребления. Здесь можно выделить два основных концептуальных кластера.

**Кластер 4.** Философия как наука в ряду других наук (обычно в контексте обучения), учебный предмет<sup>14</sup>:

А что они в состоянии ли были профессорские предложения, а иногда и свои от древностей, анатомии и философии и прочих наук пред собранием на русском языке показать, изъяснить и истолковать, о том я также неизвестен... (М. В. Ломоносов. Ответ на вопросы следственной комиссии по делу о злоупотреблениях И.-Д. Шумахера; НКРЯ).

Я узнал от него философию, математику и историю и совершенно говорил греческим языком. (М. Д. Чулков. Пересмешиник, или Славенские сказки; НКРЯ).

**Кластер 5.** Мировоззрение конкретного человека, выражающее его непосредственные жизненные установки, сплетенное с его повседневной жизнью. Этот кластер выражается обычно сочетанием *моя философия*.

Сколь ни редко я пишу вашему превосходительству, но боюсь, не часто ли и то беспокою я вас вздорными моими письмами, а паче моею философию (Д. И. Фонвизин. К И. П. Елагину; НКРЯ).

Моя философия гласит: обманывай дурака, в том ни греха, ни стыда нет... (Н. И. Новиков. Кошелек; НКРЯ).

Между тем Юлия побледнела. Князь увидел, что его философия ей не нравится; надобно было переменить язык, чтобы успокоить красавицу (Н. М. Карамзин. Юлия; НКРЯ).

«Опомнись, — вещал мне рассудок, — с каким намерением вышел ты из дому? Ты хочешь нападать на порок; а едва отошел пять шагов, как сам делаешь шалости». — «Кричи, что хочешь, господин рассудок, — отвечало сердце, — а у меня есть своя маленькая философия, которая, право, не уступит твоей. Твой барометр измеряет сухая математика; но мой барометр не менее справедлив в своих переменах...» — «Прекрасно, любезное сердце, прекрасно и если твоя философия не столь глубока, то по крайней мере она заманчива и приятна... и я отныне с пользою буду наблю-

---

<sup>14</sup> Статистика по данному кластеру: *философия* — 38 (14,2%), 10; *философ* — 5(1,5%), 3; *философический* — 5 (8,6%), 4; *философский* — 10 (13,5%), 3.

дать, когда опускается и поднимается твой барометр...»  
(И. А. Крылов. Ночи; НКРЯ).

Обращение к данному концептуальному кластеру становится частотным во второй половине XVIII в., и его структура генетически связана с кластерами 1 и 3. Если университетский философ говорит о принципах организации мира в целом, то обычный человек может говорить о принципах, организующих его собственную жизнь, служащих обоснованием его непосредственных действий. Совокупность таких принципов, совсем не обязательно оформленных в систему, и будет его «маленькой» философией.

\* \* \*

Подводя итог проделанному в данном разделе анализу, структуру комплекса *философия* в русском литературном языке XVIII в. можно графически представить схемой, изображенной на рис. 1.

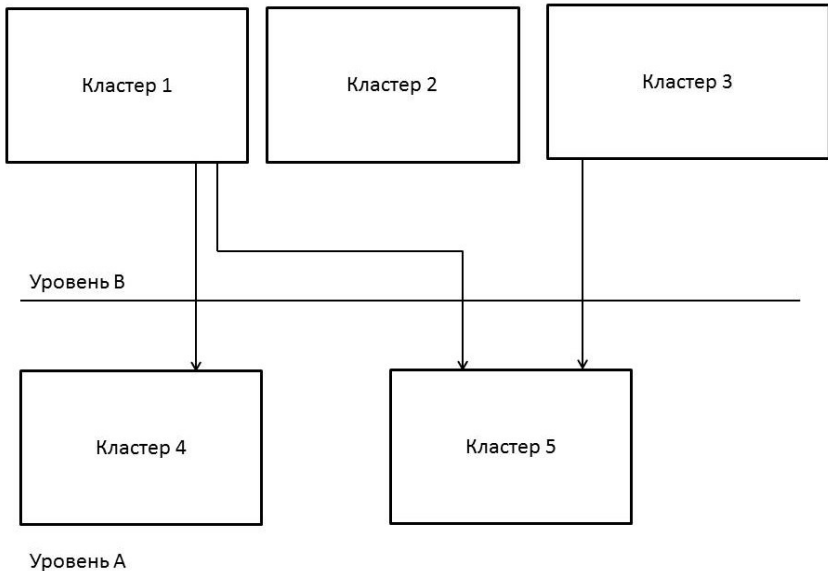


Рис. 1. Структура комплекса *философия*

## III

В заключение кратко остановимся на том, какие изменения происходят в структуре и культурном контексте функционирования комплекса *философия* в XIX — начале XX вв. Прежде всего, заметно изменяется частотность употребления лексем, составляющих комплекс, в зависимости от типа текстов. Так, в учебно-научные тексты XVIII в. различные словоформы слова *философия* входят 183 раза (46,1% от общего числа вхождений в этот период) в 24 документах (22,4% от общего числа документов, содержащих эти словоформы), тогда как статистика для XIX века заметно иная: 211 вхождений (9,9%), 49 документов (8,9%). Художественные тексты характеризуются следующей статистикой: XVIII в. — 81 вхождение (20,4%), 21 документ (19,6%); XIX в. — 609 вхождений (20,9%), 223 документа (40,6%). Статистика для публицистических текстов: XVIII в. — 80 вхождений (20,2%), 27 документов (25,2%); XIX в. — 1092 вхождения (51,2%), 210 документов (38,3%).

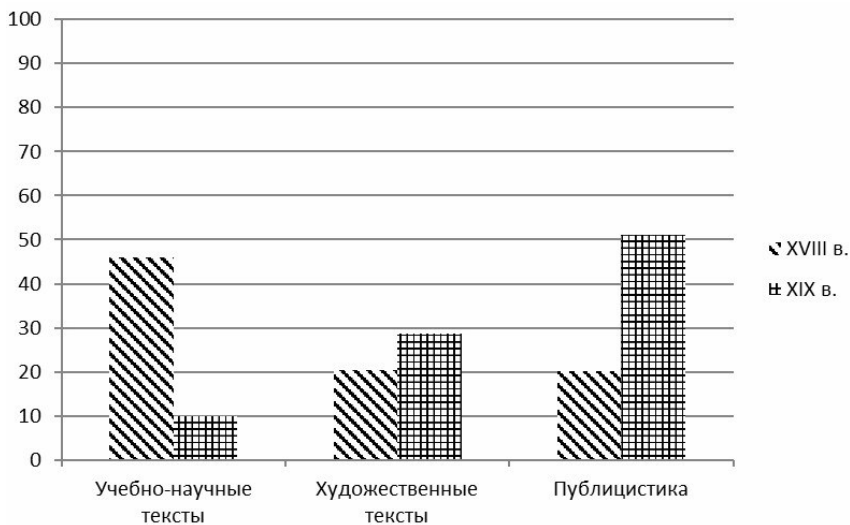


Рис. 2. Распределение (в %) числа появлений словоформ лексемы *философия* в разных типах текстов

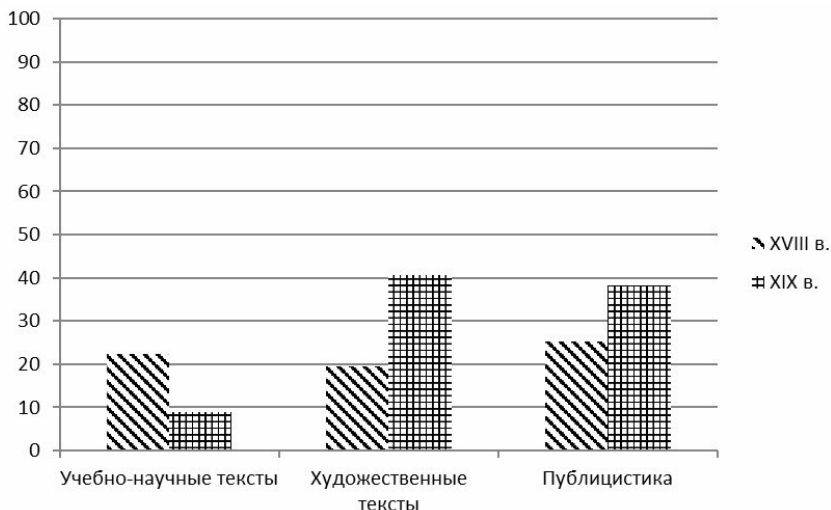


Рис. 3. Распределение (в %) числа документов, содержащих словоформы лексемы *философия*, для разных типов текстов

Приведенные данные наглядно показывают, что в XIX в. учебно-научные тексты играют значительно меньшую роль в эволюции комплекса *философия* и определяющее влияние на его социокультурную траекторию начинают оказывать публицистика и художественная литература. На языке СТАК это означает, что происходит сдвиг от интерпретаций к повседневному употреблению.

Отмеченный сдвиг ведет к следующим изменениям в концептуальной структуре. Во-первых, возрастает частотность кластера 5, в котором все отчетливее выделяется экзистенциальный элемент:

Сергей Иванович еще раз улыбнулся. «И у него там тоже какая-то своя философия есть на службу своих наклонностей», — подумал он.

(Л. Н. Толстой. Анна Каренина)

По моему мнению, нет другого животного, которое умело бы пользоваться жизнью, как птица; это моя собственная философия, которая иногда утешает меня, если уж придется круто.

(Д. И. Мамин-Сибиряк. Сестры)

Во-вторых, на уровне А возникает еще один концептуальный кластер, характеризующий абстрактные, ни к чему не обязывающие рассуждения о жизни, уводящие человека за рамки повседневности и противостоящие повседневным действиям. Негативное отношение к таким рассуждениям выражается в появлении конструкций *пускаться в философию*, *разводить философию* и заметном возрастании частоты употребления глагола *философствовать*, крайне редкого для XVIII в. Соответствующие примеры были приведены в начале статьи, но они характеризуют, скорее, периферию концептуальной структуры кластера. Норма, в целом, более нейтральна, и может быть охарактеризована двумя приводимыми ниже иллюстрациями из «Трех сестер» А. П. Чехова:

*Вершинин.* Что ж? Если не дают чаю, то давайте хоть пофилософствуем.

*Тузенбах.* Давайте. О чем?

*Вершинин.* О чем? Давайте помечтаем... например, о той жизни, какая будет после нас, лет через двести-триста.

*Андрей.* Жениться не нужно. Не нужно, потому что скучно.

*Чебутыкин.* Так-то оно так, да одиночество. Как там ни философствуй, а одиночество страшная штука, голубчик мой...

В заключение следует отметить, что эволюция комплекса *философия* в русской культуре XVIII–XIX вв. обращает нас к двум фундаментальным чертам этой культуры, ставшим причинами такой семантической траектории: недоверие к абстрактным теоретическим схемам и установка на личностный характер знания. Отмеченные черты присущи основному массиву ключевых для русской культуры текстов, которые принято относить к философским: от «Философических писем» П. Я. Чаадаева до трудов В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова и др. Возникающий здесь «герменевтический круг» (содержательное наполнение и проблематика текстов непосредственно связаны с пониманием их жанровой специфики, а эта специфика, в свою очередь, задается особым взглядом на содержательные проблемы) кажется продуктивным сюжетом для дальнейшего обсуждения и разработки.

**Литература**

- Аверинцев 1977 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука.
- Глебкин 2009 *Глебкин В. В.* Методологическая революция XX века и ее итоги // Исследователь/Researcher. № 1. С. 82-88.
- Глебкин 2012 *Глебкин В. В.* Метафора механизма и теория концептуальной метафоры Лакоффа-Джонсона // Вопросы языкознания. № 3. С. 51-68.
- Глебкин 2014 *Глебкин В. В.* Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга.
- Живов,  
Успенский  
2002 *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры. С. 461-531.
- Зеньковский  
1991 *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л.: ЭГО.
- История  
философии  
1995 *История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.*
- Лосский 1991 *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа.
- Новиков 1951 *Новиков Н. И.* Избранные произведения. М., Л.: Гослитиздат.
- Русская  
философия  
1990 *Русская философия второй половины XVIII века. Свердловск: Издательство Уральского университета.*
- Фонвизин 1959 *Фонвизин Д. И.* Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. М., Л.: Государственное Издательство Художественной Литературы.
- Сухов 1995 *Сухов А. Д.* Русская философия: Особенности, традиции, исторические судьбы. М.: ИФ РАН.

Л. М. Ермакова

## Гумилев и Садаякко: отражения и подражания<sup>1</sup>

И твой картонный профиль, Гумилев,  
как вырезанный для китайской тени.

О. Мандельштам.  
*Автоматичен, вежлив и суров...*

«...но вдруг сделалась буря, в оркестре послышались хроматические гаммы и аккорды уменьшенной септими, и все побежали и потащили опять одного из присутствующих за кулисы, и занавесь опустилась».

Лев Толстой. *«Война и мир»*  
цит. по: В. Шкловский  
*«Искусство как прием»*

### 1. Гумилев и Япония

Речь в этой части статьи пойдет об отражении Японии в творчестве Н. С. Гумилева, который, по его собственному выражению, воспринимал себя как поэта, пишущего «географию в стихах».

Известно, какую огромную роль в жизни и в поэзии Н. С. Гумилева, побывавшего не только в разных странах Европы, но и — даже дважды — на африканском континенте, играли перемещения в пространстве — путешествия, странствия, скитания. Французский поэт Жан Шюзевиль, близко общавшийся с Гумилевым в 1910 г. в Париже, писал о нем: «Приключения и путешествия были для него всего лишь аскезой. Он мечтал о создании собственной науки — геософии, как он ее назвал, умудренной в климатических зонах и пейзажах»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Статья в несколько ином виде была опубликована в журнале *Japanese Slavic and East European Studies*, 2013, Vol. 34. P. 35–72.

<sup>2</sup> Цит. по: *Тименчик Р. Геософия и Джаграфия // SANKIRTOS. Studies in Russian and Eastern European Literature, Society and Culture: In Honor of Tomas Venclova / Ed. by Robert Bird, Lazar Fleishman, and Fedor Poljakov. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang Verlag, 2007. P. 161–166.*



Гумилевская «сакральная география» включает несколько культурных зон, в некоторых из них поэт и в самом деле побывал и они стали частью его жизненного опыта, а некоторые так и остались для него чисто умозрительными понятиями и воображаемыми локусами, поскольку до них ему доехать не привелось. Надо, однако, сказать, что не только эти умозрительные понятия, но и пережитое в путешествиях, непосредственные впечатления от столкновения с чужими реалиями, попав в пространство гумилевского стиха, утрачивали конкретность и материальность и в новой, преображенной действительности тоже становились для поэта не «путевой словесностью», как называют такую поэтическую стратегию филологи, а способом постижения «души земли» или поиском «рая земного».

Многие исследователи творчества Гумилева, перечисляя страны, становившиеся главными сакральными центрами его поэзии (а это, помимо России, еще Ирландия, Франция, Египет, Византия, Абиссиния, Индия, Китай и др.), часто называют вышперечисленные топонимы «культуронимами», подчеркивая их символизм, насыщенность экзотическими, таинственными смыслами и «негеографичность» — при всей характерности и специфичности предметов, качеств, примет и других реалий, попавших в стихи.

И реальные, и воображаемые путешествия Гумилева, превращенные в его поэзию, приобретают иное измерение, люди и вещи начинают значить больше, чем в повседневности, вернее, значить «другое». На путях в экзотическое инобытие материализуется призрачный заблудившийся трамвай, едущий «через Неву, через Нил и Сену», или «вокзал, на котором можно в Индию Духа купить билет» или корабль, на котором совершается «Путешествие в Китай» и который грозит гибелью путникам, «верящим в море». Такой Китай «представляет собой не метафизическую и не географическую, а внутреннюю, духовную реальность <...> конечным пунктом (воображаемого паломничества поэта. — Л. Е.) является не более и не менее как измененное

---

Жан Шюzeвиль — французский писатель, критик, переводчик с немецкого, итальянского и русского, в 1914 г. составивший антологию русской поэзии, впоследствии переводивший Мережковского, Достоевского и др.

восприятие, залог истинного и необратимого духовного преобразования»<sup>3</sup>.

И все же, несмотря на гумилевскую поэтическую персонализацию иноземной действительности, очевидно, что независимо от наличия или отсутствия опыта реального путешествия он не полагался исключительно на свои впечатления или на свое дарование и воображение. Он часто разговаривал со специалистами-востоковедами — в качестве его собеседников называют, например, ассириолога В. К. Шилейко, египтолога Б. А. Тураева и арабиста И. Ю. Крачковского<sup>4</sup>, читал немало научных трудов и источников о разных дальних краях и культурах, стремясь угадать их очертания и характер, извлечь и назвать словом то главное для себя, что он искал и обретал в своих «странничествах духа».

И недаром среди всех возможных культурных миров восточные были для него особенно притягательны (восточные — в том смысле слова, в котором и сейчас оно употребляется в России и на Западе, — т. е. в это понятие включаются и Персия, и Турция, и Абиссиния, и страны Магриба). Что же касается понятия «восток», привычного для японцев, т. е. Дальний Восток и Юго-Восточная Азия, то в реальной действительности Гумилев как раз никогда не бывал ни в Китае, ни в Японии, но обе эти страны, вернее, их культуры в некотором воображаемом, рафинированном, поэтически «снятом» виде, тоже существовали в пространстве его поэзии, китайская занимала больше места, а японская — поменьше, но также время от времени становилась значимой для поэта смысловой зоной.

Мы хотим здесь воссоздать «японское путешествие» Гумилева, не происходившее в действительности, но отчасти состоявшееся в стихах, показать метаморфозы, с течением времени произошедшие в области формы, объекта и даже жанровой природы его поэтических работ, связанных с Японией.

---

<sup>3</sup> Баскер Ч. Гумилёв, Рабле и «Путешествие в Китай»: к прочтению одного протоакмеистического мифа // Материалы международной конференции «Н. Гумилёв и русский Парнас». СПб., 1995. С. 16.

<sup>4</sup> Раскина Е. Ю. Геософские аспекты творчества Н. С. Гумилева // Автореферат диссертации на соискание ученой степени д. филол. наук. Архангельск, 2009. С. 1.

Исследовательница гумилевской «геософии» Е. А. Раскина пишет, что для творчества Гумилева характерно сближение образов поэта, дающего вещам имена, и географа, путешественника, открывающего и познающего далекие земли. Как следствие, путешествие оказывается сродни познанию, открытию, называнию, одухотворению и окультуриванию земного пространства<sup>5</sup>.

Самые ранние стихи Гумилева, связанные, так сказать, с «познанием» и «называнием» японского, были написаны, когда ему было 22 года, в Париже. По некоторым свидетельствам, они были написаны до начала сентября 1907 г. и вошли в сборник «Романтические цветы», посвященный А. А. Горенко (Анне Ахматовой) и изданный в самом начале 1908 г.<sup>6</sup> Интересно, что один из решительных критиков-современников, отмечая «беспомощный и добросовестный демонизм молодого „модерниста“», в то же время уже понимает и отмечает, что в этой книге стихов есть «живописность и та гибкость ритма, которая, быть может, обещает со временем поставить молодого „французского поэта на русском языке“ в ряды мастеров русского стиха»<sup>7</sup>.

«Японское» стихотворение этого сборника посвящено актрисе и танцовщице Каваками Садаякко. Подробнее о героине этих, самых ранних «японских» стихов Николая Гумилева мы будем говорить ниже, здесь же скажем только, что японская актриса Каваками Садаякко, произведшая настоящий фурор в Париже 1900 г. во время Всемирной выставки, приехала в Париж еще раз в 1907 г., снова вместе со своим мужем, популярным актером того времени Каваками Отодзиро, главой театральной труппы. На этот раз, кроме гастролей, у супругов Каваками была еще одна цель — познакомиться с устройством, менеджментом и экономическими пружинами европейского театра.

Гумилев жил в Париже с 1906 г., часто тогда бывал в театрах и библиотеках, в музеях и на выставках. Среди русских знакомых Гумилева в Париже был художник Мстислав Фарма-

---

<sup>5</sup> Раскина Е. Ю. Поэтическое творчество Н. С. Гумилева в контексте межкультурной коммуникации // Вестник МИА. М., 2011. № 1. С. 77.

<sup>6</sup> Лукницкая В. Николай Гумилев. Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л., 1990. С. 57.

<sup>7</sup> Левинсон А. Я. Гумилев. Романтические цветы // Современный мир. 1909. № 7. С. 189.

ковский<sup>8</sup>, с которым они познакомились на одной из выставок, кстати, в 1908 г. Фармаковский написал прекрасный портрет поэта. Видимо, вместе с М. Фармаковским Гумилев побывал на спектакле японской труппы, а потом именно М. Фармаковский привел поэта к Садаякко, с которой у них состоялось знакомство и беседа<sup>9</sup>. Париж, столица европейского «жапонизма», еще хорошо помнил сенсационный успех, которым пользовалась Садакко в свой предыдущий приезд. Таким образом, впечатления поэта, непосредственно повстречавшегося с овеянной славой японской актрисой, были, возможно, сильнее и ярче, чем при обычном посещении театра в качестве рядового зрителя<sup>10</sup>.

Первоначальная редакция стихотворения, посвященного Садакко, была более длинной, чем в последующих собраниях, оно состояло из двух частей, настолько разнящихся по ритму и колориту, что скорее походило на цикл из двух стихотворений. Однако первая часть при последующих прижизненных публикациях, уже начиная с «Жемчугов» (1910 г.), не включалась поэтом в сборники<sup>11</sup>. Стихотворение с самого начала называлось «Японской артистке Сада-Якко, которую я видел в Париже».

Приведем ниже этот примечательный текст с восстановленной первой частью — каким он был в первом издании «Романтических цветов»:

Мы не ведаем распрей народов, повелительных ссор государей,  
Я родился слагателем сказок, Вы — плясуньей, певицей, актрисой.  
И в блистательном громе оркестра, в электрическом светлом пожаре  
Я любил Ваш задумчивый остров, как он явлен был темной кулисой.  
И пока Вы плясали и пели, поднимая кокетливо веер,  
С каждым мигом во мне укреплялась золотая веселая вера,

---

<sup>8</sup> М. В. Фармаковский (1873–1946) — российский, советский художник. В Париже изучал техники витража, фарфора, росписи тканей, состоял в Société Nationale des Beaux Arts в Париже и Берлине. В начале века был знаменит своими символистскими живописными циклами «Жизнь» и «Эльдорадо». Его произведения хранятся в Русском музее и др.

<sup>9</sup> Лукницкая В. Указ. соч. С. 55.

<sup>10</sup> Садакко вместе с труппой в 1902 г. была на гастролях и в России, выступала в Москве и Петербурге, о чем мы будем говорить ниже. В это время Гумилеву было 16 лет, он учился в гимназии в Тифлисе и не мог видеть ее выступления.

<sup>11</sup> Гумилев Н. Собрание сочинений в четырех томах / Под ред. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Вашингтон: Изд-во книжного магазина Victor Kamkin, 1962. Т. 1. С. 308–309.

Что созвучна мечта моя Вашей, что Вам также пленителен север,  
Что Вам нравятся яркие взоры в напряженных глубинах партера.

В полутемном строгом зале  
Пели скрипки, Вы плясали.  
Группы бабочек и лилий  
На шелку зеленоватом,  
Как живые, говорили  
С электрическим закатом,  
И ложились тень акаций  
На полотна декораций.

Вы казались бонбоньеркой  
На изящной этажерке,  
И, как беленькие кошки,  
Как играющие дети,  
Ваши маленькие ножки  
Трепетали на паркете,  
И жуками золотыми  
Нам сияло Ваше имя.

И когда Вы говорили,  
Мы далекое любили,  
Вы бросали в нас цветами  
Незнакомое искусства,  
Непонятными словами  
Опьяняя наши чувства,  
И мы верили, что солнце —  
Только вымысел японца.

Рискнем предположить, почему первая часть была опущена в последующих изданиях. Эти две части, собственно, контрастируют по основному настроению. В первой поэт разговаривает с Сада-Якко один на один, как равный с равным, и провозглашает, что они духовно родственны, будучи оба артистами, они оба — творцы, только родились для художественных воплощений в разных сферах искусства. Поэт развивает далее эту идею о высоком родстве их творческих индивидуальностей: подобно тому, как для него притягателен «задумчивый» японский остров, родина Сада-Якко, так же, вероятно, для нее «пленителен» его Север. И это их родство двух художников оказывается выше, чем политика, дипломатия, противоречия между государствами (возможно, что такой зачин стихотворения — прежде всего отзвук не столь давно закончившейся русско-японской войны).

Второе стихотворение демонстрирует если не нечто прямо противоположное, то, во всяком случае, мало совместимое с первым. Его главная мысль — не сходство двух артистов, принадлежащих одному и тому же миру высокого искусства, а наоборот — провозглашение экзотичности и чуждости Садаякко. Это уже не диалог двоих творцов, поэт становится одним из толпы или группы людей, именуемых «мы» — вместо «я» первой части; а она для него уже не родственный по духу и таланту художник, а воплощение чего-то далекого и неведомого до неоспешимости, она бросает в него и его спутников «цветы незнакомого искусства», под обаянием ее игры они начинают любить «непонятное», поражаться «группам бабочек и лилий на шелку зеленоватом», сходству с «бонбоньеркой» на этажерке и пр.

Оставив для последующего сборника «Жемчуга» только второе стихотворение, Гумилев отказывается от постулата надмирного братства художников, от установки на предзаданное интуитивное постижение искусства друг в друге, выраженной в первом стихотворении. В некотором смысле, он оставляет за рамками сборника, за рамками своего поэтического настоящего свою подверженность влиянию символизма в ее изводе, характерном для его юношеского периода. Второе стихотворение свидетельствует о его выборе в пользу неискушенного наблюдателя, очарованного собственным «непониманием» путешественника, впервые увидевшего незнакомый берег, необычностью того, что предстает его глазам, оставляя в качестве текста только отстраненное описание танцовщицы и ее танца. «Незнакомое» и «непонятное» приобретает ценность само по себе, становится всем таким и всем тем, что он видел или хотел увидеть в своих восточных путешествиях<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> О сближениях этого второго стихотворения с творчеством других поэтов начала XX в. см.: *Сергеева Е., Мазурова Е.* Полифония языков и культур как средство текстообразования в стихотворении Н. Гумилева «Сада-Якко» // *Вестник МГУ, сер. 9. Филология.* 2000. № 2. С. 107–114. Статья эта представляется весьма содержательной, сомнения вызывают лишь некоторые толкования («по японской части»). Авторы пишут, что «жуки, кошки, бабочки, лилии словно заимствованы из традиционной японской поэзии», однако в классической поэзии пятистиший бабочки как таковые вообще отсутствуют, возможно, потому, что они вовсе не считались поэтическими существами в ранней японской культуре, кошки тоже появляются много позже, в культуре хайку с ее

Интересно, что, несмотря на все различия этих двух стихотворений, в них есть несколько сходных опорных точек: «электрический светлый пожар» в первом стихотворении и «электрический закат» во втором, «я любил ваш задумчивый остров» и «мы далекое любили», «темная кулиса» и «в полутемном строгом зале», «блистательный гром оркестра» и «пели скрипки», то есть свет, звук, эмоция заинтересованной пристрастности полностью совпадают. Однако, хоть антураж почти один и тот же, то стихотворение, которое включено в сборник, передает совершенно иную атмосферу — в нем побеждает пристрастие к старательно выстраиваемому поэтом миру восточной экзотики, как, например, и его мимоходом брошенная фраза в психоделическом рассказе «Путешествие в страну эфира», написанном в том же 1908 г.: «Сколько времени мы пробывали на этой поляне, — я не знаю. Знаю только, что ни в одном из сералей Востока, ни в одном из чайных домиков Японии не было столько дразнящих и восхитительных ласк».

Обратим также внимание и на стиховой размер этих двух частей или двух стихотворений: все строки первого эквиритмичны и представляют собой шестистопный анапест с перекрестной рифмой с отчетливой цезурой посередине строки (вернее, состоят из двух трехстопных анапестов с одним лишним безударным слогом в конце). Сам по себе этот метр вполне классичен и в этом стихотворении тоже ощущается обычно отмечаемый применительно к анапесту семантический ореол минорности и сентиментальности, оно звучит медлительно и напевно, с интонацией некоторой авторитетной декларативности. Этот ритм вообще часто встречается в стихах Гумилева разных периодов.

---

сниженной до повседневности лексикой; гумилевское выражение «вы казались бонбоньеркой над изящной этажеркой», которое, по мнению авторов статьи, передает «черту японской поэтической традиции — мышление образами» и «доносит дух японского языка», пожалуй, на самом деле идет вразрез с этой традицией, не говоря уж о том, что японцы до прихода европейцев в конце XIX в. не имели понятия о бонбоньерках, а этажерки — чисто китайское явление, быстро вошедшее в моду в Европе, начиная с XVII в., в Японии позднего средневековья они тоже были заимствованы из Китая, но не имели такой популярности, как в Европе, и т. п.

Совсем иначе выглядит ритм второй части, или второго стихотворения, которое одно и оказалось включенным в сборник «Романтических цветов». Это три строфы восьмистиший<sup>13</sup>, написанных четырехстопным хореем, подвижным и беспокойным, с переменной рифмовкой — сначала дистих с парной рифмой, затем катрен с перекрестной, после чего опять следует дистих, подобный первому, но с новой рифмой.

Вообще в сборнике «Романтические цветы» разнообразных анапестов можно насчитать семь, они в какой-то степени определяют интонацию этого сборника, хореев же много меньше, и среди них восьмистишие с такой специфической структурой рифмовки — уникальный случай. Не исключено, что на выбор ритмического рисунка стихотворения повлияли вышедшие к тому времени переводы японской поэзии — не только на западные языки, но и — через западные — на русский, при этом в российской книжной продукции и периодике уже можно было отыскать и описания японской системы версификации — в основном эти описания также опирались на западные работы, оригиналы которых, кстати, Гумилев вполне мог отыскать в Париже. Однако по этим стихам очевидно, что если Гумилеву в руки и попадались какие-нибудь материалы о японской поэзии, читал он их довольно поверхностно, и никак использовать не собирался. О таком же не слишком глубоком знакомстве свидетельствуют и стихи 1911 г. «В вашей спальне» с упоминанием «красивой» японской реалии:

<...> Ни стрельбы из японского лука,  
Ни гаданья по книгам стихов,  
Ни блок-нотов! Тяжелая скука  
Захватила и смяла без слов. <...>

Зато следующие два обращения поэта к японской теме как раз свидетельствуют о более пристальном и глубоком знакомстве с предметом.

Оба эти обращения датируются 1917 г., первое представляет собой юмористическое подражание жанру трехстиший, поэт, впрочем, перепутал названия двух жанров — хайку (трехстиший) и танка (пятистиший). Тем не менее, очевидно, что при-

---

<sup>13</sup> Это восьмистишия, но по составу и характеру рифмовки октавами они не являются.



мерные ритмические требования к жанру хайку ему известны, неизменная краткость последней, третьей строки соблюдена. Однако отсутствует эквиритмичность первой и третьей строк, да и остальные — главные — принципы хайку, видимо, остались неизвестны Гумилеву (впрочем, как и многим нынешним российским версификаторам в жанре хайку, которые не подозревают о «сезонных словах» и их ключевой роли в поэтике трехстиший и др., т. е. иностранцы сочиняют хайку, в размере подражая переводам на их родной язык, а содержание выстраивая свободно, по собственному усмотрению, наподобие *сэнрю*; воспроизводя, главным образом, «недосказанность» и «многозначительность»).

Трехстишие Гумилева представляет собой образчик стихотворного юмора:

#### ТАНКА

Вот девушка с газельими глазами  
Выходит замуж за американца.  
Зачем Колумб Америку открыл?

Это шуточное стихотворение написано в Париже и адресовано некоей госпоже Д., ранее ей же в ее альбом было написано другое стихотворение, без аллюзий на японские поэтические формы, но с той же полупритворной стилизованной ревностью к «американцу».

И, наконец, стихотворение, которое тоже предположительно датируется 1917 г. и маркируется самим поэтом как перевод:

#### ПРЕДУПРЕЖДЕНЬЕ

*С японского*

Мне отраднее всего  
Видеть взор твой светлый,  
Мне приятнее всего  
Говорить с тобою.

И однако мы должны  
Кончить наши встречи,  
Чтоб не ведали о них  
Глупые соседи.

Не о доброй славе я  
О своей забочусь,  
А без доброй славы ты  
Милой не захочешь.

Комментаторы американского издания предполагают, что первоначально Гумилев собирался включить это стихотворение в сборник «Фарфоровый павильон», но потом отказался от этой мысли, потому что у него не было других стихов на японский лад, и оно бы затерялось посреди китайских стилизаций «Фарфорового павильона».

Прежде чем говорить об этом, самом «японском» из произведений Гумилева, приведем цитату из его статьи 1919 г. (написанной за два года до расстрела поэта), посвященной проблемам перевода, которые волновали его на протяжении всей его недолгой поэтической биографии. Он, в частности, пишет:

Существуют три способа переводить стихи: при первом переводчик пользуется случайно пришедшим ему в голову размером и сочетанием рифм, своим собственным словарем, часто чуждым автору, по личному усмотрению то удлинняет, то сокращает подлинник; ясно, что такой перевод можно назвать только любительским.

При втором способе переводчик поступает в общем так же, только приводя теоретическое оправдание своему поступку; он уверяет, что, если бы переводимый поэт писал по-русски, он писал бы именно так. <...> И теперь еще некоторые думают, что можно заменять один размер другим, например, шестистопный пятистопным, отказываться от рифм, вводить новые образы и так далее. Сохраненный дух должен оправдать все. Однако, поэт, достойный этого имени, пользуется именно формой, как единственным средством выразить дух.

<...> переводчик поэта должен быть сам поэтом, а, кроме того, внимательным исследователем и проникновенным критиком, который, выбирая наиболее характерное для каждого автора, позволяет себе, в случае необходимости, жертвовать остальным. И он должен забыть свою личность, думая только о личности автора. В идеале переводы не должны быть подписными.

<...> Повторим же вкратце, что обязательно соблюдать: 1) число строк, 2) метр и размер, 3) чередование рифм, 4) характер enjambement, 5) характер рифм, 6) характер словаря, 7) тип сравнений, 8) особые приемы, 9) переходы тона. Таковы девять заповедей для переводчика; так как их на одну меньше, чем Моисеевых, я надеюсь, что они будут лучше исполняться<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Гумилев Н. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4. С. 194–196.

Эти «девять заповедей» составлены через два года после создания этого «японского» стихотворения, однако очевидно, что Гумилев в этом произведении тоже старается соблюдать некие принципы стихосложения, которые, по всей вероятности, представляются ему характерными для японской поэзии пятистиший. Судя по этим переводам, к 1917 г. он был хорошо знаком с переводами из японской поэзии и пояснениями к ним — возможно, из разных французских изданий, посвященных истории японской литературы и иллюстрирующих переводами отдельные ее периоды. Более того, к тому времени уже образовалась довольно обширная библиотека из статей и очерков на русском языке, из которых можно было составить себе более адекватное, чем раньше, представление о японской поэзии<sup>15</sup>. В то же время вполне возможно, что на Гумилева оказали влияние многочисленные «японские» стихи Бальмонта — его подражания, переделки, переводы (как с западных языков, так и с подстрочников Ямагути Моити<sup>16</sup>), написанные до и после поездки Бальмонта в Японию в 1916 г. Бальмонт был тогда до глубины души потрясен и восхищен Японией, ее красотой, ее обитателями, ее поэзией, которую называл «фейным творчеством».

И вот Гумилев сам берется за перевод с японского, вполне доверяя подстрочнику, при этом — и здесь поэтическая интуиция его не подводит — он выбирает в качестве исходной темы характерный для древней поэзии пятистиший мотив людской молвы, способной разрушить союз двух любящих.

Как представляется, это стихотворение поэта, написанное от имени японской девушки, сделано весьма обдуманно, можно даже сказать, аккуратно и старательно, словно строился некий новый для автора текстовый макет. В стихотворении нет никакой экзотики, нет по-гумилевски тайных или по-бальмонтовски «фейных» слов, оно выполнено с нарочитой «акмеистической»

---

<sup>15</sup> О имеющихся к тому времени материалах по японской поэзии см.: Матвеев З. Н., Попов А. Д. Библиография Японии. Т. 1, кн. 2 / Под редакцией Е. Г. Спальвина. Владивосток, 1923; Гривнин В. С., Лещенко Н. Ф., Сутягина М. В. Библиография Японии. Литература, изданная в России с 1734 по 1917 гг. М.: ГРВА, 1965; Ермакова Л. М. Вести о Япон-острове в стародавней России и другое. М.: Языки славянской культуры, Series Minor, Studia Historica, 2005.

<sup>16</sup> Моити Ямагути. Импрессионизм как господствующее направление Японской поэзии, СПб.: «Братья Ревины», 1913.

простотой и с фольклорным «простодушием». Вероятно, самому поэту казалось, что он точно передал и смысл, и атмосферу подлинника. Но при этом он неизбежно исходил из христианских ценностей и социальных установлений, казавшихся ему само собой разумеющимися, а также из основных принципов европейской лирики.

Однако в японской поэзии все не совсем так: например, в числе топосов японской любовной лирики отсутствуют «отрада» от «светлого взора» возлюбленного или приятность от беседы с ним, в классической танка не фигурирует взгляд партнера, за исключением одного случая в «Манъё:сю:» вообще не упоминаются глаза, практически нет упоминаний о разговорах между мужчиной и женщиной — ни о любви, ни о чем бы то ни было другом.

Зато концовка стихотворения — о том, что «не о доброй славе я / о своей забочусь, / а без доброй славы ты / милой не захочешь» — может показаться читателю, по переводам знакомому с японской поэзией, вполне адекватной. Как ни странно, эти две афористически сложенные строки, скорее всего, тоже свидетельствуют о невольной предвзятости автора. Гумилев, видимо, полагал, что такие встречи и в древнеяпонской культуре имели конечной целью узаконенный брак, а для этого девушка должна была сохранить свою девичью честь и репутацию.

Однако в японском случае дело обстоит не так определенно, во всяком случае, не совсем так, как это представляется поэту с Запада. Мотив людской молвы и в самом деле широко представлен в поэтической антологии VIII в. «Манъё:сю:» — в разделе «Песни-переключки» (*со:монка*) и в некоторых других частях памятника этот мотив встречается более 170 раз. Об этих песнях на тему «людской молвы» и «людских глаз» существует большая исследовательская литература, но однозначного объяснения этому «страху молвы» пока не нашлось.

Брак в те времена имел вид *цумадои* («навешание жены»), т. е. мужчина приходил к женщине только по ночам (и таких женщин у одного мужчины могло быть несколько), днем эти отношения никак не проявлялись и не реализовывались, таким образом, эти отношения принимали особый характер и окружались особым мистическим ореолом.

Отсюда одно из авторитетных толкований таких песен: например, такие филологи, как Фурухаси Нобуёси, Тада Кадзуоми, Масимо Ацуси и др., объясняют боязнь людских глаз и разговоров с точки зрения верований, сами эти отношения, по мнению этих ученых, воспринимались как иератический брак и воспроизводили отношения с божеством, тем более что нередко мужчина-придворный приезжал к жене верхом на коне, что еще в мифологическом своде «Кодзики» было способом передвижения божества. По мнению, например, Сасаки Юкицуна, мужчина, посещающий возлюбленную, следовал матрице богато-хозяина горы Мива, навещавшего деву Икутамаёри-химэ. Как сказано в «Кодзики»<sup>17</sup>: «как-то среди ночи пожаловал к ней внезапно мужчина с такой статью и наружностью, что не было ему равных. <...> Отец и мать ее захотели узнать, что это за человек, и так научили девушку: „Разбросай перед ложем красную глину, вдень в иглу скрученную нить из конопли и воткни в подол его одеяния“, — так сказали. Сделала она по их поучению, а назавтра смотрит — конопляная нить от пряжи, продетая через иглу, прошла через замочную скважину и наружу вышла, а осталось пряжи всего три колечка. Тут, увидев, что он прошел через замочную скважину (хозяин горы Мива был на самом деле змеем. — Л. Е.), пошла она по нити, достигла горы Мива и остановилась у храма божества Мива»<sup>18</sup>.

В период создания этой «поэзии о молве», видимо, еще не были приняты специальные обряды, закрепляющие отношения между мужчиной и женщиной; возможно, на уровне верховных властителей эту роль иногда (но не как правило) выполняли публичные оглашения заключаемого союза в императорских указах, не исключено, что именно огласка, информация посторонних о наличии отношений выполняла функцию их легитимации в общинах уровнем ниже, поэтому незапланированные слухи могли оказаться некстати. Интересно, что в «Манъё:сю:» рассказывается и о тех случаях, когда беспочвенные пересуды, наоборот, становились толчком к завязыванию отношений. Не-

---

<sup>17</sup> Сасаки Юкицуна. Манъё:сю:-но «варэ» («Понятие „я“ в Манъё:сю:») // Издания муниципального музея истории «Манъё:сю:» Т. 11. Такаока, 2008. С. 187–189.

<sup>18</sup> Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток Второй / Пер., иссл. и комм. Л. М. Ермаковой. СПб.: Шар, 1994. С. 56–57.

которые авторы считают, что в общине существовали какие-то социальные правила, запреты и ограничения на этот счет, но о содержании этих правил сейчас можно только строить догадки<sup>19</sup>.

Существуют разные точки зрения относительно того, к каким социальным установлениям или к какому именно мифу восходит эта древнеяпонская модель брака, и, вероятно, в период Нара такая модель действовала уже как обычай, сопровождающийся полустертыми верованиями. Однако кто бы ни был божеством-участником иератического брака-матрицы, в любом случае гумилевское «без доброй славы ты милой не захочешь» явно имеет в виду совсем другой набор смыслов, чем те древние установления, которые содержались в японских пятистишиях «Мангёсю». Однако нельзя не признать, что это несоответствие вынужденное и практически неминуемое.

Если говорить о форме стихотворения, то очевидно, что Гумилев отказался и от формы пятистишия, заменив ее обычным для русской поэзии четверостишием, решив при этом сделать из нескольких танка что-то вроде русского стихотворения средней длины, наподобие *тё:ка* («длинной песни», жанра, также представленного в «Мангё:сю:»).

Несмотря на все эти возражения и оговорки, последнее из приведенных стихотворений, несомненно, представляет собой перевод, и поэт явно ставил себе целью сделать именно по возможности точный перевод, а не адаптацию или вольное произведение под девизом «если бы переводимый поэт писал по-русски, он писал бы именно так».

И можно, как нам кажется, заключить, что даже по этим многочисленным работам Гумилева, связанным с Японией, видны перемены и поиски различных поэтических стратегий — от первого юношеского впечатления, связанного с яркой и экзотической фигурой Каваками Садааякко, к сдержанным, аналитическим переводческим опытам. Это путь от гумилевской «Японии духа» к пробам постижения и переложения для русской культуры реально существующей японской поэзии.

А что из этих гумилевских опытов дороже читателям — вопрос, остающийся за пределами этой статьи.

---

<sup>19</sup> *Тотсио Юки*. Мангё:сю:-но уваса ута ко:. Маки 11-12-о тю:син-ни (Анализ песен о «людской молве» в «Мангё:сю:». Вокруг песен 11-го и 12-го свитков) // «Аояма гобун». Аояма гакуин дайгаку, 2003. Т. 33. С. 40-50.

## 2. Японская «Муза» Гумилева

Теперь мы хотим представить некоторые сведения о той, с кого начался воображаемый путь Гумилева в Японию — об актрисе Садаякко.

Каваками Садаякко (1871–1946) — имя, знаменитое не только в Японии, но и весьма громкое на Западе. Ее настоящее имя — Кояма Сада, она получила воспитание и образование гейши и с ранних лет отличалась не только красотой и изяществом, но и многими талантами, а затем приобрела и умения в области разнообразных искусств: помимо пения, танца и игры на традиционных музыкальных инструментах, она еще играла на скрипке (такой она запечатлена на портрете маслом, хранящемся в музее Садаякко при буддийском храме Тэйсэдзи в преф. Гифу), там же мы видели и ее рисунки, выполненные в традиционной манере *суйбокуга* — тушью и японскими минеральными красками, например, традиционное изображение журавля в тростниках. Ее патроном в отрочестве (а у каждой талантливой девочки-гейши имелся свой патрон) был Ито Хиробуми, ставший вскоре премьер-министром первого японского кабинета. В 1891 г. она вышла замуж за известного актера Каваками Отодзиро и стала первой японской актрисой. Слово «первая» здесь означает не «лучшая из лучших», а порядковый номер, «первая в японской истории», — до нее на сцену, как предписывали законы японского традиционного театра, могли выходить только мужчины, а профессиональных актрис не существовало. Это был расцвет эпохи Мэйдзи, и многое тогда в Японии происходило впервые. Вместе с труппой Каваками Отодзиро Садаякко совершила несколько гастрольных поездок по Америке и Европе, в том числе побывала и в России.

Первые зарубежные гастроли труппы Каваками Отодзиро начались в Америке, в Сан-Франциско, и продолжились в Чикаго, Бостоне, Вашингтоне и Нью-Йорке. Наибольшую популярность за границей приобрела именно Садаякко, а не ее муж Отодзиро, хотя он к тому времени уже имел большой сценический опыт, амбиции и известность в Японии. Она же прославилась своими танцами в традиционном духе и адаптациями спектаклей театра Кабуки, в которых действовали гейша и самурай (много позже, после возвращения на родину, она подверглась критике именно за эти ее выступления, не отвечав-

шие, по мнению японских рецензентов, высокому вкусу, а также требованиям и духу нового японского времени).

После Америки группа перебрались в Европу, где сразу была высоко оценена — например, в Англии, при дворе королевы Виктории, они стали первыми японцами, получившими приглашение встретиться с королевской семьей и выступить в Букингемском дворце. Но главное было впереди — в 1900 г. они отправились из Лондона в Париж, где проходила Всемирная выставка.

Об оглушительном успехе Садаякко в Париже написано немало — она стала там сенсацией. Андре Жид, например, писал о ней: «Она всегда прекрасна. Она всегда блистает». Ее наперебой приглашали позировать художники и скульпторы, от тех времен остались изображавшие ее в танце рисунки 18-летнего Пикассо, французский керамист Эдмон Лашераль воспроизвел ее статуэтку по модели норвежского скульптора Агнес Фрумери (сейчас хранится в Государственном центральном театральном музее имени А. А. Бахрушина). Климт, Клее, Дега оставили записи своих впечатлений от нее и ее искусства, Роден хотел ее лепить, но она, не подозревая о славе скульптора, отказалась ему позировать, отговорившись нехваткой времени. Сара Бернар, правда, ревниво и раздраженно отказывала ей в актерском мастерстве, но Айседора Дункан пришла в восторг, увидев Садаякко, и даже в чем-то испытала ее влияние<sup>20</sup>. (Дункан, кстати, была разочарована рисунками Пикассо и упрекала художника за то, что он «не увидел в Садаякко ожившую гравюру и статуэтку, написал ее как индейскую богиню»). Считается, что Пуччини написал свою «Мадам Баттерфляй» под глубоким впечатлением от ее личности, дарований и красоты. Короче говоря, Садаякко тогда царила повсюду: парижские модельеры тут же переориентировались на новые веяния, создав стиль платья «Кимоно Садаякко», немедленно были составлены и духи с названием «Мадам Садаякко» и т. д. Правительство Франции

---

<sup>20</sup> Как написала Айседора Дункан в своей автобиографической книге, у них была общая знакомая Л. Фуллер, которая «была не только сама замечательной артисткой, но и импресарио Сада Якко, перед искусством которой я так благоговела. Она предложила мне выступать вместе с Сада Якко в Германии, на что я с радостью согласилась» (*Айседора Дункан. Моя жизнь. Моя любовь*. М., 1930).



даже наградило ее орденом Officier d'Académie. Можно сказать, что она стала одной из ключевых фигур западноевропейского «жапонизма».

Не будем пересказывать подробности пребывания труппы в Париже, на то существуют многочисленные японские и англоязычные работы, мы здесь хотим лишь подвести историю этих гастролей к 1902 г. и представить некоторые еще не опубликованные материалы российской прессы столетней давности, относящиеся к тем временам, когда труппа, дав гастроли в Швейцарии, Германии, Чехии, Румынии, Венгрии, Молдавии и Польше, через Лиепая прибыла сначала в Петербург, затем в Москву<sup>21</sup>. После этого японцам предстояли гастроли в Италии и Испании, затем предполагалось отправиться в Лондон, а оттуда отплыть на родину.

Согласно разным японским источникам, в Петербурге труппа дала несколько представлений: 20 марта 1902 г. в резиденции японского посла, 21 марта в Мариинском театре («Гейша и самурай», «Кэса»<sup>22</sup>), 22, 23 и 24-го в «Новом театре» (те же «Гейша и самурай» и «Кэса», за исключением 23-го числа, когда исполнялись сцены из «Венецианского купца»). 26-го в Москве в Интернациональном театре<sup>23</sup> труппа давала те же «Гейшу и самурая» и «Кэса», а 27-го там же — «Венецианский купец» и «Сёгун».

Возможно, тогда же пьесу «Гейша и самурай» увидел В. Э. Мейерхольд. Об отношении Мейерхольда к Садаякко и его оценке ее искусства говорится в кратком, но содержательном очерке Хориэ Синдзи, помещенном как приложение к его книге о Театре на Таганке<sup>24</sup>. 1902 г. — год российских гастролей группы Каваками — был для Мейерхольда временем отрицания реалистического на-

<sup>21</sup> Карту маршрута труппы см.: *Каваками Отодзиро*. Садаякко. Отодзиро бокуго 100 нэн. Садаякко сэйтан 140 кинэн (Юбилейное издание в честь 100-летия со дня смерти Отодзиро и 140-летия со дня рождения Садаякко). Тигасаки бидзюцукан, 2011. С. 61.

<sup>22</sup> Кэса — накидка буддийского монаха наподобие перевязи.

<sup>23</sup> Интернациональный театр — ранее он назывался театр Парадиза по имени владельца Георга Парадиза, одно время им руководил В. Э. Мейерхольд, и тогда он назывался «Революционный театр». Ныне — театр им. Маяковского.

<sup>24</sup> *Хориэ Синдзи*. Ситатакана Росия гэкидзё. Таганка гэкидзё то гэндай Росия энгеки (Несгибаемый российский театр. Театр на Таганке и современная русская театральная жизнь). Киото: Сэкай сисо:ся, 1999. С. 200.

турализма, именно в феврале этого года он ушел из Художественного театра, и, как пишет Хориэ, японские представления и манера игры Садаякко оказали немаловажное влияние на его разработки театральной «биомеханики» и поиски нового места и функции музыки в театре.

Напишем о детали не очень существенной, но любопытной: в разных японских работах без достоверных ссылок на источники утверждается, что труппе был устроен специальный прием при дворе Николая II, и Садаякко получила в подарок от императора золотые часы с вензелем. Однако ни в одном российском издании — по крайней мере, из тех, что нам удалось проверить, — факт встречи с российским императором не упомянут и не подтвержден. Между тем, если бы такая встреча состоялась, сведения о ней наверняка переходили бы из одного издания в другое. Возможно, что историки были введены в заблуждение следующим эпизодом, отраженным в петербургской газете «Новое время» от 23 марта 1902 г.: «Хроника. Устроенный с Высочайшего соизволения в Мариинском театре, в пользу ремесленного отдела общества попечения о бедных и больных детях, спектакль с участием японской артистки Сада-Якко посетили Их Императорские Величества Государь Император и Государыня Императрица Александра Федоровна и особы Императорской фамилии». Не исключено, что кто-то из присутствующих — Садаякко или, может быть, не она одна, а кто-нибудь еще вместе с ней, в том числе сотрудники общества попечения, при этом получили в подарок часы, однако специальный прием в честь труппы в императорском дворце представляется крайне маловероятным, особенно если судить по легкой, нередко иронической интонации, с которой российская пресса отзывалась о японских гастролерах.

Впервые сведения о Садаякко появились в российской прессе, видимо, еще в 1900 г., когда сенсационные новости об ее искусстве и необычайном успехе в Париже впервые попали в российские газеты вместе с прочими репортажами о парижской Всемирной выставке.

Японский русист Нодзаки Ёсио — видимо, первый исследователь, кто попытался найти следы пребывания труппы в России, — писал, что первые упоминания о Садаякко в русской прессе связаны с журналом «Нувеллист», это нотно-музыкальный журнал, в 1900 г. выпустивший несколько приложений с

театрально-музыкальными новостями<sup>25</sup>. Однако, сетовал Нодзаки Ёсио, российская пресса 1902 г., в которой отразилась гастрольная деятельность труппы Каваками, для японского исследователя недоступна.

У нас появилась возможность восполнить этот пробел в истории российско-японских культурных контактов начала XX в. и представить подборку публикаций о Садаякко в российской прессе того времени. Хотя подборка и неполна, представленные заметки, как нам кажется, красноречиво свидетельствуют о довольно низком уровне адаптации японской культуры в самом начале XX в. Здесь сочетаются стремление понять и очевидное непонимание, желание усвоить новое и обогатить имеющиеся художественные возможности и в то же время неготовность к адаптации, неспособность принять новую театральную условность, иную театральную эстетику. Не только в одной и той же газете, но нередко в рамках одной статьи оценки противоречат друг другу, высокомерная претензия судить от имени всей Европы и ее культурной истории, европоцентристская спесь и сарказм здесь смешиваются с отдельными догадками и прозрениями, ощущением чего-то недопонятого, ускользнувшего. Часто отклики на представления труппы в российских газетах напоминают описания оперного спектакля у Толстого во Втором томе «Войны и мира», давшие толчок к теории остранения Шкловского. В общем и целом, эпиграфом к этой части статьи могла бы стать цитата из статьи одного из тогдашних рецензентов: «...если судить, конечно, с точки зрения европейской (ибо с какой же другой прикажете?)...».

Несмотря на трудности восприятия и нередко иронический тон критики, японская труппа за время своих кратких гастролей явно приобрела большую популярность в обеих столицах, о чем свидетельствует и обилие откликов на гастроли, и даже появившиеся в газетах забавные куплеты, высмеивающие Москву и московские нравы, сочиненные от имени вымышленного члена труппы<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Нодзаки Ёсио. Росиа-ни окэру Каваками итидза (Труппа Каваками в России) // Гэкидзэ:гаку (14) 1973. С. 58.

<sup>26</sup> Московский листок, № 74, 15 марта 1902 г.:

*Письмо на родину (Японца из труппы Сада-Якко) // Пред публикаой Москвы // теперь мы выступаем... // Поражены бы вы // Московским краем!.. // Нам здесь не повезло: // Так на пути с вокзала // На мостовой трясло, // Что сердце замирало!.. // Совсем дорога в ад, — // Нельзя признать иною... // «Бульжник», говорят, // Какой-то был ви-*

Надо сказать, что имя Сада-Якко и стихотворение Гумилева обрело новую жизнь в сегодняшней России — рок-группа «Квартал» выпустила очень неплохую запись своей песни «Сада-Якко», ныне довольно популярную среди любителей. Читатели могут послушать и посмотреть клип этой песни здесь: <http://nirvana.fm/video/watch?v=AwcAAEhMAAA> и оценить, как в этом клипе дается изображение элементов японской эстетики.

И наконец, хотим сказать, что публикация этой подборки стала возможна благодаря сотрудничеству и щедрой помощи журналиста Сергей Даниловича Сокурено, давно и плодотворно работающего с архивами российской периодики, ему мы хотим выразить здесь горячую благодарность.

### *3. Российская пресса за март 1902 г. о гастрольях японской труппы Каваками Отодзиро в Петербурге и Москве*

П е т е р б у р г

Петербургская газета, 10 марта 1902 г.:

У Сады-Якко

Мы входим в номер одной из петербургских гостиниц, где, нам сказали, остановилась наша японская гостья, Сада-Якко...

— Госпожа Сада-Якко? — спрашиваем мы у хорошенькой, похожей на куколку, японки, буквально выпорхнувшей, точно

---

ною... // А дженерикшей бег // Совсем здесь неизвестен: // Здесь конка возит всех, — // Вагон убог и тесен, // Два тощие одра // Ползут, как черепахи, // Грубят кондуктора, // И пассажиры — в страхе,.. // На улицах больших // Европой пахнет мало, // Но запахов других // Миллион: весна настала!.. // Здесь разницу в одном имеют экипажи: // Бросают грязь кругом, — // Мне в глаз попало даже!.. // Объездив целый свет, // Впервые вижу моду, // Что женщинам здесь нет // На улицах проходу... // За ними каждый раз // Мужчин толпа несется... // Здесь этот странный класс // «Саврасами» зовется... // Такого никогда // Не ждал я факта... Боже!.. // Здесь ценится вода // Шампанского дороже!.. // Здесь тоже телефон // К услугам предагают... // У нас в почете он, // А здесь его... ругают!.. // А публика?.. Без лжи, — // За вкус ее мне больно: // Что ей не покажи — // Останется довольна.... // Культура (факт сей взвесь!) // Не очень процветает: // Ведь по-японски здесь // Никто не понимает!.. // Я пробыл здесь три дня, // Но город почему-то // Не чествовал меня... // Прощай! Твой Ямагута. (С японского перевел Р. Моч).

птичка, откуда-то из-за драпри и как-то «по-детски», растерянно на нас смотревшей своими подведенными, красивыми глазками...

Вместо ответа на наш вопрос японка что-то щебечет в сторону по-японски, и из-за той же ширмы появляется уже фигура японца в каком-то балахоне...

Мы пробуем объясниться, но японская парочка вместо ответа только переглядывается между собой, а затем японец делает нам знаки, что не понимает нас...

Мы пытаемся говорить по-французски, пробуем по-немецки, но тщетно: японец продолжает делать жесты непонимания, а японка, которую, очевидно, эта сцена забавляет, смеется...

В конце концов, наше дело, однако, благополучно устраивается благодаря вошедшему в номер импрессарио-англичанину, который, говоря по-японски, вызывается быть нашим переводчиком...

Прежде всего, мы узнаем, что в лице японской парочки мы имеем дело с супругами: она — Сада-Якко, он — Каваками, ее супруг и вместе с тем премьер придворного театра в Токио.

— Наше супружество, — рассказывала нам хорошенькая японка, — положило в Японии начало женщинам-актрисам... До меня в Японии женщины не допускались на сцену, и женские роли исполнялись мужчинами. Что же касается меня, то мне удалось стать актрисой только благодаря тому, что я вышла замуж за Каваками, который пользовался особым благоволением и которому, в силу этого, было дано разрешение сделать свою жену актрисой...

— На каких же сценических образцах вы воспитывались?

— Я обучалась сценическому искусству под руководством мужа, который кончил Японскую консерваторию и считается лучшим актером в Японии. Первые мои сценические шаги были в Японии, на сцене придворного театра в Токио. Оттуда я поехала играть в Америку и играла, между прочим, в Чикаго, где меня смотрела Режан, которая сказала мне много лестного и советовала совершить турне по Европе...

— Насколько разнообразен ваш репертуар?

— Преимущественно я играю японские пьесы, но, признаюсь, японская драматическая литература очень бедна: она насчитывает не более десятка пьес, которые по характеру пред-

ставляют собой полудрамы, полуоперетки, т. е. наряду с сильно драматическим элементом в пьесах распеваются смешные песенки, проделываются всякие «сальто-морталя», идут пляски и проч. Притом наши пьесы очень коротенькие, настолько коротенькие, что мы в состоянии сыграть за вечер их целых шесть. Зато, когда нам приходится играть в Китае, то, зная, что китайцы привыкли к нескончаемо долгим пьесам, мы ставим такие пьесы, которые тянутся по несколько вечеров кряду...

— А европейский репертуар вам совершенно чужд?

— Не совсем... По крайней мере, я играю «Даму с камелиями», «Венецианского купца», а теперь готовлю роль Магды из «Отчего дома»<sup>27</sup>, чтобы 17 июля впервые выступить в этой роли перед самим Микадо. Пьеса эта пойдет в переводе моего мужа, Каваками.

— Но вы, конечно, «Даму с камелиями» или «Отчий дом» играете в европейском платье?

Наша собеседница весело рассмеялась...

— Представьте себе, нет: я играю эти роли в японском платье, что, конечно, может вызвать у европейцев только улыбку. Но что делать: таково условие, в которое поставлены статутом японские актеры и актрисы. Вот почему, при всем желании, я и не решаюсь выступить у вас в пьесах, более доступных вашему пониманию... ибо знаю, что, будучи одета в японское платье, покажусь вам только смешной...

Из дальнейшего разговора мы узнали, что, кроме нашей собеседницы, в ее труппе имеются еще четыре женщины, но как вследствие содержания пьес, так и в силу условий статута о женских театрах, эти остальные женщины обречены почти на бессловесные роли. Зато у японцев очень большие роли отведены детям, и в труппе имеются два карапузика мальчика, которые прекрасно исполняют роли своего ампула. Любопытны еще японские декорации. Они пишутся, оказывается, водяными красками и для каждого спектакля делаются заново. Как это ни противоречит экономии, но масляной краски для декораций японцы упорно не хотят признавать... Затем занавес у японцев дается не посредством звонка, а посредством удара о какие-то

---

<sup>27</sup> Имеется в виду пьеса «Родина» Германа Зудермана (1857–1928), немецкого беллетриста и драматурга.

деревянные дощечки, — звук, очень напоминающий пресловутое «кри-кри»<sup>28</sup>...

— Ваша гигиена? — спросили мы в заключение японскую гастролершу.

— Ем только рис, пью — только шампанское<sup>29</sup>. Больше для меня не существует никакой пищи, никаких напитков.

Spectator

Петербургская газета, № 69, 12 марта 1902 г.:

### Около театра

Интересно было побывать за кулисами Мариинского театра в тот вечер, когда здесь впервые выступала японская «знаменитость» Сада-Якко.

Здесь налицо были многие из наших артистов и режиссеров. Для того чтобы представить себе, какое впечатление произвели японцы на наших артистов, достаточно отметить тот факт, что в самых драматических местах японских пьес наши артисты разражались хохотом.

— Одно слово: «кошки на крыше», — обменивались они между собою впечатлениями.

В антракте мы встретили за кулисами В. А. Мичурину<sup>30</sup>, которая направлялась было к Сада-Якко, с целью познакомиться с японской дивой. Однако знакомство не состоялось по той простой причине, что г-жа Мичурина не говорит по-японски, а японская дива только по-японски и говорит... Артистки ограничились тем, что обменялись знаками умиления... Другая наша артистка высказала пожелание взглянуть «хоть одним глазком» в уборную Сада-Якко.

---

<sup>28</sup> Кри-кри — так по-французски изображается крик сверчка. Пресловутым он здесь назван, видимо, потому, что в конце XIX в. большую популярность в России приобрела звучащая американская игрушка под таким названием. Но ее приобрели столь многие, что скоро она всем приелась.

<sup>29</sup> По-видимому, Сада-Якко хотела сказать, что предпочитает традиционную японскую пищу и не может пить никаких иных европейских спиртных напитков, кроме шампанского. Однако пресса истолковала эти слова иначе.

<sup>30</sup> Вера Аркадьева Мичурина (1866–1948) — известная российско-советская актриса из театральной семьи актеров Самойловых.

— Не рекомендую, — поспешил предупредить любопытную артистку кто-то из ее знакомых. Недавно одна дама попробовала войти в ее уборную, так, верите ли, японка ударила ее по лицу... Страсть, какая злющая!..

Подтверждает злобность японцев и г-жа Е. И. Левичева, которой пришла неудачная мысль погладить прехорошенького мальчугана японца...

— Всю руку исцарапал, — говорила г-жа Е. И. Левичева, показывая действительно расцарапанную руку.

Биржевые ведомости, № 69, 12 марта 1902 г.:

### ТЕАТР

#### Полслова о японской драме и о Чехове

Когда я смотрел представления японской труппы, меня поразила одна деталь, на которой очень любопытно остановиться несколько подробнее. После падения занавеса он тотчас поднимается снова, и мы видим актеров, не выстроившихся в ряд и любовно держащихся за ручку, а на минуту продолжающих действие. Так, по окончании первого действия пьесы «Гейша и рыцарь», при поднятии занавеса мы видим дальнейшие перипетии поединка двух японских рыцарей; то же и по окончании «Кэзы»: когда Морито уже покончил с собой, поднятый на мгновение занавес позволяет рассмотреть, как несчастный муж читает прощальное письмо, оставленное ему нечаянно убитой женой.

Мне кажется, что в этих деталях, совершенно неизвестных европейской сцене, сказывается характерный взгляд японцев на искусство вообще и драматическое искусство в частности. В самом деле, как надо понимать эти последствия, эти эпилоги, эти отрывки из «междудействия»? Выходит так, что момент опускания занавеса не совпадает с моментом приостановления действия, что там, на сцене, в антрактах будто бы действие продолжается вдали от глаза публики, и только случайно поднявшийся занавес обнаружил на короткий срок часть этого скрытого, прячущегося от света действия.словно вспыхнул на мгновение магний, и фотографическая пластинка тотчас закрепила выхваченный из мрака «уголок жизни».

Эта особенность японской сцены производит странное и, надо признаться, далеко не поверхностное впечатление; гуляешь



во время антрактов, уходишь из театра, и все время кажется, что на сцене, за спущенным занавесом, пьеса продолжается, действие растет и развивается. Давно опустели улицы, и давно черная ночь с рядом унылых фонарей, расставленных, как солдаты, глядит в переплет окна, а все чудится как-то «сбоку», «со стороны», что разматывается дальше и больше мистический клубок и катится вдаль странный шарик зародившейся на наших глазах жизни.

Это оригинальное впечатление надо поставить в связь с тем, что в японских драмах (сужу, конечно, по тем двум-трем, какие пришлось видеть), по-видимому, отсутствует так называемая художественная архитектоника. Важное, нужное и необходимое перемешано с третьестепенным, случайным; нет соблюдения законов перспективы, нет последовательности рождений главного из главного; случайные эпизоды, совершенно безразличные для общей мысли и хода действия, часто доминируют над важным и первостатейным и проч. Так, например, если судить, конечно, с точки зрения европейской (ибо с какой же другой прикажете?), в драме «Гейша и рыцарь» излишне почти все первое действие, т. е. половина всей пьесы. В драме «Кэза» нам непонятно, для чего столько места — две больших картины — уделено изображению предварительного знакомства героя с героиней; с другой стороны, слишком уж скомкан и стремителен конец драмы (вторая картина второго действия).

Но, спрашивается, можно ли судить о пьесе, о ее характере, о ее художественности, если нам известна она только частями, если в антрактах, между действиями, и ночью, по окончании спектакля, течение пьес продолжается, если нам случайно поднятый занавес дает возможность читать, так сказать, только с пятого на десятое. Нам неизвестна вся пьеса, все действие, весь замысел, а только некоторые выдающиеся моменты, причем моменты эти, по-видимому, выбраны без особой заботливости, почти случайно, почти зря... Вы проходите по улице и видите человека; через два года встречаете его в ресторане, через десять лет под руку с дочерью, через месяц — снимаете шляпу при его погребении. Таковы жизнь, отдельные моменты ее, случайно наблюдаемые. Но в промежутках между встречами с вами этот человек ведь существовал, и это не уловимое нами существование его, конечно, интереснее и полнее, чем уловлен-

ное. Быть может. Но, — отвечает японская драма, — жизнь там, где мы видим жизнь.

Японская драма изображает жизнь, ее случайность, ее бестолковость, ее неведение зла и добра, ее переплетение великого и мелкого, случайного и нужного. Европейская драма (искусство вообще) занимается не столько жизнью, сколько ее «гущей», ее анализом (Достоевский), ее синтезом (Ибсен), ее наиболее интенсивно отразившимися моментами.

Поэтому для нас, европейцев, не существуют и неинтересны никакие между-антрактные действия, последствия, эпилоги. Отелло умер, и этим все сказано. Что станет после его смерти делать прибывший Фортинбрас<sup>31</sup>, — для нас решительно безразлично.

В этом, мне думается, основное различие европейской драмы от японской; конечно, глубокую важность имеет здесь особенность мировоззрений народов; к буддизму очень подходит это представление о спутанном клубке жизни, разворачивающимся в бесконечность и случайно обнаруживающем здесь, на земле, в юдоли плача, лишь очень малую часть своих узоров...

Заговорив о «случайности», «эпизодичности» жизни, невольно вспоминаешь Чехова и особенно его последнюю драму «Три сестры». Действительно, есть что-то общее в том углу зрения, каким смотрит на жизнь Чехов и автор «Кэза», в том, как он рисует жизнь своих героев и какими приемами пользуется... Отбросив наносной элемент «больной» культуры, разве не найдем в терзаниях трех сестер мыслей не совсем европейских?..

О. ДЫМОВ<sup>32</sup>

Биржевые ведомости, № 70, 13 марта 1902 г.:

Гастроли японской труппы начинаются в московском интернациональном театре 13 марта. Сада-Якко, как ее называют мос-

---

<sup>31</sup> Похоже, рецензент перепутал «Отелло» с «Гамлетом», в конце которого действительно появляется «король норвежцев, славный Фортинбрас».

<sup>32</sup> О. Дымов (1878–1959) — псевдоним И. И. Перельмана. Русско-еврейский (писавший также на идише) писатель, имевший большую популярность в начале века, сотрудничавший со многими журналами и газетами начала века, в 1913 г. эмигрировал в Германию, затем в США.

ковские газеты, несомненно, будет иметь успех в Москве, так как не имела его у нас. Таков, кажется, закон судеб.

### М о с к в а

Новости дня, № 1351, 26 (13) марта 1902 г.:

Японская труппа Сада-Якко приезжает в Москву сегодня и вечером открывает серию спектаклей в «Интернациональном» театре. Для второго спектакля г-жа Сада-Якко сыграет роль Порции из «Шейлока» (японская Дузе — «Гейша и рыцарь» и «Кэза»).

Русское слово, № 71, 14 марта 1902 г.:

На смену драматической труппе петербургского литературно-художественного театра в Интернациональном театре явились японцы. Труппа «японской Дузе», давшая вчера свое первое представление, перенесла нас в совершенно новый, красивый мир, где все нам так чуждо и, вместе с тем, интересно. Разумеется, об искусстве с нашей, европейской точки зрения тут говорить не приходится, но зато это имеет интерес в этнографическом отношении. Японцы имели успех, хотя публика и смеялась в самых патетических сценах. Зрительный зал был полон на три четверти.

Русские ведомости, № 72, 14 марта 1902 г.:

Немного веселости, немного трагизма, немного эквилибристики, много наивности и все-таки очень много искусства, — таково впечатление от игры японской труппы, начавшей вчера представления в «Интернациональном» театре, — искусства, конечно, своеобразного, подходящего к тому, если так можно выразиться, прямолинейному выражению чувств, которым отличается японский репертуар. Здесь трагизм должен заключаться не в безысходности положения, а в сумасшествии или в смерти, которым предшествует борьба в настоящем смысле слова, бой ножами, палками или кулаками. Действие протекает необыкновенно быстро, и для развития сложившегося чувства нет времени: внезапно пробудившаяся страсть, требующая немедленного исхода, ревность, ненависть, вспыхнувшая и тотчас разрешившаяся, — таковы чувства, которые должны изображаться артистами. Бурная и неудержимая игра неизбежна при та-

ком репертуаре, и эту неудержимостью и силой страсти, несомненно, обладает г-жа Сада-Якко. Проявление этой страсти, конечно, очень своеобразно; достаточно сказать, что вся заключительная сцена второго акта пьесы «Гейша и рыцарь» проходит в потасовке сначала с соперницей, а потом с каким-то охранителем монастырского покоя. В этой борьбе, когда кроме отдельных восклицаний не произносится ни одного слова, артистка успеваеет все-таки мимикой и жестами выразить сложную градацию волнующих ее чувств: ненависть, душевную муку, физическую боль, полнейшее изнеможение и последние проблески любви к изменившему ей рыцарю. Все это очень своеобразно, очень искусно и, несмотря на примитивность обстановки и наивность приемов, временами трогательно. Многое, конечно, заставляет смеяться, начиная от декораций и до условных приемов драки, и если, идя в японский театр, предъявляют к артистам и к пьесе те требования, которые мы считаем необходимыми для нашей сцены, то кроме разочарования не получают ничего. Туда надо идти, имея в виду знакомство с оригинальной формой выражения сильных и требующих немедленного исхода чувств. И с этой точки зрения представления г-жи Сада-Якко имеют несомненный интерес.

Московский листок, № 71, 14 марта 1902 г.:

Первый, вчерашний, спектакль японской труппы и сама, в особенности, Сада-Якко имели положительный успех, если судить по аплодисментам и по приему, оказанному довольно многочисленной публикой. Конечно, было и немало также разочарованности среди тех, кто явился судить о драматическом искусстве наших желтолицых соседей с европейскими взглядами на сценическое искусство. Откинув предвзятость, надо признать, что японцы дали вчера очень интересное зрелище. Только круглое невежество и ограниченная прямолинейность не признают в японском театре, со всем его искусством, ничего, над чем стоило бы остановить свое внимание и даже задуматься. Из сжатой драматической сцены, ограниченной до крайности, Сада-Якко и ее партнеры дают драму оригинальную и оставляют впечатление. Драма их более пантомимная, так как речей очень мало, и вся она передается пластикой и выразительностью их движений. Странны их ужимки, шипящие звуки япон-

ского языка, режет ухо японская музыка, курьезна по непривычности для глаза вся обстановка, но при всем этом — все это полно несомненного интереса. Сада-Якко французы прозвали японской Дузе, но более чем смешно толковать это в буквальном смысле... Она не более как актриса талантливая, но талант ее, искусство и техника — только японские. В этом искусстве много акробатического, много ловкости, присущей их национальности, но в этом, разумеется, не их вина. Принимала публика японских артистов очень шумно. А это доказывает, что японцы сумели возбудить к себе интерес.

Московский листок, № 73, 14 марта 1902 г.:

### По театрам

На какие только удочки не стараются поддеть доверчивую публику юркие антрепренерчики!

Я говорю о вчерашней гастроли в «Интернациональном театре» знаменитой японской труппы во главе с Сада-Якко, возведенной составителями трескучей рекламы в сан ... «японской Дузе».

Творчество этой Дузе ограничивается выпячиванием рук и пальцев, бессвязным лепетом и приседанием к земле под аккомпанемент дребезжащей балалайки и равномерных ударов в барабан. Главными действующими лицами драм, разыгрываемых этими наивными японцами, являются: предлинная палка в пьесе «Гейша и рыцарь» и веер — в пьесе «Кэза».

От удара палки Сада-Якко умирает как бы по шучьему велению, а наличие одного только веера в руках рыцаря Морито, которого играет японец Каваками, дает ему возможность победить всех разбойников страны.

В местах наиболее патетических остальные персонажи «знаменитой» труппы пищат, лают, мяукают и, желая выказать всю силу обуревающих их страстей, кувыркаются и, кажется, жонглируют яблоками и лимонами.

Затем «Дузе» еще в последний раз перед смертью забавляется китайскими фонариками, а прочие «премьеры» скачут через веера.

В общем, зрелище это может интересовать только невзыскательную публику балаганов, разумеется, при условии общедоступности цен и непродолжительности представлений.

Более 15–20 минут эти «гастроли» не должны продолжаться. Вот почему и вчера к началу второй «драмы» публика стала уже разъезжаться, сожалея о потерянном времени и еще больше — о потерянных рублях. Впрочем, публики было вчера весьма немного: театр был почти пуст.

Русские ведомости, 15 марта 1902 г.:

Для второго своего спектакля японцы (в «Интернациональном театре») поставили драму «Шогуно». О «драме» с европейской точки зрения здесь, конечно, не может быть и речи. Наиболее характерные сцены: танцы сумасшедшей (Сада-Якко); мимическое представление актеров перед шогуном; борьба двух соперников, из коих один закалывает, а другой душает своего противника, и смерть сумасшедшей, узнавшей своего убитого мужа (почти без слов, одна мимика, причем довольно искусно передается умирание от «разрыва сердца»). Вторая пьеса представила своеобразный интерес в смысле передачи Шекспира<sup>33</sup> в японском понимании. Это была сцена суда из «Венецианского

---

<sup>33</sup> Постановка фрагмента из «Венецианского купца» вызвала более всего ядовитых и иронических откликов в русской прессе, и эти отклики могут показаться даже ксенофобскими, хотя ядовитый, уничтожающий стиль театральных и литературных рецензий в те времена был вполне обычным и похожим образом мог быть направлен против соотечественников. Здесь приводится пара таких откликов на труппу Сада-Якко, чтобы продемонстрировать глубину тогдашнего разрыва и непонимания между культурами России и Японии, а также непомерный европоцентризм среди русских. Тогдашние рецензенты и зрители, претендовавшие на роль «просвещенных европейцев» и свысока судившие непонятное им искусство, не поняли в шекспировской постановке главного. Как пишет Тиба Ёко, идея Каваками заключалась в том, чтобы спародировать сцену суда, сам фрагмент был назван «Сайроку» (Шейлок) и изображал японский вариант человека с таким характером — неотесанного японского рыбака с отдаленного острова (Poet-Lore, 126, № 1, 1900. P. 152–153). По мнению исследовательницы, в этой сцене сатирически изображалась западная меркантильность, до которой Японии еще предстояло «дорасти». Кстати говоря, сама сцена была поставлена во время гастролей в Бостоне в 1899 г. при режиссерской помощи и консультациях Генри Ирвинга и Эллен Терри, актеров, игравших в «Венецианском купце» в театре «Никербокер», правда, на репетиции Каваками удалось выкроить всего один день (Yoko Chiba. Sada Yakko and Kawakami: Performers of Japonisme // Modern Drama, № 35, 1992. P. 41).

купца». Каваками своеобразно, но с чувством и выражением передал Шейлока. Порция же (Сада-Якко) кроме богатого костюма ничем не могла заинтересовать в этой роли европейского зрителя.

Русское слово, 16 марта 1902 г.:

Много потеряла та публика, которая устремилась на первую гастроль японской труппы г-жи Сада-Якко и пренебрегла второй. Нужно было видеть, что делалось вчера со зрителями, когда пред их глазами предстала целая сцена из «Венецианского купца» в приспособлении к японским костюмам, гриму, при оригинальнейших *mise en scène*'ах, странных позах и гримасах актеров-японцев... Публика положительно билась в конвульсивных судорогах смеха, и счастье только, что ее было немного, и массового заражения опасаться нельзя было. Поистине давно в Москве такого здорового смеха не бывало. Пред Шекспиром была дана японская драма, мало интересная.

Московский листок, № 72, 15 марта 1902 г.:

#### Интернациональный театр

Второй спектакль японской труппы представил еще больший интерес, так как японцы разыгрывали историческую трагедию из своей национальной жизни. Трагедия называется «Шиогун» или вернее, «Шойкун». Имя это носили светские владыки древней Японии. Борьба двух родных братьев, оспаривающих между собой власть шойкуна — основа этой трагедии. У японской же премьерши роль эпизодическая, и в ней, как в предыдущих пьесах, главный интерес заключается в изображении процесса смерти.

Курьезный вышел шекспировский Шейлок, из которого японцы разыгрывают сцену суда Порции над ростовщиком Шейлоком. Шекспировские герои, переодетые японцами, это более чем забавно. Японцы и в классическую трагедию европейцев внесли свой японский реализм. Шейлок у них, прежде чем приступить к вырезанию фунта мяса, с миниатюрной линейкой и кистью китайской туши сначала отмечает на груди своей жертвы величину куска мяса, который собирается вырезать. Конечно — это только забавно, так же как и защититель-

ная речь Порции-Сада-Якко, которая в передаче японской артистки для наших зрителей не имеет никакого интереса и значения.

Русское слово, № 72, 15 марта 1902 г.:

Свет и тени  
Японская Дузе

— Ну что, как вам понравились японские актеры?

— Правда ли, что они играют очень плохо?

Что значит плохо и что значит хорошо, раз дело идет о первобытном искусстве, где все — условность, оригинальность, где все так чуждо и так не похоже на то, что мы привыкли видеть?

— Хорошо ли танцуют японцы?

По-своему великолепно, но эти танцы не имеют ничего общего не только с *pas de quatre*, *chacogne* и тому подобными новыми выбрыкиваниями, но и со старинными кадрилию, вальсом и полькой.

Но в этих прыжках дикаря, сопровождаемых музыкой, которая для нас просто стук, есть своя грация, свой стиль, своя поэзия и красота.

Но вы можете возразить, что Япония теперь — культурная страна.

Да, культурная.

Но ее культура — культура вчерашнего дня.

Япония имеет парламент и свободу печати.

И стоит только захотеть какому-нибудь сановнику — без всяких судов и прочих историй потеряет голову.

Японские войска одеты в европейские костюмы.

Да, но при этом они босы.

Босая команда.

Пять лет назад я видел в Петербурге японскую выставку картин.

Художники: Хоккей, Хоксай, Ина, Бунчу, Ен-Шин, Шю-Хо, Шюн-Суй — светила и новаторы японской живописи — прислали свои — хотел сказать полотна, но японец пишет не на полотне, а на шелку.

Хоксай и его товарищи — ярые новаторы среди японских художников. Они проводят переворот в японской живописи.



Но взгляните на них с европейской точки зрения. Вот их картины. «Дракон» — какая-то сумбурная фантазия, изображающая существо, «которому подобного нет в природе»; при этом существо двух измерений; оно имеет высоту и ширину, но не имеет толщины — оно на одной плоскости. Таковы же «Ворон», «Две обезьяны», опять «дракон» и затем изображение добрых и злых духов.

Выставка помещалась в академии художеств, и знатоки говорили, что некоторые из этих произведений чуть не гениальны.

С европейской точки зрения это было нечто смехотворное, дикое, карикатурное.

Япония приняла многие плоды современной культуры, но тех деревьев, на которых произрастают эти плоды, у нее нет.

Ее театральное искусство не имеет ничего общего с нашим искусством, и глубоко заблуждаются те, кто думают, что наши гости экспонируют перед нами археологические древности.

Нет, они дают нам последнее слово своего искусства, дают, что у них на родине, быть может, даже возмущает своей новизной, но эта японская новизна отодвигает нас на целый ряд столетий в прошлое.

Многим понравились «японские» декорации. Но то, что в них действительно японское, то вряд ли понравилось, а та Япония, которая понравилась, делается в Гамбурге и прескверно делается.

Сада-Якко — первая японская актриса.

Первая уже и потому, что единственная.

Других артисток в Японии нет, если не считать гейш, которые танцуют и поют.

Она велика уже как новатор.

Хорошо ли она играет?

Опять-таки, что значит этот вопрос?

Если вы надеялись увидеть что-то похожее на Ермолову, Савину, Федотову, то она играет скверно, из рук вон скверно, и ее пятилетнему пасынку вы отдадите предпочтение.

Но если вы умеете понимать стиль, вы почувствуете, что на этой маленькой, узколицей и узкоглазой японочке лежит печать какого-то своеобразного аристократизма.

Вы смотрите на других женщин, окружающих Сада-Якко, и на нее, и вам хочется сказать:

«Ты меж сестер словно горлинка белая  
Промежду сизых, простых голубей!..»<sup>34</sup>

А между тем эта знаменитость вас только веселит. Ее тонкий, слабый голосок, почти без интонаций, похож на мурлыканье котенка, ее позы, с европейской точки зрения на красоту, уродливы, и вся она кажется вам не настоящим человеком, а каким-то зверком, хилым уродцем.

И все-таки вы чувствуете, что этот милый уродец, по-своему, красота, и, может быть, красота могучая.

Зритель смеется в самых патетических местах, и ему начинает казаться, что между ним, просвещенным европейцем, и этим получеловеком нет ничего общего.

Но вот этот получеловек изображает смерть...

Отчего же публика, — культурная публика, не смеется? Отчего она вдруг вся стихла, вся притаилась, подобралась и с напряжением глядит и не наглядится на это измученное, несчастное лицо, которое здесь, у нее на глазах, бледнеет все более и более, глядит, как смерть, неподдельная смерть кладет на него свой отпечаток. И глаз нельзя оторвать от этой маленькой и незначительной фигурки, которая, вы видите, умирает и вытягивается и изгибается так, как это бывает только у умирающих<sup>35</sup>.

Притихла разом публика, и только изредка слышится несдержанный шопот.

— Как хорошо! Ах, как хорошо!

---

<sup>34</sup> Цитата из поэмы Н. А. Некрасова «Мороз-Красный Нос».

<sup>35</sup> Сцена смерти в исполнении Сада-Якко с самого начала, еще во время американских гастролей, вызывала бурное восхищение публики, по изображению смерти Сада-Якко сравнивали с Сарой Бернар. Актриса В. Юреньева, видевшая ее в этой роли, писала: «Ее сценические изображения сделаны с такой техникой, о какой нам, актерам Европы, не приходится и мечтать. Для того, чтобы так натурально вести себя на сцене, недостаточно обычной, хорошей театральной техники, а нужна какая-то „сверхтехника“. Как умеет Сада-Якко играть самые трудные сцены — сцена сумасшествия или смерти! Известно, что Сара Бернар изучала в больнице умирающих, готова роль Маргариты Готье. Она знала, как умирают от чахотки. Но разве она умела так бледнеть, синеть, показать настоящие предсмертные конвульсии и короткие, как вспышки зарницы, судороги лица? А затем умереть, совсем умереть на сцене — лежать долго без движения, без дыхания, открыв окаменевшие белки глаз» (Юреньева В. Записки актрисы. М.: «Искусство», 1946. С. 56).

И дружные, долгие, искренние аплодисменты по окончании акта.

Первые аплодисменты Европы японскому драматическому искусству.

Это роднит.

С. Яблоновский<sup>36</sup>

Новости дня, 16 марта 1902 г.:

### Японский спектакль

Очевидно, можно быть культурной нацией, обладать безукоризненным флотом и стрелять из дальнобойных пушек — и все-таки иметь самую примитивную драматургию и такой же примитивный театр.

«Просвещенные мореплаватели востока» доказали это вчерашним спектаклем в Интернациональном театре. Их драма и их сценическое искусство не вышли еще, если судить по вчера показанному образцу, из поры наивного детства, когда комичное так грубо, драматичное — так «ужасно», и то и другое — элементарно в превосходной степени.

И в этом — и слабость, и сила того, что нам показали вчера. Если вы ждали обычного, современного спектакля, только на незнакомом японском языке, — разочарование полное. Удивленное пожимание плечами, презрительные усмешки. Так случилось в Петербурге, где как будто ждали, что японцы должны поразить своим драматическим искусством, искали не своеобразного интереса, а высших художественных восторгов. И не нашли ничего, кроме разлития собственной желчи.

Москва, по-видимому, отнеслась к делу правильнее. Пришла на спектакль без готовых требований, а только с любопытством или, если хотите, с любознательностью. И им эти наивные японские пьесы, где сказка переплелась с изображением правдивых чувств, балаганная клоунада идет рука об руку с ужасами смерти, где бумажный веер сражает целую шайку вооруженных раз-

---

<sup>36</sup> Сергей Яблоновский (псевдоним, 1870–1953) — журналист, литературный и театральный критик, поэт Сергей Викторович Потресов. В 1918 г. эмигрировал, скончался в Париже. Всегда оставался противником всякого модернизма, возмущавшего его в любом виде — от М. Володина до В. Маяковского.

бойников, а Кэза совершает подвиг высшего героизма, — и это наивное исполнение, где среди моря грубостей и шаржа мелькают кусочки трогательной лирики, — им японский театр дал немалую пищу.

Тут интерес, конечно, гораздо меньше художественный, гораздо больше исторический и этнографический. И он — вне спора. Любопытная стадия драматического искусства. Публику спектакль заинтересовал, а в финале второй пьесы «Кэза» — тронул. И японским гостям с изящной, бесспорно, не лишенной сценического таланта и выразительности, обладающей мелодичным голосом Сада-Якко во главе, много аплодировали.

Итог?.. Посмотреть японцев, безусловно, стоит, но не следует подходить к ним с требованиями, которых они ни в каком случае не могут удовлетворить.



## Авраам в исламской традиции

Не был Авраам ни иудеем, ни христианином,  
а был единобожником, мусульманином.

Коран 3:67

Аврааму в Коране уделено особое внимание, отведена важнейшая роль. Он упоминается в 37 коранических пассажах, 25 сурах, 245 айатах, уступая только Моисею (502 айата). Без преувеличения можно сказать, что это две ключевые фигуры Корана, во многом расшифровывающие и основное содержание ислама и пророческое призвание Мухаммада.

В Коране Моисей — предшественник, прототип и провозвестник пророческой миссии Мухаммада. Призвание Мухаммада реализуется в Моисеевой пророческой парадигме. Так, о Мухаммаде говорится:

Истинно, Мы послали к вам посланника свидетелем против вас, как посылали посланника к Фараону (Коран 73:15).

Вера же Мухаммада и мусульман реализуется в вероисповедной парадигме Авраама. Авраам — правоверующий или единобожник (*hanif*, см. Коран 2:135; 3:67, 95; 16:124) и отец верующих:

Он избрал вас и не устроил для вас в религии никакой тяготы, как и в общине отца вашего, Авраама. Он назвал вас мусульманами (Коран 22:31).

В *Новом Завете* в пророчестве Захарии есть слова: «Клятву, которою Он клялся Аврааму, отцу нашему...» (Лк 1:73)<sup>1</sup>.

Аврааму Бог ниспослал *свитки* — хронологически первое упоминание в Коране ниспосланного Писания:

---

<sup>1</sup> Ср. также Римский мартиролог на 9 октября: «Patriarchae nostri Abrahae omnium credentium Patri» (Патриарху нашему Аврааму, Отцу всех верующих — лат.).

Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а последняя лучше и длительнее. Поистине, это — в свитках первых, свитках Авраама и Моисея (Коран 87:16–19).

Авраам был праведником и пророком (Коран 19:41) «с сердцем беспорочным» (Коран 37:84), кротким, сострадательным и жалостливым (Коран 11:75); Бог поставил его имамом (тем, кто направляет, руководит) для людей (Коран 2:124).

Есть в Коране аят, дающий еще одну характеристику Аврааму. В цитате это слово я оставляю без перевода:

Истинно, Авраам был *ummat<sup>an</sup>*, покорным Богу и единобожником; он не был из многобожников (Коран 16:120).

В обычном значении *umma* — община, народ. Но какое разнообразие переводов! Г. Саблуков и И. Крачковский переводят *имамом*, Н. Османов — *предводителем*; Э. Кулиев — *вождем*. Мухаммад Али переводит *образцом (добродетели)*, Йусуф Али — *образцом*. В мусульманских переводах на английский — это норма. Мусульманские переводы на французский М. Хамидуллаха и Х. Бубакера дают *идеальным предводителем*. А вот Пиктал и А. Арберри переводят *народом*. Д. Массон в своем прекрасном французском переводе тоже отдает предпочтение варианту *народ*.

Мне представляется предпочтительным перевод *народ* не потому, что таково основное словарное значение слова *umma*, а потому, что вполне возможно предположить лаконичную кораническую констатацию важнейшей миссии Авраама: «Я произведу от тебя великий народ» (Быт 12:2) и «Я сделаю тебя прародителем многих народов» (Быт 17:5).

Ислам, исторически ставший последней мировой религией, самой молодой религией, сам себя, по крайней мере, в лице своего основателя Мухаммада, таковой вовсе не осознавал. В Коране вполне определенно говорится, что Мухаммад призван не для того, чтобы дать людям новое вероучение, а для того, чтобы восстановить в изначальной чистоте веру в единого Бога:

Скажи: в ряду посланников я не есть какой-либо нововводитель (*bid'an*); не знаю ни того, что сделается со мной, ни того, что — с вами; следую только тому, что открыто мне; я только верный учитель (Коран 46:9).

Эта вера заложена в каждом человеке, свойственна его подлинной природе (*fiṭra*), благодаря завету, который Бог заключил с сынами Адама, т. е. человеческим родом:

Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих: «Не есмь ли Я Господь ваш?» Они сказали: «Да, исповедуем это», — это было для того, чтобы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это; или не сказали: отцы наши прежде нас признавали соучастников Богу, а мы были только их потомками... (Коран 7:172–173).

Эта идея получает развитие и в мусульманской традиции. Согласно распространенному хадису<sup>2</sup>:

Абу Хурейра, да будет доволен им Бог, сообщил, что Посланник Божий, мир ему и Божье благословенье, сказал: «Каждый ребенок рождается в состоянии *fiṭra* (т. е. в состоянии чистоты, верующим в единого Бога. — А. Ж.). Это родители делают его иудеем, христианином, зороастрийцем. Так и верблюдица производит на свет своих верблюжат. Разве найдешь ты в их членах хоть какой-нибудь изъян?» [al-Bukhārī 1270, 1295]

Итак, ислам по отношению к иудаизму и христианству религия не новая. В чем же мусульмане находят основание для утверждения истинности своей веры? В Коране говорится:

Они говорят: «будьте иудеями» или «будьте христианами» — найдете прямой путь! Скажи: нет! мы община Авраама, веровавшего в единого Бога, он не был в числе многобожников (Коран 2:135).

В другом месте:

Мы возвестили тебе в откровении: следуй религии Авраама, который был истинной веры (Коран 16:124).

И, наконец, ключевой аят — средоточие авраамической темы в Коране:

Не был Авраам ни иудеем, ни христианином, а был единобожником, мусульманином (*musliman*) и не был из числа многобожников (Коран 3:67).

---

<sup>2</sup> Хадис (*hadīth*) — короткий рассказ о том, что сказал, сделал или молчаливо одобрил Мухаммад. Хадисы в своей совокупности образуют корпус мусульманского предания — сунну.



Таким образом, вера Авраама — эталон мусульманской веры. Бог Авраама — Бог ислама:

Истину говорит Бог! Следуйте религии Авраама, который был правоверующим и не был в числе многобожников (Коран 3:95).

Причем арабы-мусульмане утверждают свое родство с Авраамом не только по вере, но и по крови, считая своим праотцем Измаила, сына Авраама и Агари.

Это открытие действительного родства с Авраамом через Измаила, которое только намечается в Коране<sup>3</sup>, окончательно утверждает мусульманская традиция, представляя тем самым легитимной посланническую миссию Мухаммада, его *своеобычную* причастность иудео-христианской пророческой традиции.

В одном хадисе повествуется о том, как однажды Авраам из-за ревности Сарры взял невольницу Агарь, когда она еще носила его сына Измаила в утробе, отвел ее в аравийскую пустыню, к Мекке, и посадил ее под деревом, которое росло над иссякшим источником Замзам. Место это было безлюдным и не было там воды. Авраам оставил своей невольнице только мешок с финиками и мех с водой, затем повернулся, чтобы уйти. Агарь вскричала:

«Авраам! Почему ты нас оставляешь в этом месте, где нет людей, где нет ничего?» Она плакала, но он так и не обернулся, чтобы взглянуть на нее. Тогда Агарь спросила: «Это Бог повелел тебе так поступить?» — он ответил: «Да», — она же сказала: «Он не даст нам погибнуть». Авраам ушел и, достигнув места, где Агарь уже не могла видеть его, повернулся лицом к Мекке, воздел руки и стал молиться: «Господи наш! Я поселил часть моего потомства в долине, где не растут злаки, у Твоего заповедного храма. Господи наш! Пусть они творят молитву. Склони сердца людей к ним, надели их плодами, — быть может, они возблагодарят Тебя» (Коран 14:37) [al-Bukhārī 3109].

---

<sup>3</sup> В Коране имя Измаила упоминается только 12 раз, в основном в цепочках перечислений имен других пророков. Однако одного коранического пассажа — возведения Каабы вместе с Авраамом (2:124–136) — вполне достаточно для того, чтобы сделать Измаила одной из центральных фигур в исламе.

Вспомним, что в Средние века христиане часто называли мусульман агарянами или измаильянами<sup>4</sup>. Пусть в сугубо отрицательном плане и весьма смутно, но христиане с самого появления ислама угадывали его таинственную связь с Авраамом, Агарью и Измаилом. Однако они неизменно подчеркивали в связи с этим отверженность Измаила, исключенность его из Завета с Богом, поразительным образом игнорируя библейские обетования об Измаиле.

Одним из первых уже в духе исламодицеи (т. е. исторического и духовного оправдания ислама) на эту таинственную связь обратил внимание Вл. Соловьев. В работе «История и будущность теократии» Вл. Соловьев рассматривает ислам в плане его места в общем теократическом движении человеческой истории. Кроме главного ствола теократии, идущего от Авраама через народ еврейский, Бог возрастил и некоторые побочные ветви. За двадцать пять столетий до появления ислама предусмотрено было свыше и предуказано величие и особое значение в судьбах Божьих племени аравийского, исшедшего из Авраама через побочного его сына Измаила. Ислам, получивший в лице Агари и Измаила четырехкратное обетование Господне, есть одна из таких побочных ветвей, которая пошла от самого начала ствола. «Умножая умножу семя твое и не сочтется от множества» (Быт 16:10). Благодаря исламу небольшое аравийское племя необычайно возросло, вобравши в свои недра множество покоренных и обращенных народов, и распространило силу своего имени и своей новой религиозной идеи на всю южную половину старого исторического мира, от Марокко на Западе до Индии и Китая на Востоке [Соловьев 1911–1914: 381].

Вторая важнейшая авраамическая тема в Коране — исключительный статус отношений Бога с Авраамом, которого Он «избрал Себе другом»:

Кто лучше по вере того, кто вверил себя Богу (*mimman aslama wajhahu lillah*), он творит добро и следует вере Авраама, единогобожника. Бог избрал Авраама Себе другом (Коран 4:125).

Сравни с *Исаией*:

А ты, Израиль, раб Мой, Иаков, которого Я избрал, семя Авраама, друга Моего (Ис 41:8).

---

<sup>4</sup> Религией измаильян и агарян называл ислам уже Иоанн Дамаскин.

Эпитет *друг Божий* прилагается в Коране только к Аврааму. В остальных случаях отношение человека к Богу мыслится преимущественно в категории слуги/раба Божьего. В *Новом Завете* отношение раб—Господин снимается актом усыновления, которого человек удостоивается благодаря искупительной жертве Сына Божьего. Например, в *Послании к Галатам*:

Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал 4:4–7).

Коран же принципиально отвергает идею сыновства Божьего, усматривая в ней посягательство на абсолютное единство и трансцендентность Бога, Его радикальную недоступность. И вдруг *khalil Allah* по отношению к Аврааму: друг Божий, так принято переводить эти коранические слова, так их чаще всего понимают и переводят на европейские языки сами мусульмане, но примечательно, что *khalil* допустимо переводить и как возлюбленный. Так и переводит Э. Кулиев:

Чья религия может быть прекраснее религии того, кто покори́л свой лик Аллаху, будучи творящим добро, и последовал за верой Ибрахима (Авраама), исповедуя единобожие? Аллах сделал Ибрахима (Авраама) Своим *возлюбленным* (Коран 4:125).

Сравни в *Книге Даниила* — синодальный перевод: «Ради Авраама, возлюбленного Тобою» (Дан 3:35); в Септуагинте: διὰ Αβρααμ τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ (эти слова из «Песни Азариин», которой нет в *Танахе* и в протестантском каноне).

Статус *друга Божьего* определяет особые отношения Авраама с Богом:

Мы избрали его в сем мире; он и в будущей жизни будет в числе праведных (Коран 2:130).

Как *друг Божий* Авраам дерзает «спорить за народ Лота» с Богом, когда Тот приговаривает его к «наказанию неотвратимому» (Коран 11:76) — столь частый мотив спора пророка с Богом в *Ветхом Завете* и исключительный случай в Коране. Как *друг Божий* Авраам осмеливается просить у Господа доказательств Его всемогущества:

И когда Авраам сказал: Господи, покажи мне, как оживляешь Ты мертвых! Он сказал: Ужели ты не веришь? Он сказал: Напротив, а только для того, чтобы успокоить

сердце мое. Он сказал: Так возьми четырех птиц, разрежь их на части, какие ты хочешь, и части их разложи по горам; потом позови их: они быстро прилетят к тебе; из этого узнай, что Бог силен, мудр (Коран 2:260).

Этому айату предшествует частотная для Корана тема нового творения. Воскрешение умерших мыслится как второе творение:

...Посмотри на кости, как Мы их собираем, а потом одеваем мясом (Коран 2:259).

Они говорят: уже ли после того, как сделаемся костями, прахом, уже ли восстанем, ставши новым творением?.. Кто воссоздаст нас? Скажи: Тот, кто сотворил вас в первый раз (Коран 17:49–50).

Сравни с пророком Иезекиилем:

Так говорит Господь этим костям: Я вложу в вас дух, и вы оживете. Я прикреплю к вам сухожилия, наращу мясо и покрою вас кожей. Я дам вам дух, и вы оживете. И тогда поймете вы, что Я — Господь (Иез 37:5–6).

Согласно Корану, Авраам рано понял бессмысленность веры в идолов, которым поклонялись его соплеменники. Он долго искал истинного Бога, обратившись сначала к астральным культам:

Когда покрыла его ночь, он увидел звезду; он сказал: Это Господь мой! Но когда она закатилась, то он сказал: Не люблю закатывающихся. Потом, когда увидел он восходящую луну, сказал: Это Господь мой! А когда она закатилась, он сказал: Если бы Господь мой не вывел меня, я был бы из людей заблудших. Когда же он увидел солнце восходящим, он сказал: Вот Господь мой; этот самый великий! Когда же и оно зашло, он сказал: Народ мой! Я чист от тех, кого вы признаете соучастниками Богу (Коран 6:76–78).

И вот тогда Аврааму открылась вера в единого и единственного Бога: «Я обращаю лицо свое к Тому, кто сотворил небеса и землю, истинно поклоняясь Ему; я не из многобожников» (Коран 6:79). Авраам попытался проповедовать эту истинную веру своему народу, но соплеменники не поверили ему, как не поверили в свое время Ною, не поняли и не приняли его, посчитав хулителем. Тогда Авраам разбил в куски всех идолов (Коран 21:58). Его бросили в огонь, но Бог чудесным образом спас его:

Они сказали: сожгите его! Заступитесь за богов ваших, если вы хотите что сделать. Мы сказали: огонь, будь хладен! мир Аврааму! (Коран 21:68–69; см. также 37:97).

Сравни историю трех мужей Седраха, Мисаха и Авденага в печи огненной в *Книге пророка Даниила*.

Но Ангел Господень сошел в печь вместе с Азариею и бывшими с ним и выбросил пламень огня из печи, и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер, и огонь нисколько не прикоснулся к ним, и не повредил им, и не смутил их (Дан 3:49–50).

В мекканский период своих проповедей, гневно обличая идолов и многобожие, Мухаммад будет как бы повторять аргументы Авраама [Пиотровский: 84–85].

Авраам пытается убедить хотя бы своего отца уверовать в единого Бога:

Вот сказал Авраам отцу своему Азару<sup>5</sup>: Ужели ты кумиры принимаешь за богов? Вижу, что ты и народ твой в очевидном заблуждении (Коран 6:74).

Но и здесь он отвергнут:

Ужели ты, Авраам, испытываешь отвращение к моим богам. Если ты не удержишься от этого, я побью тебя камнями. Уйди от меня надолго (Коран 19:46).

Сравни «Книгу юбилеев» или «Малое бытие» (XII.1–7):

И было, в шестую седмину, в седьмой год ее, сказал Аврам Фарре, отцу своему, говоря: «Отец!» И тот сказал: «Вот, здесь я, сын мой». И сказал Аврам: «Какая нам польза и выгода от этих кумиров, которым служишь ты и пред которыми преклоняешься ты? Ибо нет в них духа, ибо они суть бессловесные фигуры, и обманщики сердца. Не служи им; служи Богу небесному, Который производит дождь и росу на земле, и делает все на земле, и создал все словом Своим, и вся жизнь — от лица Его. Для чего служите вы вещам, не имеющих духа в себе? Ибо они суть творения рук, и на своих плечах носите вы их, и нет вам помощи от них. Но они — причина великого позора для делающих их, и обманщики сердца для тех, кто служит им. Не служи им».

<sup>5</sup> Возможно, смешение с Елиезером — мажордомом Авраама (Быт 15:2). Мусульманские комментаторы объясняли это расхождение в именах тем, что Азар — прозвище Фарры или его титул при дворе царя Нимрода.

Согласно *Книге юбилеев*, впрочем, отец Авраама соглашается с этими доводами сына, однако ссылается на свой народ, который убьет его за правду. Гневаются же на Авраама два его брата.

Тогда Авраам в Коране, как и в *Книге юбилеев*, принимает решение уйти от своего народа:

Я отделись от вас и от того, что вы призываете помимо Бога (Коран 19:48).

И Бог заключает с Авраамом союз:

Вот сказал Господь Аврааму: «Предайся!» (*aslim*). Он сказал: «Я предался (*aslantu*) Господу миров». И заповедали это Авраам и Иаков своим сыновьям. И сказал Иаков: «О сыновья мои! Бог избрал для вас веру. Не умирайте, не будучи предавшимися (*muslimūna*)» (Коран 2:131–132).

Во время своих скитаний Авраам остановился в Мекке. Здесь он возвел Господу первый храм в Аравии<sup>6</sup>. Много веков спустя это место стало главнейшим духовным центром мусульман, средоточием ислама. Не считая ежегодного паломничества, в его сторону пять раз в день во время молитвы обращаются миллионы верующих. Совершить хотя бы раз в жизни паломничество (*ḥajj*) в Мекку, к *ka'ba*, — одна из пяти религиозных обязанностей каждого мусульманина. Во время ежедневных ритуальных молитв (*al-ṣalāt*), также являющихся религиозной обязанностью каждого мусульманина, верующие должны обращать свои лица по направлению к *al-ka'ba*. В мечетях это направление (*kibla*) указывает специальная ниша в стене (*mihrāb*).

Более того, во время пяти ежедневных предписанных молитв и паломничества, на свадьбах и похоронах, т. е. основных событий в жизни человека, мусульмане обязательно читают молитву Авраама (*al-ṣalāt al-ibrāhīmiyya*):

Боже, благослови Мухаммада и род Мухаммада, как благословил Ты Авраама и род Авраама, ниспосли благословение Мухаммаду и роду Мухаммада, как ниспослал Ты благословение Аврааму и роду Авраама в этом и ином мирах. Воистину, Ты достоин всякой хвалы и славы [Мусульманину об исламе: 31].

---

<sup>6</sup> Храм я употребляю условно, буквально в Коране — *bayt* (Дом). Сами же мусульмане чаще всего говорят *ka'ba*.

Сверх того, культовое содержание паломничества связано во многом с воспоминанием и прославлением событий из жизни Авраама, Агари и Измаила. Помимо семикратного обхода *al-ka'ba* (*tawāf*) и целования (*taḡbīl*) черного камня, символизирующего поклонение единому и единственному, всемогущему Богу, что еще совершает во время хаджа мусульманин? Он семь раз пробегает между холмами ас-Сафа и ал-Марва (*sa'y*) в воспоминание о метаниях Агари в поисках воды для умирающего от жажды Измаила, когда они были изгнаны в пустыню. Мусульманин также пьет воду из колодца Замзам, который открыл уже отчаявшейся Агари ангел Гавриил и из которого она напоила Измаила. Паломники также на второй день хаджа, 9-го числа месяца зу-л-хиджжа, направляются в полдень к горе Арафат<sup>7</sup> и там, у подножия горы, остаются стоять (*wuḡūf*) до наступления темноты. Это — кульминационный момент паломничества, символизирующий предстояние перед ликом Божиим в Судный день. В течение всего стояния верующие взывают к Богу, испытывая свою совесть, и постоянно читают *talbiya* — молитву, которую мусульманская традиция также приписывает Аврааму:

Вот я перед Тобой, Боже! Вот я перед Тобой! Нет у Тебя соучастника! Вот я перед Тобой! Воистину, хвала Тебе, милость и могущество! Нет у Тебя соучастника! [Мусульманину об исламе: 42].

Эту молитву мусульманин читает также перед началом паломничества, вступая в Мекку и входя в состояние *iḥrām*<sup>8</sup>.

Во время хаджа паломник также останавливается и молится около *makām Ibrāhīm* (букв. места или стоянки Авраама — камня рядом с *al-ka'ba*, на который вставал Авраам и у которого он молился, когда возводил его). Коран описывает возведение *al-ka'ba* Авраамом и его сыном Измаилом следующим образом:

И вот Авраам, вместе с Измаилом, положил основание этому дому. «Господи наш! Призри на нас! Ибо Ты слышащий, знающий. Господи наш! Сделай и нас предавшимися Тебе (*muslimīn*), и наше потомство — общиной, предавшей-

<sup>7</sup> *'Arafāt* (араб.) — название группы вершин к востоку от Мекки и одной из гор — *'arafa*, у подножия которой и происходит *wuḡūf*.

<sup>8</sup> Особое состояние, в которое должен войти верующий, совершив ряд очистительных обрядов, перед началом хаджа; а также специальное одеяние паломника, состоящее из двух отрезков белой материи.

ся Тебе (*umma muslima*); покажи нам места нашего поклонения, и обратись к нам, ведь Ты — обращающийся и милосердный. Господи наш! Воздвигни среди них посланника из них самих, который прочтет им Твои знамения и научит их Писанию и мудрости, и очистит их, ведь Ты, поистине, — великий, мудрый (Коран 2:127–129).

Так, согласно мусульманским комментаторам, Авраам, возведя (или, по другой трактовке, восстановив) *al-ka'ba*, обращается к Богу с молитвой о пророке для арабов.

Эти айаты ярко раскрывают природу и глубокие связи, соединяющие ислам и Авраама. А главное, миссия, доверенная Мухаммаду, предстает в этих айатах как ответ на молитву библейского патриарха. Однако со временем храм, возведенный единому Богу принципиальным противником язычества, стал языческим капищем. Это и есть, согласно Корану, *tahrif* — повреждение, которому подвергается истинная вера в силу нравственного несовершенства человеческой природы. Поэтому Бог доверяет Мухаммаду миссию восстановления веры в единого Бога. Миссия эта продолжила и завершила миссию Авраама.

В айате, который предшествует молитве Авраама о пророке для арабов, говорится:

Мы сделали Дом пристанищем для людей и безопасным местом. Изберите же место Авраама местом молитвы (*wattakhidhū min makām Ibrāhīm muṣalan*) (Коран 2:125).

Один из ритуалов хаджа — молитва в два раката у *Места Авраамова* в Заповедной мечети. В суфизме это понятие приобретает значение, близкое к *Лону Авраамову*, в иудаизме первоначально — обитель мертвых, позже — место, где души праведников наслаждаются покоем и блаженством. Например, формула, встречающаяся в IV *Книге Маккавеев*: «Авраам, Исаак и Иаков примут нас» (13:17). В Новом Завете этот образ встречается лишь однажды:

И случилось, что умер нищий, и отнесли его ангелы на лону Авраамова. Умер и богач, и похоронили его; и в аду, пребывая в мучениях, поднял он глаза свои и видит издали Авраама и Лазаря на лоне его (Лк 16:22–23).

Однако *Лону Авраамова* как образ потустороннего места блаженного упокоения умерших праведников и страдальцев получает широкое распространение в христианской иконографии.



Это — символ защищенности людей, доверившихся Богу под покровительством Авраама, интимно соединенных с ним, подобно малым детям, либо сидящим на коленях отца (например, мозаика в Реймском и Парижском соборах Notre-Dame), либо укрывшимся у него за пазухой (фреска Даниила Черного в южном неффе Дмитриевского собора во Владимире). Иногда рядом с Авраамом восседают Исаак и Иаков, на груди которых также изображены маленькие фигурки праведников.

В Коране о месте в Мекке, где молился Авраам, сказано:

В нем есть ясные знамения: место Авраама, и кто входит в него, тот безопасен (Коран 3:97).

Еще одно важнейшее в истории ислама событие, связанное с Авраамом и его сыном от Агари Измаилом, — хиджра (*hidjra* — араб. переселение), в основном значении — переселение Мухаммада из Мекки в Медину в 622 г., событие, от которого мусульмане ведут свое летосчисление по лунному календарю, и которое сыграло решающую роль в становлении ислама: разрыв родственных связей вывел мусульманскую общину из племенного измерения. Обрывалась историческая пуповина, связывавшая новое религиозное мироощущение с материнской почвой, подобно уходу Авраама из Ура, подобно выселению Измаила в пустыню. Уход Мухаммада из Мекки претворяет божественный замысел об Измаиле, сыне Авраама от Агари.

В Коране есть такие слова: «Поистине, религия пред Богом — ислам» (Коран 3:19), т. е. искреннее и преисполненное доверия предание себя в руки Творца, единого и непостижимого. Согласно современному мусульманскому автору Мохамеду Талби, в этом заключается основополагающий и этимологический смысл слова *ислам*. Среди всех посланников Бога, согласно Корану и мусульманскому вероучению, именно Авраам своей верой-доверием и своими делами лучше других символизирует подобное отношение к Богу. По молитвам своим он уже в преклонных годах получил от Бога «кроткого сына» (Коран 37:101). И вот, едва только сын подрос и стал трудиться вместе с ним, как Авраам получил во сне повеление принести его в жертву<sup>9</sup>. Повеление безо всякого объяснения и мотивации.

---

<sup>9</sup> В Коране о жертвоприношении Авраама повествуется в 37 суре, 102–109 аяты.

Однако ни Авраам, ни его сын (в Коране имя сына не названо, но мусульманские комментаторы единодушно называют Измаила, указывая, что Исаак в это время еще не был рожден) не протестуют и не возмущаются:

Отец мой, делай, что тебе приказано; ты найдешь меня, если пожелает Бог, терпеливым (Коран 37:102).

В решающий момент, когда нож был уже занесен, рука Авраама была остановлена, и юношу «искупили <...> великой жертвой» (Коран 37:107).

В символе отмененного жертвоприношения сокрыт и еще один смысл: подлинная жертва Богу — богобоязненность и сердце сокрушенное:

Ни мясо, ни кровь их не достигают Бога, достигает Его лишь ваша богобоязненность. Так Он подчинил их вам, чтобы вы славили Бога за то, что Он ведет вас (Коран 22:37).

Сравни:

Не хочешь Ты, чтоб я жертву принес, всесожжения неуютны Тебе. Жертва Богу — сокрушенный дух, сокрушенного сердца не отвергнет Бог (Пс 50:18–19).

Согласно мусульманским толкованиям этого события, Бог подвергает нас тяжелым испытаниям, но в конечном счете всегда избавляет от них. Мы не понимаем смысла тех испытаний, через которые проходим. Человеку не под силу понять природу зла. Единственное, что ему доступно, — принять ее в доверии творения к своему Творцу, даже в том случае, если разум наш отказывается понимать и возмущается. Мохамед Талби так комментирует готовность Авраама принести своего возлюбленного сына в жертву:

В символе жертвоприношения, совершенного Авраамом, заключен глубочайший смысл ислама. А именно — доверчивое предание всего своего существа Богу. Богу Всемогущему, чьи пути столь часто непонятны и таинственны для нас, — но также и бесконечно Благому и Мудрому [Мохамед Талби: 196].

Итак, Мухаммад, согласно Корану и исламскому вероучению, призван не для того, чтобы создать новую религию, а для того, чтобы восстановить истинную веру Авраама, который был первым мусульманином. И в этом наиглавнейшая кораниче-

ская миссия Авраама. Собственно, через Авраама Мухаммад в своих ранних проповедях утверждает определенное духовное родство своей веры с иудейской и христианской духовными традициями, а в более поздний период именно через Авраама Мухаммад противопоставляет веру мусульман иудаизму и христианству. Можно сказать, что религиозная самоидентификация Мухаммада начинается именно с осознания того факта, что Авраам не был ни иудеем, ни христианином, но был уже верующим в единого Бога. Без этой религиозной интуиции, может быть, и не было бы ислама. Поскольку без этого религиозно-исторического «отката назад» араб-язычник, отвергнув идолов и обратившись в веру в единого Бога, попадал бы в прямую зависимость от одной из двух монотеистических традиций с их богатым и сложным, веками наработанным духовным опытом, который, очевидно, оказался для него непосильно тяжким ярмом.

В какой-то степени возможно чисто формальное сравнение авраамического опыта Мухаммада с обращением апостола Павла. После встречи с Христом на пути в Дамаск Павел прозревает в Аврааме образ того, кто был оправдан верой, оправдан доверием и покорностью самими по себе, а не законом, поскольку закона еще не было, и даже обрезание Авраама последовало позже. Исходя из этого, Павел ставит принадлежность Аврааму по вере выше принадлежности ему по закону:

Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование быть наследником мира, но праведностью веры (Рим 4:13).

В очерке «Магомет, его жизнь и учение» Вл. Соловьев напишет:

В Мекке родился человек, через которого исполнились древние обетования Божии об Измаиле, предке его [Соловьев 1991: 12].

Полвека спустя в эссе «Три молитвы Авраама», независимо от Вл. Соловьева, французский исламовед Луи Массиньон увидит в исламе таинственный ответ Бога на молитву Авраама в Вирсавии:

Итак, ислам, явившийся после Моисея и Иисуса с пророком Мухаммадом, протестующим провозвестником Суда смерти, ожидающей все сотворенное, представляет собой таинственный ответ благодати на молитву Авраама за Из-

маила и арабов: «И о Измаиле Я услышал тебя» [Массиньон: 180–181].

И еще Л. Массиньон напишет, имея в виду 14–17 стихи 21 главы Книги Бытия:

История арабского племени начинается со слез Агари — первых слез в Писании [Массиньон: 180].

### Литература

- al-Bukhārī 1270, 1295 Fayḍ al-bārī ‘alā ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Bayrūt, 2005, ḥadīth ruḳm 1270, 1295
- al-Bukhārī 3109 Fayḍ al-bārī ‘alā ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ḥadīth ruḳm 3109
- Соловьев 1911–1914 *Соловьев В. С.* Собрание сочинений в 10 томах. СПб., 1911–1914. Т. 4.
- Пиотровский Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991.
- Мусульманину об исламе Мусульманину об исламе: обряды и молитвы. М., 1992.
- Мохамед Талби *Мохамед Талби.* Вера Авраама и мусульманская вера // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского. М., 2000.
- Соловьев 1991 *Соловьев В. С.* Магомет: его жизнь и учение. М., 1991.
- Массиньон *Массиньон Л.* Три молитвы Авраама, отца всех верующих // Христиане и мусульмане: проблемы диалога / Составление, вступительная статья и комментарии А. Журавского. М., 2000.



**Гордость и предубеждение  
(жизненный опыт и научный поиск)**

Володя, Владимир Николаевич Романов, много размышлял о том, как личность исследователя влияет на его работу. В моей статье речь пойдет об одном из аспектов этой проблемы: как личный жизненный опыт современного ученого формирует его (по правилам политкорректности, конечно, следовало бы написать его/ее) взгляд на историко-культурные феномены и к чему это иногда приводит. Дело в том, что и для меня «в ходе эмпирического анализа ряда конкретных культур все более сомнительными стали <...> мои же собственные исходные и наиболее общие представления...» [Романов 2003: 11]<sup>1</sup>.

Возьмем для примера одно из наиболее распространенных и стойких представлений современного человека — убежденность в том, что привычные нам счет родства и институт семьи существовали уже на самых ранних этапах истории человечества. Убежденность эта настолько глубока, что все противоречащие ей факты часто игнорируются не только на уровне обычного сознания, но и на уровне научного исследования. Пример этот удобен еще и потому, что благодаря редакционной политике журнала *Current Anthropology*, где принято сопровождать публикуемые статьи откликами специалистов, у меня есть под рукой отзывы на мою статью [Kullanda 2002] и предлагаемый в ней подход к праязыковым реконструкциям.

Так, для праиндоевропейского языка реконструируются этимоны, в соответствии с семантикой большинства их рефлексов традиционно считающиеся терминами родства и свойства (таковых насчитывается, не считая производных, около двух десятков). Соответственно, реконструируемую для праиндоевропейского (ПИЕ) систему терминов родства обычно подразделя-

---

<sup>1</sup> Еще одно сходство моих заметок с Володиными — то, что они тоже чрезвычайно пристрастны (ср.: [Романов 2003: 11–12]), поскольку во многом посвящены анализу откликов коллег на мои работы.

ют на две подсистемы: 1) термины для обозначения кровных родственников и 2) термины для обозначения свойственников. При этом, однако, мы навязываем обществу, язык которого пытаемся реконструировать, привычную нам систему счета родства и свойства, для чего приходится идти на прямое насилие над материалом. Скажем, ПИЕ *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr*, традиционно включаемое в подсистему терминов родства с реконструируемым значением ‘(кровный) брат’, столь же традиционно (и вполне справедливо) считается показателем принадлежности к некоей достаточно широкой социальной общности и уж во всяком случае не к нуклеарной семье [ИЭСОЯ II: 438–439; Трубачев 1959: 58 слл.; Benveniste 1969 I: 213–214; Szemerényi 1977: 23–24; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 764 и др. работы]. Кроме того, при таком подходе разъединяются морфологически сходные (например, оформленные одним суффиксом) термины и объединяются несходные, тогда как «значительно более эффективен анализ не искусственных, а естественных подсистем, выделяемых на основе общности формальных языковых признаков, а не на основе наших субъективных представлений о членении мира» [Поздняков 1989: 96]. При таком подходе прежде всего бросаются в глаза праиндоевропейские социальные термины, оформленные суффиксом *\*-tēr*, который Эмиль Бенвенист считал показателем лексического класса терминов родства [Benveniste 1969 I: 212, 255]. Таких слов всего пять, а именно: *\*ph<sub>2</sub>tér* (традиционно реконструируемое значение ‘отец’), *\*méh<sub>2</sub>tēr* (‘мать’), *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr* (‘брат’), *\*d<sup>h</sup>ugh<sub>2</sub>tér* (‘дочь’) и *\*h<sub>2</sub>jénh<sub>2</sub>tēr* (‘ятровь’, т. е. жена брата мужа)<sup>2</sup>. Только они в языках всех без исключения подгрупп индоевропейской семьи, в которых они засвидетельствованы, дают исключительно рефлексy с интересующим нас суффиксом. У всех прочих праиндоевропейских этимонов, определяемых как термины родства, рефлексy могут и не отражать данного праязыкового суффикса (например, рефлексy ПИЕ этимона, значение которого реконструируется как ‘зять’, отражают соответствующий суффикс в древнеиндийском *jāmātar* и аве-

<sup>2</sup> Для экономии места я не привожу ниже все засвидетельствованные рефлексy этих праязыковых этимонов. Достаточно сказать, что к ним восходят русские слова ‘мать’, ‘брат’, ‘дочь’ и ‘ятровь’, а к *\*ph<sub>2</sub>tér*, видимо, древнерусское *стрыи* ‘дядя по отцу’ (из *\*ph<sub>2</sub>trućio-*).

стийском *zāmātar*, но не в авестийском *zātaoia* 'родственник зятя', пашто *zum* 'зять', 'муж сестры' и пр.).

Все без исключения реально засвидетельствованные рефлекс-сы ПИЕ *\*ph₂tér* (не считая производных) имеют значение 'отец' [Pokorny 1959/69: 829]. Существуют, однако, некоторые обстоятельства, препятствующие реконструкции «кровнородственно-го» значения для индоевропейского праязыка. Прежде всего, это семантическое поле латинского *pater*, которое без всяких дополнительных уточнений могло означать 'сенатор' (обычно во множественном числе — *patres*). Согласно авторитетному латинскому этимологическому словарю, «*pater* не обозначает физического отцовства, обозначаемого скорее словами *parens* и *genitor*, а имеет социальное значение» (Ce qu'indique *pater*, ce n'est pas la paternité physique, qui est plutôt indiquée par *parens* et par *genitor*. *Pater* a une valeur sociale) [Ernout, Meillet 2001: 487].

Показательно и то, что рефлекс-сы ПИЕ *\*ph₂tér* в языках разных подгрупп постоянно употребляются применительно к божествам: лат. *Jup(p)iter*, греч. номинатив *Zeùs*... патῆρ, датив Δι πατρί, вок. *Zeῦ πάτερ*, др.-инд. номинатив *dyáuṣ pitá*, вок. *dyáuṣ pítar* и пр. [KEWA II: 70–71; EWAia II: 128–129; Pokorny 1959/69: 184–185; Benveniste 1969 I: 210]. Согласно Шантрэну, греческое патῆρ — «термин, имеющий прежде всего социальное и религиозное значение» (un terme dont la valeur est surtout sociale et religieuse) [Chantraine 1947: 235]. Немаловажен и тот факт, что в некоторых подгруппах индоевропейской семьи языков (в частности, анатолийской и славянской) рефлекс-сы рассматриваемого этимона были заменены иными словами: хетт. *atta*, ст.-слав. *отъць* (из *\*at(t)ikos*) и т. д. Видимо, с развитием системы кровного родства появлялась необходимость в термине, однозначно определявшем отца как кровного родственника, родителя и воспитателя. Не случайно «антропологи стараются различать, к примеру, понятия 'pater' (юридический отец) и 'genitor' (реальный биологический отец; по логике вещей им следовало бы различать и понятия 'mater' и 'genetrix')» (anthropologists tend to distinguish, for example, the 'pater' or legal father from the 'genitor' or actual biological father. (Logically of course they should distinguish the 'mater' from the 'genetrix' as well)) [Fox 1974: 34].

Перейдем к ПИЕ *\*bʰréh₂tēr*. Как отмечалось выше, этому этимону повезло: общепризнано, что им обозначалось не только и



не столько кровное родство, сколько принадлежность к более широкой общности, обычно трактуемой как большая семья. В пользу «некровнородственной» трактовки говорит значение таких рефлексов, как др.-греч. φράτηρ ‘член фратрии’, причем это слово употребляется исключительно во множественном числе [Benveniste 1969 I: 214]; др.-ирл. *bráthir* ‘член большой семьи’; осет. *ærvad* ‘родич’ («все члены родового объединения <...> считаются друг другу *ærvad* ‘братьями’; все члены рода матери называются *mady-rvad* ‘брат матери’» [ИЭСОЯ II: 437–438]). Таким образом, и в случае с ПИЕ *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr* речь должна идти о показателе принадлежности к некоей, не обязательно родственной, группе.

Обратимся теперь к терминам, обозначающим женщин. Поскольку субъектами власти в исторически засвидетельствованных индоевропейских обществах были прежде всего мужчины, здесь менее вероятно сохранение рефлексов с потестарным значением. Они, однако же, существуют. Так, все рефлексы ПИЕ *\*méh<sub>2</sub>tēr* дают значение ‘мать’, но некровнородственная семантика сохранилась в латинском. Согласно А. Эрну, латинское *mater* «несет в себе, как и *pater*, идею почтения <...> и добавляется к имени той или иной богини <...> в знак почитания (*Terra māter*), причем идея материнства может и не подразумеваться: *Vesta māter*» (Il [Ce mot] comporte, comme *pater*, une idée de respect <...> et s’ajoute au nom d’une déesse <...> pour l’honorer (*Terra māter*), et sans que l’idée de maternité soit nécessairement impliquée dans l’appellation: *Vesta māter*) [Ernout, Meillet 2001: 389]. Рефлекс того же этимона употребляется по отношению к божествам в оскском (*Maatreis*, G. sg.) и умбрском (*Matrer*, G. sg.), а также в галльском (*Matrebo*, Dat. pl.) [Ibid.: 390]. Показательно и то, что, как и в случае с *\*ph<sub>2</sub>tēr*, в анатолийских языках рефлексы этимона *\*méh<sub>2</sub>tēr* заменились иными, очевидно, не имевшими потестарных коннотаций: ср. хетт. *anna-*, лув. *anni-* [Benveniste 1969 I: 212].

Все рефлексы ПИЕ *\*d<sup>h</sup>ugh<sub>2</sub>tēr* также дают значение термина родства, а именно ‘дочь’, но, как показал Э. Бенвенист [Benveniste 1966: 34–50], к тому же этимону восходят др.-перс. *\*duxci* (сохранившееся в эламской передаче *du-uk-ši-iš* и означавшее, как и ср.-перс. *duxš*, ‘царевна’) и армянское *dšxoy* ‘царица’ (иранское заимствование). Таким образом, данный этимон так-

же имеет потестарные коннотации и навряд ли может однозначно трактоваться как термин родства.

Наконец, последний ПИЕ этимон, оформленный интересующим нас суффиксом — *\*h<sub>2</sub>iéh<sub>2</sub>tēr* — реконструируется на основании следующих рефлексов: др.-инд. *yātar-*; пашто *yōr*; арм. *ner*; греч. (гомеровское) мн. ч. *εἰνατέρες*<sup>3</sup>; лат. *janitrices* (преобразовано по образцу *Nomina agentis* ж. р. типа *genitrices*; зафиксировано исключительно во множественном числе); ст.-лит. *jentė* (gen. *jenters*); рус. *ятровь*. Все эти рефлексy означают 'жена брата мужа', но, как справедливо отметил О. Семереньи [Szemerényi 1977: 92], с тем же основанием можно реконструировать для праязыкового состояния и значение множественного числа, 'жены братьев'.

Итак, для праиндоевропейского реконструируется определенным образом (посредством суффикса *\*-tēr*) оформленная группа терминов, чью древность подчеркивает то обстоятельство, что два из них (по образцу которых, по мнению Э. Бенвениста, были оформлены соответствующим суффиксом и остальные), *\*ph<sub>2</sub>tér* и *\*méh<sub>2</sub>tēr*, как уже говорилось, явно происходят от так называемых «лепетных слов», *Lallwörter*. О важности данной группы слов свидетельствует и то обстоятельство, что в некоторых языках тем же суффиксом снабжались и те термины родства, которые его изначально не имели (ср., напр., скр. *jāmātar*, *nanandar*, *naptar* вм. более раннего *nāpāt*; в современном персидском, где, подобно французскому, отпали заударные слоги и древние *pitar-*, *matar-*, *bratar-*, *duxtār-* превратились в среднеперсидские *pit*, *mat*, *brat*, *duxt*, ради соответствия древней форме было восстановлено окончание и означенные слова приобрели вид *pidar*, *madar*, *brādar*, *duxtār*; по аналогии сходное окончание было придано и слову *pus* 'сын', из *puça* превратившемуся в *pusar*) [Benveniste 1969 I: 256–257]. Группа включает четыре парных термина, которые могут быть сгруппированы как по половому (два мужских — *\*ph<sub>2</sub>tér* и *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr*, и два женских — *\*méh<sub>2</sub>tēr* и *\*d<sup>h</sup>ugh<sub>2</sub>tér* либо *\*h<sub>2</sub>iéh<sub>2</sub>tēr*), так и по возрастному (два для обозначения старших возрастных категорий — *\*ph<sub>2</sub>tér* и *\*méh<sub>2</sub>tēr*, и два для обозначения младших —

<sup>3</sup> Вообще греческое слово употребляется почти исключительно во множественном числе и в таком виде приводится в словарях — единственное появляется только в поздних надписях из Малой Азии и у Геродиана [Chantraine 1999: 323; Beekes 2010: 389].

*\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr* и *\*d<sup>h</sup>ugh<sub>2</sub>tēr* либо *\*h<sub>2</sub>jénh<sub>2</sub>tēr*) признаку, а также еще один термин для обозначения женщин, которому нет пары. Все эти термины, судя по их рефлексам, явно служат преимущественно для обозначения групп лиц, а не индивидуумов, и практически для всех рефлексов дают как значение терминов родства, так и иную, прежде всего властно-управленческую, семантику. На мой взгляд, эти термины вполне адекватно описывают структуру определенного типа общества, природу которого нам и предстоит выяснить. Напомню, что, хотя «многие современные антропологи, видимо, все еще полагают вслед за Морганом, что терминологии родства суть „системы кровного родства и свойства“ и что они рисуют картину генеалогического уклада общества»<sup>4</sup>, в этнологии/социальной антропологии на основании сведений о функционировании в различных обществах половозрастных группирований давно была сформулирована теория о том, что на ранней стадии социогенеза системы родства в современном понимании попросту не существовало, поскольку генеалогическое родство не играло существенной роли в системе социальных связей: важна была принадлежность к экзогамной группе, полу и поколению. Посмотрим, может ли эта гипотеза помочь в этимологизации изучаемых нами терминов.

Как мы убедились выше, латинский рефлекс ПИЕ *\*ph<sub>2</sub>tēr* не был лишь показателем генеалогического родства: значение принадлежности к некровнородственной общности, облеченной властью, было для носителей латинского языка столь же очевидным. Это дает основания предполагать, что индоевропейский этимон возник как обозначение принадлежности к возрастному группированию зрелых мужчин, не только достигших брачного возраста и, соответственно, наделенных правом и обязанностью иметь потомство (на это указывает первое из реально зафиксированных значений — ‘отец’, но такое право яв-

---

<sup>4</sup> Many modern anthropologists still seem to think with Morgan that kinship terminologies are “systems of consanguinity and affinity”, that they give a picture of the genealogical makeup of the society. Как справедливо отмечал Э. Сервис, «эта отжившая свой век и, возможно, неосознанно поддерживаемая теория относительно терминов родства продолжает затруднять понимание множества важнейших проблем» (this lingering, perhaps unconsciously held, assumption about kinship terms has confused and impeded our understanding of many important problems) [Service 1971: 16–17].

но имели и более молодые), но и достигших возраста, при котором возрастная группа их социальных детей проходила обряд инициации и входила в активный жизненный цикл. В качестве типологической аналогии можно привести тот факт, что у восточноафриканских кикую наиболее почетной возрастной степенью («морика») была степень «старейших» («морика я киама»), следовавшая непосредственно за степенью женатых мужчин. К степени старейших могли принадлежать только мужчины, чьи дети прошли церемонию обрезания [Калиновская 1980: 75]. Точно так же представители описанного праиндоевропейского группирования отцов *rag excellence* занимали главенствующее положение в обществе (на что указывают рефлексy со значением 'сенатор(ы)' или 'старейшина'). Читателю может показаться странным, что властные функции, которые, по нашим представлениям, в традиционном обществе отправляют старейшины, присущи людям еще не старым, но это вполне соответствует реально засвидетельствованным фактам: в орде Оггала тетон дакотов пожизненные вожди избирались из воинов, достигших сорокалетнего возраста [Аверкиева 1974: 323]. Что же касается стариков, то они, скорее всего, как завершившие социально активный цикл жизни, объединялись в одну группу с неиницированными детьми и участия в управлении не принимали.

ПИЕ *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr*, явно составляющее пару по отношению к *\*ph<sub>2</sub>tér<sup>5</sup>*, являлось, очевидно, обозначением социально полноправных мужчин, не только прошедших инициацию, но и совершивших после этого требуемые обычаем воинские подвиги, которые и давали право вступления в брак. Таким образом, вырисовывается деление всех полноправных, т. е. имеющих право на вступление в брак, мужчин на две группы: старших и младших, что вполне соответствует, например, зафиксированному у аборигенов Австралии делению на возрастные классы или группы «старших» и «младших» (примерно от 25 до 35 лет) мужчин, из которых последние являлись главными добытчиками пищи, тогда как старшие пользовались значительными при-

---

<sup>5</sup> Ср. у Бенвениста [Benveniste 1969 I: 213]: «En effet, 'frère' se définit par rapport a 'père', qui ne désigne pas nécessairement le 'géniteur'» (В самом деле, значение слова 'брат' определяется через его отношение к слову 'отец', не обязательно обозначающему 'родителя').

вилегиями (в том числе правом на лучшую часть добычи младших) и контролировали общественную жизнь (см.: [Артемова 1987: 84–100; Белков 1993]).

Термин *\*méh<sub>2</sub>tēr*, как уже было сказано, является по возрастному признаку парным к термину *\*ph<sub>2</sub>tér* и, соответственно, может трактоваться как показатель принадлежности к половозрастной группе старших женщин, чьи социальные дети прошли церемонию инициации. В качестве типологической параллели можно привести возрастные степени восточноафриканских кикуйю, где различаются «морика я вабаи», т. е. возраст женщин, ставших матерями, и «морика я муту миа» — возраст матерей, чьи сыновья прошли церемонию обрезания [Калиновская 1980: 75–76].

Парными по половому признаку термину *\*méh<sub>2</sub>tēr*, а по возрастному — термину *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr* являются сразу два термина: *\*d<sup>h</sup>ugh<sub>2</sub>tér* и *\*h<sub>2</sub>jéñh<sub>2</sub>tēr*. Каким образом провести между ними различие? Видимо, ключ к разгадке лежит в том, что все рефлексыв последнего этимона дают значение ‘жена брата’ (точнее, ‘жены братьев’), а жены при господствовавшем на ранних этапах социогенеза экзогамном браке брались из другой общины или из другой экзогамной группы внутри той же общины. Этим, видимо, и объясняется асимметричность, при которой одному мужскому термину соответствует два женских: один из женских терминов обозначал жен (как реальных, так и потенциальных) членов группирования молодых мужчин (принадлежность к которому маркировалась термином *\*b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr*), взятых из другой экзогамной общины, а второй — молодых женщин той же возрастной группы — социальных сестер молодых мужчин данной экзогамной группы, предназначенных «на выданье» в другую экзогамную общину. Впрочем, говоря о «взятых» и «выданных», мы, возможно, несколько модернизируем ранние формы социальной организации. Ведь, поскольку половые сношения между членами одного экзогамного коллектива были исключены, изначальный брак был, видимо, дислокальным (см. об этом: [Семенов 1986: 111–112])<sup>6</sup>. Возможно, именно это обстоятельство и вызвало по-

<sup>6</sup> Дислокальный брак реально зафиксирован у ряда современных народов в разных регионах мира. В Индии наиболее яркий его пример — семейно-брачные отношения в касте наяров народа малаяли. «До самых недавних пор основной социальной единицей этой касты был так назы-

явление двух терминов для обозначения одной половозрастной группы, поскольку необходимо было иметь обозначение как для классификационных сестер, которые, вступая в брак, не уходили из общины, так и для половых партнеров из другого экзогамного коллектива (если бы между двумя экзогамными коллективами происходил просто обмен женщинами, уходившими в общину мужа, «лишний» термин мог и не понадобиться).

Довольно часто против предлагаемой реконструкции выступают на том основании, что-де не может же человек не знать своих родителей, а значит, реконструируемые этимоны были изначально терминами кровного родства. При этом, с одной стороны, происходит смешение понятий биологического и социального родства, тогда как последнее не является генетически запрограммированным и формируется в процессе общения [Varnes 1973; Бутинов 1985: 20–26], а общается ребенок не только с родителями, что может отражаться в языке: «Конечно, мать — самый необходимый человек для ребенка. Но почти всегда его кормят грудью и другие женщины <...> Точно так же и отец ребенка играет одну из главных, но не исключительную роль в его жизни; существуют и другие мужчины, *которых он называет отцами, а они, в свою очередь, зовут его сыном...* (курсив мой. — С. К.)», пишут Р. М. и К. Х. Берндты [Берндт, Берндт 1981: 111] об австралийских аборигенах. У горцев Новой Гвинеи «о рождении ребенка знали все и все имели к нему отношение. Все женщины клана, годящиеся по возрасту в матери ребенку, так и именовались, а все прочие назывались его сестрами <...> Младенца опекали буквально все соплеменницы <...> Младенцы и дети, едва начавшие ходить, независимо от того, кормили их грудью или нет, обычно переходили из рук в руки и везде получали свою долю любви и ласки» (the birth of a child was known about and shared by all. All females in the clan old enough to be the child's mother were called by that term and all other females were termed sisters <...> Virtually all clanswomen were nurturant towards the infant <...> Whether being suckled or not, infants and toddlers were

---

ваемый *таравад* — экзогамная объединенная группа потомков одной женщины <...> Мужчины жили в таравадах своих матерей и до недавнего прошлого могли только навещать своих жен в их таравадах...» [Народы... 1963: 616–617]. Сходные обычаи зафиксированы и у других народов, например, ментавейцев в Индонезии [Малые народы... 1982: 91].

commonly passed from person to person and received affection from all) [Langness 1990: 389–390] На тихоокеанском острове Тикопиа малыш называет всех женщин *nau* (мать) и всех мужчин *pa* (отец). Годом к семи-восьми словарный запас меняется и становится более дифференцированным, но все равно «не только сестры матери и ее более дальние родственницы, но и жены братьев отца и матери именуется *nana* [мать], тогда как братья отца, мужья сестер отца, сыновья братьев деда по отцу и более дальние родственники отца называются *toku mana* (мой отец)» (not only the sisters of the mother and her more distant female kin, but also the wives of the father's and mother's brothers, receive the appellation of *nana* [‘mother’], while the father's brothers, the husbands of the father's sisters, the father's father's brothers' sons, and his more distant cousins in the male line are each referred to as *toku mana* (my father)) [Firth 1931: 240–241]. Кроме того, отсутствие в языке специального обозначения кровных родственников вовсе не означает, что говорящий на этом языке индивид не отличает собственную мать от другой женщины из той же половозрастной группы, а означает лишь, что с точки зрения языка (и общества, в котором он функционирует) такое различие несущественно. Если носитель русского языка терминологически не различает дядю со стороны отца и дядю со стороны матери, это вовсе не означает, что он не в состоянии отличить брата отца от брата матери, а означает лишь, что в его языке это различие не настолько принципиально, чтобы быть лингвистически маркированным<sup>7</sup>.

Как уже было отмечено, реконструированная структура из пяти терминов адекватно описывает структуру общества, организованного по половозрастному принципу, с точки зрения членов данного общества: полноправные, т. е., судя по этнографическим параллелям, вступившие в брак мужчины делятся на младших и старших (каковыми, судя по рефлексам со значением ‘отец’ и, опять-таки, этнографическим параллелям, считаются те, чьи дети прошли церемонию инициации). Мужским возрастным степеням соответствуют женские, причем у

---

<sup>7</sup> В древнерусском языке такое различие (*стрый* для обозначения дяди по отцовской, а *уй* — по материнской линии) существовало, очевидно, потому, что было важным с точки зрения социальных связей, и отпало с изменением этих связей.

женщин, как и у мужчин, старшими, видимо, считаются те, чьи дети прошли инициацию. Кроме того, существует возрастная степень девушек, достигших половой зрелости и, соответственно, имеющих право вступить (или уже вступивших) в брак, но, ввиду экзогамности ранних форм брака, с мужчинами из другой общины или экзогамной половины<sup>8</sup>.

В дальнейшем, как явствует из семантики рефлексов языковых этимонов, половозрастная стратификация эволюционирует, с одной стороны, в системы вначале коллективного классификационного, а затем и индивидуального генеалогического родства, а с другой — в системы социальной организации, в которых половозрастные классы превращаются в функциональные группы вроде римских *patres* и т. п. Типы систем родства и функциональных групп зависят от обстоятельств. Так, в одних обществах класс старших мужчин сохранял властно-управленческие функции (как в Риме), в других же (как в индоиранском) эти функции «перехватывала» группа юношей-воинов, а старшим отводилась жреческая.

Излагаемая здесь теория социогенеза в корне противоречит основанной исключительно на противоположенных научным изысканиям житейском здравом смысле и личном жизненном опыте исследователей убежденности в том, что человеческому обществу было изначально присуще представление о кровном родстве. Убежденность эта настолько велика, что перед ней бессильна любая логика. Достаточно вспомнить уже упоминавшиеся отклики на мою статью [Kullanda 2002]. Скажем, Р. Беекеса, всемирно известного индоевропеиста, настолько вывели из себя мои попытки усовершенствовать семантическую реконструкцию праязыковых этимонов, что, стремясь их отместить, он сподобился на утверждение, подрывающее основы его собственной специализации, а именно: «использование слова *pater* для обозначения сенатора в Риме — очень позднее по сравне-

---

<sup>8</sup> За пределами данной классификации, включающей только полноправных членов общества, находящихся в социально активном периоде жизни, остаются неинициированные дети, еще не вступившие в период социальной активности, старики, уже вышедшие из него, а также юноши, прошедшие инициацию, но еще не успевшие воинскими подвигами заслужить право на вступление в брак. Их наименования, соответственно, не снабжены суффиксом *\*-tēr* и потому здесь не рассматриваются.



нию с датировкой праиндоевропейского и не может быть использовано как свидетельство для праязыка» (the use of *pater* to indicate a senator in Rome is very late compared with the date of Proto-Indo-European and cannot be used as evidence for the proto-language.) [Beekes 2002: 100]. В дальнейшем то же утверждение повторяется в более общем виде (the evidence given for old age/sex meaning is based on the material too late to be used for Proto-Indo-European) [Ibid.: 101], так что речь не идет о *lapsus calami*. Право, неловко напоминать почтенному компаративисту, что *любые* данные для *любой* индоевропейской реконструкции, будь то фонетической или семантической, засвидетельствованы по меньшей мере через несколько тысячелетий после распада праязыка, так что своим заявлением он походя отменяет сравнительно-историческое языкознание. Это, конечно, крайний случай, но и куда более конструктивно настроенный и в целом благожелательный критик рассуждает о гипотезе половозрастной подоплеки социальных институтов в терминологии генеалогического родства: «Если есть отец, должен быть и сын <...> Братья есть, а сестра где?» [Клейн 2013: 141]. Я, однако же, не теряю надежды добиться адекватного понимания отстаиваемых мною идей, почему и пишу эти строки.

Полагаю, максима, согласно которой при изучении терминов родства и свойства данные различных областей знания следует рассматривать отдельно, справедлива для синхронных исследований, поскольку это позволяет избежать «тенденции смешивать проблему того, что соответствующие термины могли значить „изначально“, с тем, что они означают сейчас» [Scheffler 1973: 765]. Напротив, при диахронных исследованиях происхождения и исторического развития систем родства не просто привлечение «инородных» материалов, но взаимодействие методов смежных наук совершенно необходимо<sup>9</sup>. Ведь как обычно происходит изучение социальной организации древних обществ, не оставивших письменных памятников? Анализируя

---

<sup>9</sup> Сочувственно упоминаемое П. Л. Белковым [Белков 2011: 367] наше с А. В. Дыбо высказывание, которое он, к сожалению, воспринял как огульную отповедь социальным антропологам, пытающимся анализировать языковой материал, на деле таковой не является — речь шла лишь о попытках с негодными средствами. То же справедливо для экскурсов представителей смежных дисциплин в социальную/культурную антропологию.

реконструируемую лексику, в том числе и терминологию родства и свойства, исследователь воссоздает предполагаемую систему родства носителей праязыка, сопоставляя с полученной картиной археологические и этнографические материалы, данные письменных источников и т. п. Казалось бы, такой подход обеспечивает вожделенную многогранность и комплексность исследования. В некоторой степени так оно и есть, но все же работа по данной схеме таит в себе и определенную опасность: реконструкция не только фонетического облика, но и предполагаемого значения праязыкового этимона остается прерогативой лингвиста, причем если фонетическая реконструкция опирается на хорошо разработанную методику, определение праязыковой семантики, как правило, производится чисто интуитивно. Подавляющее большинство исследователей приписывает соответствующим этимонам то или иное реально засвидетельствованное значение (обычно наиболее часто встречающееся). При реконструкции фонетики такую практику без колебаний признали бы порочной: во многих случаях для семей и групп с мало-мальски сложной фонетикой восстанавливаются не зафиксированные в языках-потомках прафонемы, позволяющие вывести из них все имеющиеся рефлексy. Представляется, что и семантику праязыковых этимонов следует реконструировать таким образом, чтобы из нее непротиворечиво выводилось значение их реально зафиксированных рефлексов, даже если подобное значение ни в одном из языков-потомков не отмечено. Для этого с помощью методов сравнительно-исторического языкознания устанавливается примерный фонетический облик архетипа и его предполагаемое значение (как правило, в минимальном контексте). Привлечение исторических данных позволяет очертить круг употребления рефлексов данного этимона и их контекстные интерпретации, в том числе, видимо, и стадияльно обусловленные (например, употребление в древних языках в качестве потестарных терминов лексем, в языках-потомках осмысленных исключительно как термины родства). Интерпретация наблюдаемого феномена с использованием достижений социальной антропологии позволяет предложить нетрадиционную реконструкцию праязыковой семантики, непротиворечиво объясняющую эволюцию соответствующей лексемы (трактовка праязыкового этимона как показателя принадлеж-

ности к тому или иному половозрастному группированию). Такая методика работает на материале самых разных языковых семей и позволяет дополнительно аргументировать сформулированную на этнографическом материале гипотезу о том, что на ранних этапах развития общества генеалогическое родство не играло существенной роли в системе социальных связей: важна была не общность происхождения, а общая принадлежность к одной половозрастной группе, т. е. действовал групповой принцип счета социального родства. Единственная возможность более или менее адекватно реконструировать праязыковой этимон, связанный с социальными отношениями, в том числе и тот, чьи рефлексы дали значение термина родства — провести уже в процессе реконструкции лингво-историко-антропологическое исследование. Это дает возможность не механически сопоставлять данные различных областей знания, но извлекать из их комплексного рассмотрения новую информацию, что создает условия для частичного преодоления ограниченности каждого из видов источников. Тем самым для исследований генезиса терминологии родства (и, опосредованно, систем родства) противопоставление социоантропологических, лингвистических и прочих методов частично снимается.

Основное разногласие между учеными смежных специальностей состоит, на мой взгляд, в том, что все они отстаивают «суверенитет» собственной отрасли, крайне ревниво реагируя на вторжение коллег в их исследовательскую кухню. «Гордость и предубеждение», если следовать формуле Джейн Остин, не позволяют им признать, что «человек со стороны», т. е. по определению дилетант, может усовершенствовать выработанную поколениями специалистов методику, а «недомыслие и гордыня всегда идут под руку, одна другое дополняя» [Романов 2003: 15]. Поэтому исследователь оказывается не в состоянии объективно рассмотреть аргументы сторонников отличной от традиционной точки зрения: так, оппоненты наотрез отказываются видеть, что предложенная выше реконструкция семантики праязыковых этимонов основана прежде всего на языковом материале, а этнографические параллели приводятся лишь в порядке пояснения, и упорно твердят, что она основана на данных о неиндоевропейских обществах. Точно так же они отказываются видеть, что наличие среди рефлексов рассматри-

ваемых этимонов терминов родства — одно из оснований моей гипотезы, и упрекают меня в том, что я отмахиваюсь от соответствующих значений как якобы не вписывающихся в мою интерпретацию [Scheffler 2002: 104]. Одним словом, как я пытался показать, отношение к материалам иных областей знания складывается во многом под влиянием своего жизненного опыта и здравого смысла, что мешает использовать достигнутые в этих областях результаты в собственных изысканиях и препятствует нелицеприятной оценке чужих гипотез.

### Список сокращений

ВЯ	Вопросы языкознания. Москва.
ИЭСОЯ	<i>Абаев В. И.</i> Историко-этимологический словарь осетинского языка. Тт. I–IV, Указатель. Л.–М., 1958–1995.
EWAia	<i>Mayrhofer Manfred.</i> Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. I–III. Heidelberg, 1992–1996–2001.
KEWA	<i>Mayrhofer Manfred.</i> Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I–IV. Heidelberg, 1956–1980

### Библиография

- Аверкиева 1974 *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М.
- Артемова 1987 *Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М.
- Белков 1993 *Белков П. А.* Социальная стратификация и средства управления в доклассовом и предклассовом обществе // Ранние формы социальной стратификации. Генезис, историческая динамика, постарно-политические функции. Памяти Л. Е. Кубея. М.
- Белков 2011 *Белков П. А.* Этнография родства и проблема рациональности научного открытия // Антропологический форум № 14 online. С. 365–444.
- Берндт, Берндт 1981 *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М.
- Бутинов 1985 *Бутинов Н. А.* Социальная организация полинезийцев. М.

- Гамкрелидзе,  
Иванов 1984 *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси.
- Калиновская  
1980 *Калиновская К. П.* Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки // *Africana. Африканский этнографический сборник XII. А.*
- Клейн 2013 *Клейн Л. С.* Рецензия на: Вопросы языкового родства / Под ред. В. А. Дыбо. 2013. № 9. М. // ВЯ, № 6.
- Малые народы...  
1982 *Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин. М.*
- Народы... 1963 *Народы Южной Азии. Индия, Пакистан, Непал, Сикким, Бутан, Цейлон и Мальдивские острова. М.*
- Поздняков  
1989 *Поздняков К. И.* Лексика и грамматика в реконструкции элементов культуры // *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы докладов Международной конференции, Москва, 29 мая — 2 июня 1989 г. Часть 3. М.*
- Романов 2003 *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.
- Семенов 1986 *Семенов Ю. И.* Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // *История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.*
- Трубачев 1959 *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М.
- Barnes 1973 *Barnes J. A.* Genetrix: Genitor :: Nature: Culture? — *The Character of Kinship / Edited by Jack Goody. Cambridge University Press.*
- Beekes 2002 *Beekes Robert S. P.* Comment on Kullanda 2002 // *Current Anthropology, Vol. 43, no. 1.*

- Beekes 2010 *Beekes Robert* with the assistance of Lucien van Beek. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden–Boston (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series. Ed. by Alexander Lubotsky. Vol. 10/1–2).
- Benveniste 1966 *Benveniste É.* *Titres et noms propres en iranien ancien*. Paris.
- Benveniste 1969 *Benveniste É.* *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 1–2. Paris.
- Chantraine 1947 *Chantraine P.* *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec // Revue des Etudes Grecques* 59–60.
- Chantraine 1999 *Chantraine P.* *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots / Nouvelle édition mise à jour. Avec un Supplément sous la direction de: Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou*. Paris.
- Ernout, Meillet 2001 *Ernout A., Meillet A.* *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots / Retirage de la 4<sup>e</sup> édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André*. Paris.
- Firth 1931 *Firth R.* *Marriage and the Classificatory system of Relationship // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 60.
- Fox 1974 *Fox R.* *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. 2<sup>nd</sup> ed. Harmondsworth.
- Kullanda 2002 *Kullanda S.* *Indo-European “Kinship Terms” Revisited // Current Anthropology*, Vol. 43, no. 1.
- Langness 1990 *Langness L. L.* *Oedipus in the New Guinea Highlands? // Ethos*, Vol. 18.
- Pokorny 1959/69 *Pokorny J.* *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I–II. Bern, München.
- Service 1971 *Service E. R.* *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York.
- Scheffler 1973 *Scheffler H. W.* *Kinship, Descent and Alliance // Handbook of Social and Cultural Anthropology / Ed. by John J. Honigmann*. Chicago.
- Scheffler 2002 *Scheffler H. W.* *Comment on Kullanda 2002 // Current Anthropology*, Vol. 43, no. 1.

Szemerényi  
1977

*Szemerényi O.* Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages. With Special Reference to Indian, Iranian, Greek, and Latin. (Acta Iranica 16). Téhéran, Liège.

**Разгул стихий в столице: катастрофизм сознания  
и восприятие природных бедствий в Японии периода Хэйан**

Период Хэйан (794–1185) отмечен упадком централизованного государства в Японии. Не слишком заметный в его начале, этот упадок становится очевидным к концу XI в. Государева служба перестает восприниматься как единственно достойное занятие для родовитого и образованного человека. Неявка на каждодневную службу во дворец, опоздания, открытое «бойкотирование» государственных мероприятий, ритуалов и распоряжений со ссылаками на недомогание, ритуальное загрязнение или же вообще без объяснения причин сделались привычным явлением, что приводило к переносу и даже отмене многих мероприятий — придворных церемоний, ритуалов, заседаний государственного совета. В связи с этим начальству приходилось прибегать к открытым угрозам, что часто, по всей видимости, было обусловлено его бессилием и истерикой. Главный царедворец своего времени Фудзивара Митинага (966–1027), которого по недоразумению частенько именуют «всесильным», угрожал членам своего рода: если кто-то без уважительной причины не явится на буддийскую церемонию памяти родоначальника Каматари и на службу в родовое святилище Касуга, заявления этих людей о повышении ранга рассматриваться не будут. Угрозы, судя по всему, возымели действие, однако на службу в другое важнейшее святилище — Хирано — не явился даже сам распорядитель действия, так что прочесть молитву императора оказалось поначалу попросту некому<sup>1</sup>. Источники сообщают нам о почти анекдотических случаях утери управляемости. Так, государь пожелал насладиться танцами своих придворных танцоров, но мероприятие пришлось отменить, поскольку ни одного из них не оказалось на месте<sup>2</sup>. Когда дожди залили столицу, река Камо вышла из берегов и стала «как море»,

---

<sup>1</sup> Фудзивара Юкинари. Гонки. Тёхо, 1-11-2, 1-11-5 (1000 г.).

<sup>2</sup> Мидо кампакуки, Тёва, 2-9-28 (1013 г.).



государю предлагают предпринять следующие меры: провести моления и наказать чиновника, ответственного за дамбу (государь уже велел ранее провести ее ремонт, но ничего сделано не было). Государь соглашается наказать нерадивого сотрудника. Что же до молений, то он отвечает так: «Я и сам об этом уже давно думаю. Но когда я вызвал к себе жреца Накатоми Нагаёри, тот не явился, сославшись на ритуальное загрязнение. Тогда я вызвал еще одного жреца из того же рода, но тот сказался больным. Вот почему молитвы о прекращении дождя до сих пор провести не удалось»<sup>3</sup>.

Государь утрачивал контроль над персональным временем своих подданных. В предшествующий период Нара (710–794) и в первую половину эпохи Хэйан большинство высокопоставленных чиновников не получали отставки до самой кончины — их прошения не удовлетворялись. Однако во второй половине периода Хэйан сделалось обычной практикой, когда после пребывания в течение какого-то времени на службе «государевы люди» покидали ее и принимали монашество, предпочитая личное спасение государственным интересам. Это касается всей элиты, включая самих государей. Таким образом, служение исключительно государству перестает быть самодостаточной ценностью и дополняется (или даже заменяется) служением Будде, что воспринимается как полнота земной жизни в преддверии расставания с ней.

Государь утрачивал контроль и за пространством: директивы Центра выполнялись все хуже. В ответ на распоряжение поставить шелк, который предполагалось использовать во время синтоистских ритуальных мероприятий государственного масштаба, управитель провинции Тадзима подает рапорт, в котором осмеливается заявить, что эта провинция слишком бедна (буквально «заросла травой»), чтобы выполнить указание. Это приводит в бешенство «всесильного» канцлера Фудзивара Митинага: угрожая тем, что он больше не допустит управителя во дворец, император продолжает требовать исполнения приказа<sup>4</sup>.

Образ величественного, грозного и полномочного государя также подвергается эрозии. Это хорошо заметно по деталям придворного быта. Так, во время церемонии присвоения ран-

<sup>3</sup> Фудзивара Юкинари. Гонки. Тётоку, 4-9-1 (999 г.).

<sup>4</sup> Мидо кампакуки, Тёва, 5-4-22 (1016 г.).

гов министра сажают лицом к югу и не находят в этом ничего особенного, хотя лицезрение юга всегда считалось исключительной привилегией императора. Перед выходом из помещения императора Итидзё (980–1011, на троне 986–1011) вдруг обнаруживается, что ему не удалось приготовить обувь, и Фудзивара Митинага вынужден одалживать ему свою. После того, как тот же государь покидает свое место на пиру, правый министр хватает столовые приборы с его подноса. Это воспринимается участниками пира как вопиющее нарушение церемониальных норм почтительности, но, тем не менее, такое нарушение все-таки происходит, что свидетельствует об общей атмосфере того придворного времени и утере почтительности по отношению к государю<sup>5</sup>. Источники также часто сообщают о воровстве во дворце. Пропадали даже аксессуары, необходимые для проведения интронизации.

Ослабление центральной власти сопровождалось мятежами и усобицами. Самым крупным в начале серии таких мятежей стало восстание Тайра-но Масакадо в 939 г., который основал свой двор и даже успел провозгласить себя императором, за что и считался во все времена ужасным злодеем. Другой мятежник, Фудзивара-но Сумитомо (?–941), сумел установить контроль над побережьем Внутреннего Японского моря (Сэто найкай) и добрался до реки Ёдо, откуда обозревал столицу. Регулярные междоусобные вооруженные конфликты, в которых принимали участие даже буддийские монахи, были чертой этого смутного для государства времени. Столица Хэйан (буквально «Столица мира и спокойствия») уже не отвечает своему названию. Возможно, именно поэтому ее все чаще именуют «столичным градом» (Мияко).

Следует, однако, помнить, что упадок государственных структур вовсе не означал — в особенности поначалу — общей деградации жизни. Население успешно плодилось: в VIII в. оно составляло около 6 миллионов человек, в X в. — 7 миллионов, в XI — 9, в XII — 10 миллионов. Улучшается агротехника, без всяких государственных школ расширяется круг грамотных людей. Впечатляющие достижения аристократической культуры не вызывают ныне сомнения. Это касается архитектуры,

---

<sup>5</sup> Мидо кампакуки. Канко, 8-1-5, 8-1-6 (1011 г.), 6-11-7 (1009 г.), 7-1-15 (1010 г.).

скульптуры, поэзии, художественной прозы. Однако также не вызывает сомнений и утрата этой культурой бодрого и оптимистического настроения.

Если оценивать вторую половину периода Хэйан с точки зрения общего восприятия жизни, то оно характеризуется катастрофизмом сознания. Это было вызвано неустойчивостью политической системы, на которую наложилась идея о конце закона Будды (*манно*), который, как считалось, наступил в 1052 г.

В коротких и энергичных «Записках из кельи» («Ходзёки», 1212 г.) аристократа, монаха и литератора Камо-но Тёмэй (1155?–1216) приводятся описания пожара (1177 г.), урагана (1180), попытки перенесения столицы (1180, была обусловлена усобицами и грозными природными аномалиями), голода (1181), вызванного неблагоприятными погодными условиями, землетрясения (1185). Такая концентрация несчастий на единицу текстового времени отражает общетрагическое сознание эпохи. Важно помнить, что катастрофы, которые фиксирует Камо-но Тёмэй, случились при его жизни, но намного раньше, чем были написаны «Записки из кельи», т. е. эти записки являются плодом вполне отстоявшихся воспоминаний, суждений и осуждений.

Камо-но Тёмэй приводит красочное описание землетрясения 1185 г.: «Вид его был необыкновенный: горы распадались и погребали под собой реки; море наклонилось в одну сторону и затопило собой сушу; земля разверзлась, и вода бурля поднималась оттуда; скалы рассекались и скатывались вниз в долину; суда, плывущие вдоль побережья, носились по волнам; мулы, идущие по дорогам, не знали куда поставить ногу. Еще хуже было в столице: повсюду и везде — ни один храм, ни один дом, пагода или мавзолей не остался целым. Когда они разваливались или рушились наземь, пыль подымалась, словно густой дым. Гул от сотрясения почвы, от разрушения домов был совсем, что гром»<sup>6</sup>.

Картина, нарисованная Камо-но Тёмэй, может привести в ужас. Однако, как свидетельствуют другие источники этого времени, землетрясение 1185 г. имело вполне «рутинный» характер, разрушения оказались не слишком велики, человеческих жертв, судя по всему, не было. Поэтому и описание Камо-

<sup>6</sup> Исэ моногатари / Перевод Н. И. Конрада. М.: Наука, 1979. С. 217.

но Тёмэй следует воспринимать не столько как отражающее реалии жизни, сколько как реалии восприятия. Камо-но Тёмэй был далеко не одинок в своих трагических оценках происходящего. Так, аристократ из дома Кудзё (Фудзивара) Канэдзанэ, трезво отметив в своем дневнике, что землетрясение 1185 г. не разрушило домов, в конце записи все равно приходит к выводу, что такого сильного землетрясения никогда не наблюдалось, что, конечно же, было сильной натяжкой<sup>7</sup>.

Описанный в «Ходзёки» «ужасный» ураган тоже вызывает вопросы. Сопоставление с не столь эмоциональными историческими источниками свидетельствует, что изображение урагана в «Ходзёки» страдает сильными преувеличениями<sup>8</sup>.

Описания природных катастроф являлись проекцией ценностных установок Камо-но Тёмэй, его трагического отношения к жизни. Для него было важным показать, что все стихии — вода, ветер, огонь и земля — пребывают в крайне неблагоприятном для человека состоянии и сулят новые беды. Камо-но Тёмэй вопрошал: «Тот вихрь был необыкновенен, так что у людей появилось подозрение: не предвестье ли это чего-нибудь, что должно случиться?» Иными словами, сам ураган не так страшен, гораздо страшнее ожидание еще чего-то более ужасного.

Природные катаклизмы были для людей того времени предвестником самых страшных экзистенциальных и социальных неурядиц. Катастрофы являлись подтверждением их эсхатологических ожиданий. Поэтому создатели воинского эпоса «Хэйкэ моногатари» (первая половина XIII в.) предпочитали верить не трезвым описаниям урагана 1180 г., а экзальтированному восприятию Камо-но Тёмэй: «Смерч опрокидывал ворота с тяжелыми навесами без навесов, переносил их вдаль, за четыре, за пять, а то и за десять тё. Балки перекладыны, столбы вперемежку кружились в воздухе. Кипарисовая дранка и доски кровли носились в небе, как листья под порывами зимней бури. Адский вихрь, дующий в преисподней, казалось, воет не громче, чем гул и грохот, сотрясавшие в тот день воздух! Ураган повредил не только строения — погубило много людей. Волон же и лошадей пропало без счета». Гадание показало: «В течение бли-

---

<sup>7</sup> *Китамура Масаки*. Хэйанкё-но сайгайси. Тоси-но кики то сайсэй. Токио: Ёсикава кобункан, 2012. С. 132–135.

<sup>8</sup> Ходзёки то Камо-но Тёмэй. Токио: Бэнсэй сюппан, 2012. С. 151–153.

жайших ста дней высшим сановникам государства надлежит соблюдать пост и молиться. Стране угрожает опасность; захиреет святое учение Будды, придет в упадок власть государей, и наступит нескончаемая кровопролитная смута»<sup>9</sup>. Показательно, что Камо-но Тёмэй еще ничего не говорил о человеческих жертвах — он упоминал только о калеках. Что до «Хэйкэ моногатари», то жертвы появляются во множестве — по прошествии полутора веков...

Выражаясь шахматным языком, человек в этом месте (Япония) и в это время (конец закона Будды) постоянно пребывал в состоянии цугцванга. «У кого имущество, тот и жаден; кто одинок, — того презирают; у кого богатство, тот всего боится; кто беден, — у того столько горя; на поддержке других — сам — раб этих других; привяжешься к кому-нибудь, — сердце будет полонено любовью; будешь поступать как все, — самому радости не будет; не будешь поступать как все, — будешь похож на безумца»<sup>10</sup>.

Описание смерча в «Хэйкэ моногатари» является гиперболой. Но вот предчувствие его ужасных последствий весьма точно характеризует реальное состояние умов. Такое катастрофическое сознание представляло собой своеобразное «усилительное устройство», которое многократно увеличивало разрушительную мощь природных катаклизмов. Показательным примером могут послужить записи дневника Фудзивара Митинага «Мидо кампакуки» (Канко, 1-7-10 — 1-7-20, 1004 г.) об обстоятельствах принятия девиза Канко (1004–1012).

В течение длительного времени (около месяца) не выпадали дожди. Поэтому император Итидзё проводит в дворцовом саду моления о его выпадении. На следующий день император сообщает Митинага, что видел сон, в котором пьют сакэ (из текста непонятно, кто это делает). Митинага толкует сон в качестве знака близящегося дождя. Действительно, через какое-то время закапал дождик, раздались раскаты грома, и Митинага полагает, что Небо откликнулось на государеву молитву. В течение следующих трех дней дождь временами выпадает — то

---

<sup>9</sup> Повесть о доме Тайра / Перевод И. Львовой. М.: Художественная литература, 1982. С. 153–154.

<sup>10</sup> Исэ моногатари / Перевод Н. И. Конрада. М.: Наука, 1979. С. 211, 220.

слабый, то сильный. Император надеется, что молитвы астролога Абэ-но Харуакира о дожде возымели действие и распоряжается послать ему подарки в награду за его погодную службу. Однако в последующие два дня снова стоит ведро, и потому в день, когда должны состояться состязания борцов сумо, не исполняется музыка — поскольку следует горевать, а не радоваться. В 20-й день 7-й луны с утра стоит ясная погода, но потом проливается дождь. Тем не менее, государь отдает распоряжение призвать 200 монахов из храма Тодайдзи, чтобы, начиная с 25-го числа, они возглашали сутры, вызывающие дождь. Далее высшие придворные обсуждают указ о переименовании девиза правления. Митинага отмечает, что в проекте документа присутствует упоминание о «землетрясении», но в той части, где сообщается о помиловании преступников, нет стандартного выражения «восемь видов преступлений». После внесения корректировки и перебелки документа переписчики вместо 20-го числа ошибочно отмечают, что указ датируется 10-м днем 7-й луны, что вызывает гнев Митинага, называющего работу секретариата «верхом тупости». После изменения девиза ритуальные мероприятия по вызыванию дождя продолжают еще достаточно длительное время.

Записи дневника Митинага тщательнейшим образом фиксируют все сведения, относящиеся к природным и погодным явлениям. Однако о том, что случилось землетрясение, мы узнаем только из его ремарок по отношению к тексту указа. А это означает, что упоминаемое там землетрясение не было хоть сколько-то заметным. Тем не менее, кто-то все же ощутил его, а засуха и катастрофическое сознание «усилили» землетрясение до такой ужасной степени, что пришлось прибегнуть к изменению девиза.

В обстановке, когда возможности по контролю над страной значительно сократились, перестали составляться и официальные хроники. Одной из причин (или последствий?) этого стал недостаток информации, поступавшей с периферии. Центральная власть плохо контролировала социум, ее возможности по контролю над природой также сократились. В период Хэйан значительно увеличивается количество придворных церемоний и ритуалов годового цикла (их насчитывается по меньшей мере 270), но при этом сокращаются возможности реагировать на

непредвиденные ситуации. Если раньше случавшиеся природные бедствия непременно вызывали ответную реакцию центральной власти (как практическую, так и ритуальную), то теперь это наблюдается в гораздо меньшей степени — уже со второй половины X в. видно, что помощь пострадавшим со стороны властей оказывается все реже и реже<sup>11</sup>.

Сеть святилищ и храмов, списки которых были составлены в VIII–X вв., охватывала все провинции. Эта магическая сеть была призвана обеспечивать защиту всей страны, которая воспринималась как совокупность провинций. Но уже в X в. составляется новый, усеченный список из 21 «главного» святилища, которые пользовались наибольшим признанием и помощью государства, то есть императорского двора (число 21, видимо, не случайно — считалось, что повторение молитвы или заклинания 21 раз сообщает им особую действенность). В 1081 г. к этому списку добавили еще одно святилище. Все эти святилища находились неподалеку от столицы, в так называемых «внутренних провинциях» (исключение составляет лишь святилище Исэ), образуя магический пояс («крепостную» или же «горную» стену) по защите «государства» от разного рода природных бедствий, напастей, мятежей, болезней и нечисти.

Что до буддийских храмов, призванных оборонять страну, то их число составляло теперь всего семь (все они находились в Нара). Именно там, а вовсе не во всех провинциальных и государственных храмах (как это было прежде), и возносятся моления о прекращении дождей.

В понятие «страна Япония» теперь обычно включается отнюдь не вся страна, а лишь ее избранная часть. Эту страну теперь часто именуют «Этот двор» — Хонтё. Его-то теперь и обороняют. Государевы повеления о том, что в святилищах и храмах по всей стране следует вознести моления по случаю какой-нибудь социальной или природной аномалии, остаются в прошлом. В 8-й луне 1006 г. придворные астрологи зафиксировали появление кометы, что считалось за дурной знак. Для «нейтрализации» этого предвестника несчастья государевы посланцы вместе с подношениями были отправлены в 21 святилище, чтобы совершить там соответствующие оберегающие моления. По-

---

<sup>11</sup> Такинами Садако. Хэйан кэнто. Токио: Сюэйся, 1991. С. 278–279, 222–224.

сле этого объявили и амнистию, под которую попали «целых» 18 человек (наверное, среди всех обитателей Японии только они радовались небесной аномалии). Судя по всему, эти преступники тоже находились (содержались) в столице<sup>12</sup>. Понятно, что комету можно было наблюдать со всей территории страны, а преступления совершались не только в Хэйане, но государь и его астрологи проживали в столице, она же и подлежала защите.

В это время стратегией власти по отношению к природным бедствиям становится не столько тотальное, сколько «точечное» воздействие. Когда разразился ужасный ливень (потоки воды были подобны «туче стрел»), провели гадание, которое показало, что ливень является проявлением гнева божества Оомонунуси из святилища Мива (расположено в окрестностях Нара), поскольку к юго-западу от него произошло нечто, вызвавшее «загрязнение». Государевы посыльные поначалу ничего необычного там не обнаружили, но во время второй командировки выяснилось, что в окрестностях святилища проводился похоронный обряд. Тогда участников похоронной церемонии вызвали «на ритуал» и подвергли очищению, после которого природный инцидент посчитали исчерпанным. Уже на следующий день распогодилось<sup>13</sup>.

Тенденция к сжатию обороняемого пространства продолжалась и в дальнейшем. Со второй половины XV в. из 22 святилищ в качестве «государственных» в реальности функционировали уже только три (Исэ, Камо и Ивасимидзу). Что до «периферии», т. е. всей остальной страны, то ее магическая защита от природных бедствий осуществляется местными святилищами и храмами. О тамошних катаклизмах часто попросту не становилось известно в столице. Поэтому землетрясения, случавшиеся в далеких провинциях, в столице обычно не обсуждались — дневники столичных жителей (аристократов), даже занимавших самые высокие и ответственные должности при дворе, редко упоминают о них<sup>14</sup>. Общая партикуляризация государственной жизни находит свое отражение в том, что понятие всемогущего Неба отходит на второй план, его авторитет заменя-

<sup>12</sup> Мидо кампакуки, Канко, 3-8-8, 3-8-26 (1006 г.).

<sup>13</sup> Мидо кампакуки, Канко, 7-9-15, 7-9-16 (1010 г.).

<sup>14</sup> *Ята Тосифуми*. Тюсэй-но кёдай дзисин. Токио: Ёсикава кобункан, 2009.



ется авторитетом божеств и будд. Люди стараются не гневить именно их, им же молятся, от них же ожидают и помощи в случае возникновения природных бедствий. Однако эти высшие существа имели в Японии характер локальных божеств, их «зона ответственности» была строго ограниченной.

Центральная власть перестает брать на себя ответственность за магическую оборону всей страны, но это не означает, что отдельные, отличающиеся особыми магическими способностями личности, не могли брать на себя функции по ритуальному контролю над природными бедствиями. Правда, их ритуальная компетенция была весьма ограничена в пространственном отношении. Так происходит, например, с монахом и знаменитым стихотворцем Ноин (988–?). Согласно одной из историй памятника середины XIII в. «Дзиккинсё» (X-10), вместе с управителем провинции Иё по имени Фудзивара-но Санэцуна он отправляется на место службы управителя. Там они обнаруживают, что провинцию постигла страшная засуха. Вместо того чтобы самому принять какие-то практические или ритуальные меры, что входит в его прямые должностные обязанности, Санэцуна заявляет, что синтоистские божества «радуются», когда им преподносят стихи, и просит Ноина преподнести стихотворение божеству святилища Мисима. И тогда Ноин сочиняет (произносит) такое стихотворение-заклятие: «Раз ты — божество, пролей небесную воду из Небесной Реки (Млечного пути — А. М.) на поля». После этого он кладет стихотворение на бумагу и отдает ее священнослужителю. И тогда небо немедленно покрывается облаками и проливается благословенный дождь<sup>15</sup>. Подобные истории о вызывании (или же прекращении) дождя постоянно приводятся в средневековых памятниках, но их героями становятся, как правило, не управленцы высшего звена, а люди (чаще всего монахи, встречаются и поэты), не имеющие непосредственного отношения к государственной иерархии. Они обращаются к локальным божествам, поэтому их молитвы имеют лишь локальные результаты.

Люди Хэйана воспринимали настоящее время как череду бедствий — как антропогенного (мятежи и усобицы), так и природного свойства. Разумеется, заговоры, землетрясения, навод-

---

<sup>15</sup> Дзиккинсё. Токио: Сёгаккан, 1997. (Синпэн нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т. 51) С. 397.

нения, тайфуны, засухи, неурожай и пожары в достаточном количестве случались и ранее, но в более оптимистическую прежнюю эпоху они не приводили к сменам девизов правления. С точки зрения аномальности поведения природы вряд ли нынешние времена были хуже других. Данные климатологов указывают на временное локальное потепление, наступившее еще в начале VIII в., что создавало сравнительно благоприятные условия для земледелия<sup>16</sup>, о чем, в свою очередь, и свидетельствует устойчивый рост населения. Однако катастрофизм сознания, обусловленный социальными неурядицами, был настолько велик, что люди искали неблагоприятных природных знамений и находили их. «Люди» — это прежде всего представители образованной элиты, аристократы и монахи (представители высшего духовенства тоже были, как правило, отпрысками аристократов). Большинство из них концентрировалось в районе столицы. В условиях ослабления связей с периферией, когда информация о состоянии дел в провинциях плохо доходила до Центра, все беды Хэйана они воспринимали как беды всей страны. Уже в начале XI в. состояние дел на периферии мало волновало аристократов. Когда в 1004 г. разразилась засуха, ритуальные мероприятия по вызыванию дождя следовали в столице одно за другим. Во время проводившегося во дворце чтения сутр, на котором присутствовали важнейшие государственные лица, заморосило. Кто-то спросил: «Интересно, а как обстоят дела в других провинциях?» Ответом было: «Наверное, есть и такие места, где пошел дождь». На протяжении более чем целого месяца, который в своем дневнике Фудзивара Митинага посвятил описанию засухи и ритуальной борьбе с ней, эта реплика — единственное свидетельство беспокойства по отношению к ситуации на территориях, расположенных вне столицы<sup>17</sup>.

Мировосприятие власти хорошо видно на примере землетрясения 1096 г., которое нашло отражение по крайней мере в двух дневниках знатных аристократов. Первый из них, «Гонидзё Моромити ки», принадлежит кисти Фудзивара Моромити (1062–1099), занимавшего должность канцлера (кампаку) с 1094 г. Автор дневника «Тююки», Фудзивара Мунэтада (1062–1141), на мо-

---

<sup>16</sup> *Китамура Масаки*. Хэйанкё-но сайгайси. Тоси-но кики то сайсэй. Токио: Ёсикава кобункан, 2012. С. 18–19.

<sup>17</sup> Мидо кампакуки. Канко, 1-8-11 (1004 г.).

мент землетрясения уже занимал достаточно высокую должность, а впоследствии стал Правым министром<sup>18</sup>.

Согласно Моромити, события развивались следующим образом. Утром 24-го дня 11-й луны 1096 г. Моромити насчитал шесть толчков и поспешил во дворец. Собравшиеся там придворные утверждали, что последнее сильное землетрясение случилось в правление императора Госандзё (1069–1074); для определения причин землетрясения было решено обратиться к гадательным книгам. Моромити покинул дворец, но снова вернулся туда вечером. 25-го числа случилось новое землетрясение, в святилище Касуга в Нара слышали грозный гул. Решено провести гадание. 26-го числа доложили о разрушениях в храме Кофукудзи (Нара). Договорились выбрать благоприятный день и провести в храме ремонт. 27-го дня 11-й луны, 7-го и 8-го дня следующей луны ощущались новые толчки. В связи с этим постановили обратиться за консультацией к астрологам, которые подали свои соображения непосредственно государю Хорикава через два дня. 13-го дня 12-й луны стало известно о разрушениях в храме Якусидзи (Нара), который в связи с причиненным ущербом подал прошение об освобождении подведомственных ему земель от повинностей. Таковое разрешение было дано. 20-го дня случилось новое землетрясение. 23-го дня получен доклад из провинции Суруга об ущербе, случившемся там месяц назад (в 24-й день 11-й луны): повреждены храмы и святилища, 400 домов разрушены цунами.

Мунэтада описывает события, связанные с землетрясением, следующим образом. 24-го дня 11-й луны он отмечает разрушения домов в столице и констатирует небывалую силу землетрясения. После окончания толчков Мунэтада спешит во дворец и видит императора на берегу садового пруда — он собирается погрузиться в лодку (возможно, считалось, что так будет безопаснее — ввиду мелкоты водоема). Затем Мунэтада оценивает ущерб, причиненный дворцу: башня ворот Отэнмон покосилась к западу, некоторые опорные столбы государева дворца (Дайгокудэн) накренились в восточном направлении, черепица попадала с крыши. Мунэтада находит это весьма пугающим, но

---

<sup>18</sup> Мы пользовались извлечениями из этих дневников, приводимых в: *Ята Тосифуми*. Тьюсэй-но кёдай дзисин. Токио: Ёсикава кобункан, 2009. С. 30–45.

далее трезво отмечает, что других серьезных разрушений не наблюдается. На обороте этой дневниковой записи имеется приписка: согласно услышанному автором впоследствии, в провинции Оми разрушился мост, в храме Тодайдзи (Нара) упал колокол, в храме Якусидзи (Нара) разрушена галерея, в пагоде столичного храма Тодзи поврежден шпиль, с пагоды храма Ходзёдзи (Хэйан, основан Фудзивара Митинага) попадали металлические украшения, в храме Хоссёдзи (Хэйан, основан Фудзивара Тадахира, 880–949) повреждены многие статуи. 27-го числа, после очередного землетрясения, представлен доклад астрологов, 29-го числа — проведено гадание, а в записи от 9-го числа 12-й луны говорится о необходимости смены девиза правления, что и было осуществлено 17-го числа. Предыдущий девиз Кахо, принятый в связи с эпидемией оспы, продержался всего два года. Новый — Эйтё — продлится «целых» 11 месяцев.

Из приведенных дневниковых «отчетов» можно сделать следующие важные выводы. Держателей дневников более всего интересовали объекты, расположенные в Хэйане и Нара. При этом в Хэйане — это государев дворец и храмы, имеющие отношение к роду Фудзивара. В Нара же в поле зрения попадали тоже главным образом объекты, имеющие непосредственное отношение к роду Фудзивара (родовое святилище Касуга и родовой храм Кофукудзи). Состояние этих объектов приравнивалось к состоянию «страны» в целом. Показательно, что доставленный с месячным опозданием доклад о землетрясении в провинции Суруга, где сообщалось о действительно значительном ущербе, нанесенном населению, никак не повлиял на поведение власти, ибо решение о переименовании девиза правления было уже принято — на основании столичных (околостоличных) данных и ощущений столичных чиновников. Содержащаяся в дневнике Мунэтада приписка к событиям за 9-й день 12-й луны, которая сообщает, что в провинции Исэ морские волны (цунами) причинили большой ущерб домам людей, также, видимо, сделана уже после смены девиза. Показательно при этом, что про остальную страну в этой приписке всего лишь говорится: в других провинциях дело обстоит похожим образом. Провинция Исэ выделяется из всех других — только потому, что там расположено родовое святилище императорского рода. В

других провинциях таких святилищ, естественно, не имелось, и потому сколько-то детальных сведений о них не приводится.

Сильные землетрясения в центральной Японии фиксируются также в 1317 и 1361 гг. Причем сила последнего землетрясения, сопровождавшегося цунами, была намного больше. В красочном описании воинского эпоса «Тайхэйки» (36-й свиток) сообщается, что когда морская вода неожиданно отхлынула от берега, и на песке осталось множество рыб, рыбаки побросали сети и стали собирать рыб, но тут вдруг накатила огромная, «размером с гору» волна, которая унесла с собой «несколько сот» человек. Однако существенного ущерба в столице не наблюдалось, он фиксируется преимущественно в провинциях Сэццу и Кии. Что до землетрясения 1317 г., то оно затронуло столицу, где погибло 5 человек. Несмотря на колоссальную разницу в жертвах, девиз правления был сменен только в 1317 г., землетрясение 1361 г. осталось без ритуальных последствий<sup>19</sup>.

Эти данные еще раз свидетельствуют о том, что вся политико-идеологическая система была сфокусирована на местообитании императора и его ближайшего окружения, которые и воспринимались как «государство». Реакция этого государства на стихийные бедствия зависела не только от того, насколько сильными они были, но и от того, где они случились. Землетрясение 1498 г. вызвало страшное цунами, обрушившееся на все восточное побережье Японии. В провинции Исэ вода захлестнула сушу на три километра, в результате чего было разрушено не меньше тысячи домов и погибло пятнадцать тысяч человек. Но это бедствие не только не вызвало смены девиза правления — в дневниках столичных аристократов об этом бедствии вообще ничего не сообщается<sup>20</sup>. И это при том, что аристократы внимательнейшим образом фиксировали малейшие изменения в погоде — это было непременным условием ведения дневника. Предполагалось, что такой мониторинг позволяет лучше понять «настроение» Неба, божеств и будд. По прошествии многих веков мы прекрасно знаем, шел ли дождь или светило солнце в каждый конкретный день, что является прекрасным подспорь-

---

<sup>19</sup> Ята Тосифуми. Тьюсэй-но кёдай дзисин. Токио: Ёсикава кобункан, 2009. С. 52–59.

<sup>20</sup> Ята Тосифуми. Тьюсэй-но кёдай дзисин. Токио: Ёсикава кобункан, 2009. С. 90–93.

ем для исследований климатологов. Но эти погодные наблюдения ограничиваются столицей.

Сообщаемые в основном тексте дневников сведения о конкретном ущербе не поражают воображения. Однако авторы дневников постоянно сообщают о своем ужасе. Это свидетельствует о том, что их впечатляли не столько разрушения или жертвы, сколько страх перед будущим. А это, в свою очередь, говорит об их катастрофическом эмоциональном настрое. Они постоянно ожидали не улучшения ситуации, а ее ухудшения.

Субъективный (эмоциональный) фактор играл огромную роль в тех случаях, когда решался вопрос о смене девиза. Чрезвычайно показательно, что в период раскола правящего дома, когда в стране параллельно существовали две династии, они пользовались разными девизами, которые принимались под воздействием разных обстоятельств. И это были не только интронизации. Так, девиз Коэй (1342–1345) был принят северной династией ввиду распространения болезней, в то время как южная династия «не заметила» их. То же самое можно сказать и о девизах северной династии Дзёва (1345–1350, болезни), Коан (1361–1362, эпидемия оспы, мятежи), Дзёдзи (1362–1368, мятежи, болезни) — эпидемии и вооруженные конфликты как бы обходили южный двор стороной, хотя расстояние между северным и южным дворами составляло всего несколько десятков километров.

Начиная с 923 г. в истории Японии не наблюдается ни одного случая изменения девиза правления в связи с обнаружением благоприятного знамения. Изменение девизов исключительно под влиянием неблагоприятных обстоятельств говорит о том, что японцы желали и ожидали от жизни не столько начала чего-то нового и конструктивного, сколько избавления от неприятностей и возврата к некоей идеальной норме, которая — увы! — была утрачена. Конечно, объявление нового девиза означало и благопожелание, надежду на лучшее. Оно означало перезапуск механизмов жизненной и социально-государственной положительной энергетики (недаром смена девиза требовала проведения церемонии присвоения рангов<sup>21</sup>), но лихорадочная частота смены девизов свидетельствует о том, что вера в действенность таких мер становилась все слабее.

---

<sup>21</sup> Мидо кампакуки, Канко, 2-1-5 (1005).

В элитарной культуре закрепляется убеждение, что «золотой век», понимаемый прежде всего как прошлое императорского дома, остался в прошлом. Об этом, в частности, свидетельствует сокращение продолжительности девизов правлений. В период с 701 по 923 гг., когда девизы менялись только под влиянием благоприятных обстоятельств и знамений, средняя продолжительность девиза составляла 7,66 года. После этого она уменьшается: для периода с 923 по 1052 гг. (год наступления конца буддийского Закона) она равняется уже 4,45 годам. Вслед за тем, как страна, как считалось, вошла в эту ужасную эпоху, данный показатель в промежутке между 1052 и 1185 гг. (установление сёгуната Минамото) составляет всего 2,96 года. Для времени существования самого сёгуната (до 1392 г.) он равняется 3,51 года. Характерные для этого времени частые смены девизов правлений свидетельствуют о растерянности. В правление императора Годайго (1318–1339) переименование девизов происходило наибольшее количество раз — восемь, что служит прямым указанием на неблагоприятную ситуацию в стране, сотрясаемой мятежами и династическими раздорами. Иными словами, смена девизов была поставлена «на поток».

\* \* \*

Проведенный анализ показывает, что восприятие природных бедствий в Японии периода Хэйан находилось под влиянием социальных факторов. Распад централизованного государства способствовал возникновению пессимистических настроений, которые охватывали не только социальную, но и природную сферу.

## **Эпистема классической арабо-мусульманской культуры**

Одним из любимых терминов Владимира Николаевича Романова было словосочетание «потенциальный текст культуры». Основная идея, которая стояла за его введением и использованием, заключается в том, что любые тексты, порождаемые культурой, могут быть прослежены в своих истоках вплоть до той системы внутренних отсылок, которая связывает множество ключевых для данной культуры понятий в устойчивую сеть. Благодаря этим внутренним связям, которые всегда подспудно ощущаются носителем культуры (а он, собственно, «носитель культуры» именно настолько, насколько эти внутренние связи могут быть реализованы в порождаемых им текстах), набор ключевых понятий культуры предстает не просто как некий список, но как система, в которой одни понятия «ожидают» (вспомним термин «математическое ожидание») другие. Так потенциальный текст культуры сближается с тезаурусом культуры, и не случайно, что оба этих понятия разрабатывались также другом и коллегой Владимира Николаевича, нашим выдающимся китаистом Григорием Александровичем Ткаченко.

Девяностые годы прошлого века и первое десятилетие века наступившего были для нас временем жарких дискуссий о том, как понимать культуру и какой путь к схватыванию смыслов незападных культур может оказаться наиболее эффективным и гарантирующим от ошибок. Сейчас, по прошествии многих лет, становится ясно, что разногласия между нами, участниками постоянного семинара «Культура как способ смыслополагания», имели гораздо меньшее значение, чем то, что нас объединяло — стремление схватить культуру (китайскую, индийскую, арабскую — этот список открыт) в ее целостности, найти те генеральные силовые линии, вдоль которых она выстраивается и которые составляют ее самость, несмотря ни на какие перемены. Так человек пронесит через всю свою жизнь свое Я, меняясь физически многократно от рождения до смерти, развиваясь и трансформируясь духовно, однако во всех этих метаморфозах сохраняя свою самость — то, что и делает его именно им и с утратой чего теряет смысл все остальное.

Эта статья — моя реплика в нашем разговоре. Увы, уже заочном.



Понимание истины, характерное для арабо-мусульманской культуры, ярко проявилось уже в Коране. Здесь широко используются обе пары терминов, которыми в дальнейшем обозначалась оппозиция верного, правильного и неверного, ложного. Это термины с корнями *х-қ-қ* и *с-д-қ*, с одной стороны, и *б-т-л* и *к-з-б* — с другой. Между этими двумя типами оппозиции имеется существенное различие.

Первый тип оппозиции истинного и ложного выражен как противопоставление *хаққ* и *бәтил*. Термин *хаққ* выражает истинность как неперенное осуществление, как должное, как то, чего не может не быть. Такое долженствование имеет ярко выраженный онтологический оттенок: речь идет об истине, которая *утверждена*. Противоположное *бәтил* отсылает нас к ложному как к неустойчивому, к тому, что не способно удержаться, что как будто рассыпается и не может явить свою фиксированность.

Такое понимание истинного и ложного прямо связано с *действительностью*, т. е. со способностью действующего явить и утвердить свою эффективность, свою способность осуществить действие и показать его результат. Центральная кораническая тема — это тема истины (*хаққ*) как подлинной действительности Истинного (*хаққ*) Бога, действие которого безусловно осуществится и возымеет свой результат, тогда как ложные (*бәтил*) действующие (прочие боги и иные существа) оказываются бессильными перед лицом этого подлинного действующего, так что обещанные ими результаты развеиваются как мираж, поскольку лишены какой-либо твердости и устойчивости.

Это понимание нашло свое яркое выражение в таких коранических аятах: «Бог есть истина, а те, которых призываете вы наряду с ним, — ложь» (31:30, С.<sup>1</sup>; см. также 22:62); «Напротив, мы истину противопоставляем лжи: она поражает ее, и эта — вот исчезает» (21:18, С.); «Пришла истина, и ложь исчезла; истинно, ложь подлежит исчезновению» (17:81, С.); «Пришла истина, и ложь уже не явится и не возвратится» (34:49, С.). Везде здесь «истина» выражена арабским словом *ал-хаққ*, а «ложь» — *ал-бәтил*.

Таким образом, противопоставление истины и лжи как *хаққ* и *бәтил* — это противопоставление действительности подлинного

<sup>1</sup> Здесь и далее помета «С.» обозначает перевод Г. С. Саблукова.

действителя и действителя иллюзорного, не настоящего, а лишь выдающего себя за подлинного. Истинность и означает здесь свершенность действия, его утвержденность. Не только в кораническом контексте, но и в целом для арабо-мусульманской культуры такая истина — это истина *par excellence*, истина как таковая, *изначальная* истина. Утвержденная действителем, она исходна.

Такое понимание истины прямо связано с тем, что современный марокканский философ М. А. ал-Джабйри называл «арабским разумом» (*'ақл 'арабийй*), то есть эпистемой, характерной для арабо-мусульманской культуры: сложившаяся в эпоху джахилийи, она сохраняется до сих пор. Эта эпистема предполагает рассмотрение вещей не как субстанций, которые объясняются их идеальной (формальной) природой, а как результатов действия, как его «овеществление». Это естественно предполагает такую направленность взгляда, при которой за внешней явленностью результата отыскивается скрытый действитель, и между ними устанавливается связь, выраженная в действии.

Второй тип оппозиции истинного и ложного предполагает наличие уже утвержденной истины и выстраивается как *соответствие* или *несоответствие* ей некоего высказывания или же действия, в иных формах выражающего отношение к ней. Слова с корнями *с-д-х* и *к-з-б*, чаще всего глаголы второй породы и их производные, обозначающие направленность действия на некий объект, очень частотны в Коране и передают соответственно согласие, подтверждение или несогласие, отрицание прежде утвержденной истины. Очень характерны, например, такие аяты: «Веруйте в то, что ниспослал Я для подтверждения истины (*мусаддиқан*) того, что у вас» (2:41, С.); «Когда приходит к ним от Бога Писание, подтверждающее (*мусаддиқ*) то, которое у них есть...» (2:89, С.); «А те, которые будут неверными и почтут наши знамения ложными (*каззабу би-'айәти-на*)...» (2:39, С., также 22:57); «Начальники его народа, те, которые не веровали и считали за ложь (*каззабу*) сретение будущей жизни...» (23:33, С.). Такие действия, как *тардйқ* (подтверждение истинности, принятие чего-то как истинного) или *тақзйб* (утверждение ложности) возможны только как *вторичные* по отношению к *изначально утвержденной* истине-*хаққ*, поскольку *подтверждают* (а не *утверждают*) истину или же *отвергают* (но не *опровергают*) ее.

Эти интуиции, раскрывающие сложившуюся еще на доисламском этапе эпистему и нашедшие яркое отражение в Коране, благодаря победе исламского мировоззрения вошли в общий фонд арабо-мусульманской культуры и народов — ее носителей. Вплоть до современности Коран в исламском мире служил своеобразным букварем и учебником на этапе начального образования (*куттāб*): по нему учились читать и писать, а потому грамотные люди хорошо знали его текст или помнили его наизусть. Отраженные в тексте Корана фундаментальные интуиции не могли не проникать в сознание неарабских народов, где закреплялись с большим или меньшим успехом, обеспечивая если не единообразие (до этого было далеко), то во всяком случае совместимость культурно-мировоззренческих координат на огромных пространствах исламского мира. Коран, а затем и возникшая вокруг него исламская литература различных жанров послужили своеобразным проводником эпистемы, ориентирующей на «действенное» (процессуальное) осмысление мира, т. е. понимание его как результата учреждающего, устанавливающего истину действия действующего.

На классическом этапе развития арабо-мусульманской культуры эти интуиции получили свое развитие. Термины с корнями *с-д-к* и *к-з-б* были задействованы в теории познания и в Аристотелевой логике, активно работая в сфере рационального познания и обозначая истинное или ложное высказывание (соответственно *қавл сādид* и *қавл kāзиб*), т. е. такое, которое совпадает с истинным положением вещей или не совпадает с ним. Сама же истина вещей обозначалась с использованием корня *х-к-к*, например, *хақйқа* «истинность», *хаққ* «истина». Вторично-устанавливаемая истина (корень *с-д-к*), таким образом, оказалась отнесенной к сфере рационального познания и доступной для работы рациональными методами. Такая истина ни в коей мере не является «неправильной» или «ущербной»; о ней лишь можно сказать, что она вторична в отношении первично-утверждаемой истины (корень *х-к-к*), поскольку ее установление происходит в результате сверки с действительным положением вещей, которое первично утверждено как результат действия ответствующего действующего.

Рационализация этой «действенной», или процессуальной, парадигмы была осуществлена мутазилистами — первыми ара-

бо-мусульманскими философами. Их осмысление мира практически полностью сводится к его объяснению как результата действия: теория действия в их философии занимает такое же место, как теория идей в философии Платона или теория субстанциальных форм — у Аристотеля.

Широкое «переводческое движение», которое привело к знакомству с наследием античной философии, прежде всего перипатетической и неоплатонической, имело результатом возникновение фальсафы (араб. *фалсафа* «философия»), ориентировавшейся на философствование по греческим образцам. Мутазилизм постепенно был вытеснен из сферы философии, будучи не в силах противостоять двойному давлению: с одной стороны — очень просто и ясно, наглядно и дидактически отточено излагаемой законченной греческой мудрости, контрастировавшей с усложненными и далекими от единства взглядами мутазилитов, вечно споривших между собой; а с другой — давлению оформившейся и уже зрелой доктринальной мысли (ашаризм и матуридизм), предлагавшей упрощенное изложение исламского вероучения, доступное массам, в отличие от интеллектуально-рафинированных и элитарных трактовок мутазилитов.

С вытеснением мутазилизма фальсафа оказалась фактически господствующей на философской арене. Вместе с ней пришло и иное мировоззрение, опиравшееся на субстанциально-ориентированную эпистему античности. Успех фальсафы был разным в различных регионах исламского мира, и в целом (хотя далеко не исключительно) эта школа завоевала симпатии представителей неарабских народов, прежде всего иранцев. На время процессуально-действенная эпистема утратила господствующее положение в сфере философии, при этом вполне сохранив его в области ряда наук (правоведение, филология и др.), которые начинают классифицироваться как «собственные», исламские, в отличие от заимствованных «греческих» наук (математика, астрономия и т. д.) и фальсафы. Однако уже у Ибн Сйны, величайшего представителя фальсафы, происходит своеобразная, пусть и неполная, реабилитация процессуально-действенной эпистемы. Это заметно в его теории причинности, редуцирующей аристотелевскую четырехчастную систему причин к единственной — действенной; в развитой им теории интуиции (*хадс*), которая направлена на непосредственное схва-

тывание подлинности вещи, в отличие от дискурсивной логики, устанавливающей лишь соответствие между высказыванием и состоянием вещей, так что интуиции оказывается доступен Первый Действитель — тот, что принципиально за пределами логического познания и вместе с тем отвечает за подлинность всех вещей, будучи единственным источником действительности и причинности; наконец, в его известном разделении чтойности и существования и теории «возможного» (*мумкин*), согласно которой вещь наличествует как таковая в качестве возможной, получая от действителя лишь свое существование.

Акцент на непосредственном познании, схватывающем подлинность, истину-*хаққ* вещи хорошо заметен в исламском мистицизме (суфизме), который позже других обретает свою философскую зрелость. И в философском суфизме, и в ишракизме (философии озарения) непосредственное и опосредованное познание не иерархизируются, а скорее понимаются как взаимодополнительные. При этом дискурсивное, рационально-логическое знание расценивается и как имеющее собственную, независимую ценность, и как средство изложения и проверки истин, постигнутых непосредственно (интуитивно или в откровении): здесь истина-*хаққ*, непосредственно открывающая подлинность вещи, как она изначально установлена действителем, проверяется в процедуре *тасдйқ* — ее рационально-дискурсивного обоснования.

Таким образом, процессуально-действенная эпистема, требующая возведения к действителю как к конечному обоснованию, и связанное с ней понимание истины как непосредственно-утвержденной (термины *хаққ*, *хақйқа*), с одной стороны, и как дискурсивно-удостоверяемой (термин *тасдйқ*), с другой, определила такие принципиальные черты мышления арабо-мусульманской культуры, как представление о возможности согласования непосредственного и опосредованного знания (интуиция и логика, божественное откровение и рациональное философствование, установленный Богом закон и его развитие в рациональной деятельности законовевов, сакральность пророческой миссии Мухаммада и чисто человеческий характер его личности, божественное обоснование руководящей роли Мухаммада и отсутствие сакрального обоснования власти его пре-

емников и т. д.) и стремление понять мир *процессуально*, как результат действия.

Понятие «эпистема» схватывает неосознаваемые, коренящиеся в подсознании установки, задающие наиболее общие линии осмысления мира. Эти установки имеют собственную, вполне определенную смысловую логику. Логика предъявляет *требования*, которые выступают как первоосновные, далее не фундируемые *основания рациональности*. Основания рациональности — это в самом общем виде то, что заставляет нас принять не задумываясь те или иные тезисы как само собой разумеющиеся (например, равные третьему равны между собой) или абсурдные (существование следствия без причины). Основания рациональности, таким образом, определяют ход рассуждений и доказательств, выступая в качестве *критериев*, позволяющих отделить рациональное и приемлемое от иррационального и в силу этого неприемлемого в пространстве разума.

Понимание внутренней смысловой логики, определяющей устройство процессуально-ориентированного взгляда, позволяет выяснить, почему этот взгляд выдвигает вполне определенные требования к тому, что считается рациональным, осмысленным и обоснованным. Это прежде всего — непосредственная связанность действующего и претерпевающего, выраженная процессом (действием). Арабский язык предоставляет процессуально-ориентированному мышлению очень удобную языковую среду, в которой тройка категорий *фā'ил* (действующее), *маф'ул* (претерпевающее) и *фи'л* (процесс) служит частью словообразовательной парадигмы любого глагола. В этой языковой среде органичной оказывается онтология, предполагающая подлинный, независимый статус как действующего и претерпевающего (т. е. субстанций), так и *самого процесса*. Процесс здесь не редуцируется до акциденции действующего, как это происходит в субстанциально-ориентированной смысловой среде, а наделяется собственным онтологическим статусом — независимым, хотя и отличным от онтологического статуса двух его сторон (действующего и претерпевающего).

В аристотелевской системе десяти категорий процесс не может быть отображен так, как он осмысляется в процессуально-ориентированной среде. У Аристотеля имеются категории «действовать» и «претерпевать», которые могут быть соотнесены в

лучшем случае с активной и пассивной сторонами процесса, но не с самим процессом как таковым. И это не случайно: субстанциально-ориентированный взгляд не наделяет процесс особым онтологическим статусом, отличным от статуса его активной или пассивной сторон; процесс здесь не мыслится как нечто третье, самостоятельное, наряду со своей активной и претерпевающей сторонами. В этом — одно из несводимых различий между двумя способами осмысления мира, субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным.

Разум и его критерии, определяющие, что считается рационально доказанным и обоснованным, а что требует дальнейшего обоснования, определяются принципиальными чертами эпистемы. Опора на процессуально-действенную эпистему имела свои следствия в понимании того, что такое разумная обоснованность и в каком направлении будет протекать рационализация мировоззрения, заданного Кораном.

Эта рационализация, осуществленная мутазилистами и приведшая к возникновению философии в арабо-мусульманском мире, исходила из представления о действителе как целеполагающем, *волевом* источнике действия. Воля принимается как необходимое условие подлинного действителя, без которого действитель немыслим. Целеполагание как проявление воли могут осуществлять, с точки зрения мутазилитов, Бог и человек: только они и могут быть поняты как подлинные действители, отвечающие за возникновение и изменение мира и всего находимого в нем.

Это означает, что для подлинного действителя не может стоять вопрос о свободе воли: воля служит *условием* действия, без которого действитель немыслим. Вот почему в начальный период развития философской рефлексии в арабо-мусульманском мире, у мутазилитов, признающих человека подлинным действителем, вопрос о свободе воли не ставится. Положение о свободе воли надо отличать от положения об автономии действителя, т. е. о его само-власти, иначе говоря — о наличии всех условий полноценного действия. Выбор — еще не действие: действенная эпистема предполагает постановку вопроса о том, способен ли действитель не просто иметь, но *осуществить* свою волю — которая у него безусловно свободна. Вопрос, иначе говоря, не в том, чтобы сделать выбор; вопрос в том, чтобы этот

выбор осуществить, сделать истинным — на деле, т. е. через действие. Вопрос в том, обладает ли человек как действительный способностью *утвердить* (вспомним истину-*хаққ*, утверждаемую действующим) свое действие и его результат.

Если всякий процесс, происходящий в мире (восход и закат солнца и луны, выпадение дождя, произрастание растений, рождение детей, действия и взаимодействия людей), требует для своего объяснения возведения к действителю, то понятно, что к человеку могут быть возведены далеко не все процессы, и даже не большая их часть. Видение Бога как агента действий и изменений, происходящих в мире, требуется процессуально-действенной эпистемой и вовсе не свидетельствует (как это часто неверно толкуют, не понимая данной принципиальной черты арабо-мусульманского мировоззрения) о некоем «фи-деизме» и отказе от рационального объяснения.

Напротив, такое видение — первый и необходимый шаг к рационализации представления о мире как результате действий действительного действующего. Для того чтобы рационализация действительно произошла, необходимо сделать еще один шаг. Он заключается в том, чтобы понять результат действия как *неизбежный*, как не зависящий ни от чего, кроме внутренней закономерности действия. Некто (пусть это будет Бог или человек), рассматриваемый как именно некто, или, как выражались арабо-мусульманские мыслители, как «самость» (*zāt*), не представляет подлинного интереса в пределах процессуально-действенной эпистемы. Самость как таковая, как некая субстанция, не производит никакого действия и не может отвечать ни за устройство мира, ни за его перемены. А вот рассмотренная как «действующее» (*fa'āl*), т. е. как действительный, она производит результат действия (*maf'ūl*, букв. «делаемое»), связь между которыми и должна быть понята как некий процесс, имеющий место в мире и объясняющий его устройство или изменение.

Рационализация предполагает нахождение *законосообразности*, определенной *устойчивости* мира. Если субстанциально-ориентированное греческое мышление открывает основание такой устойчивости в субстанциальности, связывая с производным действием *неустойчивость* и невозможность закономерного расчета, то процессуально-ориентированное мышление открывает устойчивость мира как устойчивость *связи* между



действователем и результатом действия (*фā'ил* «делающим» и *маф'ул* «делаемым»). Эта устойчивая связь, выраженная собственно действием (*фи'л* «делание»), и позволяет *закономерно* перейти от действователя к результату или, напротив, от результата к действователю, за него отвечающему.

Заметим, что такой переход именно закономерен, а значит, не зависит ни от какого произвола: при условии, что результат *необходимо* связан с агентом действия, устойчивое и не зависящее ни от какого произвола объяснение мира может быть достигнуто в контексте процессуально-действенной эпистемы. Именно в признании этой *необходимой* связи заключается здесь решающий момент, отделяющий рациональное объяснение от иррационального.

Мутазилиты, первые в исламской мысли борцы за рациональность, стали и мыслителями, последовательно признававшими такую необходимую связь. Наиболее ярко эта проблематика встала при обсуждении вопроса о божественных атрибутах: эти дискуссии имеют значение вовсе не для понимания того, *каков* Бог (когда бы он рассматривался субстанциально), а для решения вопроса о том, как устроено его *действие*, объясняющее — в процессуальной перспективе мышления — закономерное устройство мира. Именно в этой точке догматизированная мысль исламского вероучения (ашаризм и матуридизм) принципиально порвала с рациональным философствованием мутазилитов, предпочтя иррациональное утверждение об отсутствии *необходимой* связи между действительными атрибутами Бога и их результатами. И именно эта необходимая связь была решающим образом восстановлена в философском суфизме — следующем после мутазилизма направлении арабо-мусульманской философии, которое дало *целостное* (а не фрагментарное) объяснение мироустройства на основе процессуально-действенного взгляда и в контексте соответствующей эпистемы, причем такое объяснение повлекло кардинальный пересмотр представлений о соотношении между вечностью и временем и о месте человека в мироустройстве.

Если первым направлением рационализации у мутазилитов стало утверждение о закономерной и устойчивой связи между действователем и результатом его действия, то вторым направлением было максимально возможное расширение автономии

человека как подлинного действующего. Это повлекло за собой урезание всевластия Бога, но также — что значительно более важно — абсолютизацию этических требований к человеку, который был понят как полновластный и ни в чем не ограниченный действующий, а значит, как действующий, полностью определяющий свою судьбу и выбор жизненного пути и несущий за это абсолютную ответственность. Этот пункт стал позже еще одной точкой, где доктринальная догматизированная мысль, которая предпочла урезать автономию действия человека вплоть до полного ее отрицания (такой взгляд обрел почти повсеместное влияние к концу классического периода), пошла на бескомпромиссный разрыв с мутазилизмом. И в этом же пункте философский суфизм внес решающий вклад в многовековой спор о соотношении человека и Бога как действующих, предложив решение неожиданное, но увязанное с целостной системой и необходимое в ее рамках.

Еще одним направлением борьбы за рационализм стало утверждение мутазилитов о рациональной природе положений Закона и, следовательно, принципиальной способности обычного человеческого разума сформулировать эти положения. Мутазилиты бросили серьезный вызов своим оппонентам, утверждавшим, что Закон не может быть независимо открыт человеческим разумом, а потому нуждается в откровении и может быть принесен только посланником. На это мутазилиты возражали, что, если Законодатель предписывает и запрещает поступки, исходя из их природы, а эта природа может быть постигнута человеческим разумом, то и Закон в принципе мог бы быть самостоятельно сформулирован человеком, никогда не слышавшим об исламе и Мухаммаде.

Если провести условную линию от зарождения теоретического дискурса в раннем исламе (хариджиты, шииты, мутазилиты и др.) до конца его классической эпохи, то это будет линия постепенного сужения рационализма и возрастания авторитета не столько основополагающих текстов ислама (Корана и сунны), сколько *традиции (тақлӣд)* рассмотрения вопросов верования и права, когда решения ученых прошлого принимаются на веру без проверки их не только рациональной, но и текстуальной обоснованности (т. е. обоснованности Кораном и сунной). Именно это выражает интеллектуальную атмосферу тра-

диционалистского этапа развития арабо-мусульманской культуры: отказ от действенного рационализма, наиболее ярко заявленного мутазилистами, и опора на авторитет предшествующих поколений ученых без какой-либо проверки выдвинутых ими положений. Угасание творческого импульса арабо-мусульманской культуры на рубеже классического и традиционалистского этапов совпало с максимальным отказом этой культуры от рационализма, столь ярко проявившегося на заре классического этапа ее развития и обеспечившего ее процветание.

*Иррациональное*, т. е. нарушающее принцип рациональности и противоречащее ему, следует отличать от *внерационального*, т. е. не подпадающего под действие принципа рациональности, но и не противоречащего ему, не отвергающего рациональность и — в целом — ее не ограничивающего. В рамках процессуально-действенной эпистемы противостояние рационального и иррационального объяснения мироустройства представлено в целом как противостояние философии (мутазилизм и философский суфизм) и вероучения (догматизированный калам). Что касается внерационального, то в контексте этой эпистемы оно представлено, если говорить максимально обобщенно, тем знанием, которое обладает статусом изначально-установленного (*хаққ*, *хақиқа*). Такое внерациональное знание может пониматься как параллельное рациональному, а может трактоваться даже как своеобразный «материал», как «основа» для деятельности разума, «обрабатывающего» это внерациональное знание. Примером первого, как уже говорилось, служит интуитивное знание; второе представлено таким важнейшим компонентом арабо-мусульманской интеллектуальной культуры, как авторитетные тексты.

Авторитетные тексты ислама — это Коран и сунна; для шиитов это также, в дополнение к этим двум, «Путь красноречия» (*Нахдж ал-балāға*) 'Али и корпус высказываний шиитских имамов. Авторитет этих текстов имеет надрациональный источник, однако это не означает, что они находятся *вне* компетенции разума. Как раз наоборот: эти тексты входят в обиход культуры, становятся источником правовых, а также и этических норм, источником вероучения только благодаря рациональной деятельности огромной армии ученых, осуществляющих исторический, филологический, правовой и доктринальный анализ этих

текстов. Изначально-установленная внерациональная истина и здесь немыслима без вторично-открываемой человеческим усилием рациональной истины. Опора на рациональные методы работы с авторитетными текстами в суннизме принципиально заметнее и играет гораздо более важную роль, нежели в шиизме с его акцентированной опорой на непререкаемый авторитет имамов.

Рассмотренные нами характерные черты процессуально-действенной эпистемы ярко проявились в области шариата и фикха.

Шариат (араб. *шарй'а* «Закон»; в непосредственном языковом смысле — «тропа, протоптанная животными к месту водопоя») — исламский Закон. Это понятие столь же неопределенно, сколь и широко употребляемо.

В самом узком смысле под шариатом понимают совокупность несомненно установленных *авторитетных норм* (*насс*, мн. *нусус*), которые закреплены текстом Корана и сунны. Следует иметь в виду, что статус «авторитетной нормы» текст Корана и сунны приобретает только благодаря правоведам, которые своей рациональной, человеческой деятельностью вычлениают из общего текста Корана и сунны то, что имеет изначально установленный нормативный характер, определяют статус этой нормы и вводят ее в сферу права. Здесь мы вновь встречаемся с необходимым и в каком-то смысле органичным сочетанием вторично-подтверждаемой истины, выявляющей первично-установленную.

В более широком смысле под шариатом понимают весь комплекс правовых норм и положений, признаваемых той или иной отдельной школой (мазхабом) исламского права. Эти положения частично имеют текстуальный источник (Коран и сунна), а частично обязаны своим выведением законотворческой деятельности правоведов данной школы.

Наконец, в самом широком смысле под шариатом может пониматься весь комплекс норм и положений, когда-либо признававшихся и выведенных во всех, в том числе и исчезнувших к настоящему времени, школах исламского права.

Фикх (араб. *фиqh* «понимание») — деятельность исламских правоведов, направленная на понимание (отсюда название этой дисциплины) Корана и сунны как источников норм права, а также на выведение или установление новых норм, не содер-

жавшихся в этих текстуальных источниках. Представителями фикха являются факихи (араб. *fuḳaḫā*).

Фикх — теоретическая дисциплина, занимавшая в классическую эпоху первое место среди теоретических наук и породившая необозримую литературу. В сочинениях по фикху оттачивалась и методология, и категориальный аппарат, которые стали в своей базовой части общим достоянием арабо-мусульманской теоретической мысли. Здесь сложились усилия ученых, представлявших тогда основные области знания: филология во всех ее составляющих, необходимых для понимания смысла текстуальных источников права; другие коранические науки, нужные для максимально безошибочного выведения норм; вероучение; философия, во всяком случае, в ее ранней, мутазилитской редакции, когда вопросы определения границ автономии человека и его ответственности были непосредственно сопряжены с фикхом.

Сочинения по фикху бывают тематическими, посвященными той или иной отрасли права, и интегральными, охватывающими все вопросы права в понимании той или иной школы. Второго рода сочинения обнаруживают в своей структуре деление, которое можно считать наиболее общим делением фикха как дисциплины. Он распадается на *‘ibādāt* («вопросы поклонения [Богу]») и *mu‘āmalāt* («вопросы взаимодействия [людей]»). И то и другое строится как рассмотрение взаимодействия двух контрагентов: в первом случае — человека и Бога, во втором — человека и другого человека. Такое деление исчерпывает классификацию действующих лиц, как она была введена еще мутазилитами, и обнаруживает прямую зависимость от процессуально-действенной эпистемы, требующей обращать внимание прежде всего на действующего и его взаимодействие с контрагентом, а не на субстанциальные характеристики.

Это же влияние обнаруживается и в понимании фундаментальной категории фикха — *ḫaḳḳ* (мн. *ḫuḳūḳ*). С этим термином мы уже встречались при обсуждении вопроса о понимании истины в арабо-мусульманской культуре. Здесь он обнаруживает свой смысл истины, первично-установленной неким действующим: *ḫaḳḳ* выражает *обязательное взаимодействие* двух сторон, которые в самом общем виде могут быть поняты как действующее и претерпевающее некоего отношения, которое их связывает.

Вот почему термин *ḥaqq* в фикхе обозначает *право-обязанность*: обе стороны здесь важны и не могут быть отброшены, поскольку выражают связанность двух сторон некоего отношения. *Ḥaqq* выступает как «право» для одной стороны и как «обязанность» для другой, выражая их непрременную согласованность.

Это означает, что предметом фикха служит не индивид — субъект права, для которого права очерчивают область его суверенитета и для которого обязанности выступают как «столкновение» его права с правами других таких же индивидов. Здесь изначальный фокус внимания — другой: это *связанность* двух сторон некоего взаимодействия в точке *ḥaqq*, в точке право-обязанности. Субъектом право-обязанности, если это выражение можно употребить в данном случае, выступает не индивид, а *связка* двух контрагентов: либо человек-и-Бог (если речь идет о *‘ibādāt* «вопросах поклонения»), либо человек-и-человек (если имеются в виду *mu‘āmalāt* «вопросы взаимодействия» людей между собой).

В этом смысле право-обязанность (*ḥaqq*) не индивидуальна, она выходит за пределы атомарного индивида и предполагает *минимальную связанность* двух контрагентов. В условиях отсутствия церкви и иных институтов, обеспечивающих тотальный контроль над обществом «сверху» и его целостную организацию, исламское право уделяет первоочередное внимание право-обязанностям (*ḥuquq*), которые, как сеть, покрывают социальное пространство и обеспечивают сцепление социальной ткани, действуя «снизу». Исламское мировоззрение, противопоставляющее себя джахилийному как индивидуалистичное — коллективистскому, уделяет особое внимание инструментам обеспечения социальности, и прежде всего фундаментальной категории *ḥuquq*.

Категория *ḥaqq* предполагает внимание к *поступку* (*‘amal*), который выступает в качестве первоочередного, если не исключительного, объекта внимания исламского права. Принятая здесь система «пяти категорий» (*al-aḥkām al-ḥamṣa*) классифицирует все поступки как попадающие в одну из этих классификационных ячеек. Собственно, задача факиха — понять, как можно классифицировать тот или иной реальный поступок и, если такая классификационная идентификация не описана в теории, развить теорию права и с помощью имеющихся меха-

низмов подвести реальный поступок под одну из этих категорий. Во многом книги по фикху являются описанием подобных процедур.

Эти «пять категорий» следующие: обязательное (*ваджиб*, *фард*), рекомендуемое (*мандуб*, *сунна*), безразличное (*мубах*), nereкомендуемое (*макрух*) и nepозволительное (*харам*, *махзур*). Эта классификация соотносится, с одной стороны, с приказанием (*'амр*) и запретом (*нахи*), а с другой, с вопросом о воздаянии (*джаза*) в будущей жизни, будь то награда (*саваб*) или наказание (*'иқаб*). Приказание и запрет определяются на основании коранического текста или сунны и, как считается, выражают волю Законодателя. Комбинация двух сторон — предписанности/запрещенности и воздаяния — и определяет, к какой категории будет отнесен тот или иной поступок. Обязательными являются поступки, которые предписаны и выполнение которых вознаграждается, а невыполнение — карается. Nepозволительными — те, которые запрещены и несовершенство которых вознаграждается, а совершение — наказывается. Рекомендуемыми являются поступки, которые предписаны, совершение которых вознаграждается, но неисполнение которых не наказывается. К nereкомендуемым относятся те, от которых предписано воздерживаться, совершение которых не наказывается, но воздержание от которых вознаграждается. Что касается безразличных поступков, то к ним относятся такие, совершение или несовершенство которых никак не нарушает волю Законодателя: относительно них не высказываются ни Коран, ни сунна, ни шариат в широком смысле (правовые установления мазхабов), и человек, с точки зрения фикха, волен совершать или не совершать их.

Эта сложная система классификации возникла исторически, в ходе анализа основополагающих религиозно-правовых текстов — Корана и сунны. Ее введение в значительной степени было вызвано потребностью истолковать характер запретов и рекомендаций, содержащихся в этих текстах. Зачастую было непросто установить, как понимать указание о необходимости совершать то или иное действие или воздерживаться от него: как абсолютное, обращенное ко всем членам общины, или ограниченное определенной группой или определенными условиями. Во многом задача разграничения таких императивов

была решена благодаря разделению категории обязательных поступков на две области. Одна именуется *фард 'айн* («обязательные как таковые»), другая — *фард kifāya* («достаточно-обязательные»). К первым относятся действия, которые должен выполнять каждый член исламской общины без исключения. Их примером могут служить пять «столпов ислама»: формула исповедания веры, молитва, ежегодный налог в пользу неимущих *закāt*, пост в месяц рамадан и паломничество в Мекку (*хаджж*). Что касается второго вида обязательного действия, то для того, чтобы оно считалось исполненным, достаточно (отсюда и его название), чтобы его выполнили только некоторые члены общины. Скажем, «молитва по усопшему» (*салāt ал-джанāза*) относится к таким достаточно-обязательным действиям: достаточно, чтобы некоторые из присутствующих на похоронах прочитали молитву по покойнику, и тогда все присутствующие считаются выполнившими свой долг, но если молитву не прочтет никто, «упущение» (невыполнение должного) будет вменено в вину каждому. Заметим, что речь идет именно об «обязательных», а не просто о «поощряемых» действиях: хотя наличие категории «рекомендуемых» (то есть «хороших», но «не обязательных») действий дает возможность разделить «обязательное» и «поощряемое», не вводя категорию «достаточно-обязательное», теория не использует эту возможность.

Основы фикха (*'усул ал-фикх*) — это универсально-признаваемые *источники* определения правовых норм, т. е. подведения рассматриваемой ситуации под одну из «пяти категорий». В качестве таковых суннитская мысль признает следующие: Коран, сунна, *қийās* — букв. «соизмерение» (т. е. перенос установленной правовой нормы на новый случай), *иджмā'* — «консенсус». Шииты критикуют *қийās*, считая его ненадежным источником. Дело в том, что «соизмерение» — это рациональная процедура, производимая факихом с опорой исключительно на человеческие способности рассуждения. Шиитская мысль, ищущая опору в безусловном авторитете, вместо *қийās* выдвигает в качестве основы фикха *'ақл* «разум», понимая под ним установки шиитских имамов, обладающие статусом несомненной истины.

Коран и сунна выступают в качестве источника определения правовых норм не как исходный, «чистый» текст, который мы читаем в соответствующих книгах. На пути превращения того



или иного отрывка коранического текста или положения, зафиксированного в хадисах, в *наṣṣ* — правовую норму, обладающую несомненным авторитетом текста, лежит серьезная и кропотливая работа факихов, в долгих дискуссиях и рассуждениях вырабатывающих такие нормы. Дело в том, что текст Корана и сунны — это не юридический документ, предполагающий ясное и недвусмысленное определение всех деталей, без которых он попросту не является юридическим. Оснастить весьма расплывчатые (с юридической точки зрения) указания Корана и сунны всем необходимым, превратив их в текст, устанавливающий правовые нормы, — работа факиха. К примеру, эти тексты могут выражать факт отрицательного отношения к чему-либо, например, к созданию изображений живых существ. Однако такое отрицательное отношение может быть выражено неявно: например, известный хадис утверждает, что дом, где имеются изображения, не посещают ангелы. Далее, сам факт отрицательного отношения ничего не говорит о том, под какую из двух запрещающих норм, «нерекомендуемое» или «запретное», подпадает изображение живых существ; между тем это далеко не маловажный вопрос, поскольку в первом случае этот поступок не подлежит юридическому наказанию, а во втором — подлежит. Выяснить, действительно ли данный хадис означает отрицательное отношение, сличив его с другими хадисами на эту тему и с кораническими положениями, определить свое отношение к возможным противоречиям (далеко не во всех случаях сунна и Коран высказываются однозначно по одному и тому же вопросу) и, наконец, установить конкретную юридическую норму, обосновав свое решение, — вот в чем заключается работа факиха, требующая огромной эрудиции и серьезной квалификации. Нередко (как в случае с изображением живых существ) единства мнений среди факихов не удается достичь, и разные школы исламского права высказываются различным образом по одним и тем же вопросам.

Если некий случай, который рассматривает факих в своих теоретических работах или с которым сталкивается на практике кади (араб. *қāḍин* «судья»), напрямую подпадает под установленную текстуальную норму-*наṣṣ*, то на этом работа факиха или судьи фактически завершается.

Однако в реальной жизни такие случаи встречаются не так часто. Если прямое подведение невозможно, то необходимо прежде всего исследовать, нельзя ли «соизмерить» данный случай с тем, для которого установлена текстуальная норма-на $\mathit{c}\mathit{c}$ . Процедура «соизмерения» (*қийās*) состоит из нескольких шагов.

1. Для исходного случая, норма которого известна, необходимо выяснить, на каком основании (*‘илла*) Законодатель ввел данную норму. 2. В рассматриваемом случае необходимо установить, сохраняется ли основание введения нормы или нет. 3. Если основание сохраняется, норма переносится на новый случай; если основание не сохраняется, норма не переносится.

Процедура соизмерения выглядит очень понятной и, по существу, представляет собой алгоритм. Однако все дело в том, что основания введения норм в Коране и сунне указаны нечасто; бывает и так, что они указаны в иных местах, нежели тот текст, который вводит норму, и надо определить, действительно ли разные тексты связаны; порой могут быть найдены указания на разные обоснования; наконец, обоснование может быть вообще не указано, что случается нередко. Если обоснования нет, факих должен, исходя из общей эрудиции и понимания Закона и его целей, додумать такое обоснование; если есть возможность вывести его из имеющихся текстов, он должен в деталях обосновать такой вывод. В любом случае, если основание нормы не указано явно и недвусмысленно Законодателем, оно считается результатом собственного усилия факиха.

Всегда отмечается, что факих может оказаться прав, указывая то основание, которое имел в виду Законодатель, вводя норму (а основание всегда имеется, даже если оно не указано явно, поскольку никакие нормы не введены необоснованно), а может оказаться и неправ. Нетрудно видеть, что фикховый *қийās* попадает в ту категорию знания, которая именуется *занн* «мнение», и не дотягивает до *йақйн* «уверенности». Именно на этом основании *қийās* не признают шииты, считающие, что только *йақйн* может служить основанием вывода норм Закона. На этом же основании фикховый *қийās* критиковали такие выдающиеся фигуры, как ал-Газāли (блестящий факих и знаток аристотелевской логики) и Ибн Рушд (знаменитый факих и не менее знаменитый представитель фальсафы), поскольку силло-

гизм, также обозначающийся термином *қийās*, дает уверенное знание (*йақӣн*), а не мнение.

С одной стороны, такое сравнение двух типов *қийāса* является не более чем софизмом: ведь статус «мнения» фикховый *қийās* имеет не потому, что сама процедура соизмерения дефектна, а только потому, что исходное знание, необходимое для исполнения этой процедуры, отсутствует (неизвестно основание нормы в исходном случае). Но и силлогизм, совершенный как процедура, не даст уверенного знания, если нет уверенности в исходных посылках. С этой точки зрения, на деле нет разницы между фикховым и силлогистическим типами *қийāса*, поскольку как процедура они равно совершенны и столь же равно зависят от качества исходного знания, которое обрабатывается этими процедурами.

С другой стороны, различие между двумя типами *қийāса* — различие эпистемологическое, а точнее, различие эпистем, их породивших. Силлогизм построен на представлении о классификации субстанций, т. е. отнесении вещей к тому или иному классу на основании признаков, приписываемых им. Фикховый *қийās* создан на основе процессуально-действенной эпистемы: он сосредоточен на возможности переноса действия с одного претерпевающего на другое, а вовсе не на отнесении вещи к тому или иному классу. Изначальное установление нормы осуществлено Законодателем; факих имитирует это первично-устанавливающее действие, вторично осуществляет его, но в отношении другого объекта, направляя то же действие на другое претерпевающее. Он имеет право сделать это, опираясь на основание (*’илла*): именно оно обосновывает изначальное действие Законодателя, и оно же обосновывает вторичное установление, т. е. повторение того же действия факихом. Если контекст нашего рассуждения, наш мыслительный мир задан этой эпистемой, для нас просто не может иметь значения общность атрибутов субстанций, позволяющая их классифицировать так или иначе: все эти соображения могут быть верны, но они не имеют решающего значения в рамках данной эпистемы. Для того чтобы вместо фикхового *қийāса* осуществить рассуждение на основе силлогизма, необходимо сменить угол зрения, сменить контекст мысли, иначе говоря, сменить эпистему.

Этим объясняется тот факт, что, несмотря на неоднократные призывы того же ал-Газали (и некоторых других известных фигур), факихи не подумали отказаться от фикхового *қийāса* в пользу аристотелевского силлогизма. Ведь как рациональные процедуры два типа *қийāса* не имеют преимуществ друг перед другом; факихи работают с таким материалом, где и силлогизм не даст уверенного знания в силу отсутствия уверенности в посылах; применение силлогизма требует смены эпистемы, что вряд ли возможно как массовое явление в пределах культуры.

В западной и отечественной литературе распространен перевод термина *қийāс*, обозначающего фикховую процедуру «созмерения», как «суждение по аналогии». Такой перевод вовсе упускает из виду эпистемное различие двух типов *қийāса* и превращает фикховый *қийāс* в ущербный в сравнении с силлогизмом метод рассуждения, помещая их не в двух параллельных перспективах, заданных двумя разными эпистемами, а перемещая фикховый *қийāс* в неорганичную для него перспективу субстанциально-ориентированного мышления и проводя на основе этого линейное сравнение (которое оказывается не в пользу так переинтерпретированного фикхового *қийāса*). Этому способствуют привычки мышления культур, привязанных к собственным эпистемам; масла в огонь подлили и некоторые представители фальсафы (тот же Ибн Рушд), утверждавшие, что фикховый *қийāс* — это на самом деле *тамсйль*, т. е. суждение по аналогии (букв. «уподобление»), что окончательно запутало дело.

*Қийāс* в фикхе представляет собой собственное усилие факиха, благодаря которому Закон получает приращение. В самом общем виде такого рода деятельность, имеющая целью самостоятельный вывод норм (а не подведение случаев под подкрепленные авторитетом нормы-*нақс*), получила название «иджтихад» (араб. *иджтихād* «усердствование»). Иджтихад осуществляется в виде применения целого ряда приемов и процедур, которые предполагают большую или меньшую зависимость муджтахиды (факиха, осуществляющего иджтихад) в отношении текстуально закрепленной нормы-*нақс*, вплоть до ее игнорирования: например, прием *истиҳсāн* («предпочтение») означает самостоятельное введение некоторой нормы вместо нормы-*нақс*, которая должна была бы действовать в данном слу-

чае; конечно, такое предпочтение не бывает произвольным, а должно быть серьезно обосновано.

В классическую эпоху «усердствование» стало основным, магистральным руслом развития Закона, и можно с уверенностью сказать, что, если бы исламский Закон не имел в самом себе эффективных механизмов развития и реагирования на меняющиеся, подчас кардинально, условия жизни, никакого исламского государства и исламской цивилизации попросту не возникло бы. Едва ли не основной категорией, которая обосновывает такого рода развитие (вплоть до игнорирования нормы-*насс*) и ситуативное реагирование, является категория «интересы уммы» (*маṣāлиḥ ал-'умма*, сокр. *маṣāлиḥ* «интересы», ед. ч. *маṣлаḥа* «интерес»). Под интересом надо понимать никак не сиюминутную выгоду или желание воспользоваться конъюнктурой, вообще не что-то корыстное и эгоистичное. Под интересами уммы понимаются самые фундаментальные интересы выживания и жизнеобеспечения исламского общества, которые имеют основополагающий и долговременный характер и, конечно же, не меняются со дня на день. Уже Умар, второй халиф, после завоевания огромных территорий, хозяйствование на которых велось методами, не знакомыми арабам, не применил коранические нормы раздела захваченной добычи и оставил все в собственности казны, назначив армии денежное содержание. Безусловно, эта мера, представлявшая собой пример иджитхада в его крайней форме, была одним из важнейших шагов, позволивших создать процветающее исламское государство.

Исламский Закон имеет стандартный эпитет «божественный» (*шарī'а 'илāхийя* «божественный Закон»). Этот эпитет нельзя понимать, как это нередко случается в литературе, в качестве указания на неизменность. Неизменным статусом обладают только нормы-*насс*, но и они, во-первых, являются результатом «обработки» авторитетных текстов факихами, а во-вторых, не составляют все содержание Закона: пожалуй, гораздо более значительная его часть является результатом иджитхада и других форм работы факихов. Таким образом, исламский Закон сочетает первичную установленность изначальным Действителем с дальнейшим непрерывным действием огромной армии факихов — сочетание того же типа, что сочетание первично-установленной истины-*хаққ* и вторично-удостоверяемой истины-*сидқ*.

Шариат и фикх служат ярким подтверждением той основополагающей роли, которую сыграла в становлении и развитии арабо-мусульманской культуры процессуально-действенная эпистема. Этим объясняется и такая черта исламского права, как отсутствие кодификации: шариат в представлении арабо-мусульманской культуры не перестает быть единым Законом оттого, что разные школы исламского права могут решать один и тот же вопрос различным образом, а в суде можно получить разные результаты для одного и того же дела в зависимости от того, какой школы придерживается данный судья. Дело в том, что внимание здесь обращено на правильность согласования вторично-выводимой нормы (деятельность факихов) с первично-установленной (воля Законодателя), а не на то, будут ли совпадать результаты деятельности факихов разных школ: правильность (истинность) их решений определяется не фактом отсутствия противоречий между ними, а правильностью вывода каждой из них из первично-установленных основ.

*Иджма'* — «консенсус» по тому или иному юридическому вопросу — служит последней из основ фикха. Идея консенсуса как источника норм восходит, очевидно, к известному хадису, в котором Мухаммад утверждает, что его умма не может единогласно «впасть в заблуждение» (*ḍalāl*), т. е. единогласно принять неправильное решение по какому-либо вопросу. С началом исламских завоеваний консенсус уммы перестал быть даже теоретически достижимым; это требование было сужено сперва до факихов уммы, а затем и до факихов определенной местности. В настоящее время своеобразным продолжением этой линии стал институт муфтиятов — коллегиальных органов, объединяющих муфтиев (араб. *муфтин* «выносящий решение») и принимающих решения по тем или иным юридическим вопросам.

От основ фикха как *источников* норм надо отличать науку об основах фикха (*'илм ал-'усул*, *'илм 'усул ал-фикх*), в которой исследуются сами эти источники, а также разрабатываются теоретические приемы рассуждения и работы с ними. Сочинения по основам фикха составляют важный жанр литературы и предоставляют богатый материал для изучения теоретического мышления арабо-мусульманской культуры, который пока еще недостаточно использован исследователями.

Деятельность факихов привела к возникновению мазхабов (араб. *мазхаб* «путь следования»), или школ исламского права; в настоящее время существуют четыре суннитских мазхаба и один шиитский (джафаритский), которые называются по имени своих основателей. К концу классического периода начинается процесс, результаты которого получили известное название «закрытие дверей иджтихада». Он заключался в постепенном перемещении внимания факихов с творческого развития Закона на слепое следование авторитету представителей своего мазхаба, как правило — наиболее близких по времени. Последовавшая эпоха, начало которой датируют XIII–XIV вв., получила название эпохи традиционализма (*тақлид*). При этом была упущена самая суть процессуального выстраивания исламского Закона — необходимая связь с изначально-установленной истиной, постоянная сверка вновь выводимого знания и этих изначально-установленных основ. Эпоха традиционализма была (как это ни покажется странным) и эпохой забвения Корана и сунны в качестве живых источников права, эпохой, когда сочинения и рассуждения факихов первых, самых творческих веков ислама были преданы забвению ради подражания более поздним и не всегда лучшим произведениям представителей того или иного мазхаба. Именно против этого с такой силой восстали корифеи *нахды* (араб. *нахда* «возрождение») конца XIX — начала XX вв., попытавшиеся отбросить балласт веков ради возвращения творческого импульса развитию исламского Закона (в этом они имели исторического предшественника в лице знаменитого Мухаммада Ибн 'Абд ал-Ваххаба, 1703–1792). Вот почему возвращение к Корану и сунне далеко не всегда означает движение вспять, назад от современности: как раз наоборот, это может быть стремлением дать исламскому Закону и исламскому мировоззрению новую жизнь в условиях современности, вернувшись к тем механизмам и процедурам вывода новых норм, которые обеспечивали его жизнеспособность в прошлом.

Сегодня исламский Закон является действующей системой права лишь в небольшой части того, что называется исламским миром. Это арабские страны Аравийского полуострова и Персидского залива, избежавшие колониальной зависимости, а за пределами арабского мира — Иран, где исламский Закон был введен после революции 1979 г. В остальных странах действу-

ют правовые нормы, построенные на основе западных систем права, в основном — тех, которые действовали в их метрополисах; здесь шариат признается лишь в качестве одного из источников права, хотя до сих пор это было скорее уступкой традиции. Вместе с тем на протяжении второй половины XX в. во всем исламском мире наблюдался устойчивый и массовый рост исламского сознания. Этот сложный и совсем не однозначный процесс далек от своего завершения, и тем не менее усиление исламских политических партий — реальность сегодняшнего исламского мира, в том числе и в странах т. н. «арабской весны». Сможет ли исламский мир предложить свой вариант цивилизационного развития, опирающийся на собственные культурные традиции и собственное мировидение — и, вероятно, собственную эпистему, — это вопрос, на который должно ответить будущее.





Раздел 3

*Переводы классических  
памятников*



### **Александр Великий в поэме 'Аттара «Илахи-наме»**

В настоящей статье приводится филологический перевод двух рассказов об Искандаре — Александре Македонском — из поэмы персидского поэта Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме» — «Божественная книга» (XII–XIII вв.)<sup>1</sup>.

Имя Искандара окружено на Востоке множеством легенд. В истоке рассказов о царе-завоевателе, покорившем весь мир, ученике великого философа Аристотелиса (Аристотеля), его походах в неведомые страны, подвигах, удивительных приключениях и ранней внезапной смерти лежала греческая литературная традиция. В этой традиции Александр представлен или «образцом, на который следует равняться, или же примером пагубных стремлений, приводящих личность к разрушению» [Костюхин 1972: 7].

В «Жизнеописаниях» Плутарха Александр — честолюбивый полководец и одновременно философ, стремящийся к знаниям, склонный от природы «к изучению наук и чтению книг» [Плутарх 1994: 120]. Он «не только усвоил учение о нравственности и государстве, но приобщился и к тайным, более глубоким учениям, которые философы называют „устными“ и „скрытыми“» [Там же]. Даже и честолюбие его направлено на первенство в познаниях: в письме к Аристотелю он пишет, что «хотел бы превосходить других не столько могуществом, сколько знаниями о высших предметах» [Там же]. Александр Плутарха смел, великодушен и бескорыстен. Это «благородный честолюбец и эстет, царь-философ и царь-политик, перекраивающий мир» [Костюхин 1972: 11]. Об Александре писали и другие античные писатели: историк Флавий Арриан, опиравшийся на официальные хроники, Квинт Курций Руф, наполнявший свои сочинения фантастическими подробностями. Но «художественная биография Александра, написанная Плутархом, — единственное античное произведение о греческом полководце, где историче-

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: [‘Аттар 2010].

ский факт, событие полностью подчинены этическим задачам» [Костюхин 1972: 13].

Наиболее популярным стал греческий «Роман об Александре», созданный не позже III в. н. э. Его автора принято называть Псевдо-Каллисфеном, но роман складывался, очевидно, не сразу и над созданием его работал не один человек. Фольклорные эпизоды в этом романе «сплавляются с историческими фактами, причем факты эти теряют свои очертания и перестают занимать первостепенное место <...> Роман становится синтетическим, поскольку в нем сплетаются элементы исторические, фольклорные и литературные» [Плутарх 1994: 13]. В нем говорится, в частности, о постоянных поисках знаний и о путешествии в Страну мрака в поисках живой воды. Живая вода, которую искал Александр, отлична от живой воды фольклора: она должна давать не исцеление или омоложение, но бессмертие<sup>2</sup>.

На Востоке этот роман был переведен на среднеперсидский (перевод не сохранился), с него — на сирийский, известны также переводы на коптский, эфиопский, армянский и другие языки. В переводах-переложениях роман был распространен вплоть до Китая и Юго-Восточной Азии. В сирийской и эфиопской версиях «Александрии» Искандар становится христианином и завещает все свои сокровища христианским храмам [Костюхин 1972: 56–57]. Подчеркивается его стремление к знаниям — в одной из сирийских легенд именно этим стремлением он объясняет свое желание отправиться на завоевание новых земель: «...Мне любопытно: каково пространство земли, какова высота неба, сколько земель моих товарищей-царей и на чем стоит небо. Туманы и ветры оно выносит, как и столбы огня, вырывающиеся из середины земли, и их выносит небо, и насколько не сдвигается. Или по указанию Божию оно поддерживается и не падает? Поэтому я желаю отправиться и увидеть, на чем держится небо и что окружает все творение» [Пигулевская 2000: 631].

Зороастрийские авторы проклинают Искандара, он представлен как «проклятый» Богом грешник, противник зороастрийской веры, уничтоживший священные книги и разрушав-

---

<sup>2</sup> Интересно, что в сербском варианте романа об Александре XIV в., переведенном на древнерусский в XV в., она превратилась в исцеляющую и бодрящую воду [Александрия 1965: 47 и примеч. на с. 46–47].

ший храмы огня<sup>3</sup>. Такое восприятие Искандара сохранилось и после падения сасанидов и возникновения халифата в кругах, связанных с иранской аристократией. Однако была и другая концепция: Искандар был признан не захватчиком, но законным царем Ирана на основании созданной для него генеалогии: он объявлялся сыном дочери Филиппа Македонского и Дары (Дария II) [Бертельс 1948: 8–9; Фирдоуси 1969: 366–371].

В мусульманскую литературу Искандар вошел главным образом со знаком «плюс». Во многом это обусловлено влиянием коранического рассказа. В Коране имя Искандара не упоминается, но многие комментаторы Корана относят именно к нему рассказ о Зу-л-Карнайне, которому Бог дал великую власть и направил сначала на запад, «до заката солнца», где он наказал тех, «кто несправедлив», а «тем, кто уверовал и творил благое», оказал милость. Затем Бог послал его на восток, к восходу солнца, где он оградил беззащитный народ от нашествий Йаджуджа и Маджуджа — воздвиг между ними стену из железа [Коран 18:83(82)–99], которая получила и в литературе, и в фольклоре название «стена Искандара» (ср. бейт 3717). Если не все комментаторы Корана согласны в том, что Зу-л-Карнайн — это Александр Македонский [ИЭС: «Зу-л-Карнайн»; Бируни 1957: 49–55], то поэтическая и фольклорная традиции в этом не сомневаются.

Некоторые мусульманские авторы (в основном персидские) причисляли Искандара к пророкам на том основании, как пишет персидский историк X в. Бал'ами, «что Бог обращался к нему „о, Зул-Карнайн“, а обращение Бога к человеку уже откровение (*wahy*), даваемое только пророкам» [Бертельс 1948: 21]. Что касается его борьбы с зороастризмом, то ее расценивали как «доброе дело», расчищающее «место для веры истинной» [Бертельс 1948: 60].

---

<sup>3</sup> Напр., в «Книге о праведном Виразе»: «Затем проклятый лживый Злой дух, чтобы заставить людей усомниться в вере, ввел в заблуждение проклятого Александра Румийского <...> и послал его в Эраншахр с («тяжкой») жестокостью и насилием <...>. Этот злой, несчастный, отступивший от веры, нечестивый злобный Александр Румийский <...> отобрал и сжег священное писание, <...> он убил многих жрецов и судей <...>» [Пехлевийская Божественная комедия 2001: 96]. Подробнее об Александре в зороастрийской литературе см.: [Kotwal, Kreuyenbroek 1982].

Абулькасим Фирдоуси приводит в своей «Книге царей» («Шах-наме») подробный рассказ об Искандаре. В нем есть сюжеты, отсутствующие у Псевдо-Каллисфена и восходящие, очевидно, к среднеперсидским сочинениям [Луконин 1984: 347]. Фирдоуси использует и мусульманские источники (тафсиры и хадисы), однако в «Шах-наме» черты Искандара как воинствующего антизороастрийца смягчены. С другой стороны, он не назван ни мудрецом, ни пророком. Искандар не осуждается автором, но к нему постоянно обращаются слова других персонажей о бессмысленности алчности, стремления завоевывать все новые и новые земли, неоднократно звучат пророчества о его близкой смерти<sup>4</sup>. Искандар пытается найти источник живой воды, дающей бессмертие, но ему это не удается [Фирдоуси 1984: 64–66].

Старший современник 'Аттара, Низами, посвящает Искандару поэму «Искандар-наме», ставшую последней в его знаменитой «Пятерике» поэм. У Низами Искандар соединяет в себе великого полководца, мудреца и пророка. Он постоянно общается с философами, в военные походы с ним идет его друг и учитель Аристолис (известно, что Аристотель никогда не сопровождал Александра, нет этого и у Фирдоуси — в «Шах-наме» Искандар перед смертью пишет ему прощальное письмо, рассказывая о своем намерении уничтожить весь род иранских царей, и в ответ получает наказ не делать этого [Фирдоуси 1984: 81–83]).

Фарид ад-Дин 'Аттар включил рассказы об Искандаре в свою поэму «Илахи-наме». Здесь приводятся два рассказа, открывающие 13 и 14 главы этой книги. Но прежде чем приступить к собственно тексту, надо рассказать немного о поэме и ее авторе. Имя Фарид ад-Дина 'Аттара, поэта и мыслителя, знаменито на Востоке. 'Аттар (1145/46 — ок. 1221) принадлежит к числу крупнейших персидских поэтов, его творчество оказало сильное влияние на таких прославленных мастеров, как Саади, Хафиз, Руми, 'Абд ар-Рахман Джамии, Алишер Навои. Многие его строки стали пословицами, его произведения все чаще становятся предметом исследования и переводятся на европейские языки. Основной темой произведений 'Аттара можно назвать

---

<sup>4</sup> См., например: [Фирдоуси 1984: 54–55, 67, 71].

исследование человека, или «„Человек, мир и Бог“<sup>5</sup> в их взаимоотношениях».

Состоит поэма из Введения, повествовательной части, содержащей 22 главы со встроенными рассказами, и эпилога (также содержащего встроенные рассказы).

Повествовательная часть поэмы построена как обрамленная повесть: некий халиф предлагает своим шестерым сыновьям — мудрым, воспитанным и образованным юношам, достигшим всяческих совершенств в науках мира сего, открыть ему свои заветные желания. Отец обещает им осуществление этих желаний.

Сыновья по очереди рассказывают ему свои мечты, и тут выясняется, что все они мечтают о каких-то чудесных средствах, которые позволили бы им стать счастливыми. Первый сын мечтает о любви — он хочет жениться на красавице, дочери царя всех пери; второй хочет научиться магии, искусству превращения в кого угодно; третий сын мечтает о волшебной чаше, отражающей в себе весь мир; четвертый — о живой воде, дающей бессмертие; пятый — о волшебном кольце Сулаймана, дающем власть над всем миром, и последний — об эликсире алхимиков, превращающем низкие вещества в благородные металлы.

Желания сыновей носят фольклорный характер, можно найти множество сказок с подобными мотивами. Очевидно, такие сказки оказывали свое воздействие на умы современников 'Аттара: как пишет иранский исследователь XX в. Бади' аз-Заман Фурузанфар, в своей поэме 'Аттар «ведет борьбу с распространенными фантазиями и предрассудками, <...> и в своих рассказах и притчах опровергает и сокрушает их вескими и убедительными доводами. Мы не должны забывать, что на протяжении веков горячее желание жениться на дочери царя пери, разбогатеть с помощью алхимии, добиться желаемого с помощью волшебства или чудесным образом продлить жизнь пускало по ветру жизнь, время, имущество и душу простодушных и легковверных людей, фантазеров, сбивало и отдаляло их от азбучных истин жизни. В эпоху, когда большинство ученых писали книги о подчинении и заклинании духов <...>, а иногда даже прибегали к этому средству для врачевания болезней <...>, героические усилия 'Аттара (который сам был из великих суфиев, а ведь в этой среде не только простецы, но и некоторые из эли-

<sup>5</sup> Ср. заглавие книги Ритера [Ritter 1978].



ты тоже были под воздействием таких преданий), его ясный взгляд и служение истине придают ему еще большее величие в наших глазах» [Фурузанфар 1961: 96–97].

Отец своими ответами пытается показать, что все это не должно быть самоцелью: это средства, а сыновья не понимают этого и смешивают желание со способом достижения этого желания. Он призывает сыновей понять истинные цели своих желаний, которые коренятся в свойствах человеческой души.

Эти свойства — ‘Атгар называет их «сыновьями» души — описаны в небольшой, но очень насыщенной главе *Haṭṭāb ba rūḥ* — «Обращение к духу», или к душе, человека. Слово «дух» (*rūḥ*) употреблено в названии главы, в самом тексте названа душа (*jān*). Понятие «душа» в «духовной антропологии» ‘Аттара связано с представлением о двух мирах — мире материальном и ином, «удаленном» мире, мире «тайн» (*‘ālam-i ḡayb*). Материальный мир существует в пространстве и времени, это мир трех измерений, с его категориями количества и качества, подверженный изменениям и подчиненный закону причинности и законам возникновения и умирания. «Иной» мир — это мир вне всего перечисленного: он не в ином пространстве, но вне пространства; там нет пространства и времени, там не действуют законы причинно-следственной связи. Эти два мира соединяет человек: его тело принадлежит миру материи, а душа — «миру тайн»:

Вся Вселенная привязана к тебе,  
Земля и небо соединены с тобой.

Ты и соединена [с нами], и отсечена от нас,  
Тебя не узришь, и ты — в самом зрении<sup>6</sup>.

Рай и ад и День воскресения —  
Все это — обозначение твоего имени. <...>

Ты — удивительная птица... Не знаю, какова ты,  
Ибо ты — вне нашего утверждения и отрицания  
[‘Атгар 2010: 24].

С такими словами автор обращается к человеческой душе. Она подобна «сотне солнц» [‘Атгар 2010: 24], она — «удивительная птица», но ей «насыпана земля на хвост» [Лахути, Счетчикова 2013: 119] — материальное тело, созданное из праха зем-

<sup>6</sup> В самом зрении — *dar ‘ayn-i dīda*, можно перевести и как «в источнике видения».

ного, не дает ей улететь на свою «духовную родину». Пока человек находится в этом теле, его желаниями управляет так называемая «животная душа» (*nafs*).

С «животной» души 'Аттар начинает перечисление шести порождений («сыновей») Души человека. Душу человека он называет халифом, то есть наместником (так назван в Коране первый человек, Адам, «наместник Бога на земле»):

Ты — царь и халиф навечно,  
У тебя шесть сыновей, и каждый из них — уникален.

Каждый твой сын — обладатель счастья<sup>7</sup>,  
Ибо в своем искусстве каждый из них — целый мир.

Один — «животная душа», чье место —  
в чувственно воспринимаемом,  
Один — *шайтан*, и мысли его — в воображаемом<sup>8</sup>.

Один — *разум*, что говорит об умопостигаемом,  
Один — *знание*, что ищет познаваемого.

Один — *нищета*, жаждущий небытия,  
Один — *таухид*, желающий видеть все как одну сущность<sup>9</sup>.

За этим и следует завязка поэмы — рассказ о халифе и его сыновьях. Сыновей этих шестеро, т. е. столько же, сколько «сыновей» у человеческой души.

<sup>7</sup> Обладатель счастья — *ṣāhib-qarān*, букв. «обладатель соединения [двух светил в одном знаке Зодиака]», в данном случае — двух «счастливых» светил.

<sup>8</sup> Животная душа человека (*nafs*), противопоставляется высшему началу — «Душе с большой буквы», или духу. Душа-*нафс* и порождаемые ею страсти, низменные желания человека, его самость становятся «завесой» между ним и Богом. Важная часть аскетической практики суфия состоит в борьбе с нею, очищении ее и преобразовании в Душу. Шайтан — шайтанами (*ṣayāṭīn*) называются злые духи, «враждебные Аллаху и людям, обреченные вместе со своим господином, Иблисом аш-Шайтаном, на адские муки после Дня суда. Шайтаны — главное орудие Иблиса для соращения людей, они отвлекают их от благочестивых дел и подбивают на греховные поступки...» [ИЭС: «Шайа́тин»].

<sup>9</sup> Таухид — утверждение единственности Бога. Идея единобожия, общая и ключевая для всех толков и направлений ислама, выражается в формуле «Нет бога, кроме Бога». В суфизме играло огромную роль мистическое переживание осознания единства Божия. Подробнее см.: [ИЭС: «ат-Таухид»].

Разговору с каждым из сыновей, кроме четвертого, посвящено по четыре главы («Беседы») поэмы, четвертому — две, но эти две имеют в сумме такой же объем, что и четыре, уделяемые другим сыновьям. Каждая начинается с краткого диалога между отцом и одним из сыновей, задающего основную тему, за ним следуют рассказы, раскрывающие эту тему. Длина их самая разная — от двух до четыреста двадцати двух двустийших. Сюжеты заимствованы из разнообразных литературных и фольклорных источников (в очень редких случаях — из собственного опыта автора).

Здесь приводятся первые рассказы из «Бесед» с четвертым сыном халифа. Четвертый «сын» человеческого духа назван знанием (*ilm*) — четвертый сын халифа мечтает о живой воде, дающей бессмертие. С первого взгляда связь между знанием и бессмертием не очевидна, но в персидской культуре она имеет давние корни. Например, она отражена в поэме Фирдоуси «Шах-наме» (X–XI вв.), в главе «Барзуй доставляет „Калилу и Димну“ из Хиндустана», восходящей к средне-персидским источникам. Это рассказ о мудреце, который прочитал, что на некоей горе в Индии можно найти растение, воскрешающее мертвых. Он отправился туда и долгое время безуспешно испытывал всевозможные растения, пока наконец некий отшельник не открыл ему внутренний смысл прочитанного: гора — это знание, «оживляющее мертвый дух», которое надо добыть, поскольку оно удалено от всех; чудесное растение на ней — слово, заключенное в мудрой книге, а мертвец — человек, лишенный знания [Фирдоуси 1989: 187–192]. Иначе говоря, смерть побеждается не материальными средствами.

Обе главы, посвященные теме живой воды, т. е. физического бессмертия, и знания, т. е. бессмертия духовного, начинаются рассказом об Искандаре, с именем которого и в литературной, и в фольклорной традиции связаны оба эти мотива — поиски живой воды и стремление к знанию<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Кроме приводимых ниже рассказов Искандар фигурирует в «Илахи-наме» 'Атгара три раза. В первом рассказе 22-й главы Искандар и Аристолис приходят поучиться мудрости у Ифлатуна — Платона, но тот удаляется, оставив их в печали. В двух других рассказах приводятся слова мудрецов над прахом царя:

Когда Искандар в горести уснул в земле,  
Некий мудрец так сказал над его прахом:

*Беседа тринадцатая*

3675 Пришел четвертый сын благомысленный,  
Весь — покой и тишина с головы до пят.

Сказал отцу: «Покуда я — в этом мире,  
Сотней сердец я взыскую воды жизни.

Если достанется мне та вода — я спасен,  
А если нет — в руках у меня только ветер.

Я томлюсь по той воде, душа моя в огне,  
Днем не до еды мне, ночью не до сна.

От этих мыслей мое сердце пылает,  
Я жажду, у меня страсть к этой воде»<sup>11</sup>.

*Ответ отца*

3680 Отец сказал ему: «Тебя одолело вожделенье,  
И твое сердце стало искать бесконечной жизни»<sup>12</sup>.

Оттого ты стал жаждать живой воды,  
Что твоей душе явилось вожделенье.

Если у тебя есть хоть малость света искренности,  
Вожделение должно тебе подчиниться».

«О царь! Ты много путешествовал,  
Но не так, как ты путешествуешь в этот раз.

Много ты кружил по свету, словно небеса,  
Теперь отворачился ты от коловращения мира»

[Аттар 2010: 141]

Другой мудрец так же обращается к нему в Эпilogue поэмы:

Когда Искандар ушел из этого мира,  
Один мудрец сказал: «О царь счастливый!

Если ты вот так исчезнешь под землей,  
Для чего ты накопил такое достояние?» [Аттар 2010: 285].

<sup>11</sup> В этом отрывке много поэтической игры: в нем соединены три из четырех первоэлементов, из которых создан мир: огонь, вода и ветер (воздух); кроме того, в б. 3679 использованы омонимы: *havā* — «страсть», «прихоть» — то, в чем отец упрекает второго сына в рассказе о Шибли, и, в другом значении — «воздух». Само слово «мир», «бытие» (*kānāt*) упоминается в б. 3676. Можно предположить, что четвертый элемент, «земля» — это сам сын: его тело, созданное из земли, должно напитаться «водой знания».

<sup>12</sup> «Вожделение» — *amal*, в другом значении «надежда на получение чего-либо».

*Рассказ первый: об Искандаре и мудреце*

Пришел Искандар-румиец в некую страну,  
Искал знакомства он с кем-либо сведущим,

Чтобы перенять толику его мудрости,  
Для своего обучения найти наставника<sup>13</sup>.

3685 Твой путь — знание, будь ты хоть царь мира.  
Станешь знающим, будешь как Зу-л-Карнайн<sup>14</sup>.

Ему сказали: «Здесь есть один муж,  
Которому нет соперника в вере.

Одни считают его безумцем,  
Другие его зовут совершенным и мудрым.

Обитает он вне городских ворот,  
Он известен в мире как отшельник».

Искандар послал человека позвать его,  
Но тот посланца прогнал.

3690 Сказал ему посланец царский:  
«Вставай, царь зовет тебя, не сиди и не спорь!

<sup>13</sup> Е. Бертельс приводит отрывок из книги «Сирадж ал-Мулук» Абу Бакра Мухаммада ат-Туртуши (ум. 520/1426–27), содержащей назида-ния для правителей: «Пришел один из царей к Сократу и застал его спящим. Он лягнул его ногой и сказал: „Встань!“ Тот встал, не стра-шась его и не обращая на него внимания. Царь сказал ему: „Разве ты не знаешь меня?“ Ответил: „Нет, но я вижу в тебе природу скотскую, ибо и скоты лягаются“. Царь разгневался и воскликнул: „Ты ли гово-ришь мне это? Ты же раб мой!“ Сократ ответил: „А ты раб раба мое-го...“ „Как же это?“ — спросил тот. Ответил: „Ибо страсть твоя властву-ет тобой, а я владею своими страстями...“» [Бертельс 1948: 39–40].

<sup>14</sup> Зу-л-Карнайн — букв. «обладатель двух рогов». Происхождение этого прозвища комментаторы объясняют по-разному: как мета-фору власти над двумя великими странами, Румом и Персией [ИЭС: «Зу-л-Карнайн»], или того, что Искандар достиг двух краев земли или «рогов» солнца — восточного и западного [Абу Исхак Нишапури 1961: 321–322]. По другим объяснениям, у Искандара были на голове две шишки, похожие на рога. Так, в сирийском рассказе Бог говорит Искандару: «Вот я возвеличил тебя над всеми царями и вырастил желез-ные рога на твоей голове, чтобы ты пронзил ими царства земли» [Пигу-левская 2000: 639]. Были и другие версии. Возможно также, что это прозвище было наиболее распространено из-за изображения Алексан-дра на монетах в виде рогатого бога Юпитера-Аммона [ИЭС: «Зу-л-Карнайн»].

Прими приглашение! Пусть тебе это тяжело,  
Но ведь Зу-л-Карнайн — повелитель мира».

Отверз уста тот муж несравненный:  
«Я не подвластен царю эпохи,

Ибо я господин тому, кому твой царь — раб,  
Мне ли быть другом ему, [твоему царю]?

Твой царь — из рабов наших рабов,  
Не подобает мне к нему идти».

3695 Посланный вернулся и принес эту весть.  
Разгневался на него прославленный царь,

Потом сказал: «Этот человек — или безумец,  
Или он в каком-то странном заблуждении.

Ведь я — и раб Истинного, и друг!  
Кто скажет, что Вышний Истинный — его раб?»<sup>15</sup>

Ни царь, ни дервиш не смеют назвать  
Меня одним из рабов своего раба!»

Пошел к нему царь и там его приветствовал,  
А тот ответил, как подобало его положению.

3700 Царь спросил: «Почему, если ты муж искушенный,  
Зовешь меня рабом рабов?»

Ответил ему тот и сказал: «О царь!  
Ты исходил ногами весь мир

Для того чтобы овладеть водой жизни  
И не умереть, а обрести бесконечную жизнь.

А ведь это называют вожделеньем!  
Тебя, словно раба, послали в дорогу.

Ты собрал войска сотни разных видов,  
Чтобы стать царем над семью странами»<sup>16</sup>.

3705 И теперь алчности — пойми это! —  
Вот кому ты служишь, как подпоясанный раб.

---

<sup>15</sup> Истинный («Истина», «Реальность») — *haqq* — этот эпитет Бога, широко применяющийся в суфийской традиции, передает идею Бога как единственной реальности.

<sup>16</sup> Семь стран — *haft kišvar*, весь обитаемый мир; выражение восходит к представлениям древних иранцев об устройстве мира, центром которого считался Иран, окруженный остальными шестью странами.

Раз мною алчность и вожделение побеждены,  
Значит, ты — раб моих рабов.

Раз твое сердце живет алчностью и вожделеньем,  
То ты для моих рабов — раб.

Вожделенье пустило росток, захотело закрепиться,  
Для того-то и требовало от тебя живой воды.

А твоя алчность хотела от тебя [целого] мира,  
Для того-то и требовала от тебя всех этих войск.

3710 Если кто ищет жизни и [благ сего] мира,  
Неудивительно, если у него не будет ни того, ни другого.

Раз ты дрожишь за [свою] жизнь и блага мира,  
Стало быть, ты нисколько не достоин ни жизни, ни мира.

У тебя есть вечные мир и жизнь,  
Для чего ты в рабстве у этого мира и [этой] души?!»

Из глаз Искандара хлынула кровь,  
Сердце сказала ему: «От такого горя будешь в крови!»

Искандар сказал: «Он не безумец,  
Ибо нет мудреца разумнее его.

3715 Великое утешение принес он моему духу,  
Довольно мне этого открытия!»

\* \* \*

Боялся смерти, [потому] живую воду  
Искал Искандар — а умер молодым.

Что спрашиваешь ты о Искандаровой стене?  
Ты сам — своя стена, выйди за нее!<sup>17</sup>.

Твое существование — стена перед тобою,  
Ты постоянно [заперт] за этой стеной в себе самом.

Ты окружен стеной из себя самого, как Йаджудж и Маджудж,  
Ибо ты надел себе на шею оковы, словно Удж<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Искандарова стена — заслон из железа и плавленной бронзы, по преданию, построенный Искандаром для защиты людей от народов Йаджудж и Маджудж. Рассказ об этом входит во все версии «Романа об Александре».

<sup>18</sup> Ибо ты надел себе на шею оковы, словно «Удж. Удж ибн Унук — персонаж талмудических и околокоранических преданий, согласно которым он был внуком Адама, жил три с половиной тысячи лет, имел такой огромный рост, что всемирный потоп дошел ему только до пояса или даже до щиколотки. Удж был врагом Мусы (библ. пророк Моисей) и пытался остановить исход сынов Израилевых из Егип-

- 3720 Если ты сбросишь эти оковы,  
Подобные кольцу на шее 'Уджа ибн 'Унука<sup>19</sup>,  
Если ты освободишь свою шею,  
То избавишься от своего страдания.  
А если нет — увидишь перед собой сто тысяч завес,  
И за каждой завесой — [свою] умершую душу.  
И если хочешь выйти из огня,  
Не смотри на этот мир — капище огня.  
Если хоть на волосок будешь ты неверен,  
Завесой тебе станет огненная гора.
- 3725 Коли сущность Пути в том, чтобы проходить через огонь,  
Зачем ты спрашиваешь, невинен ли Сиавуш<sup>20</sup>?  
Если бы Истинный не дал тебе страха,  
Собака твоей животной души не была бы такой настырной.  
Падение людей — от страха,  
Если бы не страх, кривое стало бы прямым.  
У тебя ведь столько бед вокруг,  
Что ж ты сам по себе можешь, скажи!  
Целый мир противников тебя окружил,  
Ты бойся смерти, ведь в конце концов ты умрешь.

### *Беседа четырнадцатая*

Сын сказал: «Раз мне живая вода  
Не даст спасения от смерти,

---

та: поставил себе на голову гранитную гору размером в один фарсах (ок. 6 км), чтобы сбросить ее на Мусу и его народ. Однако Бог послал удода продолбить отверстие в той горе, для чего сделал его клюв алмазным. Удод продолбил большое отверстие в горе, и гора «наделась» на шею 'Уджа. Тогда Джабраил велел Мусе подпрыгнуть и ударить его своим посохом. Муса был ростом 12 аршей (арш — расстояние от локтя до основания большого пальца), посох его был в 12 аршей, и на 12 аршей он подпрыгнул от земли, ударил копьем и достал до лодыжки 'Уджа, поразил его одним ударом и убил. См.: [Диххуда: 'ij].

<sup>19</sup> Подобные кольцу на шее 'Уджа ибн 'Унука... — игра слов: буквальное значение слова 'унук — «шея».

<sup>20</sup> Сиавуш — один из ключевых персонажей «Шах-наме» Фирдоуси, юный царевич, которого оклеветала влюбленная в него жена отца. Слабовольный отец, хоть и понимал, что сын невиновен, сдался на интриги и уговоры жены и приказал сыну пройти испытание огнем, которое и подтвердило его невиновность.



То не нужно мне ничего другого,  
Кроме как узнать, что же такое эта вода!

3980 Если мне не посылается источник жизни,  
То пусть мое сердце озарит знание о ней».

### *Ответ отца*

Отец-наставник открыл ему истинный путь,  
Рассказал ему такую историю:

#### *Рассказ первый: о смерти Искандара*

Искандар как-то раз прочел в одной книге,  
Что живая вода озаряет сердце.

Кто отведаст ее, станет как солнце,  
И жизнь его будет длиться вечно.

А еще есть барабан, а при нем ларец с сурьмой,  
Оба — изделия тончайшей работы.

3985 Слышал я от ученого знатока,  
Что те ларец и барабан остались от Гермеса<sup>21</sup>.

Если у кого-то начнутся острые колики,  
То, ударив в барабан, он получит помощь<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Гермес Трисмегист часто идентифицируется с Идрисом, который упоминается в Коране дважды — как «праведник и пророк» (Коран 19:57(56)–58(57)), вознесенный Богом «на высокое место» (Коран 21:85–86), обладатель сокровенных знаний [ИЭС: «Идрис»].

<sup>22</sup> Рассказ о волшебном барабане приводится в книге Мухаммада 'Ауфи «Собрание историй». Согласно 'Ауфи, он был изготовлен во времена правления династии Саманидов (819–999). Он исцелил от колик эмира Таша, и тот заплатил изготовившему его 5 тысяч золотых монет. Затем барабан передали Абу 'Али Илйасу, военачальнику Хорасана, который уничтожил его, в чем потом очень раскаивался. В книге Вюстенфельда «История фатимидских халифов» (*Wüstenfeld. Geschichte der Fatimidenchälifen. Göttingen, 1881*) приводится следующий рассказ: фатимидский халиф ал-Хафиз (ум. в 544/1149), страдавший от сильных колик каждый раз, когда одна из планет достигала небесного полюса, звал одного из своих врачей, Ширмаху ад-Дайлами или Мусе ан-Насрани, чтобы тот исцелил его при помощи такого барабана, сделанного из семи металлов. У барабана было такое свойство, что, если по нему ударить рукой, испускаются ветры. Когда Саладин вошел в Каир, барабан еще был там в крепости. Один курд, не знавший об этой его особенности, взял его, и когда ударил по нему, барабан оказал на

Если наложить на глаза эту сурьму,  
Увидишь все — от Рыбы до подножия 'Арша<sup>23</sup>.

Искандара захватило страстное желание  
Овладесть тремя этими вещами.

Кружил он по миру с войсками и отрядами,  
Пока не пришел наконец к какой-то горе.

3990 Увидел на ней знак, стал пробивать гору  
И через десять дней и десять ночей нашел дом.

Открыл дверь, а внутри был свод,  
И под ним — барабан и ларец с сурьмой.

Провел он сурьмой по глазам, и они стали такими,  
Что вся земля и небо тут же стали видимы.

Один из эмиров, стоявших рядом с ним,  
Внезапно ударил рукой по барабану,

И вырвались из него с шумом ветры.  
Он устыдился и вспыхив раскола барабан.

3995 Искандер хотя и молчал, [сдерживая гнев],  
Но таинственный барабан треснул.

И вот пошел он за живой водой  
В Хиндустан, во тьму, подобную Сатурну<sup>24</sup>.

---

него свое действие. От испуга и стыда курд уронил его, и он разбился (цит. по: [Ritter 1978: 111]; английский перевод: [Ritter 2003: 114]).

<sup>23</sup> От Рыбы до подножия 'Арша — весь мир, сверху донизу: от гигантской Рыбы, которая плавает в мировом океане, объемлющем мироздание, и несет на себе Быка, держащего на своих рогах Землю, до высшей небесной сферы (слово 'Арш, букв. «престол», может быть понимаемо двояко: как трон Божий, неоднократно упоминаемый в Коране, напр.: [Коран 9:130, 7:52(54)], и как «небо небес», высшая, девятая небесная сфера).

<sup>24</sup> В Хиндустан, во тьму, подобную Сатурну — «Страна мрака», описанная у Псевдо-Каллифена и во всех переводах этого романа, обычно понимается север, Дж. А. Бойль называет субарктические регионы [Boyle 1974: 224]; у Фирдоуси источник живой воды находится на западе [Фирдоуси 1984: 64]. «Сатурн» — *kayvān*, планета седьмой сферы, самой отдаленной от Земли, считается несчастливой звездой у астрологов. Многие метафорические обозначения Сатурна в поэзии связаны с Индией: «индусский старец», «зоркий (проницательный) индус», «индус седьмого неба», «угрюмый индус» [Мусаффа 1978: 338]. «Индиец», в свою очередь, служит в поэзии метафорой для черного цвета, чем, возможно, объясняется сравнение тьмы с Сатурном.

Для чего я тебе повторяю эту историю?  
Ведь ты слышал эту историю сто раз!

Когда он ослаб на том темном пути,  
Впали в растерянность и войско, и царь,

[Вдруг] появился прекрасный рубин,  
От него царь пришел в изумление и смятение.

4000 Он увидел повсюду тысячи муравьев,  
Которые сновали в разные стороны.

Он было подумал, что этот рубин  
Появился, [чтобы помочь ему] в его слабости.

[Но] раздался глас: «Этот сияющий светоч  
Горит ради племени муравьев,

Чтобы при его свете заблудившиеся муравьи  
Узнавали, где они находятся».

Удивился Искандер тому,  
Что рубин был проводником для муравьев<sup>25</sup>.

4005 Вышел он из темноты с кровоточащей печенью,  
Сердце его каждый миг меняло состояние<sup>26</sup>.

Две стоянки он проходил, как одну,  
Пока наконец не пришел в Вавилон.

<sup>25</sup> Согласно народной персидской версии «Романа об Александре», путь Александра Македонского к источнику живой воды проходил через пустыню муравьев. А. Бойль, переводчик «Илахи-наме» на английский язык, также предполагает связь этого эпизода с легендой о гигантских муравьях-золотокопателях: арабский географ XII в. Марвази пишет, что «в крайних пределах Хинда есть страна, <...> где золото растет, как трава. Купцы могут проникать туда только по ночам — из страха перед муравьями, огромными, как собаки, которые могут обогнать лучших коней, если те ранены или передвигаются медленно» (цит. по: [Boyle 1976: 373–375]). Похожее описание есть у Геродота: «Другие индийские племена, напротив, обитают вблизи области Пактики и ее главного города Каспатира севернее прочих индийцев. По своему образу жизни они приближаются к бактрийцам. Это самое воинственное из индийских племен, и они уже умеют добывать золото. В их земле есть песчаная пустыня, и в песках ее водятся муравьи величиной почти с собаку, но меньше лисицы [75]. Несколькими такими муравьями, пойманных на охоте, есть у персидского царя. Муравьи эти роют себе норы под землей и выбрасывают оттуда наружу песок, так же как это делают и муравьи в Элладе, с которыми они очень схожи видом. Вырытый же ими песок — золотиносный, и за ним-то индийцы и отправляются в пустыню» [Геродот. История. Кн. III, 102, с. 170].

<sup>26</sup> Крвоточащая печень — метафора страдания.

- У Искандара было записано [предсказание],  
Что, когда смерть придет за ним,  
Сделают ему изголовье из его кольчуги,  
Ложу ему постеляют из железа,  
Стеною дома будут люди,  
Потолок будет из червонного золота.
- 4010 Пришел он в Вавилон, и начались колики.  
От боли он умчался в степь.  
Не было у него терпения ждать,  
Пока ему разобьют шатер.  
Подложили ему красивую кольчугу  
И из той красивой кольчуги сделали ему изголовье.  
Встали вокруг него люди,  
Сдвинули свои золотые щиты.  
Искандар, увидев себя в таком [положении],  
В этих коликах увидел свою смерть<sup>27</sup>.
- 4015 Много плакал он, но что толку —  
За ним по пятам шла смерть, не чтящая [никого].  
Один мудрец из учеников Платона,  
Бывший приближенным Зу-л-Карнайна,  
Сел рядом и сказал царю мира:  
«Тот барабан, который создал Гермес,  
Ты отдал в руки недостойных,  
Вот и схватила тебя эта болезнь.  
Если ты его никому бы не показывал,  
Разве ты подвергся бы такому страданию?!
- 4020 Не знал ты, что дело чистых верой  
Не нужно являть перед косоглазыми?<sup>28</sup>  
Оттого пустил ты на ветер целый мир,  
Что ты нисколько не знал его цены.

---

<sup>27</sup> Исторический Александр Македонский умер от лихорадки, возможно, это была малярия. В «Романе об Александре» говорится о его отравлении [Boyle 1976: 374].

<sup>28</sup> Косоглазые — *kūž-bīnān*, «косоглазие» в словаре 'Аттара означает раздвоенность, отсутствие цельности, неспособность видеть единство.

То сочетание звезд, при котором появился тот барабан, —  
Когда еще оно в другой раз настанет?!

Не знал ты ему цены,  
И он скрылся с твоих глаз.

Если бы он был дорог тебе, как твоя душа,  
Отпил бы и ты от этого источника.

4025 Однако не печалься, выслушай два совета,  
Они лучше живой воды, если умеешь слышать:

Такое царство и великое могущество —  
Все это дал тебе ветер, [дующий] из нечистот.

Такое царство, которое ты создал и жил в нем, —  
Посмотри сейчас, на чем оно было основано!

Для чего основывать такое царство,  
Которое всё — ветер, что есть оно, что нет его?!

Не печалься о нем и не теряй самообладания —  
Это просто ветер выходит из кожи.

4030 Затем про воду жизни, которую ты искал:  
Хотя ты от нее омыл руки,<sup>29</sup>

Подумай и не очень о ней кручинься,  
Ибо прочное знание — вот что она такое.

Если покажет тебе облик то знание,  
Будет оно водой жизни немутнеющей.

Тебе много этого знания дал Истинный.  
Когда познал — умри свободным и мудрым».

Когда услышал он эти слова мудрого наставника,  
Сердцу его стало хорошо от радости, и он отдал душу<sup>30</sup>.

\* \* \*

4035 И ты тоже, сынок, очень уж не печалься,  
Ибо то, [чего ты ищешь,] — вода знания и раскрытия  
тайн.

Если они твою душу озарят,  
Твое сердце станет видеть оба мира.

Если ты узнаешь путь к знанию и сущности,  
Для тебя стыдно будет искать воду жизни.

<sup>29</sup> Омыть руки от ч.-л. — отчаяться: «хоть ты и отчаялся найти живую воду...»

<sup>30</sup> В некоторых рукописях за этим бейтом следует: «Тело ушло в землю, а душа — в небеса, / Очистился он от алчности и зависти».

А если ты не будешь знающим эту дорогу,  
В том видении будешь ты шайтаном.

Твои чудеса будут являть шайтанство,  
Весь твой свет будет являть тьму.

### Литература

- 'Атгар 2010 *'Аттар* Ф. Илахи-наме / Изд., введ., комм. Фу'ад Рухани. Тегеран, 1389/2010.
- Абу Исхак  
Нишапури 1961 *Нишапури Абу Исхак*. Кисас ал-анбийя (Дас-танха и пайгамбаран) / Ба кушиш-и Х. Йаг-маи. Тегеран, 1340/1961.
- Диххуда *'Али Акбар Диххуда*. Лугат-нама / Под ред. М. Му-йна и Дж. Шахиди. Тегеран, 1993–1994.
- Мусаффа 1987 *Мусаффа* Абу-л-Фазл. Фарханг-и истилахат-и нуджуми хамрах ба важаха-йи кайхани дар ши'ри фарси. Тегеран, 1987.
- Фурузанфар  
1961 *Фурузанфар* Б. Шарх-и ахвал ва накд-у тахлил асар-и шайх Фарид ад-Дин Мухаммад 'Атгар-и Нишапури. Тегеран: Анджоман-е асар-е мелли, 1339–1340/1961.
- Александрия  
1965 Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века / Изд. подг. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье и О. В. Творогов. М., Л.: «Наука».
- Бертельс 1948 *Бертельс* Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М., Л.: Изд-во АН СССР.
- Бируни 1957 *Бируни Абу Рейхан*. Памятники минувших поколений / Перев. и примеч. М. А. Салье. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР.
- Геродот.  
История *Геродот*. История. В девяти книгах / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Под общей редакцией С. А. Лутченко. Ред. перевода Н. А. Мещерский. Л.: «Наука», 1972.
- ИЭС  
Коран Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.  
Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1986.
- Костюхин  
1972 *Костюхин* Е. А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М.

- Лахути,  
Счетчикова  
2013 *Лахути А. Г., Счетчикова Т. А.* Введение к поэме Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц» (Начало) / Перев., коммент. // «Восток (Oriens)». 2013. № 3. С. 117–130.
- Луконин 1984 *Луконин В. Г.* Примечания // Фирдоуси. Шахнаме. Т. 5. / Перевод Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. М.: «Наука».
- Пехлевийская  
Божественная  
комедия  
2001 Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Изд. фирма «Восточная литература».
- Пигулевская  
2000 Сказание об Александре Македонском // Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. С. 630–641.
- Плутарх 1994 *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания / Издание подготовили С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш. В 2 томах. Т. 2. М.: «Наука».
- Фирдоуси 1969 *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 4 / Перевод Ц. Б. Бану-Лахути, комментарии В. Г. Луконина, ред. текста А. Азер. М.: «Наука».
- Фирдоуси 1984 *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 5 / Перевод Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. Примеч. В. Г. Луконина. М.: «Наука».
- Фирдоуси 1989 *Фирдоуси.* Шахнаме. Т. 6 / Перевод Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. [Примеч. А. Г. Лахути] М.: «Наука».
- Boyle 1974 *Boyle J. A.* The Alexander Legend in Central Asia // Folklore, Vol. 85, No. 4 (Winter, 1974). Pp. 217–228.
- Boyle 1976 *Boyle J. A.* Notes // 'Attār, Farīd al-Dīn. The Ilāhī-Nāma or Book of God of Farīd Al Dīn 'Attār / Trans. by J. A. Boyle. Persian Heritage Series, Vol. 29. Manchester: Manchester University Press.
- Kotwal,  
Kreyenbroek Kotwal M., Kreyenbroek P. G. «ALEXANDER THE GREAT ii. In Zoroastrian Tradition. Encyclopaedia Iranica. Online Edition, 1982. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/alexander-the-great-ii> (дата обращения 21.12.2014).

- 
- Ritter 1978      *Ritter Helmut.* Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭ-ṭār. Leiden: Brill.
- Ritter 2003      *Ritter Helmut.* The Ocean of the Soul. Man, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭ-ṭār / Transl. by John O'Kane with Editorial Assistance of Bernd Radtke. Brill. Leiden, Boston.





**«Хотя и не обязательно для меня то, что приведено в Коране,  
я выведу из него доказательство»:  
третья беседа Илии, митрополита Нисивина,  
и везира Абӯ-л-Қасима ал-Мағрибӣ**

В настоящей публикации вниманию читателей предлагается фрагмент примечательного памятника арабо-христианской письменности XI в. — глава из «Книги собеседований» (*Kitāb al-madǧālic*) Илии Нисивинского, представляющей собой литературно обработанную запись его бесед с мусульманским собеседником, везиром Абӯ-л-Қасимом ал-Мағрибӣ. Это произведение интересно не только тем, что свидетельствует об интеллектуальных связях между представителями разных религиозных традиций средневековой арабской культуры эпохи ее расцвета, но, в особенности, тем, что митрополит Илия, соблюдая почтительность и демонстрируя расположение, играет на поле своего *vis-à-vis*, приводя доводы из авторитетных для последнего текстов. Мы увидим, насколько обстоятельно мусульманское наследие было изучено этим христианским ученым.

Илия родился в 975 г., в христианской семье интеллектуалов, принадлежавшей к Церкви Востока (именуемой ее конфессиональными оппонентами «несторианской»), в селении Шәнā (откуда его «нисба» — Бар Шәнāйā), расположенном на Тигре, ниже устья реки Малый Заб<sup>1</sup>. В 994 г. он был рукоположен во священника (будущим католикосом Йӯҳанной V), в 1002 г. — в епископа Бет Нухадры (им же, уже в сане католикоса). Наставником Илии был Йӯҳаннā ал-А'радǧ («Хромой»). В 1008 г. Илия был возведен на кафедру митрополита Нисивина, которую занимал до своей кончины в 1046 г.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. III:1. De Scriptoribus Syris Nestorianis. Romae: Typ. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725. P. 226, fn. 6.*

<sup>2</sup> *Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XI<sup>e</sup> siècle: Elie de Nisibe et l'islam. (Variorum). Aldershot: Ashgate, 1996, I. P. [4]/258.*

Письменное наследие Илии Нисивинского обширно и многогранно. Наиболее популярными его творениями стали «Книга собеседований», о которой пойдет речь далее, и сочинение «Отгнание тревоги и уничтожитель печали»<sup>3</sup> (*Kitāb Daḡ' al-hamm wa-muḡīl al-ḡamm*)<sup>4</sup>. Помимо практической философии и апологетики (интерес к последней засвидетельствован также в «Книге доказательства правильности веры» — *Kitāb al-burḡān 'alā ṣaḡīḡ al-īmān*<sup>5</sup> — и посланиях<sup>6</sup>), предметами изучения и творчества Илии были история (см. его «Хронографию»<sup>7</sup> — *Мактб̄ан̄ūt̄ā д-забн̄е*, *Kitāb ал-азмина*, — написанную по-сирийски и по-арабски), а также грамматика<sup>8</sup> и лексикография<sup>9</sup>. Проявил он себя и в сферах церковного права<sup>10</sup> и гимнографии<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> *Elia di Nisibi* (975–1046). Il libro per scacciare la preoccupazione (*Kitāb Daḡ' al-hamm*) / Ed. by Kh. Samir, D. Righi, P. Pizzi, P. La Spisa, A. Pagnini. Vol. 1–2. (Patrimonio culturale arabo cristiano, 9–10). Torino: Silvio Zamorani, 2007–2008.

<sup>4</sup> Об этом можно судить по замечанию, которое Салиб̄а ибн Йўҳан̄н̄а (XIV в.) оставил в своем энциклопедическом труде «Книги тайн» (*Ас-ḡāp ал-асḡāp*). См.: *Samir*. Op. cit. II. Pp. 124–125.

<sup>5</sup> *Horst L.* Des Metropolitēn Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar: Eugen Barth, 1886.

<sup>6</sup> *Monferrer Sala J. P.* Elias of Nisibis // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 2 (900–1050) / Ed. by D. Thomas, A. Mallett [et al.]. Leiden–Boston: Brill, 2010. Pp. 727–741 (особ. 733–736).

<sup>7</sup> *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum* / Ed. & tr. by E. W. Brooks, I.-B. Chabot. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 62–63, Scriptorum Syri, Ser. 3, 7–8). Romae: K. de Luigi, Parisiis: Typ. Reipublicae, 1909–1910; *Delaporte L.-J.* La Chronographie d'Élie Bar-Sinaya, métropolitain de Nisibe. Paris: Honoré Champion, 1910.

<sup>8</sup> *A Treatise on Syriac Grammar by Mār(i) Eliā of Ṣōbhā* / Ed. & tr. by R. J. H. Gottheil. Berlin: Wolf Peiser; London: Trübner & Co.; New York: B. Westermann & Co., 1887.

<sup>9</sup> *De Lagarde P.* Praetermissorum libri duo. Kitāb at-Tarḡumān fi ta'lim luḡat as-suryān. Gottingae: Sumptibus editoris, 1879; *McCollum A.* Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis's Kitāb al-turjumān fi ta'lim luḡat al-suryān // *Journal of Semitic Studies*. 2013. № 58:2. Pp. 297–322.

<sup>10</sup> *Perczel I.* (ed.). The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thris-sur. (Syriac Manuscripts from Malabar, 1). Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005. Pp. xv–xvi.

<sup>11</sup> *Basanese L.* Le Cantique d'Élie de Nisibe (975–1046) // *Orientalia Christiana Periodica* 78:2 (2012). Pp. 467–506.

Литературный оппонент Илии, везир Абū-л-Қāсим ал-Хусайн ибн ‘Али ал-Мағрибī, родился в 981 г. Его семья, служившая фāтимидам, была в 1010 г. полностью вырезана по приказу неуравновешенного халифа Хāкима би-амри Ллāх. Единственный уцелевший, Абū-л-Қāсим бежал, безуспешно попытавшись поднять мятеж в Палестине, откуда также бежал, оказавшись в конечном счете в Ираке. Убежище ему предоставил эмир Диярбакыра и Маййафарикина Наṣр ад-Даула Ахмад ибн Марвāн, известный своим покровительством интеллектуалам. Там Абū-л-Қāсим занял пост министра (*vazīr*), на котором оставался вплоть до своей смерти в 1027 г. Он известен также как автор нескольких сочинений: о правильности речи, генеалогии и истории арабских племен и государственном управлении<sup>12</sup>.

Собеседования Илии и Абū-л-Қāсима имели место летом 1026 г., начавшись сразу после первой встречи митрополита и везира в Нисивине. Всего состоялось семь диалогов, последующая запись которых составила «Книгу собеседований», соответственно, из семи разделов.

Первое собеседование, посвященное разъяснению христианского исповедания единобожия и троичности, составило раздел из введения и пяти глав. Илия утверждает, что исповедание Бога «сущностью в трех ипостасях» не содержит противоречий, т. к. «сущность» (*джавхар*) следует понимать как «существующий Сам по Себе» (*қā’им би-нафси-хи*), а «ипостаси» (*ақāним*) следует понимать в том смысле, что Бог — «живой жизнью и глаголящий глаголением», и поскольку «самость Творца — не приемлющая акциденций и составности», Его Слово (глаголение) и Дух (жизнь) не акцидентальны, но сущностны. Реплику везира об антропоморфичности такой образности митрополит парирует указанием на коранические слова о «распростертых руках» (5:64/69) и «открытии голени» (68:42) Бога. Завершается эта часть разъяснением того, что христиане различают во Христе божественное (вечное, нетварное) и человеческое (возникшее, тварное). Здесь Илия говорит о том подчеркнутом различении, которое свойственно традиции Церкви Востока, им са-

---

<sup>12</sup> Samir. Op. cit. I. P. [5]/259; Smoor P. Al-Maghribī, 4 // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986. Pp.1211:2–1212:2.

мим представленной. В контексте диалога с мусульманским собеседником эта эмфаза заметно усилена.

В ходе второго собеседования, составившего второй раздел из пяти глав, тема христологии была продолжена. Основным предметом обсуждения здесь становится концепция «вселения» (*хулїл*) божества в человечество. Илия подчеркивает уникальность Христа, который прямо именуется Словом Божиим, в том числе в мусульманской традиции, что отличает «вселение» божества в человечество во Христе от боговдохновенности пророков. Разбирается отличие христологии Церкви Востока от христологии двух других конфессий — «мелькитов» и «яковитов». В исповедании Церкви Востока между божеством и человечеством проводится последовательное различие, поэтому для него уместна концепция «вселения», тогда как две другие конфессии акцентируют божество до такой степени («Христос есть Бог»), что концепция «вселения» для них становится неприемлемой.

О содержании третьего собеседования читатель может составить представление на основании приведенного ниже перевода третьего раздела.

Четвертый раздел — «Об утверждении исповедания христианства, из обусловленного разумом и чудесного» — состоит из двух частей, которые представляют собой ответ на вопрос везира: «Твоя убежденность в правильности твоего исповедания [происходит] с какой стороны, от разума или от божественного чуда?». Митрополит отвечает: «От обеих вместе взятых», — и далее дает пояснение. Первая часть ответа, судя по всему, представляет собой сокращенное изложение трактата знаменитого Хунайна ибн Исхāқа (809–873/7) «Как постичь истинность вероисповедания» (*Кайфиййат идрāk ҳақїқат ад-дийāна*)<sup>13</sup>. О знакомстве Илии с письменным наследием Хунайна свидетельствует шестой раздел, где он упоминает его по имени. Примечательно здесь то, что, упоминая, «что в веру христианства вошли философы греков и мудрецы их, и многие народы», Илия называет также среди исповедующих христианство «царства разнообразные, таких [народов] как ромеи и франки, и болгары».

<sup>13</sup> Селезнев Н. Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. М.: РГГУ, 2014. («Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ». Вып. XLV). С. 121–128.

ры, и копты, и нубийцы, и армяне, и грузины<sup>14</sup>, и персы, и турки, и народ Китая, и другие помимо них». Каждое из упоминаний представляет интерес; отметим здесь лишь, что свидетельство о христианстве у болгар (*ал-булгар*; контекст сообщения позволяет утверждать, что речь идет именно о болгарах), кажется, до сих пор не было учтено в источниковедении. Вторая часть ответа Илии содержит рассказ с упоминанием его учителя Йўханны, старца-провидца, свидетелем дарования которого он был сам. История с участием этого старца призвана показать, что связь событий, происходящих с христианами, исполнена Божиего промысла.

В пятом разделе Илия излагает свое исповедание веры. Пафосом этого «Кredo» является то, что оно подчеркнуто монотеистично (*муваҳхид*). Везир впечатлен и просит митрополита изложить то же в письменном виде, что Илия впоследствии, очевидно, и сделал. На этом, как отмечено в тексте, завершилось обсуждение вероисповедных предметов. Последующие собеседования касаются вопросов культурных и философских.

Шестая беседа — в основном филологическая. Ее содержание составляет сравнительное рассмотрение синтаксиса, лексикологии, каллиграфии и калама (*'илм ал-калām*). Сопоставляются арабский и сирийский языки, в пользу, разумеется, последнего. Везиру трудно возражать — что он может сказать о сирийском? Есть у Илии основания для гордости и в области логики и других наук — кто как не сирийцы передали классическое наследие арабам? Митрополит предстает здесь триумфатором.

Наконец, седьмой раздел посвящен астрологии, отношениям христиан с мусульманами и суждениям о душе. По отношению к астрологии Илия настроен скептически и критически: как наука она ненадежна, а как закон — ничто ввиду господствующего над всем Божиего промысла. Промысел, подчеркивает Илия, не лишает человека свободы, чего нельзя сказать об астрологии, навязывающей предопределенность. Отношения между христианами и мусульманами, по словам митрополита, определяются главным образом тем, что христиане признают власть мусульман, тогда как мусульмане, согласно своему собственному законодательству, обязаны покровительствовать христианам. Повто-

---

<sup>14</sup> В издании Л. Шейхо (§. 268) пропущено. Сведения об этом издании и использованных рукописях приведены ниже.

ряя аргумент третьего *маджлиса*, Илия напоминает, что христиане — сообщество, которое близко мусульманам, и разделяет их лишь отношение к провозглашению Мухаммадом своего пророческого призвания. Разговор о душе — философский: душа — это субстанция (*джавхар*), как говорили философы, или акциденция (*'арад*), как считают мусульмане? Илия — на стороне «философов»: душа субстанциальна, и ее субстанция превосходна по отношению к телесной.

Везир просит Илию призвать монахов молиться за него. Митрополит отвечает, что это будет значить, что молитвы будут об исполнении на везире Божией воли. Везир отвечает: пусть это будут молитвы об «общем благе» (*ал-маслаха аш-шāмила*).

Завершается книга кратким рассказом о последующих встречах, общении, кончине везира (15 октября 1027 г.), упоминается, что Илия еще писал на затронутые и другие темы, и, наконец, сообщается, что изложение содержания собеседований получило одобрение со стороны Абū-л-Фараджа 'Абд Аллаха ибн ат-Ṭаййиба<sup>15</sup>, секретаря «патриаршей келии».

Представленный ниже перевод выполнен Н. Н. Селезневым под редакцией Д. А. Морозова по изданию: *Cheikho L. Maǧālis İliyyā muṭrān Niṣībīn // al-Mašriq* 20 (1922). Şş. 117–122, со сверкой по следующим рукописям: (1) Berlin, Staatsbibliothek — Syr. 115 (Sachau 67), XVI в., каршуни, fol. 19v–27v; (2) Berlin, Staatsbibliothek — Syr. 114 (Sachau 205), XIX в., fol. 15r/ş 28 — fol. 19r/ş. 36; (3) Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem — Ar. 318 (Sbath 1131), 1737 г., fol. 12v–15r (нумерация листов восточными арабскими цифрами и коптским курсивом); (4) Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem — Ar. 274 (Sbath 1080), 1863 г., fol. [62]r–[66]v<sup>16</sup>. Пагинация по изданию Л. Шейхо проставлена в тексте перевода в квадратных скобках в верхнем регистре.

### М а д ж л и с 3

#### *О приведении доказательств единобожия христиан из Корана*

Во вторник, в первый день [месяца] джумада II я пришел, чтобы посидеть, [беседуя] с везиром, и он сказал мне: «Я обдумал то, что ты изложил [в ходе предыдущих встреч] о смысле единобожия христиан, и счел это хорошим, но затем обратился к бла-

<sup>15</sup> Селезнев Н. Н. Указ. соч. С. 107–119.

<sup>16</sup> См. перечень известных рукописей и библиографию в *Monferrer Sala*. Op. cit. Pp. 731–732.

городному Корану и нашел, что он отвергает это тем, что в нем сказано: „Впали в неверие те, которые сказали: ‘Бог — третий из трех’“, и что он представляет их во многих местах как многобожие»<sup>17</sup> (5:73/77).

Я сказал: «Не обязательно для меня — да поддержит Бог везира! — то, что приведено в Коране, и вместе с тем, хотя это для меня и необязательно, я выведу из него доказательство того, что христиане — единобожники.

Итак, мы находим его иногда свидетельствующим о них как о единобожии, <sup>[118]</sup> и иногда — как о многобожии. И ежели дело обстоит так, то получается, что это — либо противоречие, либо указание на какое-то сообщество из них как на единобожие, и на другое сообщество — как на многобожие. И я не думаю, что среди мусульман — да укрепит их Бог! — есть кто-то, кто скажет, что это противоречие, поэтому необходимо заключить, что характеристикой христиан как единобожия указывается на одно сообщество из них, а как многобожия — на другое сообщество. Что касается единобожников, о единобожии которых свидетельствует Коран, — и мы знаем, что они признают, что Бог один, — то это мы<sup>18</sup>, [а также] яковиты и мелькиты, и те из христиан, кто сходен с нами. Что же касается многобожников из них, то это люди, которые делают вид, что они христиане, как, например, маркиониты, дайсаниты, манихеи<sup>19</sup> и тритеисты<sup>20</sup>, то есть утворяющие, и другие помимо них из тех, кто от-

---

<sup>17</sup> *širk* — приписывание Богу «сотоварищей».

<sup>18</sup> Прим. издателя: «несториане», т. е. верные Церкви Востока.

<sup>19</sup> Манихеи, маркиониты и (бар)дайсаниты в ересеологической литературе часто фигурировали как собрание разного рода дуалистических толков, как в христианской письменности (см., напр., *Mitchell C. W. (ed.). S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. 2 vol. London: Williams and Norgate, 1912*), так и в мусульманской (см., напр., *Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и религиозно-философских учениях (Китаб ал-миал ва-н-нихал). Часть вторая: [Древние религии и верования]. Глава вторая: Дуалисты / Предисл., пер. с араб. и комм. С. М. Прозорова // Ишрақ: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. С. 573–600; манихеи (574–577), дайсаниты (579, 593–595), маркиониты (580–581, 595–597)*).

<sup>20</sup> См. *Grillmeier A. Die tritheitische Kontroverse im 6. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die syrische Christologie // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2:3. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, 2002. S. 279–291.*



носит себя к христианству, но они не имеют к нему отношения и далеки от него. Что касается маркионитов, то они исповедуют трех богов — бога справедливого, бога милостивого и бога злого. Что касается дайсанитов и манихеев, то они говорят о двух создателях и двух богах — один из которых творец блага и света, и другой — создатель зла и мрака. И что касается триеистов, то есть утрающих, то они говорят о трех богах и трех господах, и трех поклоняемых, и трех сущностях. Мы полагаем о них, а также о маркионитах, дайсанитах и манихеях, что они еретики и противники закона.

Что же касается утверждений из Корана, указывающих на наше единобожие, то это, в частности, то, что содержится в суре „Корова“, поскольку там говорится: „Воистину, тем, кто уверовал, и которые иудействовали, и христианам, и сабиям<sup>21</sup> — тем, кто уверовал в Бога и в последний день и творил добро, им награда у Господа их, у них нет страха, и пусть они не печалются“ (2:62/59). Этот аят указывает на то, что тот, кто уверовал в Бога и в последний день и творил добро, ему награда у Господа его, у него нет страха, и пусть он не печалится».

Он сказал: «Толкователи расходятся в отношении этого аята, и кто-то из них говорит, что он отменен высказыванием: „Тот, кто хочет кроме ислама религии, от того не будет принято, и в иной жизни он будет в числе потерпевших поражение“ (3:85/79), а другие говорят, что имеется в виду лишь то, что иудеи, христиане и сабии заслуживают воздаяния в ином мире, если примут ислам, а не если останутся при своих религиях».

Я сказал: «Утверждение того, кто сказал, что действительность этого аята отменена, воистину опровергается следующим. Речь делится на несколько разновидностей: сообщение, запрос, требование, предостережение и повеление. И отмена происходит только в повелении, ибо если бы она имела место в сообщении или какой-то иной <sup>[119]</sup> разновидности речи, помимо повеления, то получалось бы расхождение и противоречие. И воистину наличие отмены допустимо в повелении, ибо хороша

---

<sup>21</sup> *Chwolsohn D.* Die Ssabier und der Ssabismus. Bd. 1–2. St. Petersburg: Die Akademie der Wissenschaften, 1856; *Mazuz H.* The Identity of the Sabians: Some Insights // R. Jospe, D. Schwartz (eds.). *Jewish Philosophy: Perspectives and Retrospectives.* (Ser. Emunot). Boston: Academic Studies Press, 2012. Pp. 233–254.

она лишь при повелении, ведь повелевает повелевающий какое-то повеление в некое время, соответственно резону, который имеется в это время, и затем повелевает нечто иное, отличающееся от предыдущего, с другой целью. Если же кто-то сообщает некое сообщение, и затем сообщает другое сообщение, противоположное ему, то это дурно. Так что допустимо наличие отмены в повелениях, а не в каких-то других разновидностях речи. Повеления же бывают двух видов: обязывающие и не обязывающие, и отмена имеет место лишь в обязывающих. А обязывающие бывают двух видов: обращенные к уму, например, обязанность единобожия, обязанность благодарности за благодеяние, подчинение родителям и связь родства, а также воспринятые по преданию, например, возвеличивание каких-то дней [празднованием], почитание какого-то места, запрет какой-то еды и другое подобное сему из обязанностей, воспринятых по преданию. И отмена бывает только в них, а не в обращенных к уму, потому что невозможно, чтобы была отменена обязанность единобожия или обязанность благодарности за благодеяние, подчинение родителям и связь родства. Таким образом, отмена имеет место лишь в повелениях, этот же аят был сообщением, а не повелением, так что не может быть, чтобы он был отменен. И о том, что он не был отменен, свидетельствует, в частности, то, что в Коране приводится [следующее] высказывание: „Сегодня Я завершил для вас вашу религию и исполнил на вас Свою милость“ (5:5). После же завершения и исполнения нет чего-то иного.

Что же касается утверждения того, кто говорит, что в аяте суры „Корова“ имеется в виду, что иудеи, христиане и сабии заслуживают воздаяния в ином мире, если примут ислам, а не если останутся при своих религиях, то оно также несостоятельно, потому что, если бы имелось в виду это, то не было бы упоминания иудеев, христиан и сабиев в этом аяте смысла, если бы не было содержания в Его словах „те, которые уверовали“, кроме как охватывающего каждого, кто входит в веру из иудеев, христиан, сабиев и других помимо них, иначе, не осталось бы разницы между высказыванием Его „тем, кто уверовал, и которые иудействовали, и христианам, и сабиям, если уверовали“ и высказыванием Его „тем, кто уверовал, и тем, кто уве-

ровал“; это было бы повторением, которое не имеет смысла, и нет мусульман, которые относили бы подобное сему к Корану.

И также если бы было в этом аяте воздаяние, даруемое в иной [жизни] иудеям, христианам и сабиям, связано с условием принятия ислама, неизбежно получалось бы, что маги<sup>22</sup> и индусы, если они принимают ислам, не подпадают под это условие, и им не досталось бы этого воздаяния, и также неизбежно получалось бы, что если бы кто-то из них принял ислам, и еще другие, кроме них, из идолопоклонников, то не считалось бы их принятие ислама по причине обособления в этом иудеев, христиан и сабиев. И поскольку не получается, чтобы этот аят был отмененным, и несостоятельно, чтобы даруемое в нем иудеям, христианам и сабиям было связано с условием принятия [ими] ислама, <sup>[120]</sup> то несомненно, что имеется в виду в нем именно то, что те, кто уверовал в Бога и в последний день, и сделал доброе дело, из иудеев, христиан и сабиев, им воздаяние у Бога, нет страха над ними, и пусть они не печалются. И поскольку это установлено, то установлено и то, что христиане — единобожники.

И сказал аṭ-Ṭабарī<sup>23</sup> в толковании на этот аят, что „те, которые поверили Богу и Его посланнику, это люди ислама, и те, которые иудействовали, то есть иудеи, и те из сабиев, кто уверовал в Бога, — мы уже разъяснили их положение, — и христиане, те, которые уверовали в Бога и в последний день, и поверили в восстановление и воскресение после смерти, и сделали доброе дело ради своего возвращения [к Богу], нет страха над ними в том, к чему они приблизятся из ужасов светопреставления<sup>24</sup>, и пусть они не печалются над тем, что они оставили за собой из этого мира и жития в нем, при лицезрении ими того, чем их возвеличил Бог из Его обильного воздаяния“. Эти слова аṭ-Ṭабарī — да помилует его Бог! — указывают на то, что он был убежден, что тот, кто уверовал в Бога и в последний день из иудеев, христиан и сабиев, и сделал доброе дело, заслужил блаженство в иной жизни.

<sup>22</sup> Т. е. персы-зороастрийцы; см. *Darrow W. R. Magians // Encyclopaedia of the Qur'an / Ed. by J. D. McAuliffe. Vol. 3. Leiden, Boston: Brill, 2003. Pp. 244–245.*

<sup>23</sup> Абū Джа‘фар Муḥаммад ибн Джарйр ибн Йазйд аṭ-Ṭабарī (839–923) — знаменитый арабо-персидский историк и толкователь Корана. См. *Tafsīr aṭ-Ṭabaṛī* (неск. изданий) *sub loco*.

<sup>24</sup> *ahwāl al-qiyāma* — букв. «ужасов воскресения».

Из [Корана] также слова: „Не женитесь на многобожницах, пока они не уверуют“ (2:221/220), и если бы христиане были многобожниками, то не было бы дозволено [мусульманам] быть женатым на дочерях их, кроме как после того, как они примут ислам, но ведь на них женятся, даже и при том, что они остаются при своем исповедании. Этим самым становится известным, что христиане — не многобожники.

То же устанавливается тем, что сообщается в суре „Семейство Имрāна“: „Не все одинаковы из людей Писания; есть стойкая община, они читают знамения Божии во время ночи и падают ниц, веруют в Бога и последний день, повелевают делать добро и запрещают делать зло, и стремятся к благам, эти — из праведников“ (3:113/109–114/110). Известно, что стойкая община, упомянутая в сем аяте, это некая [община] из общин иудеев и христиан. И Коран свидетельствует об иудеях как о весьма враждебных, жестокосердых и хитрых, а о христианах — как о близких приятню, стремящихся ко благам и делающих добрые дела, что указывает на то, что под „стойкой общиной“ имеются в виду христиане, а не иудеи. И если это установлено, установлено и то, что христиане — единобожники, а не многобожники.

И также сказано в суре „Хаджж“: „Если бы не сдерживание Богом одних людей другими, то была бы разрушена соборная мечеть, и церкви, и [места] молитвы, и места поклонения, в которых поминается Имя Бога многожды“ (22:40/41). Если бы христиане были не единобожниками, то не свидетельствовал бы [Коран], что они поминают Имя Бога в своих церквях, наряду с упоминанием мусульман в местах поклонения их, поскольку Имя Бога поминают лишь единобожники, и не уравнивал бы [их] места поклонения и церкви.

И [еще] в указанной суре [сказано]: „те, которые уверовали, и те, которые иудействовали, и сабии, <sup>[121]</sup> и христиане, и маги, и те, которые многобожничали, — Бог разделит между ними в день воскресения“ (22:17). Известно, что [Коран], если бы христиане были многобожниками, не сделал бы различие в этом аяте между ними и между теми, которые многобожничали.

В суре „Покаяние“ [сказано]: „Убивайте многобожников, где вы их найдете“ (9:5). Этот аят обязывает убивать многобожников там, где они найдены, всё равно, дали ли они налог или не дали. И обязывает Коран хранить [себя от пролития] крови хри-

стиан, вкушать их жертвы, [иметь] сношение с ними и охранять их, если они заплатили налог, как охраняют мусульман. И это доказывает, что они единобожники, а не многобожники.

В суре „Трапеза“ сказано: „И если бы они держали прямо Тору и Евангелие и то, что ниспослано им от Господа их, то питались бы от того, что над ними, и от того, что у них под ногами; и из них — община умеренная, а многие из них — дурно то, что они делают“ (5:66/70). [Толкуя это], Муджāхид<sup>25</sup> сказал: „Община умеренная — это уверовавшие люди Писания“. И сказал Қатада<sup>26</sup>: „Какая из людей Писания община умеренная? [Та, что] на Писании Бога и повелениях Его“. И сказал ас-Суддй<sup>27</sup>: „Это уверовавшие“. И сказал Ибн Йазйд [ат-Ṭабарй]: „Умеренная — это люди Писания и повиновения Богу из людей Писания, и они из тех, которые приняли Тору и Евангелие“. Тору и Евангелие не принял никто, кроме христиан, и, следовательно, они единобожники.

В суре „Трапеза“ [сказано]: „Ты непременно обнаружишь, что из людей сильнее всех враждебны к тем, кто уверовал, иудеи и многобожники, и также непременно обнаружишь, что ближайшие приятелью к тем, кто уверовал, это те, которые сказали: ‘Мы — христиане!’, потому что из них священники и монахи, и они не превозносятся“ (5:82/85). [Таким образом Коран] в этом аяте отделил христиан от многобожников, и это отделение указывает на то, что христиане единобожники, а не многобожники.

<sup>25</sup> Муджāхид ибн Джабр ал-Маккй, Абӯ-л-Ḥаджжāдж (642 — между 718 и 722) — один из известных в свое время ранних авторов толкований на Коран. См. о нем: *Rippin A. Muḏjahid b. Djabr al-Makkī // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 7. Leiden, New York: Brill, 1993. P. 293.*

<sup>26</sup> Қатада ибн Ди‘ама ибн Қатада ас-Садүсй, Абӯ-л-Ḥаṭṭāб (680–736) — басрийский знаток генеалогий, лексикологии, исторических преданий, толкования Корана и хадйсов, страдавший слепотой, но отличавшийся феноменальной памятью. См. о нем: *Pellat Ch. Qatāda b. Di‘āma // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 4. Leiden: Brill, 1997. P. 748:2.* См. также: ‘Abd Allāh Abū-s-Su‘ūd Badr. *Tafsīr Qatāda: Dirāsa li-l-mufasssir wa-manhaḡ tafsīrih. Al-Māḡistīr [магист. дисс.]. Al-Qāhira: ‘Ālam al-Kutub, 1980.*

<sup>27</sup> В издании Шейхо «ас-Синдй»; в Sachau 67 «ас-Саддй». Исма‘йл ибн ‘Абд ар-Раḡмāн ас-Суддй л-Кабйр Абӯ Муḡаммад (ум. 745) — кўфийский проповедник и популярный толкователь Корана. См. о нем: *Juynboll G. H. A. Al-Suddi // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 9. Leiden: Brill, 1997. P. 762:1.*

Абу Джа‘фар ат-Табарӣ, после того, как привел в толковании на этот аят истолкования предыдущих толкователей и их расхождение в нем, высказал следующее разъяснение: „Правильно у нас говорится, что Бог Всевышний сообщил о некоей группе людей из [числа] христиан, которых Он похвалил за близость их приязни к людям веры в Бога и посланника Его, и это именно было о них, потому что из них — обладатели веры и усердия в поклонении, и в воздержании в монастырях и кельях, и что из них — знатоки их книг и начитанные в них, и они по своей скромности не далеки от уверовавших по отношению к истине, ибо, когда они ее узнают, не считают зазорным принять ее, если убедятся в ней, совсем не как иудеи, которые наторели в убиении пророков и посланников, и в противостоянии и противодействии Богу в отношении Его повеления и запрета, и в извращении Ниспослания, которое ниспослано в Его книгах“. Так что показал этот аят и его толкования, что христиане — самые близкие из людей приязнью к мусульманам, и что они усердные в повиновении Богу, и, следовательно, они единобожники, а не многобожники». <sup>[122]</sup>

Сказал везир: «Христиане, упомянутые в Коране, — не те, что христиане в это время».

Я сказал: «Если бы христиане, упомянутые в Коране, были иными, чем христиане в это время, то и не было бы нужно, чтобы с них взимали налог, наложенный по Корану, и который берут с христиан этого времени, а также жертвоприношения их нельзя было бы вкушать и быть женатым на их дочерях, как можно было быть женатым на дочерях тех самых [христиан], и вкушать их жертвоприношения. Поскольку же мусульмане в это время обходятся с христианами [таким же] обхождением, [что и] с христианами предшествующих времен в том, что касается налога и жертвоприношений, то установлено, что они — те самые христиане, упомянутые в Коране. Так понимали это комментаторы Корана и не проводили различия между христианами их времени и другими христианами, бывшими во время [дарования] Корана. Привел Абу Джа‘фар ат-Табарӣ в [своем] толковании [Корана] слова: „Сегодня сделаны вам дозволенными ястия, и пища тех, кому дано Писание, дозволена вам“ (5:5/7) и разъяснил он это так: „Пища тех, кому дано Писание, дозволена вам, и жертвоприношения людей Писания из

иудеев и христиан; это они те, которым дано Писание, то есть Тора и Евангелие, им дано то и другое или одно из двух, [и от них принимать жертвенную пищу] дозволено вам, но не жертвоприношения людей многобожия, у которых нет Писания, из многобожников арабов и поклонников идолов и истуканов, из тех, чьё единобожие не было упомянуто как религия людей Писания; их жертвоприношения запретны для вас<sup>28</sup>. Это высказывание показывает, что запретны для мусульман жертвоприношения людей многобожия, и дозволены им только жертвоприношения единобожников из иудеев и христиан. И поскольку дело обстоит так, и мусульмане сходятся на том, что вкушение [ими] наших жертв дозволено, необходимо, чтобы сошлись они и в том, что мы единобожники, упомянутые в Коране, и что наше исповедание трех ипостасей не отменяет наше единобожие.

Кадий (судья) Абӯ Бакр Муḥаммад ибн аṭ-Ṭаййиб, известный как Ибн <sup>[sic]</sup> Бақиллāнӣ, в книге „Ṭамс“ („Стирание“)<sup>28</sup> написал следующее: „Знай же о христианах, что, если мы проведем с ними диалог об их утверждении, что Бог — сущность и обладатель трех ипостасей, не будет иметь места между нами и ними расхождение, кроме как по имени, потому что они говорят, что Бог — сущность не как сущности сотворенные, а в том смысле, что Бог существует Своей Самостью, и смысл этот правильный, только выражение испорчено, потому что [такое] название

---

<sup>28</sup> ал-Бақиллāнӣ, Абӯ Бакр Муḥаммад ибн аṭ-Ṭаййиб ибн Муḥаммад ибн Джа‘фар ибн ал-Қасим (ум. 1013) — видный представитель аш‘аритской школы калāма, правовед мāликитского толка. См. о нем: *McCCarthy R. J. al-Bāqillānī // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. Pp. 958:2–959:1.* В своем «Послании о единственности Творца и троичности Его ипостасей» Илия Нисивинский приводит полное название указанного трактата — «Стирание, О пяти принципах» (*aṭ-Ṭams ‘alā-l-‘uṣūl al-ḥams*) — *Ma‘lūf L. Risāla fi waḥdāniyyat al-Ḥāliq wa-tatlīṭ aqānīmi-hi / ta‘līf ‘Iliyyā muṭṭarān Niṣībīn // al-Maṣriq 6 (1903). Ṣ. 115.* Это сочинение остается малоизвестным и, судя по всему, неизданным. С. Х. Гриффит полагал, что ссылка на «Ṭамс» в действительности отсылает к известному богословско-полемическому труду ал-Бақиллāнӣ «Тамхїд» («Введение») — *Griffith S. H. The Monk in the Emir’s Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam / Ed. by Nava Lazarus-Yafeh [et al.]. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1999. P. 52, fn. 161.* Однако «Тамхїд» не содержит приведенного высказывания ал-Бақиллāнӣ.

происходит у них от использующих язык, а Всевышний не придал чему-либо из них имя сущности. Так что прения с ними только о доказательстве пророчества, как и с иудеями“. Если этот судья говорит подобное сему, необходимо каждому, кто чтит его и принимает сказанное им, признать, что христиане — единобожники».

Сказал везир: «Что касается речения Ибн <sup>[sic]</sup> Бақиллāнī, то это предание, которое мы не приняли. Что же касается других высказываний, которые ты привел, то они мне пришлось по душе».

Засим мы разошлись, [завершив] третье собеседование.





*Н. И. Пригарина, Н. Ю. Чалисова, М. А. Русанов*

**«Мое сердце не принимает иного пути»:  
газель Хафиза о тщетных советах**

В данную публикацию мы включили комментированный перевод газели Хафиза № 149<sup>1</sup>, выполненный в рамках проекта «Русский Хафиз». Цель его — создание филологического перевода Дивана Шамс ад-Дина Мухаммада Хафиза (ок. 1315–1389) с подробными комментариями к каждой газели. Первая часть этого труда уже опубликована<sup>2</sup>, здесь вниманию читателей предлагается небольшой фрагмент из второй части, готовящейся к изданию. Наш выбор текста для публикации обусловлен несколькими причинами.

Во-первых, это стихотворение принадлежит к числу немногих «больших» газелей в Диване Хафиза, оно состоит из 14 бейтов, что почти вдвое превышает по объему среднюю длину (7–8 бейтов). Столь пространственный лирический текст сохраняет одну из главных особенностей хафизовской поэтики — отсутствие единого лирического сюжета и смысловую дезинтеграцию бейтов, демонстрируя при этом особые приемы связывания строк в лирическое целое. Эти приемы можно, прибегнув к кинотерминам, обозначить как «ассоциативный» и «параллельный» монтаж мотивов, относящихся к двум ведущим темам («тщетность добрых советов» и «недейственность прекрасных стихов»). Сложное переплетение и чередование этих тем на протяжении газели обогащает ее семантическое пространство, порождая аналогии и косвенные взаимосвязи между внешне не связанными образами.

Во-вторых, эта газель представляет собой поэтический «ответ» на другое стихотворение. В этом не было бы ничего необычного, если бы автором, с которым Хафиз вступил в переписку, был другой поэт. Однако на этот раз им оказался правитель Шираза и покровитель поэта — Шах Шуджа<sup>4</sup> Музаффарид

---

<sup>1</sup> Перевод дан по изданию [Хафиз 1994], содержащему тексты в редакции Казвини-Гани; отсылки к номерам газелей Хафиза в статье даны по этому изданию.

<sup>2</sup> См. [Хафиз 2012], где приведены газели № 1–100. Далее в статье пометы типа «см. коммент. к газ. 4:3» отсылают к этой публикации.

(1358–1385). Распределение ролей в придворной газели предполагает, что под маской возлюбленного друга, т. е. адресата, к которому обращается лирический персонаж (поэт-влюбленный), скрыт «мужчина, даже с бородою»<sup>3</sup> — восхваляемый правитель. Коллегам по поэтическому цеху отводится в этой системе образов роль соперников влюбленного, уступающих ему в силе любви (беззаветной преданности покровителю), а восхваление поэтом своих стихов строится по модели «такой красоте, как твоя, о любимый, приличествуют лишь стихи, столь прекрасные, как мои».

В газели 149 роли распределены иначе. Ее адресат — не только возлюбленный друг и восхваляемый правитель, но и поэт-соперник, соревнование с которым, подразумеваемое формой «ответа», ведется на протяжении всех 14 бейтов; к сожалению, сохранился лишь первый бейт произведения Шаха Шуджа<sup>4</sup>, и о характере этого необычного поединка мы судить не можем.

\* \* \*

دلَم جز مهر مهرویان طریقی بر نمیگیرد  
 ز هر در میدهم پندش ولیکن در نمیگیرد  
 خدا را ای نصیحت گو حدیث ساغر و می گو  
 که نقشی در خیال ما ازین خوشتر نمیگیرد  
 بیا ای ساقی گلرخ بیاور باده رنگین  
 که فکری در درون ما ازین بهتر نمیگیرد  
 صراحی میکشم پنهان و مردم دفتر انگارند  
 عجب گر آتش این زرق در دفتر نمیگیرد  
 من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی  
 که پیر می فروشانش به جامی بر نمیگیرد

<sup>3</sup> Из стихов Саши Черного:

«Когда поэт, описывая даму,  
 Начнет: „Я шла по улице. В бока впился корсет“,  
 Здесь „я“ не понимай, конечно, прямо —  
 Что, мол, под дамою скрывается поэт.  
 Я истину тебе по-дружески открою:  
 Поэт — мужчина. Даже с бородою».

از آنرو هست یاران را صفاها با می لعلش  
 که غیر از راستی نقشی در آن جوهر نمیگیرد  
 سر و چشمی چنین دلکش توگوئی چشم ازو بردوز  
 برو کاین وعظ بی معنی مرا در سر نمیگیرد  
 نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست  
 دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمیگیرد  
 میان گریه میخندم که چون شمع اندرین مجلس  
 زبان آتشینم هست لیکن در نمیگیرد  
 چه خوش صید دلم کردی بنازم چشم مستت را  
 که کس مرغان وحشی را ازین خوشتر نمیگیرد  
 سخن در احتیاج ما و استغنائی معشوقست  
 چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمیگیرد  
 من آن آینه را روزی بدست آرم سکندروار  
 اگر میگیرد این آتش زمانی و نمیگیرد  
 خدا را رحمی ای منعم که درویش سر کوبت  
 دری دیگر نمیداند رهی دیگر نمیگیرد  
 بدین شعرتر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم  
 که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمیگیرد

*Baħr: hazaj-i muṭamman-i sālim*

*Vazn: mafā'īlun mafā'īlun mafā'īlun mafā'īlun*

*di-lam-juz-mih / ri-mah-rū-yā<sup>n</sup> / ṭa-rī-qī-bar / na-mī-gī-rad*  
*zi-har-dar-mī / da-ham-pan-daš / va-lī-kan-dar / na-mī-gī-rad*

1. Мое сердце не принимает иного пути, кроме любви к луноликим,  
По-всякому я даю ему советы — не действует!
2. Эй, советчик, ради Бога, веди речь про чашу и вино,  
Ведь ничто не действует на наше воображение лучше этого.
3. Давай, розоликий виночерпий, неси многоцветного вина,  
Ведь не приходит нам в голову мысль лучше этой!

4. Украдкой несую бутылку, а люди думают — тетрадь,  
Удивительно, если огонь этого лицемерия не подожжет тетрадь!
5. Однажды я сожгу это заплатанное рубище,  
Ведь старик-виноторговец не берет его за чашу [вина]!
6. От его рубинового вина друзья обретают чистосердечие, ибо  
Иной рисунок, кроме прямоты, не держится на этой субстанции.
7. Голова и глаза так манят... Ты говоришь: закрой на них глаза!  
Отстань, ведь это пустое наставление не идет мне в голову!
8. У советчика риндов ссора с велением рока,  
Я вижу его в большом унынии — он же не притрагивается к чаше!
9. Я смеюсь сквозь слезы, ведь, как у свечи, в этом собрании  
У меня есть огненный язык, но он не оказывает действия.
10. Славно ты поохотился на мое сердце, хвала твоим пьяным глазам,  
Никто лучше не ловит диких птиц!
11. Речь о том, что мы в нужде, а возлюбленный — в достатке.  
О сердце, что толку в ворожке, если она не действует на любимого?!
12. Когда-нибудь я, как Искандар, заполучу то зеркало,  
Разгорится ли однажды этот огонь или не разгорится.
13. Ради Бога, благодетель, окажи милость, ведь бедняк с твоей улицы  
Не ведает других дверей, не избирает иного пути.
14. При таких сочных, сладких стихах я удивляюсь шаханшаху —  
Почему он не покрывает Хафиза золотом с головы до ног?!

### Комментарий

1. «Любовь к луноликим» — *mīhr-i mahrūyān*, оборот содержит фигуру «графического родства» (*jinās-i ḥaṭṭ*): в арабской графике первые три буквы слов *mahrūyān* и *mīhr* совпадают. Во втором полустишии встречается еще одно «сроднение»: «по-всякому» — *zi har dar* (букв. «из каждой двери»), «не действует» — *dar-namīgīrad*; в первом случае слово *dar* — существительное «дверь», во втором — провербная часть глагола *dar-giriftan*. Отмечено [Хуррамшахи: 582], что глагол *dar-giriftan* встречается в Диване в нескольких значениях: 1. производить впечатление, оказывать воздействие (10:6; 77:4; 149:1; 370:7); 2. освещаться, воспламеняться, загораться (86:1; 149:9; 257:1); 3. начинаться (86:1). В ряде случаев эти значения совмещаются (прием *ixam*), как, например, в полустишии *kār-i čirāg-i xalvatīyān bāz dar-girift* (86:1) — «У светоча затворников вновь дела в разгаре», также —

«Дело светоча затворников началось вновь». Ср. употребление этого глагола в газели Са'ди: «Я сказал, что подожду весь мир, // Он сказал: „Са'ди, это на меня не подействует (*dar-nagīrad*)“» [Са'ди 1996: 472, газ. 144, б. 12], второе полустипение здесь можно также перевести «Он сказал: „Са'ди, этим тебе меня не поджечь“». В газели Хафиза оба значения глагола разведены: в нашем бейте подразумевается «оказывать воздействие», а в бейте 9 на первом плане — «загораться». Такая игра значений позволяет поэту употребить глагол дважды в позиции рифмы и радифа, избежав тавтологии.

2. «Советчик» — *nasīhat-gū*, букв. «произносящий совет», первый компонент композита — *nasīhat* «совет» принадлежит к числу ключевых понятий поэзии Хафиза, имеющих двойственный статус. Советы могут исходить от противников лирического персонажа (проповедник, аскет и т. д.), такие советы герой не признает и высмеивает, считая их ложными (см., например, 29:8; 113:5; 372:5). В тех случаях, когда советы дает сам лирический персонаж, (например, скрытый под маской мудрого старца), они преподносятся как выражение некой истины (3:7; 37:6–9), полные списки контекстов обоих типов см. в [Хуррамшахи: 583–584].

«Веди речь про чашу и вино» — *ḥadīṭ-i sāgar-u may gū*, т. е. «говори о радостях бытия», вместо того, чтобы давать ненужные советы о воздержании (или: чтобы предаваться бесплодному умствования); ср. знаменитый бейт: «Веди речь о музыкантах и вине и не выведывай тайну мироздания, // Ведь никто не разгадал и не разгадает при помощи мудрости эту загадку» (3:7). В редакции Ханлари и у Суды (с. 906) обозначением «радостей бытия» служит «пушок виночерпия», приведен вариант *ḥadīṭ az ḥattī sāqī gū* «веди речь о пушке виночерпия».

«Не действует» — *naqṣ-ī namīgīrad*, бейт приведен в [Диххуда: сл. ст. *Naqṣ giriftan*] как пример на значение «воздействовать», «оказывать эффект». Такие значения *naqṣ* (именного компонента глагола), как «узор», «рисунок» и «рисунок мелодии» (ср. 123:1), привносят в бейт аллюзии к другим необходимым элементам пиршества — вину (узоры вина на поверхности чаши), музыкантам и певцам (рисунок мелодии) и образу возлюбленного друга. Сочетание *naqṣ-ī dar xayāl-i mā* рождает ассоциацию с

устойчивым выражением *naqṣ-i xayāl* «рисунок образа», т. е. мысленный образ друга (см. 59:5; 320:6).

Остроумие ситуации состоит в том, что лирический персонаж учит советчика, как давать советы.

3. «Розоликий виночерпий» — *sāqī-yi gul-ruḥ*, композит *gul-ruḥ* «розоликий» — устойчивый эпитет лица, поэты круга Хафиза часто используют его для описания румянца виночерпия, соотносимого с цветом вина. В касыде Убайда Закани есть полустышие, которое отличается от хафизовского лишь порядком слов и эпитетом вина (*gul-gūn* «цвета розы» вместо *rangīn* «многоцветный»): «Снова в степь пришло великолепие ранней весны, // О розоликий виночерпий, давай, неси вина цвета розы (*gul-gūn*)» [Убайд Закани 1997: 48]. Ср. также бейт из касыды Салмана Саваджи: «Памятуя о розе и багряннике, [друг] берет // У розоликого виночерпия вино цвета багрянника» [Салман 2001: 200, касыда № 94, б. 6].

В редакции Ханлари этот бейт отсутствует.

4. «Украдкой несую бутылку» — *ṣurāḥī mīkaṣam pinhān*, также «украдкой потягиваю вино из бутылки», по аналогии с выражениями *sāgar kašīdan* и *qadah kašīdan* «пить вино из чаши» [Хуррамшахи: 584]. Наряду с призывами к демонстративному, риндскому питью вина в Диване представлена и тема тайного винопития, см., например, газель 41:1–3, где герой боится мухтасиба и прячет чашу в рукав, поскольку, как сказано в газели 200:1, за питье вина грозит суровое наказание.

«Тетрадь» — *daftar*, по мнению Рахбара (с. 202), имеется в виду тетрадь с молитвами: лирический персонаж позволяет окружающим принимать бутылку за молитвенник, что выдает его лицемерие. Возможно, имеется в виду «тетрадь стихов», в Диване есть другие случаи употребления *daftar* в значении «сборник стихов» (см., например, 44:2).

«Подожжет тетрадь» — мотив «сожжения тетради» встречается в персидской поэзии, при этом, как правило, «тетрадь» служит метафорой какого-либо качества, которого лишается влюбленный. Ср., например, у Амира Хусрава: «Из-за огня сердца сгорела тетрадь моего терпения, // Ее копию спроси у разумного [человека]» [Амир Хусрав, Dorj-3: газ. 119, б. 5], и Камала Худжанди: «Твой пушок (*xaṭṭ-i tu*, также — письмо) сжег ог-

нем тысячу тетрадей разума, // Не знаю, у кого ты научился этому письму (*xatt!*)» [Камал Худжанди 1975: 692, газ. 665, б. 3].

Метафора «тетрадь» во втором полустииши указывает сразу на несколько смыслов. Это, прежде всего, ироническая отсылка к реальной бутылки: огонь моего лицемерия может сжечь даже бутылку с вином (принятую за тетрадь). Кроме того, это указание на метафорическую «тетрадь благочестия»: огонь моего лицемерия может уничтожить остатки моего благочестия. И, наконец, это намек на тетрадь стихов: огонь лицемерия может повредить моим стихам.

5. «Заплатанное рубище» — *dalq-i muraqqa'*, одежда суфия, оба компонента этого выражения употребляются отдельно в значении «рубище». *Dalq* — грубошерстная рубаха черного или синего цвета, без разреза на груди, см. газель 8:1, где бейт построен на противопоставлении *dalq* и чаши вина. *Muraqqa'* (араб. «заплатанный») — ношение заплатанной одежды — отличительный признак суфиев, которые следуют сунне (сохранились хадисы о ношении заплатанной одежды Мухаммадом и его соратниками); Худжвири посвятил специальную главу своего трактата обычаям ношения «заплатанной одежды (*muraqqa'āt*)» [Худжвири 2004: 45–57].

«Сожгу это заплатанное рубище» — т. е. отрекусь от суфизма; возможно, по аналогии с шейхом Сан'аном (см. 10:1), который, влюбившись в девушку-христианку, отрекся от ислама и бросил в огонь хирку. О сжигании *muraqqa'* см. также контекст 239:7, где приведен близкий вариант образа: «Я сожгу это заплатанное рубище, красочное, как роза, // Ведь старик-виноторговец не дал за него и глотка вина»; см. также 17:7, где упоминается сожжение хирки.

Жалобы на невозможность поменять рубище или молитвенный коврик на вино звучат во многих газелях Дивана, всякий раз доказывая малоценность атрибутов внешнего благочестия, присущего аскетам и суфиям, см. газель 151:2: «На улице виноторговцев его не берут [в обмен] на чашу [вина], // Вот уж молитвенный коврик благочестия — не стоит одного кубка!», см. также 77:6.

6. «Друзья обретают чистосердечие» — *hast yārān rā ṣafāhā*, букв. «у друзей есть [многие] чистоты»; *ṣafā* — «чистота», «незамутнен-



ность», как характеристика вина указывает на прозрачность, отсутствие осадка, как характеристика душевного состояния — на чистосердечие; *ṣafā* — также «радость», «удовольствие». «Субстанция» — *jawhar*, также — «драгоценный камень», «жемчуг», что устанавливает лексическое соответствие (*tanāsub*) с определением вина — «рубиновое».

Второе полустишие *ki ġayr az rāstī naqš-ī dar ān jawhar namīgīrad* допускает разное синтаксическое осмысление. Мы рассматриваем *naqš-ī* как подлежащее, а *namīgīrad* — как сказуемое, выраженное глаголом *giriftan* в его непереходном значении «приживаться», «прикрепляться»; такая же точка зрения отражена в переводе Ш.-А. Фушекура [Hafez de Chiraz 2006: 446]. Суди (с. 909) считает, что подлежащее здесь *ān jawhar*, а сказуемое — *dar namīgīrad* (в котором преверб *dar* отделен от самого глагола). Тогда следует переводить: «Иного рисунка, кроме прямоты, не принимает эта субстанция».

Смысл бейта: мои друзья при помощи вина очищают сердца от лицемерия (также «радуются вину»), потому что эта субстанция (драгоценный камень, рубин, жемчуг) принимает отпечаток только одного качества — прямоты, правды [Хуррамшахи: 585]. Хуррамшахи предполагает, что второе полустишие содержит намек на качество вина — оно подлинное, благородное, настоящее; образ бейта отсылает к распространенному выражению *mastī va rāstī* «опьянение и прямота».

7. «Закрой глаза» — *čašm bar-dūz*; букв. «зашей глаза». В слове [Диххуда: сл. ст. *Bar-dūxtan*] близкий оборот *dīda bar-dūxtan* трактуется как *čašm pūšīdan* «закрывать глаза» с примером из Хафиза «Я заслонил глаза (*bar dūxta-am dīda*) от всего мира, словно сокол...» (40:7). «Отстань» — *biraw*, букв. «уходи!», «иди прочь!»; «не идет мне в голову» — *ma-rā dar sar namīgīrad* — т. е. на меня не действует, не производит впечатления [Суди: 909–910; Рахбар: 203], ср. значение радифа в бейтах 1, 2. Перевод «не идет мне в голову» избран для того, чтобы отразить поэтический прием, использованный поэтом: оборот «голова и глаза», стоящий в начале бейта, расщепляется, и слова, входящие в него, используются в двух фразеологизмах. Словосочетание *sar-u čašm* необычно для описания красоты — обычно воспеваются манящие глаза, но не голова. У Хафиза встречается еще один пример с тем же «расщеплением»: «Голова моя отбилась от рук,

глаза высохли от ожидания // В мечте о голове и глазах, украшающих собрание (*sar-u čašm-i majlis-ārā-ī*) (491:3).

В бейте продолжается тема советов и советчика (ср. бейты 1, 2), здесь представленная как отказ от «пустых наставлений» (*va'z-i bī-ma'nī*), и продолженная в следующем бейте.

В редакции Ханлари бейт отсутствует.

8. «Советчик риндов» — *našihat-gū-yi rindān*, т. е. тот, кто дает невыполнимые советы гулякам-риндам не пить вина и не восхищаться прекрасным лицом (ср. б. 7). «Веление рока» — *ḥukm-i qaṣā* — судьба быть пьяницами уготована риндам в предвечности, не понимать этого — все равно что вступать в войну с божественными предначертаниями. Этот оборот встречается в Диване еще раз: «Хафиз, с красавцами у тебя нет другой доли, кроме этой судьбы, // Если нет у тебя согласия с велением рока, откажись» (384:7).

«Я вижу его в большом унынии» — *dil-aš bas tang mibīnam*, букв. «я вижу его сердце сильно стесненным», здесь представлена характерная для Хафиза игра, состоящая в своего рода «деконструкции» фразеологизмов. Конструкция, использованная Хафизом, отсылает к целому ряду устойчивых оборотов со словом *tang* «узкий», «тесный»: *dil-aš tang šud* — «ему тоскливо, тяжело на сердце»; *dil-tang* «грустный», «унылый», «раздраженный»; *ba tang āmadan* «изнемогать»; «выходить из себя», «раздражаться».

«Он же не притрагивается к чаше» — *maḡar sāḡar namīḡirad*, частица *maḡar* «неужели», «разве» здесь употреблена в утвердительном значении (см. коммент. 4:3); *sāḡar giriftan* (букв. «братъ чашу») имеет также значение «пристраститься к вину», «стать пьяницей» [Диххуда: сл. ст. *Sāḡar giriftan*].

Унылый и трезвый советчик имплицитно противопоставлен пьяному и беззаботному ринду.

9. В основе образа три традиционных уподобления: стекающий воск свечи — ее слезы, трепещущее пламя — смех, горящий фитиль — язык. Ср.: «Хотя я порой смеюсь, словно свеча, // Сквозь смех я плачу, увы!» [Ираки 1995: 110]; «Я тут же умру со смехом на устах, // Словно свеча, если скажешь мне — умри передо мной!» [Камал Худжанди 1975: 583, газ. 556, б. 6]. В руба'и Са'ди есть все три элемента хафизовского образа (плач, смех, язык): «Хотя свеча заливалась слезами скорби, // Плача,

она смеялась кажущимся смехом (*xanda-yi majāzī mikard*). // Той дерзкой отрезали голову, и все же // Она стояла и распускала язык (*zabān-dirāzi mikard*)» [Са'ди 1996: 747].

Восхваление поэтического мастерства (огненный язык) соединено в бейте с жалобой на равнодушные друга, который не обращает внимания на слова поэта, возможно, намек на каменное сердце, на которое не действует огонь; ср. схожий образ в другой газели Дивана: «Как свеча, смеясь над собой, я плачу, // Посмотрим, что сделают с тобой, каменносердый, мое горение и терпение» (400:8).

10. Уподобление сердца птице неоднократно встречается в Диване, см. контексты: 109:4; 140:4; 176:5; 394:5. «Дикие птицы» — *murgān-i vaḥṣī*, сравнение сердца с «дикой птицей», которую трудно поймать и удержать, косвенно подчеркивает достоинства «охотника». Так, Аухади писал: «Словно дикая птица, выпорхнуло из клетки тела // То сердце, которое обрело покой под сенью его лица» [Аухади, Dorj-3: газ. 339, б. 5].

«Никто лучше не ловит» — такой охотник, как «пьяные глаза», может успешно поймать дичь, только если она сама хочет быть пойманной; этот подразумеваемый смысл становится ясен из сопоставления с бейтом Са'ди: «Ты так поохотился на птицу сердца, // Что сердце больше не стремится в свое гнездо» [Са'ди 1996: 623, газ. 443, б. 2].

Отметим, что, согласно конвенции, оружием глаза являются стрелы (взглядов, ресниц), а стрелой дикую птицу поймать нельзя, можно только ранить или убить. Возможно, в бейте заключена скрытая ирония: ты так славно поохотился на птицу сердца — вместо того, чтобы ловить ее, ты ее сразу убил.

11. «Нужда» — *iḥtiyāj*, состояние влюбленного, стремящегося к объекту любви, ср. бейт из газели Руми: «То, что уподобляет [грозных] львов по нраву [жалким] лисам, — // Это нужда, нужда, нужда!» [Диххуда: сл. ст. *Iḥtiyāj*]. В Диване «нужда» обозначена этим словом лишь дважды (см. также контекст 33:6), в образах, рисующих нужду влюбленного и равнодушные, незаинтересованность друга, обычно используется персидский синоним *iḥtiyāj* — *niyāz*, см., например, 40:1, 60:8, 64:8.

«Возлюбленный — в достатке» — *istiḡnā-yi ma'šūq*, букв. «самодостаточность возлюбленного»; *istiḡnā* «отсутствие потребности»,

«незаинтересованность» в любовно-мистической поэзии обозначает «ненуждаемость» объекта любви во влюбленных и отсылает к религиозно-философской трактовке самодостаточности Всевышнего, связанной с одним из Его «прекрасных имен» — *ḡanī* «богатый», «[ни в чем] не нуждающийся». В Коране Бог неоднократно именуется *ḡanī* [Коран 2:263; 2:267; 3:97], в переводе И. Ю. Крачковского выбран вариант «богатый», у М.-Н.О. Османова — «не нуждающийся»: «<...> то ведь Аллах не нуждается (*ḡanīyun*) в обитателях миров» [Коран 3:97]. Тема «ненуждаемости друга» эксплицирована в знаменитой газели о ширазском турке: «Красота друга не нуждается (*mustaḡnī*) в нашей несовершенной любви» (3:4), она широко представлена в Диване (см. 25:3, 50:4, 71:5 и др.).

«Ворожба» — *afsūngarī*, намек на стихи, «дозволенное волшебство» — общепринятая метафора поэзии.

12. «Как Искандар» — *iskandarvār*, аллюзия к сюжету об Искандаре и зеркале; по приказу Искандара ученые создали чудесное круглое металлическое зеркало, закаленное огнем, которое отражало мир со всеми его событиями, см. [Низами 1993: 976–977]. В поэзии «зеркало Искандара» (*āīna-i sikandar*) наряду с «чашей Джамшида» стало обозначением способности видеть скрытое, см. коммент. к газ. 5:11. Кроме того, сюжет об Искандаре включает и создание гигантского зеркала-маяка, воздвигнутого в Александрии, основанной в 332 г. до н. э. Александром Македонским. В своей «Книге путешествия» (*Safar-nāma*) Насир Хусрав описывал его так: «В Александрии я видел маяк в полной исправности. На нем было установлено зажигательное зеркало, и если судно румийцев, шедшее из Стамбула, попадало в круг действия этого зеркала, на него тотчас же падал огонь, и судно сгорало. Румийцы старались изо всех сил предотвратить это, изобретали разные хитрости и, наконец, послали кого-то, кто разбил это зеркало» [Насир-и Хусрау 1933: 102–103].

В бейте «зеркало» — метафора сияющего лица возлюбленного [Рахбар: 203], либо метафора чаши с вином [Суди: 911; Хуррамшахи: 586].

«Этот огонь» — интерпретация зависит от того, как мы понимаем «зеркало». Если это лицо друга, то «огонь» указывает на «пламя любви» или речи поэта о любви, которые могут воспламенить или не воспламенить друга. Если зеркало — это чаша с

вином, то огонь указывает на вино. Именно такое толкование дает Суди: «Как Искандар получил зеркало, отражающее мир, так и я получу ту чашу от старца-мага — опьянит она меня однажды или не опьянит».

13. «Благодетель» — *mun'im*, также «щедрый» и «богач», еще в двух контекстах Дивана используется как обращение к покровителю (121:5, 383:5). «Бедняк» — *darviš*, также «дервиш» — странствующий суфий. В Диване Хафиза *darviš* всегда имеет положительную коннотацию и обозначает лирического персонажа (или коррелирует с ним), см., например, контексты 5:5, 15:3, 89:6, газель 49 целиком и 145:8. В газели 440:7 бедняк и богач парадоксально отождествляются: «Если на этом базаре есть прибыль, она — у веселого бедняка (*darviš*), // О Боже, сделай меня богатым (*mun'im*) бедностью и весельем!»

Здесь получает развитие тема бейта 11 о нужде влюбленного и недостатке (самодостаточности) друга: если друг богат и щедр, а влюбленный беден и верен, он заслуживает награды. В редакции Ханлари бейты 11 и 13 следуют друг за другом, благодаря чему их смысловое единство еще более заметно.

14. «Сочные, сладкие стихи» — *šīr-i tar-i šīrīn*, в выражении использованы два распространенных эпитета поэтической речи. Эпитет *tar* «влажный», «свежий», «сочный» характеризует поэтическую речь: «В искусстве красноречия 'сочным' называют плавный (*salīs*) стих, в котором нет смутности (*ta'qīd*), а противоположное этому — 'сухой' (*xušk*), который несовместим с ясностью (*faṣāhat*) и плавностью (*salāsāt*)» [Диххуда, сл. ст. *Tar*, со ссылкой на *Kaššāf-i iṣṭilāḥāt al-funūn*]. Эпитет *tar* неоднократно встречается в самовосхвалениях поэтов-предшественников Хафиза; так, Хакани писал: «Когда сочный стих Хакани повиснет у тебя на устах, // Ты словно смешаешь огонь с водой» [Хакани, Doṭj-3: газ. 379, б. 8]. Са'ди писал: «Вода страсти течет из глаз Са'ди на руку и письма, // Конечно же, когда выходят стихи, речь оказывается сочной» [Са'ди 1996: 535, газ. 272, б. 9]; большую подборку примеров см.: [Хуррамшахи: 626–627]. В диване Хафиза выражение *šīr-i tar* встречается еще дважды (161:1 и 185:6).

Сочетание *šīr-i šīrīn* «сладкие стихи» также привычно в персидской поэзии: «Мой сладкий стих прочла луна-музыкант, //

И сахарную воду пролила на рубиновые уста, грызущие сахар» [Хаджу, Doḡj-3: газ. 65, б. 4].

«Шаханшах» — согласно К. Гани, имеется в виду Шах Шуджа<sup>4</sup> Музаффарид; см. о нем: [Хафиз 2012: 12–13]. Этот покровитель Хафиза сам писал стихи, и газель Хафиза представляет собой, по мнению иранского филолога, ответ на произведение правителя-поэта; к сожалению, до нас дошел лишь первый бейт (ради́ф и рифма те же, что у Хафиза, но размер иной — правильный хазадж): *či šud jānā bad-in garmī ki sūzam dar-namīgīrad // taḡar faryād-i mahjūrān tu-rā dar sar namīgīrad* «Что случилось, о дорогой, что мое столь жгучее горе на тебя не действует? // Может, стоны разлученных не идут тебе в голову?» [Хирави: 634].

«Покроет ... золотом» — осыплет золотыми монетами или оденет в расшитый золотом халат, обе трактовки подразумевают получение щедрой награды. С точки зрения поэтического этикета, подписной бейт содержит слишком откровенную просьбу о вознаграждении. Однако, если Хафиз отвечает на газель царственного покровителя, открывается возможность дополнительной интерпретации, при которой «сочными и сладкими» названы стихи шаханшаха.

Оказывается, что «возлюбленный» в б. 11 и «благодетель» в б. 13 есть Шах Шуджа<sup>4</sup>, а влюбленный и бедняк с его улицы — сам поэт; в заключительном бейте ситуация «деметафоризируется» за счет просьбы поэта о вознаграждении (*husn-i talab*), соединенной с восхвалением талантов сюзерена — шаханшаха. Лукавый Хафиз говорит правителю: удивительно, если ты, сам будучи автором великолепных стихов, не оценишь по достоинству стихи своего бедного и верного слуги.

\* \* \*

В названии публикации стихотворение представлено как «газель о тщетных советах». Именно эта тема заявлена в зачине, получает развитие в ряде бейтов и поддержана многозначным ради́фом *namīgīrad* «не действует», «не берет», «не зажигает» и т. д., подчеркивающим тщетность упоминаемых действий.

Первым никчемным советчиком предстает в зачине сам лирический персонаж: он напрасно пытается вразумить свое влюбленное сердце (б. 1). Далее, по ассоциации, приведен совет, адресованный постоянному оппоненту героя-ринда — «советчику» (аскету, проповеднику, суфию), безуспешно призы-

вающему к воздержанию и благочестию. Герой готов внимать лишь речам о чаше и вине (б. 2), и с воспеванием вина связаны так или иначе следующие четыре бейта. Возвращение к любовной теме в бейте 7 оформлено как новое обращение к советчику из б. 2. На сей раз его «пустое наставление» гласит, что не следует любоваться красотой. Далее советчику выносятся окончательный приговор. Его назидания обречены на провал, поскольку противоречат велениям судьбы (ведь пьянство предначертано ринду), а сам он будет пребывать в унынии, ибо, в соответствии со своими правилами, «не притрагивается к чаше» (б. 8).

Если бы в этом бейте на месте «советчика риндов» стоял «советчик Хафиза», бейт звучал бы как подписной и вполне мог бы служить завершением газели обычной длины (8 бейтов). Однако стихотворение не заканчивается. Через ассоциацию «недейственные советы — недейственные речи» Хафиз вводит в газель свою излюбленную тему поэтической рефлексии. Она уже подготовлена: вино необходимо для «воображения» (б. 2), связь между вином и поэзией подчеркнута в нетривиальном сопоставлении бутылки с тетрадью (б. 4). В бейте 9 разговор о поэзии выходит на первый план: «огненный язык» поэта в некоем собрании (на маджлисе у Шаха Шуджа<sup>?</sup>) оказывается лишенным силы (б. 9). Затем герой сетует, что «ворожба» его стихов не действует на сердце друга (б. 11), неясно, смогут ли его речи когда-нибудь произвести впечатление на кумира (б. 12), при том что они столь «сочные, сладкие» (б. 14).

Лирический персонаж газели сменяет маски поэта-влюбленного (б. 1, 7, 9, 10, 11), пьяницы-ринда (б. 2, 3, 8), суфия-отступника (б. 5), бедняка (б. 13). Его адресат предстает как «розоликий виночерпий» (б. 3), охотник (б. 10), богач-благодетель (б. 13). В заключительном бейте поэтические маски сброшены, поэт Хафиз говорит о своем шаханшахе. Он, хотя и косвенно, дает покровителю заключительный «тщетный совет» — следовало бы озолотить твоего Хафиза! Одновременно поэт дает окончательную оценку своим стихам — сами по себе они прекрасны, но, как это ни удивительно, не оказывают должного действия. Так в заключительном бейте искусно сплетаются обе ведущие темы, и стихотворение в ретроспекции предстает как сетование на тщету слов.

## Литература

- Амир Хусрав, Диوان اشعار. CD Dorj-3. Mehr Argham Rayaneh Co. Tehran [2007].  
Dorj-3
- Аухади, Диوان اشعار. CD Dorj-3. Mehr Argham Rayaneh Co. Tehran [2007].  
Dorj-3
- Диххуда علي اكبر دهخدا. لغت نامه. چاپ اول از دوره جديد. جلد ۱۴-۱. تهران ۱۳۷۲  
Ираки 1995 ديوان كامل شيخ فخر الدين عراقى. مقدمه و تصحيح اسماعيل شاهرودى.  
تهران ۱۳۷۴
- Камал Худжанди Камал Худжанди. Диван / Критический текст  
1975 К. А. Шидфара. Т. 1-2, М.
- Коран Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крач-  
ковского. М., 1986.
- Коран, перевод Коран / Перевод с арабского и комментарий  
Османова М.-Н.О. Османова. М., 1995.
- Насир-и Хусрау Насир-и Хусрау. Сафар-наме. Книга путешест-  
вия / Пер. Е. Э. Бертельса. М.  
1933
- Низами 1993 كليت خمسة نظامى. مطابق نسخه تصحيح شده وحيد دستگردي. جلد ۱ و ۲.  
تهران ۱۳۷۲
- Рахбар ديوان غزليات مولانا شمس الدين محمد خواجه حافظ شيرازى، بكوشش دكتور  
خليل خطيب رهبر. تهران ۱۳۷۳
- Са'ди 1996 كليات سعدى. مطابق نسخه تصحيح شده محمد على فروغى. تهران ۱۳۷۵
- Салман 2001 ديوان سلمان ساوجى. تهران ۱۳۹۰
- Суди شرح سويدي بر حافظ. محمد سويدي بسنوي. ترجمه دكتور عصمت ستارزاده.  
تهران ۱۳۷۸
- Убайд Закани كليت عبيد زاكاني. با مقدمه استاد عباس اقبال آشتياني. تهران ۱۳۷۶  
1997
- Хаджу, Диوان اشعار. CD Dorj-3. Mehr Argham Rayaneh Co. Tehran [2007].  
Dorj-3
- Хакани, Диوان اشعار. CD Dorj-3. Mehr Argham Ra-  
yaneh Co. Tehran [2007]  
Dorj-3
- Хафиз 1994 ديوان غزليات مولانا شمس الدين محمد خواجه حافظ شيرازى به كوشش دكتور  
خليل خطيب رهبر، تهران، ۱۳۷۳
- Хафиз 2012 Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.  
Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1.  
М.: РГГУ, 2012 (Orientalia et Classica: Вып. XLII).
- Хирави شرح غزليات حافظ. نوشته دكتور حسينعلى هروى با كوشش دكتور زهرا  
شادمان. جلد ۱- ۴. تهران ۱۳۷۸
- Худжвири Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. Старей-  
ший персидский трактат по суфизму / Пер. на  
2004



русский язык английского перевода Р. Николсона А. Орлова. Научный редактор русского перевода Н. И. Пригарина. М.

Хуррамшахи

حافظ نامه. شرح الفاظ اعلام مفاهيم كليدى و ابیات دشوار حافظ، بخش اول و دوم، نوشته بها الدين خرمشاهی، تهران ۱۳۷۸

Hafez de Chiraz  
2006

*Hafez de Chiraz. Le Divan / Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour. Lonrai.*

Алонцев М. А., Лахути Л. Г.,  
Никитенко Е. А., Счетчикова Т. А., Чалисова Н. Ю.

**Джунайд Багдади:  
«павлин ученых» и «султан приобретенных к истине»**

Настоящая публикация включает комментированный перевод главы, посвященной Джунайду Багдади, из *Tazkirat al-awliyā*. Обилие переводчиков объясняется тем, что предлагаемая работа выполнена совместно участниками «Иранского семинара» — иранистами, работающими в ИВКА РГУ и ШАГИ РАНХиГС (руководитель семинара — Н. Ю. Чалисова). В настоящее время в задачи семинара входят исследование и комментированный перевод на русский язык знаменитого сборника *Tazkirat al-awliyā*, составленного Фарид ад-Дином 'Аттара (ум. ок. 1221). Интерпретация названия этой книги составляет первую из бесчисленных проблем, ожидающих переводчика. Обе части названия многозначны, и эта многозначность важна для понимания художественного замысла автора. В отечественных исследованиях наиболее распространен перевод «Антология святых», в англоязычных — *Memorial of the saints* ['Аттар 1966] и *Memorial of God's friends* ['Аттар 2009]. Слово *tazkirat* стало, в частности, благодаря труду 'Аттара, обозначением особого жанра прозы — антологии, в которой собраны биографии и образчики творчества поэтов, суфиев и т. д.<sup>1</sup> Однако первое значение *tazkirat* — «вспоминание», «напоминание», оно образовано от корня *z-k-r*, от которого происходит и термин *zikr* — постоянное поминание имени Бога, составляющее одну из ключевых суфийских практик. При передаче слова *tazkirat* как «антология» эта коннотация теряется, поэтому мы предпочли вариант «Поминание». Так же обстоит дело и со вторым компонентом названия. Среди принятых переводов *awliyā* (мн. ч. от *valī*, букв. «близкий друг») имеется и вариант «святые». Однако мы сочли неправомерным напрямую переносить христианское понятие «святость» в контекст мусульманской

---

<sup>1</sup> Об истории жанра *тазкира* и названии антологии 'Аттара см. статью [Счетчикова 2014].

житийной литературы. Как термин *valī* (букв. «друг», «приближенный») указывает на праведника, ставшего близким к Богу и удостоенного Его дружбы [ИЭС, сл. ст. Вали (А. Д. Кныш)]. Поэтому наиболее адекватным вариантом перевода названия нам представляется «Поминание друзей Божиих».

‘Аттар первым использовал слово «поминание» в заглавии сборника жизнеописаний, указав на основную цель сочинения — создание книги о тех, кто близок Богу, чьи деяния и речи надлежит поминать и почитать образцом для подражания, ведь, по слову Пророка, «Во время поминания праведных ниспосылается милость»<sup>2</sup>. Книгу ‘Аттара можно одновременно назвать и традиционной, и новаторской. Автор опирался на арабоязычные житийные антологии, в первую очередь на «Поколения суфиев» (*Ṭabaqāt al-ṣūfiya*) Абу ‘Абд ар-Рахмана Сулами (ум. 1021) [Сулами 1998], а также на ряд персидских и арабских сочинений по теории суфизма<sup>3</sup>. Однако ‘Аттар счел необходимым расширить, выражаясь современным языком, читательскую аудиторию, он стремился к тому, чтобы поминание праведников как составная часть служения Богу стало доступно современникам-иранцам вне зависимости от их воззрений, уровня образования или социального статуса. В его обработке арабские цитаты из Корана и хадисов сопровождаются персидскими переводами, а рассказы о деяниях и речениях подвижников сгруппированы и поданы так, что «сухая» проза, претендующая на документальность, воспринимается как увлекательное повествование. Простые читатели — «люди базара», не знавшие арабского языка — получили возможность изучать произведение ‘Аттара, извлекая из него духовную пользу, ведь, по мысли автора, люди не должны забывать «обладателей счастья», им следует учиться у «избравших уединение и затворничество» и проявлять «рвение, чтобы через дуновение их счастья обрести связь с вечным блаженством» [Счетчикова 2014: 112]. Среди героев житийной антологии ‘Аттара есть и ранние аскеты, и основатели основных толков ислама, и представители разных школ и направлений суфизма: «Некоторые — люди познания, некоторые —

<sup>2</sup> См. перевод «Введения» к «Поминанию друзей Божиих» [Счетчикова 2014: 111].

<sup>3</sup> Подробнее об источниках ‘Аттара см.: [Este‘lami 2004]; вступление М. Эсте‘лами к изданию «Поминания друзей Божиих» [‘Аттар 2007: 13–14]; вступление А. Дж. Арберри [‘Аттар 1966: 13–17].

люди любви, некоторые — люди таухида, а некоторые — всего вместе» [Счетчикова 2014: 110]. Их объединяет то, что все они — носители благочестия, унаследованного от пророка Мухаммада и его сподвижников. Польза от «Поминания друзей», согласно авторскому определению, такова: это — «книга, которая обращает женоподобных в мужчин, мужчин — в отважных мужей, отважных мужей — в несравненных, а несравненных — в чистую боль. И как ей не превратить в чистую боль? Ведь каждый, кто прочтет и обдумает эту книгу как подобает, узнает, какая боль была в их душах, раз такие деяния и такого сорта речи исходили из их сердец!» [‘Аттар 2007: 8].

Для «Поминания друзей Божиих» ‘Аттар отобрал семьдесят два жизнеописания<sup>4</sup> мусульманских праведников и изложил их в доступной для широкой персоязычной аудитории форме<sup>5</sup>. Его труд, по его словам, состоял в том, чтобы из огромного, часто неупорядоченного материала выбирать слова «для себя и для друзей», избегая толкований, поскольку «приводить свои слова среди слов [славных мужей]» он почитал невежеством. Тем не менее, наиболее «темные», на его взгляд, места он снабдил короткими ремарками, призванными оградить читателя от впадения в заблуждение. Его тексты включают и дословные переводы с арабского, и беллетризирующий пересказ, и краткие наставления читателю. Биографии друзей Божиих дополнены их изречениями, почерпнутыми из трактатов по теории и практике суфизма, и почти каждая представляет собой яркий житийный портрет. Жизнеописания расположены в хронологическом порядке<sup>6</sup>, по-

---

<sup>4</sup> Число 72, возможно, является отсылкой к хадису о 72 общинах, на которые разделится мусульманская община после смерти Мухаммада, подробнее см.: [‘Attar, Memorial 2009: 19]. 72 — число биографий в ранних рукописях «Поминания друзей Божиих» и в уйгурском переводе XV в., выполненном в Герате во времена ‘Алишера Навои. Поздние рукописи (начиная с XVI в.) содержат еще от 20 до 25 жизнеописаний, авторство которых приписывалось ‘Аттару [Este‘lami 2004].

<sup>5</sup> Например, ‘Аттар приводит рассказы о словах и поступках праведников без такого традиционного элемента, как цепочка передатчиков (*isnād*). Это лишает сочинение иллюзии исторической точности, но облегчает восприятие повествовательного материала.

<sup>6</sup> Исключение составляет лишь житие Джа‘фара Садика (ум. 765), потомка Мухаммада и шестого шиитского имама. Это житие открывает антологию ‘Аттара, а за ним следуют жизнеописания «друзей Бога», живших до него. Такое нарушение хронологического порядка связано

этому «Поминание друзей Божиих» воспринимается как история развития мусульманской духовности в лицах.

Жизнеописание Джунайда Багдади занимает важное место в антологии 'Аттара. Это второе по величине житие во всем собрании<sup>7</sup>. Предшественники 'Аттара также выделяли Джунайда среди прочих «друзей Божиих»: так, в сочинении Сулами «Поколения суфиев» этот праведник представлен главой второго из пяти «поколений»<sup>8</sup>. Главы последующих трех «поколений» так или иначе связаны с Джунайдом и частично обязаны ему своим авторитетом.

Джунайд (ум. 910) происходил из среды багдадских городских торговцев. В юности он попал под влияние идей своего дяди по отцовской линии, аскета и мистика Сари ас-Сакати (ум. 867), и под его руководством постигал начала мистического пути. Среди других учителей Джунайда были как богословы-правоведы шафи'итской школы, так и представители мистицизма. Большое влияние на Джунайда оказал Харис ал-Мухасиби, автор учения о самонаблюдении и самоконтроле (*al-murāqaba va-l-muḥāsaba*). Проповеди Джунайда снискали ему авторитет среди современников, и в зрелом возрасте он стал признанным главой багдадской школы мистицизма. Суфийские авторы наделяют Джунайда почетными прозвищами «Глава сообщества» (*ṣayyid al-tā'ifa*), «Павлин бедняков» (*tāvūs al-fuqarā*, также «павлин суфиев») и «Наставник наставников» (*šayḥ al-mašā'ix*) [Кныш 2004: 61]<sup>9</sup>. Его считают одним из выдающихся представителей «трезвого» суфизма, который в традиции противопоставлен «опьяненному», экстазическому суфизму. Джунайду принадлежит ряд посланий и трактатов по различным аспектам учения о познании Бога. Он впервые разработал особый язык описания мистического опы-

---

с желанием 'Аттара возвести традицию исламского мистицизма к Прочу через его прямого потомка [Attar, Memorial 2009: 20].

<sup>7</sup> По объему жизнеописание Джунайда уступает лишь биографии Байзиды Бистами (ум. ок. 875), ставшего эпонимом экстазического, или «опьяненного», направления в суфизме.

<sup>8</sup> Подробнее о Джунайде у Сулами см.: [Mojaddedi 2001: 14].

<sup>9</sup> 'Аттар в «Поминании Джунайда» упоминает такие титулы: «Глава [этого] сообщества» (*ṣayyid al-tā'yifa*), «Язык [этого] народа» (*lisān al-qawm*), «Праведнейший из наставников» (*a'badu-l-mašāyix*), «Павлин ученых» (*tāvūs al-'ulamā*) и «Султан приобщенных к истине» (*sultān-i muḥaqqiqīn*), см. далее в начале перевода.

та, язык *iṣārāt* — неясных намеков, указывающих на не подлежащие выражению смыслы. Намеренное усложнение языка было частично обусловлено желанием избежать возможных обвинений в вероотступничестве.

Изучение исторической личности Джунайда и его воззрений не входит в задачи нашего семинара. Эти вопросы не раз привлекали внимание исследователей, и заинтересованный читатель может ознакомиться со специальными публикациями, посвященными различным аспектам деятельности багдадского мистика<sup>10</sup>. Нас же занимает проблема особого типа нарратива — рассказа о мусульманском «святом»<sup>11</sup>. Перевод жития Джунайда для нас — важный подготовительный шаг в этом направлении. 'Аттар в «Поминании друзей Божиих» создал серию ярких портретов подвижников, чьи образы запечатлелись в сознании верующих, не искушенных в тонкостях религиозных наук. Каждый из семидесяти двух «друзей Божиих» раскрывает то или иное свойство мусульманского праведника: благочестие, суровый аскетизм, отказ от общения с людьми, иступленную любовь к Богу и т. д. Вместе они составляют семьдесят две вариации единого рассказа о духовном лидере общины мусульман. Этот рассказ пережил 'Аттара, и сегодня он продолжает влиять на представления о духовном лидере в Иране.

Житие Джунайда, которое представляет собой одну из важнейших моделей прохождения суфийского пути, неоднократно переводилось на европейские языки в рамках переводов всего памятника. Эти переводы были и неполными, и достаточно вольными. Лишь в 2004 г. П. Лозенски опубликовал английский перевод 28 глав *Tazkirat al-awliyā*, отвечающий современным требованиям, в который входит и житие Джунайда. Два существующих русских перевода, содержащих главу о Джунайде, представляют собой русские версии английских переводов А. Дж. Арберри и Б. Бехари<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> О жизни и взглядах Джунайда см., например: [Abdel-Kader 1962; Arberry 1991; Ansari 1983]. Также о Джунайде можно прочитать в монографиях: [Шиммель 1999: 53–54, а также Указатель; Кныш 2004: 60–65].

<sup>11</sup> Тему структуры мусульманского жития начал разрабатывать Юрген Пауль на примере сочинений, посвященных отдельным «друзьям Божиим», см.: [Paul 2014].

<sup>12</sup> См. подробнее: [Счетчикова 2014: 107–108].

Житие Джунайда полностью и с языка оригинала переводится на русский язык впервые. Перевод осуществлен по изданию М. Эсте'лами [‘Аттар 2007: 363–393], в спорных случаях мы пользовались также изданием Р. Николсона [‘Аттар 1905–1907: 5–36].

Поминание Джунайда Багдади —  
*да пребудет с ним милость Божия!*<sup>13</sup>

[363]<sup>14</sup> Тот подлинный шейх, тот истинный полюс, тот источник тайн, та пажить светов, первый в наставничестве, султан пути Джунайда Багдади (*да пребудет с ним милость Божия!*) был шейхом для шейхов мира и имамом для имамов вселенной, совершенным в отраслях знания и выносящим решения в основах и ответвлениях<sup>15</sup>. Он превосходил всех в правильном поведении<sup>16</sup>, подвижнических деяниях (*riyāẓāt*), чудотворениях, тонких речах (*kalimāt-i laṭif*) и высоких указаниях<sup>17</sup>. От начала жизни и до конца своих дней он был принят, признан и любим всеми толками (*firqat*); все единодушно [признавали] его руководство. Речи его о Пути — неоспоримое доказательство, и они прославлены на всех языках. И никто не мог указать на что-либо внутри него или снаружи, противоречащее

<sup>13</sup> Здесь и далее курсивом даны переводы арабских вставок в тексте; в ряде мест ‘Аттар вслед за арабской фразой приводит ее персидский вариант.

<sup>14</sup> Цифры в квадратных скобках указывают на страницы издания текста [‘Аттар 2007].

<sup>15</sup> Имеются в виду два направления в рамках мусульманского права (*fiqh*): изучение источников права и его методологии («основы фикха», *uṣūl al-fiqh*), и применение правовых норм на практике («ответвления фикха», *furū’ al-fiqh*). «Ответвление» — *furū’*, в издании Эсте'лами опечатка (فروع вместо فروغ), перевод — по изданию Николсона.

<sup>16</sup> «Правильное поведение» — *mu’āmalat*, букв. «отношение», «обхождение», «обращение», также «торговая сделка», «торговля», правила достойного поведения, предписанные суфиям по отношению к Богу и по отношению к людям, см. главу о *mu’āmalat* в [Худжвири 2004: 42–44].

<sup>17</sup> «Указание» — *iṣārat*, также «намеки», в частности, намеки на некую тайну; в традиционной арабской грамматике слово *iṣārat* использовалось как термин, означающий указание на смысл при помощи жеста или мимики, см.: [Чалисова, Смирнов 2000: 287]; в суфийской среде термин *iṣārat* (также *‘ilm-i iṣārat*) стал обозначать указание на сокровенные смыслы, невыразимые словом, при помощи намеков и иносказаний, см.: [‘Аттар 2007: 807, примеч. Эсте'лами].

сунне<sup>18</sup>, и не мог осудить — разве что слепцы. Он был образцом для суфиев, его называли Главой [этого] сообщества и Языком [этого] народа, о нем писали как о праведнейшем из наставников, Павлине ученых и Султане приобщенных к истине.

Он достиг крайнего предела в [соблюдении] закона и [постижении] истины, не имел равных в аскезе (*zuhd*) и любви (*išq*), был муджтахидом<sup>19</sup> на Пути. Большинство багдадских шейхов, [живших] в его время и после него, придерживались его учения (*mazhab*). Его путь — это путь трезвости (*ṣahv*), в отличие от [пути] *тайфурийа*<sup>20</sup>, сподвижников Байазида. Самый известный среди путей Пути и самое знаменитое учение — учение Джунайда. В его время примером для шейхов был он; ему принадлежат превосходные сочинения об указаниях, истинах и смыслах. Он первым ввел в обиход науку указания (*'ilm-i iṣṣrat*). При этом враги и завистники не раз свидетельствовали о его безбожии и ереси. Он удостоился общения с Мухасиб<sup>21</sup>; он был сыном сестры Сари и его *муридом*<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> «Сунна» — *sunna (sunnat rasūl Allāh* «обычай посланника Бога»), совокупность рассказов о поступках, речениях и невысказанном одобрении Мухаммада, передаваемых устно его сподвижниками и в дальнейшем зафиксированных письменно в виде хадисов (*ḥadīṭ* — «рассказ», термин, принятый у суннитов) или *axbār* (мн. ч. от *xabar* «известие», термин шиитов). Для мусульман сунна стоит на втором месте после Корана как источник информации о богоугодности любого поступка или помысла человека; в широком смысле слово «сунна» используется как в арабском, так и в персидском языке в значении «правильные, соответствующие сунне поступки», см.: [ИЭС, сл. ст. ас-Сунна (С. М. Прозоров)].

<sup>19</sup> «Муджтахид» — ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам фикха. В шиитском (имамитском) исламе муджтахид — высший духовный авторитет, призванный на период «сокрытия» имама вести общину «верным путем», см. подробнее: [ИЭС, сл. ст. Муджтахид (А. С. Боголюбов, С. М. Прозоров)].

<sup>20</sup> «Тайфурийа» — суфийское направление, оформившееся после смерти Абу Йазида Тайфура б. Исы ал-Бистами (ум. 875 г.), см. его житие в: [Аттар 2007: 138–182].

<sup>21</sup> Мухасиб — Абу 'Али ал-Харис б. Асад ал-'Анази ал-Мухасиб (ок. 781–857), богослов и суфий из Багдада, один из создателей доктрины суфизма, разработавший, в частности, основы «мистической психологии» — «учения о сердцах и помышлениях» (*'ilm al-qulūb va-l-ḥaṭarāt*), согласно которому путь к самосовершенствованию лежит через самонаблюдение (*murāqaba*), т. е. постоянное попечение о чистоте сердца, и



[364] Однажды у Сари спросили: «Бывает ли, что у мурида ступень выше, чем у наставника?» Он сказал: «Да, и подтверждение тому очевидно: ступень Джунайда выше моей». Джунайд был весь боль и томление, он достиг высоты в путях познания и в раскрытии единства (*tawhīd*), он был знаменем [Божиим] в духовной борьбе, созерцании (*mušāhada*) и нищете. Так, о нем рассказывают, что, несмотря на все величие, присущее Сахлу Тустари<sup>23</sup>, Джунайд сказал: «Сахл обрел Божественные знамения и ушел далеко вперед, но у него не было сердца<sup>24</sup>. Он обладал свойствами ангела, но не свойствами царя<sup>25</sup>. Вот Адам (*мир ему!*) был весь страдание и поклонение». Это значит: страдание — иное дело, а они знают, о чем они говорят. Наше дело — передача, и нам не пристало ставить одного из них выше другого<sup>26</sup>.

Начало его духовного пути (*hāl*) было таково: он с детства был пронизан страданием, устремлен к [духовным] деяниям, обладал вежеством (*adab*), прозорливостью и вдумчивостью, а

---

самоконтроль (*muḥāsaba*), подробнее см.: [Кныш 2004: 50–55]; житие Мухасиби включено в «Поминания друзей», см.: [‘Аттар 2007: 233–237].

<sup>22</sup> Сари — Абу-л-Хасан Сари ас-Сакати (ум. 867), наставник Джунайда, принадлежал к раннему поколению багдадских суфиев; в отличие от своего прославленного ученика, Сари не видел пользы в занятиях фикхом и хадисами, особое внимание уделял нравственному очищению, воспитанию терпения, упования на Бога и чистосердечия, а также — неустанной борьбе с лицемерием (*riyā*), см.: [Кныш 2004: 58–55]; житие Сари Сакати включено в «Поминания друзей», см.: [‘Аттар 2007: 287–296].

Мурид — *murīd* (букв. «ищущий», соответствующий перс. термин — *šāgird* «ученик»), новообращенный суфий, послушник, полностьюверяющий себя на период ученичества наставнику — шейху, старцу (*pīr*), руководителю (*muršīd*).

<sup>23</sup> Сахл ибн ‘Абдаллах ат-Тустари (ум. 896) — представитель т. н. басрийской школы, наставник многих прославленных в истории суфизма шейхов, в частности — Мансура Халааджа. Передавали, что в результате аскетических подвигов Сахл получил знамение: на небе перед ним предстали прекрасные имена Бога, написанные зелеными буквами [Кныш 2004: 95]; житие Сахла Тустари см.: [‘Аттар 2007: 263–280].

<sup>24</sup> В ориг. *dil nadāšta-ast*, фразеологич. «не испытывал страданий».

<sup>25</sup> «Обладал свойствами ангела» — *malak-ṣifat būda-ast*; Сахл в своем отношении к Богу был подобен ангелам, которые восхваляют Его, но не знают мук и страданий истинной любви [‘Аттар 2007: 807, примеч. Эсте‘лами].

<sup>26</sup> ‘Аттар подчеркивает свою смиренную роль передатчика преданий, но не комментатора их внутреннего смысла.

также удивительной пронизательностью. Однажды он пришел домой из школы и увидел, что отец плачет. Он спросил: «Что случилось?» Тот сказал: «Сегодня я отнес твоему дяде — то есть Сари — кое-какие деньги в качестве заката, а он не принял. Я плачу, потому что я потратил жизнь, [чтобы заработать] эти пять дирхемов, а они не годятся ни для кого из друзей Божьих». Джунайд сказал: «Дай их мне. Я отнесу, и он возьмет». Он взял [деньги], пошел и постучал в дверь дома дяди. Тот спросил: «Кто там?» Он ответил: «Это я, Джунайд». Дверь ему не открыли. Он сказал: «Возьми эту мелочь!» Сари сказал: «Не возьму». Джунайд сказал: «Во имя Бога, который выказал тебе эту щедрость, а моему отцу — эту справедливость, возьми!» Сари спросил: «О Джунайд! Какую щедрость Он выказал мне и какую справедливость — твоему отцу?» Джунайд сказал: «Тебе Он выказал ту щедрость, что дал нищету (*darvīši*), а моему отцу выказал ту справедливость, что занял его этим миром<sup>27</sup>. Ты, если хочешь, принимаешь [деньги], а если хочешь — отказываешься. А он — хочет он того или нет — должен давать деньги в качестве заката нуждающемуся». Сари понравились эти слова. Он сказал: «Сынок, прежде чем принять этот закят, я принял тебя». Он открыл дверь, взял то золото и дал Джунайду место в своем сердце.

Джунайду было семь лет, когда Сари взял его с собой в хадж. В Заповедной мечети<sup>28</sup> четыреста старцев вели спор о благодарности (*šukr*). Привели четыреста мнений в объяснение и истолкование благодарности — каждый [365] сказал свое. Сари велел Джунайду: «И ты скажи что-нибудь!» Джунайд сказал: «Благодарность — в том, что Бог (*велик Он и славен!*) дал тебе благо и ты при этом благе не проявишь послушания и не обратишь благо Его в основу для прегрешения». Когда Джунайд ска-

---

<sup>27</sup> В рассказе противопоставлены щедрость (*faʒl*) Бога к суфию, отрекшемуся от мира, и Его справедливость (*ʿadl*) к мирянину. Поскольку отец Джунайда живет в миру, он владеет своим имуществом по справедливости, по закону. То же противопоставление встречается в «Поминании Абу Хафса Хаддада» [‘Аттар 2007: 343], где приведен рассказ о встрече Абу Хафса с торговцем-евреем. При виде торговца шейх упал и потерял сознание, а очнувшись, объяснил, что увидел того человека в одежде справедливости, а себя — в одежде щедрости.

<sup>28</sup> «Заповедная мечеть» — [*al-]masjid al-ḥarām*, главная мечеть в Мекке, в центре которой расположена Ка‘ба — святилище ислама, в сторону которого мусульмане обращаются во время молитвы.

зал это, все четыреста [старцев] воскликнули: «Превосходно, о услада глаз праведных!» И все согласились, что лучше не скажешь. {Тут Сари сказал}<sup>29</sup>: «О мальчик (*ḡulām*)! Скоро окажется, что твой удел от Господа — {это твой язык!» Джунайд говорил: «Я стал думать о том, что сказал Сари. Тогда шейх спросил: „Где ты почерпнул это?“ Я сказал: „На твоих собраниях“».

Потом он вернулся в Багдад и занялся продажей стекла<sup>30</sup>. Каждый день он приходил в лавку, опускал занавеску [перед входом] и совершал четыреста *ракатов*<sup>31</sup> молитвы<sup>32</sup>. Так прошло некоторое время. Потом он оставил лавку. А при входе в дом Сари была комнатка. Он устроился там и предался охранению (*pāsbānī*) сердца. Он расстелил молитвенный коврик в попечении [о сердце]<sup>33</sup>, чтобы ничто, кроме Истинного, не проникало в его помыслы. И так он провел сорок лет. При этом в течение тридцати лет он совершал вечернюю молитву, оставался стоять, до утра повторял «Боже!» и с тем же омовением совершал утреннюю молитву<sup>34</sup>. Он сказал: «Когда прошло сорок лет, мне подумалось, что я достиг желаемого. Тут же послышался голос (*hātif*): „О Джунайд! Настало нам время показать тебе кончик [твоего] зуннара“<sup>35</sup>. Услышав это, я спросил: „Господи! Ка-

<sup>29</sup> Здесь и далее в фигурные скобки помещены фрагменты текста, отсутствующие в рукописи 692 г. х. (1293), послужившей основой издания М. Эсте‘лами, и добавленные им по рукописи Тегеранской Национальной библиотеки 701 г. х. (1302) и Лейденской рукописи, использованной Р. Николсоном, см. предисловие издателя: [‘Аттар 2007: *ḡihil-u-yak*].

<sup>30</sup> «Стекло» — *ābgīna*, стеклянная посуда. Согласно «Рисала» Кушайри, отцу Джунайда принадлежала стекольная лавка, однако о том, что сам Джунайд занимался торговлей, он не упоминает [‘Аттар 2007: 807, примеч. Эсте‘лами].

<sup>31</sup> «Ракат» — *rak’at*, часть обязательной ежедневной пятикратной молитвы (*namāz*), серия ритуальных молитвенных движений и набор сур и аятов, которые необходимо читать при совершении этих движений.

<sup>32</sup> Обязательная молитва (*namāz*) в зависимости от времени суток включает от 3 до 10 ракатов.

<sup>33</sup> «Попечение [о сердце]» — *murāqabat*, также «самонаблюдение»; перевод по варианту, имеющемуся в ряде рукописей [‘Аттар 2007: 365, примеч. 2], в тексте — *murāqib*.

<sup>34</sup> Джунайд не совершал полагающегося омовения перед утренним намазом, так как не нарушал ритуальной чистоты, проведя всю ночь в молитве.

<sup>35</sup> «Зуннар» (*zunnār*) — пояс, который уже со времен Омейядских халифов обязаны были носить немусульмане (иудеи, христиане, зороастрийцы); в поэзии стал метафорой неверия.

кой грех совершил Джунайд, раз это так?“ Я услышал голос (*nidā*): „Желаешь греха побольше того, что ты существуешь?!“. Он вздохнул, опустил голову и произнес: „*Кто не достоин соединения (viṣāl), у того все благие дела — грехи*“.

Джунайд потом остался в той комнате и всю ночь восклицал: «Боже! Боже!». О его деяниях стали болтать и рассказали про него халифу. Халиф сказал: «Без доказательств нельзя ему воспрепятствовать». Ему сказали: «Разговоры о нем смущают народ». У халифа была рабыня, купленная за три тысячи динаров. Ей не было равных в красоте, и халиф любил ее. Он приказал, чтобы на нее надели прекрасные одежды и изысканные драгоценности и велели ей: «Пойди к Джунайду, открой лицо и покажи ему себя, свою одежду, драгоценности! Скажи ему: „У меня много денег, но сердцу моему опостытели дела этого мира. Я пришла, чтобы ты женился на мне и в общении (*ṣuḥbat*) с тобой я обратилась к покорности [Богу] (*tā'at*), ведь ни с кем [иным] мое сердце не обретет покоя“. Покрасуйся перед ним, сними покрывало, и приложи к этому всяческие старания!» [366] Затем он отправил ее в сопровождении слуги. Рабыня со слугой пришли к шейху и сделали то, о чем условились, и даже больше. Взгляд Джунайда невольно упал на нее. Он промолчал и ничего не ответил. Рабыня много раз рассказала свою историю, Джунайд же [сидел], понуриив голову. Внезапно он поднял голову, вздохнул и подул на рабыню<sup>36</sup>; та тотчас упала и умерла. Слуга пошел и рассказал халифу о случившемся. У халифа в душе запылал огонь, он раскаялся и сказал: «Кто делает с людьми<sup>37</sup> то, что не должно делать, видит то, что не должно видеть!» Он под-

<sup>36</sup> «Подул на рабыню» — *dar ān kanizak damīd*, т. е. совершил магическое действие для охранения от зла; согласно практикам как дозволенной (белой), так и недозволенной (черной) магии, распространенным в мусульманском Иране, произнесение заклинания (в дозволенной магии — аята «ал-Курси», Коран 2:256(255), обладающего силой оберега, или другого подобающего случаю аята Корана) сопровождалось дуновением «из сомкнутых губ»; для глагола *damīdan* отмечено специальное значение «дуть на кого-л. или что-л., как заклинатель (*mu'azzim*) дует на узлы или на одержимого дивами или как чтец молитв-[оберегов] (*du'ā-x'ān*) дует на кого-то, что-то или некое место», см.: [Диххуда, сл. ст. *Damīdan*]; о видах магии и их описании в классической литературе см.: [Elr, сл. ст. Magic. ii. In literature and folklore in the Islamic period (Mahmud Omidsalar)].

<sup>37</sup> «Люди» — *marḏān*, в контексте житий также — «мужи», «святые люди».

нялся и пошел к Джунайду, сказав: «Такому человеку следует выразить почтение». И вот он спросил у Джунайда: «О шейх, как же сердце тебе позволило сжечь такой облик?» Джунайд ответил: «О повелитель правоверных! А твое милосердие к правоверным — в том, что ты захотел пустить по ветру сорок лет подвижничества, бдения и страданий моих?! Кто я при всем этом, [по-твоему]? Ты не делай — и [тебе] не сделают!»

Вслед за тем дела Джунайда пошли в гору, а слава о нем разнеслась по миру и, как его ни испытывали, она умножалась тысячекратно. Он начал говорить<sup>38</sup>. Однажды он сказал: «Я не говорил перед людьми до тех пор, пока тридцать человек из замещающих<sup>39</sup> не указали мне, мол, ты должен призывать людей к Господу!» Он сказал: «Я служил двум сотням старцев, и не больше чем семеро из них достойны того, чтобы следовать [за ними]». Он сказал: «Это суфийство мы не в прениях получили и не в битвах и сражениях добыли; мы обрели его голодом, бдением, удалением от мира и отречением от того, что мы любили и чем любовались». Сказал: «Этим путем идет тот, кто взял книгу Господа (*Велик Он и славен!*) в правую руку, а сунну Мустафы<sup>40</sup> (*мир ему!*) — в левую руку, и идет при свете этих двух свечей, чтобы не угодить ни в яму сомнения (*ṣubhat*), ни во мрак заблуждения (*bid'at*)<sup>41</sup>». Сказал: «Шейх наш в основах и ответв-

<sup>38</sup> Указание на то, что Джунайд начал выступать с публичными проповедями.

<sup>39</sup> «Замещающие» — *abdāl*, ранг в суфийской иерархии друзей Божьих, которая, согласно А. Шиммель [Шиммель 1999: 161], начала формироваться со времени Мухаммада б. ‘Али Тирмизи (его житие см.: [‘Аттар 2007: 458–466]). В главе трактата «Раскрытие скрытого», посвященной святости (*vilāya*), Худжвири приводит полную классификацию «приближенных к Богу», в которую входят и «замещающие»: «Что касается вершителей дел и управляющих при дворе Истинного (*велико Его величие!*), то имеется триста, называемых лучшими (*axūār*), и еще сорок, называемых замещающими (*abdāl*), и еще семеро, называемых благочестивыми (*abrār*), и еще четверо, называемых столпами (*awtād*), и еще трое, называемых старшими (*naqīb*), и еще один, называемый полюсом (*quṭb*), а также — помощником (*ḡaws*)» [Худжвири, изд. Зинджани: 132]. Также *abdāl* — одна из степеней в иерархии суфийских братств (подробнее см.: [EI<sup>2</sup>, сл. ст. *abdāl*]).

<sup>40</sup> «Мустафа» — *muṣṭafā* «избранный», одно из почетных прозваний пророка Мухаммада.

<sup>41</sup> «Сомнение» — *ṣubhat*, термин фикха, обозначающий «подозрительные» с точки зрения дозволенности вещи или действия, в отношении

лениях [закона], а также в перенесении тягот — это повелитель правоверных ‘Али Муртаза<sup>42</sup> (*мир ему!*). Про участие Муртазы в битвах рассказывали такое, что людям и слушать не под силу, ведь он был эмиром, которому Господь Всевышний даровал столько знания и мудрости!» Сказал: «Если бы Муртаза не сказал великодушно некоего слова, что бы делали идущие по пути?» [367] Слово это было вот какое. У Муртазы спросили: «Через что ты узнал Бога (*велик Он и славен!*)?» [Он] сказал: «Через то, что Он дал мне узнать о Себе. Он — Господь, которому нет подобия, Его нельзя постичь никоим способом, Его нельзя соотнести ни с чем сотворенным. Он близок в Своей удаленности и удален в Своей близости, Он — над всеми вещами, но нельзя сказать, что какая-то вещь находится под Ним. И Он — не от чего-то, и не как что-то, и не в чем-то, {и не посредством чего-то}. Славен Господь, который таков, и ничто, кроме Него, не является таким!» Дай он разъяснение этих слов — получились бы тома! *Кто понимает, тот понимает.* [Джунайд] сказал: «Десять тысяч искренних послушников (*murīd-i šādiq*) вели [вместе] с Джунайдом по пути искренности (*šidiq*). На [стоянке] познания всех побросали в море гнева (*qahr*), потом Абу-л-Касима Джунайда вознесли вверх и сделали его солнцем в небесах послушания (*irādāt*).

Сказал: «Если я проживу тысячу лет, ни на крупинку я не уменьшу свои труды, разве что меня удержат от них». Сказал: «Я беру на себя грехи первых и последних<sup>43</sup>, ибо Абу-л-Касиму надлежит нести ответственность за [все] до самой малости<sup>44</sup>. Это есть признак наступления целостности (*kulliyyat*). Когда кто-то видит себя как целое (*kull*), а сотворенных — как свои члены, и достигает стоянки (*maqām*) «*все верующие — одна душа (nafsin*

---

которых следует проявлять сугубую осторожность; «заблуждение» — *bid'at*, букв. «новшество», как термин фикха указывает на недозволенное нововведение.

<sup>42</sup> «Муртаза» — *murtazā*, букв. «избранный», «желанный», одно из распространенных прозваний халифа ‘Али.

<sup>43</sup> «Грехи первых и последних» — грехи всех поколений людей, от первого до последнего; выражение восходит к айатам: «Скажи: „Поистине, первые и последние, конечно, будут собраны к сроку известного дня!“» [Коран 56:49–50]. Здесь и далее Коран цитируется в переводе И. Ю. Крачковского, если не указано иначе.

<sup>44</sup> «Самая малость» — *naqīr-u qitmir*, букв. «финиковая косточка и желобок на косточке».

*vāhidatin*)<sup>45</sup>, тогда он изрекает: «*Ни один пророк не страдал так, как страдаю я*<sup>46</sup>». Сказал: «Я жил так, что обитатели неба и земли плакали обо мне, потом я стал таким, что я плакал об их грехах. Теперь я стал таким, что ни о них не ведаю, ни о себе». Сказал: «Десять лет я сидел у дверей сердца и как стражник охранял свое сердце, потом мое сердце десять лет охраняло меня, а теперь вот уже двадцать лет, как ни я ничего не знаю о сердце, ни сердце обо мне». Сказал: «Господь (*возвышен Он!*) тридцать лет говорил с людьми посредством языка Джунайда, а [самого] Джунайда при том не было, но люди не знали». И сказал: «Двадцать лет я говорил [о том, что] на полях [свитка]<sup>47</sup> этого знания, но о том, что темно и неясно, не говорил, ибо языкам запретили говорить об этом, а сердцу — понимать». И сказал: «Страх сжимает меня, а надежда — расширяет<sup>48</sup>, так что всякий раз, как я сжимаюсь в страхе, я там исчезаю (*fanā šavam*), а всякий раз, как расширяюсь [368] в надежде, меня вновь возвращают мне». Сказал: «Если Завтра Господь (*возвышен Он!*) скажет мне: „Посмотри на Меня“, я не посмотрю. Я скажу: „Глаза любили иных и посторонних, и ревность удержи-

<sup>45</sup> Хадис Пророка, восходящий к кораническому стиху: «Он — тот, который вырастил вас из одной души (*nafsīn vāhidatin*), а затем — место пребывания и место хранения. Мы распределяем знамения для людей, которые понимают!» [Коран 6:98], ср. в переводе М.-Н. Османова: «Он — тот, который вырастил вас от одного живого существа (т. е. Адама) и определил [вам] место [краткого] и место [длительного] пребывания. Да, разъяснили знамения людям разумеющим».

<sup>46</sup> Хадис Пророка, см.: [‘Аттар 2007: 808, примеч. М. Эсте‘лами].

<sup>47</sup> «Поля [свитка]» — *ḥavāšī*, аллюзия к манере снабжать непонятные места текста комментариями на полях; Джунайд говорил о тех вопросах, которые доступны объяснению и толкованию.

<sup>48</sup> «Сжимает» — *munqabiz mīgardānad*, «расширяет» — *munbasit mikunad*; Худжвири, разъясняя смысл, в котором суфии используют термины *qabz* «сжатие» и *bast* «расширение», ссылается на айят *va-llāhu yaqbiḥu va yabsuḥu*, букв. «Бог сжимает и расширяет», в переводе И. Ю. Крачковского «Аллах и воздерживается [от дарения], и щедро дарует» [Коран 2:246 (245)]. Он определяет *qabz* как сжатие сердца, заслоненного завесой (*hijāb*), а *bast* — как расширение сердца в состоянии раскрытия (*kašf*), (Бого)откровения, при этом оба состояния приходят к человеку от Бога и никак не зависят от его собственных усилий. В дальнейших разъяснениях Худжвири, как и в речении Джунайда, говорится о связи этих состояний со страхом и надеждой, попеременно охватывающими взыскующего истины.

вает меня от того, чтобы глазеть. Ведь в дольном мире я видел без посредства глаз». И он сказал: «Когда я узнал, что, *воистину, речь — в сердце*<sup>49</sup>, мне [пришлось] восполнить молитвы за тридцать лет». И сказал: «За двадцать лет [ни один] первый *такбир* у меня не был потерян<sup>50</sup>, поскольку, если во время молитвы мне приходила мысль о мирском, я заново творил ту молитву, а если приходила мысль о том мире и рае, я делал добавочные земные поклоны<sup>51</sup>». Однажды он сказал сподвижникам: «Если бы я узнал, что молитва сверх [пяти] обязательных более похвальна, чем общение с вами, я никогда не проводил бы с вами время».

Передают, что Джунайд всегда соблюдал пост. Когда приходили друзья, для них он прерывал пост и говорил: «Добродетель содействия друзьям не меньше, чем добродетель поста».

Передают, что между Джунайдом и Абу Бакром Каттани<sup>52</sup> была переписка по тысяче спорных вопросов (*mas'ala*). Когда Каттани скончался, он оставил наказ: «Не подпускайте никого к этим спорным вопросам, похороните их вместе со мной!» Джунайд сказал: «Мне было так по душе, что [письма] с этими спорами не попадут ни в чьи руки!»

Передают, что Джунайд носил одежду улемов<sup>53</sup>. Сподвижники сказали: «О наставник на Пути! Почему бы тебе не облачить-

---

<sup>49</sup> Эти слова, ставшие популярным изречением, — цитата из стихов арабского поэта ал-Ахтала (ок. 640 — ок. 710), поэтическое имя которого буквально означает «болливый».

<sup>50</sup> «Такбир» — *takbīr*, ритуальная формула восхваления Бога, состоящая из слов *allāhu akbar* «Бог велик!» и открывающая каждую из частей (*rak'at*) обязательной пятикратной молитвы. «Не был потерян» (*fawt našud*): имеется в виду, что ни одна молитва (*namāz*) не стала «недействительной» по причине отступления от правил.

<sup>51</sup> В ориг. *sajda-yi sahv*, букв. «поклон упущения», термин ритуальной практики, обозначающий два земных поклона, которые добавляют к циклу молитвенных поз и движений в случае ошибки, допущенной в отпращивании ритуала, см.: [Диххуда, сл. ст. *Sajda*, рубрика *sajda-yi sahv*].

<sup>52</sup> Абу Бакр Каттани (ум. 934) — принадлежал к числу прославленных шейхов Хиджаза, большую часть жизни провел подле Мекканской мечети; его житие включено в компендиум 'Аттара, см.: [Аттар 2007: 492–497].

<sup>53</sup> «Улемы» — '*ulamā* (мн. ч. от '*ālim*), общее название знатоков богословия, религиозного предания и правовых норм ислама; знаком принадлежности к улемам считалось ношение *каба* (*qabā*), длинного кафтана, или *тайласана* (*ṭaylasān*) — плаща-накидки.



ся в рубище (*muraqqa*)<sup>54</sup> ради сподвижников?» Он сказал: «Знай я, что рубище поможет делу, так смастерил бы одежду из железа и огня<sup>55</sup> да надел бы ее. Но внутри каждый миг звучит голос: „Достоинство не в рубище (*xirqa*), достоинство — в горении!“<sup>56</sup>».

Когда речь Джунайда обрела высоту, Сари Сакати сказал: «Ты должен проповедовать!» Джунайд сомневался и не стремился [к этому], говоря: «Невежливо произносить речи, когда есть шейх». Но однажды ночью он увидел во сне Мустафу (*благословение ему и приветствие!*), который сказал: «Говори!»<sup>57</sup> На рассвете он отправился рассказать [об этом] Сари и увидел, что Сари стоит в дверях. Тот сказал: «Ты ждал, пока другие велят тебе говорить? Теперь ты должен говорить, ибо твои речи предназначили для спасения обитателей этого мира. По просьбе *муридов* ты не заговорил, по ходатайству багдадских шейхов ты не заговорил, я просил — ты не заговорил. Теперь же, когда велел Пророк (*благословение ему и приветствие!*), должно говорить!» Джунайд признал [его] правоту и попросил прощения. Он спросил Сари: «Откуда ты знаешь, что я видел во сне Пророка (*приветствие ему!*)?» Сари ответил: «Я видел во сне Бога (*велик Он и славен!*), и Он рек: „Я послал Пророка, чтобы он велел Джунайду говорить с кафедры“». [Джунайд] сказал: «Я буду говорить — при том условии, [369] что будет не больше сорока человек». Однажды он произнес проповедь (*majlis guft*). Присутствовало сорок человек. Восемнадцать испустили дух, а двадцать два лишились чувств. [Люди] взвалили их на плечи и разнесли по домам.

Однажды он произнес проповедь в соборной мечети. Вошел юноша-христианин<sup>58</sup> — а никто не знал, что он — христианин, —

<sup>54</sup> Одежда суфия, стачанная из лоскутов и обрывков разных тканей.

<sup>55</sup> В ориг. *az āhan va ātās libās-i sāxtamī*, в интерпретации П. Лозенски — «из расплавленного железа» (“I’d make a suit of molten iron” [Attar, Memorial 2009: 332]).

<sup>56</sup> «Горение» — *hurqat*, внутренний жар, пылкая любовь к Богу.

<sup>57</sup> История построена на аллюзии к центральной эпизоду священной истории ислама — началу ниспослания Корана Мухаммаду (Мустафе — «Избраннику»); к не умевшему читать пророку явился Джабраил и возгласил: «(1) Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — (2) сотворил человека из сгустка» [Коран 96:1–2].

<sup>58</sup> «Юноша-христианин» — *gūlām-i tarsā*, Эсте‘лами обращает внимание на употребление в данном случае слова *gūlām* «юный раб», «тюрок-воин», «тюрок-красавец» в значении просто «юноша».

и сказал: «О шейх! Сказано Пророком: „Бойтесь пронизательности правоверного, ибо он зрит светом Божиим!“ — остерегайтесь пронизательности правоверного, ведь он зрит светом Господа (*велик Он и славен!*)». Джунайд ответил: «Сказано про то, что тебе следует стать мусульманином и разорвать зуннар, ибо [ныне] — пора мусульманства (*musalmānī*)». Юноша тут же стал мусульманином. Люди [все это] преувеличили<sup>59</sup>. Какое-то время он проповедовал, [потом] перестал и затворился дома. Его попросили [о проповеди], но он не согласился. Сказал: «Так мне хорошо. Не могу я обречь себя на погибель». А в другое время он взошел на кафедру и начал проповедовать, хотя его не просили. После того ему задали вопрос: «В чем тут суть?» Он сказал: «Я нашел в хадисах, что Пророк (*благословение ему и приветствие!*) сказал: „В конце времен предводителем людей будет худший из них, и он будет проповедовать им. А я считаю себя худшим из творений. Я проповедую ради слов Пророка (*мир ему!*), чтобы не противоречить его словам“».

Его спросили: «Благодаря чему ты достиг такой степени?» Сказал: «Благодаря тому, что сорок лет стоял у его порога на ногах подвижничества (*mujāhada*)». Это значит: у порога Сари.

Передают, что он сказал: «Однажды сердце мое пропало. Я сказал: „Боже! Верни мое сердце!“ Я услышал голос (*nidā*): „О Джунайд! Мы для того похитили сердце, чтобы ты оставался с Нами. Ты что же, хочешь быть с кем-то другим кроме Нас?“»

Рассказывают, что, когда Хусайн б. Мансур (*милость Божья* [с *ним!*]), [переживая] экстаические состояния (*dar galaba-yi ḥālāt*), оставил ‘Амра б. ‘Усмана Макки<sup>60</sup> и пришел к Джунайду,

---

<sup>59</sup> «Преувеличили» — *ḡuluvv kardand*, П. Лозенски переводит: “The response of the people exceeded all bounds” [‘Attar, Memorial 2009: 333]; для *ḡuluvv* отмечены и значения «пустая болтовня», «хула» [Диххуда, сл. ст. *ḡuluvv*], возможен перевод «стали судачить», ср. ранее об отношении обычных людей к Джунайду: «О его деяниях стали болтать и рассказали про него халифу».

<sup>60</sup> Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (ок. 858–922) — виднейший представитель крайнего или «опьяненного» направления в суфизме, казненный в 922 г. в Багдаде по обвинению в проповеди карматства, его житие см.: [‘Attar 2007: 509–519], биографию см. в: [Кныш 2004: 81–91]. «Оставил» — *tabarrā kard*, также «отказался», «отрекся», отсылка к эпизоду биографии Халладжа, который в молодости, переехав из Ту-стара в Басру, стал *муридом* суфия ‘Амра б. ‘Усмана ал-Макки (ум. 903

Джунайд сказал: «Зачем ты пришел? Не подобает [поступать] так, как ты поступил с Сахлом Тустари<sup>61</sup> и ‘Амром б. ‘Усманом». Хусайн сказал: «Трезвость (*sahv*) и опьяненность (*sukr*) — два свойства (*ṣifat*) раба, а раб всегда от своего Господа {скрыт завесой, пока} не исчезнут его свойства». Джунайд сказал: «О Ибн Мансур! Ты допустил ошибку! Опьяненность и трезвость не входят с этим<sup>62</sup> в противоречие, трезвость — это [быть] [370] в здоровом состоянии (*ṣiḥḥat-i ḥāl*), [когда ты] с Истинным, а это не относится к свойствам и достижениям (*iktisāb*) тварных. И я, о сын Мансура, вижу в твоих речах много пустословия и бессмысленных выражений»<sup>63</sup>.

Рассказывают, что Джунайд сказал: «В пустыне под [кустом] мугилана<sup>64</sup> я увидел юношу. Я спросил: “Что заставило тебя сидеть [тут]?” Он сказал: „Было у меня [здесь] *состояние*. Здесь оно и пропало. Я усердно стараюсь вновь обрести его“». Джу-

или 909) и получил от него хирку, а спустя недолгое время рассорился с наставником и направился в Багдад.

<sup>61</sup> Сахл Тустари был первым суфийским наставником Халладжа, который, закончив школьное образование в Васите, уехал в Тустар.

<sup>62</sup> «С этим» — т. е. со стремлением суфия к избавлению от собственных атрибутов (*ṣifāt*) ради исчезновения в Боге.

<sup>63</sup> В «Раскрытии скрытого» Худжвири, в главе, посвященной последователям Джунайда, рассказ приведен в «проясненном» виде: «Я читал в Историях, что, когда Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) в порыве экстаза порвал отношения с Амром ибн Усманом (аль-Макки) и пришел к Джунайду, Джунайд спросил его, зачем тот пришел. Хусейн сказал:

— Чтобы общаться с шейхом.

Джунайд ответил:

— Я не общаюсь с теми, кто не в себе. Отношение возможно лишь с теми, кто в порядке, а то, как ты обошелся с Сахлем ибн Абдаллахом и Амром, говорит о том, что ты не в себе.

Хусейн сказал:

— О шейх, трезвость и опьяненность — два атрибута человека, а человек скрыт ‘завесой’ от своего Господа до тех пор, пока его свойства не будут упразднены.

— О сын Мансура, — сказал Джунайд, — ты заблуждаешься на предмет трезвости и упоенности. Первая предполагает нормальное состояние духа человека в его отношении к Богу, а вторая — предельное жаждание и пылкую любовь, но ни то, ни другое не может быть вызвано сознательным усилием. О Мансур, в твоих словах немало глупого и нелепого», см.: [Худжвири 2004: 188–189].

<sup>64</sup> «Мугилан» — колючий кустарник.

найд продолжал: «Я пошел в хадж. Когда я возвращался, он все так же сидел. Я спросил: „В чем причина твоего усердия?“ Он ответил: „Здесь я обрел то, что искал, потому-то и усердие здесь выказываю“». Джунайд сказал: «Даже не знаю, какое из этих двух положений благороднее: усердие в стремлении или усердие после обретения состояния?!»

Рассказывают, что Шибли сказал: «Если Истинный (*возвышен Он!*) в День восстания [из мертвых] предоставит мне выбор между раем и адом, я выберу ад. Ведь рай — мое желание, а ад — желание Друга. Когда кто-то не ставит свой выбор выше выбора друга, это — признак любви». Его слова передали Джунайду. Он сказал: «Шибли — как дитя малое. Если бы мне предоставили выбор, я бы не стал выбирать. Я бы сказал: „Разве рабы выбирают? Куда пошлешь, туда и пойду, где поставишь, там и буду. Мой выбор — то, чего Ты желаешь!“».

Рассказывают, что однажды кто-то пришел к Джунайду и сказал: «Побудь (*hāzīr bāṣ*) немного, чтобы я поговорил с тобой!». Джунайд сказал: «О любезный! Ты ищешь от меня того же, чего давно уже ищу я сам, стремясь одно мгновение побыть с Истинным (*возвышен Он!*), и еще не обрел. Как могу я сейчас быть с тобой!?»

Рассказывают, что Рувайм<sup>65</sup> сказал: «Я шел по пустыне. Увидел старуху с посохом в руке и подпоясанную<sup>66</sup>. Она сказала: „Когда придешь в Багдад, передай Джунайду, мол, не стыдно тебе говорить о Нем перед несведущими (*avām*)“». Когда я доставил послание, Джунайд сказал: „Не дай Боже! Как нам говорить о Нем, когда о Нем невозможно сказать!“».

Рассказывают, что один из великих мужей увидел во сне: сидит Посланник (*благословение и мир ему!*), присутствует Джунайд, а кто-то принес фетву<sup>67</sup> [на рассмотрение]. Пророк (*благословение и мир ему!*) изволил сказать: «Отдай Джунайду, пусть ответит». Тот сказал: «О посланник Бога! В твоём присут-

<sup>65</sup> Рувайм ибн Ахмад, Абу Мухаммад (ум. 915) — багдадский суфий, из числа друзей Джунайда, см. его житие в: [Аттар 2007: 422–424].

<sup>66</sup> «Подпоясанная» — *miyān-basta*, в переносном значении — «готовая к служению».

<sup>67</sup> «Фетва» — *fatvā* (букв. «разъяснение»), «богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шари‘ата или истолкования какого-либо казуса с позиций шари‘ата» [ИЭС, сл. ст. Фатва (А. С. Боголюбов)].

ствии как может кто-то другой [371] давать фетву?» [Посланник] ответил: «Как все пророки, вместе взятые, горды своими общинами, так я горд Джунайдом!».

Джа‘фар ибн Нусайр<sup>68</sup> сказал: «Джунайд дал мне дирхем, чтобы я купил инжира „вазири“<sup>69</sup> и оливкового масла. Я купил. После вечерней молитвы, закончив [дневной] пост, он положил в рот одну инжирину. Потом выплюнул, заплакал и сказал мне: „Унеси!“ Я спросил: „Что такое?“ Он ответил: „Голос воззвал: Не стыдно тебе — ты запретил себе это ради Нас, а теперь вновь прельщаешься этим?“ . И прочел такой бейт:

„Нун“ [слова] *havān* (позор) — украденный из *havā* (страсть):  
Пораженный всякой страстью поражен и позором<sup>70</sup>».

Передают, что однажды Джунайд заболел и сказал: «Господь наш! Вылечи меня!» Голос воззвал: «Джунайд! Твое ли дело — то, что между рабом и Господом? Не ступай туда! Займись тем, что тебе велено, и терпи то, чем тебя испытывают! Тебе ли выбирать?»

Передают, что однажды Джунайд отправился навестить болящего дервиша. Дервиш стонал. [Джунайд] спросил: «Из-за кого ты стонешь?» Дервиш умолк. [Джунайд] спросил: «Ради кого ты терпишь?» Дервиш испустил вопль и сказал: «Нет проку стенать и нет сил терпеть».

Передают, что однажды у Джунайда заболела нога. Он прочел «Фатиху» и подул на ногу<sup>71</sup>. Голос воззвал: «Не стыдно тебе тратить Наше слово на себя?»

<sup>68</sup> Джа‘фар ибн Нусайр — Джа‘фар Хулди, Абу Мухаммад (ум. 959), из числа прославленных учеников и сторонников Джунайда, см. его «Поминание» в: [‘Аттар 2007: 654–656].

<sup>69</sup> «Инжир „вазири“» — *anjīr-i vazīrī* (букв. «инжир вазиров»), также известен как *ṣāh anjīr* (букв. «шахский инжир»), отборный сорт инжира с кожурой белого или зеленого цвета [Диххуда, сл. ст. *Anjīr-i vazīrī*; сл. ст. *Ṣāh-anjīr*].

<sup>70</sup> «Украденный» — *masrūqa*, в традиционной арабской грамматике *masrūqa* обозначает *харф*, который произносится, но не отражается на письме; так, слово *havā* включает *nūn masrūqa*, который произносится в падежных формах. Бейт построен на созвучии слов «позор» (*havān*) и «страсть» (*havā*): «позор» и «страсть» звучат почти одинаково, поэтому от страсти до позора — один шаг.

<sup>71</sup> «Фатиха» — *sūrat fātiḥat al-kitāb* «Сура, открывающая Книгу», первая сура Корана. Считается, что ее произнесение обладает целебной силой, в сборниках хадисов Бухари и Муслима приводится история об

Передают, что однажды у него заболели глаза. Врач сказал: «Если глаза тебе нужны, не мочи водой». Когда врач ушел, [Джунайд] совершил омовение<sup>72</sup>, помолился и уснул. Когда он проснулся, глаза были здоровы. Он услышал голос: «О Джунайд! Ты пренебрег глазами, чтобы Нам угодить. Если бы ты с таким намерением просил Нас за обитателей ада, твое желание было бы исполнено». Врач, придя вновь, увидел, что его глаза здоровы, и спросил: «Что ты применял?» [Джунайд] ответил: «Омовение и молитву». Врач был христианином. Он тут же принял [мусульманскую] веру и сказал: «Это было исцеление от Творца, а не от сотворенного. Болезнь глаз была у меня, а не у тебя. Врачом был ты, а не я».

Передают, что однажды великий муж шел к Джунайду и увидел, как от того убегал Иблис. [372] Придя к Джунайду, он увидел, как тот, в горячности и явном гневе, бранит кого-то. Он сказал: «О шейх! Я слышал, что Иблис тогда имеет больше власти над сыном Адама, когда тот в гневе. Однако ты сейчас в гневе, а я видел, что Иблис убегал от тебя!» Джунайд сказал: «[Разве] ты не слышал и не уразумел еще, что мы не сами собой приходим в гнев, но гнев наш — от Истинного. Несомненно, Иблис никогда не убегает от нас так [поспешно], как когда мы в гневе<sup>73</sup>. Гнев других бывает по велению их низшей природы, и, если бы не было того, что Истинный (возвышен Он!) повелел [говорить]: *„Прошу защиты у Бога от шайтана, побиваемого камнями.“*<sup>74</sup>, я никогда не просил бы защиты».

Передают, что он сказал: «Захотел я увидеть Иблиса. Я стоял в мечети. Увидел, что [ко мне] издали идет какой-то старик. Ко-

---

исцелении человека после прочтения «Фатихи» [EI<sup>2</sup>, сл. ст. *Fātiḥa*]. «По-дул на ногу» — дуть на больное место также считалось целительным, что связано с древними магическими практиками, распространенными по всему Ближнему Востоку.

<sup>72</sup> При омовении полагается не только умывать лицо, но и промывать глаза.

<sup>73</sup> В данном случае под «мы» Джунайд имеет в виду себя.

<sup>74</sup> Обережная молитва *a'ūzu bi-l-lāhi min aš-šaytān ar-rajīm*, отсылает к ряду коранических контекстов: *fā-sta'iz bi-l-lāhi min aš-šaytān ar-rajīm* «Проси защиты у Аллаха от сатаны, побиваемого камнями» [Коран 16:100 (98)], *va ḥaḥfiẓnāhā min kulli šaytāni-r-rajīmin* «И охранили Мы их от всякого сатаны, побиваемого камнями» [Коран 15:17]; формула *a'ūzu bi-l-lāhi* «прошу защиты у Бога», «прибегаю к Богу» встречается в Коране многократно, см., например: [Коран 113:1, 114:1].

гда я увидел его, на меня напала жуть. Я спросил: „Кто ты?“ Он сказал: „Я — твое желание“. Я сказал: „О проклятый! Что помешало тебе поклониться Адаму?“ Он отвечал: „О Джунайду! Как ты мог вообразить, что я поклонюсь кому-то, кроме Него?“ Джунайду сказал: „Я пришел в изумление от его слов. В тайнике моего сердца раздался голос: „Скажи ему: ты лжешь, ведь если бы ты был [Ему] рабом, ты был бы послушен Его велению, не нарушал бы Его веления и не приближался бы к тому, что Им запрещено!“ Когда Иблис это услышал, он испустил вопль и сказал: „Богом [клянусь], ты меня сжег!“<sup>75</sup> — и исчез».

Рассказывают, что Шибли однажды сказал: «Нет силы и нет могущества кроме как у Бога»<sup>76</sup>. Джунайду сказал: «Это — речи унывающих, а уныние бывает при отказе от приятия предопределения Божьего».

Некто пришел к Джунайду и сказал: «Укажи мне кого-нибудь из своих муридов, с кем стоит иметь общение?» Джунайду сказал: «Если ты ищешь кого-то, кто взвалит на себя твой груз, такого трудно найти. А если ты ищешь кого-то, чтобы взвалить на себя его груз, то таких братьев у меня здесь много».

Рассказывают, что как-то ночью он шел по дороге с одним из муридов. Залаяла собака. Джунайду воскликнул: «Вот я перед Тобой! Вот я перед Тобой!»<sup>77</sup> Мурид спросил: «Что с тобой?» Тот ответил: «Я понял, [что] сильный и громкий лай собаки — от гнева Истинного (возвышен Он!), и голос ее — от силы Истинного (возвышен Он!), а собаки там не увидел. И я тут же отозвался „Вот я перед Тобой!“» А однажды он горько плакал. Его спросили: «В чем причина твоего плача?» Он ответил: «Если бы бедствие превратилось в дракона, я стал бы первым, кто предложил себя ему в пищу. [373] И все же всю свою жизнь я провел, прося бедствий, а мне всё говорят: „В тебе нет того рабствования (bandagī), которое достойно [посылаемых] Нами бедствий“».

<sup>75</sup> Глагол «сжег» подчеркивает силу слов, ниспосланных Джунайду: они «сожгли» шайтана, при том что он сам обладает огненной природой.

<sup>76</sup> Формулу *lā ḥawla va lā quwwata illā bi-llāh* произносят в момент опасности, в безвыходной ситуации, при встрече с чем-то небогоугодным.

<sup>77</sup> «Вот я перед Тобой» — *labbayka*, восклицание паломников при обходе Ка‘бы во время хаджа. Согласно пророческому хадису, «(В День воскресения) Аллах скажет: „О Адам!“ (Адам) откликнется: „Вот я перед Тобой и готов служить Тебе, а (все) благо в Твоих руках!“...» [Сахих аль-Бухари 2003: 526, № 1342 (3348)].

Сказали: «Абу Са'ид Харраз<sup>78</sup>, будучи при смерти, пребывал в состоянии великого восхищения (*tavājjud*)». Джунайд сказал: «Неудивительно, если бы от томления (*šawq*) его душа и отлетела». Спросили: «Что это за стоянка?» Он ответил: «Крайняя [степень] любви (*maḥabbat*), и это драгоценная стоянка, что потопляет все разумы и предаёт забвению все души<sup>79</sup>. Это высочайшая стоянка на [пути] познания (*ma'rifat*), и в это время не остается места для [рационального] знания и [божественного] познания, ибо раб достигает такого места, где он понимает, что Бог (*возвышен Он!*) любит его. Этот раб непременно скажет: „По истине я — подле Тебя, по сану я — близ Тебя!“ И еще скажет: „В любви Ты — со мной!“. Затем он сказал: «Это такие люди, которые красуются перед Богом (*велик Он и славен!*), входят в тесную дружбу (*uns*) с Ним, и из их [общения] с Богом (*велик Он и славен!*) уходит робость (*hišmat*). Они ведут такие речи, которые простому люду кажутся мерзкими». Джунайд сказал: «Как-то ночью я увидел во сне, что стою в присутствии Господа (*велик Он и славен!*). Он сказал мне: „Отчего ты говоришь такие слова?“ Я ответил: „То, что я говорю — говорю истинно“. Он сказал: „Ты сказал правду. Ты говоришь правду“».

Передают, что Ибн Сурайдж<sup>80</sup> пришел в собрание Джунайда. Сказали: «То, что говорит Джунайд, соотносится ли с [мусульманским] знанием?» Он ответил: «Этого я не знаю, но знаю, что его речи столь устрашающи, будто сам Истинный посылает их ему на язык». Рассказывают, что Джунайд, толкуя о единобожии, всякий раз начинал с новых оборотов, которые никто не мог уразуметь. Однажды Шибли в собрании у Джунайда произнес: «Бог». Джунайд сказал: «Если Бог — отсутствующий, то упоминать об отсутствующем значит судачить за глаза<sup>81</sup>, а это

---

<sup>78</sup> Абу Са'ид Харраз — суфий, современник Джунайда, носил почетное прозвище «Язык суфизма» (*Lisān al-taṣawwuf*), см. его житие в: [Аттар 2007: 398–403], о нем подробно: [Кныш 2004: 65–68].

<sup>79</sup> Имеется в виду, что на этой стоянке у человека не остается ни своего разума, ни своей души.

<sup>80</sup> Ибн Сурайдж — известный шафиитский правовед, оспоривший постановление, согласно которому требовалось казнить Халладжа [Кныш 2004: 84].

<sup>81</sup> Фраза строится на однокоренных словах *ġāyib* «скрытый», «невяленный» (также одно из имен Бога) и *ġaybat* «пересуды», «обсуждение кого-либо в его отсутствие».



запретно. Если же Он присутствует, то поминать имя присутствующего, видя, что он здесь — это неуважение». Однажды, когда он говорил, некто встал и сказал: «Я не могу это понять». Он ответил: «Сложи к ногам семидесятилетнее послушание»<sup>82</sup>. Тот сказал: «Сложил, и [все] не понимаю». [Джунайд] сказал: «Сложи голову к ногам. Если не поймешь, считай, что это моя вина». А некто в собрании вознес Джунайду многие хвалы. Джунайд сказал: «То, о чем ты говоришь, вовсе не про меня. Ты поминаешь Бога и хвалу Ему возносишь».

[374] Рассказывают, что некто в его собрании встал и сказал: «В какой миг сердце радуется?» Сказал: «В миг, когда Он — сердце»<sup>83</sup>. Некто принес Джунайду пятьсот динаров. [Джунайд] спросил: «У тебя есть что-то помимо этого?» Тот ответил: «Много». [Джунайд] сказал: «Тебе нужно больше?» Сказал: «Нужно». [Джунайд] сказал: «Забери [эти деньги], ты им больше подходишь, ведь у меня нет ничего, да мне и не нужно».

Рассказывают, что Джунайд, выходя из соборной мечети после молитвы, увидел множество людей. Джунайд повернулся к [своим] сподвижникам и сказал: «Все они — для наполнения (*ḥaṣṣ*) рая, а для общения (*ḥamnišīni*) с Истинным есть другие люди (*qawm*)».

Рассказывают, что один человек в собрании Джунайда встал и принялся просить милостыню. Джунайду пришло на ум: «Этот человек здоров и сам может заработать. Зачем же он просит милостыню? Зачем он так унижает себя (*mazallat minihad*)?» В ту ночь он увидел во сне, что перед ним поставили блюдо, накрытое крышкой, и сказали: «Ешь!» Сняв крышку, он увидел попрошайку мертвым и лежащим на блюде. Сказал: «Я не буду есть мертвечину»<sup>84</sup>. Ему сказали: «Так почему же ты ел [ее] вче-

<sup>82</sup> Смысл фразы: забудь все свои духовные достижения.

<sup>83</sup> «В миг, когда Он — сердце» — *ān vaqt ki ū dil buvad*, смысл высказывания: когда Бог заполняет сердце взыскующего, Он присутствует в нем.

<sup>84</sup> «Я не буду есть мертвечину» — *man gušt-i murda naḥ'aram*, фразеологич. «я не злословлю». Фраза содержит аллюзию на [Коран 49:12] (отмечено в: [‘Аттар 2007: 809, коммент. Эсте‘лами]), в аяйте употреблен аналогичный арабский фразеологизм, ср. его буквальный перевод у И. Ю. Крачковского: «О те, которые уверовали! Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли — грех; 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?** Вы ведь почувствовали

ра в мечети?» Джунайд понял, что в сердце [своем] злословил о нем, и его наказывают за помыслы<sup>85</sup>. Сказал: «В ужасе перед этим я проснулся, совершил омовение, сотворил молитву в два раката и пошел искать того бедняка (*darviš*). Я увидел его на берегу Диджлы<sup>86</sup>, он собирал с поверхности воды ошметки лука, который помыли в реке, и ел их. Он поднял голову и увидел, что я подошел к нему. Сказал: „Джунайд! Ты не раскаялся в том, что о нас подумал?“ Я сказал: „Раскаялся“. Сказал: „Теперь иди, а Он — тот, кто принимает покаяние Своих рабов<sup>87</sup>. Сохрани это раскаяние за [свои] помыслы!“»

Рассказывают, что он сказал: «Искренности я научился у одного цирюльника. Как-то я был в Мекке. Цирюльник подстригал волосы одного господина (*x'āja*). Я сказал: „Ради Бога, ты мог бы сбрить мне волосы?“ Сказал: „Могу“. Глаза его наполнились слезами, и он отпустил того господина, не закончив работы. Сказал [ему]: „Вставай! Когда заходит речь о Боге, все остальное — в сторону“. Он усадил меня, поцеловал мою голову и сбрил волосы. Потом он дал мне бумажный [сверток], в котором было несколько монет (*qurāza*), и сказал: „Потрать их на свои нужды“. Про себя я решил, что первое обретение<sup>88</sup>, которое будет предназначено мне, я подарю ему. Совсем скоро из Басры

---

отвращение. Бойтесь же Аллаха — ведь Аллах — обращающийся, милостивый!»; М.-Н.О. Османов дает фразеологический перевод: «О вы, которые уверовали! Избегайте частых подозрений, ибо некоторые подозрения грешны. Не подглядывайте и не злословьте [за спиной] друг друга. Разве захочет кто-либо из вас **злословить о своем покойном брате?** Отвратительно вам это! Так бойтесь Аллаха, ведь Аллах — прощающий, милосердный». Эсте'лами также указывает на контекст в «Поминании Ибрахима Адхама» [‘Аттар 2007: 104]: *gūšt piš az nān mix'arid* (букв. «едите мясо прежде хлеба») в значении «злословите».

<sup>85</sup> «Его наказывают за помыслы» — *ū-rā ba xātir-i miḡirand*, М. Эсте'лами поясняет: «Даже дурная мысль — это грех, и подлежит наказанию» [‘Аттар 2007: 809].

<sup>86</sup> «Диджла» — *dijla*, арабское название реки Тигр.

<sup>87</sup> Цитата из [Коран 42:24 (25)].

<sup>88</sup> «Обретение» — *futūh*, мн. ч. от *fah* «открытие», «победа», здесь — деньги или имущество, которое дают дервишу или старцу безвозмездно, как пожертвование; см. [Диххуда, сл. ст. *Futūh*], где приведен схожий контекст из «Поминаний» ‘Аттара, иллюстрирующий данное значение; в суфийском лексиконе *futūh* и *fah* используются также для обозначения «раскрытия тайны», т. е. дарованного свыше обретения некой духовной пользы.

доставили кошель с золотом (*ṣurra*). Я отнес ему. Он спросил: „Что это?“ Я сказал: „Я решил [375] передать тебе любое обречение, что первым дойдет до меня. Пришло вот это“. Он воскликнул: „О муж, и не стыдно тебе перед Богом? Ты сказал мне, мол, обрей мне волосы ради Бога, и после этого ты мне что-то дашь?! Видел ли ты, чтобы кто-то сделал что-то ради Бога и взял за это плату?“»

И сказал: «Как-то ночью я творил молитву. Сколько я ни старался, [моя] низшая душа (*nafs*) ни в одном поклоне (*sajda*) не приходила к согласию со мной, и я никак не мог предаться размышлению. Печаль стиснула мое сердце, и мне захотелось выйти из дома. Отворив дверь, я увидел юношу, лежащего у входа, завернувшись в килим<sup>89</sup>. При виде меня он сказал: „До этого часа я ждал тебя“. Я сказал: „Так это ты не давал мне покоя?“ Он сказал: „Да. Разреши мое затруднение! Что ты скажешь о низшей душе — становится ли когда-нибудь ее боль лекарством для нее?“ Я ответил: „Становится — когда она сопротивляется своим страстям (*havā*)“. Когда я произнес это, он опустил взор за пазуху и воскликнул: „О низшая душа! Столько раз ты слышала от меня тот же ответ, услышь же теперь от Джунайда!“ Он встал и ушел, я так и не узнал, откуда он явился и куда ушел».

Джунайд сказал: «Йунус<sup>90</sup> столько плакал, что ослеп, и сотворил столько молитв, что его спина согнулась пополам». Сказал:

<sup>89</sup> «Килим» — *gilim*, небольшой груботканый ковер без ворса из овечьей или козьей шерсти, используемый также как накидка и как подстилка для сна.

<sup>90</sup> Йунус — библ. Иона, в исламе — один из пророков-посланников, его именем названа 10-я сура Корана, в которой, однако, Йунусу посвящен лишь один аят [Коран 10:98]; история о Йунусе во чреве кита фрагментарно изложена в [Коран, 37:139–148], упоминание о Йунусе и его проповеди есть в [Коран 21:87], более подробно сказания о Йунусе приведены в «Рассказах о пророках», см.: [Ибрагим, Ефремова 1996: 167–170; Пиотровский 1991: 130–131]. Бог повелел Йунусу идти проповедовать жителям ассирийской столицы Ниневии, почитавшим звезды. Они не выняли проповеди, и Йунусу в ответ на его страстные молитвы было дано откровение, что ниневитян через сорок дней постигнет кара. Йунус покинул город, и через тридцать пять дней Ниневию накрыла страшная туча. Жители поняли, что пророчество Йунуса сбывается, вышли в степь и несколько дней стонали и плакали так, что Бог помиловал их. Когда Йунус через сорок дней вернулся в город и увидел, что там царит благополучие, он в гневе покинул город без соиз-

«Могуществом Твоим [клянусь] — если между мною и служением Тебе будет море огня и дорога будет через него, я пойду — так велико томление (*šawq*) мое по Твоему присутствию (*ḥazrat-i tu!*)!»

Рассказывают, что ‘Али Сахл<sup>91</sup> (*да помилует его Бог!*) написал Джунайду письмо: «Сон — беспечность (*ǧaflat*) и покой (*qarār!*)! Не должно влюбленному (*muḥibb*) предаваться сну и покою! Когда он спит, он отделен от того, к чему стремится, и не ведаёт о себе и своем [проведенном во сне] времени (*vaqt*). Ведь ниспослал же Истинный (*велик Он!*) откровение (*vaḥy*) Дауду<sup>92</sup> (*мир ему!*): „Солгал тот, кто претендовал на любовь (*maḥabbat*) к Нам, а с наступлением ночи впадал в сон, покончив с любовью (*dūst!*) ко Мне!“». В ответ Джунайд написал: «Наше бодрствование — наше правильное поведение (*mu’āmalat*) на пути к Истинному, а наш сон — действие Бога по отношению к нам. Следовательно, то, что бывает с нами от Истинного без нашей воли, лучше, чем то, что бывает по нашей воле от нас по отношению к Истинному. Сон — дар влюбленным от Бога, это подарок от Истинного (*возвышен Он!*) для друзей». И удивительно, что Джунайд, будучи приверженцем трезвости (*sahv*), в этом письме наставляет, [как] сторонники опьяненности (*ahl-i sukr*). [376] Может быть, он хочет в том

---

воления Бога, не ведая, какое испытание ему уготовано. На берегу Тигра он сел на корабль, а когда на море поднялась буря, матросы бросили его в пучину ради спасения остальных, и его проглотил кит. Пророка спасли раскаяние в ослушании, непрерывные молитвы и восхваления Бога — Бог повелел киту извергнуть его и выбросить на берег.

<sup>91</sup> Краткое житие ‘Али Сахла Исфакхани включено в «Поминания Друзей», см.: [‘Аттар 2007: 475].

<sup>92</sup> Дауд (библ. Давид) — пророк, которого Бог сделал своим наместником (*ḫalifa*) на земле [Коран 38:35 (26)], даровал ему «преимущества» (*faḏl*) — повелевать горами и птицами, умение ковать железо, делать кольчуги [Коран 34:10 (10–11)], петь дивным голосом псалмы, быть мудрым правителем и судьей (см. отсылки к Корану в [Пиотровский 1991: 139–142]). В популярном хадисе, входящем в авторитетные сборники, пророк Мухаммад говорит о сне Дауда: «564 (1131) Передают со слов ‘Абдуллаха бин ‘Амра бин аль-‘Аса, да будет доволен Аллах ими обоими, что однажды посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал ему: „Самой любимой молитвой для Аллаха является молитва Дауда, мир ему, и самым любимым постом для Аллаха является пост Дауда, который всегда спал половину ночи, (потом) молился треть ее, а (потом) спал шестую часть ночи, постился же он через день“» [Сахих аль-Бухари 2003: 227].

[письме] передать смысл хадиса «Сон сведущего — поклонение» или [хадиса] «Спят мои глаза, но не спит мое сердце».

Передают, что однажды в Багдаде повесили вора. Джунайд подошел и поцеловал ему ноги. У него спросили об этом. Он ответил: «Да пребудет с ним тысяча милостей, ведь в своем деле он был мужем и довел это дело до такого совершенства, что сложил за это голову».

Рассказывают, что однажды ночью к Джунайду в дом проник вор. Не найдя ничего, кроме платья (*pirāhan*), он забрал его и ушел. На следующий день он (Джунайд) шел по рынку и увидел свое платье у перекупщика, который продавал его. Покупатель требовал свидетеля и доказательств, подтверждающих, что оно принадлежит ему — мол, тогда он купит. Джунайд подошел и сказал: «Я свидетельствую: оно принадлежит ему», — и тот купил его.

Рассказывают, что к Джунайду пришла одна старуха и сказала: «У меня пропал сын. Помолись, чтобы он вернулся!» Он ответил: «Потерпи!» Она ушла, несколько дней терпела [и пришла снова]. Шейх сказал: «Потерпи!» Так было несколько раз. Однажды старуха пришла и сказала: «Нет у меня больше терпения! {Помолись Богу хоть раз!} Джунайд сказал: «Если ты правду говоришь, то твой сын уже вернулся,} ведь Истинный (*возвышен Он!*) речет: „Тот, кто удовлетворяет мольбу страждущего, когда он взывает к Нему“»<sup>93</sup>. Потом он вознес молитву. Старуха рассказывала: «Когда я вернулась, сын был уже дома».

Передают, что кто-то рассказывал Джунайду про [свои] голод и наготу. Джунайд сказал: «Иди и будь спокоен, ведь Он не дарует голод и наготу тем, кто хулит [Его] и наполняет мир жалобами, а дарует [лишь] правдивейшим<sup>94</sup> и друзьям Своим. Так что не жалуйся!»

<sup>93</sup> См. [Коран 27:62] в переводе М.-Н.О. Османова: «[Скажи]: „[Они лучше] или Тот, кто удовлетворяет мольбу страждущего, когда он взывает к Нему, устраняет зло и назначает вас на земле наследниками?“».

<sup>94</sup> «Правдивейшие» — *ṣiddiqān*, суфий, достигшие совершенства в искренности, см.: [Худжвири 2004: 32, 128]; *ṣiddiq* родственно иврит. *ṣaddiq* «праведник», термин, распространенный в раввинистической литературе, в Коране слово используется в значении «истинно верующий», так названы, например, пророки Ибрахим [Коран 19:41] и Идрис [Коран 19:56]; прозвание *ṣiddiq* стало в эпоху пророка Мухаммада почетным именем его сподвижника и первого халифа Абу Бакра, ука-

Рассказывают, что Джунайд сидел в обществе сподвижников. Вошел богач, позвал одного из дервишей и увел с собой. Через час они вернулись: дервиш нес на голове корзину, а в ней — разная снедь. Увидев это, Джунайд взревновал, повелел швырнуть эту корзину в лицо тому богачу и сказал: «Дервишу ли должно быть носильщиком?» Затем сказал: «Нет у дервишей мирских благ, но есть рвение (*himmat*), и нет этого мира, но есть тот мир»<sup>95</sup>.

Передают, что один из сильных мира сего делал пожертвования только суфиям. Он говорил: [377] «Это люди, у которых нет никакого устремления (*himmat*) ни к кому, кроме Господа (*возвышен Он!*), если у них будет какая-нибудь нужда, их устремление рассеется и они отвратятся от Истинного (*возвышен Он!*). Если я одно [такое] сердце верну к предстоянию перед Господом (*велик Он и славен!*), [оно] будет мне милее тысячи сердец, чье устремление направленно к миру сему». Джунайду передали эти слова. Он сказал: «Это слова друга из [числа] друзей Божиих!» Потом случилось так, что тот человек разорился, потому что он не брал с дервишей денег за то, что они [у него] покупали. Джунайд дал ему денег и сказал: «У такого как ты торговля не бывает в ущерб».

Говорят, что у одного *мурида* было много денег, и он все их потратил ради шейха, и ничего у него не осталось, кроме дома. Он спросил: «О шейх! Что мне делать?» [Джунайд] ответил: «Продай его и принеси золото, чтобы дело твое обрело завершение». Он пошел и продал. Шейх сказал: «Брось это золото в Диджлу». Он пошел, бросил [золото] в Диджлу и предстал перед шейхом. Шейх прогнал его, говорил с ним, как с посторонним, и сказал: «Убирайся от меня». Сколько раз тот ни приходил, он прогонял его. Это значит: чтобы тот не возомнил о себе: «вот я сколько золота потерял!» И так — до тех пор, пока его путь не завершился.

---

зывая одновременно на его собственную необычайную правдивость и на способность подтверждать правдивость речей Мухаммада, см.: [E1<sup>2</sup>, сл. ст. *al-Ṣiddiq* (A. Ripin)]; именно Абу Бакр ал-Сиддик воплощает в себе суфийский идеал «правдивости» (*sidq*), Худжвири называет «имамом мусульман в целом и суфиев в частности» [Худжвири 2004: 72].

<sup>95</sup> Назидание построено на оппозиции «богатство—бедность», поэтому в нем актуализированы лексические значения *dunyā-dār* «богач», букв. «обладатель [благ] мира» и *darviš* — «дервиш», букв. «бедняк».

Говорят, что у одного юноши на маджлисе Джунайда появилось состояние [озарения] (*hāl*). Он принес покаяние, раздал все свое имущество, а тысячу динаров оставил, чтобы отдать их в распоряжение Джунайда. [Ему] сказали: «Его величество (*haẓrat*) Джунайд — не от мира сего. Такое величество не должно оскверняться!» Он сел на берегу Диджлы и стал бросать в воду динар за динаром, пока не осталось ни одного. Потом он встал и пошел в ханаку. Когда Джунайд увидел его, сказал: «Шаг, который надо сделать за один раз, ты делаешь за тысячу раз? Уходи, ты нам не годишься. У тебя духу не хватило выбросить [все] разом. Если ты на этом пути собираешься вести такой счет, уходи, потому что ты никуда не придешь. Уходи, возвращайся на базар, потому что считать и блюсти выгоду хорошо на базаре!»

Говорят, что один из его *муридов* вообразил, что, мол, я уже достиг степени совершенства и лучше мне быть одному. Он ушел в какой-то укромный уголок и там оставался, пока не началось такое: стали каждую ночь приводить верблюда и говорить: «Возьмем тебя в рай». Он садился на этого верблюда и ехал [на нем], пока не прибывал в приятное и цветущее место, а там — красивые с виду люди, чистая пища и струящаяся вода. Он оставался в этом месте до рассвета. [378] Тогда он засыпал, [а потом] обнаруживал себя в келье. Наконец в нем появилось самодовольство и подняло голову великое самомнение, которое сказало [в том], что он заявил, мол, меня каждую ночь берут в рай. Эти речи дошли до Джунайда. Он поднялся, пошел к нему в келью и увидел его преисполненным гордыни. [Джунайд] расспросил его о делах. Тот все пересказал шейху. Шейх сказал: «Сегодня ночью, когда тебя отведут туда, трижды скажи *вся сила и мощь у Бога, высшего и великого*». Когда ночью его опять повезли, он в сердце противился шейху. Прибыв в то место, он ради проверки произнес *вся сила...* Те люди, все как один, закричали {и убежали}, он же увидел себя среди куч мусора, а перед ним — кости мертвецов. Он осознал свою ошибку, раскаялся, вернулся к общению с шейхом и понял, что одиночество — это яд для *мурида*.

Рассказывают, что Джунайд говорил слова [наставления]. Один *мурид* издал вопль. Шейх запретил ему это и сказал: «Если закричишь еще раз, я тебя отлучу». Затем шейх продолжил говорить. Тот человек сдерживал себя, пока дело не дошло до то-

го, что его силы иссякли и он скончался. Подошли и увидели — под рубищем остался один пепел.

Передают, что один *мурид* совершенно позабыл о вежестве. Он покинул [ханаку] и поселился в мечети Шунизиййа<sup>96</sup>. Как-то раз Джунайду случилось проходить мимо того места. Он взглянул на *мурида*, и тот в ужасе перед шейхом тотчас упал и разбил голову. Потекла кровь, и из каждой капли возникало начертание «Бог». Джунайд сказал: «Ты красуешься — я, мол, достиг стоянки поминания (*zikr*)? В поминании [Бога] любой ребенок сравнится с тобой. Мужу надлежит достигать Поминаемого (*mazkūr*)!» Эти слова проникли ему в душу, и он тотчас умер. Спустя некоторое время его увидели во сне, спросили: «Каково тебе?» Он ответил: «Я иду уже долгие годы, и сейчас я достиг начала своего неверия (*kufīr*). Я увидел и свое неверие, и свою веру (*dīn*). Они далеко-далеко. Все то было обманом».

Рассказывают, что у Джунайда в Басре был *мурид*. Как-то раз, в уединении, он допустил грешную мысль. Глянул в зеркало и увидел, что его лицо почернело. Он пришел в изумление. Что он ни делал, не помогло. [379] От стыда он никому не показывал своего лица, и так прошло три дня. Мало-помалу эта чернота стала уменьшаться. Вдруг кто-то постучал в дверь. Он спросил: «Кто там?» Тот сказал: «Я принес письмо от Джунайда». Он прочел письмо. Написано было: «Почему ты не соблюдаешь учтивости в [Чертоге] Присутствия Величия? Вот уже трое суток мне приходится заниматься отбеливанием, чтобы чернота твоего лица сменилась белизной».

Рассказывают, что у Джунайда был *мурид*. И вот однажды ему сделали замечание, от смущения он вышел и больше не приходил в ханаку. Однажды Джунайд со своими сподвижниками проходил по базару, и взгляд шейха упал на того *мурида*. От стыда *мурид* убежал. Джунайд приказал сподвижникам вернуться, сказал: «У нас птица улетела из силков!» — и пошел вслед за ним. *Мурид* оглянулся и увидел, что шейх идет [за ним]. Он ускорил шаг и так шел, пока не дошел до места, откуда пути не было. От стыда перед шейхом он обратился лицом к стене. Тут шейх настиг его. *Мурид* спросил его: «Куда ты идешь?» Он сказал: «Где *мурид* упирается лбом в стену, там нужен

---

<sup>96</sup> Кладбище на западе Багдада, вблизи которого находилась мечеть Джунайда.



шейх». Потом он снова привел его в ханаку, *мурид* упал в ноги шейху и попросил прощения. Когда люди это увидели, они расстрогались, и многие покаялись.

Рассказывают, что Джунайд пошел с *муридом* в пустыню, а у *мурида* был разорван ворот. Солнце светило на него, пока он не изжарился и из него не потекла кровь. С языка *мурида* сорвалось: «Сегодня жаркий день!» Шейх посмотрел на него с ужасом (*haybat*) и сказал: «Уходи, ты — не из людей [духовного] общения!»<sup>97</sup> — и прогнал его.

Рассказывают, что у него был *мурид*, который был для него дороже всех прочих. В них (остальных) разыграла ревность. Шейх прозрел это<sup>98</sup>. Он сказал: «Его вежество и разумение больше, чем у всех остальных. Вот на что мы смотрим. Устроим испытание, чтобы и вам стало ясно». Он повелел принести двадцать птиц<sup>99</sup> и сказал *муридам*: «Возьмите каждый по одной, убейте там, где вас никто не увидит, и принесите сюда». Все ушли, убили [птиц] и вернулись, кроме того *мурида*. Он принес обратно живую птицу. Шейх спросил: «Почему не убил?» Тот сказал: «Потому что шейх изволил сказать „там, где никто не увидит“, а куда бы я ни пошел, Истинный (*возвышен Он!*) видел меня»<sup>100</sup>. Шейх сказал: «Вот видите, каково его разумение и каково оно у других?!» [380] После этого они раскаялись.

Рассказывают, что у него было восемь *муридов*, которые были из лучших. Что ни задумывалось — им было под силу. Пришло им в голову, что нужно идти на священную войну (*jihād*). На следующий день Джунайд приказал слуге: «Приготовь снаряжение для священной войны!» Шейх со всеми восемью отправился на священную войну в Рум. Когда они выстроились в ряд [на поле битвы], ратник из числа неверных кинулся и убил всех

<sup>97</sup> «Духовное общение» — *ṣuḥbat*, отношения, в которых состоят с шейхом его ученики и последователи.

<sup>98</sup> «Шейх прозрел это» — *ba farāsāt bidānist*, способность к прозрению (*farāsāt*), т. е. мгновенному интуитивному постижению происходящего, отличает персонажей многих житий.

<sup>99</sup> «Птица» — *murǧ*, возможен и перевод «курица».

<sup>100</sup> «Истинный видел меня» — *ḥaqq ṭa'ālā midīd-am*, допустимо и чтение *ḥaqq ṭa'ālā midīdam* «я видел Истинного», по мнению М. Эсте'лами [Аттар 2007: 810], предпочтителен первый вариант.

восьмерых<sup>101</sup>. Джунайд посмотрел. «Я увидел, — рассказывал он, — в воздухе девять паланкинов. Дух каждого из тех *муридов*, что стали мучениками, помещали в паланкин. А один паланкин остался пустым. Я сказал: „Наверно, он — для меня“. Я устремился в гущу сражения. Тот ратник, что убил [моих] спутников, кинулся [ко мне] и сказал: „Абу-л-Касим, тот девятый паланкин — для меня! Ты возвращайся в Багдад и будь наставником людей. А мне покажи, как [принять] веру!<sup>102</sup>“ Он стал мусульманином и тем же мечом, которым прежде убил их (*муридов*), убил восемь неверных. Потом он мученически погиб». Джунайд рассказывал: «Его душу тоже поместили в тот паланкин, и [все] они исчезли».

Рассказывают, что Джунайду сказали: «Уже тридцать лет, как некто не отрывает головы от колен и ничего не ест и не пьет. Его покрыли вши, а он и не знает. Что ты скажешь о таком человеке? Он в *единении единения*<sup>103</sup> или нет?» Он сказал: «Будет, если пожелает Бог!»

Рассказывают, что был некий саййид<sup>104</sup>, которого звали На-сири. Он отправился в хадж. Добравшись до Багдада, он при-

---

<sup>101</sup> «Убил» — *šahīd kard*, букв. «сделал шахидами», павшими на войне за свою веру.

<sup>102</sup> В данном случае имеется в виду, вероятно, т. н. «словесное признание» веры, т. е. произнесение формулы свидетельства (*šahāda*): «Свидетельствую, что нет бога, кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад — пророк Бога», после чего человек считается принявшим ислам.

<sup>103</sup> «Единение единения» — *jam' i jam'*, высшая степень единения, видение Бога при полной отрешенности от тварного «себя» (коммент. Эсте'лами в [Аттар 2007: 810]). Критика этого выражения приведена в трактате «Раскрытие скрытого», в главе «Споры по поводу понимания единения как отрицания отделенности»: «Некоторые, зачарованные тонкими переливами смысла и увлеченные фигурами речи, говорят о „единении единения“ (*джам' аль-джам'*). Звучит завораживающе, но если вам важно содержание, то лучше не говорить о „единении единения“, поскольку термин „единение“ некорректно прилагать к чему бы то ни было, кроме отделенности. Ведь, до того как достигается единение, сперва должна иметь место отделенность, в противном случае приход единения не изменит уже существующего состояния» [Худжвири 2004: 257].

<sup>104</sup> «Саййид» — *sayyid* (букв. «глава», «господин»), потомок Мухаммада, в шиитской среде — преимущественно ветви, восходящей к ал-Хусайну, внуку Пророка и сыну халифа 'Али; в мусульманском обществе

шел к Джунайду и приветствовал его. Джунайд спросил саййида, откуда он. Тот ответил: «Из Гиляна». [Джунайд] спросил: «Из чьих ты потомков?» Сказал: «Из потомков ‘Али, эмира правоверных». [Джунайд] сказал: «Твой предок сражался двумя мечами, одним — против неверных (*kāfirān*), другим — против своего „я“ (*nafs*). О саййид, ты ведь его потомок, какой же из двух ты пускаешь в дело?» Услышав это, саййид зарыдал и простерся перед Джунайдом. Он воскликнул: «О шейх, [цель] моего хаджа — здесь! Укажи мне путь к Богу!» [Шейх] сказал: «Твоя грудь<sup>105</sup> — заповедное святилище Бога. Насколько можешь — не пускай никого постороннего в заповедное святилище!» {Он сказал: «Будет исполнено!»}

Джунайду принадлежат возвышенные речения.} Он сказал: «Доблесть<sup>106</sup> — в Сирии, красноречие — в Ираке, а [381] искренность — в Хорасане<sup>107</sup>. Сказал: «На этом пути много разбойников. Они ставят три вида ловушек: ловушка коварства и обмана, ловушка гнева, ловушка милости. Им нет конца. А послушнику подобает различать их». Сказал: «Когда дыхание Милостивого навещает тайник [сердца], оно умерщвляет дыхание груди и сердца и сжигает все, над чем оно проносится, будь это сам Трон!» Сказал: «Когда Могущество (*qudrat*) являет себя кому-то, то он

---

саййиды пользовались большим авторитетом среди верующих; об истории термина см. [ИЭС, сл. ст. Саййид (Е. А. Резван)].

<sup>105</sup> «Грудь» — *sina*, метонимическое обозначение сердца.

<sup>106</sup> «Доблесть» — *futuṣvat*, также «молодечество», «геройство», термин восходит к араб. *fatā* «юноша», «молодец», еще в доисламское время обозначавшему у арабов доблестного воина; начиная с VIII в. за термином *futuṣva* (перс. *javānmardī*) закрепляются два значения — 1. морально-нравственный идеал молодого мусульманина, воплощенный, в частности, в халифе ‘Али и включающий такие качества, как набожность, благородство, щедрость, справедливость и мужество; 2. название особых мужских сообществ, от ремесленных объединений до полуразбойных группировок, в городах арабо-мусульманского мира; см. подробнее: [EIr, сл. ст. *Javānmardī*].

<sup>107</sup> Эсте‘лами предполагает, что в этом высказывании Джунайд указывает на великих мистиков, выходцев из упомянутых областей: в Сирии (Шам) жил Абу ‘Абдаллах Ахмад б. ‘Асим (из третьего поколения последователей Пророка), своим образом жизни и высказываниями утверждавший идеал нищеты; в Ираке жил красноречивый проповедник Йахйя б. Му‘аз Рази, а в Хорасане — знаменитые суфии Ибрахим б. Адхам, Абу ‘Али Шакик Балхи, Байазид Бистами и др., см. коммент.: [‘Аттар 2007: 810].

может дышать [лишь] с отвращением. Когда являет себя Величие (*‘aẓamat*), то ему становится трудно дышать. А когда являет себя грозность (*haybat*), [вызывающая трепет], всякий, кто будет дышать, становится неверным!» Сказал: «Дыхание, что исходит от мужа поневоле (*ba iẓṭirār*), сжигает все грехи и завесы, что между рабом и Господином (*Возвышен Он!*)». Сказал: «Для того, кто почитает [Величие], дыхание возможно, и это дыхание — не грех для него, {и он не может от этого удержаться. А испытывающий трепет (*haybat*) предается хвале [Всевышнего], и это (дыхание) для него — грех}, и тут он не может дышать». Сказал: «Блажен тот, у кого за всю жизнь был хотя бы миг Присутствия». Сказал: «Взгляд в сторону<sup>108</sup> — неблагодарность, помысел<sup>109</sup> — вера, а указание (*iṣṣarat*) — прощение». Это означает: взгляд в сторону — выбор [самого человека]. Сказал: «Рабы делятся на два разряда: рабы Истинного (*ḥaqq*) и рабы Истины (*ḥaḳīqat*)<sup>110</sup>. Рабы Истинного стоят на том, что „Ищу [защиты] от Твоего гнева у Твоего довольства“, а рабы Истины — на „Ищу защиты от Тебя у Тебя“. Сказал: «Бог (*велик Он и славен!*) требует от рабов [знания] двух наук: первое — знания науки рабствования, второе — знание науки господствования. А все остальное — услада низшей души». Сказал: «Благороднейшее и высочайшее из собраний — это собрание, в котором мысленно находятся на поле единства Божия». Сказал: «Все пути для человека закрыты, если он не идет по пути Мухаммада (*благословения и мир ему!*). Не следуйте за тем, кто не хранит в памяти Коран и не записывал хадисов Пророка (*благословения и мир ему!*), ведь знание привязано к Книге и сунне». Сказал: «Между рабом и Истинным (*возвышен Он!*) — четыре моря, и пока раб не пересечет их, он не достигнет Истинного. Первое — [этот] мир, а корабль в нем — мироотречение. Другое — люди, а корабль в нем — удаление от них. Третье — Иблис, а корабль в нем — вражда. Четвертое — страсть, а корабль в нем — противление». [382] И сказал: «Меж-

<sup>108</sup> «Взгляд в сторону» — *lahẓat*, мимолетный взгляд искоса, здесь имеется в виду малейшее отвлечение мыслей мистика от самого Бога.

<sup>109</sup> «Помысел» — *ḥaṭarat*, постижение, которое посещает сердце мистика, см. примеч. М. Эсте‘лами: [‘Аттар 2007: 811]. Даже малый успех рассматривается как проявление веры.

<sup>110</sup> «Истина» — *ḥaḳīqat*, согласно определению Худжвири, «означает пребывание человека в обители единения с Богом, а его сердца — в состоянии отрешенности (*tanzih*)» [Худжвири 2004: 386].

ду искушениями от низшей души и наушениями Шайтана разница вот какая. Низшая душа пристаёт с чем-то, ты отказываешься, а она возвращается, хоть и через какое-то время, и так, пока не достигнет своей цели. А когда Шайтан призывает к чему-то, то, если ты противишься этому, он оставляет свои призывы». Сказал: «Эта низшая душа побуждает к дурному, призывает к гибели, поддерживает врагов, подчиняется страстям (*havā*) и повинна во всяком зле». Сказал: «Иблис при своем послушании не обрел созерцания (*muṣāhada*), а Адам при своем прегрешении не лишился созерцания»<sup>111</sup>. И сказал: «Благочестие (*ṭāat*) — не причина тому, что [уже] определено в предвечности, однако же оно приносит весть: то, что определено в отношении творящего благочестие, определено во благо ему». Сказал: «Человек является человеком благодаря благой жизни (*sīrat*), а не благой внешности (*ṣūrat*).

Сказал: «Сердца друзей Божиих — место тайны Божией, а Бог (*велик Он и славен!*) не вложит тайну Свою в сердце, которое любит мир». Сказал: «Главное — не потакать желаниям своей низшей души». Сказал: «Небрежение к Господу (*велик Он и славен!*) страшнее, чем гореть в огне». Сказал: «Лишь тогда ты достигнешь истинной свободы, когда в тебе не останется нисколько рабствования»<sup>112</sup>. Сказал: «Низшей душе никогда не испытать привязанности (*ulfat*) к Истинному (*велик Он и славен!*)»

---

<sup>111</sup> «Послушание Иблиса» — намек на околотораническое предание об Иблисе: он был самым преданным Богу среди ангелов, но однажды ослушался приказа, когда Бог повелел ангелам поклониться Адаму [Коран 2:34; 7:11; 17:61; 18:50]. В суфийской традиции этот эпизод был переосмыслен Халладжем. В его произведении *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* Иблис называется истинным единобожником, отказавшимся поклоняться кому-либо, кроме Бога: «Не было среди небожителей единобожника (*muvaḥḥid*), подобного Иблису. Ведь Иблис был таков, что самость его изменилась, он бежал от взоров в блуждании и поклонялся кумиру (*ma'būd*), [находясь] в [состоянии] очищения (*tajrīd*). Он был проклят, когда достиг [состояния] уединения (*tafrīd*), и с него потребовали, когда он потребовал большего. Он (Бог) сказал ему: „Поклонись!“ Тот ответил: „Никому иному (*ḡayr*)“. Он сказал: „А если на тебя падет Мое проклятие?“ Тот ответил: „Никому иному“ [Халладж 1913: 43–44].

<sup>112</sup> «Истинная свобода» — *ḥaqīqat-i āzādī*, букв. «истинность свободы»; смысл речения: до тех пор, пока ты будешь ощущать себя рабом Бога, т. е. сущностно отделенным от Него, и не уничтожишься в Нем, ты не обрешь подлинной свободы.

Сказал: «Кто познает свою низшую душу, тому рабствование [Богу] станет легко». Сказал: «Кто будет хорош в почитании (*ri'āyat*) [Его], тот всегда будет среди Его друзей». Сказал: «Тот, чье поведение (*mu'āmalat*) в разладе с указаниями [другим] — притязатель (*mudda'ī*) и обманщик (*kazzāb*)». Сказал: «Кто говорит „Бог“ без созерцания [Его] (*mušāhada*), тот лгун». Сказал: «Кто не познал Господа, тому никогда не быть радостным». Сказал: «Тому, кто хочет, чтобы его вера была невредимой, тело — благополучным, а сердце — безмятежным, скажи: „Удались от людей, ибо сейчас — время одиночества (*vahšat*), и разумный выбирает уединение“». Сказал: «У кого знание не перешло в уверенность (*yaqīn*), а уверенность — в страх (*xawf*), страх — в деяния, деяния — в благочестие (*vara'*), благочестие — в искренность (*ixlāš*), а искренность — в созерцание (*mušāhada*), тот — из погибших»<sup>113</sup>. Сказал: «Были люди, которые, [обретя] уверенность (*ba yaqīn*), ходили по воде, другие же умирали от жажды, и их уверенность — достойнее». И сказал: «Соблюдения предписаний [религии] можно достичь только при хранении (*harāsat*) сердца». И сказал: «Если кто-то обладает целым миром, ему не будет вреда, если же тайник [сердца] у него пожелает хоть одного финика, это принесет ему вред». [383] Сказал: «Если сможешь, сделай так, чтобы вся посуда в твоём доме была только глиняной». Сказал: «[Примерный] раб — это тот, кто никому не жалуется и избегает ошибок в служении, а ошибка — от обдуманных действий»<sup>114</sup>.

Сказал: «Всюду, где находятся братья и друзья, случается дополнительная молитва»<sup>115</sup>. Сказал: «Искреннему *муриду* не нуж-

<sup>113</sup> «Погибший» — *hālik*, в интерпретации М. Эсте'лами — тот, кто не обретает света познания вечной жизни и обречен на духовную гибель, см.: [ʿAttar 2007: 798, 803].

<sup>114</sup> «Обдуманые действия» — *tadbīr*, действия, совершаемые человеком по собственному почину и разумению, противопоставляются *taqdīr* — тому, что предопределено свыше.

<sup>115</sup> «Случается дополнительная молитва» — *nāfila biyuftad*; *nāfila* — молитва, творимая в дополнение к обязательным для мусульманина пяти молитвам в день. Смысл: встреча единомышленников сама по себе является дополнительным актом богопочитания (восхваляется дружба между собратями по духу); ср. в английском переводе — «supererogatory acts of worship occur» [ʿAttar, Memorial 2009: 351]. Возможен также перевод «пропускается дополнительная молитва», для глагола *uftādan* зафиксированы как значения «появляться», «происходить», «случаться»,

ны знания (*ilm*) обитателей этого мира». И сказал: «Верно, что Истинный (*возвышен Он!*) поступит со [Своими] рабами в конце соразмерно тому, как они поступали с Ним в начале». Сказал: «Верно, что Бог (*возвышен Он!*) приближается к сердцу раба в той мере, в какой находит этого раба близким к Себе». И сказал: «Если в тебе увидят искание истины, то путь тебе сделают легким. И если будешь мужественен в начале испытаний, тебе откроются многие из милостей и удивительных вещей. [*Истинное*] терпение [*проявляется*] при первом ударе»<sup>116</sup>. Он сказал: «Руководство во всем — жертвенное усилие (*baḥl-i tajhūd*), и человек, ищущий Бога (*возвышен Он!*) при помощи жертвенного усилия, не таков, как человек, ищущий Его путем щедрости (*jūd*)»<sup>117</sup>. Он сказал: «Вся наука ученых сводится к паре слов: исправление религии и очищение служения [Богу]». Он сказал: «У кого жизнь — с самим собой (*nafs*), тот при отлетании души умирает, а у кого жизнь — с Богом, тот переходит от жизни материальной (*ḥayāt-i ṭab*) к жизни подлинной (*ḥayāt-i aṣl*), и это — жизнь истинная. Глаз, не видящий назиданий<sup>118</sup> Истинного (*возвышен Он!*), пусть лучше ослепнет! Язык, не погруженный в

---

так и «выпадать», «пропускаться», М. Эсте'лами предпочитает вариант «пропускается», смысл предложения, по его мнению, таков: когда божьи люди собираются вместе, необходимость в дополнительных молитвах отпадает, поскольку общение с собратьями полезнее, чем дополнительные молитвы [Аттар 2007: 811, примеч. Эсте'лами]. Ср. предложение, приведенное ранее: «Если бы я узнал, что молитва сверх [пяти] обязательных более похвальна, чем общение с вами, я никогда не проводил бы с вами время».

<sup>116</sup> Хадис, у Бухари приведен в главе 497 «Посещение могил»: «615 (1283). Сообщается, что Анас бин Малик, да будет доволен им Аллах, сказал: Однажды пророк, да благословит его Аллах и приветствует, проходивший мимо какой-то женщины, которая плакала у могилы, (остановился) и сказал (ей): „Бойся Аллаха и храни терпение“. Женщина, не знавшая его (в лицо), воскликнула: „Оставь меня, ведь тебя не постигло такое горе!“ Потом ей сказали: „Это же был пророк, да благословит его Аллах и приветствует!“ — и тогда она пришла к дверям (дома) пророка, да благословит его Аллах и приветствует, однако не обнаружила там привратников. Она сказала ему: „Я не знала, что это ты!“ — он же сказал ей: „Поистине, терпение (больше всего необходимо) проявлять при первом потрясении“» [Сахих аль-Бухари 2003: 246].

<sup>117</sup> О различии между щедростью, проявляемой в ущерб себе и требующей приложения усилий, и щедростью «от избытка», т. е. без урона для себя, без приложения усилий, см.: [Худжвири 2004: 317–319].

<sup>118</sup> «Назидание» — *'ibrat*, внутренний смысл события, служащий уроком.

поминание Его, пусть лучше онемее! Ухо, не устремленное к словам Истинного, пусть лучше оглохнет! Тело, не занятое слушением Богу (*велик Он и славен!*), пусть лучше умрет!» И он сказал: «Всякий, кто держится за свои дела, оступится; всякий, кто держится за имущество, окажется в убытке; но всякий, кто держится за Бога, станет великим и могущественным»<sup>119</sup>. Он сказал: «Когда Истинный (*велик Он!*) желает *муриду* добра, он отправляет его к суфиям и оберегает от чтецов Корана»<sup>120</sup>. Он сказал: «Не следует *муридам* учить что-либо, а лишь то, что нужно им для молитвы — „Фатиху“ и „Скажи: ‘Он — Бог — един’“<sup>121</sup>. Из *мурида*, который берет жену<sup>122</sup> и пишет ученые [книги], ничего не выйдет». Он сказал: «Если кто-то положил между собой и Господом Богом мешок еды, а при этом хочет насладиться тайными молениями<sup>123</sup> — так оно не бывает никогда!» Он сказал: «Этот мир для сердец *муридов* горше, чем терпение. [А] когда познание (*ma'rifat*) входит в их сердца, это терпение становится для них слаще меда». Он сказал: «Вас, при том что вы бедняки, знают из-за Бога и ради Него оказывают [вам] уважение. [384] Следите же за тем, каковы вы с Ним наедине!» Сказал: «Земля блещет благочестивыми (*muta'abbidān*) так же, как небо блещет звездами». Сказал: «Самое достойное дело — изучать науку мгновений<sup>124</sup>, а наука эта заключается в охране души (*nafs*), охра-

<sup>119</sup> Аллюзия к аяту «Держитесь за вервь Аллаха все и не разделяйтесь...» [Коран 3:98 (103)].

<sup>120</sup> Профессиональные чтецы Корана участвовали в разнообразных ритуалах, связанных с повседневной жизнью мусульман (по случаю рождения, смерти, бракосочетания и пр.), и зарабатывали большие деньги. Они противопоставляются суфиям, которые служат Богу бескорыстно.

<sup>121</sup> «Фатиха» — первая сура Корана, которую следует повторять в начале каждого *раката* молитвы. «Скажи: „Он — Аллах — един“» (в переводе И. Ю. Крачковского *allāh* везде передано как Аллах, мы переводим «Бог») — первый аят суры 112 «Искренность» (*al-ixlās*), которую также читают во время молитвы.

<sup>122</sup> «Берет жену» — *zan kunad*, возможно, ошибка переписчика, должно быть *zann kunad* «мудрствует», «предается измышлениям».

<sup>123</sup> «Тайные моления» — *tunājāt*, изливание сокровенных помыслов в молитве, обращенной к Богу, внутренний аспект духовного общения с Богом, см.: [Худжвири 2004: 381].

<sup>124</sup> «Изучать науку мгновений» — *'ilm-i awqāt āmūxtan*, учиться жить в рамках настоящего момента времени (*vaqt*); описание учения о суфиях как «сынах времени» см. в [Худжвири 2004: 368–370], где отмечено,



нении сердца и охранении веры». И сказал: «Внушения (*xātirhā*) бывают четырех [видов]: внушение от Истинного, что призывает раба к Истинному, внушение от ангела, что призывает раба к послушанию (*tā'at*), внушение от низшей души (*nafs*), что призывает к убажанию души (*nafs*) и наслаждениям мира сего, и внушение от Шайтана, что призывает к ненависти, зависти и вражде». И сказал: «Несчастье — светильник для познающих (*ārifān*), пробудитель для *муридов* и погибель для беспечных». И сказал: «Рвение (*himmat*) — знак (*išārat*) от Господа, послушничество (*irādat*) — знак от ангелов, внушение (*xātir*) — знак от познания, украшение тела — знак от Шайтана, возжелания — знак от низшей души (*nafs*), распушенность — знак от неверия». И сказал: «Господь (*возвышен Он!*) никогда не станет наказывать обладающего рвением (*himmat*), даже если случится с ним грех». Сказал: «У кого рвение — тот зрячий, а у кого послушничество — слепой»<sup>125</sup>. Сказал: «Ни один человек (*šaxṣ*) не превосходит другого, и ни у какого деяния (*'amal*) нет преимущества перед другим деянием. Однако же преимущество бывает тогда, когда обладающий рвением превосходит других в рвении, и [его] рвения имеют преимущество перед делами других». Сказал: «По совокупному мнению (*ijmā'*) четырех тысяч старцев, крайняя степень подвижничества такова: всякий раз, как обращаешься к своему сердцу, видишь [его] подде Истинного (*mulāzim-i haqq*). Сказал: «Всякий, кто достиг Истины в согласии<sup>126</sup>, страшится того, что его удел от Господа (*велик Он и сла-*

---

что термин *vaqt* (букв. «момент времени») многократно обсуждался шейхами; согласно мнению Худжвири, *vaqt* — это «то, что делает человека независимым от прошлого и будущего», «владеющие моментом времени» счастливы с Богом в настоящем, свободны от мыслей о прошлом и заботы о будущем (а то и другое суть «завесы» между зыскующими и Богом).

<sup>125</sup> В речении противопоставлены наставник, наделенный «рвением», т. е. внутренней силой, дающей духовное зрение, и послушник-*мурид*, ведомый наставником.

<sup>126</sup> «Всякий, кто достиг истины в согласии» — *har ki dar muvāfaqat ba haqiqat rasida bāšad*, в переводе П. Лозенки: «Anyone who has attained reality through concord» [‘Attar, Memorial 2009: 353]. «Истина» (*haqiqat*) — истинная реальность, пребывание с Богом, см. примеч. 110. М. Эсте‘лами поясняет, что под *muvāfaqat* «согласие» здесь подразумевается «согласие с Богом»; отметим, что термин в данном случае может указывать и на «согласие» как духовное общение между Божиими людьми. О

вен!) будет истрачен на что-то иное, [чем Бог]». Сказал: «Стоянки [различаются] согласно [объектам] созерцания (*šavāhid*). Кто созерцает состояния, — тот друг (*rafiq*) [эмира], а кто созерцает атрибуты, — эмир. Ибо труды и муки<sup>127</sup> бывают, пока остается самость (*xʿadi*), [в это время] приходится умирать тысячу раз на дню. Когда [познающий] уничтожится и придет созерцание Истинного (*велик Он и славен!*), он станет эмиром».

Сказал: «Речи пророков — это весть о присутствии [при Боге] (*hužūr*), а слова правдивейших (*šiddiqān*) — знак (*išārat*) созерцания [Бога]». Сказал: «Первое, в чем проявляются состояния людей, [обретающих] состояния, — это очищение<sup>128</sup> их деяний. У того, чей тайник [сердца] не очищен, никакое дело не будет чистым». Сказал: «Суфий подобен земле: в нее бросают нечистоты, а увлекают хорошее». Сказал: «Суфийство — это поминание в собрании (*ijtimāʿ*), восторг в радении (*istimāʿ*) и действие в повиновении (*ittibāʿ*)». Сказал: «Слово *tašavvuf* (суфийство) — от *iṣṭifā* (избирание): тот, кто избран среди *того, что не Бог*, — и есть суфий». Сказал: [385] «Суфий — тот, чье сердце, подобно сердцу Ибрахи́ма, излечилось от привязанности к этому миру, и он является исполняющим приказ Бога. Покорность его — покорность Исма‘ила, печаль его — печаль Дауда, ницета его — ницета ‘Исы, терпение его — терпение Аййуба, страстность его — страстность Мусы во время тайных молений, а искренность его — искренность Мухаммада (*благословение и мир им!*)»<sup>129</sup>.

---

важности общения с братьями, которое приносит не меньше пользы, чем дополнительная молитва, см. примеч. 115.

<sup>127</sup> «Труды и муки» — *ranj*, в перевод включены оба оттенка смысла слова. Смысл предложения: мучительно трудиться приходится только до тех пор, пока сохраняется индивидуальное «я».

<sup>128</sup> «Очищение» — *xāliṣ šudan*, т. е. очищение от лицемерия, достижение искренности.

<sup>129</sup> Упомянуты «главные» качества пророков, приписываемые им в традиции (ср. схожий пассаж в «Поминании Байазиды» [‘Аттар 2007: 147]). «Сердце Ибрахи́ма избавилось от привязанности к миру» — пророк Ибрахим (библ. Авраам) получил прозвание «Друг Бога» (*xalīl allāh*); согласно Корану, он отказался от поклонения идолам, разбил на куски богов своих соплеменников [Коран 21:52 (51)–70] и обратился к истинному единобожию, а также был готов по приказу Бога принести в жертву своего сына [Коран 37:103–106]. «Покорность (*taslīm*) Исма‘ила» — Исма‘ил по указу Бога безропотно согласился отдать свою жизнь [Коран 37:102]. «Печаль Дауда» — Дауд (библ. Давид) совершил грех по отно-

Сказал: «Суфийство (*taṣavvuf*) — это качество, в котором пребывает раб [Божий]<sup>130</sup>». Спросили: «Качество Истинного или качество сотворенного (*xalq*)?» Сказал: «По истинной сути (*haqīqat*) — качество Истинного, а по имени — качество сотворенного».

шению к Урии и его жене Батшабе (библ. Вирсавия); Бог послал к нему двух ангелов, которые попросили рассудить их спор об овце [Коран 38:21–23 (22–24)], Дауд понял, что Бог испытывает его, и раскаялся. В преданиях о пророках сообщается, что он каялся страстно и сорок дней и ночей провел коленопреклоненным, стелая и плача [Ибрагим, Ефремова 1996: 261]; «нищета 'Исы — из всего мирского у 'Исы (Иисуса) были лишь чашка и гребень, с которыми он расстался, увидев человека, пьющего из пригоршни, и человека, расчесывающегося пятерней [Шиммель 1999: 21]; «терпение Аййуба» — Аййуб (библ. Иов) назван в Коране «терпеливым» [Коран 38:43 (44)] за стойкость, с которой он переносил «страдание и наказание»; «страстность (*šawq*) Мусы во время тайных молений (*munājāt*)» — в Коране [Коран 19:53 (52)] сказано о Мусе (библ. Моисей): «И воззвали Мы к нему с правой стороны горы и приблизили его для тайной беседы (*qarrabnāhu najiyyan*)»; страстность Мусы проявилась в его обращении к Богу: «Господи! Дай мне посмотреть на Тебя!» [Коран 7:139 (143)]. «Искренность Мухаммада» — термин *ixlās* («искренность», «чистосердие», «очищение») связан с кораническим представлением об «очищении веры» благочестивыми мусульманами: «И когда они едут в судне, то призывают Аллаха, очищая пред Ним веру, а когда Он спас их на сушу, — вот они придают Ему сотоварищей» [Коран 29:65], также см.: [Коран 31:31 (32)]. Этот термин употребляется в отношении пророка Мусы [Коран 19:51] и дважды — в отношении Мухаммада, к которому Бог обращается, называя его «очищающим веру»: «Мы ниспослали тебе писание во истине; поклоняйся же Аллаху, очищая пред Ним веру!» [Коран 39:2; также 39:14].

Как суфийский термин «искренность» указывает на проявление истинного единобожия, посвящение себя одному лишь Богу, проявление «искренности» противопоставлено многобожию, «приданию Богу сотоварищей». Такая трактовка связана с сурой 112 «Искренность» (*al-Ixlās*), в которой утверждается единство, единственность и нерожденность Бога — свойства Божественной сущности, отрицание которых вменялось в вину неверным.

О восьми качествах, на которых основан суфизм, представленных в восьми пророках, см. [Худжвири 2004: 40], перечень 'Аттар несколько отличается от приведенного Худжвири.

<sup>130</sup> «Суфийство — это качество, в котором пребывает раб [Божий]» — *taṣavvuf na't-ī-st ki iqāmat-i banda dar ān-ast*, так 'Аттар переводит с арабского слова Джунайда о том, что это имя — т. е. *taṣavvuf — na't uqīma-l-'abdu fīhi*, букв. «есть качество, в котором возжижен раб [божий]» [Сулами 1998]. Речение указывает на то, что «суфизм» является характеристикой (*na't*) действий и состояний человека (а не сводом знаний).

Сказал: «Суфийство — в том, что Бог (*велик Он и славен!*) умертвляет тебя, [изгоняя] из тебя самого, и делает живым в Себе». Сказал: «Суфийство — в том, что ты пребываешь с Богом (*велик Он и славен!*), без какой-либо [иной] привязанности (*alāqa*)». Сказал: «Суфийство — это поминание, затем — восторг, затем — не то и не это, пока не окажется, что его и нет». Спросили о сущности суфийства. Он сказал: «Тебе надлежит усвоить его внешнюю сторону и не спрашивать о его истинной сути (*ḥaqīqat*), ибо это было бы насилием по отношению к нему». Сказал: «Суфии — те, у кого пребывание (*qiyām*) — в Господе, ибо они знают лишь Его». Так, примкнул к сподвижникам Джунайда один отрок. Несколько дней он не поднимал головы иначе, как в пору молитвы, а потом ушел. Джунайд послал следом за ним ученика — мол, спроси его: «Каким образом суфий (*ṣūfi*), которого описывают (*mawṣūf*) через „чистоту“ (*ṣafā*)<sup>131</sup>, постигает то, чему нет описания (*vaṣf*)?» Ученик отправился и задал тому дервишу вопрос. Он ответил: «*Будь не имеющим описания, дабы постичь то, у чего нет описания!*» — Будь не имеющим описания, чтобы постичь неопишуемое! — Когда Джунайд услышал это, он на несколько дней погрузился в величие этих слов. Сказал: «Увы! То была великая птица, а я не сумел оценить ее!»

Сказал: «У познающего (*ārif*) семьдесят стоянок (*maqām*): одна из них — не обретать ничего, желанного в этом мире». Сказал: «Одно состояние (*ḥāl*) познающего — не помеха другому состоянию, а одна стоянка (*manzalat*) — не помеха другой стоянке». Сказал: «Познающий — тот, кому Истинный (*возвышен Он!*) дарует такую стоянку, на которой Он говорит из тайника его сердца, а [познающий] молчит». Сказал: «Познающий — тот, кто продвигается от степени к степени (*darajāt*) так, что никакая вещь не становится ему завесой и помехой». Сказал: «Познание (*maʿrifat*) — из двух частей: познание знакомства (*maʿrifat-i taʿarruf*) и познание признания (*maʿrifat-i taʿrif*). Познание знакомства — то, при котором Он делает Себя знакомым (*āšnā*) для них, а познание признания (*maʿrifat-i taʿrif*) [386] — то, при котором Он знакомится с ними».

---

<sup>131</sup> Отсылка к одной из приводимых в трактатах этимологий, возводящих слово *ṣūfi* к *ṣafā* «чистота», «прозрачность»; «искренность», «чистосердечие», см., например: [Худжвири 2004: 31].

Сказал: «Познание — это быть занятым Богом (*возвышен Он!*)». Сказал: «Познание — хитрость Бога (*возвышен Он!*). Это значит: кто мнит себя познающим, попался на хитрость»<sup>132</sup>. Сказал: «Познание — это обнаружение невежества, когда ты приобретаешь знание (*ilm*)». Его попросили дополнить. Он ответил: «Познающий и познаваемый (*‘arīf va ma’rūf*) — Он!» Сказал: «Знание есть нечто всеобъемлющее<sup>133</sup>, и познание — нечто всеобъемлющее. Где тогда Бог (*велик Он и славен!*) и где раб?» Это значит: знание принадлежит Богу, а познание — рабу. И то, и другое — всеобъемлюще, и это (познание) всеобъемлюще потому, что является отражением того (знания). Когда это всеобъемлющее (познание) погружается в то всеобъемлющее (знание), многобожия не остается. А пока ты говоришь «Бог» и «раб», многобожие сохраняется. А ведь познающий и познаваемый — одно; как было сказано: «В истине — Он!» Где здесь Бог и раб? Значит, все — это Бог. Сказал: «Сначала — знание<sup>134</sup>. Потом — познание через то делание<sup>135</sup>, за ним — отвержение (*juhūd*) через опровержение (*inkār*), за ним — отрицание (*nafy*), за ним — погружение (*garq*), а за ним — гибель (*halāk*)<sup>136</sup>. А когда исчезает завеса, все они суть Владыка завесы».

Сказал: «Знание — это когда ты постиг свою меру». Сказал: «Утверждение — это хитрость, знание, полученное через утверждение — хитрость, движения [сердца]<sup>137</sup> — обман; и все, со-

<sup>132</sup> О «хитрости» (*makr*) Бога многократно упоминается в Коране, например, «И хитрили они, и хитрил Аллах, а Аллах — лучший из хитрецов» [Коран 3:47 (54)].

<sup>133</sup> «Всеобъемлющее» — *muhīt*, также «всеобъемлющий океан».

<sup>134</sup> «Знание» — *ilm*, возможно, здесь имеется в виду рациональное знание, ср. ранее, где этот термин указывает на божественное знание.

<sup>135</sup> «Делание» — *kār*, духовные труды суфия.

<sup>136</sup> Перечислены этапы избавления познающего от человеческих атрибутов и сущностного соединения с абсолютном.

<sup>137</sup> «Утверждение» — *itbāt*, в суфийском словаре — этап познания Бога, на котором происходит утверждение мистиком Божественной власти после «отрицания» собственных человеческих атрибутов. «Движения» — *ḥarakāt*, речь идет о духовной работе, свершающейся в человеческом сердце, ср. в «Раскрытии скрытого»: «И животная душа, [лишенная] Божественной жизни, подчинила говорящую [душу] так, что всем ее движениям и стремлениям была предназначена животная доля и она не знала ничего, кроме еды, сна и следования за страстями» [Худжвири, изд. Зинджани: 11].

пряженное с этим, — хитрость и обман». Сказал: «Знание о единстве (*tawhīd*) [отделено] от Его бытия, а Его бытие удалено от знания благодаря Ему»<sup>138</sup>.

Сказал: «Уже двадцать лет, как свернули [свиток] знания единства Божия, а люди все толкуют о том, что на полях»<sup>139</sup>. И сказал: «[Признание] Божия единства — это отличать Его извечность от преходящего». Это значит: ты понимаешь, что сель [попал] в море, но он — не море. И сказал: «Предел [признания] единства Бога есть отрицание единства». Это значит: ты отрицаешь всякое [признание] единства, которое постигаешь, мол, это — не единство.

Сказал: «Любовь — это залог Бога»<sup>140</sup>. И сказал: «Всякая любовь, которая — в обмен на что-то, исчезает, когда исчезает это что-то». Сказал: «Любовь становится совершенной лишь у тех двоих, кто обращается друг к другу на „я“». И сказал: «Как только любовь становится совершенной, правила вежливости становятся излишни». Сказал: «Истинный (*возвышен Он!*) сделал любовь недозволенной для того, у кого есть привязанности». И сказал: «Любовь — это чрезмерность стремления (*mayl*) без стремления». Сказал: «Нельзя достичь Бога лишь за счет любви к Богу, пока ты не пожертвуешь жизнью на пути к Нему». И сказал: «Обретать привязанность (*uns*) [к Богу] за обещания и уповать на них — это

<sup>138</sup> В издании: علم توحيد خدای است از وجود او و وجود او مفارق علم است بنو *'ilm tawhīd-i xudāy ast az vujūd-i ū va vujūd-i ū mufāriq-i 'ilm ast ba-d-ū*. М. Эсте'лами снабдил пассаж огласовками, указывающими на его понимание: «Знание — это единство Бога в Его бытии (или: единение с Богом через Его бытие)», ср. в английском переводе: «Knowledge is unity with the Lord through his existence» [‘Attar, Memorial 2009: 356]. В издании Николсона [‘Attar 1905–07: 29], где отражены интервокальные *z*, речение дано в виде علم جدا است بنو توحيد جدا است از وجود او و وجود او مفارق علم است بنو «отделено», наш перевод основан на этой конъектуре.

<sup>139</sup> Ср. ранее контекст со схожим речением, примеч. 47.

<sup>140</sup> «Залог Бога» — *imānat-i xudā*. В Коране сказано: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устарились его; понес его человек, — ведь он был обидчиком, неведающим» [Коран 33:72]. Кораническое бремя «залога», т. е. обязанности поклонения и служения Богу, которое решился нести человек, в суфийских сочинениях переосмысливается как бремя любви к Богу. «Залог» входит в мотивику любовной газели [Хафиз 2012: 224, коммент. к 24:4], ср. бейт Хафиза: «Небо не могло нести бремя залога — // Участь [выполнения] дела отвели мне, безумному (т. е. влюбленному)» [Хафиз 1994: 248, газ. 184:3].

недостаток жертвенности». И сказал: «Обретшие привязанность (*ahl-i uns*) говорят в уединении и тайных молениях такое, что [387] простым людям кажется неверием. Если простые люди слышат это, то объявляют их неверными. А они за счет этого обретают больше в своих состояниях. Все, что говорят о них, они выносят, и это достойно их!»

И сказал: «Созерцание (*mušāhada*) — это погружение [в Бога], а восторг (*vajd*) — это гибель (*halāk*) [в Боге]. И сказал: «Восторг — всех оживляющий, а созерцание — всех умертвляющее». И сказал: «Созерцание есть установление (*iqāmat*) господствования и устранение рабствования (*'ubūdiyat*) при том условии, что ты не видишь ничего между». И сказал: «Видеть что-либо воочию, не обретая его сущность (*zāt*), есть созерцание (*mušāhada*)». И сказал: «Восторг (*vajd*) есть гибель восторга<sup>141</sup>». И сказал: «Восторг есть отсечение свойств при явлении сущности, [совершаемое] в радости», — это значит: все, что является свойствами твоего «ты», отсекается, и все, что является твоей сущностью в сокровенном<sup>142</sup>, обнаруживается. И сказал: «Близость в [состоянии] восторга есть единение (*jam*), а отсутствие (*ḡaybat*) его (суфия) в человечестве есть разделение (*tafriqa*)»<sup>143</sup>.

Сказал: «Самонаблюдение (*murāqaba*) — это когда [человек] пребывает в страхе из-за того, что упущено». Его спросили: «В чем разница между самонаблюдением и стыдом (*ḥayā*)?» Он ответил: «Самонаблюдение — это ожидание Отсутствующего (*ḡāyib*), а стыд — это трепет (*xijlat*) перед Присутствующим в созерцании (*ḥāzir-i mušāhada*)»<sup>144</sup>. И сказал: «Момент (*vaqt*)<sup>145</sup>, который упущен,

<sup>141</sup> В одной из рукописей имеется вариант «Восторг есть гибель испытывающего восторг (*vājid*)» [‘Attar 2007: 387, прим. 2].

<sup>142</sup> «В сокровенном» — *darūn-i ḡayb*, так мы читаем درون عيب оригинала; П. Лозенски также видит в издании ошибку и переводит «within the unknown» [‘Attar, Memorial 2009: 357]. В примечаниях издатель обращает внимание на большое количество ошибок в этой части текста [Attar 2007: 387, прим. 3].

<sup>143</sup> Ср. перевод П. Лозенски: «Proximity to him in ecstasy is union. His absence in being human is division» [‘Attar, Memorial 2009: 357]. По Худжвири, Джунайид принадлежал к тем суфийским шейхам, которые считали, что состояние «присутствия» выше, чем состояние «отсутствия», см. о них следующее примечание.

<sup>144</sup> «Отсутствующий» (*ḡāyib*) и «присутствующий» (*ḥāzir*) — действительные причастия, образованные от тех же корней, что и традиционная пара суфийских терминов «отсутствие» (*ḡaybat*) и «присутствие» (*ḥuzūr*). Худжвири пишет: «Значение [слова] „присутствие“ — это при-

никак нельзя воротить назад, и нет ничего милее момента». Сказал: «Пусть некто правдивый (*ṣādiq*) тысячу лет обращает свое лицо к Истинному, а потом на один миг отвернется от Истинного, тогда то, что упущено им в этот миг, будет больше того, что он приобрел в эту тысячу лет». Это значит: в тот единственный миг он мог бы обрести больше, чем за эту тысячу лет. А еще это означает оплакивание ущерба от утраты Присутствия в тот единственный миг, когда он отвернулся от Господа *великого и славного*, и тысячелетним послушанием (*tā'at*) и предстоянием [перед Богом] (*huṣūr*) не исправить этой неучтивости (*bī-adabī*). Сказал: «Нет ничего труднее для друзей Божиих, чем блюсти свое дыхание в [каждый из] моментов». И сказал: «У рабствования два свойства: подлинная нужда в Господе (*велик Он и славен!*), въяве и втайне, и благое следование за Пророком Господа (*возвышен Он!*). И сказал: «Рабствование — это отказ [388] от всех занятий и занятие тем, что есть основа освобождения (*farāġat*)». Он сказал: «Рабствование — это отказ от таких двух привязанностей: одна — покой в наслаждении, а другая — опора на движение<sup>146</sup>. Когда они обе оставят тебя, долг рабствования будет исполнен».

Сказал: «Благодарность — это не считать свою низшую душу снискавшей милость». Сказал: «У благодарности есть изъян, и он в том, что *мурид* стремится к ней ради своей низшей души и стоит перед Богом (*велик Он и славен!*), потакая низшей душе». Он сказал: «Полное отречение от мира — пустота и свобода

---

сутствие сердца (*huṣūr-i dil*) как подтверждение уверенности (*yaqīn*), тогда скрытый порядок (*hukm-i ġaybī*) становится для него явным (*'aynī*). А значение [слова] „отсутствие“ — это отсутствие сердца по отношению ко всему, кроме Истинного, до такой степени, что оно отсутствует для [самого] себя и благодаря собственному отсутствию не видит себя. Признак этого — отстраненность от внешних изменений. Пример этого — защищенность пророка от всего запретного. Значит, отсутствие по отношению к себе есть присутствие при Боге, а присутствие при Боге — отсутствие по отношению к себе. <...> Господь (*велик Он и славен!*) — властелин сердца [человека]. Когда восторг Истинного (*славна Его слава!*) овладевает сердцем ищущего, [его] отсутствие для него становится присутствием [при Боге]. Тогда исчезают множественность, разделенность и соотнесение [человека] с [собственным] „я“ [Худжвири, изд. Зинджани: 116].

<sup>145</sup> О термине *vaqt* см. примеч. 124.

<sup>146</sup> «Движение» — *ḥarakat*, т. е. действия и поступки человека.



от забот о нем». И сказал: «Истинная правдивость в том, чтобы сказать правду в серьезнейшем деле, в котором спастись можно только ложью». Он сказал: «Нет такого, кто искал бы правдивости и не обрел. А если и не обрел [сполна] — обрел сколько-то»<sup>147</sup>. Он сказал: «Правдивый по сорок раз за день переходит из состояния в состояние, а лицемер сорок лет пребывает в одном состоянии». Он сказал: «Примета правдивых нищих<sup>148</sup> — в том, что они не задают вопросов и не противоречат, а если кто-то противоречит им, умолкают». Он сказал: «Подтверждение [сердцем]<sup>149</sup> все растет и не убывает. Признание на словах не возрастает и не убывает. Исполнение предписаний основ<sup>150</sup> и растет, и убывает».

Он сказал: «Терпение — в том, чтобы сдерживать низшую душу перед Богом (*возвышен Он!*), не печалясь». И сказал: «Предельное терпение — в уповании [на Бога], *сказал Бог (велик Он!): те, кто терпят — они уповающие*<sup>151</sup>». Сказал: «Терпение — в том, чтобы глотать горькое и не делать кислое лицо». Сказал: «Упование — это еда без пищи», — это значит: не придавать значения пище. Сказал: «Упование — в том, чтобы принадлежать Богу, так же как прежде, когда тебя не было, ты принадлежал Богу». Он сказал: «Раньше упование было истиной, теперь же — наука»<sup>152</sup>. Сказал: «Упование — это не стяжательство или нестяжательство, но успокоение сердца через обещание Истинного (*возвышен Он!*)». Сказал: «Уверенность (*yaqīn*) — это упрочение знания в сердце так, что оно (знание) ни при каких обстоятельствах не изменится и никогда не оставит сердце». Сказал: «Уверенность — это не стремиться к поиску пропитания, не печалиться о нем и довольствоваться этим. А еще — заниматься

<sup>147</sup> В ориг.: *agar nayābad ba'z-ī biyābad*. Возможен и перевод «если не обретет, кто-то обретет», такое понимание отражено в: [‘Attar, Memorial 2009: 358].

<sup>148</sup> «Нищие», *fuqarā*, т. е. суфии.

<sup>149</sup> «Подтверждение» — *taṣḍīq*, т. е. признание сердцем правдивости веры, см. об этом: [Худжвири 2004: 285].

<sup>150</sup> «Основы» — *arkān* (ед. ч. *rūkn*), т. н. «столпы ислама», основные религиозные обязанности верующего. В число столпов ислама входят: символ веры (*ṣahāda*), молитва (*ṣalāt*), пост (*ṣawm*), милостыня (*zakāt*) и паломничество в Мекку (*hajj*).

<sup>151</sup> [Коран 16:42, 29:59].

<sup>152</sup> Вероятно, указание на «порчу времен».

тем делом, которое возложено на твои плечи, ибо Он наверняка (*ba yaqīn*) пошлет тебе пропитание».

[389] Сказал: «Благородство<sup>153</sup> — это не ссориться с бедняками (*darviṣān*) и не враждовать с богачами». Сказал: «Благородство (*javānmardī*)<sup>154</sup> — это нести свое бремя и все, что имеешь, раздавать». Сказал: «Смирение (*tavāzu*) — не величаться перед людьми обоих миров и не нуждаться ни в чем, кроме Истинного (*возвышен Он!*)». Сказал: «Характер (*xulq*) — это четыре вещи: великодушные (*saxāvat*), дружба (*ulfat*), наставление (*naṣiḥat*) и милосердие (*ṣafaqat*)». Сказал: «Мне милее общение с добронравными грешниками, чем со злонравными чтецами Корана». Сказал: «[Иметь] стыд — это видеть Дары (*ālā*) и видеть прегрешения (*taqṣīr*). Вот из этих двух состояний рождается то состояние, что зовут стыдом». Сказал: «Споспешествование (*ināyat*) было прежде воды и глины<sup>155</sup>». Сказал: «Состояние — то, что нисходит в сердце, но не навсегда». Сказал: «Довольство (*riḏā*) — это отказ от воли (*ixtiyār*)». Сказал: «Довольство — это когда несчастье считаешь за милость». Сказал: «Нищета — море несчастий». Сказал: «Нищета — это освобождение сердца от форм»<sup>156</sup>. Сказал: «Страх (*xawf*) — это когда изгоняешь запретное из живота (*jawf*) и перестаешь поступать в расчете на *возможно* и *будет* (*asā va sawf*)». Сказал: «Пост (*ṣawm*) — это половина Пути». Сказал: «У покаяния (*tawba*) три значения: первое — раскаяние (*naḏāmat*), второе — намерение не возвращаться [к прежнему]<sup>157</sup> и третье — очищение себя от несправедливости и враждебности». И сказал: «Истинное поминание — это когда поминающий исчезает в поминании, а поминание — в созерцании Поминаемого». Сказал: «Хитрость (*makr*)<sup>158</sup> — это когда

<sup>153</sup> «Благородство» — *futuvvat*, также «молодечество», см. примеч. 106.

<sup>154</sup> «Благородство» — *javānmardī*, персидский эквивалент арабского термина *futuvvat*.

<sup>155</sup> «Прежде воды и глины» — намек на известный хадис «Я был пророком, когда Адам был между водой и глиной» (см. о нем: [Смирнов 2001: 110–111]).

<sup>156</sup> «Формы» — *aškāl*, формы, явленные в бытии, Худжвири приводит это высказывание Джунайда по-арабски, перевод см. в: [Худжвири 2004: 27].

<sup>157</sup> «Намерение не возвращаться [к прежнему]» — '*azm bar tark-i mu'āvadat*, ср. у П. Лозенки: «Being resolute in breaking old habits» [‘Attar, Memorial 2009: 360].

<sup>158</sup> «Хитрость» — *makr*, см. примеч. 132.

кто-то ходит по воде и летает по воздуху, и воображение (*vahm*) подтверждает ему это, и указания удостоверяют его в этом. Для того, кто понимает, все это — обман». И сказал: «Для *мурида* [считать себя] защищенным от хитрости — из числа больших грехов (*az kabāyir*), а для соединившегося (*vāṣil*) — неверие (*kufir*)».

Его спросили: «Почему так бывает: человек спокоен, а стоит ему услышать [звуки] *сама*<sup>159</sup>, как в нем возникает волнение?» Он сказал: «Истинный (*возвышен Он!*) обратился к роду Адама в [день] обета: „Разве не Господь ваш Я?“<sup>160</sup>. Все души (*arvāh*) погрузились в сладость того обращения. И когда они слышат в этом мире [звуки] *сама*’, то приходят в волнение и в движение». Сказал: «Суфийство — это очищать сердце от обращения к тварности, разлучаться с природным нравом, умерщвлять человеческие свойства, удаляться от притязаний низшей души, достигать духовных свойств, восходить к истинным наукам, всегда держаться того, что наиболее предпочтительно, наставлять всю общину, проявлять верность истине и следовать за Пророком (*благословение ему и приветствие!*) в шари’ате». И {снова} его спросили о суфийстве. Он сказал: «Да будешь ты далек от речей о [390] „суфийстве“ (*taṣavvuf*)!<sup>161</sup> Держись за внешнее и не спрашивай о сущности (*zāt*)!» Рувайм не отставал. [Тогда] он сказал: «Суфии — это сообщество (*qawm*) людей, которые пребывают (*qāyim*) с Богом, так что не знает их никто, кроме Бога<sup>162</sup>». Спросили: «Какая из гнусностей для суфия самая гнусная?» Ответил: «Скардность».

<sup>159</sup> *Сама*’ — *satā*’, букв. «слушание», пирушка с музыкой и танцами, в суфийском лексиконе — собрание суфиев, «радение», сопровождающееся музыкой, исполнением газелей и танцами, во время которого его участники доводят себя до состояния мистического экстаза; о правилах и ритуалах *сама*’, а также о его различных ступенях см. пространную главу в: [Худжвири 2004: 394–424].

<sup>160</sup> Обет — *mīṭāq*, соответствует араб. *’ahd*, договор, заключенный в предвечности между Богом и душами всех потомков Адама, когда на вопрос «Разве не Господь ваш Я?» они ответили «Да, мы свидетельствуем», см.: [Коран 7:171 (172)].

<sup>161</sup> «Да будешь ты далек от речей о „суфийстве“ — *bar tu bād ki dūr bāṣī az suḫan-i taṣavvuf*, в английском переводе: «May you stay far from the word ‘Sufism!’» [‘Attar, Memorial 2009: 361].

<sup>162</sup> Намек на распространенный в суфийской среде священный хадис «Мои друзья (*awliyā*) — под Моими куполами (*qibāb*), не знает их ни-

Спросили о единстве (*tawhīd*). Он сказал: «Оно означает, что обычаи превращаются в нем в ничто, знания в нем исчезают, и Бог (*возвышен Он!*) таков, как Он всегда был и будет, {не подступают к Нему исчезновение и умаление!}. Еще спросили: «Что такое единство (*tawhīd*)?» Сказал: «Атрибуты (*ṣifat*) рабствования — это сплошь смиренность, слабость, бессилие и покорность, а атрибуты Бога — сплошь могущество и сила. Любой, кто может это отделить — обретший единство (*muvaḥḥid*), при том что он исчез». Еще спросили о единстве (*tawhīd*). Он сказал: «Это убежденность (*yaqīn*)». Спросили: «Какая?» Он сказал: «Такая, что ты знаешь — движения и неподвижность сотворенного (*ḫalq*) суть действие Бога (*велик Он и славен!*), и нет у Него в этом соучастника. Когда ты выполнил это, ты выполнил условие единства». Спросили об исчезновении (*fanā*) и вечнопробывании (*baqā*). Он сказал: «Вечнопробывание — у Бога, а исчезновение — у того, что не Он».

Спросили: «Что такое отрешенность (*tajrīd*)?» Он сказал: «Это — внешне быть отрешенным от явленного (*a'rāz*), а внутренне — от упрямства (*i'tirāz*). Спросили о любви (*maḥabbat*). Он сказал: «Это когда свойства (*ṣifāt*) возлюбленного замещают свойства влюбленного. Сказал Пророк (*да благословит Бог его и род его и да приветствует!*): „Если ты любишь Его, то ты слышишь Им и видишь Им.“<sup>163</sup> Спросили о привязанности (*uns*). Он сказал: «Это — когда устраняется почтение<sup>164</sup>». Спросили о думании (*tafakkur*).

---

кто другой», 'Аттар цитирует его в «Поминании Увайса Карани» [Аттар 2007: 17]; см. также: [Худжвири 2004: 63; Худжвири, изд. Зинджани: 38].

<sup>163</sup> Арабский текст хадиса огласован: *fa izā aḥbatahu kunta lahu sam'an va baṣaran*, глаголы приведены в формах 2-го л. (*aḥbata, kunta*); вероятно, это опечатки в огласовках (они, к сожалению, встречаются в издании), поскольку в комментарии [Аттар 2007: 813] М. Эсте'лами отсылает к другому контексту «Поминаний друзей Божьих» с аллюзией на тот же хадис [Аттар 2007: 111], а в комментарии к этому контексту пересказывает хадис по-персидски в его стандартной форме: «А когда Я полюблю его (раба), Я буду его слухом и его зрением», см. текст хадиса целиком и перевод в примечании А. Хисматулина к [Руми 2007: 142, примеч. 7].

<sup>164</sup> «Привязанность» — *uns*, также «близкая дружба», «близость»; согласно Худжвири, «*унс* (близость) и *хайбат* (трепет) — два состояния дервишей, которые движутся по пути к Богу. Когда Господь являет человеческому сердцу Свою славу с преобладанием Величия (*джалал*), дервиши трепещут (*хайбат*). А когда преобладает Красота (*джамал*), дервиш переживает близость (*унс*)» [Худжвири 2004: 376–377]. «Устра-

Он сказал: «У него несколько сторон. Бывает думание о Божьих знамениях (*āyāt*), и его примета (*‘alāmat*) в том, что из него рождается познание (*ta‘rifat*); бывает думание о дарах (*ālā*) и благах (*na‘mā*) Бога (*возвышен Он!*), из которого рождается любовь (*maḥabbat*), бывает думание об обещании (*va‘da*) и наказании (*‘azāb*) Бога<sup>165</sup>, из него рождается ужас (*haybat*); и бывает думание о свойствах низшей души и благодати Бога (*велик Он и славен!*) по отношению к низшей душе, из него рождается стыд перед Богом (*возвышен Он!*). Если кто-то спросит, мол, почему из думы (*fikrat*) об обещании [рая] рождается ужас, мы ответим: «Полагаясь на щедрость Бога (*велик Он и славен!*), [человек] может отдалиться от Бога (*велик Он и славен!*) и погрязнуть в грехах».

Спросили, что такое истинное рабствование (*‘ubūdiyyat*) для раба. Сказал: «Если раб видит все вещи как собственность Бога (*велик Он и славен!*), видит, что явление всего — из Бога, видит, что пребывание (*qiyām*) всех — благодаря Богу, видит, что возврат (*marja’*) всех — к Богу, согласно тому, что Бог (*возвышен Он!*) речет: “Хвала же тому, в руке которого власть надо всем, и к Нему вы будете возвращены (*turja’ūna*)!<sup>166</sup>”, и все это истинно для него, то он достиг чистоты рабствования». [391] Спросили его о сути самонаблюдения. Он ответил: «Это состояние наблюдающего [за своим сердцем]<sup>167</sup>, который ждет (*intizār mīkunand*), что случится то, чего он опасается. Таким образом, это свойство (*xulq*) не спать, страшась ночного нападения. *Бог Всевышний* сказал: „Жди“<sup>168</sup> — это значит, „Ожидай“».

---

няется почтение (*ḥiṣmat*)» — перестает существовать величие одного из друзей и ничтожность другого [‘Аттар 2007: 813, примеч. Эсте‘лами]. П. Лозенски предпочитает для *ḥiṣmat* значение *bashfulness* (стыдливость).

<sup>165</sup> «Обещание» (*va‘da*) и «наказание» (*‘azāb*) — обещание райского блаженства для праведников (см., например: [Коран 19:62 (61)]) и наказание адскими муками для грешников (в Коране многократно упоминается о «великом» или «мучительном» наказании, см., например: [Коран 2:98 (104)]).

<sup>166</sup> См.: [Коран 36:83].

<sup>167</sup> Для перевода использован вариант, предложенный М. Эсте‘лами в примечании [‘Аттар 2007: 391, прим. 1].

<sup>168</sup> «Жди» — *fa-rtaqib*, оборот, несколько раз использованный в Коране, например: «Подожди же дня, когда небо изведет явный дым» [Коран 44:10]; императив *irtaqib* происходит от того же корня (*r-q-b*), что и

Спросили о правдивом (*ṣādiq*), правдивейшем (*ṣiddiq*) и правдивости (*ṣidq*). Он ответил: «Правдивость — это свойство (*ṣifat*) правдивого. Правдивый — такой, что, когда ты его видишь, то видишь [именно] таким, как ты слышал. Рассказы о нем — все равно что видеть [его] воочию. И если рассказ о нем один раз дошел до тебя, то ты найдешь такой же и всю его жизнь. Правдивейший — это тот, у кого правдивость в деяниях, словах и состояниях постоянна».

Спросили об искренности (*ixlās*). Он ответил: «*Это обязанность в обязанности и превышение в превышении*<sup>169</sup>. Сказал: «Искренность — это обязанность верующего во всем, что обязательно: молитве (*ṣalāt*) и тому подобному; и поскольку молитва обязательна, то, согласно сунне, искренность в ней — обязанность. Соблюдение искренности — это сердцевина молитвы, а молитва — сердцевина сунны». Еще спросили об искренности. Он ответил: «Это — гибель для собственного действия, отказ от собственного действованиа и от заглядывания вперед». И сказал: «Искренность — это когда ты исключаешь сотворенного (*ḫalq*) из взаимодействия между Богом и низшей душой». Это значит: низшая душа притязает на господствование<sup>170</sup>. Спросили о страхе. Ответил: «Ожидание [посмертной] участи при каждом вздохе». Спросили: «Что приносит налагаемое Им несчастье?» Он ответил: «Это твое горнило, которое очищает мужа. Всякого, кто прошел очищение в этом горниле, никогда не постигнет несчастье». Спросили о милосердии к сотворенным. Он ответил: «Милосердие к сотворенным — это когда ты с охотой даешь им то, чего они просят, не возлагаешь на них груза, непосильного им, и не произносишь непонятных им речей».

---

слово «самонаблюдение» (*murāqabat*). В истории обыгрывается схожесть значений выражений *fa-rtaqib* («жди») и *fa-ntazir* («ожидай»).

<sup>169</sup> В оригинале *naql fi naql* «рассказ в рассказе», вероятно, ошибка, должно быть *nafl fi nafl* «превышение в превышении». Пара *farʿ* «обязанность» и *nafl* «превышение» принадлежит к опорным понятиям мусульманской этики: *farʿ* — поступки и нормы поведения, вмененные человеку в обязанность, *nafl* — выполнение некоторых обязанностей сверх меры (например, дополнительные ночные молитвы). П. Лозенски также предпочел вариант *nafl fi nafl* и перевел: «a supererogation within a supererogation» [Attar, Memorial 2009: 363].

<sup>170</sup> Низшая душа (*nafs*), т. е. собственное «я», притязает на то, чтобы выступать как самостоятельный субъект действия, и следует стремиться к уничтожению ее притязаний.

Спросили: «Когда уединение правильно?» Ответил: «Когда ты отстраняешься от собственной низшей души и то, что тебе вчера предписали, сегодня становится для тебя уроком». Спросили: «Кто самый ценный из сотворенных?» Ответил: «Бедняк, довольный [своей участью]». Спросили: «С кем нам иметь общение?» Ответил: «С тем, кто не поминает добро, что он сделал тебе, а [лишь] делает то, что ему положено». Спросили: «Есть ли что-то достойнее плача (*girīstan*)?» Ответил: «Плач о плаче». Спросили: «Кто есть раб [Божий]?» Ответил: «Тот, кто свободен от служения другим». Спросили: «Кто такие *мурид* и наставник (*murād*)?» Ответил: «*Мурид* — это тот, кто руководствуется знаниями и деяниями, а наставник почитает (*ri'āyat kunad*) Истинного. Ведь *мурид* [392] бежит, а наставник летит. Как бегущему догнать летящего?!» Спросили его: «Каков путь к Господу (*возвышен Он!*)?» Ответил: «Отринь мир — и ты обрел, противостоянь страстям (*havā*) — и ты соединился с Истинным». Спросили: «Что такое смирение (*tavāzu*)?» Ответил: «Держать голову склоненной и припадать к земле». Его спросили: «Ты говоришь, что есть три завесы: низшая душа, люди и мир». Он сказал: «Эти три — для простых, а три [завесы] для избранных — смотреть на [свое] послушание Богу (*tā'at*), смотреть на [свою будущую] награду (*tavāb*) и смотреть на [свои] чудотворения». Сказал: «Ученый оступается, склоняясь от дозволенного к запретному, аскет (*zāhid*) — склоняясь от пребывания к уничтожению, а познающий (*ārif*) — склоняясь от Щедрого (*karīm*) к чудотворению (*karāmat*)».

Спросили: «В чем разница между сердцем верующего и сердцем лицемера (*munāfiq*)?» Он ответил: «Сердце верующего изменяется семьдесят раз за один час, а сердце лицемера семьдесят лет остается в одном и том же состоянии». И он сказал: «Господи, в День воскресения подними меня незрячим!» Его спросили: «Что это за молитва?» Ответил: «Ведь когда Он видит тебя, не должно видеть никого другого».

Когда приблизилась его смерть, он сказал: «Пускай расстелют скатерть и принесут угощение, чтобы мне отдать душу под гомон моих пирующих учеников». Когда дело его стало совсем плохо, он сказал: «Омойте меня». Но они забыли прочесать бороду<sup>171</sup>. Он велел им исправить упущенное. Потом распростерся

<sup>171</sup> «Прочесывание бороды влажными пальцами» (*taḥlīl-i maḥāsin*) — необходимый компонент ритуального омовения.

в поклоне и стал плакать. Ему сказали: «О предводитель на Пути! При всем том послушании (*tā'at*) и поклонении (*'ibādat*), что ты послал прежде, время ли сейчас для поклонов?» Он сказал: «Никогда Джунайд не нуждался в этом больше, чем сейчас». И тут же начал читать Коран. Он читал, и один из *муридов* спросил: «Ты читаешь Коран?!» — «Кому же в этот час делать это, как не мне? Ведь сейчас передо мной развернут свиток моей жизни, и я вижу семьдесят лет своего послушания (*tā'at*) и поклонения (*'ibādat*) висящими в воздухе на одном волоске. Налетел ветер и раскачивает их. Не знаю, это ветер разделения или ветер соединения, и с одной стороны — [мост] Сират<sup>172</sup>, а с другой — ангел смерти; Судия, чье свойство — справедливость, не имеет пристрастия; передо мною лежит путь, а я не знаю, куда Он меня поведет!» Затем он прочитал семьдесят аятов из суры «Корова». Ему стало хуже. Сказали: «Скажи „Бог!“» Он ответил: «Я не забыл». Затем он обхватил пальцами четки, так что четырьмя пальцами держал их, а указательный палец свесился вниз. Он произнес с совершенным величием: «Во имя Бога, милостивого и милосердного», закрыл глаза [393] и испустил дух. Мойщик трупов, омывая его, собрался полить ему воду на глаза. Голос воззвал [к нему]: «Убери руки от очей Нашего друга. Те глаза, что закрылись во имя Нас, откроются только для встречи с Нами». Затем он захотел разомкнуть сжатые пальцы. Раздался голос: «Пальцы, сжатые во имя Нас, разомкнутся лишь по Нашему приказу». Когда подняли погребальные носилки, на край носилок опустился белый голубь. Сколько его ни прогоняли, он не улетал, а затем подал голос: «Не мучайте меня и себя — мои лапки прибиты к краю носилок гвоздями любви. Я спустился потому, что сегодня его тело принадлежит высшим ангелам. Если бы вы не толпились [здесь], его тело воспарило бы в небо, как белый сокол».

---

<sup>172</sup> Сират (*ṣirāt*, арабизир. лат. *strata* «путь») — в Коране многократно встречается в значении «прямой путь», в эсхатологии — название моста над адом, по которому людям предстоит пройти в Судный день; праведники проходят по нему быстро, как молния, а грешники падают с него в ад; идея испытательного моста, возможно, заимствована из зороастризма (мост Чинват), см.: [ИЭС, сл. ст. «Сирāt» (С. Прозоров)].



Один человек увидел его во сне и спросил: «Какой ответ ты дал Мункару и Накиру<sup>173</sup>?» Он ответил: «Когда эти два приближенных [ангела] грозно спустились из дворца Величия и спросили: „Кто твой господь?“ — я взглянул на них, рассмеялся и сказал: „В тот день, когда Он спросил меня ‘Разве не Господь ваш Я?’<sup>174</sup>, я ответил ‘Да!’ Теперь вы пришли и спрашиваете, кто мой господь. Разве тот, кто ответил властителю, будет думать о рабе? И сейчас я отвечу Его словами: ‘Который сотворил меня и ведет по прямому пути’<sup>175</sup>. Они с почтением отошли, сказав: „Он все еще опьянен любовью“».

Другой человек увидел его во сне и спросил: «Каким ты нашел свое дело?» Он ответил: «Дело было иным, чем мы полагали. Ведь сто с лишним тысяч средоточий пророчества<sup>176</sup> пребывают в молчании, склонив голову. И мы тоже умолкли [в ожидании], как пойдет дело».

Джурайри<sup>177</sup> сказал: «Я увидел Джунайда во сне и спросил: „Что сделал с тобой Бог (велик Он и славен!)?“ Он ответил: „Он проявил милость, а все те указания и слова<sup>178</sup> были ветром, кроме тех двух-трех ракатов молитвы, которые я творил ночами“».

Рассказывают, что Шибли однажды стоял у могилы Джунайда. Один человек спросил его мнения по какому-то вопросу. Он не дал ответа и сказал: «Мне стыдно перед ним, когда между нами земля, как мне было стыдно перед ним, когда он меня видел. Для великих мужей жизнь и смерть — одно и то же. Я стыжусь отвечать на вопрос у его могилы, как {стыдился, когда он был жив}».

<sup>173</sup> Мункар (*munkar*) и Накир (*nakir*) — в Коране не упомянуты, в эсхатологических преданиях — имена ангелов, которые после смерти человека допрашивают его в могиле, требуя ответа на вопросы «Кто твой Бог?», «Кто твой пророк?», «Какова твоя вера?» Грешников и неверных после этого подвергают мучениям, которые предшествуют адским, а праведников оставляют ожидать дня Суда.

<sup>174</sup> См.: [Коран 7:172].

<sup>175</sup> См.: [Коран 26:78], перев. М.-Н. О. Османова.

<sup>176</sup> «Средоточие пророчества» — *nuḡṭa-yi nubuvvat*. *Nuḡṭa* — в первом значении «точка», также метафорическое обозначение пророка Мухаммада.

<sup>177</sup> Джурайри, Абу Мухаммад, суфийский шейх (ум. 924), ученик Сах-ла Тустари, принадлежал к кругу Джунайда [‘Attar, Memorial 2009: 423].

<sup>178</sup> «Указания и слова» — *iṣārāt va ‘ibārāt*, т. е. все попытки Джунайда объяснить обретаемый духовный опыт как при помощи указаний (*iṣārāt*) на скрытые смыслы, так и при помощи ясных высказываний (*‘ibārāt*).

**Литература**

- ‘Аттар 2007 *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī. Tazkiratu-l-awliyā’* / Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. Tih-rān, 1386 (čāp-i 16).
- Диххуда *‘Alī Akbar Dihxudā. Luġat-nāma. Jild-i 1–14. Tih-rān, 1372/1993 (čāp-i avval az dawra-yi jadīd).*
- Ибрагим,  
Ефремова  
1996 *Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих. М.*
- ИЭС *Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.*
- Кньш 2004 *Кньш А. Д. Мусульманский мистицизм: Краткая история. М., СПб.*
- Коран *Коран / Перевод с арабского и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1986 (2-е изд.).*
- Коран *Коран / Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. М., 1999 (издание второе, переработанное и дополненное).*
- Руми 2007 *Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой, общ. науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское Востоковедение».*
- Сахих аль-  
Бухари 2003 *Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Полный вариант / Перевод с арабского, примечания и указатели В. А. Нирши. М.*
- Смирнов 2001 *Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.*
- Сулами 1998 *Абу ‘Абд ар-Рахман Мухаммад б. ал-Хусайн б. Мухаммад б. Муса б. Халид ал-Азди [ас-Сулами]. Табакат ас-суфийа / Изд. Мустафа ‘Абд ал-Кадир ‘Ата. Бейрут, 1419 л. х.*
- Счетчикова  
2014 *Счетчикова Т. А. «Введение» к «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина ‘Атгара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ, 2014. № 6: Востоковедение, Африканистика. С. 96–119.*

- Халладж 1913 *Al Hallāj*. Kitab al tawasin. Texte Arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres; avec la version Persane d'al Baqlī, l'analyse de son commentaire Persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices par Louis Massignon. Paris.
- Хафиз 1994 *Dīvān-i ǧazaliyyāt-i Xvāja Hāfiz-i Širāzī / Ba kūšiš-i duktur Xalīl Xaṭīb Rahbar*. Tih-rān, čāp-i 13.
- Хафиз 2012 *Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.* Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1. М. (Orientalia et Classica: Выпуск XLII).
- Худжвири 2004 *Аль-Худжвири*. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. на русский язык английского перевода Р. Николсона А. Орлова. Научный редактор русского перевода Н. И. Пригарина. М.
- Худжвири, изд. Зинджани 'Alī Ibn 'Uṭmān Hujvīrī. Kašf al-mahjūb / Ba kūšiš-i Farīdūn Āsyābī 'Išqī Zinjānī. URL: <http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfolmahjoob.pdf>
- Чалисова, Смирнов 2000 *Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245–344.
- Шиммель 1999 *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Перевод с английского Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.
- Abdel-Kader 1962 *Abdel-Kader A. H.* The Life, Personality, and Writings of al-Junayd: A Study of a Ninth Century Mystic Imam Junaid al Baghdadi. London.
- Ansari 1983 *Ansari, Muhammad Abdul Haq.* The Doctrine of One Actor: Junaid's View of Tawhid // The Muslim World 1 (1983). Pp. 33–56.
- Arberry 1991 *Arberry A. J.* Al-Djunayd, Abu 'l-Ḳāsim b. Muḥammad b. al-Djunayd al-Ḳhazzāz al-Ḳawārīrī al-Nihāwandī. Encyclopaedia of Islam. Vol. II. Brill.

- ‘Attar 1905–07 *‘Attar Farid al-Din*. The Tadhkiratu l-awliya (“Memoirs of the Saints”) / Edited by R. A. Nicholson, with introd. by M. Qazvīnī. 2 vols. London, Leiden.
- ‘Attar 1966 *Farid-al-Din ‘Aṭṭār*. Tadhkerat al-awliā’ / Selections tr. by A. J. Arberry, as Muslim Saints and Mystics. London.
- ‘Attar, Memorial 2009 *Farid ad-Din ‘Attar’s Memorial of God’s Friends: Lives and Sayings of Sufis* / Translated with an introduction and annotations by P. Losensky. Paulist Press.
- EI<sup>2</sup> The Encyclopaedia of Islam. New Edition. 12 vols. with indexes and etc. Leiden, 1960–2005.
- EIr Encyclopædia Iranica, ed. Ehsan Yarshater. URL: <http://www.iranicaonline.org/>
- Este‘lami 2004 *Este‘lami M. Taḍkerat al-awliā’* // Encyclopaedia Iranica, 2004. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/tadkerat-al-awlia-2>.
- Mojaddedi 2001 *Jawid A. Mojaddedi*. The Biographical Tradition in Sufism: The Tabaqat Genre from Al-Sulami to Jami. Richmond.
- Paul 2014 *Paul J.* Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi’s Maqāmāt-i Žinda-pil (with some remarks on Ibn Munawwar’s Asrār al-tawḥīd) // Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe. Berlin: EBVerlag. Pp. 205–226.



## Сведения об авторах

*Александрова Наталья Владимировна* — кандидат исторических наук, главный научный сотрудник Сектора сравнительного изучения культур Востока и Запада ИВКА РГГУ, старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, [surnevo@mail.ru](mailto:surnevo@mail.ru)

*Алонцев Максим Альбертович* — научный сотрудник сектора сравнительного изучения культур Востока и Запада ИВКА РГГУ и ученый секретарь ИВКА, научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, [mxalontsev90@gmail.com](mailto:mخالontsev90@gmail.com)

*Бессмертная Ольга Юрьевна* — канд. культурологии, старший научный сотрудник Института восточных культур и античности РГГУ, [olgabessm@gmail.com](mailto:olgabessm@gmail.com)

*Вигасин Алексей Алексеевич* — доктор истор. наук, профессор, заведующий кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, [alexey.vigasin@gmail.com](mailto:alexey.vigasin@gmail.com)

*Глебкин Владимир Владиславович* — канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации РАНХиГС, заведующий Отделением теории и истории мировой культуры гимназии 1514 г. Москвы, [gleb1514@gmail.com](mailto:gleb1514@gmail.com)

*Дубянский Александр Михайлович* — канд. филол. наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ, [dubian@yandex.ru](mailto:dubian@yandex.ru)

*Ермакова Людмила Михайловна* — доктор филол. наук, Professor Emerita Муниципального Университета иностранных языков г. Кобэ (Япония), преподаватель Университета Рицумэйкан (Киото), [ermakova@gol.com](mailto:ermakova@gol.com)

*Журавский Алексей Васильевич* — канд. истор. наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности РГГУ, [alexeyzhuravskiy@yandex.ru](mailto:alexeyzhuravskiy@yandex.ru)

*Заглубоцкая (Счетчикова) Татьяна Александровна* — младший научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, [tatyana025@yahoo.com](mailto:tatyana025@yahoo.com)

*Иранский С.* — Иранский семинар под руководством Н. Ю. Чалисовой, включает: Алонцев Максим Альбертович, Заглубоцкая (Счетчикова) Татьяна Александровна, Лахути Лейла Гасемовна, Никитенко Евгения Леонидовна

- Комиссаров Дмитрий Алексеевич* — канд. филол. наук, старший преподаватель ИВКА РГГУ, старший научный сотрудник Лаборатории востоковедения ШАГИ РАНХиГС, ska4ki@gmail.com
- Корнеева Наталья Афанасьевна* — канд. истор. наук, независимый исследователь, участник семинара «Культура как способ смыслополагания» ИВКА РГГУ, natankor@gmail.com
- Кулланда Сергей Всеволодович* — канд. истор. наук., старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, kullanda@java.msk.ru
- Лахути Лейла Гасемовна* — доцент Института лингвистики РГГУ, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН и ШАГИ РАНХиГС, lahuty@gmail.com
- Мещеряков Александр Николаевич* — доктор. истор. наук, профессор Института восточных культур и античности РГГУ и ШАГИ РАНХиГС, meshtorop@yahoo.com
- Никитенко Евгения Леонидовна* — канд. истор. наук, старший преподаватель ИВКА РГГУ, научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, evgnikitenko@yandex.ru
- Пригарина Наталья Ильинична* — доктор филол. наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора памятников письменности Востока Института востоковедения РАН, pri-garina@gmail.com
- Русанов Максим Альбертович* — кандидат филологических наук, зав. Кафедрой истории и филологии Южной и Центральной Азии ИВКА РГГУ, marusanov@yandex.ru
- Селезнев Николай Николаевич* — канд. истор. наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, nns@rggu.ru
- Смирнов Андрей Вадимович* — доктор филос. наук, член-корреспондент РАН, профессор ИВКА РГГУ, зав. сектором философии исламского мира Института философии РАН, ori@iph.ras.ru

*Чалисова Наталья Юрьевна* — канд. филол. наук, заместитель директора ИВКА РГГУ по научной работе, старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, chalisova@hotmail.com

### Notes on the contributors

*Alexandrova, Natalia V.* — Ph.D. in history, head researcher, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; senior researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, surnevo@mail.ru

*Alontsev, Maxim A.* — researcher, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, mxalontsev90@gmail.com

*Bessmertnaya, Olga* — Ph.D., senior researcher, Russian State University for the Humanities (Institute for Eastern Cultures and Antiquity), olgabessm@gmail.com

*Chalisova Natalia Yu.* — Ph.D. in philology, associate director of science, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; senior researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, chalisova@hotmail.com

*Diakonova, Elena M.* — Ph.D., Professor, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, elenadiakonova@rambler.ru

*Dubianskiy, Alexander M.* — Ph.D. in philology, Assistant Professor, Institute of Asian and African countries, Moscow State University, dubian@yandex.ru

*Glebkin, Vladimir V.* — Ph.D. in philosophy, Associate Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, head of the Department of Theory and History of World Culture at Gymnasium 1514, Moscow, gleb1514@gmail.com

*Ermakova, Liudmila* — Ph.D., D. of Lit., Professor Emerita, Kobe City University of Foreign Studies, lecturer at Ritsumeikan University (Kyoto), ermakova@gol.com



- S. Iranian* — The Iranian Seminar group (under the direction of Natalia Chalisova), participants: M. Alontsev, L. Lahuti, E. Nikitenko, T. Zaglubotskaya (Schetchikova)
- Komissarov, Dmitriy A.* — Ph.D. in philology, senior lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; senior researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, ska4ki@gmail.com
- Korneeva, Natalia A.* — Ph.D. in history, independent research scholar, participant of the Research Seminar, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, natankor@gmail.com
- Kullanda, Sergey* — Ph.D. in history, senior researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
- Lahuti, Leyla G.* — associated professor, Institute of Linguistics, Russian State University for the Humanities; senior researcher, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences and Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, lahuty@gmail.com
- Meshcheryakov, Alexander N.* — Doctor of letters, Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; senior researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, meshtorop@yahoo.com
- Nikitenko, Evgeniya L.* — Ph.D. in history, senior lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, evgnikitenko@yandex.ru
- Prigarina, Natalia I.* — professor, head researcher, Institute of Oriental Studies, RASc, prigarina@gmail.com
- Rusanov, Maxim A.* — Ph.D. in history, Head of Dept. of South and Central Asia, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, marusanov@yandex.ru
- Seleznyov, Nikolai N.* — Ph.D. in history, Leading Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, nns@rggu.ru

---

*Smirnov, Andrey V.* — Doctor of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences. Professor at the Institute for Oriental and Classical Studies of the Russian State University for the Humanities, Head of the Department of Philosophy in the Islamic World at the Institute of Philosophy affiliated to the Russian Academy of Sciences, [ori@iph.ras.ru](mailto:ori@iph.ras.ru)

*Vigasin, Alexey* — Professor and Head of Dept., Dept. of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, [alexey.vigasin@gmail.com](mailto:alexey.vigasin@gmail.com)

*Zaglubotskaya (Schetchikova), Tatyana A.* — junior researcher, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; researcher, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, [tatyana025@yahoo.com](mailto:tatyana025@yahoo.com)

*Zhuravskiy, Alexey* — Ph.D. in history, Leading Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. [alexeyzhuravskiy@yandex.ru](mailto:alexeyzhuravskiy@yandex.ru)



# ABSTRACTS OF THE PAPERS (in order of the Contents)

## Part 1: Indology

*N. Aleksandrova, M. Rusanov*

### **Omens of Birth of the Bodhisattva in Buddhist Hagiography: “The Poetics of the Catalogs”**

Buddhist hagiographic narrative contains numerous stories about the miracles that accompany the birth of the future Buddha. In some texts, these miracles are grouped into lists of “thirty-two omens”. These lists have some common features, but at the same time demonstrate significant differences. The formation of these catalogs and their relationship with each other are discussed in this article. It is a narrow problem, but its solution sheds light on the general principles underlying the poetics of Buddhist narrative text. Various catalogs are found in Buddhist literature everywhere, it is therefore important to find out their origin and function.

The study is based on the *Lalitavistara*, one of the main Mahayana sutras preserved in Sanskrit. We have also used the Chinese versions of the *Lalitavistara*: the translations made by Fa-hu in 318 A.D. (普曜經) and by Divakara in 683 A.D. (方廣大莊嚴經). We also had at our disposal several early sutras preserved only in the Chinese Tripitaka: e.g., the “Sutra of the early acts” (修行本起經, about 200 A.D.) and the “Sutra of good appearance of Prince told by the Buddha” (佛說太子瑞應本起經, the first half of the 3rd century A.D.). Also, very valuable material can be found in the *Nidanakatha*, famous biography of the Buddha in the Pali language.

As a result of our investigation, we argue that various lists of omens are not derived from the same prototype. Biography of the Buddha in general and each episode of this biography is structured as a list of items. The number of these items is usually set in advance. Moreover, the presentation of the Buddhist doctrine is also built in the form of classifications. The catalog of omens is a manifestation of the general pattern.

A. Vigin

### **The Kings and the Gods in Ancient India**

The article traces the evolution of ideas about royal power in ancient India. The Vedic “king” was a tribal chief, a courageous warrior and a generous sacrificer. Royal power was sacral, because the cosmic order was dependent thereon. In the classical period of Indian history, the role of the king as supporter of the social order (*varṇāśramadharmā*), a benefactor, compassionate to all living beings comes to the fore. He was compared then with the figures of religious teacher, ascetic or saviour.

A. Dubyanskiy

### **Horse and Chariot in Tamil Lyrics**

Horse and chariot are often met with in the so-called *cankam* Tamil poetry. The paper gives terms used for a horse and a chariot, their equipment and qualities. In the division of poetry devoted to heroic deeds (*puram*), horse and chariots are mentioned as parts of the king’s army. The martial bravery of a warrior is sometimes expressed by a description of the bravery of his horse. This motive is an indispensable feature of poetic treatises. Horses and chariots are valuable items of loot which kings lavishly distribute among their subjects (including bards). In love poetry (*akam*), a horse and a chariot are the attributes of the hero who comes to a tryst with his beloved. In this context, the figure of a charioteer appears. There are poems which are constructed as a monologue of the hero addressed to his charioteer. The paper pays attention to some common features in descriptions of horses and chariots in the epic poem *Mahabharata* and in Tamil poetry.

D. Komissarov

### **Siddhartha Gautama Meets King Bimbisara: A History of Texts**

In this article, I have made a textual analysis of different versions of the Buddhist story about the encounter between Siddhartha Gautama and king Bimbisara that are available to us in Indian languages. As a result, the existence of three independent traditions was discovered, within which different redactions of this story had been developing over centuries. Comparing these redactions we have

made an attempt to establish their relative dating. Besides, this paper contains Russian translations of four different redactions of the story about the visit of king Bimbisara from Sanskrit and Pali (from the Pali Canon, the *Lalitavistara*, the *Mahavastu* and the *Sanghabhedavastu*).

*N. Korneeva*

**The Nambudiri Brahmins:  
Some Peculiarities of Vedic Texts Transmission**

The article deals with Malayalam-speaking Nambudiri Brahmins residing in Kerala (a south-west region of India), who are still isolated from other Brahmins of India and differ from them in a number of customs. The Nambudiri tradition of Vedic recitations, their rituals, mnemonic techniques, and so forth, form an uninterrupted living tradition, handed down orally from father to son, from teacher to student. The Vedic recensions that follow the Nambudiris are more ancient than other surviving versions, most of them not found anywhere else. The awareness that the Vedas are non-human in origin, beginningless and eternal prompted Brahmins of India to create unique methods for their preservation and transmission without any modification. The article deals with these sophisticated mnemonic techniques in general and particular ways of the Nambudiris, which have conserved a number of distinctive and ancient features.

## Part 2: History and Theory of Culture

*O. Bessmertnaya*

### **Who was M.-B. Hadjetlaché after All, or the Need for Deceit**

Based on various archival and published primary sources, the paper reconstructs, in counterpoint to the common interpretations and some academic ones permeated with political and emotional conflicts of collective memory, a biography of M.-B. Hadjetlaché (a.k.a. Y. Kazi-Bek Akhmetukov, a.k.a. G. Ettinger, etc.; ca. 1868–1929) — a Circassian writer, Muslim journalist, Russian adventurer and political double-dealer; new evidence of his Jewish origin is offered; his strategies of constructing his identity are analyzed. The main question is, to which extent and how the notion of deceit is applicable here: on the one hand, the actor builds up his image and life in vivid accordance with his self-narratives; on the other, those narratives contradict external sources, his actions, and intimations of his own awareness of his deceit. Shifting the perspective of who M.-B. Hadjetlaché was to what G. Ettinger had become, the author suggests analyzing his strategies on the swing between forgery and forging, deceit (imposture) and invention, and argues for the high investigative value of the notion of deceit in historical and cultural research. Taking Hadjetlaché as a trickster, uncovering, at each stage of his life, his manipulation of the invented identity on the border of “us” and “them,” used by him as a symbolic capital in his relationship with power — those ways of addressing deceit allow us both to examine the actor’s own need for deceit and go beyond the limits of the individual biography, revealing the vast cultural resources employed by himself and his environment as well, allowing the deceit to be implemented.

*V. Glebkin*

### **The Structure of Lexical Complex Philosophy in the Texts of the 18th-Century Russia**

This article is concerned with the conceptual structure of the lexical complex *философия* in Russian culture of the 18th century, also briefly addressing the evolution of this structure in the 19th and 20th centuries. The author points to the radical difference be-

tween the Russian concept *философия* and the English concept *philosophy*. Sociocultural Theory of Lexical Complexes (STLC) is the methodological basis of this research. Five conceptual clusters are marked out in the structure of the complex *философия*.

*L. Ermakova*

### **Nikolay Gumilyov and Sadayakko: Reflections and Imitations**

This paper consists of two parts; the first is an examination of Gumilev's poems related to Japan as a kind of Gumilyov's "sacred geography," as well as an attempt to see the poems as his imaginary itinerary to Japan. As long as the first Gumilyov's "Japanese" poem is connected with the Japanese actress Kawakami Sadayakko, the second part of the paper is an inquiry into her troupe's tour of Petersburg and Moscow in 1902; the aim of this part is, as well, to introduce a selection of press-clippings, which are, to my mind, representative of the level of knowledge about Japan and the Japanese culture in Russian society more than a hundred years ago.

*A. Zhuravskiy*

### **Abraham in the Muslim Tradition**

In the Quran, Abraham is given special attention and a most important part. He is mentioned in 245 ayats, next best but to Moses (502 ayats). It will be no exaggeration to say that they are the two key figures in the Quran, to an ample degree deciphering both the principal substance of Islam and the prophetic calling of Mohammed.

The Quran shows Moses as the predecessor, the prototype and annunciator of Mohammed's prophetic mission. Mohammed's calling appears as realized through the prophetic paradigm of Moses. Thus it is said there of Mohammed:

"Surely We have sent unto you a Messenger as a witness over you,  
even as We sent to Pharaoh a Messenger" (Quran 73:15).

Meanwhile Abraham is called, first and foremost, to disclose the purport of the Muslim faith. The following is the key ayat, the focus of the Abrahamic theme in the Quran:

"No, Abraham in truth was not a Jew, neither a Christian,  
but he was a Muslim and one pure of faith" (Quran 3:67).



That is, Abraham's faith was the Muslim faith, Abraham's God was the God of Islam.

Admittedly, it is through Abraham that Mohammed, in his early preachings, stated a certain spiritual affinity of his faith with Jewish and Christian spiritual traditions, while in his later period, it was specifically through Abraham that Mohammed contraposed the Muslim faith to Judaism and Christianity. It may be assumed that Mohammed's religious self-identification started from the moment of his awakening to the fact that Abraham was neither a Jew nor a Christian, but already believed in one God. But for his religious intuition, it might be that Islam would have never come into being.

*S. Kullanda*

### **Pride and Prejudice (Life Experience and Scholarly Quest)**

Ingrained prejudices have a strong influence on the study of cultural-historical phenomena. This paper is a case study of one of such prejudices, i.e., the belief that kinship systems already existed in the earliest phases of human history. Notwithstanding conflicting evidence such as the use of the reflexes of allegedly kinship terms mostly in the plural as markers of belonging to certain social groups, scholars tend to ascribe to the protolanguage etymon the "consanguineal" meaning of the majority of its reflexes. However, neither phonetic nor semantic reconstruction is supposed to provide an archetype similar to one of its reflexes. Such a simplistic procedure has every chance of being erroneous. Reinterpretation of the traditional reconstruction enables one to regard the relevant etyma as classifiers of age-sex groups, yet a common-sensical bias defies the adoption of this hypothesis.

*A. Meshcheryakov*

### **Natural Calamities in the Capital: Catastrophe in the Mind and Perception of Natural Disasters in Heian Period**

The second half of the Heian period (794–1185) is marked by deterioration of many state institutions; for this reason, the surrounding world was colored for Japanese aristocracy in much more pessimistic shades than in the previous Nara period. The end of Dharma Law, which they dated to 1052 A.D., also supported their pessimism. Historical data show that the natural disasters which

hit the capital were not very serious, but in many writings of the aristocratic elite those disasters were depicted as really devastating catastrophes portending more troubles in store.

A. Smirnov

### **The Episteme of the Classical Arab-Islamic Culture**

The term “episteme” is used here to denote the basic attitude which sets the general outline of the world picture and which presupposes specific epistemic strategies. The paper argues that the episteme of the classical Arab-Islamic culture rest on the intuition of process-act (*fiʿl*). It presents the world as a collection of actors and recipients, as well as the acts which bind them together, rather than depicting it as a collection of substances possessing a fixed nature. This attitude is traced back to the Qurʾanic notions of the truth and the true (*ḥaqq*), false and falsehood (*bāṭil*) as expressing first and foremost the state of affairs established by the True Actor or the futility of such acts performed by false actors, as well as the *ṣidq-kidhb* notions which refer to the relation of conformity between statement about the thing or the state of affairs and the reality. The process-based episteme accounts for the predominant epistemic strategies of the *fuqahāʾ*, *muʿtazila* and the *ṣūfī* thinkers, as well as for the theory of intuitive cognition (*ḥads*) developed by Ibn Sīnā. The substance-based episteme is linked to the Greek philosophical legacy and was developed first and foremost by the *falāsifa*.

## Part 3: Translations

L. Lahuti

**Alexander the Great in the *Ilahi-Nameh*  
by Farid ad-Din ‘Attar**

One of the main strategies Farid al-Din ‘Attar, the great Persian Sufi poet of the 12th and 13th centuries, uses in his *masnavi* poems is transforming manifold literary and folkloric stories into parables. Among them, are stories of Iskandar (Alexander the Great), which were widely spread in the Middle East through the various translations of the *Alexander Romance* by Pseudo-Callisthenes. The paper discusses the perception of Iskandar’s figure in the Middle Eastern tradition, then provides a brief overview of the *Ilahi-Nameh*’s structure and main ideas and offers a commented translation of two Iskandar stories.

N. Seleznyov

**“Though it is not Obligatory for Me What is Stated  
in the Qur’ān, I will Get Proof from it”:**

**The Third Conversation between Elias, Metropolitan of Nisibis,  
and Wazir Abu ‘l-Qasim al-Maghribi**

*The Book of Sessions (Kitāb al-mağālīs)* of Elias of Nisibis is a remarkable example of the Arab-Christian literature of the 11th century CE which is still awaiting its full critical edition. The content of the book is the discussions between Metropolitan Elias (975–1046) and his Muslim *vis-à-vis* — wazir Abū ‘l-Qāsim al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Maghribī (981–1027). This work demonstrates the intellectual contacts between the different religious traditions of medieval Arab culture in its flourishing age as well as the characteristics of the Christian literature developed in the Syro-Mesopotamian region in that epoch. The present publication provides a critical survey of the treatise which is followed by a Russian translation of the third session. While working on the article and the translation, the author used manuscripts from the collections of Berlin and Aleppo.

N. Chalisova, N. Prigarina, M. Rusanov

### **Hafiz's Ghazal on the Futility of Advice**

The paper includes a translation of the ghazal “*Dil-am juz mihr-i mah-rūyān ʔariq-i bar-namīgīrad*” (“My heart follows no other path save love of the moon-faced”). We prepared it for the second volume of the complete philological translation of the Divan (for the first volume, ghazals 1–100, see [Hafiz 2012] in the *References* section of the article).

The introductory part contains some preliminary data on the poem under discussion. Hafiz composed it as an “answer” to the ghazal of Shah Shuja‘, the ruler of Shiraz and the poet’s patron (regretfully, the sources preserved only the opening two half lines of the ruler’s poem). The “pearls” or lines of the ghazal seem unstrung; it counts 14 beyts (almost twice the standard number), which enhances the effect of semantic disintegration. The poem serves as a good example of Hafiz’s signature poetic technique of associative and parallel montage of themes and images.

The Persian text of the ghazal (according to Qazvini–Gani version) and its Russian word-for-word prose translation is followed by a detailed commentary on each beyt of the poem. It contains some philological particulars about the wording and imagery and the arguments on the choice of each interpretation. We also analyze the main themes of the poem as we see them, one of them being the “futility of advice,” and the other, “the futility of poetry.” The complex interplay of those two themes is what keeps the sequence of “disintegrated” lines together. It also highlights the great poet’s overall message of “the weary feeling of the futility of words.”

M. Alontsev, N. Chalisova, L. Lahuti,  
E. Nikitenko, T. Schetchikova

### **Junayd Baghdadi: “The Peacock of the Learned” and “The Sultan of the Realized”**

The article includes the first complete Russian translation of the 43th chapter from the “Memorial of God’s Friends” (*Tazkirat al-awliyā*), a hagiographic compendium composed by Farid ad-Din ‘Attar in the 12th century. It is also the first output of the project on Russian translation and research of the *Tazkirat al-awliyā*. The project is undertaken by the participants of the Joint Iranian

Seminar (Institute of the Oriental and Classical Studies, RSUH; School for Advanced Studies in the Humanities, RANEPА), with N. Chalisova as head of the Project.

The chapter gives the life story and sayings of Junayd Baghdadi (d. 910), who led the Sufi community in Baghdad and was one of the formative figures in the development of Sufi thought. ‘Attar collected the “facts” and legends on Junayd and his sayings from different sources and skillfully arranged them; Junayd’s story in the “Memorial of God’s Friends” presents a model example of narrative patterns in Persian hagiographic writing. The text of translation, prefaced by a short introduction, is provided with a commentary related to philological and cultural details.

This collection dedicated to the memory of V. N. Romanov (d. 2013) is a modest tribute of his grateful colleagues. The book's structure reflects the diverse academic interests of the scholar: Indian studies, history and theory of culture. In addition to analytic papers dealing with religions and literary traditions of Ancient India and works discussing various lands and cultures of the East and the West (Russia, Japan, the Arab world), the collection includes some original translations of classical texts from Arabic and Persian.

The book is aimed at specialists in different fields of philology and cultural history as well as at the general reader interested in the humanities.

*Ya evam veda* ... Кто так знает ... Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Ю. Чалисова (отв. ред.), Н. В. Александрова, М. А. Русанов. («Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности»; вып. LXI.) М.: РГГУ, 2016. 460 с.

ISBN 978-5-7281-1777-3

Статьи, включенные в сборник, посвященный В. Н. Романову (ум. 2013) — это скромная дань памяти от благодарных коллег. Структура книги отражает разные сферы интересов ученого: индология, история и теория культуры. Помимо аналитических статей, касающихся религий и литератур Древней Индии, а также исследований, связанных с разными странами и культурами Востока и Запада (Россия, Япония, арабский мир), в сборник вошли и оригинальные комментированные переводы классических текстов с арабского и персидского языков.

Для специалистов в различных областях филологии и истории культуры, а также для широкого круга читателей с гуманитарными интересами.

УДК 821.21'01:81'255.2

ББК 86.33

Научное издание

YA EVAM VEDA ... КТО ТАК ЗНАЕТ ...  
ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА НИКОЛАЕВИЧА РОМАНОВА

Компьютерная верстка *А. А. Ковалев*



Подписано в печать  
Формат 60×90 1/16.  
Уч.-изд. л.      Усл. печ. л.  
Тираж      экз. Заказ №