

Труды Института востоковедения РАН

серийное издание ISSN 2587-9502

Выпуск 28

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Андросов Валерий Павлович – *председатель*

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*

Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*

Аликберов Аликбер Калабекович

Белокреницкий Вячеслав Яковлевич

Железняков Александр Сергеевич

Романова Наталья Геннадиевна

Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович

Алаев Леонид Борисович

Александров Юрий Георгиевич

Алпатов Владимир Михайлович

Белова Анна Григорьевна

Бурлак Светлана Анатольевна

Ванина Евгения Юрьевна

Васильев Дмитрий Дмитриевич

Воронцов Александр Валентинович

Десницкий Андрей Сергеевич

Другов Алексей Юрьевич

Захаров Антон Олегович

Звягельская Ирина Доновна

Карасова Татьяна Анисимовна

Катасонова Елена Леонидовна

Кобзев Артем Игоревич

Кузнецов Василий Александрович

Любимов Юрий Васильевич

Мамедова Нина Михайловна

Микульский Дмитрий Валентинович

Мосяков Дмитрий Валентинович

Настич Владимир Нилович

Орлова Кеема Владимировна

Панарин Сергей Алексеевич

Плотников Николай Дмитриевич

Пригарина Наталья Ильинична

Сарабьев Алексей Викторович

Смагина Евгения Борисовна

Суворова Анна Ароновна

Шалапина Зоя Михайловна

Шаумян Татьяна Львовна

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Papers
of the Institute of Oriental Studies of RAS

Issue 28

WRITTEN SOURCES OF THE EAST
Problems of Translation and Interpretation

Selected papers
Volume III



Moscow
2020

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 28

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады

Том III



Москва
2020

Ответственные редакторы выпуска

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Рецензенты:

д.ф.н. Н. И. Пригарина, д.и.н. Д. В. Микульский

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том III / Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. – М.: ИВ РАН, 2020. — 300 с.: ил.

Papers of the Institute of Oriental Studies of the RAS. Issue 28. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers. Volume III / Ed. by L. V. Goriaeva and V. N. Nastich. — Moscow: IOS RAS, 2020. — 300 pp.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-955-7

DOI 10.31696/2587-9502-2020-28

Настоящий выпуск — продолжение изданных в 2017 и 2018 гг. сборников статей по докладам I–VII ежегодных сессий проблемно-методологической конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации» (Москва, ИВ РАН), организованной в 2011 г. и проводимой сотрудниками Отдела памятников письменности народов Востока на базе постоянно действующего семинара «Текстология и источниковедение Востока». В том III вошли избранные доклады VIII юбилейной конференции, посвящённой 200-летию Института востоковедения РАН (31 октября – 2 ноября 2018 г.), одна статья по докладу на заседании семинара в 2018 г. и статья по докладу, заявленному к прочтению на 2020 г.

The present issue is a sequel of selected papers delivered at sessions 1–7 of the annual Conference «Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation» (Institute of Oriental Studies, Moscow), organized in 2011 on the base of the permanent Seminar «Textual Criticism and Source Study of the East» and conducted by the staff of the Department of Oriental Written Sources (vols. I and II have been printed in 2017 and 2018). Volume III contains a selection of papers from the 8th Conference dedicated to the Bicentenary of the Institute of Oriental Studies (2018), one paper presented at the Seminar in 2018 and one applied for delivery in 2020.

Содержание

Contents

От редакторов	8
Хроника докладов VIII конференции (2018 г.)	10
Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2018–2019 гг.)	15
<i>Л. А. Васильева.</i> Проблематика изучения творческого наследия Мира Таки Мира	19
<i>Lyudmila A. Vasilyeva.</i> The Problems of Studying the Creative Heritage of Mir Taqi Mir	
<i>Э. И. Введенская.</i> Диалог рукописей в драматургии агиографии: цитирование произведений Рупы Госвами в тексте <i>Чайтанья-чаритамриты</i> Кришнадаса Кавираджа Госвами	35
<i>Elbi I. Vvedenskaya.</i> The Dialogue of Manuscripts in the Hagiographic Dramaturgy: Quotations from Rupa Goswami's <i>Vidagdha-mādhava</i> and <i>Lalita-mādhava</i> Cited by Krishnadas Kaviraja Goswami in <i>Caitanya-caritāmṛta</i>	
<i>Е. В. Гордиенко.</i> Структура и содержание вьетнамских повествований о духах-покровителях общин (<i>тхантынь</i>) на примере повествования об Иет Киеу	51
<i>Elena V. Gordienko.</i> Narrative Structure and Content of Vietnamese Stories Regarding Tutelary Deities of Villages (<i>thần tích</i>): Case Study of the Story of Yết Kiêu Spirit	
<i>П. А. Куценков.</i> Записи устных исторических преданий деревень догонов	70
<i>Petr A. Kutsenkov.</i> Records of Oral Historical Legends of the Dogon Villages	

Л. Г.Лажути. Рассказы о красоте Йусуфа в <i>маснави</i> ‘Аттара . . .	81
<i>Leyli G. Lahuti. Stories about Yusuf’s Loveliness in the Mathnawi Poems by ‘Attar</i>	
Д. В. Миккульский. Две легенды из <i>Кашиф ал-гумма ал-джами</i> ‘ <i>ли-ахбар ал-умма</i>	101
<i>Dmitriy V. Mikulsky. Two Legends from Kashf al-Ghumma al-Djami ‘ li-Akhbar al-Umma</i>	
С. А. Полхов. О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV (перевод и комментарии)	123
<i>Svyatoslav A. Polkhov. Ōta Gyūichi. Shinchō-kō ki, Books III, IV (translation into Russian with comments)</i>	
М. М. Сахокия. Иранское риторическое наследие: Ахемениды и <i>Шах-наме</i>	170
<i>Maia M. Sakhokia. Iranian Rhetorical Heritage: Achaemenians and Shahnameh</i>	
М. Сими́дчиева. Зороастрийская мифология и иранский модернизм в «Слепой сове» Садега Хедаята	186
<i>Marta Simidchieva. Zoroastrian Mythology and Iranian Modernism in Sadeq Hedayat’s «The Blind Owl»</i>	
Д. М. Тимохин. Сочинение Киракоса Гандзакеци «История» как предмет историографической дискуссии: происхождение и современное состояние	215
<i>Dmitriy M. Timokhin. Kirakos Gandzaketsi's Essay «History» as a Subject of Historiographical Discussion: Origin and Current State</i>	
М. В. Торопыгина. Средневековые японские гомункулы в историях «О том, как Сайгё сделал человека на горе Коя» и «Хасэо»	236
<i>Maria V. Toropygina. Medieval Japanese Homunculi in the Stories «How Saigyō Made a Man at Mountain Koya» and «Haseo»</i>	

<i>Е. В. Тюлина.</i> Дхарма и Царь дхармы (Яма) в древнем и средневековом вариантах «Сказания о Савитри»	253
<i>Elena V. Tyulina.</i> Dharma and the King of Dead (Yama) in the Ancient and Medieval Versions of the «Story of Savitri»	
<i>А. Г. Хайрутдинов.</i> Проект независимого перевода образов Корана на русский язык и его особенности	269
<i>Aidar G. Khairutdinov.</i> The Project of Independent Translation of Qur'anic Images into Russian and Its Features	
<i>А. А. Янковская.</i> «Известия о Китае и об Индии», и не только: Малайско-индонезийский регион в арабском источнике IX–X вв.	282
<i>Aglaya A. Yankovskaya.</i> «The Accounts of China and India», and beyond: Malay-Indonesian Region in an Arabic Text from the 9 th and 10 th Centuries CE	
Принятые сокращения	296
Наши авторы и редакторы	298

От редакторов

В настоящем выпуске «Трудов Института востоковедения РАН», как и в двух предыдущих (вып. 2 издан в 2017 г., вып. 14 — в 2018 г.), собраны статьи, посвящённые комплексному исследованию письменных источников (рукописи, документы, эпиграфика, нумизматика, литературные и поэтические тексты), а также памятников устной словесности, изобразительного искусства, материальной и духовной культуры древнего и средневекового Востока, органически дополняющих данные письменных источников и нередко ощутимо повышающих их информативность.

В основу большинства статей легли доклады, прочитанные на наших ежегодных конференциях «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации», оформленные авторами для публикации со всем необходимым ссылочным и библиографическим аппаратом.

Принимая во внимание возросший за последние годы интерес к работе семинара «Текстология и источниковедение Востока», мы сочли целесообразным, наряду с материалами VIII юбилейной конференции, включить в состав данного выпуска несколько статей по докладам, прочитанным на заседаниях семинара, которые регулярно (дважды в месяц) проходят в Отделе памятников письменности народов Востока, начиная с апреля 2010 г. Как выступающих, так и слушателей привлекает формат семинара — подробный и не ограничиваемый по времени рассказ о проблемах, над которыми работают учёные, сопровождаемый визуальными презентациями или демонстрацией артефактов «в натуре» и завершаемый общей дискуссией.

За годы работы семинара и конференций сформировался круг их постоянных участников — не только сотрудников ИВ РАН, но и учёных из других городов России, стран ближнего и дальнего зарубежья. Об этом говорит и состав авторов данного и двух предыдущих выпусков 2 и 14 «Трудов Института востоковедения РАН»: здесь с работами исследователей из Москвы и Санкт-Петербурга соседствуют материалы, подготовленные нашими коллегами из исследовательских и учебных центров Татарстана, Дагестана, Бурятии, Грузии, Чехии, Индии, Ирана, Малайзии, США и Канады. Одна из статей т. II «Избранных докладов» (*Austin O'Malley. Poet's Orders: Poetry and Text as Spiritual Medicine in the Works of 'Aṭṭār*) была издана на языке оригинала. Мы намерены и впредь принимать к прочтению доклады, поданные авторами на английском языке, и публиковать статьи по ним в авторских версиях (без перевода) с развёрнутыми русскими резюме.

В своей работе мы по-прежнему придерживаемся принципа междисциплинарности, поэтому доклады сугубо текстологического свойства соседствуют у нас с исследованиями в области истории, археологии, искусствознания и картографии, нумизматики и фольклора, хронологии и метрологии, технических приёмов и конкретных обстоятельств изготовления исторических памятников. Как уже не раз отмечалось, подобный подход позволяет докладчикам выйти за рамки узкопрофильной историко-культурной, языковой, этноконфессиональной или страноведческой тематики и содействует расширению предметного и методологического кругозора аудитории, включающей и специалистов других направлений.

В подготовке сборника к печати принимал активное участие старший научный сотрудник Центра японских исследований С. А. Полхов.

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Хроника докладов VIII конференции (2018 г.)¹

Предлагаемый список докладов, прочитанных на VIII юбилейной конференции, посвящённой 200-летию Института востоковедения РАН, не в полной мере совпадает с указанным в ежегодных программах: некоторые из заявленных докладов по разным причинам не были прочитаны на заседаниях, ещё несколько докладов приняты к прочтению сверх программы.

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

* * *

VIII международная конференция «ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ» К 200-летию Института востоковедения РАН 31 октября – 2 ноября 2018 г.

Программа заседаний

¹ Списки докладов I–VII конференций опубликованы в издании: Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. [Том I] / Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. — М.: ИВ РАН, 2017; Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14. С. 11–24: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том II / Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. — М.: ИВ РАН, 2018. С. 9–14.

Среда, 31 октября 2018 г.

Отель «Будапешт», зал «Шереметьев» (3 этаж)
Утреннее заседание. Начало в 12.30

Председатель — Л. В. Горяева

Вступительное слово — член-корр. РАН В. М.Алпатов.

1. *Васильева Л. А.* (ИБ РАН). Проблемы изучения наследия поэта-классика урду Мира Таки Мира.
2. *Лахути С. В.* (РГГУ, ИБ РАН). Функции адресной части официального послания в *Шахнаме* Фирдоуси.
3. *Заглубоцкая Т. А.* (ИБ РАН). Из литературной жизни эпохи Каджаров: о трёх поэтах города Керманшаха.
4. *Торопыгина М. В.* (ИБ РАН). Средневековый японский гомункул в рассказе «О том, как Сайгё сделал человека в горах Коя».
5. *Привезенцев А. В.* (независ. исслед.). Разведка в письменных памятниках Древнего Востока.

Отель «Будапешт», зал «Шереметьев» (3 этаж)
Вечернее заседание. Начало в 14.30

Председатель — М. Торопыгина

1. *Бабкова М. В.* (ИБ РАН) Творчество Кокана Сирэна в контексте превращения чань-буддизма в дзэн-буддизм.
2. *Дьяконова Е. М.* (РГГУ) Эстетические воззрения японцев. Архаические и новаторские представления о категории «красота» (*би, бирэй*).
3. *Полхов С. А.* (ИБ РАН). Судебные тяжбы в княжестве Такэда (по материалам *Коёгункан*).
4. *Фролова М. В.* (ИСАА МГУ). Яванские реалии XVII в. в *Роро Мендуг* Аипа Росиди.
5. *Янковская А. А.* (МАЭ РАН). "Известия о Китае и об Индии», и не только: малайско-индонезийский регион в арабском источнике IX–X вв.

6. *Казакевич О. А.* (НИВЦ МГУ; ИЯ РАН; ИЛ РГГУ). Предчувствие любви и смерти в традиционных личных песнях западных эвенков.

Четверг, 1 ноября 2018 г.

*Отель «Будапешт», зал «Шереметьев» (3 этаж)
Утреннее заседание. Начало в 10.30*

Председатель — В. Н. Настич

1. *Микульский Д. В.* (ИБ РАН). Легенды в *Кашф ал-гумма 'ан ахбар ал-умма* (сочинении по истории Омана XVIII в.).
2. *Атабаки Т.* (Touraj Atabaki, Нидерланды). From Antiquarianism to History: The Contribution of Soviet Historians to the Historiography of the Orient.
3. *Эшотс Я.* (Janis Esots, Латвия, Великобритания). Ещё раз о термине «исфаганская школа»: философия, литература, искусство.
4. *Бондарев А. В.* (Музей-квартира Л. Н. Гумилёва, Санкт-Петербург), *Пригарина Н. И.* (ИБ РАН). Загадки текстового оформления «Персидской миниатюры» из Музея-квартиры Л. Н. Гумилёва.
5. *Симидчиева М.* (M. Simidchieva, Канада). Зороастрийская мифология и иранский модернизм в «Слепой сове» Садега Хидаята (Zoroastrian Mythology and Iranian Modernism in Sadeq Hedayat's The Blind Owl).

*Отель «Будапешт», зал «Шереметьев» (3 этаж)
Вечернее заседание. Начало в 14.00*

Председатель — Д. В. Микульский

1. *Кейдан А.* (A. Kejdan, Италия). Устная передача или рукописная традиция? Текстология грамматики Панини.
2. *Тюлина Е. В.* (ИБ РАН). Дхарма и Царь дхармы (Яма) в древнем и средневековом вариантах «Сказания о Савитри».

3. *Зайцев И. А.* (ИСАА МГУ). К вопросу о классификации бирманских каменных надписей.
4. *Тимохин Д. М.* (ИБ РАН). Сочинение Киракоса Гандзакеци «История» как предмет историографической дискуссии: происхождение и современное состояние.
5. *Чеснокова Н. А.* (РГГУ, НИУ ВШЭ). «Пэктусанский большой ствол» *Пэкту тэган* в корейских историко-географических сочинениях XVII–XVIII вв.
6. *Коровина Е. В.* (ИЯ РАН). Рапануйский песенный метр: опыт описания.

Пятница, 2 ноября 2018 г.

*Институт востоковедения РАН, ком. 247а.
Утреннее заседание. Начало в 10.30.*

Председатель — Н. И. Пригарина

1. *Мелвилл Ч.* (Ch. Melville, Великобритания). Manuscripts of History and the History of Manuscripts.
2. *Чалисова Н. Ю.* (ИБКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). «Пропавший Йусуф»: о формуле *yūsuf-i gumgašta* в персидской газели.
3. *Лахути Л. Г.* (ИБ РАН, РГГУ). Рассказы о Йусуфе в поэмах-маснави ‘Аттара.
4. *Мелвилл Ф.* (F. Melville, Великобритания). Юсуф и Зулейха в изобразительном искусстве.
5. *Рейснер М. Л.* (ИСАА МГУ). История Йусуфа: как складывался романический нарратив.

Вечернее заседание. Начало в 14.30.

Председатель — Я. Эшотс

1. *Хайрутдинов А. Г.* (Татарстан). Проект независимого перевода образов Корана на русский язык и его особенности.

2. *Саитбатталов И. Р., Саитбатталова Ю. А.* (БашГУ, г. Уфа). Толкования к одной седьмой части Корана работы башкирских богословов I пол. XIX в.
3. *Федорова Ю. Е.* (ИФ РАН). Соотношение веры и знания: философский анализ Муртазы Мутаххари.
4. *Качан С. А.* (независ.исслед.). Образ Антиноя: синтез греко-римских и египетских религиозных представлений.
5. *Берзон Е. М.* (МГУ). Вавилонский царский список эллинистического времени как источник по истории Селевкидов.

Заккрытие конференции

Стендовые доклады

1. *Амирбекян Р. И.* (Матенадаран, Армения). Общая характеристика коллекции иллюминированных арабографических рукописей Матенадарана.
2. *Гордиенко Е. В.* (РГГУ). Структура и содержание вьетнамских повествований о духах-хранителях общин (*тхан-тыть*) на примере повествования об Иет Киеу.
3. *Сахокия М. М.* (ИВ ТГУ, Грузия). Об иранском риторическом наследии: от Ахеменидов до *Шахнаме*.
4. *Введенская Э. И.* (независ. исслед.). Диалог рукописей в драматургии агиографии: выдержки из произведений Рупы Госвами (драмы *Лалита-мадхава* и *Видагдха-мадхава*) в тексте *Чайтанья-чаритамриты* Кришнадаса Кавираджа Госвами.
5. *Машхадирафи Ф.* (ННГУ им. Лобачевского). Хлебниковское обращение к терминам и понятиям зороастрийского учения в стихотворении «Видите, персы, вот я иду...»

* * *

Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2018–2019 гг.)

Концепция

Начало проекта: апрель 2010 г.

Цели и задачи семинара — обсуждение теоретических и практических проблем текстологии и источниковедения, обмен опытом работы над памятниками, выработка общих стандартов подготовки текстов к изданию, координация усилий специалистов, работающих по тематике семинара как в самом ИВ РАН, так и в других научных и учебных учреждениях с востоковедной составляющей.

Организатор — Отдел памятников письменности народов Востока.

Руководитель проекта — вед. н. с. к. ф. н. Горяева Любовь Витальевна.

Регулярность: 2 заседания в месяц (сентябрь – май).

Форма семинара: основной доклад, дискуссия.

Докладчики: сотрудники Отдела ППНВ, других отделов ИВ РАН, научных и учебных учреждений Москвы, специалисты из других городов РФ, стран СНГ и «дальнего зарубежья».

В содержании годовых программ отражены доклады, прочитанные на заседаниях семинара¹. Названия докладов в списках каждого года приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

¹ Годовые программы семинара 2010–2017 гг. опубликованы: Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том II. М.: ИВ РАН, 2018. С. 14–24.

Программа 2018 г.

Акопян А.В. (независ. исслед., Москва). О времени и месте написания агванского Евангелия по нумизматическим данным.

Атманова Ю.А. (ИБ РАН). Народная картинка Индии: фольклорная традиция и современность.

Гончаров Е. Ю. (ИБ РАН). Кошелёк Афанасия Никитина.

Долин А.А. (ИБ РАН). *Хайку* Исии Рогэцу — открытие, опоздавшее на век.

Зубова О.И., Петрова А.А. (ИБ РАН). Представление о загробном суде в Древнем Египте (на материале памятников Древнего царства).

Казакевич О.А. (НИВЦ МГУ). Воспоминание о медвежьем празднике у туруханских селькупов в контексте селькупских рассказов о медвежьей охоте.

Куценков П.А. (ИБ РАН). Записи устных преданий догонов на французском языке.

Лахути Л.Г. (ИБ РАН). Славный паук, или музыкальное сопровождение чудесного спасения в поэме 'Аттара.

Микульский Д.В. (ИБ РАН). Каир в январе 2018 г.: книги, город, люди.

Настич В.Н. (ИБ РАН). Графика надписей на монетах мусульманского Востока: мнимые подсказки и реальные ловушки.

Руденко Н.В. (ИБ РАН). Феминистическая ода дуализму: «Суждения о муже и жене» Ли Чжи.

Храпачевский Р.П. (аспирант ИБ РАН). *Анналы Хубилая* в составе *Юань ши*: опыт перевода и комментария.

Хромов К.К. (независ. исслед., Киев). Номиналы монет в Крымском Улусе во второй половине XIII в.

Программа 2019 г.

- Акопян А. В.** (ИБ РАН). Художественные особенности позднесредневековых иранских золотых и серебряных монет (XVI–XVIII вв.).
- Богданова Ю. А.** (студентка ИСАА МГУ). Наследие классических арабских текстов в современной литературе: *хадисы*, средневековые хроники и *макамы* и их влияние на рассказы-сновидения Н. Махфуза и М. ‘Абд ал-Ваххаба.
- Гончаров Е. Ю.** (ИБ РАН) О двух титулах хорезмшахов XI в.
- Горяева Л. В.** (ИБ РАН) Абдуллах Мунши об одном из эпизодов подготовки к британскому вторжению на Яву (1811).
- Дьяконова Е. М.** (РГГУ, ИМЛИ) Роль комментариев в японской литературной традиции.
- Зарубина Е. Д.** (ИБ РАН). Организация полевой работы при описании повреждённых рукописных коллекций: попытка осмысления.
- Ивченко Т. В., Холкина Л. С.** (ИЛ РГГУ). Некоторые проблемы перевода библейских терминов на китайский язык.
- Казакевич О. А.** (НИВЦ МГУ). Человек и его эмоции в селькупском фольклоре.
- Коровина Е. В.** (ИЯ РАН). Соотношение текстов *ронгоронго* и текстов на рапануи: материалы для изучения письменности острова Пасхи.
- Лахути Л. Г.** (ИБ РАН). Авторский словарь поэмы ‘Аттара: принципы построения и особенности структуры.
- Микульский Д. В.** (ИБ РАН). Рассказ о назначении наместника Хорасана халифом Хишамом (724–743) у ад-Динавари и ал-Йа‘куби: от новеллы к анекдоту-диалогу.
- Настич В. Н.** (ИБ РАН). Зооморфные и антропоморфные сюжеты в мусульманской нумизматике Мавераннахра и Хорасана домонгольской эпохи.

Настич В. Н. (ИВ РАН). Как стать эпитафистом. Воспоминания и размышления.

Смирнов И. С. (ИКВиА ВШЭ). Сон и явь в китайской поэзии.

Торопыгина М. В. (ИВ РАН). Интерпретация китайского сюжета «Ван Цзыю посещает Дая» в японской словесности XII–XIII вв.

Юдицкая Е. А. (ИВ РАН). Движущая сила сюжетосложения в классической санскритской драме.

* * *

Проблематика изучения творческого наследия Мира Таки Мира

Л. А. Васильева

Аннотация: В статье очерчивается круг вопросов, связанных с изучением творческого наследия выдающегося поэта-классика урду Мира Таки Мира. Уже при жизни он получил широкое признание и вплоть до нашего времени остаётся одним из наиболее популярных и любимых поэтов урду. Основным жанром его поэзии является газель. Перед исследователем встаёт немало вопросов, касающихся неточностей в биографии Мира, принципов отбора газелей Мира для анализа и проблем их перевода, связанных с особенностями языка поэта, а также ряд других. Большой объём литературы о Мире составляют в абсолютном большинстве исследования на языке урду. В отечественном востоковедении изучение творчества Мира практически застыло на начальной стадии в минувшем веке, и продолжение его представляется весьма актуальным.

Ключевые слова: поэт-классик, язык урду, газель, биография, проблемы изучения, корпус избранных газелей.

The Problems of Studying the Creative Heritage of Mir Taqi Mir

Lyudmila A. Vasilyeva

Abstract: The article deals with the main difficulties that a researcher may face studying the legacy of the classical Urdu poet

Mir Taqi Mir. During his life time Mir was accorded wide recognition as a great poet of North India and nowadays his *ghazals* are still popular and loved by Urdu speaking people. The main difficulties of a researcher concern many inaccuracies in biographic facts, principles of selecting *ghazals* to be analysed, the difficulties in translating ghazals to other languages and some other problems. The majority of papers on Mir are in Urdu. The study of Mir's literary heritage by Russian philologists was practically frozen in the last century, and nowadays it seems relevant to continue it.

Keywords: classical poet, Urdu language, ghazal, biography, research problems, selections of poems.

Знакомство с Миром. Мир Таки Мир (1723–1810) — одно из наиболее значимых имён в истории литературы урду. Уже при жизни Мир имел репутацию великого стихотворца и был увенчан титулом «Бог поэзии» (*ḥudā-e suḥān*). На протяжении более двух столетий газели Мира пользуются неизменной популярностью; его творчество включено во все учебные программы школ и гуманитарных вузов Индии и Пакистана. Многие его *ше'ры*¹ вошли в язык урду в качестве афоризмов.

Мира Таки Мира называют «великим поэтом» на основании не только непревзойденного поэтического мастерства, но и внушительного объёма его литературного наследия. Оно включает собрание поэтических сочинений на языке урду (*Kulliyāt-e Mīr*), состоящее из шести диванов газелей и множества *касыд*, *марсия*, *руба'и*, *мухаммасов*, *мусаддасов*, *таркиб-бандов* и других строфических форм. Как почти все поэты-классики урду, Мир писал также и на персидском языке. Собрание поэтических сочинений *Kulliyāt-e fārsī* насчитывает

¹ *Ше'р* (араб. *шү'р*, перс. *бейт*) — двустишие. *Ше'р/бейт* является основной поэтической единицей в персо-индийской литературной традиции.

около 3000 *ше'ров*. На персидском языке созданы биографический словарь поэтов урду — современников Мира *Nukkāt al-ṣu'arā* (1752), который многие исследователи считают «одной из трёх ранних индийских антологий-*тазкире*, дошедших до нашего времени» [Pritchett 1994: 65], автобиография *Zikr-e Mīr* («Высказывания / Рассказ о Мире», 1761–1771) — единственная автобиография поэта урду классического периода XVII–XIX вв., и сборник из пяти рассказов о суфиях и дервишах *Feyz-e Mīr* («Щедрость Мира»), написанных Миром для сына в образовательных целях.

В отличие от большинства собратьев по перу, Мир не гордился ни своими познаниями в фарси, ни творениями на этом языке. Но зато к языку урду он относился поистине трепетно. На тему «Мир и язык урду» литературная традиция донесла до наших дней немало анекдотов, смысл которых сводится к непомерному восхвалению Миром «единственного чистого, естественного и благородного» делийского урду — предметом особой гордости поэта, и неприятию им «иногогороднего» урду с каким-либо иным акцентом.

Среди огромного числа поэтических и прозаических произведений Мира Таки Мира на двух языках поэзия на урду занимает главное место и основное пространство в его творческом наследии, а среди разнообразия жанров и форм главенствует газель. Мира называют «падишахом газели» (*ṣāhanṣāh-e ġazal*). Именно в газели творческая индивидуальность поэта нашла максимальное выражение.

История вопроса. В литературной традиции урду издавна сложился культ двух великих поэтов — Мира и Галиба (1797–1869), и любители изящной словесности, причисляющие себя к поклонникам того или другого, и сегодня не перестают вести споры о «превосходстве» стихов своего кумира. Спорами «кто лучше» увлекаются, конечно же, диле-

танты. Однако за последние несколько десятилетий и в учёных кругах Индии и Пакистана возникла тенденция исследования творчества Мира в сопоставлении или противопоставлении с поэзией Галиба².

На протяжении всего XX в. наблюдалось повышенное внимание филологов к поэзии Галиба, к творчеству же Мира научный интерес возник лишь во второй половине прошлого века. Несмотря на то, что «божественность» Мира в области изящной словесности не подвергалась сомнению ни в годы жизни поэта, ни когда-либо впоследствии, до начала шестидесятых годов Мир оставался любимым поэтом, почитаемым и читаемым (и запоминаемым), но мало изучаемым. Кто-то из индийских учёных высказал мнение, что широкомасштабное празднование столетия со дня рождения Галиба в 1969 г. во многом стимулировало интерес исследователей к творчеству Мира — «соперника» Галиба на поэтическом поприще, равного ему по величине и значимости в истории литературы урду.

Во второй половине XX в. вокруг творческого наследия Мира Таки Мира поднялся настоящий научный бум. Трудно было назвать индийского или пакистанского литературоведа, который в той или иной степени не уделил бы внимание творческому наследию «бога поэзии». В течение нескольких десятилетий сформировалось целое направление в индо-пакистанской филологии, называемое *миршинаси* («мироведение», «изучение Мира»).

2010 год был объявлен в Южной Азии «годом Мира». Этот двухсотлетний юбилей обозначил очередной этап изучения

² Так, уже в названиях ряда статей маститых учёных Индийского субконтинента заложен «спорный» вопрос — «кто первый?», например: «Мир и Галиб» (Шамим Ханфи), «“Бог поэзии” — Мир или Галиб?» (Ш. Р. Фаруки) и др.

наследия великого поэта урду. Появились серьёзные исследования в области текстологии, стилистики и поэтики, особое внимание было обращено на суфийскую составляющую в творчестве Мира. Большой интерес вызвали новые *шархи* — современные интерпретации газельных текстов, а также работы по установлению и атрибуции биографических фактов Мира и его газельных строк.

Сегодня число работ о Море столь велико, что уже сама область *миршинаси* вполне может стать предметом изучения. Сравнение же различных точек зрения на литературное наследие Мира и на его отдельные аспекты вполне может высветить новое видение проблем, связанных с комплексным изучением поэтики творчества Мира.

В изучении наследия Мира прослеживаются различные направления и тенденции. До середины XX в. преобладали работы, в которых творчество поэта и его личность рассматривались в традиционном историко-биографическом или литературно-философском ключе (т. н. эссеистическое направление). Сторонники главенствующего в литературе урду в 60-х годах прогрессивистского движения развивали положения просветителей, тесно связывая поэзию Мира с социально-политическими проблемами его эпохи. Их оппоненты — критики-модернисты — проецировали поэзию Мира в основном на особенности его характера (в современной терминологии — на психотип). Позднее получили развитие текстологическое и стилистическое направления, всё большее внимание стало уделяться поэтологическому аспекту и интерпретации газелей, появились новые *шархи* (разъяснения и комментарии к поэтическому тексту). Особый интерес возник и к самой личности Мира, поскольку некоторые новые исследования сломали представление о традиционном образе поэта — «певца печали».

Почти весь объём научной литературы о Мире составляют исследования на языке урду. Внимание, уделённое поэту западными учёными, далеко не соответствует весомости его фигуры в культурно-литературном дискурсе Индо-Пакистанского субконтинента. Наиболее значимой работой остаётся совместное исследование Ральфа Рассела и Хуршидул Ислама (1991) и несколько работ о Мире С. М. Наима — американского профессора языка и литературы урду, этнического индийца.

В отечественном востоковедении изучение творчества Мира Таки Мира практически застыло на начальной стадии в минувшем веке. Кроме самых общих сведений о Мире и его поэзии в «Истории литературы урду» Э. Хусейна (пер. на рус. яз., 1961) и в «Кратком очерке истории литературы урду» Н. В. Глебова и А. С. Сухочева (1967), следует упомянуть две работы: кандидатскую диссертацию И. В. Зотовой «Жизнь и творчество Мира Таки Мира» (1985) и главу, посвящённую Миру и его поэмам-*маснави*, в монографии А. А. Суворовой «Индийская любовная поэма (маснави)» (1992).

Работа И. В. Зотовой — «проба пера» молодого учёного; в ней скорее «нащупываются» основные подходы к изучению творчества великого поэта, а некоторые неточности перевода, связанные с трудностью прочтения и понимания газельных строк, приводят к их ошибочному анализу. Но эти недостатки работы не умаляют значения первой на русском языке большой работы о Мире.

В рамках темы своего исследования А. А. Суворова анализирует ряд *маснави* Мира — произведений крупного жанра, — и в их свете проявляется ряд черт газельной лирики поэта и самой его личности. Основной корпус поэзии Мира — его газели — представляется самым важным аспектом продолжения исследовательской работы.

Первые упоминания о Мире и его творчестве встречаются уже у его современников — авторов средневековых *тазкире*. В этих своеобразных антологиях содержатся факты из жизни поэта, в которые нередко вкрапляются литературные анекдоты о нём, представляются образцы его пера (соответствующие вкусу составителя), а также нередко сопоставляются строки Мира с газелями или отдельными *ше'рами* кого-то из его современников.

Осмысление творчества Мира и его места в национальной литературе и культуре начинается со второй половины XIX в., и связано оно с именами Алтафа Хусейна Хали и Мухаммада Хусейна Азада — мусульманских просветителей Индии XIX в., которые ставили задачу приобщить мусульман Индии к современности во всех сферах жизни, включая литературу. Свои требования к поэзии Мира Таки Мира оба литератора рассматривали с точки зрения общественной «пользы и вреда», и взгляд обоих на поэзию и личность Мира во многом был ограничен просветительской идеологией. Однако их подход к творчеству Мира был поистине новаторским.

Труд Азада «Живая вода» (1880) — первая попытка написания истории литературы урду. В большом разделе о Мире Таки Мире автор основывает свои рассуждения на сведениях, почерпнутых исключительно из *тазкире*. В труде Азада немало неточностей и предвзятостей во взглядах как на поэзию Мира, так и на его личность, которой автор уделил особое внимание. Главное, что увидел Азад в характере Мира — отсутствие радости и жизнелюбия. Он подчеркивал, что все несчастья и беды поэт изливал в своих стихах, причём так искусно, что никого не оставлял равнодушным. Азад сравнил воздействие газелей Мира со скальпелем, проникающим в сердце. Сам поэт, по словам Азада, был человеком самолюбивым и эгоцентричным, крайне замкнутым, избегавшим

любого общества. Такое видение фигуры поэта носило индивидуальный, эмоционально окрашенный характер. Но именно Азад впервые в литературе урду связал лирику Мира с событиями, произошедшими в его жизни, жизни любимого поэтом Дели и всей страны, иными словами, попытался рассмотреть поэзию Мира в контексте времени.

Хали же сделал первый шаг по пути научного подхода к поэтике творчества своего великого предшественника. Основной теоретический труд Алтафа Хусейна Хали «Введение в Поэтику» (1893) был направлен на реформацию традиционной поэзии урду. Газели Мира или отдельные его *ше'ры* Хали оценивал, исходя не столько из критериев классической поэзии, сколько из своих собственных, которые установил, позаимствовав понятия и терминологию из переводов нескольких работ английских критиков. Хали руководствовался стремлением «приобщить» литературу урду к литературе «просвещенных народов» (т.е. прежде всего, к английской литературе) и рассматривал традиционную поэзию в свете новых, по-своему понятых положений западной поэтики, «в результате чего, естественно, поэзия урду предстала собранием пороков и элементов необузданного воображения» [Фаруки 2008: 61].

К поэзии Мира Хали также подошёл со своими критериями, анализируя её с точки зрения «пользы и вреда», и назвал лирику Мира «поэзией тоски и печали, не приносящей пользу обществу». Но при этом, многие из *ше'ров* Мира Хали сопоставлял с самыми высокими поэтическими образцами и называл «шедеврами поэзии урду». При всех своих недостатках, размышления Хали были первой попыткой поэтологического исследования поэзии Мира.

Важно отметить, что оба просветителя были единодушны в создании определённого имиджа поэта: довольно угрюмая,

малообщительная, замкнутая в себе личность с трагическим мировосприятием. Общий характер поэзии Мира оба определили как глубоко пессимистическую «поэзию печали» (*shā'ir-e dard-o-ġam*), вобравшую в себя горе и беды личных перипетий и невзгод времени. Их мнение укрепило бытующее в культурной традиции метафорическое определение поэзии Мира, как междометия-вздоха «О-ох!». а самого Мира — как «выразителя печали» (*tarjumān-e ġam*) и «певца горя и скорби» (*shā'ir-e ranj-o-ġam*).

Созданный Азадом и Хали образ Мира Таки Мира превратился в своего рода клише, вплоть до нашего времени кочующее по страницам книг и статей о Мире. Не миновало бытующее мнение о поэте, как о «певце печали», и отечественные справочные издания (БРЭ, ЛЭ, Онлайн энциклопедия и др.).

По-иному воспринимал поэзию Мира Галиб, косвенно называвший себя учеником Мира:

Не один ты, Галиб, *устад* стихосложения на *рехта*³,

Говорят, в былые времена был таковым и Мир.

Галиб, моё убеждение известно: как говорил Насих⁴,

Обездолен [поэт], не идущий по стопам Мира.

Высокая оценка стихов Мира Таки Мира дана Галибом, например, в таком *ше'ре*:

Как описать мне стихи Мира, Галиб,

³ *Рехта*— одно из старых названий языка урду. Одним из способов ученичества поэтов в средневековой Индии было, кроме прямого общения с признанным стихотворцем, подражание его стихам. Выдающегося поэта называли *устадом* — «мастером», «учителем».

⁴ Имам Бахш Насих (1771?–1838) — старший современник Галиба, один из выдающихся поэтов-лириков урду.

Чей диван краше садов Кашмира?⁵

Но немногие слышали Галиба и разделяли его мнение. Непререкаемыми авторитетами в области литературной критики урду оставались Хали и Азад, и в основном под их влиянием продолжались исследования творческого наследия Мира вплоть до середины XX в.

Современные литературоведы и критики далеко отошли от принципов авторов *тазкире* и во многом от подхода к творчеству Мира просветителей XIX в. Однако и они не полностью освободились от влияния Хали и Азада.

Проблематика. Несмотря на повышенное внимание к творческому наследию Мира, в последние полвека целый ряд аспектов, связанных с подлинностью строк Мира, фактами его биографии и даже самой личностью поэта, по-прежнему остаются под вопросом.

Современные исследователи всё чаще доказывают присутствие «чужеродных вкраплений» в диванах Мира на урду в виде отдельных *ше'ров*, а иногда и целых газелей, приписанных поэту. Одна из задач современных исследователей — атрибуция строк Мира Таки Мира путем современных методов поэтологического анализа и изъятия чужих строк из его поэтического наследия.

Немалую сложность в изучении поэтического наследия Мира представляет отсутствие единого корпуса избранных

⁵ Великолепные сады, разбитые Великими Моголами на берегах озера Дал в Кашмире — венец исламского садово-паркового искусства, один из эталонов красоты в эстетике мусульманской Индии. Можно добавить, что исламский сад — метафора и образ райского сада — на протяжении веков представлял собой сочетание духовности, искусства, культуры и природы, поэтому сравнение Галиба содержит глубокий смысл, выходящий за границы эстетики и поэтики.

газелей Мира *Intihāb* который, говоря словами одного из крупнейших индийских филологов нашего времени Шамсур Рахмана Фаруки, «достоверно и достойно представил бы газельную лирику Мира и мог бы, без преувеличения, явить собою пример поэзии мирового уровня» [Фаруки 1990: 15].

Индийский учёный обозначил два основных принципа отбора газелей Мира: «достоверность» и «достойность» и убедительно обосновал их. Говоря о «достойности» избранных газелей, Ш. Р. Фаруки руководствуется убеждением, что только лучшие стихи Мира дают правильное представление о характере его творчества, и именно ставят Мира в один ряд с крупнейшими художниками слова Востока.

Из бесчисленного множества газелей значительная часть писалась Миром экспромтом, для муша'ир или же по заказу какого-либо лица и невысоко ценились самим поэтом. При составлении дивана поэты, как правило, «проходные» стихи отметали, и в диван попадали лишь их лучшие, выверенные с точки зрения поэтики строки. Но Мир, ввиду различных жизненных обстоятельств, не успевал просматривать и дорабатывать газели, которые попадали к переписчику для составления очередного дивана. По некоторым свидетельствам, поэт выражал намерение «просеять» все диваны и отобрать только лучшие строки, о которых и говорит Ш. Р. Фаруки. Однако это намерение поэта так и осталось невыполненным. По этой причине работа над отбором лучших газелей Мира, соответствующих критериям классических поэтик, досталась потомкам поэта. В своих работах Ш. Р. Фаруки разъясняет требования к «достойному стиху», одновременно сравнивая их с современными подходами к поэзии. Разъяснения индийского учёного очень ценны не только для составления корпуса избранных газелей, но и для дальнейших исследований лирического наследия Мира Таки Мира.

По поводу «достойности» строк Мира следует сказать, что в литературе урду утвердилось ставшее терминологичным понятие «высокое и низкое» (*past-o-buland*), ведущее своё начало от средневековых *тазкире*. Оно стало своеобразным оценочным критерием *ше'ра*. В своём «Введении в поэтику» Алтаф Хусейн Хали, рассуждая о поэтах и поэзии, пишет, что «даже у великих поэтов стихи не бывают одного уровня. Диваны всех поэтов полны скороспелых, непродуманных стихов, написанных ради того, чтобы заполнить пространство дивана». И далее, ссылаясь на известное *тазкире* Арзу Дехлави, пишет о газельных строках Мира: «если они низкие, то уж совсем низкие, а уж если высокие — то высочайшие»⁶ [Хали: 85–86].

Некоторые современные исследователи, следуя традиции, продолжают пытаться отбирать лучшие газели Мира, руководствуясь понятием «высокое и низкое». При этом одни имеют в виду эстетическую характеристику, то есть художественный уровень *ше'ра*, другие — этическую и рассуждают прежде всего о теме (*мазмун*). Так, например, один из известных поэтов-лириков и учёных-филологов Фирак Горакхпури из нескольких тысяч *ше'ров* Мира лишь около двухсот пятидесяти назвал «лучшими образцами поэзии урду», которые соответствовали в его представлении понятию «высокое» [Махфуз 2000: 125].

Столь широкое понимание оценочного критерия *past-o-buland* стало возможным потому, что средневековые авторы

⁶ Существует и другой вариант этого изречения: «низких стихов совсем немного, но зато высокие — высочайшие, и им нет равных». Авторы, приводящие этот вариант, считают, что в одно из *тазкире* закралась ошибка переписчика, которая стала постоянно повторяться, и что Хали приводит именно ошибочную цитату [Махфуз 2000: 129].

тазкире не разъясняли смысл, вложенный в него. Не задавался такой задачей и сам Хали. Авторы работ о Мире традиционно считают достаточным сослаться на авторитет Хали. Ввиду частого обращения современных литературоведов к понятию «высокое — низкое» представляется целесообразным включить этот аспект в область исследований газелей Мира.

Биография и личность поэта. Естественно, что при изучении наследия поэта немалое внимание уделяется его биографии и самой его личности. К биографии Мира обращались практически все исследователи его творчества. Однако при довольно богатых сведениях о жизни Мира, многие факты его биографии до сих пор остаются неподтвержденными. Например, даже год его рождения в литературных энциклопедиях и справочниках указывается разный: 1713, 1723 и 1724 гг.

Задачу исследователей наследия Мира во многом облегчает автобиография поэта *Зикр-е Мир*, однако она же является и источником целого ряда вопросов. Так, в авторской рукописи сам Мир в разных местах указывает различное время одного и того же события, что свидетельствуют об отсутствии у него хронологической аккуратности. Кроме того, даты, содержащиеся в автобиографии, не всегда совпадают с упоминаниями о тех же событиях в различных более поздних *тазкире*, которые в свою очередь также грешат разночтениями.

Остаётся открытым вопрос и о корнях Мира. В автобиографии поэт упоминает о своих арабских предках, но арабские иммигранты прибывали в Индию не тем путем, о котором писал Мир. Его пращуры якобы со всем своим родом-племенем совершили *хиджрат* (переселение) в Индию. «Из Хиджаза они добрались до границы Декана, — пишет Мир, — и

направились в Ахмадабад в Гуджарате, где многие решили осесть» [Мир 1999: 27].

Даже эти две строки вызывают у современных биографов Мира ряд вопросов. Неясность связана с деталями миграции предков Мира. Так, известно, что в средние века арабские семьи переезжали из Аравии в Индию, добираясь морем до Малабарского побережья Индии. Но в автобиографии не понятно: о какой «границе с Деканом», расположенном во внутренней части полуострова Индостан, идёт речь у Мира?

Мир возводит свой род к потомкам Фатимы — дочери Пророка и супруги имама Али, однако из своих пращуров упоминает лишь прадеда, не называя ни названия его «рода-племени», ни его собственного имени, хотя родословная мусульманской семьи, как правило, известна многим поколениям, а уж имя родоначальника тем более.

Имя отца поэта — Мир Мухаммад Али, а такое имя не давали детям иммигранты-арабы. Имя «Мир» — укороченное арабское «Амир» — было характерно только для переселенцев из Ирана.

Подобных неточностей и недоговорок в автобиографии очень много, как и в других источниках, включая *тазкире*, и их устранение, как и установление истинных фактов биографии Мира, входит в задачи современных исследователей его наследия. Помощником в этом выступают некоторые маснави, в которых поэт говорит о себе и о некоторых важных событиях в своей жизни, включая упоминание близких ему людей.

Большинство работ о Мире содержат более или менее подробную биографию поэта. При этом авторы стараются создать определённое представление и о личности поэта. Это также оказывается проблематичным. Биографы Мира часто задаются, например, вопросом, почему Мир предстаёт в

совершенно разных ипостасях в автобиографии, в своей поэзии (в частности, в нескольких маснави, которые считаются во многом биографическими) и в *тазкире*.

Неразрывно связана с этими вопросами проблема отражения биографических моментов в газелях. Со времени Хали и Азада принято рассматривать лирику поэта в связи с его творчеством. Профессиональный анализ поэтического текста, основанный на современных методах исследования текста, с привлечением внетекстовых материалов часто даёт интересные результаты, подтверждая мнение, что газель, который считается «вневременным» и «внеисторическим» жанром, тем не менее, явно содержит держит автобиографические элементы. Это убедительно доказала Н. И. Пригарина на примере газельного творчества Галиба.

Противоположную точку зрения отстаивает Ш. Р. Фаруки на том основании, что автор газели прежде всего создаёт смыслы, исходя из определённой темы (идеи) — *мазмун*, а его собственные чувства и ощущения — лишь «подсобный материал».

Создание полной биографии Мира Таки Мира на основе анализа и обработки внушительного материала, содержащегося в многочисленных работах индийских и пакистанских исследователей, включая первоисточники: автобиографию и произведения самого Мира, представляется сложной, но интересной и нужной работой.

Заключение. Может возникнуть вопрос: почему поэт такого масштаба до сих пор остаётся малоизвестным за рубежами урдуязычного мира? Ведь, несмотря на определённые условности и сложности перевода поэзии на другой язык, всему миру знакомы имена и творения великих поэтов как Запада, так и Востока. Мирза Галиб, Мухаммад Икбал, Фаиз Ахмад Фаиз — поэты той же литературной традиции урду —

несравненно шире известны за пределами Южной Азии, чем Мир Таки Мир. Его лирика пока остаётся в рамках своей традиционной культуры.

Правильная постановка проблем, связанных с изучением творческого наследия Мира Таки Мира и их решение в условиях дальнейшего развития научных методов исследования поэтического текста, смогут помочь лирике великого национального поэта Мира Таки Мира преодолеть языковые рубежи и стать «своим» в иноязычных и инокультурных регионах.

Литература

Зотова 1985 — *Зотова И. В.* Жизнь и творчество Мира Таки Мира. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. М.: ИВ АН СССР, 1985.

Суворова 1992 — *Суворова А. А.* Индийская любовная поэма (маснави). М.: Наука, 1992.

Махфуз 2000 — *Mahfuz, Ahmad.* Mīr Taqī Mīr aur past-o-buland ka masaila // Mīr Taqī Mīr. Tanqīdī o tahqīqī jāiza. Delhi: Ghalib Academy, 2000 (*на урду*).

Мир 1999 — *Mir Taqi Mir.* Zikr-e Mir / Translated, annotated and introduced by C. M. Naim. NY: Oxford University Press, 1999.

Притчетт 1994 — *Pritchett, Frances W.* Nets of Awareness. Urdu Poets and its Critics. London: University of California Press Ltd., 1994.

Фаруки 1990 — *Farūqī, Shamsur Rahman.* Tamhīd // She'r-e shorangez. Jild 1. Delhi: Taraqqi Urdu Board, 1990 (*на урду*).

Фаруки 2008 — *Fārūqī, Shamsur Rahman.* Dībācha. Klāsīkī ghazl kī she'riyāt // She'r-e shorangez. Jild 4. Delhi: Taraqqi Urdu Board, 2008 (*на урду*).

Хали [б.р.] — *Hālī, Altaf Husein.* Muqadma-e she'r-o-shā'irī. Delhi: 'Ilmī Kitābhāna, n.d. (*на урду*).

**Диалог рукописей
в драматургии агиографии:
цитирование произведений Рупы Госвами
в тексте *Чайтанья-чаритамриты*
Кришнадаса Кавираджа Госвами**

Э. И. Введенская

Аннотация: В данной работе мы рассмотрели, как санскритские цитаты из драматических произведений Рупы Госвами *Видагдха-мадхава* и *Лалита-мадхава*, введённые Кришнадасом Кавираджем в бенгальский текст *Чайтанья-чаритамриты*, становятся акцентирующими, связеобразующими и драматургически значимыми точками повествования, что, в свою очередь, меняет наше представление о драмах Рупы Госвами, а также выявляет и подчеркивает кульминационные вершины в обширной работе Кришнадаса Кавираджа Госвами.

Выдержки из произведений Рупы Госвами, вплетенные в ткань данной агиографии, используются как иллюстрация какого-либо значимого философского положения в тексте *Чайтанья-чаритамриты*, а также приводятся как доказательства правомочности мысли автора.

Перечисленные выше санскритские и бенгальские рукописи (из Рукописного фонда ИВР РАН) вступают в диалог и тем самым подчеркивают архитектонику агиографии, помогая развитию драматургии религиозно-философской мысли Кришнадаса Кавираджа Госвами.

Ключевые слова: Рупа Госвами, Кришнадас Кавирадж, Чайтанья-чаритамрита, Лалита-мадхава, Видagdха-мадхава, бенгальский вишнуизм.

**The Dialogue of Manuscripts in the Dramaturgy
of Hagiography: Quotations from Rupa Goswami's
Vidagdha-mādhava and *Lalita-mādhava*
Cited by Krishnadas Kaviraja Goswami
in *Caitanya-caritāmṛta***

Elbi I. Vvedenskaya

Abstract: In this article we have considered how Sanskrit quotes from Rupa Goswami's plays (*Vidagdha-madhava* and *Lalita-madhava*) entered by Krishnadas Kaviraja into the Bengali text of *Caitanya-caritamrita*, highlight the important parts of the hagiography and dramaturgy of the narration. They reveal the very peak of the extensive work of Krishnadas Kaviraja Goswami, that, in turn, change our perception of Rupa Goswami's plays.

The excerpts from the works of Rupa Goswami, interwoven into the 'fabric' of this hagiography, are used as an illustration of significant philosophical doctrines in the text of *Caitanya-caritamrita*. They are also cited as an evidence of the author's theological thoughts.

The listed above Sanskrit and Bengali manuscripts (from The Manuscript Collection Kept at the IOM RAS) enter into the dialogue to emphasize the tectonics and logic of the hagiography development.

Keywords: Rupa Goswami, Krishnadas Kaviraja, *Caitanya-caritamrita*, *Lalita-madhava*, *Vidagdha-madhava*, Bengali Vaishnavism.

Наше исследование опирается на три рукописи, находящиеся в Отделе рукописей и документов ИВР РАН¹. Это от- лично сохранившиеся списки произведений Рупы Госвами и Кришнадаса Кавираджа. Известно, что все три рукописные копии принадлежали в своё время Азиатскому Музею Импе- раторской Академии Наук и упомянуты в «Каталоге индий- ских рукописей» Н.Миронова [Миронов 1914]. Мы не рас- сматриваем прочие копии текста «Видагдха-мадхавы», которые также имеются в ИВР РАН, так как они не содержат существенных отличий, но та рукопись, к которой мы обра- щаемся, является единственной (из трёх), имеющей дату создания.

В современном каталоге индийских рукописей, вслед за Н.Мироновым и в соответствии с его каталогом 1914 года, авторство «Видагдха-мадхавы» «приписывается Рупагосва- мину»² (хотя в настоящее время, имея возможность сравнить разные дошедшие до нас рукописи «Видагдха-мадхавы» и согласно сложившейся исследовательской традиции, мы

¹ В «Кратком каталоге индийских рукописей» [Посова, Чижикова 1999] они записаны как:

Caitanyacaritāmṛta. Части 1–3. Автор — Кришнадаса. Жизнеописание Чайтаньи. Санскритизованный бенгали. 53 V, 105 (Наеб. 24); 32,5×11,5; 311 лл. (с отдельной пагинацией); бенгальское письмо [Миронов 1914: 469].

Vidagdhamādhava. Приписывается Рупагосвамину. V, 48 (Наеб. 16); 32,5×14,5; 73 лл.; бенгальское письмо; шака 1667 (1745) [Миронов 1914: 181].

Lalitāmādhava. Автор — Рупагосвамин. Натака о любовных играх Кришны. Санскрит. V, 50 (Наеб. 19); 34,5×12; 73 лл.; бенгальское письмо; переписчик — Шрирама Гопалдева [Миронов 1914: 183].

² Буквальная цитата: «Драма в 7-ми действиях, приписываемая Rupaḡosvāmin» [Миронов 1914: 157].

можем заключить, что авторство оригинального текста несомненно принадлежит Рупе Госвами).

Работа Кришнадаса Кавираджа Госвами *Чайтанья-чаритамрита* (конец XVI — начало XVII в.) является одной из уникальнейших агиографий средневековой Индии, дошедших до нашего времени: это не только жизнеописание (*жизние*), но и теоретическое обоснование учения религиозного реформатора и общественного деятеля, известного как Кришна Чайтанья (1486–1533). Как Кришнадас Кавирадж, так и Рупа Госвами, о произведениях которых мы будем вести речь, были последователями Чайтаньи и адептами бенгальского вишнуизма, основоположником которого и являлся Чайтанья.

Бенгальский вишнуизм в целом как религиозное течение и поздняя школа теистической веданты известен своим богатым литературным наследием. Однако, даже среди блистательного ряда поэтов и писателей бенгальского вишнуизма, такие авторы, как Рупа Госвами и Кришнадас, занимают особое место.

Старший из них, Рупа Госвами (1493–1564), был непосредственным *свидетелем* жизни Чайтаньи и его верным учеником, а также *поэтом*, посвятившим несколько известных трудов развитию литературной драмы Индии. Его работы до сих пор привлекают пристальное внимание исследователей как литературной, так и философско-религиозной традиции средневековой Индии.

Хорошо знакомый с трудами Рупы Госвами, Кришнадас (точные даты рождения и смерти неизвестны, возможно, год рождения — 1496, а скорее, 1520; дата смерти относится к первой декаде XVII в.) является его младшим современником, никогда не встречавшимся с самим героем агиографии Чайтаньей, но добросовестно следовавшим жизнеописаниям Чайтаньи, оставленным предшественниками.

Интересно, что цитаты из произведений Рупы Госвами, используемые в агиографии, ничего не говорят нам о *житии* Чайтаньи, но детально *иллюстрируют философско-религиозные основы* теистической мысли бенгальского вишнуизма в изложении Кришнадаса.

Чайтанья-чаритамрита, по мнению исследователей, оставаясь *житием*, признана одним из наиболее аутентичных источников по вопросам *доктрины* бенгальского вишнуизма. Изложенный на бенгали, или «санскритизированном» бенгали, данный труд включает в себя немалое количество санскритских стихов либо из канонических писаний, либо из авторских произведений предшественников и современников Кришнадаса Кавираджа. Все они приведены в бенгальском написании и узнаваемы для неискушенного читателя благодаря как ссылкам в самом тексте *Чайтанья-чаритамриты*, так и дошедшим до наших дней комментариям последователей Кришны Чайтаньи.

Цитаты из трудов Рупы Госвами *Видагдха-мадхава* и *Лалита-мадхава* (даты создания, приблизительно, между 1520–1530 гг., комментаторы агиографии отмечают 1532/1533 и 1537 гг. соответственно³) занимают в агиографии исключительное положение. Эти произведения, драматические в своей основе, не только цитируемы, но сама история их создания и знакомства с публикой освещена в тексте агиографии, привлекая к себе внимание читателя некоторыми деталями, которые нельзя почерпнуть из других источников.

Иными словами, выдержки из драм Рупы Госвами иллюстрируют основные положения теософии Кришнадаса, а художественно-биографические детали истории создания

³ См., напр.: [Бхактиведанта Свами Прабхупада 1975], том I, комментарий к стиху 126.

драм, упомянутые в агиографии, в свою очередь, обогащают наше представление о месте и роли произведений Рупы Госвами в литературной и религиозной традиции Индии.

Рукописные копии данных работ Рупы Госвами (возможная датировка одной из них — *Видагха-мадхавы* — 1745 г.) находятся в архиве ИВР РАН как *санскритские* драмы, переданные *бенгальским* письмом [Посова, Чижикова 1999: 101–102], что, как мы увидим, имеет особый смысл в свете истории написания агиографии (копия которой также хранится в Отделе рукописей ИВР РАН).

До недавнего времени русские читатели не были знакомы с драмами Рупы Госвами, а когда в свет вышел один из первых переводов его драматических произведений [Рупа Госвами 2012], издатели, к сожалению, воспользовались английским аналогом, который, в отличие от оригинала (и всех сохранившихся рукописных и ранних печатных копий на санскритизированном бенгали, в том числе и тех, что доступны в Отделе рукописей ИВР РАН) страдает некоторыми неточностями. Например, первый же стих обращает на себя внимание отсутствием в его последней строке определения *хари* к слову *лила*.

Если обратиться к имеющимся рукописным копиям, то совершенно ясна неслучайность присутствия *хари* в первом стихе «Видагдха-мадхавы». Не вдаваясь в детали, уводящие нас в сторону от нашей основной темы, мы добавим только, что это «*хари*» в рукописном варианте придаёт семантическую точность стиху (в данном случае, подчеркивая, что автора интересуют не просто некие *лилы*, но *лилы*, непосредственно связанные с *хари* или Кришной) и, кроме того, позволяет читателю насладиться игрой слов *харату* и *хари* (первое означает «пусть же украдёт/уничтожит [всё нежела-

тельное]», второе может переводиться одновременно и как одно из имён Кришны, и как буквально «уносящий»).

Для нас здесь интересно то, что русское издание *Чайтанья-чаритамриты* [Бхактиведанта Свами Прабхупада 2015], также недавно вышедшее в свет, содержит как сам оригинальный стих, так и его блестящий перевод, давая возможность читателю вернуться к изначальной точности рукописного первоисточника.

Как мы видим, с того самого момента, когда Кришнада С Кавирадж построил цитаты из творческого наследия Рупы Госвами в драматургию агиографии, и до сегодняшнего дня рукописи двух авторов находятся в диалоге, отсылая друг к другу и обогащая друг друга, а также предлагая читателю семантическое и стилистическое разнообразие восприятия данных произведений.

Стихи Рупы Госвами на санскрите и пракрите, цитируемые в агиографии, знакомят заинтересованных читателей (современников Кришнада С) с теми текстами, которые им недоступны. Во времена написания *Чайтанья-чаритамриты*, манускрипты драм едва ли насчитывали несколько экземпляров. В агиографию вложена сама будущая память об этих произведениях, сохранены лучшие и самые значимые строки.

И, более того, Кришнада С Кавирадж знакомит бенгальского читателя своего времени с признанными шедеврами санскритской философско-религиозной литературы, так как одной из целей Кришнада С, как автора агиографии, и было создание мультикультурного дискурса, а именно связывание теоретической систематизации философских основ традиции Чайтаньи (теория, как правило, рассматривалась детально в трудах учёных того времени, предпочитающих *санскрит*) с эмоциональной практикой бенгальского *бхаджана*. Такой мост (или диалог) между санскритом и бенгали, между теорией и практикой учения, был особенно

необходим не только с целью продолжения религиозно-философской традиции во времени, но и в качестве синергичного взаимного обогащения теории и практики⁴.

Уже первая цитата из драматических произведений Рупы Госвами, которую мы встречаем в *Чайтанья-чаритамрите*, является основополагающей для драматургии агиографии. Это второй стих из *Видагдха-мадхавы*, представленный в агиографии (без какой-либо отсылки) на первом листе рукописи агиографии, начиная со слова *анарпита*, в современной традиции комментариев он известен как стих Ади 1.4⁵. По мнению Кришнадаса, четырнадцать первых стихов являются благотворной (и, заметим, традиционно обязательной) вступительной молитвой и дают представление о предмете работы.

Начало любого труда для теологов немислимо без сотворения молитвы (в контексте традиции вишнуизма, которая склонна к детальной классификации и ранжированию понятий, есть соответствующий отдельный термин для «благоприятного начала» — *мангала-ачарана*, что подчёркивает

⁴ Более подробно об этом см.: [Stewart 2010].

⁵ Необходимо отметить, что в тексте рукописи Кришнадаса, а также рукописи Рупы Госвами, о которых мы говорим, стихи, в соответствии с древней традицией, приводятся практически без разграничения, поэтому в идентификации стихов мы опираемся на современные издания и комментарии. В *Чайтанья-чаритамрите* весь текст (как в рукописи, так и в современных изданиях) делится на три основные части: «Ади», «Мадхья», «Антья» (в рукописи такое разделение отмечено на полях отдельных листов), поэтому мы будем использовать для обозначения части *Чайтанья-чаритамриты* традиционные названия «Ади», «Мадхья», «Антья», а для уточнения стиха использовать цифры, уточненные по современным изданиям, например, по [Bhaktivedanta Svami Prabhupāda 1975]. Таким образом, обозначение Ади 1.4 соответствует части «Ади», *Чайтанья-чаритамриты*, первой главе, четвёртому стиху.

значимость первых строк-молитв). Именно в такую молитву включён стих драмы. Более того, данный стих, даже в рамках самой *мангала-ачараны*, акцентируется автором как имеющий особое предназначение: «В четвёртом стихе призываю благословения на весь мир, молясь о милости Кришны Чайтанья»⁶ (вольный перевод с бенгали выполнен нами. — Э. В.). Обратим внимание, как автор агиографии, используя цитату, тем не менее, обращает наше внимание на её суть (испрошение благословений), а не на первоисточник, который до некоторых пор останется за рамками повествования. Цитата становится сущностной для начала повествования (как для писателя, так и для читателя), обладая, по мнению автора жизнеописания, особой силой, способной одарить прозрением всех, кто обращается к предмету агиографии.

Что же является предметом данного труда? Предметом служит «сверхсущее» само по себе (Абсолютная Истина, Брахман, постигаемый посредством откровения Бог)⁷ и, в частности, причины, методы, законы проявления «сверхсущего» в нашем земном бытии.

Как раз об одной из таких причин и начинает разговор цитата из *Видагдха-мадхавы*: «Пусть же Хари, сын Шачи (имеется в виду Кришна Чайтанья) проявится в глубине вашего сердца. Он нисходит, прекрасный, сияющий, подобно золоту, и дарует во времена Кали нечто невиданное до сих пор, а именно высшую расу служения — расу любви» (вольный перевод с санскрита выполнен нами)⁸. Эту тему автор агиографии будет развивать на протяжении всего произведения, возвращаясь к ней снова и снова, углубляя понимание

⁶ *Чайтанья-чаритамрита*, Ади, 1.25.

⁷ Данной теме посвящена часть монографии [Ватман 2005: 66–67].

⁸ *Чайтанья-чаритамрита*, Ади, 1.4. Тот же стих — *Видагдха-мадхава*, 1.2.

читателя всё новыми и новыми иллюстрациями, подтверждениями как из древнейших священных писаний, так и из произведений ближайших во времени соотечественников. Но данный стих останется настолько смысловесным, что мы услышим его и далее⁹, когда его смысл будет раскрываться Кришнадасом как его собственный комментарий к одному из основных стихов всего произведения, а также в тот момент, когда мы будем приближаться к кульминационной точке развития драматургии агиографии. Глубину жития и самого учения Чайтаньи мы, с точки зрения автора, не сможем понять, если ещё и ещё раз не услышим благотворной молитвы-благословения. Кроме того, мы услышим не только сам стих, но читатели также ознакомятся с тем, как этот стих был воспринят непосредственными свидетелями «первого прочтения» драмы в присутствии самого Чайтаньи и круга его ближайших сподвижников.

Таким образом, отражаясь в эмоциях и комментариях непосредственных слушателей начала XVI в., стих-цитата приобретает особую мощь звучания в зеркале агиографии. Теперь мы можем видеть *значимость стиха*, отражённого в сознании слушателей и усиленного восторженными комментариями свидетелей, *для понимания предмета повествования*¹⁰, которое в дальнейшем развивается от цитаты — отправной точки, через детальный разбор особенностей построения драмы, сквозь гирлянду последующих цитат из *Видагдха-мадхавы* и *Лалита-мадхавы* к самой сути повествования: к посланию бенгальского *вайшнавизма*, особенностям учения *бхакти*, которое развил Чайтанья и его последователи, к особенностям восприятия «сверхсущего» в теологии бенгальских *вайшнавов*.

⁹ Всего этот стих появится в агиографии три раза: Ади, 1.4; Ади, 3.4; Антья, 1.132.

¹⁰ Начиная с Антья, 1.133 и до Антья, 1.213.

В данном случае мы можем видеть, что обращение одного источника (агиографии) к другой рукописи (драме) посредством прямого цитирования выявляет драматургические акценты повествования. Сначала звучит его мощный начальный аккорд (в целом состоящий из четырнадцати первых стихов *Чайтанья-чаритамриты*, в котором интересующей нас прямой цитатой является четвёртый стих), и он же открывает беседу о «причинах явления» «сверхсущего». Затем автор возвращается к этой цитате для того, чтобы подтвердить и прокомментировать с её помощью основополагающую доктрину бенгальского вишнуизма о теологической связи (в некоторых ракурсах, о тождестве) с другими, более ранними, школами вишнуизма (в контексте трактовки «сущего» и его персонализированного аспекта), а также для того, чтобы дать представление об особенностях вишнуизма Чайтаньи.

Приближаясь к кульминации агиографии, та же прямая цитата драмы подводит нас к дискуссии о сверхчувственном религиозном опыте, причём для того, чтобы помочь слушателю (читателю) разобраться в тонкостях (в том числе схоластических) передачи и восприятия такого опыта, привлекается не только уже известная нам цитата, но также и целая цепочка цитат из обеих драм, и, кроме того, сама теория драмы, представленная на страницах агиографии как извлечение из теоретической работы Рупы Госвами *Натака-чандрика*¹¹ (которая, в свою очередь, как мы знаем, отсылает к древнейшему трактату по теории драмы *Натьяшастре* Бхараты, — но это тема нашего отдельного исследования).

Мы показали, как цитата из драмы Рупы Госвами поддерживает и помогает выстраивать архитектонику работы Кришнадаса. Также интересно исследовать, как использование Кришнадасом цитат из драматических произведений, может в корне изменить наше понимание природы последних.

¹¹ Антья, 1.135.

Не секрет, что драматические произведения Рупы Госвами часто относят к разряду так называемых «литературных драм», имея в виду малоразвитость их сюжета и некоторую (с точки зрения западного зрителя-читателя) слабость драматургии. Например, Н. Миронов, в издании каталога индийских рукописей, говоря о драме *Лалита-мадхава*», отмечал, что «для европейца эта драма кажется несколько скучной и растянутой. Особенно мало интересен и бледен действием 6-ой акт» [Миронов 1914: 160].

Безусловно, такая точка зрения оправданна, но только если мы определяем драму, прежде всего, как развитие сюжета и проявляющийся в нём конфликт. Не вдаваясь в детали, отметим, что такое понимание драмы основано на традициях театра Древней Греции. Мы же говорим об иной культуре — культуре средневековой Индии, в рамках которой некоторые элементы древнегреческой драмы, без которых не существует теория и практика драмы в контексте западной традиции, не только не обязательны, но, в некоторых случаях, просто запрещены (например, смерть персонажа на сцене и т.д.).

Поэтому подходить к «литературным» санскритским драмам стоит с иными мерками. Как нам в этом помогает агиография Кришнадаса?

На её страницах мы видим, что предназначение драмы (или «литературной драмы») находится в прямом соответствии с канонами, заложенными ещё около 2000 лет назад Бхаратой в трактате *Натьяшастра*, посвящённом теории и практике драмы (именно к *Натьяшастре* отсылает *Натака-чандрика* Рупы Госвами, которая появляется в агиографии в виде одной из цитат, обсуждаемых последователями Чайтаньи¹²).

Самое главное в драме, с точки зрения Бхараты, — слово. Оно есть всё, и ничто не существует без него¹³. Поэтому

¹² Там же.

¹³ См., например, в [Ghosh 1967], Vol. 1, глава 15, текст 3.

понятно особое внимание к драме как к «литературе», интерес к поэтике.

Кроме того, Бхарата вводит в культурную традицию эстетическую теорию расы¹⁴, которую перерабатывает Рупа Госвами, перелагая её в теорию расы как теорию передачи, восприятия и переживания сверхчувственного опыта. То есть «сюжет» (действие) уходит из фокуса внимания драматурга, но в нём появляется «состояние» (эмоция), искусная передача которой и является сутью драмы (как переживается та или иная эмоция, как её передать, как она повлияет на слушателя-читателя).

Также нельзя не отметить, что Рупа Госвами следует наставлениям «Натьяшастры» и в том, что касается предназначения драмы. Театр, с точки зрения Бхараты, задумывался для того, чтобы передать послание священных писаний тем, кто не может получить его непосредственно из писаний, ввиду потери способности постигать священные писания¹⁵. То есть, театр донесёт послание в доступной для широких масс форме искусства и, кроме того, приобщит зрителя к тому опыту, который недоступен, не является непосредственно «чувственным» опытом. А в случае с драмами Рупы Госвами речь идёт прежде всего о том опыте, который невозможно получить посредством чувственного восприятия, потому что речь идёт именно о восприятии «сверхчувственного». Поэтому для иллюстрации того, что необъяснимо, что выходит за пределы нашего опыта и обращается к во многом непознаваемой сути теологических доктрин, необходима форма драмы, которая позволяет нам пережить то, что иначе нам недоступно.

¹⁴ Там же, главы 6 и 7.

¹⁵ Там же, 1.5–1.16.

Кришнадас Кавирадж проникает в эту суть драмы, используя её либо как эмоциональную иллюстрацию философской мысли, либо как теоретическую основу для объяснения трудно понимаемой теории расы, либо для обозначения вершины сверхчувственного опыта. Конечно, в этом контексте, возникает иная трактовка значимости сюжета или конфликта в драме, чем та, к которой привык зритель западной культурной традиции.

В заключение напомним, что в данной работе мы рассмотрели, как санскритские цитаты, введённые в бенгальский текст, становятся акцентирующими, связеобразующими и драматургически значимыми точками повествования, что, в свою очередь, меняет наше представление о драмах Рупы Госвами, а также выявляет и подчёркивает кульминационные вершины в обширной работе Кришнадаса Кавираджа Госвами.

Выдержки из произведений Рупы Госвами, вплетенные в ткань данной агиографии, нередко используются как иллюстрация какого-либо значимого философского положения в тексте *Чайтанья-чаритамриты*, либо приводятся как доказательства правомочности мысли автора.

Перечисленные выше санскритские и бенгальские рукописи вступают в диалог (как это и было изначально задумано инициатором такого диалога — автором *Чайтанья-чаритамриты*) с тем, чтобы подчеркнуть архитектонику агиографии и помочь развитию драматургии религиозно-философской мысли Кришнадаса Кавираджа Госвами.

Сокращения

Ади — *Чайтанья-чаритамрита*, часть первая, Ади-лила.

Антья — *Чайтанья-чаритамрита*, часть третья, Антья-лила.

Источники и литература

- Бхактиведанта Свами Прабхупада 2015** — *Бхактиведанта Свами Прабхупада А. С.* Шри Чайтанья-чаритамрита: Антья-лила, том первый / Пер. с англ. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2015.
- Ватман 2005** — *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005.
- Миронов 1914** — *Миронов Н. Д.* Каталог индийских рукописей. Выпуск I. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1914.
- Посова, Чижикова 1999** — *Посова Т. К., Чижикова К. Л.* Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН. Ответственный редактор *Г. А. Зограф.* М.: ВЛ, 1999.
- Рупа Госвами 2012** — *Рупа Госвами.* Шри Видагдха-мадхава; Шри Лалита-мадхава / Подготовил *Д. Парамахамса.* М.: Философская Книга, 2012.
- Bhaktivedanta Svami Prabhupāda 1975** — *Bhaktivedanta Svami Prabhupāda, A. C. Śrī Caitanya-caritāmṛta* / Edited with an English transl. and the comment. of A. C. Bhaktivedanta Svami Prabhupāda (17 vols.). Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975.
- Caitanyacaritāmṛta** — *Caitanyacaritāmṛta* // Рукописный фонд ИБР РАН V, 105 (Haeb. 24)
- Ghosh 1967** — *Ghosh, Manomohan.* The Nāṭyaśāstra, ascribed to Bharata Muni / Ed. by *M. Ghosh.* Calcutta: Manisha Granthalaya, 1967. Vol. 1.
- Lalitamādhava** — *Lalitamādhava* // Рукописный фонд ИБР РАН V, 50 (Haeb. 19).
- Pollock 2016** — *Pollock, Sheldon.* A Rasa Reader: Classical Indian Aesthetics. Columbia: Columbia University Press, 2016.

Stewart 2010 — *Stewart, Tony K.* The Final Word: The Caitanya Caritāmṛta and the Grammar of Religious Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Vidagdhamādhava — Vidagdhamādhava // Рукописный фонд ИБР РАН V, 48 (Haeb. 16).

Структура и содержание вьетнамских повествований о духах-покровителях общин (тхантыть) на примере повествования об Иет Киеу¹

Е. В. Гордиенко

Аннотация: В статье рассматривается повествование о рыбаке Иет Киеу (Yết Kiêu 歇騎), почитаемом в качестве духа-покровителя в общинах северного Вьетнама. Иет Киеу — полумифический персонаж, которому приписываются сверхъестественные способности и заслуги в войне с монголами (1288). Исследуемое нами повествование о нём относится к жанру *тхантыть* (*thần tích* 神蹟) и представляет собой рукописный текст на вьетнамском языке, составленный в родной общине Иет Киеу — в центральном месте его почитания — на основе предшествующих текстов XVI–XIX вв.

Повествование об Иет Киеу имеет сложную структуру, отражающую историю развития данного памятника и жанра в целом. Текст может быть разделен на четыре части, отличающихся по форме и содержанию: фольклорный пласт (древнейший), историческое повествование (составленное, вероятно, придворными историографами в XV–XVII вв.), предание о монгольской невесте Иет Киеу (возникшее, скорее всего, в храмовой среде позднее) и описание культа Иет Киеу (составленное под влиянием европейской исследовательской традиции в начале XX в.).

¹ Автор благодарит М. Ю. Ульянова за содействие в написании данной статьи.

Статья содержит фрагмент перевода данного памятника.

Ключевые слова: Вьетнам, история Вьетнама, духи-покровители общин, повествования о духах, *тхантыть*, Иет Киеу, династия Чан, монголы, Хубилай.

Narrative Structure and Content of Vietnamese Stories Regarding Tutelary Deities of Villages (*thần tích*): Case Study of the Story of Yết Kiêu Spirit

Elena V. Gordienko

Abstract: This article analyzes the Story of a fisherman Yết Kiêu (歇驕) who is worshiped as a tutelary spirit in villages of Northern Vietnam. Yết Kiêu is a semi-mythical character and he is widely credited with supernatural abilities and merits in war against the Mongols (1288). I investigate the text that belongs to *thần tích* genre (神). It is a manuscript written in Vietnamese at Yết Kiêu's birthplace, which is the central place of his worship (on the basis of previous texts of the 16th–19th centuries).

The Story of Yết Kiêu has a complex structure reflecting the history of the development of this particular text and the whole genre as well. The story can be divided in four parts differing in form and content: the folk layer (the oldest part), the historical narrative (likely compiled by court historiographers in the 15th–17th centuries), the legend of Yết Kiêu's Mongolian bride (emerged evidently in a temple community during later centuries) and the description of Yết Kiêu's cult (which appeared under the influence of the European research methods in the early 20th century).

The article contains a fragment of the story translated into Russian.

Keywords: Vietnam, Vietnamese history, tutelary deities, rural guardian spirits, stories of spirits, thần tích, Yết Kiêu, Trần dynasty, the Mongols, Kublai Khan.

Памяти М. Н. Ткачева (1933–2007)²

Введение

Повествования о духах-покровителях общин — *тхантынь* (*thần tích* 神蹟) — самобытный вьетнамский жанр житийных сочинений, которые составлялись в виде преданий об исторических и мифических персонажах, почитаемых в качестве духов-покровителей общин (*thành hoàng* 城隍)³. В рамках этого культа объектом поклонения в статусе покровителя той или иной местности был один или несколько духов из числа несколько сотен различных духов. О них в общинных домах и храмах, а также в государственных библиотеках

² Мариан Николаевич Ткачев (1933–2007) — выдающийся отечественный вьетнамовед, переводчик вьетнамской литературы и знаток вьетнамского фольклора. М. Н. Ткачевым были подготовлены сборники традиционной вьетнамской прозы «Повелитель демонов ночи» (1969) и «Пространные записи рассказов об удивительном» Нгуен Зы (1974).

³ Вьетнамский общинный культ, являющийся частью характерных для Восточной Азии анимистических культов, включает в себя почитание в общинном доме духов-покровителей общины, духов-покровителей профессий, духов земледелия, природы, национальных героев, буддийских и даосских божеств. Отметим, что свои духи покровители были и у меньших, чем община (*hã*), административных единиц — деревень (*thôn*) и городских кварталов (*phường*). Подробнее о духах-покровителях общин см. [Гордиенко 2018; Новакова 2012: 84-89, 283-284; Кнорозова 2000: 18; Никитин 1996: 31]. О китайском прототипе вьетнамских духов-покровителей общин — *чэн-хуанах* 城隍 (духах-покровителя городов) см. [Духовная культура Китая 2007: 102–103].

сохранились тысячи *тхантытей* разного времени (с XV в. по начало XX в.) и разной степени подробности⁴.

Объектом нашего исследования является *тхантыть*, посвящённый Иет Киеу (Yết Kiêu 歇驕) — участнику войн сопротивления Дайвьета монгольскому нашествию 1288 г.⁵ Этот текст хранился и неоднократно редактировался в храме на родине Иет Киеу в деревне Хаби провинции Хайзыонг — центральном месте поклонения его духу. Исследуемый нами экземпляр написан общинным старостой от руки в 1938 г. на современном вьетнамском языке.

Первостепенной задачей для нас стал перевод памятника (см. фрагмент перевода ниже) и его текстологическое исследование. Данный *тхантыть* представляет особый интерес, поскольку его текст неоднороден: в нём совмещены несколько частей, отличающихся по форме и по содержанию, но никак не отмеченных в тексте. Выделение в тексте этих неоднородных частей позволяет описать структуру памятника и этапы его формирования, а также уточнить особенности жанра в целом.

Структура памятника

При переводе *тхантытя* об Иет Киеу нами было выделено четыре части, возникших, по нашему мнению, в разные

⁴ В Институте иероглифики Вьетнама (Viện Nghiên cứu Hán Nôm) хранится 1982 *тхантытя*, см. [Каталог Института иероглифики]. Фонд библиотеки ИНИОН Вьетнама (Viện thông tin khoa học xã hội) насчитывает 13211 *тхантытей*, см. [Каталог 1996]. Копии этих *тхантытей* также хранятся в библиотеках провинциальных центров.

⁵ Дайвьет (Đại Việt 大越) — самоназвание Вьетнама в XI–XVIII вв. Подробнее о монгольских нашествиях см. [Деопик 1994: 153–160].

периоды формирования памятника и объединенных в своём окончательном виде в 1938 г.:

Сюжет о волшебных способностях Иет Киеу (106 слов — 8,04% текста);

Исторический пласт, повествующий об участии Иет Киеу в войне против монголов (350 слов — 26,54%);

Предание о монгольской невесте Иет Киеу (162 слова — 12,28%);

Описание культа Иет Киеу с перечислением императорских указов и описанием праздников, церемоний, жертвоприношений (587 слов — 44,5%).

Кроме того, *тхантыть* включает титульный лист с названием общины, введение и краткое заключение.

Таким образом, *Тхантыть* об Иет Киеу содержит разнообразную информацию о герое повествования и его культе: в тексте соотносятся мифический образ Иет Киеу, его исторический образ и образ почитаемого духа-покровителя родной общины.

Содержание частей текста

Сюжет о волшебных способностях Иет Киеу

Повествование об Иет Киеу начинается с мифического сюжета о чудесном обретении им сверхъестественных способностей. Согласно *тхантытю*, бедный рыбак научился подолгу нырять, проглотив волосинки двух белых буйволов, скрывшихся от него в реке. Благодаря своим волшебным способностям, Иет Киеу во время войн просверливал отверстия в днищах вражеских кораблей и затапливал их.

Данный сюжет о необычайных способностях героя является неотъемлемым элементом житийного сочинения, по-

сколько сообщения о сверхъестественном, знамениях, чудесах подтверждают сакральный статус героя повествования и необходимость поклонения его духу.

Судя по содержанию, это наиболее древний пласт текста, восходящий к фольклорной традиции вьетов, развивавшейся в общинной культурной среде⁶. Согласно каталогу фольклорных-мифологических мотивов Ю.Е. Березкина, схожие сюжеты встречаются у народов, соседствующих с вьетами [Каталог Березкина]. Так, у народа лису, проживающего на юго-западе Китая (языковая группа лоло), существует мотив о жене, уходящей в воду и уводящей за собой скот (мотив K27). В фольклоре монов есть сюжет об обретении богатства в виде стада буйволов с дна водоема, понимаемого как царство мёртвых (мотив M91c1). У горных таи, проживающих во Вьетнаме, есть сюжет о плавающих в реке волосах, спущенных вниз по течению девушкой-дочерью слона для поисков жениха (мотив K136A).

Вероятно, культ рыбака возник на основе фольклорного сюжета о волосе волшебного быка в провинции Хайзыонг. В российской историографии переводчик традиционной вьетнамской литературы М.Н. Ткачев упоминал о культе Иет Киеу как о поклонении в храме деревни Хаби торговцу моллюсками, богатырю-ныряльщику, который во время войн просверливал отверстия в днищах кораблей противника [Ткачев 2014: 38–39]. Скорее всего, именно этот образ стал отправной точкой в формировании образа Иет Киеу как героя войн с монголами.

⁶ Под культурной средой мы будем понимать «устойчивую совокупность социально-значимых институтов, объединенных общими идеями и ценностями», принципиально влияющими на формирование как устных, так и письменных памятников [Ульянов 2016: 87].

Историческое повествование в тхантыте

Уже во времена династии Ле (1428-1777) произошло переосмысление фольклорного персонажа из провинции Хайзыонг в качестве героя партизанского движения, а затем и генерала времён монгольских нашествий. Согласно *тхантыте*, Иет Киеу затапливал монгольский флот, заставляя врага терпеть поражение, а затем направился с посольством ко двору хана Хубилая для завершения войны и установления мира, а по возвращении на родину умер и стал объектом поклонения.

Эта трансформация образа Иет Киеу оформилась в жанре *тхантыте*, сформировавшемся благодаря работе придворных историографов, которые описали почитаемых в общинах духов, их происхождение и заслуги. Именно сановники придворной канцелярии (Академии Ханлам — Hàn Lâm Viện 翰林院) составили тома жизнеописаний на основе сведений о духах, полученных от чиновников на местах, а также на основе материалов придворной библиотеки. В *тхантыте* об Иет Киеу не указано, когда был составлен изначальный текст памятника, но, скорее всего, он относится в XVI в., поскольку наибольшее количество *тхантытей* было написано к 1572 г. историографом Нгуен Бинем (Nguyễn Bính 阮炳), см. [Каталог Института иероглифики].

Дворцовая среда, в которой развивался новый жанр, определила принципиальные особенности *тхантытей*. Культы были в значительной степени унифицированы: мифические персонажи были историзованы, а исторические лица — мифологизировались⁷. Так, в *тхантыте* о фольклор-

⁷ Буй Куанг Тхань отмечает, что в культе национальных и местных героев во Вьетнаме можно выделить две группы персонажей: мифологизированные исторические личности и историзованные мифологические персонажи. При этом сакрализация

ном персонаже Иет Киеу возникло историческое повествование, которое не является историческим материалом в чистом виде («летописно-историческим повествованием»), а скорее представляет собой литературное осмысление исторических событий («летописно-художественное повествование», по классификации М.Ю. Ульянова, предложенной им в отношении древнекитайского памятника *Чуньцю Цзочжуань* («Комментарий Цзо к "Веснам и осеням"») [Ульянов 2014: 121]).

Исторической основой данного повествования служат военные действия в дельте Красной реки во время монгольских нашествий, в том числе обширное партизанское движение. Об участии Иет Киеу в войне в качестве партизана свидетельствует его происхождение из простолюдинов (его имя переводится как «короткошерстная охотничья собака»), а также тот факт, что Иет Киеу топил монгольский флот на территории своей родной провинции Хайзыонг⁸. Цель подробного изложения событий заключается опять же в обосновании сакрализации Иет Киеу: повествование в *тхантыте* наилучшим образом объясняет заслуги Иет Киеу перед родной общиной и необходимость поклонения ему как духопокровителю.

Литературная составляющая данной части текста заключается в художественном вымысле, сопутствующем историческому изложению. Перечислим главные художественные

персонажа в рамках этого культа «является результатом гармонично чередующихся между собой процессов историзации и мифологизации» [Буй Куанг Тхань 2017: 54].

⁸ Поскольку во время войн с монголами использовалась тактика выжженной земли, монголам приходилось доставлять продовольствие для армии морем. Как следствие, уничтожение вражеского флота было необходимым и достаточным условием поражения монгольской армии. Для разрушения флота привлекались умеющие нырять ловцы жемчуга и моллюсков, рыбаки.

эпизоды: это описание магических способностей и необычайной физической силы Иет Киеу; описание его взаимоотношений с реальными историческими лицами — правителем Дайвьета Чан Нян-тонгом (правил в 1278–1293 гг.) и основателем династии Юань ханом Хубилаем (правил в 1271–1294 гг.); борьба с якобы китайским генералом и даосским монахом Нгуен Ба Линем (который в других сочинениях выступает антагонистом главнокомандующего вьетнамской армией Чан Хынг Дао) и победа над ним, ускорившая окончание войны⁹. Содержание перечисленных сюжетов, сохраняющих черты предания, свидетельствует о происхождении данной части текста от произведений эпического характера, восходящих опять же к фольклорной традиции, см. [Указатель элементов преданий].

Предание о его монгольской невесте Иет Киеу

После жизнеописания Иет Киеу следует самостоятельная часть текста, приведённая с целью объяснения поклонения в храме деревни Хаби женскому духу. Этот фрагмент текста, не имеющий специального названия, условно назван нами преданием о монгольской невесте. Мы склоняемся к определению этой части текста как предания, а не как жизнеописания, поскольку монгольская принцесса представляется нам «квазиисторическим» персонажем.

⁹ Нгуен Ба Линь (Nguyễn Bá Linh), или злой дух Фам Нян (Phạm Nhan) — персонаж вьетнамской традиционной литературы, антагонист Чан Хынг Дао (потомок торговца из Гуандуна, ставший проводником монгольских войск в Дайвьет). Предание о нём из сборника XIV в. «Собрание записей о потусторонних силах Вьетского царства» (*Việt điện u linh tập* 越甸幽靈集) переведено на русский язык Е. Ю. Кнорозовой; см.: [Мифы и предания Вьетнама 2000: 126].

Суть предания состоит в том, что, будучи очарованной Иет Киеу, якобы прибывшим ко двору Хубилая, одна из его дочерей, принцесса, добилась разрешения отца отправиться в Дайвьет вслед за Иет Киеу, чтобы выйти за него замуж. По прибытии в Дайвьет она узнала, что Иет Киеу уже умер, но хранила ему верность всю жизнь как мужу, за что и стала объектом поклонения в деревне Хаби наряду с Иет Киеу.

Отметим, что поклонение многочисленным женским духам и божествам — неотъемлемая черта вьетнамской культуры. Таким образом, культ женского духа в храме Хаби мог появиться значительно раньше монгольских нашествий, после военных событий он был постепенно переосмыслен, а с появлением *тхантытя* с повествованием об Иет Киеу оформилось само предание. Свой окончательный вид оно получило, вероятно, при записи в приложение к *тхантытю* об Иет Киеу уже во времена редактирования текста в храмовой среде (XVIII–XIX вв.). Составитель *тхантытя* даже ссылается на утраченное при наводнении жизнеописание принцессы, не сообщая о его содержании.

Придворные историографы, составившие *тхантыть* об Иет Киеу, вероятно, не участвовали в создании предания о его невесте. О том, что формирование сюжета велось именно в храме деревне Хаби, а не в Академии *Ханлам*, свидетельствует отсутствие в тексте имени монгольской принцессы. Кроме того, брак дочери Хубилая с Иет Киеу выглядит неправдоподобным (о нём не могли написать при дворе), поскольку более закономерными выглядят политически оправданные брачные союзы с представителями правящих домов соседних государств, а не с их подданными, пусть и высокопоставленными. Так, например, на монгольских принцессах женились правители Корё (Кореи) [Курбанов 2002: 175].

Также о храмовом происхождении предания свидетельствует интерпретация целомудрия как добродетели (вероятно, под влиянием буддийского монашества).

Описание культа Иет Киеу

Сведениями о праздниках в честь Иет Киеу, ритуалах и жертвоприношениях текст дополняется в общинной культурной среде в начале XX в. В рамках исследования культа духов-покровителей общин Французской школой Дальнего Востока (École française d'Extrême-Orient, также EFEO) в 1938 г. в общины были направлены подробные вопросы о происхождении духов, прижизненных подвигах героев, ставшими духами, записях повествования о духе и императорских указах, хранящихся в общине, а также о месте поклонения, его истории и текущем состоянии. Особое внимание уделялось религиозным церемониям, жертвоприношениям, праздникам, постам, а также правилам, запретам, наказаниям.

Ответы на все эти вопросы в деревне Хаби оказались достаточно информативными. Кроме того, именно в процессе описания культа Иет Киеу повествование о нём было переведено с классического китайского на современный вьетнамский язык и получило ту структурированную форму, в которой мы видим его в настоящее время.

Заключение

При переводе *тхантытя* об Иет Киеу в тексте было выделено четыре части, возникших в разные эпохи в различных культурных средах и объединенные в единый текст в рукописи 1938 г.

Сюжет о волшебных способностях рыбака Иет Киеу — наиболее древний пласт текста, восходящий к фольклорной традиции (к преданию о почитаемом в провинции Хайзыонг

торговце моллюсками). Переосмысление фольклорного персонажа в качестве героя времён монгольских нашествий произошло в придворной культурной среде в эпоху становления жанра *тхантыть* (XV–XVII вв.). Предание о монгольской невесте Иет Киеу (дочери хана Хубилая) появилось в *тхантыте*, вероятно, уже во времена его редактирования в храмовой среде (XVIII–XIX вв.). Сведениями об особенностях культа Иет Киеу текст дополнился в начале XX в. в общинной среде под влиянием европейской исследовательской традиции.

Образ Иет Киеу, по нашему мнению, не строго исторический. Он занимает промежуточное положение между историческими и мифологическими персонажами *тхантытей*. Вероятнее всего, его образ эклектичен и восходит к двум или более персонажам.

Тхантыть об Иет Киеу исследуется в российской науке впервые. Текстологический анализ этого памятника служит основой для дальнейшего изучения культа Иет Киеу, а также расширяет круг источников для вьетнамоведческих исследований — возможных исторических реконструкций, культурологических и религиоведческих исследований.

Приложение

Перевод с вьетнамского языка фрагмента рукописи [ТТ 1938] из фонда библиотеки ИНИОН Вьетнама (*Viện thông tin khoa học xã hội*), *тхантыть* № 9380

Изложение повествования о духе деревни Хаби 下邳 волости Фыонгзюи 方維 уезда Зялок 嘉祿 провинции Хайзыонг 海陽¹⁰.

¹⁰ Иероглифы в тексте поясняют топонимы и имена собственные.

Сегодня 1 апреля 1938 г. — 1 день 3 месяца 13 года правления [императора] Бао Дая [1925-1945].

Мы, [деревенские] старцы, староста деревенской управы деревни Хаби волости Фыонгзюи уезда Зялок провинции Хайзыонг, выполняя указание, ниже доводим до [Вашего] сведения изложение императорских указов [о пожаловании титулов духам] и повествований о духах вместе с правилами [поклонения духам].

1. Деревня Хаби 下邳 традиционно называлась деревней Куат 廊适¹¹. [Это] волость Фыонгзюи 方維, уезд Зялок 嘉祿, провинция Хайзыонг 海陽.

Имя духа — Иет Киеу-хау 侯歌驕¹². Обычное имя и запретное имя — Тхе 勢.

2. Является духом человека.

Повествование о духе

Это человек из деревни Хаби, был бедным рыбаком. Однажды он рыбачил и встретил двух белых буйволов, столкнувшихся в схватке, он побежал за коромыслом, чтобы разнять их. Как только буйволы исчезли в воде, он опустил коромысло в воду и четко увидел [сквозь мутную] воду. Он удивился, поднял коромысло, чтобы посмотреть, и увидел,

¹¹ Иероглиф 廊 используется не в прямом значении, а для записи вьетнамского слова *làng* «деревня» (т.е. в качестве иероглифа вьетнамской письменности *ном*, вьет. *chữ Nôm* 字喃). Название деревни — Куат (*Quát* 适) — сохранилось до настоящего времени в названии храма деревни Хаби (*đền Quát*).

¹² *Хау* 侯 и далее *дыкхау* 德侯 — знатные титулы, подчёркивающие святость духа. Жалование титулов духам восходит к китайской традиции жалования духам аристократических рангов, означавшего принятие божеств из низового пантеона в государственную религию Китая; см.: [Духовная культура Китая 2007: 98–99].

что на нём остались две волосинки шерсти буйволов. Он понял, что странность произошла благодаря этим буйволам, поэтому проглотил волоски. С тех пор он спускался под воду и также чётко видел в воде.

В то время, [в 1285 г.], при династии Чан [1225–1400], правитель династии Юань в Китае¹³ [Хубилай] направил [своего сына] Тогон-тайши и [полководца] Омара повести войска [в Дайвьет] и нанести удар династии Чан. Правитель Чан Нян-тонг [1278–1293] направил Чан Куок Туана¹⁴ в качестве маршала повести войска на Юаней, чтобы нанести им поражение и заставить вернуться [в Китай].

[В 1287 г.] династия Юань снова направила Тогон-тайши и вместе с ним даосского монаха Нгуен Ба Линя, обладавшего нечистой силой, умевшего призывать бурю. Пришедшие войска нанесли удар, династия Чан была повержена. После этого правитель династии Чан издал указ о призыве талантливых и добродетельных людей.

Тогда Иет Киеу-дыкхау получил аудиенцию у правителя и просил возглавить войско, чтобы вместе с [полководцем Чан] Хынг Дао нанести удар врагу. Он лично руководил военными действиями [вплоть] до форпоста вражеских войск у реки Фульюнг в нынешней провинции Хайзыонг. Он нырнул под воду и просверлил отверстия во вражеских военных кораблях, заставив врага бороться с последствиями в течение трёх суток. Он довёл врага до изнеможения и лишь на четвёртые сутки подплыл к одному из кораблей, поймал генерала Нгуен

¹³ Китай в тексте обозначается словом Tào, восходящим к иероглифу 曹 «ведомство», «приказ»)

¹⁴ Чан Куок Туан, он же Чан Хынг Дао — главнокомандующий армией Дайвьета во времена монгольских нашествий 1285 и 1287–1288 гг., ныне один из крупнейших национальных героев Вьетнама.

Ба Линя и спешно сдал его правителю [Чан] Нян-тонгу. Так войска Юань потерпели поражение.

Затем, поскольку [Дайвьет] — маленькая страна и правитель [Чан] Нян-тонг не желал войны с династией Юань, стороны установили способ подношения даров для отправки дани династии Юань с просьбой о мире. Правитель Юань, потерявший талантливого военачальника [Нгуен Ба Линя], разгневался и требовал, чтобы Южная династия (т.е. Чан — Е.Г.) сдала ему [своего], южного военачальника, тогда он согласится на мир. Правитель Чан Нян-тонг сразу же направил Иет Киеу-дыкхау доставить дань. Правитель Юань увидел, что он талантливый и умелый, тогда ему пожаловали от династии Юань должность и принцессу в жены. Иет Киеу не согласился, просил [разрешить ему] вернуться в [свою] страну, чтобы уладить конфликт с правителем, не рассматривая [вопрос о] самостоятельности. Правитель Юань знал, что [Иет Киеу] — и человек, и дух, поэтому дал ему корабль, чтобы вернуться домой. Добравшись до горы Бонгдао, тот скончался в 28 день 12 месяца.

В настоящее время на горе Бонгдао есть храм в честь него, сейчас есть <...>¹⁵ сохранилось хорошо читаемая историческая запись и императорские указы: три указа династии Ле [1428–1788 гг.], пять указов династии Нгуен [1802–1945 гг.] (они перечислены ниже).

В нашей деревне также поклоняются духу одной женщины. [Сохранилось] предание, [объясняющее] причину [этого].

Когда Иет Киеу-дыкхау отправился с данью ко двору Юань, правитель Юань увидел, что он талантлив, пообещал ему в жены принцессу, однако тот не решился и подал прошение правителю Юань о возвращении в [свою] страну. С тех

¹⁵ Несколько слов в источнике не читаются, поскольку угол страницы поврежден.

пор принцесса, соблюдая целомудрие, ждала Иет Киеу-дыкхау. Прошло много времени после отъезда Иет Киеу-хау. Правитель Юань решил выбрать мужа для принцессы, но она категорически не соглашалась ни на кого. Принцесса подала прошение поехать в Намвьет (т.е. Дайвьет — *Е.Г.*), чтобы заключить брак с Иет Киеу в знак перемирия [династий Юань и Чан]. Видя, что принцесса хранит верность [Иет Киеу], правитель Юань поручил гражданским и военным чиновникам доставить её в Намвьет, чтобы выполнить обязательство [о браке с] Иет Киеу-дыкхау. Добравшись до горы Бонгдао, [они] увидели храм, выяснили, что в нём поклоняются умершему Иет Киеу-дыкхау. Принцесса, увидев это, сразу [приняла роль вдовы и] хранила верность умершему [Иет Киеу как] мужу.

Сохранились [посвящённые принцессе] императорские указы династии Нгуен: два указа о духе предков высшей категории. Также было [посвящённое ей] повествование *нгокфа*¹⁶, но в год *ням-туат*¹⁷ случилось наводнение, оно было утрачено.

[Сразу же] после [гибели Иет Киеу и принцессы] правитель Чан издал указ о том, чтобы в нашей деревне поклонялись [этим] двум духам.

Источники и литература

Буй Куанг Тхань 2017 — *Буй Куанг Тхань*. Своеобразие вьетнамского фольклора: от осознания корней и психологии обращения к национальным истокам — к традиции почи-

¹⁶ *Нгокфа* (ngọc phả 玉谱) — повествование о духе умершего члена императорской семьи.

¹⁷ Циклические знаки *ням-туат* 壬戌 приведены без указания девиза правления, поэтому точный год назвать невозможно. Речь может идти о 1802 г., 1862 г., 1922 г. или более раннем времени.

тания известных деятелей // Культура и искусство Вьетнама. Сборник научных статей. М., 2017. С. 52–65.

Гордиенко 2018 — Гордиенко Е. В. Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (*тхантыть*) как исторический источник: проблемы интерпретации // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том II / Отв. ред. Л. В. Горяева, В. Н. Настич. М., 2018. С. 94–108.

Деопик 1994 — Деопик Д. В. История Вьетнама. Часть 1. М., 1994.

Духовная культура Китая 2007 — Духовная культура Китая: Энциклопедия. Том 2. Мифология. Религия / Ред. М. Л. Титаренко и др. М., 2007.

Каталог 1996 — Thư mục Thần Tích Thần Sắc (Каталог повествований и указов о духах-покровителях общин [библиотеки ИНИОН Вьетнама]). Ханой, 1996.

Кнорозова 2000 — Кнорозова Е. Ю. Предисловие // Мифы и предания Вьетнама. СПб., 2000. С. 5–19.

Курбанов 2002 — Курбанов С. О. Курс лекций по истории Кореи: с древности до конца XX в. СПб., 2002.

Мифы и предания Вьетнама 2000 — Мифы и предания Вьетнама / Перев. и коммент. Е. Ю. Кнорозовой. СПб., 2000.

Никитин 1996 — Никитин А. В. История вьетнамской мысли в контексте традиционной культуры (вместо предисловия) // Антология традиционной вьетнамской мысли. X – начало XIII вв. М., 1996. С. 9–39.

Новакова 2012 — Новакова О. В. Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012.

Ткачев 2014 — Ткачев М. Н. Мастер рукотворных чудес из края светлого моря // Мариан Ткачев. Сочинитель, жан-

тийом и франт. Что он делал. Кем хотел быть. Каким он был среди друзей / Сост. А. К. Симонов. М., 2014. С. 29–42.

ТТ 1938 — *Thần Tích Thần Sắc làng Hạ Bì tổng Phương Duy huyện Gia Lộc tỉnh Hải Dương* (Повествование и указы о духе деревни Хаби волости Фыонгзюи уезда Зялок провинции Хайзыонг). Копия рукописи 1938 г. на вьетнамском языке из фондов библиотеки ИНИОН Вьетнама (Viện thông tin khoa học xã hội), документ 9380.

Ульянов 2014 — Ульянов М.Ю. Структура и содержание повествований в Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к "Веснам и осеням"»): к характеристике исторической прозы в древнекитайской литературе // Проблемы литератур Дальнего Востока. Сборник материалов VI Международной научной конференции. Том 2. СПб., 2014. С. 110–126.

Ульянов 2016 — Ульянов М.Ю. К характеристике процесса сохранения исторической памяти в древнем Китае периода Чуньцю (771–453 гг. до н.э.) // Древнейшие государства Восточной Европы. Сборник статей. Выпуск 2013 г. Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья. М., 2016. С. 71–167.

Электронные ресурсы

Каталог Березкина — Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Ruthenia.ru: информационный портал для исследователей-русистов. — URL: www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (дата обращения — 02.11.2018).

Каталог Института иероглифики — Каталог иероглифических памятников // Hannom.org.vn: Институт иероглифики Вьетнама (Viện Nghiên cứu Hán Nôm). — URL: www.hannom.org.vn/default.asp?CatID=131 (дата обращения — 06.11.2018).

Указатель элементов преданий — *Криничная Н.А.* Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий // Ruthenia.ru/folklore: Фольклор и постфольклор. — URL: www.ruthenia.ru/folklore/krinichnaya1.htm (дата обращения — 02.11.2018).

Записи устных исторических преданий деревень догонов

П. А. Куценков

Аннотация: С начала ХХI в. можно констатировать появление в Тропической Африке нового вида исторических источников: это записи устных преданий, выполненные самими носителями культуры. В распоряжении автора имеются четыре текста устных деревенских исторических преданий из Страны догонов (Мали, Регион Мопти). Две из них происходят из разных кварталов деревни Энде, и ещё две связаны с деревнями Тинтан и Семари на севере Страны догонов. В каждом из них детально описываются только те события, что связаны с основанием деревни, и те, что непосредственно им предшествовали. «Предыстория» же всегда описывается только в самых общих чертах. Во всех исторических преданиях прослеживается одна и та же схема: группа покидает «Страну манде», о которой не сообщается никаких точных сведений; на некоторое время она останавливается в некоей деревне, точное местонахождение которой может быть неизвестно. Такие документы являются совершенно новым явлением в традиционной культуре догонов. Они свидетельствуют о радикальном изменении их традиционной культуры: она превращается из бесписьменной в письменную. Появление таких записей, с одной стороны, связано с ростом грамотности (школы теперь есть практически в каждой догонской деревне), с другой — с ростом этнического самосознания, который стал особенно заметен уже в ХХI в.

Ключевые слова: Мали, догоны, записи устных исторических преданий.

Records of Oral Historical Legends of the Dogon villages

Petr A. Kutsenkov

Abstract: Since the beginning of the XXI century one can state that a new kind of historical source has appeared in Tropical Africa: these are records of oral traditions made by the culture bearers themselves. The author has four texts of oral historical legends from Dogon Country villages (Mali, Mopti Region). Two of them come from different districts of Endé village, and two more from the villages of Tintan and Semari in the north of the Dogon country. Each tradition describe in detail only events connected with the founding of the village and those that directly preceded them. They always describe the "Background" in the most general terms. In all the historical legends, the same pattern can be traced: the group leaves the «Country of the Mande», about which no precise information is reported; for a while she stops at a certain village, the exact location of which may not be known. Such documents are a completely new phenomenon in the traditional Dogon culture. They testify to a radical change in their culture: it turns from unwritten to written form. The appearance of such records, on the one hand, is connected with the growth of literacy (there are schools practically in every Dogon village now). On the other hand, those records show the growth of ethnic self-consciousness, which has become especially noticeable already in the XXI century.

Keywords: Mali, Dogon, records of oral historical legends.

С начала XXI в. можно констатировать появление в Тропической Африке нового вида исторических источников: записей устных преданий, выполненных самими носителями культуры. В распоряжении автора имеются четыре подобных документа из Страны догонов (Мали, Регион Мопти):

- 1) ранее опубликованное «Описание деревни Семари, составленное её вождём Буреима Гандеба» [Описание 2016: 99–100];
- 2) пересказ устного исторического предания квартала Энде-Во д. Энде (сельская коммуна Кани-Бонзон, округ Банкасс, Регион Мопти), представленный в экспликации муреза д. Энде;
- 3) запись исторического предания квартала Огоденгу д. Энде¹;
- 4) «История деревни Тин-Тан в Стране догонов, округ Бандиагара» [Kassambara 2018], написанная магистрантом Университета Бамако Мамуду Кассамбара, который является уроженцем деревни Тин-Тан (*Tin-Tan*; на картах и в официальных документах — *Tintan* или *Tintam*) и племянником её вождя. Этот документ отличается от всех остальных тем, что написан он был по инициативе автора данной статьи, который является научным консультантом Мамуду Кассамбара. История его родной деревни должна стать частью подготавливаемой им магистерской работы.

Имеются также сведения, что в последнее время начали записываться и рецепты традиционной медицины — об этом неоднократно говорилось на конференции во время фестиваля культуры догонов Огобанья в Бамако в январе 2017 г.

История д. Семари на севере Страны догонов представлена в «Презентации деревни Семари», написанной её вождём

¹ Полный перевод этого документа с комментариями см: [Куценков 2019].

Буреима Гандеба. Он имеет высшее образование и прекрасно владеет французским языком. Та часть «Презентации», что посвящена истории деревни, является пересказом устного исторического предания: рассказано о миграции населения деревни, названа дата её основания (1269 г.) и приводится список её выдающихся вождей, но без описания их деяний. Текст адаптирован для европейского читателя. Важно отметить, что в устном историческом предании Семари сказано, что первоначально основавшая деревню группа вышла из «Манден-Кааба», т.е. из Кангаба — города на юго-западе Мали, родины основателя средневековой империи Мали, Сунджаты Кейта. Таким образом, декларируется исход из «Страны манде»² и родство с могущественным манденским кланом (*джаму*) Кейта. Далее в предании упоминается деревня Гудуба, где выходцы из Страны манде провели некоторое время, причём её местоположение жители деревни указать не смогли; населённые пункты с таким названием существуют на севере Буркина-Фасо, на севере Камеруна и Нигерии, т.е. к востоку и к юго-востоку от Страны догонов, а не к западу от неё, в Стране манде. Затем, согласно преданию, они покинули Гудуба и основали деревню Генде. Поселение с таким названием существует и в наши дни на западе Страны догонов, недалеко от Внутренней дельты Нигера, а на расстоянии не более 30 км от Семари располагаются деревни Кенде и Кендье. Все три топонима могут быть исторической деревней Генде, давшей клановое имя населению деревни Семари

² Упоминания о «Стране манде» в той или иной форме имеются, вероятно, во всех устных исторических преданиях догонов. Это территория в треугольнике между городами Бамако, Кита и Кангаба к западу и северо-западу от Бамако. Её центром являются деревни Сиби и Табу в 40 км к западу от столицы Мали, где помнят об исходе догонов и ожидают исполнения пророчества о том, что когда-нибудь они вернутся на свою историческую родину.

(Гендеба или Гандеба). Однако ни вождь, ни другие жители деревни не смогли ответить на вопрос, где точно располагалась деревня Генде.

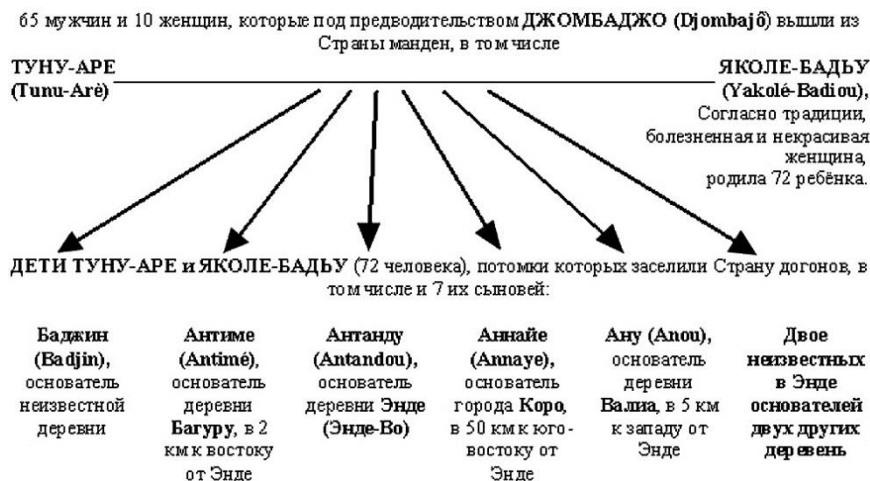
Следует отметить, что культура севера Страны догонов (культурно-историческая обл. Бондум) разительно отличается от культуры деревень, расположенных вдоль скального уступа: на севере неизвестны ни знаменитые маски догонов, ни праздники Сиги и Дама.

Такой же адаптированной для европейцев (туристов по преимуществу), является версия исторического предания об основании д. Энде в версии квартала Энде-Во (*Endé-Wo* — «я в Энде»), изложенная в экспликации в деревенском музее. Согласно преданию, первоначально предки жителей этого квартала тоже обитали в Стране манде; после ухода оттуда они поселились «возле Масины», где стали «братьями» (*сананку*, партнёрами по шуточному родству) рыболовов-бозо. Всё это случилось в конце XV в.

Слово «Масина» (в Мали часто произносят *Ma'ina*) обозначает как Внутреннюю дельту Нигера, так и город на левом берегу Нигера, расположенный между г. Сегу и Внутренней дельтой, но в данном случае, речь идёт именно о первой. Оттуда догоны направились к д. Софара примерно в 40 км к северо-востоку от г. Дженне, а потом повернули на север, к г. Севаре. Там они разделились: часть заняла территорию между г. Севаре и г. Бандиагара, а другая часть двинулась на юг и первоначально поселилась в Дукуне, на территории современной деревни Кани-Бонзон (Энде входит в сельскую коммуны Кани-Бонзон). Уже оттуда в начале XVI в. они расселились вдоль скального уступа Бандиагара.

Эта версия исторического предания совпадает с той, которой придерживаются в самой д. Кани-Бонзон, но отличается от версии д. Кани-Комболе, расположенной в нескольких

километрах к востоку от первой: жители Кани-Комболе утверждают, что вовсе не Дукун, а их деревня стала первым поселением догонов на скальном обрыве Бандиагара [Gallay, Huysseom, Mayor 1995: 28], и по этому поводу между деревнями существует давний спор³. Генеалогия основателей Энде и некоторых соседних поселений, изложенная в экспликации из музея д. Энде, выглядит так:



Вторая версия основания д. Энде принадлежит клану Гуруван (*Guruwan, Gouran*, клановое имя — Яссанга (*Yassanga*)⁴, живущему в квартале Огоденгу (*ôgôdengu*, «Место пребывания вождя»); той же версии придерживаются и жители квартала

³ В начале 2000-х гг. в Кани-Бонзон проходил съезд потомков той группы догонов, что вышла из Дукуна, который жители Кани-Комболе решительно бойкотировали. В ответ на эту враждебную вылазку участники съезда сами решили бойкотировать рынок в Кани-Комболе, но, к счастью, обмен демаршами никак не сказался на экономическом положении деревни.

⁴ У догонов названия кланов не совпадают с клановыми именами, что нередко создаёт изрядную путаницу.

Энде-Тооро (*Endé-Toro*, «Фетиш Энде»). Она была записана ок. 2010 г. В отличие от двух предыдущих, этот текст не подвергался никакой редактуре, поскольку предназначен исключительно для «внутреннего пользования». Текст, как и в двух предыдущих случаях, написан по-французски, но изобилует грамматическими и орфографическими ошибками. В сущности, он написан на языке тен-кан, но французскими словами. Всё это, разумеется, делает его трудным для понимания.

Согласно устному историческому преданию об основании деревни Энде по версии кварталов Огоденгу и Энде-Тооро, деревня была основана лет на двести, а то и на триста раньше того времени, что указано в музейной экспликации. Предки Гуруван вышли из Страны манде, после чего поселились в «маленькой деревне Мучого (*Muchogo, Mucogo*)». Местоположение этой деревни жителям Энде известно: она существует и в наши дни и располагается на западе Страны догонов, в сельской коммуне Пиньяри (*Pignari*). Эта совсем небольшая деревушка на картах не обозначена. Другие деревни, связанные с предками клана Гуруван, также существуют до сих пор, и родство их населения с жителями Энде прекрасно всеми осознаётся. Особое место среди них принадлежит «старшей» деревне Сонингхе, которая расположена на Нагорье примерно в 10 км к северу от д. Энде, причём, последняя является как бы «зеркальным отражением» своей старшей сестры — в ней живут те же кланы, что и в Сонингхе. Но тема сложных и подчас запутанных межклановых связей (и противоречий) у догонов выходит за рамки данной статьи.

Возвращаясь к устным традициям, отметим, что и в Сема-ри, и в обоих исторических преданиях Энде прослеживается одна и та же схема: группа покидает «Страну манде», о которой не сообщается никаких точных сведений; на некоторое время она останавливается в некоей деревне, точное местонахождение которой может быть неизвестно.

Таким образом, история данной группы «привязывается» к общедогогонской истории исхода из Страны манде только в первой, наименее детализированной и наиболее легендарной части каждого из зафиксированных автором устных преданий. Важно отметить, что (по крайней мере, в случае с устным историческим преданием Семари) это явно искусственный эпизод, поскольку история деревни связана вовсе не с западом, где находится историческая «Страна манде», но с территориями, лежащими к востоку и юго-востоку от Страны догонов, на территории современной Буркина-Фасо. Интересно также, что, несмотря на то, что все группы догонов (их, по меньшей мере, три десятка) являются *сананку* бозо, в рассматриваемых нами текстах упоминание о последних имеется только в устном историческом предании квартала Энде-Во д. Энде, а в версии Огоденгу и Энде-Тооро они вообще не упоминаются. Не говорится о бозо в исторических преданиях Семари и Тинтан.

В каждом из преданий детально описываются только те события, что связаны с основанием деревни, и те, что непосредственно им предшествовали. Так, и в обеих версиях исторического предания Энде, и в Семари приводятся списки и генеалогии вождей; список и генеалогия вождей-Кассамбара (с конца XVII до начала XIX в.) с датами правления приводится и в «Истории Тин-Тан» Мамуду Кассамбара [Kassambaga 2018: 12–14]. «Предыстория» же всегда описывается только в самых общих чертах: в Энде это период, связанный с приходом на место современной деревни предшественников догонов, теллем (ок. X в. н.э.), а также события, связанные с переходом из деревни Мучого в Страну догонов (в версии Энде-Во — это переход от «Страны манде» до Дукуна); в Семари — период, также связанный с теллем, и история миграции из Гудуба в Генде.

В случае с деревней Тинтан положение несколько иное: период теллем также остаётся практически неизвестным, но названы имена основателей деревни, великих охотников Огодьяньи и Анабари Киаба, которые явились на место будущей деревни Тинтан, по преданию, около тысячи лет назад. В деревне показывают то место, где стоял дом Анабари, и камень, на который он выкладывал свою охотничью добычу. Но практически ничего не известно о тех событиях, что случились во временном промежутке между основанием деревни и завоеванием её в конце XVIII в. явившимися из Внутренней дельты Нигера бамбара из джаму Кассамбара. Период же правления вождей-Кассамбара описывается в деталях.

Следует отметить, что такая «периодизация» истории деревень на основе исторических преданий догонов нередко приводит к досадным недоразумениям, а именно, к «омоложению» даты их основания, что особенно заметно в случае с д. Тинтан, основание которой в историографии упорно датируется концом XVIII – началом XIX в. [Blom 2011: 79; Robion-Brunner 2010: 45–47].

Наряду с описанием реальных миграций, упоминаются явно мифические события и персонажи. Так, один из предков клана Гуруван, Андумере мучает животных, ворует при помощи чёрной магии лошадей и разрывает живот беременной женщины «чтобы посмотреть, какого пола ребёнок». В связи с этим, кстати, вспоминается роман знаменитого малийского писателя Ямбо Уологема «Долг насилия», впервые опубликованный в 1968 г. Он начинается с «Легенды Саифов», которая, скорее всего, представляет собой ни что иное, как вольный пересказ устного исторического предания кланов Уологем и/или Тимбели, основателей г. Бандиагара. Общее и для «Легенды Саифов», и для устного исторического предания клана Гуруван — описания диких зверств и чудовищных жестокостей, вроде зарезанных детей и беременных женщин

с разорванными утробами [Oulogem 2003: 26]. Такие сцены резко контрастируют с реальными нравами малийцев вообще, и догонов в частности, — за время своих поездок в эту страну автор ни разу не видел, чтобы били ребёнка. Больше того, он ни разу не зафиксировал не то, что жестокого, но даже несправедливого отношения к животным. Можно предположить, что насилие у догонов выводится на мифическую периферию сознания и тем самым исключается из реальной жизни.

Записи устных деревенских исторических преданий являются совершенно новым явлением в традиционной культуре догонов и, вероятно, знаменуют собой начало смены парадигмы всей традиционной культуры — превращение её из бесписьменной в письменную. Появление таких записей, с одной стороны, связано с ростом грамотности (школы теперь есть практически в каждой догонской деревне), с другой — с ростом этнического самосознания, который стал особенно заметен уже в XXI в. Следует отметить, что в Мали это гармонично сочетается с подъёмом национального самосознания. Доказательством тому служат ежегодные фестивали культуры догонов Огобанья, которые, начиная с 2016 г., ежегодно проводятся в Бамако в последнюю неделю января. На них постоянно подчёркивается одна и та же мысль: «Мы малийцы и мы догоны, и мы этим гордимся».

Литература

Куценков 2019 — Куценков П. А. Устные традиции деревни Энде (Страна догонов) // Восток (Oriens). 2019. № 4. С. 51–59.

Описание 2016 — Описание деревни Семари, составленное её вождём Буреима Гандеба / Пер. и комм. П. А. Куценков // История Африки: люди и судьбы: сборник документов

и материалов / Отв. ред. Т. М. Гавристова. Ярославль: Филигрань, 2016. С. 99–110.

Blom 2011 — *Blom, Huib*. Dogon Images and Traditions. Brussels: Momentum Publication, 2011.

Gallay, Huysecom, Mayor 1995 — *Gallay, Alain; Huysecom, Eric; Mayor, Anne*. Archéologie, histoire et traditions orales: trois clés pour découvrir le passé dogon // *Die Kunst der Dogon*. Museum Rietberg Zürich. Zürich: Museum Rietberg, 1995. Pp. 19–44.

Kassambara 2018 — *Kassambara, Mamoudou*. L'histoire du village de Tin-Tan au Pays dogon dans le cercle de Bandiagara. Bamako, 2018. (document électronique, archives personnels de l'auteur).

Ouologuem 2003 — *Ouologuem, Yambo*. Le Devoir de Violence. Paris: Le serpent à plumes, 2003.

Robion-Brunner 2010 — *Robion-Brunner, Caroline*. Forgerons et sidérurgie en pays dogon: vers une histoire de la production du fer sur le plateau de Bandiagara (Mali) durant les empires précoloniaux. Frankfurt am Main: Africa Magna Publ., 2010.

Рассказы о красоте Йусуфа в *маснави* 'Аттара

Л. Г. Лахути

Аннотация: В поэмах-*маснави* Фарид ад-Дина 'Аттара (XII–XIII вв.) широко использованы возможности, которыми история прекрасного и праведного Йусуфа, содержащаяся в Коране и расширенная околотораническими преданиями, обогатила персидскую поэзию. В статье рассматриваются метафоры, сравнения и аллюзии, намекающие на некоторые узловые моменты рассказов о Йусуфе, связанные с темой красоты Йусуфа, и контексты, в которые они включены. В этой связи привлекаются также сюжеты из *Саваних* Ахмада Газали и из «Историй пророков», используемые 'Аттаром для выражения идей, которым посвящены соответствующие главы поэм.

Ключевые слова: персидская суфийская поэзия, история пророка Йусуфа, Фарид ад-Дин 'Аттар, Ахмад Газали.

Stories about Yusuf's Loveliness in the *Mathnawi* Poems by 'Attar

Leyli G. Lahuti

Abstract: The article deals with some metaphors, comparisons and allusions hinting at the beauty of the Prophet Yusuf (Joseph), which are used by Farid al-Din 'Attar to develop the ideas of the relevant chapters in his *mathnawi* poems. In this regard, the

Qur'anic story and post-Qur'anic legends of handsome and righteous Yusuf, as well as the stories from *Savanikh* by Ahmad Ghazali are considered.

Keywords: Persian Sufi poetry, the story of the prophet Yusuf, Farid al-Din Attar, Ahmad Ghazali.

В истории прекрасного Йусуфа (библ. Иосифа), праведника и пророка, переплелись библейские и постбиблейские сказания (*мидраши*, *агада*, сирийские христианские апокрифы). Ей посвящена сура 12 Корана, а мусульманское предание расцветило её множеством новых подробностей. Эпизоды истории Йусуфа в персидской поэзии, особенно с XII века [Dadbeh 2012], стали неисчерпаемым источником прямых и скрытых сравнений, метафор и аллюзий. Йусуф в колодце (*čāh*), куда его из зависти предательски бросили старшие братья, затем — в рабстве в Египте, а позже на высоте власти (*jāh*) — на троне в Египте; его отец Йа'куб, проливающий слезы по пропавшему Йусуфу¹ в своей лачуге скорбей, ослепший от этих слез, а потом прозревший от аромата переданной ему рубашки Йусуфа; младший брат Йусуфа Ибн Йамин, тоже страдающий в разлуке, томящийся по Йусуфу и наконец обретший его; влюблённая жена йусуфова господина, Зулайха (или Залиха²), отвергнутая Йусуфом и в отместку оклеветавшая его; в суфийском осмыслении — пожертвовавшая ради любви

¹ Об этом мотиве в персидской лирике см.: Чалисова Н. Ю. «Пропавший Йусуф» (в печати); о формуле *yūsuf-i gum gašta* в персидской газели», об этой же или сходной (*yūsuf-i gum kardā*) формуле у 'Аттара см. ниже.

² Так называет иудейское (в русском переводе *Агады* — *Зелика* [Агада 1993: 39, 40]) и мусульманское предание жену египетского вельможи, в доме которого жил Йусуф; в библейской и коранической версиях она осталась безымянной.

добрым именем, богатством, положением, здоровьем, а потом благодаря этой же жертвенной любви получившая назад молодость и красоту, а с ними и любовь прекрасного Йусуфа. Ну и, конечно, египетские женщины, порезавшие руки от восторга при виде Йусуфа. Таков далеко не полный круг мотивов, используемых в классической персидской поэзии, в том числе в поэмах 'Аттара.

Здесь будут рассмотрены темы, связанные в этих поэмах с одним из главных атрибутов Йусуфа — его красотой. В первой части статьи речь пойдёт о приёмах, стандартных для классической поэзии, т.е. прямых и скрытых сравнениях персонажа рассказа с прекрасным Йусуфом. Затем будет показано, каким образом некоторые эпизоды истории Йусуфа становятся отправной точкой для разговора о философских основах и мистической практике суфизма.

Согласно мусульманскому преданию, Йусуф обладает совершенной красотой; ему досталась огромная часть всей сотворённой красоты: по «Рассказам о пророках», Бог, сотворив красоту, разделил её на тысячу частей и девятьсот девяносто девять частей дал Хавве (библ. Еве), из оставшегося столько же частей — Саре, жене пророка Ибрахима (библ. Авраама), а из оставшегося столько же частей — Йусуфу, остаток же распределил между людьми [Кисас 1961: 60]. По Джамии, Йусуфу досталась одна треть всей красоты Адама, и его красота вдвое превосходит красоту всех остальных людей мира [Джами, гл. 14].

В самом простом случае красота персонажа прямо или скрыто приравнивается к красоте Йусуфа. Здесь нет двойного дна: этот приём, начиная с XI в., широко использовали многие поэты, а в XII в. он многократно встречается, например, у Хакани и Низами [Dadbeh 2012]. Примеры этого легко обнаружить в придворной газели, встречаются они и в каждой из

четырёх поэм-маснави суфийского поэта XII–XIII вв. Фарид ад-Дина ‘Аттара; например:

У того шаха вселенной был гулям,
красотой лица подобный Йусуфу.

[‘Аттар 1960, 6/4³, бейт 2059].

... был у него сын, прекрасный как Йусуф.

[‘Аттар 1998, гл. 44, бейт 3992].

Или:

Словно Йусуф он был, скажи, красотой,
А что сказать о мяче его подбородка!

[‘Аттар 1960, 21/1, бейт 6285].

Сын эмира был ханаанским⁴ Йусуфом этого города.

[‘Аттар 2007, 20/3, бейт 3839].

Прекрасного героя рассказа можно назвать подобным Йусуфу, букв. «йусуфным» (*yūsufnaš*), вторым Йусуфом [‘Аттар 1998: Вступление, бейт 435], Йусуфом своего города [‘Аттар 2007, 20/3, бейт 3839] или своего времени [‘Аттар 2009, 17/2, бейт 2982].

В нижеследующем бейте содержится ссылка на предания о красоте, дарованной Богом Йусуфу:

Целый мир красоты был дарован его лицу,
Вся красота, словно у Йусуфа, была его долей.

[‘Аттар 1960, 21/1, бейт 6315].

Другой тип простого сравнения — аллюзия к какому-то из элементов истории Йусуфа.

³ Здесь и далее цифра перед косой чертой обозначает номер главы, после черты — номер рассказа. Все переводы (кроме перевода цитат из Корана) выполнены автором статьи.

⁴ Ханаан (*Kan‘ān*) — родина Йусуфа.

Так, достаточно частотно для персидской поэзии сравнение ямочки на подбородке возлюбленного друга с ямой-колодецем, куда был сброшен Йусуф, есть оно и у ‘Аттара:

Сто тысяч сердец, словно Йусуф, погруженные в кровь,
упали в колодец её вниз головой.

[‘Аттар 1998, гл. 14, бейт 1198].

Красотой она вызывала ревность у пери,
была она Йусуфом, и колодец⁵ у неё тоже был.

[‘Аттар 1998, гл. 43, бейт 3793].

В нижеследующем бейте снова используется другой эпизод истории Йусуфа:

Утренний ветерок примчался, словно Зулайха,
Розе он, словно Йусуфу, разорвал полу.

[‘Аттар 1960, 21/1, бейт 6291].

Здесь красота розы сравнивается с красотой Йусуфа и одновременно вспоминается, как влюблённая красавица Зулайха, пытаясь удержать Йусуфа, схватила его за рубашку, но он вырвался от неё так, что рубашка разорвалась.

В поэмах удалось обнаружить 16 таких «стандартных» сравнений. Они не носят специально суфийского характера и появляются обычно в описаниях красоты персонажа, служащих прологом к дальнейшей истории, сама же история при этом посвящена какому-то суфийскому понятию.

Кроме того, стоит отдельно упомянуть два примера из восхвалений пророка Мухаммада во введениях к поэмам: с каждым из пророков традиция связывает какой-то определённый атрибут, но Мухаммад настолько превосходит их всех, что наделяет их (или они просят его наделить их) именно

⁵ Колодец — в оригинале *šāḫ-i zanaxdān*, букв. «колодец подборка», «колодец на подбородке».

этим атрибутом. Для Йусуфа один из главных атрибутов — красота, которая превосходит красоту всех остальных созданий, и он просит красоты у Мухаммада: «обладатель сотни красот, он просил красоты у тебя (Мухаммада)» [‘Аттар 1960: Введение, бейт 381], Мухаммад наделяет его красоту особой привлекательностью [‘Аттар 2007, 0/2, бейт 423].

Красота Йусуфа может служить отправной точкой в дидактическом рассуждении о необходимости для идущего по суфийскому пути достигнуть «довольства» или «удовлетворённости» (*qanā‘at*): это понятие разными суфийскими авторами трактуется немного по-разному: и как удовлетворённость/довольствование малым, и как удовлетворённость любой ниспосланной свыше участью (см. напр. [ал-Кушайри 2012: 262–265]). Никакие достоинства, никакое превосходство над другими не должно позволить забыть об этом свойстве. В каждой ситуации, даже самой трудной, сравнимой с положением Йусуфа, томящегося в глубоком колодце, нужна удовлетворённость своим положением:

Пусть твоё лицо, словно у Йусуфа, подобно луне,
храни довольство в этих глубинах колодца,
Удовлетворяйся колодцем, хлебом и водой,
что ты придаёшь цену своей красоте?!

[‘Аттар 2009, 11/1, бейты 2654–2655].

Здесь сравнение с красотой Йусуфа и контраст его высокого достоинства и рабского положения служат отправной точкой для дидактического высказывания.

В связи с темой красоты стоит также подробнее вспомнить уже упоминавшийся эпизод из коранической истории Йусуфа, на который часто ссылается ‘Аттар: Зулайха влюбилась в Йусуфа и пыталась его соблазнить. Другие женщины осуждали её. «И сказали женщины в городе: “Жена вельможи соблазняет юношу. Он наполнил её любовью. Мы видим, что она — в явном заблуждении”. Когда она услышала про их

ухищрения, то послала к ним и приготовила им для возлежания и дала каждой из них нож и сказала: “Выйди к ним!” Когда же они увидели его, то возвеличили его, и порезали себе руки, и сказали: “Далёк Аллах! Это — не человек, это — только благородный ангел”. Она сказала: “Вот вам тот, из-за которого вы меня бранили. Я его соблазняла, но он остался твёрд. Если он не сделает то, что я ему приказываю, он будет заключён в темницу и будет в числе ничтожных”» (Коран 1986, 12:30–32). Согласно околотораническому преданию, ножи были поданы, чтобы резать ими фрукты⁶.

Аллюзии к этому эпизоду могут появляться в рассказах разного уровня сложности. Например, при описании восторга всех небесных светил, каждому из которых пророк Мухаммад «дарил иной свет» [‘Аттар 1960, Вступление, гл. «Ми‘радж», бейт 317], когда проносился мимо них во время своего ночного вознесения (*ми‘радж*):

Явился он перед Луной, словно Йусуф.
Из-за него Луна разрежала и цитрон, и руки.

[‘Аттар 1960, Вступление, гл. «Ми‘радж», бейт 321].

Луна пришла в такой же экстаз при виде Мухаммада, как египетские женщины при виде Йусуфа. Здесь этот образ

⁶ Это предание совпадает с отражённым в Агаде и восходящем к средневековому *мидрашу*:

«Чего ещё недостаёт тебе, жене вельможи знатного, любимца фараонова?». — Чего мне недостаёт? — отвечала Зелика. — Сейчас вы узнаете это.

В то время, когда эти египтянки занялись предложенными им плодами, очищая их острыми ножиками, в комнату, по зову Зелики, вошёл Иосиф. Впились они глазами в лицо его и порезали себе до крови пальцы. Застывшие в очаровании, глядели они на лицо его, не видя и не чувствуя, как капала кровь из порезанных пальцев на плоды, на стол, на туники их...» (современное переложение в [Агада 1993: 40]).

самодостаточен, он входит в последовательность подобных восхвалений Пророка и далее никак не развивается. Но тот же эпизод с египетскими женщинами, порезавшими себе руки, может приобрести неожиданное звучание.

* * *

Поэмы ‘Аттара посвящены внутренней жизни человека, который вступил на путь, ведущий к состоянию *fanā* — уничтожению собственного «Я», своей самости, в Боге, без чего не может быть достигнуто состояние *baqā’* — пребывания в Боге. Этапы и опасности этого пути описаны посредством разного рода историй. Сами истории часто на первый взгляд никак не связаны с идеей, которую стремится высказать ‘Аттар, но он умеет высветить в них неожиданный рисунок, определяемый смысловой направленностью главы. История Йусуфа даёт для этого широчайшие возможности.

Ниже будут приведены два примера, которые показывают, как рассказы из околоторанических преданий служат у ‘Аттара для выражения суфийской мысли.

Так, в нижеследующем отрывке из поэмы *Асрар-наме* ‘Аттар задаётся вопросом: «Почему египетские женщины лишились чувств при виде прекрасного Йусуфа, а влюблённая в него Зулайха — нет?» Этот же вопрос обсуждается в «Рассказах о пророках» персидского автора Абу Исхака Нисапури (XII в.):

«Вопрос: В чём смысл того, что влюблённой была Зулайха, а руки порезали себе другие женщины, а у неё тоже в руках был нож, но она не порезала руку?

Ответ: Потому что тот, кто к чему-то привык, уже этого не боится и не опасается, а тому, кто впервые с чем-то встречается и не привык к этому, становится тяжело и страшно. Зулайха свыкла с любовью к Йусуфу и успокоилась, так что, когда увидела его, не испугалась. А они не привыкли к нему и

увидев его, устрашились [его красоты], впали в беспамятство и потому порезали себе руки» [Кисас 1961: 103].

Женщины, увидевшие Йусуфа впервые, пришли в восторг и «беспамятство» от его красоты, их охватил страх — Йусуф был подобен ангелу. Но с Зулайхой этого не произошло: согласно преданию, красота Йусуфа была ей не в новинку, Зулайха «притерпелась» к ней.

Ответ 'Аттара на этот вопрос, будучи рассмотрен в отрыве от его контекста, казалось бы, такой же: Зулайха просто привыкла (*xū kard*) к виду Йусуфа, поэтому его красота не подействовала на неё так, как на других женщин:

Зулайха не пришла в беспамятство из-за него,
потому что привыкла к его виду (созерцанию его)

[‘Аттар 2009, 3/7, бейт 831].

Если же рассмотреть этот эпизод в общем контексте главы, окажется, что под привыканием (*xū kardan*) у 'Аттара подразумевается нечто иное, чем в изложенном рассказе.

Предшествующий фрагмент:

Муки души влюблённого — от красоты,
ибо для души невозможно вынести её.

Если он уничтожится — тем освободится,
«пребывание» станет в «уничтоженности» постоянным.

Такое привел подобие тот старец-асхаб:
положить груз моря на плечи воде.

А ещё пример — мотылёк и огонь,
не может он (мотылёк) вынести огонь, радостно отдаёт душу.

От Его света весь мир падает [без чувств],
рассыпается гора, и Муса падает⁷.

⁷ Аллюзия к кораническому аяту: «И когда пришёл Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал:

Если ты привыкнешь быть в этом свете «без тебя»,
будешь близко от него и от него далеко <...>.

[‘Аттар 2009, 3/7, бейты 818–825].

Итак, истинно влюблённый (*‘āšiq*) уничтожается в красоте возлюбленного, и для него наступает состояние *fanā*, т.е. «самоуничтожение», «уничтоженность», «исчезновение». Однако это состояние — не конечная цель мистика, после него наступает состояние *baqā*⁸ — вечного пребывания, или странствия, в Боге. ‘Аттар неоднократно говорит о нём и в газелях, и в поэмах⁹, но лишь называет это состояние, никак его не описывая¹⁰.

В последнем бейте отрывка дано выражение «без тебя» (*bī tū*), обращенное к слушателю/читателю или, как часто бывает у ‘Аттара, к себе самому. Быть «без» или «вне» себя самого означает освобождение от собственной самости, полное уничтожение в Боге, то есть всё то же состояние *fanā*. Метафорически оно передано здесь образом мотылька, прилетевшего на яркий свет свечи и сгоревшего в её пламени. Далее следует часть, озаглавленная «Рассказ» (*Ḥikāyat*):

“Господи! Дай мне посмотреть на Тебя”. Он сказал: “Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своём месте, то ты Меня увидишь”. А когда открылся его Господь горе, Он обратил её в прах, и пал Муса поражённым» [Коран 1986, 7: 139 (143)].

⁸ В переводах эти два слова, как правило, передаются в транслитерации.

⁹ См., напр., «Если ты хочешь вечного пребывания, уничтожься, ибо малейшее, что родится из уничтоженности, становится вечно пребывающим» [‘Аттар 1967: 25, газель 37].

¹⁰ В последней главе поэмы *Мусибат-наме* (перед эпилогом) сказано, что для описания этого состояния понадобилась бы новая книга, но на то нет «дозволения свыше» [‘Аттар 2007, 40/5, бейты 7079–7086].

Лишь только явилась издали красота Йусуфа,
весь мир озарился светом, словно огромный город.

Когда египетские женщины увидели его лицо,
они сразу же порезали себе руки.

От безумия в них так загорелось сердце,
что они даже и не думали о пище сорок дней.

Зулайха не пришла в беспамятство из-за него,
потому что она привыкла к его виду (созерцанию его).

[‘Аттар 2009, 3/7, бейты 828–831].

Прежде чем перейти к продолжению, обратимся к сочинению Ахмада Газали, знаменитого суфийского мистика XI в.:

[Когда] мотылёк влюбляется в огонь, он напивается [этим огнем, пока он ещё находится] далеко от сияния. Первые признаки сияния оказывают ему гостеприимство, приглашают [к столу], и он на крыльях своего устремления в воздухе своего искания¹¹ совершает свой полёт любви. Но полёт нужен лишь до тех пор, пока он не достигнет огня. Когда он достиг огня, у него уже нет [собственного] движения, движение совершается огнем. И у [мотылька] уже нет пищи, но он питает огонь. И это — великая тайна. На один миг он становится своим возлюбленным, и в этом его совершенство. И полёт, и кружение — всё это ради этого мига. Когда же это будет?! Я раньше уже говорил, что огненность оказывает ему гостеприимство одно мгновение, а потом быстро изгоняет его во врата испепелённости¹² [Газали: 20, гл. 38].

Именно это становится у ‘Аттара ответом на вопрос о том, почему на Зулайху красота Йусуфа не подействовала так

¹¹ Искание — в оригинале *ṭalab*. Так обозначена у ‘Аттара первая «долина», или первый этап, суфийского пути [‘Аттар 1998, гл. 38]. Об описании этой «долины» см.: [Федорова 2015: 24–25].

¹² Испепелённость — в оригинале *ḫākistārī*, иначе «пепельность».

ошеломляюще, как на остальных женщин, которые впали в беспамятство и перестали понимать, что они делают: они, словно мотылёк, полетели на свет этой красоты, тогда как Зулайха уже прошла эту стадию и достигла «испепелённости», о которой говорится у Газали:

Посмотри же на радостного мотылька,
как он бросается в огонь!

Когда достигает мотылька свет свечи,
прилетает, взмахивая крыльями, мотылёк издалека.

Огненной любви мотылёк не страшится,
не боится сжигать своё оперенье¹³.

Хотя когда он горит, видит он пользу,
но от огня он видит дым.

В этом дворце, полном раздоров,
нет такого другого влюблённого, как мотылёк.

Таково в его душе страстное влечение к Другу,
что он ни о ядре не думает, ни о скорлупе¹⁴.

Чуть лишь взмахнёт крыльями на улице Любимого,
как сгорит в сиянии лица Любимого.

[‘Аттар 2009, 3/7, бейты 832–839].

Таким образом, историю о Зулайхе и египетских женщинах ‘Аттар представляет читателю как рассказ о подлинной любви, в которой исчезает собственное «Я» влюблённого: Зулайха была привлечена светом красоты Йусуфа и сгорела в огне этой красоты, как мотылёк сгорает в огне свечи, привлечённый её светом. Она не лишилась чувств, не «пришла в

¹³ Оперенье — в оригинале устойчивое выражение *par-u bāl*, иносказание силы и свободы.

¹⁴ *Ни о ядре, ни о скорлупе* — фразеологизм со значением «ни о чём» — «ни о внутреннем, ни о внешнем», «ни о явном, ни о скрытом».

иступление» и не порезала руки потому, что у неё уже не осталось никаких чувств, она уже уничтожилась, сгорела в этой любви, стала прахом. А праху земному куда падать?

* * *

И, наконец, история о женщинах, порезавших руки, всплывает ещё в одном рассказе из поэмы *Илахи-наме*. Это рассказ о том, как Йусуф посмотрел на себя в зеркало и восхитился красотой своего лица. Очевидно, что этот сюжет восходит к «Рассказам о пророках», где обсуждается вопрос, почему Йусуф был продан в рабство, в чём смысл этого? Один из предлагаемых ответов: Йусуф был наказан за любовничество собой.

Некоторые говорят, что причина была в том, что однажды Йусуф взял зеркало, посмотрел на своё лицо, и оно ему понравилось, потому что он не видел никого подобного себе. Как сказал один нишапурский старец, когда Йусуф что-то ел, в его горле был виден цвет этого кушанья. И Йусуф сказал себе: «Если бы я был рабом, ничто в мире не достигало бы моей цены». В ответ на эти слова пришло порицание от Бога Всевышнего, Который сказал: «О Йусуф! Когда ты увидел этот облик, почему ты не поблагодарил художника и не помянул своего Господа, а назначаешь себе цену? Моим величием и могуществом [клянусь], что отдам тебя в рабство и покажу твою цену, чтобы люди мира сего знали, что не следует назначать себе цену, а цена будет той, какую Я назначу» [Кисас 1961: 91–92].

Итак, согласно преданию, Йусуф восхитился своей красотой, забыв о Создателе этой красоты, за что и был продан в рабство в назидание другим людям. Но у 'Аттара рассказ о красоте Йусуфа, отражённой в зеркале, осмысливается совсем на другом уровне. Он входит в ряд притч, которые передают философскую идею о красоте прекрасного существа как

отражении Божественной красоты — «суфизм не отказывается ни от единой возможности переосмыслить и истолковать в духе своих учений любую культурную парадигму» [Пригарина 2012: 202].

О ЙУСУФЕ И ЗЕРКАЛЕ

Однажды Йусуф посмотрел в зеркало
и очень похвалил он то лицо, подобное луне.

Но зеркало подумало, ничтожное,
что это его хвалят. — Ну и невежество!

Ведь хоть Йусуфом и стоило восхищаться,
зеркало-то стоило лишь пожалеть.

Если бы возлюбленный не видел зеркала,
он не видел бы воочию свою красоту.

А если бы зеркало устранилось,
кто знал бы о своей красоте?

И если бы Йусуф увидел свою красоту,
сразу порезал бы он и цитрон, и руку.

Поскольку лицо его не стало ему зримо,
любовь к себе не заставила его расстаться с душой.

И поскольку не на себя он смотрел,
не пришлось ему терзаться¹⁵ от любви к себе.

Но если бы другой посмотрел бы на него,
несомненно изрезал бы и цитрон, и руку.

[‘Аттар 1960, 22/5, бейты 5726—6735].

Итак, красота Йусуфа привела бы каждого смотрящего в состояние забвения себя, выхода за пределы себя, о котором говорилось в рассказе о мотыльке, и в конце концов — к

¹⁵ Терзаться — в оригинале идиоматическое выражение «пить кровь».

смерти. Так же и в притче о прекрасном царе из другой поэмы ‘Аттара: все стремились видеть его красоту, но она убивала каждого, взглянувшего на лицо царя; и тогда царь приказал изготовить зеркало, в котором люди могли бы видеть его отражение без опасности погибнуть [‘Аттар 1998, гл. 12, бейты 1017–1029]. Так и сам Йусуф не должен был страшиться своей красоты — он видел не себя самого, но своё отражение в зеркале.

‘Аттар продолжает:

Если тебе нужен такой любимый, как Йусуф,
прежде нужны тебе глаза Йа‘куба,
Чтобы зеркало явило тебя прекрасным,
сделало бы явленной незримую красоту.

[Там же, бейты 6736–6737].

Последнее полустишие содержит важное понятие *bī nišān*: незримый, буквально — не имеющий признаков. Возможны два уровня понимания. Поверхностный — отсылка к истории слепоты и прозрения Йа‘куба: красота Йусуфа была для него *незримой*, потому что он ослеп от слез, проливаемых в разлуке с любимым сыном, Йусуфом, и стала *явленной*, когда он прозрел, ощутив аромат Йусуфа. Но это служит переходом к разговору о невидимой Божественной сущности, которая может быть явлена лишь в атрибутах. Так, красота, *jamāl* в суфийском словаре трактуется как явленность Божественных свойств [Садджади 1971: «*jamāl*»]. В свете этого не удивительно, что разговор о красоте Йусуфа и её отражении в зеркале переходит в разговор о красоте Бога и её отражении в сотворенном «отце рода человеческого» — Адаме.

На свою красоту Он набросил покрывало,
и сделал Адама Своим зеркалом.

Когда в зеркале увидел воочию Своё лицо,
красоту незримую увидел зримо¹⁶,

И так восхитился Своей красотой, —
не думай, что Он хвалил кого-то иного...

Затем разговор снова переходит к проблеме сотворенной красоты:

Если потомок Адама в своём прельщении
даёт себе прозвание «обладатель красоты»,
Он пребывает в заблуждении, как то зеркало,
он остаётся вне окружности того круга.

Ты хоть сто веков просиди в уединении,
пытаясь увидеть своё лицо, — не увидишь его.

Видал ты кого-то, кто видел бы своё лицо?
и слуха не было, чтобы кто-то слышал о таком!

Если ты видишь в зеркале отражение,
как увидишь ты собственное лицо воочию?

Раз твоё лицо не обрело ни вечности, ни уничтожения,
как можешь ты видеть своё лицо?!

[‘Аттар 2009, бейты 6738–6747].

Можно отметить, что и у других суфийских авторов, а именно у Руми и вслед за ним у Джамии, мотив Йусуфа, глядящего в зеркало, тоже присутствует. Подробнее см. в [Пригарина 2012: 203]. У Руми глава о зеркале названа: «[О том, как] гость сказал Йусуфу, мир да почиет над ним: “Я принёс тебе зеркало, чтобы ты каждый раз, как в него посмотришь, видел бы своё прекрасное лицо и вспоминал меня”» [Руми 2007:

¹⁶ <...> красоту незримую увидел зримо — *jamāl-i bīnīšānī dar nīšān dīd*. Букв.: «Красоту, что без признаков, увидел в признаках». Относительно человека лишённость признаков (*bī-nīšānī*) означает отсутствие каких-либо свойств, атрибутов, полную уничтоженность в Боге [Садджади 1971: «*Bī nīšān*»].

224]; этот эпизод стал сюжетом многих миниатюр (подробнее см.: [Пригарина 2012]).

Суфийскую интерпретацию этого сюжета приводит А. Шimmel: «Задачей влюблённого является такая полировка зеркала-сердца, чтобы Божественная Возлюбленная могла сверкать во всём Своем блеске, — поэтому, что можно предложить Йусуфу-Возлюбленному, как не чистое зеркало, чтобы Он мог созерцать Свою красоту?» (цит. по: [Пригарина 2012: 203]). Не стало ли зеркало, врученное другом, тем зеркалом, в которое смотрелся Йусуф у ‘Аттара?

Рассуждение о красоте сотворенного как отражении красоты Божественной восходит, как отмечает А. Шimmel, к хадису *кудси*, который «передавался по духовной цепочке Ахмада Газали». В этом хадисе «Бог ответил на вопрос одного суфия, в чём состоит смысл творения и какая в нём заложена мудрость. В ответ суфий услышал: “Мудрость Моего сотворения тебя заключается в том, чтобы узреть Мой образ в зеркале твоего духа и любовь ко Мне в твоём сердце”» [Шimmel 2012: 292].

Здесь можно отметить, что у ‘Аттара «пропавший Йусуф» (*yūsuf-i gum kardā*) становится метафорой Бога, или, по определению Х. Риттера, — «Божественной субстанции, скрытой в человеке» [Ritter 1978: 25]. В поэме *Мусибат-наме* суфийский старец говорит своему ученику:

Тот, у кого нет пропавшего Йусуфа,
пусть и принимал веру, не принял её.

Йусуф постоянно [скрыт] в Египте твоей души,
каждый миг ветер приносит тебе его аромат.

если хоть на миг обретёшь этот ветер,
знай, что в тот момент ты станешь ничем.

Пусть оба мира восстанут на тебя,
достаточно тебе будет ветерка от Йусуфа.

Пусть весь мир перевернётся,
ты не отходи от тени Йусуфа!

[‘Аттар 2007, 16/0, бейты 3277–3281].

В этом отрывке «аромат Йусуфа», донёсшийся до Йа‘куба и исцеливший его, становится вестью от предвечного Божественного Друга¹⁷.

Мотив красоты Йусуфа появляется в поэмах ‘Аттара в фрагментах разного уровня сложности: прямое и скрытое сравнение с красотой Йусуфа, в которое могут включаться аллюзии к пребыванию Йусуфа в колоде и к эпизоду с египтянками, порезавшими руки; дидактическая сентенция о необходимости быть удовлетворённым своим скромным положением, как бы велик и прекрасен ты ни был; и наконец философские суждения о степенях любви и о красоте человека как отражении, перекликающиеся с мыслью Ахмада Газали, о взаимосвязи Божественной сущности и Божественных атрибутов, о состояниях уничтоженности в Боге (*фана*) и о вечном пребывании (*бака*).

Литература

Агада 1993 — Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. В четырех частях // Перевод С. Г. Фруга. Вступ. ст. В. Гаркин. М.: «Раритет», 1993.

‘Аттар 1960 — ‘*Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Ilāhī-nāmeḥ* / Ed. Rūḥanī, Fu‘ād. Тегеран, 1339/1960 (на перс. яз.).

¹⁷ В концепции ‘Аттара «в сокровенном покое» души человека обитает Божественный друг, знакомый ему от предвечности, и сердце человека томится воспоминанием о нём и «ощущает его аромат» (см. напр., [ИН 1960, 3/6, бейты 1360–1366]. Перевод: [Лахути 2008: 39].

- ‘Аттар 1967** — ‘*Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Dīvān* / Ed. Tafaddulī, Taqī. Tehran 1339/1967 (на перс. яз.).
- ‘Аттар 1998** — ‘*Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Mantiq al-ṭayr* / Ed, Dizfūlūyān, Kāzīm. Tehran: Intisharat-i Tilayia, 1388/1998 (на перс. яз.).
- ‘Аттар 2007** — ‘*Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Muṣibat-nāmeḥ* / Ed. Šafī’ī Kadkanī, Muḥammad Riḏā. Tehran: Suxan, 1386/2007 (на перс. яз.).
- ‘Аттар 2009** — ‘*Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Asrār-nāme* .Ed. Šafī’ī Kadkanī, Muḥammad Riḏā. Tehrān: Suxan, 1388/2009 (на перс. яз.).
- Кисас 1961** — *Nišāpūrī, Abū Ishāq. Qiṣāṣ al-anbiyyā (Dāstānhā-yi raḡambārān* / Ed. Ḥ.b Yağmāyī. Tehran, 1340/1961 (на перс. яз.).
- Коран 1986** — Коран / Пер. с арабского и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука, ГРВЛ, 1986.
- ал-Кушайри 2012** — *Al-Quṣayrī. Al-Risāla al-quṣayriyya fi ‘ilm at-ṭaṣavvuf. Tarjuma-yi Abū ‘Alī Ḥasan b. Aḥmad ‘Uṣmānī. Ed. M. Muḥabbatī. Tehrān: Intiṣārāt-i Hermes, 1391/2012* (на перс. яз.).
- Лахути 2008** — Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII–XIII вв.) Беседа 3, рассказы 5–10. Вступ., пер. и комм. Л. Лахути // Ирано-Славика, 2008, №4. С. 38–42.
- Пригарина 2012** — Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи // *Пригарина Н. И.* Мир поэта — мир поэзии. Статьи и эссе. М.: ИВ РАН, 2012. С. 191–229.
- Руми 2007** — *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи Ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Дафтар 1* / Пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой. Общ. и науч. ред., указат. А.А. Хисматулина. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.

Садджади 1971 — *Sajjādī J.* Luġāt va istilāḥāt va taʿbīrāt-i irfānī. Tehran: Surūš, 1350/1971 (на перс. яз.).

Федорова 2015 — Федорова, Ю. Е. Маснави Фарид ад-Дина ʿАттара «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*): философское прочтение поэтического текста // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 4. С. 15–30.

Шиммель 2012 — Шиммель, А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садра. 2012.

Furūzanfār 1961 — *Furūzanfār, Badīʿ az-zamān.* Šarḥ-i aḥvāl- va naqd-i taḥlīl-i āṭār-i šayḫ Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār Nīšāpūrī. Tihrān: Anjuman-i āṭār-i millī, 1339–1340/1961 (на перс. яз.).

Ritter 1978 — *Ritter, Hellmut.* Das Meer der Seele / Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār / Leiden: Brill, 1978 (на нем. яз.).

Электронные ресурсы

Джами — Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān // <https://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh14/> (на перс. яз.).

Саваних — *Ġazālī, Aḥmad.* Savāniḥ. — URL: <https://ketabnak.com/book/37085/%D8%B3%D9%88%D8%A7%D9%86%D8%AD>

Dadbeh 2012 — *Dadbeh, Asghar,* “Joseph i. in Persian literature,” *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2012, available at www.iranicaonline.org/articles/joseph-i-in-persian-literature (accessed on 04.10.2018) (на англ. яз.).

**Две легенды из
*Кашиф ал-гумма ал-джамии' ли-ахбар ал-умма***

Д. В. Микульский

Аннотация: В статье рассматриваются две легенды из основного сочинения по истории Омана (XVIII в.). В первой из этих легенд излагается история появления идолопоклонства среди рода людского, а во второй рассказывается о принятии ислама жителями Омана. Если первая из легенд в значительной мере связана с письменной традицией, то во второй ощущается влияние оманского фольклора. Текстовые отрывки, в которых приведены легенды, составлены из сообщений различных жанров. Наличие авторских ремарок, играющих особенно заметную роль в тексте первой легенды, свидетельствует о высокой степени авторской обработки изначального легендарного материала.

Ключевые слова: Оман, традиционная арабская историография, исторические легенды, мусульманская священная история, принятие ислама, изначальный монотеизм, идолопоклонство.

**Two Legends from
*Kashf al-Ghumma al-Djami' li-Akhbar al-Umma***

Dmitriy V. Mikulsky

Abstract: The article deals with the two legends from the main traditional work on the history of Oman (18 c.). The first of the

two legends relates the story of appearance of idolatry among human beings, while the second one is dedicated to the adoption of Islam by the people of Oman. The first legend is strongly bound to the written tradition, while the second one is obviously related to the Omani folklore. The textual fragments that contain the legends are combined by passages belonging to different genres. Among them are to be noticed the remarks made by the Author of the work, which is the evidence of the transformation of the essential tradition, carried out by the Author.

Keywords: Oman, traditional Arabic historiography, historic legends, Muslim Holy History, adoption of Islam, essential monotheism, idolatry.

Кашф ал-гумма ал-джамий ли-ахбар ал-умма («[Книга], рассеивающая печаль, [где собраны] сведения по [истории мусульманской] общины») — сочинение оманского учёного XVIII в. Сархана б. Са'ида Ибн Сархана Амбу'али, в котором содержится уникальная информация по истории Омана. Помимо того, автор-составитель, сторонник ибадизма (самого умеренного из направлений хариджизма) [Прозоров 1991б: 81; Прозоров 1991в: 260], даёт интересную интерпретацию всемирной истории, а также истории мусульманской общины с начала её зарождения и истории хариджитских группировок, действовавших в различных частях арабo-мусульманского мира.

Издание памятника было осуществлено в 2012 г. двумя оманскими исследователями, профессором Мухаммадом Хабибом Салихом и доктором Махмудом б. Мубараком ас-Сулайми в серии *Мин 'уьун ат-турас ал-'умани* («Из родников оманского [письменного] наследия») в семи томах [Кашф ал-гумма 2012: Дж. 1., 3–49].

Ярким элементом повествования в рассматриваемом памятнике являются исследуемые легенды. Обе они, как представляется автору этих строк, носят этиологический характер (иными словами, объясняют происхождение того или иного явления или начала некоего исторического процесса).

Первая из этих легенд [Кашф ал-гумма 2012: Дж. 1, 69–76] объясняет появление идолопоклонства, которое, как полагает Сархан Амбу‘али, зародилось по дьявольскому наущению и вытеснило первоначальный монотеизм.

Вторая легенда, также относящаяся к ранней истории Омана, повествует о появлении в Омане последователей ислама (в этой легенде, подобно первой, присутствует элемент сверхъестественного) [Кашф ал-гумма 2012: Дж. 5, 149–156].

Рассмотрим, каким образом устроены текстовые отрывки, в которых изложены эти легенды.

Сначала обратимся к первой легенде, поместив сведения, приводимые автором-составителем *Кашф ал-гумма*, в таблицу 1.

Таблица 1

**Содержание легенды
о возникновении идолопоклонства**

№ текстового сегмента	Объём (строк)	Жанровая принадлежность	Краткое содержание
1	12,5	Авторская ремарка	Аллах создал тварей Своих из небытия и повелел поклоняться Себе. Он наставил тех, кто последовал Его повелению, и ввёл в заблуждение ослушавшихся Его.

2	7,5	Беллетризованное сообщение	Первым послушался Аллаха Иблис ¹ : он отказался пасть ниц перед Адамом ² . Вот почему сделался Иблис неверующим (<i>кафир</i>) ³ . Диалог между Аллахом и Иблисом: Иблис полагает себя достойнее Адама.
3	6,0	Авторская ремарка	Говорят, что Иблис поклонялся Аллаху на небесах. По пятницам же — на Седьмом небе. Иблис отказался пасть ниц пред Адамом из зависти. Так остерегайтесь же зависти и высокомерия — они источник всяческих грехов и причина гибели.
4	9,5	Авторская ремарка	Поселил Аллах Адама и супругу его в раю ⁴ . Соблазнил их Шайтан ⁵ , и вкусили они от запретного древа. Тогда изгнал их Аллах из рая за послушание.

¹ *Иблис* — согласно мусульманскому вероучению, таково имя ангела, который явил непокорность Аллаху и был низвергнут с небес. Следовательно, *Иблис* — это имя дьявола. [Пиотровский 1991г: 81–82].

² *Адам* (ветхозаветный Адам) — согласно мусульманскому вероучению, имя первого человека, сотворённого Аллахом из глины. [Пиотровский 1991а: 13].

³ *Кафир* — досл. «неблагодарный»; впоследствии — «неверующий в Аллаха». [Björkman 1997. P. 407].

⁴ О мусульманских представлениях о рае см.: [Пиотровский 1991б: 59–60].

⁵ [*аш-*]Шайтан — другое наименование Дьявола (Иблиса) в исламе. [Пиотровский 1991з: 289].

			После, будучи спущены на землю, покаяться Адам и Хавва ⁶ . Простил их Аллах, ибо Он Милостивец и Прощающ. Аллах любит кающихся. Адам стал имамом (предстоятелем) кающихся, а Иблис — имамом гордецов.
5	1,5	Сжатое сообщение	Была вера непоколебимой, пока не стали поклоняться идолам. После же произошли между тварями Божьими разногласия, причина которых — идолопоклонство.
6	3,5	Авторская ремарка	Братия, остерегайтесь гордыни и поспешайте с принесением покаяния. Проклинайте Иблиса. Сказано: проклятие Иблиса — обязанность; также и моление за Посланца Аллаха — обязанность. И в этом истинное.
7	2,5	Сжатое сообщение	Пребывала вера Божия непоколебимой, пока не убил Кабил Хабила ⁷ , и это также по причине зависти. Умер Кабил неверующим (<i>кафир</i>), и не было у него потомства, дабы не поразили людей разногласия.

⁶ Согласно мусульманским религиозно-историческим преданиям, таково имя супруги Адама. Иными словами, *Хавва* — ветхозаветная Ева. [Пиотровский 1991ж: 260–261].

⁷ *Кабил* и *Хабил* — персонажи мусульманской священной истории, сыновья Адама; ветхозаветные Каин и Авель. [Пиотровский 1991д: 124].

8	8,0	Беллетризованное сообщение	Сказали: Когда умер Ниср б. Адам ⁸ (Адам же прежде сделал в его пользу завещание), стал властвовать Шис (Сиф) по завещанию отца своего ⁹ . Подчинились ему четверо его братьев. Они почитали Шиса и признавали его первенство. Вот умер он и сделал завещание в пользу брата своего Йагуса ¹⁰ . Братья же его признавали его первенство, как признавали они прежде первенство брата его. Последовал Йагус житию брата своего. И вот, пришёл к нему Иблис и сказал: «Я сотоварищ тебе». Сказал Йагус: «Как это?». Сказал Иблис: «Запечатлею я
---	-----	----------------------------	---

⁸ Согласно сведениям, которыми располагают издатели памятника, в арабо-мусульманских источниках такой сын Адама не упомянут. Однако известен идол Ниср, которому поклонялись арабы-язычники [Кашф ал-гумма 2012: Дж. 1., 71, примеч. 2].

⁹ Согласно наиболее распространённой версии мусульманского посткоранического предания, Шис (ветхозаветный Сиф) — третий сын Адама, после Кабила (Каина) и Хабила (Авеля). Считается одним из первых пророков, которому, как и Адаму, было ниспослано божественное писание. Находясь при смерти, Адам объявил Шиса своим наследником. Родословие человечества восходит к Шису. Согласно позднейшим преданиям, во времена Шиса род людской разделился на праведников, которые ему повиновались, и нечестивцев, которые подчинились детям Кабила (Каина). [Huart / Bosworth 1997: 489–490].

¹⁰ Как отмечают издатели памятника, такой сын Адама в арабо-мусульманских источниках не упоминается. Однако сохранились сведения о некоем идоле по имени Йагус, которому поклонялись арабы-язычники. [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 1: 72, примеч. 2].

			для вас образ брата вашего во всех краях, дабы глядели вы на него и с почтением ходили мимо него». Сказал Йагус: «Делай». Тогда изготовил Иблис для них тот образ во всех странах. Когда же умер Йагус, поставили люди над собою Йа'ука¹¹. Последовал он житию брата своего. Пришёл тогда к нему Иблис и сказал ему то же, что и Йагусу. Сказал Йа'ук: «Делай». Тогда сделал для них Иблис образ Йагуса во всех странах.
9	7,5	Беллетризованное сообщение	И всякий раз, когда умирал один из тех четверых братьев, изготовлял Иблис для людей образ умершего. Размножились дети тех четверых. Стал каждый из потомков совершать обход вокруг изображения деда своего¹². Когда же продлился

¹¹ Как отмечают издатели памятника, в арабо-мусульманских источниках не содержится сведений о таком сыне Адама. Тем не менее, известен идол Йа'ук, которому поклонялись арабы-язычники [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 1: 72, примеч. 3].

¹² В оригинале *йатуф* (настоящее-будущее время глагола *таф*); отглагольное существительное (*масдар*) — *таваф* («ходить вокруг», «совершать обход»). Имеется в виду обряд ритуального обхода вокруг некоего священного объекта. Подобный обряд был широко распространён у многих древних народов. Играл важную роль в религиозных ритуалах доисламских арабов. [Buhl 2000: 376]. Таким образом, автор-составитель памятника полагает *таваф* изначальным элементом религиозного культа.

			срок, пришёл Иблис к людям и сказал: «Поклонялись отцы ваши идолам этим». Разделились тогда люди на два сообщества. Одни остались верными, исходя из древнего знания, полученного от Аллаха, о том, что нет Иблису власти над людьми. Заблудшие же повиновались Иблису и покорились ему. Стали они поклоняться тем идолам рукотворным и поверили тому, что сказал им Иблис. Сказали они: «Это истинно, ибо видели мы, что отцы наши совершали обход вокруг этих идолов. С тех пор пребывают люди в идолопоклонстве.
10	12,5	Беллетризованное сообщение	<u>Сказано было</u>, что стали поклоняться идолам со времён Нуха¹³. Дело в том, что охранял Нух могилу Адама, которая находится на некоей горе в Индии¹⁴. Пришёл Иблис к тем, кто не был согласен с Нухом, и сказал: «Изготовлю я для вас образ Адама и детей его, дабы не возносился перед вами Нух с последователями своими и не

¹³ Нух — коранический персонаж, пророк и посланник Аллаха; ветхозаветный Ной. [Пиотровский 1991е: 194–195].

¹⁴ Согласно более распространённой версии арабо-мусульманского религиозно-исторического предания, Адам был погребён в некоей пещере у подножия горы Абу Кубайс, недалеко от Мекки. [Pedersen 1986: 178].

			говорил: «Мы, а не вы — потомки Адама». Тогда явлены были людям те пять идолов, и стали они им поклоняться. Эти идола — Вадд¹⁵, Савва¹⁶, Йагус, Йа'ук, Ниср, и это имена богов их. Когда же настало время Потопа¹⁷, были эти идола погребены землею. Пребывали они погребёнными, пока не извлёк их Иблис, да проклянет его Аллах, для арабов в начале их [ал]-джахилийи¹⁸, не указал им на тех истуканов и не открыл арабам имена их. Тогда взяли куда'а¹⁹ Вадда и принялись
--	--	--	--

¹⁵ Согласно сведениям, приводимым издателями памятника, *Вадд* — идол, которому поклонялись сородичи Нуха (Ноя). В доисламской Аравии существовал ряд капищ, где существовал культ идолов, называвшихся так же или подобным образом [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 1: 73, примеч. 2].

¹⁶ Как отмечают издатели памятника, Савва¹⁶ — идол, которому поклонялись сородичи Нуха (Ноя). Впоследствии же этот идол стал почитаться племенем *хузайл*. [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 1: 73, примеч. 3].

¹⁷ Миф о Потопе (*ат-Туфан*) и Нухе (Ное) содержится как в Коране, так и в посткораническом предании [Heller 1995: 108–109].

¹⁸ *Ал-джахилийя* («неведение») — эпоха язычества; более конкретно — время, предшествовавшее явлению пророка Мухаммада [Пиотровский 1991: 63–64].

¹⁹ *Куда'а* — крупное объединение арабских племён. Знатоки родословий придерживались различных мнений касательно его происхождения. [Kirster 1986: 315–318].

			поклоняться ему в Думат ал-Джандал²⁰. Потом стал он передаваться по наследству среди старшин, так что оказался у <i>калб</i>²¹. Настал ислам, а они ему поклоняются. Савва^с же оказался у <i>хузайл</i>²². Настал ислам, а они ему поклоняются. Что до Йа'ука, то был он у <i>тайй</i>²³ и перешёл к <i>мурад</i>²⁴. Стали они ему поклоняться, а также <i>ал-харис б. ка'б</i>²⁵. Воз-
--	--	--	---

²⁰ *Думат ал-Джандал* — оазис на границе Аравийского полуострова и Исторической Сирии. Был населён *бану кинана*, подразделением *бану калб* [Veccia Vaglieri 1991: 624–626].

²¹ *Калб* [б. *вабара*] — сильное племя йеменского (южноарабского) происхождения, входившее в племенную группировку *куда'а*. [Fück 1997: 492–493].

²² *Хузайл* — племя североарабского происхождения, обитавшее недалеко от Мекки. Считалось близкородственным племенному объединению *кинана*, в которое входило племя *курайш*. Согласно историческому преданию, *хузайл* первыми среди потомков Исма'ила, прародителя так называемых северных арабов, обратились к идолопоклонству; почитало идола, называвшегося *Сува'с* (sic). [Rentz 1986: 540–541].

²³ *Тайй'* — племя так называемого южноарабского (йеменского) происхождения. [Shahid 2000: 402–403].

²⁴ *Мурад* — сильное племя так называемого южноарабского (йеменского) происхождения [Levi Della Vida 1993: 591–592].

²⁵ *Ал-харис б. ка'б* (*балхарис*) — арабское племя так называемого йеменского (южноарабского) происхождения). В доисламскую эпоху одна часть этого племени поклонялась идолу *Йагусу*, а другая исповедовала христианство [Scleifer 1986: 223].

			можно, что был Йагус у <i>хамдан</i> ²⁶ ; Ниср — у <i>химйар</i> ²⁷ и тех, кто вошёл в царство их.
11	6,5	Авторская ремарка	Такова причина возникновения идолопоклонства. Посылал Аллах увещателей и провозвестников. Однако, когда приходил к некоему сообществу посланец, предназначенный для этого сообщества, те люди объявляли его лжецом, противоборствовали ему и уязвляли его. Так что претерпели пророки от неверующих то, что претерпели, и выстояли благодаря покорности Господу своему. После соблазнил Шайтан натурфилософов <i>занадика</i> ²⁸ . Стали

²⁶ *Хамдан* — крупное южноарабское (йеменское) племя. Обитало к северу от Саны. В доисламскую эпоху поклонялось идолу, называвшемуся *Йа'ук* (по другим данным, идолу Йагусу). [Scleifer / Montgomery Watt 1986: 123].

²⁷ *Химйар* — согласно арабо-мусульманским сочинениям по генеалогии, крупное племя так называемого южноарабского (йеменского) происхождения, которое унаследовало этническое название древнего народа *химйар*. Этот народ образовал на территории Йемена государство, расцвет которого пришёлся на рубеж V–VI вв. Племя *химйар* частично включило в себя потомков древнего народа *химйар* [ал-Йа'куби 2011: 167].

²⁸ В тексте оригинала — *аз-занадика ад-дахриййа*. Имеются в виду последователи разнородных материалистических учений, полагающие Вселенную вечной. Термин *ад-дахриййа*, которым такие мыслители обозначаются в арабо-мусульманских сочинениях, происходит от существительного *дахр* («длительный период времени»). Позднейшие комментаторы Корана полагали, что

			они отрицать бытие Бога. Однако опроверг их Аллах речением Своим: «Нет у них об этом никакого знания, они ведь только предполагают» (45:23) ²⁹ .
Итого:	78,5		

Думаю, что из приведённых материалов ясно, что Амбуса́ли связывает в рамках данной легенды рассказ о начальной истории человечества, восходящий к Ветхому Завету, с доисламской историей арабов. Понятно, что идея о происхождении идолов от изображений любимых предков восходит к идеям евгемеризма [Евгемер 1989: 198], с которыми арабы-мусульмане познакомились через византийцев, сирийцев и арабо-христианских авторов. Однако это особая тема, которая заслуживает принципиально иного разговора. Замечу только, что арабо-христианский историк Евтихий (877–940)³⁰ связывает происхождение поклонения изображениям выдаю-

натурфилософы разоблачены в мусульманском Священном Писании (45:23). Как видно из текста памятника, его автор-составитель придерживался такой же точки зрения. *Занадика* (мн. ч. от *зиндик*) — термин, которым в арабо-мусульманской словесности обозначали последователей немонотеистических религиозных учений; в более широком смысле — неверующих в Аллаха, безбожников. Слово *зиндик* пришло в арабский язык из среднеперсидского [Goldziher / Goichan 1991: 95–97; Прозоров 1991в: 78].

²⁹ Коран процитирован в переводе И. Ю. Крачковского.

³⁰ Евтихий (Са'ид б. Битрик) — греко-православный (мелькитский) Патриарх Александрийский. Крупный арабо-христианский историк, литератор и врач своего времени. Автор «Всеобщей истории» (*ат-Та'рих ал-маджму'*...), которая представляет собой первое христианское историческое сочинение, составленное на арабском языке. В труде Евтихия освещаются как светские, так и церковные события [Micheau 1995: 853–856].

щихся мужей (*сувар*) с Кахтаном, легендарным прародителем древних народов, населявших Южную Аравию и якобы произошедших от них «южных» арабов [Fischer / Irvine 1997: 447–449; Евтихий 1906: 15–16]. Таким образом, и у него арабы — носители древнейших традиций поклонения людским образам, которые вскоре превратились в идолов.

Представим вторую легенду [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 5: 149–156] таким же образом, как и предыдущую (табл. 2).

Таблица 2

**Содержание легенды
о принятии ислама жителями Омана**

№ текстового сегмента	Объём в строках	Жанровая принадлежность	Краткое содержание
1	22,5	Беллетризованное сообщение	Упомянули, а Аллах лучше знает, что первым из жителей Омана принял ислам Мазин б. Гасуба. Жил он в деревне Сама'ил ³¹ и поклонялся идолу по имени Наджиз ³² . Однажды заколол он овцу и принес её в жертву истукану. Тогда услышал он глас, исходящий от идола (стихотворение; три байта): явился Пророк; перестань почитать идолов, вырезанных из камня. Устрашился Мазин, сказал: «Истинно, это чудо» и принёс в жертву идолу другую овцу. Ещё раз услышал

³¹ Идентифицировать не удалось.

³² Сведений о таком идоле получить не удалось.

			глас, исходивший от истукана (стихотворение в размере <i>раджаз</i>³³; три с половиной байта): не сомневайся, поверь: явился Пророк. Тогда Мазин сказал: «Истинно, это игра чудесного. Известие предназначено мне». Тут пришёл к нему некий муж из людей хиджазских³⁴. Спросил его Мазин: «Какую весть принёс?». Тот сказал: «Явился муж по имени Мухаммад б. ‘Абд-аллах б. ‘Абд ал-Мутталиб б. Хашим (т.е. пророк Мухаммад — Д.М.). Говорит он приходящим к нему: «Внимайте глашатаю Аллаха. Призываю вас уверовать в Аллаха и отказаться от идолопоклонства. Спасая вас от адского огня, что не щадит пребывающих в нём». Сказал Мазин: «Не слышал я такой вести от идола». Набросился на истукана и разбил его вдребезги. Уселся на верблюдицу свою и
--	--	--	---

³³ *Раджаз* — простейшая метрическая форма арабского стиха. В доисламскую эпоху в размере *раджаз* чаще всего сочинялись стихотворные отрывки (*кит‘а*) — поношения (*хиджа*) и «молодецкие» стихи (*фахр*), которые витязи произносили перед поединком [Heinrichs 1995: 376; Фильштинский 1985: 51].

³⁴ Т.е. уроженец Хиджаза (*ал-Хиджаз*), исторической области в северо-западной части Аравийского полуострова, где зародился ислам [Rentz 1986a: 362–364].

			отправился к Посланцу Аллаха. Приехав, получил от Пророка разъяснение сущности ислама. Тогда принял Мазин ислам, и просветил Аллах сердце его.
2	11,0	Беллетризованное сообщение	По просьбе Мазина Пророк обращается к Аллаху с молитвой о просвещении сердец людей оманских, о том, чтобы испытывали они довольство тем, чем обладают. Далее, по просьбе Мазина, Пророк вознёс молитву о том, чтобы Аллах избавил Мазина от порочных склонностей (вино, азартные игры, увлечение женщинами) и даровал ему потомство.
3	2,5	Речение (рассказ от первого лица)	Сказал Мазин: Избавил меня Аллах от увлечения весельем и женщинами. Совершил я <i>хаджж</i> и запомнил наизусть некую часть Корана. Женился я на четырёх благородных арабских женщинах. Дарован был мне сын, которого назвал я Хаййаном б. Мaziном.
4	6,5	Стихотворный отрывок	Сочинил Мазин об этом стихи: [шесть байтов]
5	36,5	Беллетризованное сообщение	После написал Пророк грамоту владетелям Омана братьям ‘Абду и Джайфару ³⁵ с призывом

³⁵ ‘Абд и Джайфар — двое оманских царей, братья, которые жили, согласно арабо-мусульманскому историческому преданию, в

			принять ислам. Отправил к ним с грамотой ‘Амра б. ал-‘Аса ³⁶ . ‘Амр приехал и передал послание. Братья послали к мудрецу Ка‘бу б. Барише ал-‘Уди ³⁷ из <i>ал-азд</i> ³⁸ . Он сказал: «Это истинный пророк. Я читал о нём в книгах». Тогда приняли ислам Ка‘б и оба брата, а после и все люди оманские.
6	27,5	Беллетризованное сообщение	Пребывал ‘Амр б. ал-‘Ас в Омане до получения известия о кончине Посланца Аллаха. Отправился в Медину с обоими братьями и иными знатными оманцами. Абу Бакр

первой половине VII в. и приняли ислам. Следом за ними и прочие оманцы сделали мусульманами [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 5: 151, примеч. 2,3].

³⁶ ‘Амр б. ал-‘Ас (ум. ок. 663) — видный сподвижник пророка Мухаммада. Впоследствии — выдающийся военачальник. Был командирован Пророком в Оман, где убедил тамошних правителей, братьев Джайфара и ‘Абда (‘Аббада) принять ислам. Получил известие о кончине пророка Мухаммада, находясь в Омане [Wensinck 1986: 451].

³⁷ Ка‘б б. Бариша ал-‘Уди — согласно локальному оманскому историческому преданию, старец из Омана. Читал древние книги, из которых узнал о явлении пророка Мухаммада. Прибыл в Медину, воочию удостоверился в истинности древних предсказаний и принял ислам. Вернувшись на родину, известил свой народ о новой вере [Кашф ал-гумма 2012. Дж. 5: 153, примеч. 1].

³⁸ *Ал-азд* — автор-составитель имеет в виду племенную группировку, потомки которой составляют основу населения Омана. Согласно традиционной генеалогии, *ал-азд* имеют йеменское (южноарабское) происхождение [Strenziok 1986: 811–813].

			принял их благосклонно. На другой день произнес по этому поводу проповедь.
7	10,5	Беллетризованное сообщение	Упомянул некий знаток преданий, что один из братьев, правителей Омана, ‘Абд, попросил у Абу Бакра ³⁹ помощи против <i>ал джафна</i> ⁴⁰ . Отправил Абу Бакр дружину, в которой был Хассан б. Сабит ⁴¹ . В походе ‘Абд явил доблесть. По возвращении Хассан восхвалил ‘Абда, сказав: «Этот муж явил доблесть и во времена <i>ал-джахилийи</i> » ⁴² , и при исламе». Узнав о таком речении, ‘Абд послал Хассану обильную награду с благодарственной грамотой.
8	2,5	Сжатое сообщение	После написал Абу Бакр людям оманским грамоту, в которой подтвердил власть Джайфара и ‘Абда. Они же

³⁹ Абу Бакр (ок. 572–634) — первый так называемый праведный халиф, ставший главой мусульманской общины после кончины пророка Мухаммада (правил 632–634). Прежде — один из самых близких к Пророку сподвижников и один из первых мусульман [Большаков 1991: 8–9].

⁴⁰ *Ал джафна* — правящий клан южноарабского (йеменского) племени *гассан* (первоначально входило в племенное объединение *ал-азд*). Образовало буферное государство на границах между Византией и Аравией (VI–VII вв.) [Shahid 1991: 1020–1021].

⁴¹ Хассан б. Сабит (ум. 674) — видный стихотворец, панегирист пророка Мухаммада [‘Arafat 1986: 271–273].

⁴² [*ал-Джахилийя*] (букв. «невежество») — доисламская эпоха.

			уехали с благодарностью.
9	1,5	Авторская ремарка	‘Абд и Джайфар совершили столько достойных деяний и обладают такими достохвальными качествами, что такого не в состоянии вместить книга. Мы же привели самое важное из известий о них. Пребывали они у власти в Омане до кончины своей.
Итого:	120,5		

Простой статистический анализ жанрово-тематического состава обоих отрывков даёт следующие результаты.

Содержание первой легенды изложено в одиннадцати сообщениях, которые относятся к трём жанрам: беллетризованные сообщения (их совокупный объём — 36,5 строк), авторские ремарки — 38,0 строк; сжатые сообщения — 4,0. Таким образом, доминирует повествовательный элемент — 40,5 строки. Однако и религиозно-наставительные авторские ремарки немногим отстают по объёму — 38,0 строк.

Несколько по-другому устроена вторая легенда. В структуре текста, где она излагается, безусловно, преобладают беллетризованные сообщения, объём которых составляет 108,0 строк. Сообщения прочих жанров (рассказ от первого лица, сжатое сообщение, авторская ремарка и стихотворный отрывок) составляют в совокупности 12,0 строк и играют вспомогательную роль.

Таким образом, в обоих случаях основной повествования являются беллетризованные сообщения, а также сжатые сообщения. Авторские ремарки носят религиозно-наставительный и разъяснительный характер. Сообщения прочих жанров играют композиционно вспомогательную роль,

однако, думается, стихотворный отрывок и рассказ от первого лица введены для того, чтобы максимально «оживить» повествование и чтобы эти пассажи запомнились читателю.

Из нашего изложения, думается, ясно, что эти две легенды, отобранные из прочего массива повествований, содержащихся в *Кашф ал-гумма*, проявляют органическую связь памятника как с книжной, так и с фольклорной традициями. Впрочем, полагаю, это можно было бы сказать практически о любом историческом сочинении, относящемся к сфере традиционной историографии как на Востоке, так и на Западе.

Источники и литература

Большаков 1991 — Большаков О.Г. Абу Бакр ас-Сиддик // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 8–9.

Евгемер 1989 — Евгемер // Словарь античности / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1989. С. 198.

Евтихий 1906 — *Eutichii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars prima* / Edidit L. Chaikho S.J. Beryti: E Typographeo Catholica — Parisiis: Carolus Poussielgue, Bibliopola. 15, Rue Cassette. — Lipsiae: Otto Harrassowitz, MDCCCXVI.

Йа'куби 2011 — *ал-Йа'куби*. Книга стран (Китаб ал-булдан) / Вступ. статья, пер., коммент. и указат. Л. А. Семенов. М.: ВЛ, 2011.

Кашф ал-гумма 2012 — Кашф ал-гумма ал-джами' ли-ахбар ал-умма ли-му'аллифих *Сархан б. Са'ид б. Сархан б. Мухаммад б. Балхасан б. Сархан Амбу'али ал-Изкави* / Тахкик ва такдим у.д. Мухаммад Хабиб Салих — д. Махмуд б. Мубарак ас-Сулайми. Ат-Таб'а ал-ула. Дж. 1–7. [Маскат]: Визарат ат-турас ва-с-сакафа, 1433 х – 2012 м.

Пиотровский 1991а — Пиотровский М.Б. Адам // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 13.

- Пиотровский 1991б** — *Пиотровский М. Б.* Ал-Джанна // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 59–60.
- Пиотровский 1991в** — *Пиотровский М. Б.* Ал-Джахилия // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 63–64.
- Пиотровский 1991г** — *Пиотровский М. Б.* Иблис. // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 81–82.
- Пиотровский 1991д** — *Пиотровский М. Б.* Кабил и Хабил // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 124.
- Пиотровский 1991е** — *Пиотровский М. Б.* Нух // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 194–195.
- Пиотровский 1991ж** — *Пиотровский М. Б.* Хавва' // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 260–261.
- Пиотровский 1991з** — *Пиотровский М. Б.* Шайатин // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 289.
- Прозоров 1991а** — *Прозоров С. М.* Зиндик // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 78.
- Прозоров 1991б** — *Прозоров С. М.* Ал-‘Ибадийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М. ГРВЛ, 1991. С. 81.
- Прозоров 1991в** — *Прозоров С. М.* Ал-Хаваридж // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 260.
- Фильштинский 1985** — *Фильштинский И. М.* История арабской литературы. V – начало X века. М.: ГРВЛ, 1985.
- ‘Arafat 1986** — *‘Arafat W. Hassan b. Thabit* // The Encyclopaedia of Islam: New Edition ... (*далее* — EI2). Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden – London: E. J. Brill – Luzac and C^o., 1986. P. 271–273.
- Björkman 1997** — *Björkman W.* Kafir // EI2. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997. P. 407–409.
- Buhl 2000** — *Buhl F.* Tawaf // EI2. Vol. X. Leiden: E. J. Brill, 2000. P. 376.
- Fischer / Irvine 1997** — *Fischer A. / Irvine A. K.* Kahtan // EI2. Vol IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997. P. 447–449.

- Fück 1997** — *Fück J. W.* Kalb b. Wabara. I. // EI2. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997. P. 492–493.
- Goldziher / Goichan 1991** — *Goldziher I. / Goichan A. M.* Dah-riyya // EI2. Vol. II. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 95–97.
- Heinrichs 1995** — *Heinrichs W.* Radjaz // EI2. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill, 1995. P. 375–379.
- Heller 1995** — *Heller B.* Nuh // EI2. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill, 1995. P. 108–109.
- Huart / Bosworth 1997** — *Huart Cl. / Bosworth C. E.* Shith // EI2. Vol. IX. Leiden: Brill, 1997. P. 489–490.
- Kirster 1986** — *Kirster M. J.* Kuda'a // EI2. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 315–318.
- Levi Della Vida 1993** — *Levi Della Vida G.* Murad // EI2. Vol. VII. Leiden – New York: E. J. Brill, 1993. P. 591–592.
- Micheau 1995** — *Micheau Fr.* Said b. Bitrik // EI2. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill, 1995. P. 853–856.
- Pedersen 1986** — *Pedersen J.* Adam // EI2. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 176–178.
- Rentz 1986a** — *Rentz G.* Al-Hidjaz // EI2. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden – London: E. J. Brill – Luzac and C^o., 1986. P. 362–364.
- Rentz 1986b** — *Rentz G.* Hudhayl // EI2. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden – London: E. J. Brill – Luzac and C^o., 1986. P. 540–541.
- Scleifer / Montgomery 1986** — *Scleifer J. / Montgomery Watt W.* Hamdan // EI2. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden – London: E. J. Brill – Luzac and C^o., 1986. P. 123.
- Scleifer 1986** — *Scleifer J.* Banu'l-Harith b. Ka'b // EI2. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden – London: E. J. Brill – Luzac and C^o., 1986. P. 223.
- Shahid 1991** — *Shahid I.* Ghassan // EI2. Vol. II. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 1020–1021.

Shahid 2000 — *Shahid I.* Tayy' or Tayy // EI2. Vol. X. Leiden: E. J. Brill, 2000. P. 402–403.

Strenziok 1986 — *Strenziok G.* Azd // EI2. Vol I. Photomechanical reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 811–813.

Veccia Vaglieri 1991 — *Veccia Vaglieri L.* Dumat al-Djandal // EI2. Vol. II. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 624–626.

Wensinck 1986 — *Wensinck A.J.* 'Amr b. al-'As (al-'Asi) // EI2. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 451.

**О:та Гю:ити.
«Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV
(перевод и комментарии)***

С. А. Полхов

Аннотация: В данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык III и IV свитков хроники *Синтё:-ко: ки* («Записей о князе Нобунага»)¹, важнейшего источника по истории Японии 2-й половины XVI в. Хроника, написанная О:та Гю:ити, содержит жизнеописание Ода Нобунага (1534–1582), *даймё* провинции Овари, положившего начало объединению Японии в конце периода «воюющих княжеств» (*Сэнгоку дзидай*). Свитки III и IV рассказывают о походах и внутренней политике Нобунага в 1570 и 1571 гг.: его борьбе с «тремя вассалами Миёси», домами Адзай и Асакура; начале его противостояния с Одзака Хонгандзи, о сожжении монастыря Энрякудзи и других событиях.

Ключевые слова: *Синтё:-ко: ки*, О:та Гю:ити, Ода Нобунага, *Сэнгоку дзидай*, Асакура, Адзай, Энрякудзи, Одзака Хонгандзи.

* Статья по докладу, подготовленному к прочтению на проблемно-методологическом семинаре Отдела ППНВ ИВ РАН «Текстология и источниковедение Востока» в 2020 г.

¹ Перевод выполнен по списку библиотеки Ё:мэй, опубликованному ранее с комментариями Ивасава Ёсихико и Окуно Такахи-ро [Синтё:-ко: ки 1996]. Краткий обзор изучения «Записей о князе Нобунага» в японской историографии см. [Полхов 2019], перевод свитков I и II «Записей о князе Нобунага» — [О:та Гю:ити 2019].

Ōta Gyūichi. *Shinchō-kō ki*, Books III, IV (translation into Russian with comments)

Svyatoslav A. Polkhov

Abstract: The publication provides a commented translation into Russian of the books III and IV of *Shinchō-kō ki* chronicle, an important source on the history of Japan of the 2nd half of the 16th century. The chronicle, written by Ōta Gyūichi, contains a biography of Oda Nobunaga, daimyō of Owari province, who laid the foundation for unification of Japan in the end of *Sengoku jidai*. The books III and IV narrate about military campaigns and internal policy of Nobunaga in 1570 and 1571: his war against three vassals of Miyoshi, Azai and Asakura clans, the beginning of his confrontation with Ozaka Honganji, the burning of Enryakuji monastery and other events.

Keywords: *Shinchō-kō ki*, Ōta Gyūichi, Oda Nobunaga, Sengoku Jidai, Asakura, Azai, Enryakuji, Ozaka Honganji.

СВИТОК III

Сложил это О:та Идзуми.

1-й год [девиза правления] Гэнки, лошади и старшего брата металла²

1. О [состязаниях] *сумо* в [храме] Дзё:ракудзи.
2. О приобретении [его милостью] знаменитых вещей.
3. О [спектаклях] Но во время совместного исполнения Кандзэ Даю: и Компару Даю:.

² 1570 г.

4. О захвате [замка] Тэдзуцуяма в Этидзэн.
5. О том, как [в его милость] стреляли из аркебузы на перевале Тигуса.
6. О битве при Отикубо.
- 7 О крепостях Такэкурабэ и Кариясу.
8. О битве у [реки] Анэгава.
- 9 О походах [его милости] на Нода и Фукусима.
- 10 О походе [его милости] на Сига.

(1). 2-я луна, 25-й день. [Князь Нобунага] направился в Киото и остановился [на ночлег] в Акасака. В 26-й день добрался до [храма] Дзё:ракудзи и соблаговолил заночевать [там].

В 3-ю луну, 3-й день [князь Нобунага] соизволил созвать борцов сумо из провинции О:ми, [повелел] состязаться в сумо в Дзё:ракудзи и смотрел [за поединками]³.

Состав [участников]:

Сика из Хякусайдзи, Косика из Хякусайдзи, Тайто:, Сэйгон, Нагамицу, Мияи Гандзаэмон, Тайсин из Каварадзи, Хаси Кодзо:, Фукао Матадзиро:, Намадзуэ Матаитиро:, Аодзи Ёэмон.

Помимо [них] не счесть было весьма искусных борцов сумо, которые, стремясь друг друга опередить, поспешили собраться [на турнир].

Судьёй⁴ тогда был Киносэ Дзо:сюнъан.

³ Согласно дневнику столичного аристократа Ямасина Токицунэ *Токицугу-кё: ки*, дневниковым записям обители Тамонъин Тамонъин *никки*, а также другим надежным источникам того времени Нобунага прибыл в Киото в 30-й день 2-й луны [Танигути 2012: 119]. Следовательно, О:та Гю:ити неточно датировал проведение игр сумо, а также прибытие Нобунага в Киото (5-й день 3-й луны).

Намадзуэ Матаитиро: и Аодзи Ёэмон победили [других], поэтому [князь Нобунага] соизволил призвать к себе Намадзуэ и Аодзи и пожаловал обоим [по длинному мечу] *тати* и [короткому] *вакидзаси* с ножнами, инкрустированными золотом и серебром. С того дня соблаговолил принять [их] в [число] вассалов высочайшего дома [Ода]⁵ и назначил распорядителями сумо⁶. Наивысшая честь для обоих!

Тогда Фукао Матадзиро: показал хорошее и увлекательное сумо, и [князь Нобунага], изволив восхититься, пожаловал [ему] одяние. Какая милость!

3-я луна, 5-й день. [Князь Нобунага] прибыл в столицу. Поселился у Ро:ан в Верхнем Киото. Все⁷ из [области] Кинай и соседних провинций, князь Иэясу из Микава явились в Киото. У ворот [усады, где остановился князь Нобунага, люди] толпились [как] на рынке.

(2). Меж тем из знаменитых вещей, известных [во всей] Поднебесной, в Сакаи были [такие] предметы чайной утвари: Тэнъо:дзия Со:гю:⁸ — картина [с изображением] сладостей; Якусиин — [кувшинчик для хранения чайного листа] Комацусима;

Абурая Дзё:ю: — [ваза для цветов] Кодзигути;

Мацунага Дандзё: — картина [с изображением] колокола.

⁴ Судья — *гё:дзи* (行事).

⁵ Вассалы высочайшего дома [Ода] — *гокэнин* (御家人).

⁶ Распорядители сумо — *сумо:-но бугё:* (相撲の奉行).

⁷ Все — *мэнмэнра* (面々等). Видные военачальники и самураи из пяти столичных провинций (область Кинай или Гокинай) и соседних земель.

⁸ Цуда Со:гю: (Со:кю:, ?–1591). Купец и мастер чайной церемонии из Сакаи, находившийся на службе Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси.

Каждая [вещь] была в своём роде прославленным [сокровищем], [и князь Нобунага] через [своих] посланцев Ю:кан⁹ и Нива Горо:дзаэмон соблаговолил известить [владельцев], что желает [их] приобрести. Поскольку воспротивиться [его воле] не было возможности, [владельцы] беспрекословно преподнесли [ему эти вещи]. [Князь Нобунага] немедленно распорядился в оплату [передать] золото и серебро.

(3). 4-я луна, 14-й день. Чтобы отпраздновать завершение строительства резиденции его светлости *кубо*:¹⁰, Кандзэ Даю: и Компару Даю:¹¹ [устроили] совместное исполнение [пьес] Но.

Первая пьеса — «Колодец драгоценных камней»¹², Кандзэ.

Вторая пьеса — «Мива»¹³, *ваки*¹⁴ — Кодзири:, Компару.

⁹ Ю:кан — Мацуи Ю:кан (?-?). Приближенный Нобунага, занимавший пост управляющего (*дайкан*) г. Сакаи, высокопоставленный администратор, также выполнявший важные дипломатические миссии на его службе.

¹⁰ Сёгун Асикага Ёсиаки.

¹¹ Кандзэ-дза и Компару-дза — актёрские цехи театра Но, основанные Канъами Киёцугу (1333–1384) и Компару Удзинобу Дзэн-тику (1405–1470?) соответственно.

¹² «Колодец драгоценных камней» — *Тама-но у* (玉井). Пьеса театра Но, созданная актёром и драматургом Кандзэ Нобумицу (1450–1516). Сюжет её основан на мифе из *Кодзики* о путешествии бога Амацухико хихоходэми-но микото во дворец морского божества за потерянным рыболовным крючком [Кодзики 1994: 90–92].

¹³ «Мива» (三輪) — пьеса театра Но, приписываемая знаменитому драматургу Дзэами Мотокиё. В основе сюжета — предания о синтоистском божестве горы Мива, находящейся неподалеку от Нара, древней столицы Японии.

¹⁴ *Ваки* (ワキ) — персонаж-исполнитель второстепенной роли в спектакле театра Но.

Третья пьеса — «Чжан Лян»¹⁵, Кандзэ.

Четвёртая пьеса — «Резчик Тростника»¹⁶, *ваки* — О:кура Синдзо:, Компару.

Пятая пьеса — «Ветер в соснах»¹⁷, Кандзэ.

Шестая пьеса — «Любование алыми кленовыми листьями»¹⁸, *ваки* — О:кура Синдзо:, Компару.

Седьмая пьеса — «То:ру»¹⁹, Кандзэ.

Хор — Икома Гэки, Нодзири Сэйсукэ.

¹⁵ «Чжан Лян» — *Тё:рё:* (張良). Пьеса театра Но, автор — Кандзэ Нобумицу. Сюжет её основан на китайской легенде об обретении полководцем династии Хань Чжан Лян (? – 186 до н.э.) свитка с трактатом о военном искусстве.

¹⁶ «Резчик Тростника» — *Асикари* (あしかり). Драма Но кисти Дзэами о вынужденной разлуке и последующем воссоединении резчика тростника и его жены.

¹⁷ «Ветер в соснах» — *Мацукадзэ* (松風), пьеса Канъами (1333–1384), переработанная его сыном Дзэами. В произведении рассказывается о любви двух сестёр Мацукадзэ и Мурасамэ, занимавшихся выпариванием соли на берегу залива Сума в провинции Сэтцу, к придворному Аривара-но Юкихира (818–893). После его возвращения из ссылки в столицу сёстры вскоре узнают о кончине Юкихира и с горя умирают, превращаясь в духов.

¹⁸ «Любование алыми кленовыми листьями» — *Момидзигари* (紅葉がり), пьеса Но Кандзэ Нобумицу. По её сюжету воин Тайра-но Корэмоти встречает прекрасную даму на горе Тогакусияма (провинция Синано), которая допьяна поит его сакэ. Во сне Корэмоти является посланец божества Хатиман, от которого он узнаёт, что красавица — демон Тогакусияма, и получает божественный меч. После пробуждения воин сражает демона мечом.

¹⁹ *То:ру* (とる) — пьеса театра Но кисти Дзэами. По её сюжету буддийский монах приходит к усадьбе Рокудзё: кавара в Киото, где встречается старца, рассказывающего ему о Минамото-но То:ру (源融 822–895), сыне императора Сага. Старец оказывается духом самого То:ру.

Большие барабанчики²⁰ — Итоку, Такаясу, О:кура Дзисукэ, Хикосабуро:.

Малые барабанчики²¹ — Хикозмон, Хиэ Магоитиро:, Кю:дзиро:, Сандзо:.

[Барабаны] *тайко*²² — Матадзиро:, Ёдзаэмон.

Флейты — Ито: Со:дзю:ро:, Сюнъити Ёдзаэмон.

[Зрители]:

Управитель земли Хида, средний советник²³ князь Анэгоко:-дзи²⁴;

Управитель земли Исэ, средний военачальник²⁵ князь Кита-батакэ²⁶;

²⁰ *О:цудзуми* (大つみ々) — японский малый барабан для аккомпанирования музыке в театре Но, по нему бьют правой рукой, держа на колене.

²¹ *Коцудзуми* (小つみ々) — ещё один тип японского малого барабана, меньший по размеру, чем *о:цудзуми*. По нему бьют правой рукой, держа на плече.

²² Тайко (たいこ) — дословно «большой барабан», на нём играют палочками.

²³ Тю:нагон (中納言) — средний советник Палаты большого государственного совета, придворная должность, учрежденная в 705 г. [Мещеряков, Грачев 2010: 248]. В данном случае почётный титул одного из *сэнгоку даймё*..

²⁴ Мицуки Ёсиёри (?–1572), один из наиболее могущественных даймё провинции Хида. Анэгако:дзи — ответвление рода Фудзивара, в период Сэнгоку Анэгако:дзи носили титул управителей (*кокуси*) провинции Хида. После их бегства из Хида Мицуки Ёсиёри именовал себя фамилией Анэгако:дзи. Он поддерживал отношения не только с Нобунага, но и был тесно связан с даймё Уэсуги Кэнсин (1530–1578), могущественным даймё провинции Этиго [Танигутти 2010: 465, 466].

²⁵ Тю:дзё: (中將) — второй по значимости пост влевой и Правой управах ближней дворцовой охраны (Саконъэфу и Уконъэфу)

Князь Токугава Иэясу из провинции Микава;
Господин Хатакэяма²⁷;
Господин Иссики²⁸;
Миёси Сакё:-но дайбу;
Мацунага Дандзё:.

Именитые [вельможи] из регентских домов²⁹ и сиятельной знати³⁰, все из Кинай и соседних провинций³¹ толпились

при императорском дворе. Здесь почётный титул одного из *сэн-гоку даймё*:

²⁶ Китабатакэ Томофуса (?–1580?), сын Китабатакэ Томонори, правившего южной частью провинции Исэ. В 1563 г. унаследовал главенство в клане от отца, а де-факто стал его соправителем. После сдачи Нобунага замка Окавати и утверждения Нобукацу, сына Нобунага, наследником главы клана Китабатакэ он лишился серьёзного влияния [Танигути 2010: 166, 167].

²⁷ Хатакэяма Акитака (? 1545–1573), военный наместник (*сюго*) провинции Кавати. После победоносного похода Нобунага на Киото поддержал его и сёгуна Асикага Ёсиаки. Был утверждён *сюго* половины Кавати. В 1573 г. после разрыва между Нобунага и сёгуном примкнул к последнему, в том же году был убит одним из своих вассалов [Танигути 2010: 361].

²⁸ Иссики Ёсимити (?–1579), владетель провинции Танго и вассал сёгуна. После разрыва в 1573 г. Асикага Ёсиаки и Нобунага поначалу поддержал последнего, однако впоследствии перешёл на сторону его противников [Танигути 2010: 62].

²⁹ Регентские дома — *сэккэ* (攝家). Так называемые дома регентов и канцлеров (*сэкканкэ* 攝関家) — пять ветвей дома Северных Фудзивара — Коноэ, Кудзё:, Нидзё:, Итидзё: и Такацукаса, — которые с эпохи Камакура и вплоть до Рестарации Мэйдзи монополизировали посты регента (*сэссё* 摂政) и канцлера (*кампаку* 関白) при императорском дворе.

³⁰ Сиятельная знать — в тексте *сэйга* (清華). Один из разрядов знати при императорском дворе, в придворной иерархии располагавшийся ниже домов регентов и канцлеров, но выше домов, чьи отпрыски занимали посты «министров» (*дайджин* 大臣), и теорети-

во множестве — великолепное зрелище! Тогда [сёгун] рёк: «Князю Нобунага подобает [получить] повышение в должности». [Но князь Нобунага] изволил отказаться и не принял [это предложение]. [На пиру] во время *сангон* правитель³² милостиво налил сакэ, [и князь Нобунага] был пожалован чаркой — наивысшая честь!

4-я луна, 20-й день. Князь Нобунага прямо из Киото выступил в Этидзэн³³. Миновав Сакамото, в тот день разбил

чески могли дослужиться до должности великого министра (*дайджэ: дайджин* 太政大臣). В эпоху Камакура окончательно установился круг придворных кланов, относившихся к *сэйга* — так называемые семь домов: шесть ветвей дома Северных Фудзивара — Сандзё, Сайондзи, Имадэгава (линия Сайондзи), Токудайдзи, Кадзанъин, О:имикадо, а также дом Кога, ответвление дома Минамото [Сэкай, 2007].

³¹ Все (*мэнмэра* 面々等) — видные военачальники и самураи.

³² Правитель — сёгун Асикага Ёсиаки. *Сангон* (*санкон* 三献), японский пиршественный обычай — троекратное поднесение гостям столиков с тремя чарками сакэ и закусками.

³³ Как сообщается в дневнике *Токицугу-кё: ки* Нобунага выступил с войском примерной численностью 30 тыс. человек, в котором были и вассалы сёгуна [*Токицугу-кё: ки*. 1-й год Гэнки. 4-я луна, 20-й день: 295]. Сам Нобунага в письме Мо:ри Мотонари (1497–1571), могущественному даймё Западной Японии, сообщал, что по «высочайшему повелению» (сёгуна) был намерен покарать «мятежного» землевладельца Муто: Томомасу (Муто: Ко:дзукэ-но ками) на окраине провинции Вакаса [Окуно 1988, №245: 409]. Таким образом, формально эта военная экспедиция была одобрена Асикага Ёсиаки и в ней участвовали силы, ему подчинявшиеся. Тем не менее, из Вакаса Нобунага двинул свою армию в провинцию Этидзэн, которой владел дом Асакура. Можно согласиться, что наказание Муто: было лишь предлогом, тогда как истинной его целью была война против Асакура [Танигути 2002: 83, 84]. Сам же сёгун, возможно, рассчитывал с помощью похода Нобунага главным образом уладить распри в доме Такэда, отпрыски которого

лагерь в Вани. В 21-й день [он] остановился [на ночлег] в замке Танака в уезде Такасима. В 22-й день расположил [свою] ставку и провёл ночь в резиденции³⁴ Мацумия Гэмба³⁵ в Кумагава в провинции Вакаса. В 23-й день [князь Нобунага] прибыл [и расположил свою] ставку в Сагаки, резиденции Авая Эттю:³⁶ Следующий день провёл там.

(4). 25-й день. [Его милость] двинул войско в район Цуруга в [земле] Этидзэн. Князь Нобунага, объехал верхом и окинул взором [окрестности], тотчас же подступил к Тэдзущуяма. Тот замок [стоял] на высокой горе, с юго-восточной стороны отвесно вздымавшейся ввысь. Но поскольку [отдан] был высочайший приказ во чтобы то ни стало прорваться [туда], [воины], не щадя своей жизни, [воодушевляемые его милостью] самоотверженно [стремились] явить [свою] преданность. Вскоре [они] прорвались в замок и добыли 1370 [вражеских] голов. Неподалеку, в замке Канэгасаки укрепился Асакура Накацукаса-но дайбу³⁷. Снова напав на другой день, [князь Нобунага] собирался изничтожить [замок], но [враги], всячески моля о пощаде, сдались и отступили.

[Противник] также оставил замок Хикида. [Князь Нобунага] тотчас же послал Такигава Хикоэмон и Ямада Саэмон-но

наследовали пост военного наместника провинции Вакаса и были тесно связаны с династией Асикага [Куно 2017: 123].

³⁴ Резиденция — дословно «место», «местожительство» (*токо-ро* 所). Здесь и во многих других фрагментах текста — замок-резиденция того или иного военачальника.

³⁵ Мацумия Гэмба-но дзё: (?-?), изначально вассал дома Такэда в провинции Вакаса, поддержавший Нобунага.

³⁶ Авая Кацухиса (?-?), самурай провинции Вакаса, изначально вассал дома Такэда, затем перешедший на службу Нобунага.

³⁷ Асакура Кагэцунэ (?-1570), вассал дома Асакура. Внук Асакура Норикагэ (1477-1555), одного из сыновей основателя княжества Асакура в провинции Этидзэн Асакура Такакагэ.

дзё:³⁸ и [по его воле они] срыли и разрушили стены и дозорные башни [замка]. Перейдя перевал Киномэ, [князь Нобунага] намеревался уже вторгнуться вглубь земли [Этидзэн], как стали одно за другим поступать донесения, что Адзай Бидзэн³⁹ на севере О:ми предал его. И хотя [князь Нобунага] думал, что Адзай его свойственник, кроме того [он] вверил [ему] весь север [провинции] О:ми, а потому [Адзай Бидзэн] не должен испытывать недовольство, и оттого должно быть это ложный слух, отовсюду [приходили] донесения, [о том, что это] правда. [Молвив], что делать нечего, [князь Нобунага] соблаговолил оставить Киносита То:китиро: в замке Канэгасаки.

³⁸ Один из *умамавари* Нобунага.

³⁹ Адзай Нагамаса (1545–1573). *Бидзэн-но ками* (управитель провинции Бидзэн) — титул Нагамаса. Род Адзай служил дому Кё:гоку, представители которого наследовали должность военного наместника (*сюго*) севера провинции О:ми. Однако Адзай Сукэмаса (?–1542), дед Нагамаса, стал фактическим обладателем верховной власти в северных уездах О:ми. Нагамаса значительно расширил удел и сумел освободиться от зависимости от дома Роккаку, контролировавшего юг О:ми. Был женат на Оити, младшей сестре Нобунага. Высказываются различные версии относительно точного времени их бракосочетания: 1561, 1564, 1567 или 1568 гг. [О:та 2017: 119]. Браки между домами *сэнгоку даймё*: заключались по стратегическим соображениям, часто для создания или укрепления военных альянсов. Именно поэтому Нобунага так болезненно воспринял переход зятя и союзника на сторону своих врагов. Наиболее вероятной причиной на первый взгляд неожиданного поворота в политике Нагамаса, вероятно, явилось его опасение потери самостоятельности и превращения из союзника в вассала Нобунага [О:та 2017: 127; Суйто: 1992: 93]. Кроме того, возможно, Нагамаса «предал» Нобунага под влиянием отца Хисамаса, который не мог забыть о помощи, прежде оказанной Адзай Сукэмаса домом Асакура во время тяжелой борьбы с Роккаку [Овада 1973: 237, 238; Суйто: 1992: 91].

4-я луна, последний день. Перебравшись [через перевал] Куцуки стараниями Куцуки Синано-но ками⁴⁰, [князь Нобунага] отвёл войско в Киото. После этого [он] послал в Вакаса Акэти Дзю:бё:э и Нива Горо:дзаэмон, велев взять у Мута: Ко:дзукэ заложников, и привести [к нему]. [Те] немедленно взяли заложницей мать Мута: Ко:дзукэ-но ками, после чего [по их приказанию] разрушили крепость [-резиденцию] Мута:.

5-я луна, 6-й день. [Акэти и Нива] прибыли в столицу [через] перевал Харихата, и доложили об этом. Тем временем, когда [князь Нобунага] для охраны дорог, идущих через провинцию О:ми, соизволил оставить Инаба Иё и двух его сыновей, [а также] Сайто: Кура-но сукэ в городе Морияма в провинции О:ми, осиным роем поднялись [силы] *икки*, [мятежники] пустили дым в деревне Хэсо, напали и пустили огонь у южного входа в город Морияма. Но Инаба защищал все проходы [в город], разбил и сразил многих [врагов]. Его свершения [в сражении] были беспримерными. Затем из предосторожности взяли заложников у всех⁴¹ в районе Киото, и [князь Нобунага] благоволил передать [их] его светлости *кубо:*. Нобунага дал обещание [его светлости], что если будет Поднебесной [грозить] какая-то опасность, [он] без промедления явится в столицу. 5-я луна, 9-й день. [князь Нобунага]

⁴⁰ Куцуки Синано-но ками — Куцуки Мотоцуна (1549–1632). Род Куцуки был ветвью дома Сакаки, а его отпрыски — прямыми вассалами (*хо:ко:сю:*) дома Асикага. Сёгун Асикага Ёситэру неоднократно укрывался во владениях Куцуки на севере провинции О:ми. Связи Куцуки с домом Адзай были слабыми, что также облегчило переход Мотоцуна на сторону Ода Нобунага. Мотоцуна помог ему отступить из земли Этидзэн после того, как силы Нобунага фактически оказались между «молотом и наковальней» после перехода Адзай Нагамаса на сторону дома Асакура.

⁴¹ У всех — у всех видных военачальников.

отбыл из столицы. В замке Сига и крепости Усаяма изволил разместить Мори Сандзаэмон.

В 12-й день [он] добрался до Нагахара, в Нагахара изволил разместить Сакума Уэмон, в замке Тё:ко:дзи оставить Сибата Сюри-но сукэ. В замке Адзути укрепился Накагава Хати-ро:эмон. Таким образом, [князь Нобунага] благоволил оставить войска в различных ключевых пунктах.

(5). 5-я луна, 19-й день. Когда [князь Нобунага] отбыл из столицы, Адзаи Бидзэн ввёл войско в замок Намадзуэ и устроил [восстание] *икки* в селении Итихара. Действуя [таким образом], [он] намеревался преградить [князю Нобунага] путь. Но стараниями Гамо: Ухё:э-но таю: из Хино, Фусэ То:куро: и Кан Рокудзаэмон из Ко:дзухата [князь Нобунага] проследовал по перевалу Тигуса. Тем временем человек по имени Сугитани Дзэндзю:бо:, по поручению Сасаки Сакё:-но дайбу Дзё:тэй, [поджидал] у дороги в горах в Тигуса, приготовив аркебузу. Прицелившись с расстояния в 12–13 *кэн*⁴² в князя Нобунага, [он] безжалостно выстрелил двумя пулями. Но Путь неба⁴³ [всё] видел [и уберег князя Нобунага], [пули] лишь оцарапали его тело, и, избегнув пасти крокодила, [он] благополучно вернулся в Гифу в Мино в 21-й день 5-й луны.

(6). 6-я луна, 4-й день. Сасаки Дзё:тэй и его сын устроили [восстания] *икки* в разных местах в южных уездах провинции О:ми и послали войско в район [реки] Ясугава. Сибата Сюри и Сакума Уэмон поспешили навстречу [врагу], выманили [его] к [своим] *асигару* у [реки] Ясугава, у деревни Отикубо сошлись [с врагом], начали сражение и разбили [его].

⁴² *Кэн* (間) — мера длины, с 1891 г. считающаяся равной 1,818 м.

⁴³ Путь неба — *тэнтё*; *тэндо*: (天道). Высшая сила, определяющая ход событий в мире и судьбы людей.

Перечень добытых в бою голов:

отец и сын Микумо, Таканосэ, Мидзухара,
сразили 780 сильнейших самураев из людей Ига и Ко:ка, и
большая часть провинции О:ми была умиротворена.

(7). Меж тем Адзай Бидзэн призвал людей Этидзэн и построил крепости в Такэкурабэ и Кариясу. Благодаря хитрой уловке князя Нобунага, Хори и Хигути⁴⁴ согласились, [откликнувшись на его призыв], преданно [ему] служить.

6-я луна, 19-й день. Князь Нобунага выступил в поход. Узнав об измене Хори и Хигути, [защитники] в великой спешке отступили [из крепостей] Такэкурабэ и Кариясу. [Князь Нобунага] один или два дня соизволил пробыть в Такурабэ.

6-я луна, 21-й день. Подступив к Одани — замку-резиденции Адзай, Мори Сандзаэмон, Сакаи Укон, Сайто: Синго, Итихаси Куро:эмон, Сато: Рокудзаэмон, Цукамото Кодайдзэн, Фува Кавати, Марумо Хё:го-но ками поднялись на [гору] Хибарияма и сожгли дотла город [у замка]. Князь Нобунага, ведя всё войско, взошёл на [гору] Торагодзэяма, [где] соблаговолил на одну ночь расположить лагерь. [Он] отдал приказания Сибата Сюри, Сакума Уэмон, Хатия Хё:го-но ками, Киносита То:китиро:, Нива Горо:дзаэмон и людям провинции О:ми, [и они] предали огню [всё] вплоть до [каждой] деревни и селения, долины и ложбины.

⁴⁴ Хигути Наофуса (?–1574) – самурай из уезда Саката провинции О:ми, вассал дома Адзай. В 1570 г. перешёл на сторону Нобунага. Впоследствии был подчинён Хасиба Хидэёси (Тоётоми Хидэёси), но присоединился к врагам Нобунага и был убит. Хори Хидэмура (1557–1599), вассал Адзай, принявший сторону Нобунага и ставший одной из самых влиятельных фигур в уезде Саката. Впоследствии был лишён Нобунага владений [Танигути 2010: 381, 421].

6-й месяц, 22-й день. [Князь Нобунага] отступил. В арьергарде [было] 500 аркебузирова из всех отрядов, к которым было добавлено всего 30 лучников [его милости] и приставлены три распорядителя⁴⁵ — Янада Саэмон Таро:, Тю:дзё: Сё:гэн, Сасса Кура-но сукэ. Близко подпустив вражеских *асигару*, Янада Саэмон Таро: [затем], отходя, отклонился немного влево от главной дороги. [Когда враги], смешав [боевые порядки], атаковали и подошли близко, [воины Янада], развернувшись, встретили [врага] и некоторое время ожесточённо сражались. О:та Магодзаэмон добыл голову врага, и [воины Янада] отошли. [Князь Нобунага] не поспешил на похвалы. Вторым отряд Сасса Кура-но сукэ, подпустив [врага], вступил в схватку за святилищем на [горе] Хассояма. И здесь Кура-но сукэ свершил подвиги и отступил. Третьим [ещё один отряд арьергарда] вступил в схватку на мосту у подножия Хассояма, Тю:дзё: Сё:гэн⁴⁶ был ранен. Тю:дзё: Матабэй⁴⁷ бился на мосту, оба противника с него упали. Тю:дзё: Матабэй добыл голову [врага] на дне рва — подвиг и беспримерное деяние! Лучники [его милости] сдерживали врага, [а затем] беспрепятственно отошли назад. В тот день [князь Нобунага] соблаговолил раскинуть лагерь ниже Ятака. В замке Ёкояма заперлись и удерживали [его] Ко:дзака, Митамура, Номура Хиго.

В 24-й день с четырёх сторон осадив замок, князь Нобунага разбил лагерь в Тацугахана. Князь Иэясу также выступил в поход и разбил лагерь там же в Тацугахана.

⁴⁵ Распорядители — *гобугё:* (御奉行). В данном случае командиры арьергарда.

⁴⁶ Тю:дзё: Иэтада (?-?), *умамавари* Нобунага родом из уезда Касугаи провинции Овари.

⁴⁷ Вероятно, родственник Тю:дзё: Иэтада.

(8). Тем временем Асакура Магосабуро:⁴⁸, чтобы ударить с тыла [по армии Ода и Токугава], выступил примерно с 8 тыс. [воинов]. К востоку от Одани есть [гора], зовущаяся О:ёрияма, длинный горный кряж, [тянущийся] с востока на запад. На той горе [Магосабуро:] разбил лагерь. К нему также присоединился и Адзай Бидзэн с войском приблизительно в 5 тыс. [человек], всего [в их] войске [было] 13 тыс. [человек]⁴⁹. На рассвете 27-го дня 6-й луны [они] оставили лагерь, и, казалось, [стали] отходить, но на ранней заре 28-го дня, наступая, прошли примерно 30 *тё*:⁵⁰. Не переходя [реку] Анэгава⁵¹,

⁴⁸ Асакура Кагэтакэ (?–1575), вассал Асакура Ёсикагэ (1533–1573), правителя земли Этидзэн.

⁴⁹ Ода Нобунага в письме Хосокава Фудзитака (1534–1610), прямому вассалу Ёсиаки, датированном 28-м днем 6-й луны 1570 г., оценивал численность армии дома Асакура в битве на Анэгава в 15 тыс. человек, а войска Адзай — в 5–6 тыс. человек. При этом он не указал численность своих сил. По словам Нобунага после сражения луга, сухоходльные и заливные поля были усеяны мёртвыми телами [Окуно 1988, №241: 401]. Позднее объединитель Японии сообщал Мо:ри Мотонари, что вражеские силы составляли 30 тыс. Судя по всему, Нобунага мог завысить численность врагов, чтобы приукрасить значимость своей победы [Окуно 1988, №245: 410]. Похоже, что данные О:та Гю:ити, отметившего, что в армии Адзай и Асакура было 13 тыс. воинов, ближе к истине. Большинство современных историков полагают, что силы Нобунага и его союзника имели численное преимущество перед неприятелем [Фудзимото 2003: 156]. Так, Танигути считает, что армия Ода и Токугава составляла более 20 тыс. человек, а домов Адзай и Асакура — примерно 14 тыс. человек [Танигути 2002: 91].

⁵⁰ *Тё*: (㊦) — в данном случае мера длины. Точный размер *тё*: в период «воюющих княжеств» неизвестен, можно предположить, что он не был одинаковым в разных областях Японии. С 1891 г. в Японии 1 *тё*: стали считать равным 109,1 м.

⁵¹ Бесспорным итогом сражения на реке Анэгава в 1570 г. стало сокрушительное поражение армии домов Адзай и Асакура. В то же время среди историков продолжается дискуссия относительно

[они] переместились к двум селениям — селению Номура и Митамура — и построились в два отряда.

На западе на подступах к Митамура [завязалось] первое сражение, [здесь на врага] пошёл князь Иэясу, [затем] на востоке [с другой] частью [армии Адзай и Асакура], развернутой у селения Номура, [сошлись] *оумамавари* Нобунага, ещё дальше к востоку отряды трёх из Мино — все отряды разом вступили в схватку. 6-я луна, 28-й день, час зайца. [Князь Нобунага, наступая] на северо-восток, начал битву. Враг также атаковал [в направлении реки] Анэгава, [воины], то теснили [других], то отбивались, смешавшись друг с другом, ожесточённо [сражались], поднимали [над головами] чёрный дым; истирались рёбра клинков⁵², раскалывались гарды мечей, здесь и там [каждый] сражался как мог. Наконец,

хода битвы. Фудзимото Масаюки счёл битву на Анэгава нетипичной для того времени, поскольку *сэнгоку даймё*: предпочитали длительные блокады и осады замков. Они часто уклонялись от подобных прямых столкновений с врагом, грозивших серьезными потерями в военной силе, и предпочитали тайно переманивать неприятельских военачальников и комендантов сильных крепостей на свою сторону вместо штурма [Фудзимото 2003: 138, 139]. Со своей стороны, О:та Хироси предполагает, что силы Ода и Токугава подверглись «внезапной атаке» Адзай и Асакура, в результате чего Нобунага и Иэясу оказались на «передовой линии» [О:та 2017: 65, 66]. Однако Нобунага в вышеуказанном письме Хосокава Фудзитака указывает, что из-за споров своих прямых вассалов (*тэмавари*, по-видимому *умамавари*) приказал первому вступить в битву Токугава Иэясу [Окуно 1988, №241: 402]. Это значит, что нападение врага всё же не было неожиданностью, и у Нобунага был запас времени для принятия того или иного решения.

⁵² «Истирались рёбра клинков» — *синоги о кэдзури* (しのぎをけづり), словосочетание для описания ожесточенности битвы. Похожее по смыслу выражение — «раскалывались гарды мечей». *Синоги* (鎬) — ребро клинка [Носов 2010: 352].

[врагов] разбили. Перечень голов, добытых нашими [воинами]:

Магара Дзю:ро:дзаэмон — его голову взял Аоки Сёдзаэмон. Маэба Симпати, Маэба Синтаро:, Кобаяси Хасю:кэн, Уодзуми Рё:мондзи, Куросака Биттё:, Югэ Рокуро:дзаэмон, Имамура Камон-но сукэ; Эндо: Киэмон — его голову взял Такэнака Кю:саку, [который] прежде похвалялся, что добудет его голову; Адзай Ута-но сукэ, Адзай Ицуки, Кано Дзиро:дзаэмон, Кано Сабуро:бё:э, Хосоз Сама-но сукэ, Хаядзаки Китибё:э.

Помимо того добыли более 1100 [голов] виднейших воинов⁵³. Преследовали [врагов] 50 *тё*: вплоть до Одани и предали огню подножие горы. Но [замок] Одани, [стоявший] на высокой горе, — труднодоступное место, и посему [князь Нобунага] рассудил, что сразу же штурмовать [его], взбираясь вверх, будет сложно, и вернул войско к Ёкояма. Разумеется, [защитники] замка Ёкояма, моля о пощаде, сдались и ушли [из него]. В Ёкояма [князь Нобунага] оставил комендантом Киносита То:китиро:.

Затем в замке Саваяма укрепился и удерживал [его] Исоно Тамба-но ками. В первый день 7-й луны князь Нобунага направил [своего] коня прямо к Саваяма. Подступив к [замку], [воины по распоряжению князя Нобунага] обнесли [его] [оградой] *сисигаки*⁵⁴. На востоке [он] приказал [превратить] усадьбу Додо в крепость, оставив [там] Нива Горо:дзаэмон. На горе к северу [князь Нобунага разместил] Итихаси Куро:эмон, на горе к югу — Мидзуно Симоцукэ, к западу на горе Хиконэ — Кавадзири Ёхё:э, с четырёх сторон [по воле его милости] обложили [замок] и отрезали все пути и выходы [из него].

⁵³ Виднейшие воины — *мунэто-но моно* (宗徒者).

⁵⁴ *Сисигаки* (鹿垣) – палисад из деревьев и бамбука для защиты крестьянских полей от крупного зверя (кабанов или оленей). В период *Сэнгоку* возводился вокруг осаждавшихся крепостей..

[В] ту же 7-ю луну, 6-й день, сопровождаемый лишь *оума-мавари*, [князь Нобунага] прибыл в столицу. [Он] доложил его светлости *кубо*: о положении дел на этом направлении и отдал распоряжения относительно разных дел Поднебесной.

7-я луна, 8-й день. [Князь Нобунага] вернулся в Гифу.

(9). 8-я луна, 20-й день. [Князь Нобунага] повёл [свои] силы в южном направлении. В тот день соизволил раскинуть лагерь в Ёкояма и следующий день провёл [там]. В 22-й день остановился в Тё:ко:дзи. В 23-й день расположил ставку в [храме] Хонно:дзи в Нижнем Киото. Следующий день провёл [там же]. В 25-й день двинулся на юг, и соблаговолив перейти [реку] Ёдогава, разбил лагерь на земле храма Хираката. В 26-й день [князь Нобунага] благоволил послать войско на Нода и Фукусима, где укрепились враги. Передовые силы разместил вблизи от [вражеских] позиций, [другие отряды] расставил в Тэммагамори, Кавагути, Ватанабэ, Кандзаки, Каминамба, Симонамба, вплоть до [самого] морского берега. Князь Нобунага разместил [свою] ставку в [храме] Тэнно:дзи. Тем временем жители Одзака⁵⁵, Сакаи, Амагасаки, Нисиномия, окрест-

⁵⁵ В Осака (Одзака) в провинции Сэтцу располагался Хонгандзи («Храм великого обета» 本願寺) — главный храм «Истинной школы чистой земли» (*Дзё:до синсю*: 浄土真宗), направления в японском буддизме, основанного Синран (1173–1262). Это был окруженный земляными валами и рвом, хорошо укрепленный храмовый комплекс, также являвшийся центром «храмового города» (*дзинай мати*), известный в источниках как Одзака Хонгандзи, а позднее называвшийся Исияма Хонгандзи. В период Муромати авторитет Хонгандзи возрос благодаря энергичной деятельности верховного настоятеля храма Рэннё (1415–1499). Особенно велико число последователей школы Икко (*Икко:-сю*: 一向宗 — другое название «Истинной школы Чистой земли») было в соседних с Киото провинциях, а также в областях Хокурикудо: и То:кайдо:. По слову верховного настоятеля Хонгандзи адепты школы периодически

ностей Хё:го, [желавшие] преподнести диковинные вещи из нашего государства и чужеземных стран и приветствовать [князя Нобунага], а также [пришедшие] посмотреть на лагерь [его армии], собирались толпами.

Вражеские военачальники *ро:нин* с юга:

господин Хосокава Рокуро:, Миёси Хю:га-но ками, Миёси Ямасиро-но ками, Атаги, Сого:, Синохара, Иванари, Мацуяма, Ко:сай, Миёси Иса, Тацуоки, Нагаи Хаято.

Стало известно, что они с примерно 8 тыс. [воинов] укрепились в Нода и Фукусима. Тем временем Миёси Иса и Ко:сай⁵⁶ перешли на сторону [князя Нобунага], и [они] почти что договорились о хитрой уловке [против врага], но [поскольку] лагерь [князя Нобунага] был близко, [противник] был настороже, [и они] сочли, что трудно исполнить [задуманное]. 8-я луна, 28-й день. Ночью Иса и Ко:сай явились в Тэнно:дзи.

9-я луна, 3-й день. Его светлость *кубо:* соблаговолил прибыть в замок Хосокава Тэнкю: в Нагасима в земле Сэтцу. [В] 8-й день той же [луны князь Нобунага] приказал [возвести] крепость в месте, называемом Ро:нокиси, в 10 *тё:* к западу от Одзака, оставив [там] троих — Сайто: Синго, Инаба Иё, Накагава Хатиросэмон. Поблизости от Одзака, на другой стороне реки было селение, звавшееся Кавагути. Его также укрепили.

Хиратэ Кэммоцу, Хиратэ Дзиндзаэмон, Хасэгава Ёдзи, Мидзуно Кэммоцу, Сасса Кура-но сукэ, Цукамото Кодайдзэн,

поднимали вооруженные восстания, мятежи и вели войны, которые в современной историографии именуются *Икко:-икки* (一向一揆).

⁵⁶ Иса – Миёси Масакацу (1536–1631), вассал дома Хосокава, впоследствии поддерживавший трёх вассалов Миёси (*Миёси саннин-сю:*). Ко:сай – Ко:сай Этиго-но ками (?–1575), военачальник воевавший на стороне трёх вассалов Миёси, после подчинения Нобунага через некоторое время вновь принял сторону его врагов.

Нива Гэнроку, Сато: Рокудзаэмон, Кадзивара Хэйдзиро:, Такамия Укё:-но сукэ [его милость] оставил [там].

9-я луна, 9-й день. Князь Нобунага соизволил перенести ставку военачальника в Тэммагамори. На следующий день все отряды принесли [связки] травы, [и он распорядился] забрасывать [ими] рвы и заводы около вражеского замка.

9-я луна, 12-й день. Примерно в десяти *тё*: к северу от Но-да и Фукусима есть селение, зовущееся Эбиэ. Его светлость *кубо*: и князь Нобунага вместе соблаговолили разместить [там] главную ставку. Разумеется, ночью [воины] передового отряда сооружали насыпь, один отряд старался превзойти другой, [и наконец] приблизились к вражеским стенам. Собравшись все до единого, воздвигли дозорные башни. Нападали, обстреливая замки из больших аркебуз⁵⁷. Прибыли отряды Нэгоро, Сайка, Юкава⁵⁸ и из внутренних уездов земли

⁵⁷ Большие аркебузы — *о:дэппо*: (大鉄砲). Увеличенные в размерах крупнокалиберные аркебузы, заряжавшиеся тяжелыми круглыми снарядами. Часто использовались при штурме замков.

⁵⁸ Нэгоро (Нэгородзи, Нэгородэра 根来寺) — центр Синги Сингон-сю: (新義真言宗) — ответвления буддийской школы Сингон, на горе Нэгородзан в провинции Кии (совр. префектура Вакаяма). Основателем Синги Сингон-сю: считается наставник Какубан (覚鑊). В 1140 г., потерпев поражение во внутреннем конфликте на горе Коясан (главный центр школы Сингон), он перебрался с учениками на Нэгородзан. В Средние века Нэгородэра превратился в большой комплекс храмов, молелен и монашеских обителей, известный своими сильными отрядами монахов-воинов (*со:хэй*), во 2-й половине XVI в. повсеместно использовавших огнестрельное оружие [Сэкай, 2007]. Сайка (Сайга 雑賀) — область в уезде Ама провинции Кии, где в Средние века существовали сильные союзы сельских самураев (*дого*: 土豪, *дзидзамураи* 地侍), именуемых *Сайка икки*. Самураи пяти союзов *Сайка икки* по большей части принадлежали к «Истинной школе Чистой земли». Их военные отряды располагали большим количеством аркебуз. Вначале поддержива-

Кии — [общим числом] около 20 тыс. [воинов], и разбили лагерь в Урю:но, Сумиёси, Тэнно:дзи. Говорили, что [у них] 3 тыс. аркебуз. Каждый день [они] выходили сражаться и атаковали [врага]. [Выстрелы] вражеских аркебуз и воинов [князя Нобунага и его союзников] поистине день и ночь гремели на земле и в небесах. Тем временем [из] Нода и Фукусима всячески умоляя, [пытались] договориться о мире, но [князь Нобунага, решив], что верно [осталось] совсем недолго [до падения крепостей], намеревался [их] изничтожить, и не внял [их мольбам]. [А в Одзака] должно быть решили: коли падут Нода и Фукусима, то и Одзака сгинет⁵⁹.

9-я луна, 13-й день. Напав посреди ночи, из Одзака⁶⁰ обстреляли из аркебуз [позиции армии Нобунага] у крепостей

ли Нобунага, однако в 1574 г. перешли на сторону его врагов. В 1577 г. во время вторжения Нобунага в Кии часть союзов *Сайка икки* присоединилась к нему. Юкава (湯川) — военный дом южной части провинции Кии, ветвь Такэда из провинции Каи, одной из линий знатного военного рода Сэйва Гэндзи. В период Муромати самураи дома Юкава были прямыми вассалами сёгунов Асикага и тесно взаимодействовали с пяти лигами Сайка икки [Сэкай, 2007].

⁵⁹ В *Дзинкэнки* в сообщении, датированном 6-м днём 9-й луны, передаются слухи о приказе Кэннё Ко:са (1543–1592), верховного настоятеля Хонгандзи, последователям «Истинной школы Чистой земли» во всех провинциях поднимать восстания (*икки*) [Дзинкэн-ки: 856].

⁶⁰ Нападение стало неожиданностью для Нобунага. Причины присоединения Одзака Хонгандзи к его врагам до конца не ясны. Из слов О:та Гю:ити понятно, что в Осака, вероятно, увидели угрозу в расположившейся в непосредственной близости от них армии Нобунага и его союзников, что могло подтолкнуть их к военным действиям. Война Нобунага с Одзака Хонгандзи, прерывавшаяся непродолжительными перемириями, продлилась почти десятилетие (1570–1580). Канда Тисато называет несколько возможных причин враждебности верховного настоятеля Кэннё и его окружения по отношению к «объединителю Японии». Одзака Хонгандзи ранее

Ро:нокиси и Кавагути. Но хоть и поднялись осиным роем [силы Икко:-] *икки*, ничего особенно [опасного не произошло]. На следующий день, в 14-й день, — из Одзака на Тэммагамори двинули войско. [Отряды князя Нобунага] тотчас же послали навстречу, и быстро перейдя реку, [они] сошлись [с врагом] у дамбы Касугаи. Первым вступил в схватку Сасса Кура-но сукэ, сражаясь, был ранен и отступил. Вторым посредине дамбы атаковал Маэда Матадзаэмон. По правую руку [от него] Накано Матабё:э с луком [в руках], слева Номура Эттю:, Юаса Дзинсукэ, Мо:ри Кавати, Канэмацу Матасиро:, стремясь

имели дружественные отношения с «тремя вассалами Миёси», которые оказывали покровительство адептам «Истинной школы чистой земли». Кроме того, помощи Хонгандзи просил дом Адзай, известный своей благосклонностью к адептам этого течения японского буддизма. Наконец, Нобунага разрешал проповедь христианства, что также не могло понравиться наставникам Хонгандзи, резко отрицательно относившимся к миссионерской деятельности иезуитов и иноземному вероучению [Канда 2008: 46–50]. Со своей стороны Танигути констатирует, что в начале покорения Нобунага области Кинай его отношения с верховным настоятелем Хонгандзи были вполне дружественными. Хонгандзи согласился уплатить Нобунага экстраординарную подать *ясэн* на обеспечение нужд его войска. Однако, как предполагает Иматани Акира, а вслед за ним и Танигути, Нобунага потребовал земли в районе Осака, чтобы создать там укрепленную базу для дальнейшего подчинения Западной Японии (области Сайгоку), что было неприемлемо для Кэннё [Иматани 2002: 78; Танигути 2002: 146, 147]. Это предположение всё же нуждается в более тщательном обосновании. Как говорилось в письмах Кэннё, рассылавшихся адептам школы Икко:, Нобунага, «возгордившись своим могуществом», в прошлые годы предъявлял неприемлемые для Осака требования (*нандай 難題*) и вознамерился «изничтожить [храм Хонгандзи]». Верховный настоятель Хонгандзи призвал своих последователей, забыв о собственной жизни, выступить против Нобунага. Тем, кто ослушается его приказа, он грозил исключением из «Истинной школы Чистой земли» [Дайнихон сирё: Ч. 10, Т. 4: 860–862].

превзойти друг друга, ожесточённо сражались, бились [с врагом неистово]. Мо:ри Кавати и Канэмацу Матасиро: вдвоем сразили [копьями] Нагасуэ Синситиро:, человека Симомуца Танго. «Возьми [его] голову», — сказал Канэмацу Мо:ри Кавати. «Я [лишь] помогал, потому возьми [ты]», — ответил Кавати Канэмацу. Проспорив, [они] отступили, увы, так и не добыв ни одной [вражеской] головы. Здесь пал в бою Номура Эттю:.

(10). Год овна и младшего брата металла, 9-я луна, 16-й день⁶¹. Асакура из Этидзэн и Адзай Бидзэн с примерно 30 тыс. [воинами]⁶² двинулись ко входу в Сакамото⁶³. Мори Сандзаэмон, спустившись со склонов [горы] Усяяма, поспешил навстречу, на окраинах города Сакамото сошёлся [с врагом], едва ли [имея] и тысячу [воинов], в сражении *асига-ру* добыл некоторое число голов и одержал победу. На следующий день, 19-й день 9-й луны, [армия] Адзай и Асакура построилась в два отряда и снова напала [на Сакамото].

⁶¹ Год овна и младшего брата металла (*каното хицудзи* 辛未). Гю:ити здесь ошибочно указал знаки 60-летнего цикла. 1-й год девиза правления Гэнки (1570), события которого описываются в свитке III, — год лошади и старшего брата металла (*庚午 каноз ума*). В самом начале свитка III поставлены правильные циклические знаки.

⁶² Столь большая оценка сил армии домов Адзай и Асакура не кажется преувеличенной, поскольку к ней присоединились адепты «Истинной школы Чистой земли» из провинции О:ми, откликнувшиеся на воззвание Кэннё. Примечательно, что в других достаточно надежных источниках численность сил Адзай и Асакура оценивается в 30–40 тыс. человек [Танигути 2002: 97].

⁶³ Вторжение этой армии вполне могло быть заранее скоординировано с Одзака Хонгандзи. В «Записях о князе Нобунага» начало военных действий Осака против Нобунага датируется 13-м днём 9-й луны — всего тремя днями ранее вторжения сил Адзай и Асакура.

Когда [Мори Сандзаэмон] решил, что будет досадно дать [врагу] разрушить город и [приготовился] обороняться, большая армия с двух сторон разом атаковала [его отряд]. Хотя сам [он] бился, не щадя себя, не устоял перед свирепым натиском врага. [Сражаясь так яростно], что сыпались искры [от клинков], в конце концов, пали на поле брани:

Мори Сандзаэмон, Ода Куро:, Аодзи Суруга-но ками, Бито: Гэннай, Бито: Матахати.

Братья, звавшиеся До:кэ Сэйдзю:ро: и До:кэ Сукэдзиро:, были известны [всем] своей доблестью. Родной землёй [их была] земля Овари, и были [они] жителями Морияма. В один год Такэда Сингэн двинулся [с войском] в направлении Ко:но на востоке [земли] Мино⁶⁴. Тогда Мори Сандзаэмон и Хида Гэмба первыми вступили в бой в горах и в долинах и сражались. Когда братья добыли три [вражеских] головы и, явившись, преподнесли на обозрение князя Нобунага, [который]

⁶⁴ Ивасава Ёсихико и Окуно Такахиро затруднились указать время военных действий, упомянутых в данном фрагменте [Синтё:ко: ки 1996: 115]. Переводчики «Записей» на английский и современный японский также оставили без комментария это сообщение. Между тем Хираяма Ю: датирует упомянутое здесь вторжение армии Такэда, подошедшего к Ко:но (高野 или 神籠) на востоке провинции Мино 8-м годом Эйроку (1565 г.). Военные действия в этом районе были частью экспансии Такэда в провинции Хида и в восточных областях провинции Мино. Однако и Нобунага и даймё Такэда Сингэн в тот момент были больше заинтересованы не в конфликте, а в заключении союза. Первый еще не завершил завоевание Мино, а второй продолжал противостояние со своим заклятым врагом – Уэсуги Кэнсин, властителем земли Этиго. В том же 1565 г. приёмная дочь Нобунага была обещана в жёны Такэда Кацуёри, сыну Сингэн. Этот брак призван был скрепить союз двух могущественных домов [Хираяма 2017: 19, 20].

не поскупился на похвалы. [Они] сделали [своими] *сасимоно*⁶⁵ белые флаги. [Князь Нобунага] велел принести эти флаги и, собственноручно соблаговолив написать [на них] кистью «Храбрейшие воины Поднебесной», пожаловал [братьям]. Не превзойти [эту] честь в столице и в провинции! [Поистине] славные мужи. И на сей раз, укрепив те флаги [на доспехах], [они] были вместе с Мори Сандзаэмон, свершили все возможные подвиги, [сражались так яростно], что сыпались искры [от клинков], и пали в бою один подле другого.

[Враги], поднявшись, атаковали форты [близ] замка Уса-яма, подожгли [их], но находившиеся там Мута: Гороэмон и Хида Хикодзаэмон держались стойко. 9-я луна, 20-й день. Враги, напав, сожгли Бамба и Мацумото в О:цу, [в] 21-й день перешли через Аусака⁶⁶, сожгли дотла Дайго и Ямасина, и уже близко подобрались к Киото. В 22-й день весть об этом [дошла] до Накадзима в земле Сэтцу. [Князь Нобунага], решив, что худо будет, [если враги] вторгнутся в столицу,

[в] 9-ю луну, 23-й день, отошёл из [окрестностей] Нода и Фукусима, поручив [командовать] арьергардом Вада Ига-но ками и Сибата Сюри-но сукэ. Путь его лежал из Накадзима через переправу Эгути. Река, называемая Эгути, [образуется] течением рек Ёдо и Удзи, широко разливает свои воды, шумит как водопад, — устрашающее зрелище. С давних пор перебирались [через эту реку] на пароме. Когда подошло грозное войско [князя Нобунага], осиным роем поднялись [силы] *икки*, лодки с переправы спрятали, и путь [далее] был прегражден. [Мятежники собрались во множестве]

⁶⁵ Флажок из ткани прямоугольной формы, крепившийся сзади к доспехам воина [Носов 2010: 350].

⁶⁶ Аусака (О:сака 逢坂) — древняя застава на горе О:сакаяма (совр. префектура Сига). Располагалась на границе провинции О:ми и провинции Ямасиро, где находилась столица Киото.

подобно рису и конопле, бамбуку и тростнику⁶⁷, большинство [их] держали [в руках] бамбуковые копья. Находясь на противоположном берегу Эгутигава у дамбы Одзака, [они] истошно кричали, но ничего особо [опасного] не случилось. Князь Нобунага объехал верхом верхнее и нижнее течение реки и окинул взором [окрестности]. [Последовал] высочайший приказ: пускать коней [в воду] и переправляться через реку. И когда все въехали [верхом в воду], вопреки ожиданию река [оказалась] мелкой, и простые воины⁶⁸ без труда перешли [её] вброд.

9-я луна, 23-й день. [Князь Нобунага], изволив сопровождать его светлость *кубо:*, вернулся в столицу. Со следующего дня перейти вброд через переправу Эгути стало совершенно невозможно. И оттого весь люд и высокого и низкого звания, [живший] поблизости от Эгути, [немало] дивился такому чуду.

9-я луна, 24-й день. Князь Нобунага соблаговолил покинуть [храм] Хонно:дзи в столичном граде, и перейдя через Аусака, пошёл [с войском] на людей Этидзэн. Завидев верхние части штандартов [князя Нобунага], занявшие позиции у Нижнего Сакамото люди Этидзэн и севера [О:ми], словно

⁶⁷ В английском переводе: «Camouflaged with rice plants, hemp, bamboo, or reeds, the greater half of them bearing bamboo spears...» [Chronicle 2011: 154]. В оригинальном же тексте употреблено выражение *то:матикуи* (稻麻竹葦) «рис и конопля, бамбук и тростник», означающее скопление множества людей в определённом месте. Поэтому нет оснований считать, что участники *икки* были «замаскированы» или «скрыты» рисовыми побегами, коноплём, бамбуком или тростником.

⁶⁸ *Дзохё:* (雑兵) — дословно «разные воины». Пешие воины низкого социального статуса, служилые люди (*хикан* 被官), следовавшие за самураями [Сэкай, 2007].

разбитое войско, спешно бежав, поднялись на гору Хиэй⁶⁹ и расположились лагерем на [вершине] Хатигаминэ, [горах] Аояма и Цубокасяма. Тогда [его милость] соизволил призвать к себе примерно десять монахов с горы Хиэй⁷⁰. Если отныне [Энрякудзи] примет сторону князя Нобунага и явит преданность, восстановлю в [своём] уделе⁷¹ владения Энрякудзи как прежде, указал [он], дав непреложную клятву⁷². «Но коли по правилам монахов нельзя поддерживать одну [из] сторон, не вмешивайтесь», — разъяснив [свою волю], указал [князь Нобунага]. После того [он] отдал приказания Инаба Иё, [велел] подготовить грамоту с киноварной печатью⁷³ и передал [монахам]. [Его милость] молвил: если

⁶⁹ Гора Хиэй — гора в провинции О:ми в северо-востоку от Киото, высота которой достигает 848 м над уровнем моря. Горой Хиэй называют не только собственно пик «Большая [гора] Хиэйдзан» (848 м), но и четыре связанные с ней вершины [Сзай, 2007].

⁷⁰ Гора Хиэй — в тексте *саммон* (山門). Храмовый комплекс Энрякудзи, основанный прославленным буддийским вероучителем Сайтё: в 788 г. Главный храм школы Тэндай. В Средние века, Энрякудзи обладал немалым могуществом и значительной внутренней самостоятельностью, владел обширными землями и мог выставить собственное войско из монахов-воинов (*со:хэй* 僧兵). Неудивительно, что с эпохи Хэйан храм периодически вмешивался в политическую борьбу, происходившую в столице.

⁷¹ В своём уделе — дословно «в высочайшем уделе» (*гобункоку*: 御分國中). *Бункоку* в период Муромати назывались уезды или провинции, управляемые военными наместниками (*сюго* 守護), а позднее — уделы (княжества) *сэнгоку даймё*..

⁷² Дословно «ударив [мечом] о металл» — *гоконтё*: *со:ро:тэ* (御金打候て). В знак нерушимости данных клятв и обещаний воины в эпохи Муромати и Эдо ударяли клинком о клинок или гардой меча о гарду.

⁷³ Грамота с киноварной печатью — *госю:ин* (朱印状). Нобунага заверял свои распоряжения и документы либо личной монограммой (*као*: 花押), либо печатью.

[они] нарушат два эти условия, тогда [он] сожжёт дотла [всё на горе Хиэй], начиная с [главной молельни] Компонтю:до: и двадцати одного святилища Санно:. Такова была высочайшая воля. Но монахи Энрякудзи снова не дали какого-либо ответа⁷⁴, пришло время, и [они] поддержали Адзай и Асакура, и даже приносили [в монастырь] рыбу, птичье [мясо] и [приводили] женщин, беспутствуя по своей прихоти.

В тот день князь Нобунага разбил лагерь у Нижнего Сакамото, [войско по его приказу] окружило подножие горы Хиэй. В 25-й день надёжно укрепили усадьбу Катон.

Хиратэ Кэммоцу, Хасэгава Тамба-но ками, Ямада Сандзаэмон, Фува Кавати-но ками, Марумо Хё:го-но ками, Адзай Симпати, Нива Гэнроку, Мидзуно Дайдзэн [князь Нобунага] соизволил разместить [там].

Селение Ано: [он] также приказал [превратить] в крепость, оставив там 16 предводителей⁷⁵:

Янада Саэмонтаро:, Кавадзири Ёхё:э, Сасса Кура-но сукэ, Цукамото Кодайдзэн, Акэти Дзю:бё:э, Наэки Кухё:э, Мурай Мимбу, Сакума Уэмон, Синдо: Ямасиро-но ками, Гото: Кисабуро, Тага Синдзаэмон, Кадзивара Хэйдзиро:, Нагаи Ута-но сукэ, Оида Сукэ-но дзё:, Сато: Рокудзаэмон, Тю:дзё: Сё:гэн.

Далее, в Танака [он] разместил:

Сибата Сюри-но сукэ, Удзииэ Бокудзэн, Ига Ига-но ками, Инаба Иё-но ками.

Изволив оставить в крепости Карасаки Садзи Хатири: и Цуда Таро:дзаэмон, князь Нобунага расположил свою ставку в

⁷⁴ Вассалы Ода захватывали вотчины Энрякудзи, возможно, по этой причине монастырь принял сторону Адзай и Асакура в войне с Нобунага [Иматани 2002: 81].

⁷⁵ Предводители — *касира* (首).

замке Сига, в Усаяма. У западного подножия горы Хиэй укрепили старый замок Сё:гун, в замке разместились Цуда Сабуро:горо:, Миёси Иса, Ко:сай Этиго-но ками, к [которым] присоединили отряды его светлости кубо: — [всего] примерно 2 тыс. [воинов].

На подступах к Яносэ и Охара, соорудив опорный форт, заняли позиции Ямамото Цусима-но ками и Рэнъё:. Поскольку эти двое хорошо знали [те места], по ночам [они] скрытно пробирались на гору и устраивали пожары в одной долине за другой и [разных] храмах, и оттого, как говорят, досаждали [врагам].

10-я луна, 20-й день. [Князь Нобунага] отрядил посланца к Асакура, передав через Сугая Куэмон: «[Ни для нас, ни для вас] нет нужды изводить время [понапрасну], посему закончим [всё] сражением. Укажите время и выходите». Но никакого ответа не последовало. В конце концов Асакура, перестав [полагаться] на силу, [пытались] договориться [о] мире, но [князь Нобунага], [вознамерившись] во что бы то ни стало в сражении утолить свой гнев, не внял [их просьбам].

Относительно трёх [вассалов] Миёси на юге. [Они] заново укрепили Нода и Фукусима, [их] ро:нин, [пытаясь устрасить], появлялись то здесь, то там на окраинах земель Сэтцу и Кавати, но господин Хатакэяма в Такая, Миёси Сакё:-но дайбу в Вакаэ, Ясуми Укон в Катано, в Итами, Сиокава, Ибараки, Такацуки, [в] каждом замке держались крепко. Кроме того, люди [области] Гокинай стояли в ключевых пунктах, отчего [врагам] никак не удавалось напасть на подступы к Киото. Также в районе южных [областей земли] О:ми Сасаки Сакё:-но дайбу Дзё:тэй и его сын подошли к замку, звавшемуся Бо-дайдзи, — резиденции [клана] Микумо в уезде Ко:ка, но [не имея достаточно большого] войска, [они] не в состоянии были сражаться. Находившиеся в провинции О:ми последова-

тели школы Одзака⁷⁶ подняли [восстание] *икки*, стараясь перерезать пути в Мино и Овари, но поскольку были [они] крестьянами⁷⁷, несмотря на свою многочисленность, мало чего стоили.

Киносита То:китиро: и Нива Горо:дзаэмон, [устрашая непокорных], объехали разные селения и деревни, истребили [участников] *икки*, и почти замирили [О:ми]. Решив, что именно сейчас господин [их] в [страшной] опасности, [они] оставили достаточно войска в замке Ёкояма, противостоявшем Одани, и в усадьбе Додо, [перестроенной] в крепость, противостоявшей вражескому [замку] Саваяма. Когда Киносита То:китиро: и Нива Горо:дзаэмон направлялись в Сига, [мятежники] *икки* построили опорный форт в селении Такэбэ, поднялись на [горы] Мицукурияма и Каннондзияма, и с двух сторон действуя вместе, перерезали пути сообщения. Тут [противники] увидели друг друга, началась битва. Сразив многих воинов [из] передовых [сил врага], оба они⁷⁸ беспрепятственно прошли вперед, миновали Сига и прискакали в селение Сэта. Князь Нобунага, увидев [это] из замка Сига, встревожился: «Не поднял ли мятеж Ямаока Мимасака-но

⁷⁶ *Осака монка-но моно* (大坂門家の者).

⁷⁷ *Хякусё*: (百姓) — крестьяне, простолюдины. По замечанию Канда, в действительности среди участников Икко:-икки, выступивших на стороне дома Роккаку в провинции О:ми было немало самураев [Канда 2008: 95, 96]. Так называемые *дзидзамураи* (地侍), проживавшие в деревнях, составляли костяк как сил Икко:-икки, так и *сэнгоку даймё*:. Выходцы из *дзидзамураи*, игравших ведущую роль в деревнях периода «воюющих княжеств», в значительной мере образовывали слой *санто* (山徒) — низкоранговых монахов Энрякудзи, выполнявших важные административно-хозяйственные, полицейские и военные функции [Канда 2008: 101, 102].

⁷⁸ Киносита То:китиро: (Тоётоми Хидэёси) и Нива Горо:дзаэмон (Нива Нагахидэ), полководцы Нобунага.

ками, впустив Сасаки Дзё:тэй?». Когда же через гонца доложили, что туда прибыли То:китиро: и Горо:дзаэмон, [его милость] пришёл в прекрасное расположение духа. И по всем отрядам разом прокатились [обрадованные] возгласы.

Морозная луна, 16-й день. [Князь Нобунага] назначил Нива Горо:дзаэмон распорядителем [строительных работ]. [По воле князя Нобунага] натянув прочные железные тросы, в Сэта соорудили мост из лодок⁷⁹. Ради беспрепятственной переправы [его милость] соизволил оставить Мураи Синсиро: и Ханихара Синъэмон для охраны [моста]. Ода Хикосити, младший брат князя Нобунага⁸⁰, возвёл крепость в деревне Кокиэ в Овари, [сделав её своим] замком-резиденцией. Тогда, видя, что у [князя Нобунага] руки скованы военным походом в Сига, из Нагасима осиным роем поднялись [силы Икко:-] *икки*, подступили [к замку Ода Хикосити], [стали] ежедневно [его] штурмовать. Наконец, ворвались в замок. Решив, что было бы досадно погибнуть от рук [мятежников] *икки*, и взойдя на главную башню,

[в] 21-й день морозной луны Ода Хикосити взрезал [свой] живот — исход, которого было не миновать.

Морозная луна, 20-й день. [Князь Нобунага] соблаговолил замириться с Сасаки Дзё:тэй. Микумо и Миками⁸¹ предстали в Сига [перед князем Нобунага], и верхи и низы были довольны.

Морозная луна, 25-й день. Икаино Дзинсукэ, Баба Магозиро: и Исомэ Матадзиро: из Катата втроём условились, что [примут] сторону [князя Нобунага] и намерены [ему]

⁷⁹ *Фунабаси* (舟橋). Наплавной мост из лодок, с положенными на них досками.

⁸⁰ Ода Нобуоки (?–1570), седьмой сын даймё Ода Нобухидэ.

⁸¹ Микумо Сигэмоти (1540–1603) и Миками Суэцугу — вассалы дома Рокккаку, ветви рода Сасаки, перешедшие на сторону Нобунага.

преданно служить. Сакаи Укон, Андо: Уэмон и Кувабара Хэй-бэй донесли об этом, и, получив дозволение [его милости], приняли заложников [от Икаино, Баба и Исомэ]. Той ночью с войском в примерно тысячу [человек Сакаи, Андо: и Кувабара] вошли в Катата, тогда люди Этидзэн, решив, что дальше медлить нельзя, напали большими силами с разных сторон [на крепость]. И здесь и там [воины князя Нобунага] встречали [врагов]. И хотя сразили:

Мазба То:эмон, Хори Хэйэмон, Накамура Муку-но дзё:, писца⁸² Ёсикагэ⁸³ и множество других виднейших воинов, но одни были ранены, другие погибли в бою, и постепенно [защитников] осталось мало, и вот уже [крепость] пала. Сакаи Укон и Урано Гэмпати с сыном бились как один [воин] против тысячи [врагов], [свершив] беспримерные подвиги.

Тем временем должно быть из-за холодной погоды или оттого, [что выпал] глубокий снег, и дороги в северные земли [стали] непроходимы, Асакура [Ёсикагэ] умолял его светлость *кубо:*, как только мог [о посредничестве], [и сёгун] повелел [заклечь] перемирие. Хотя князь Нобунага не согласился [с этим],

Морозная луна, последний день. Его светлость *кубо:* соизволил прибыть в Миидэра, и поскольку [прекращение войны было его] настоящим желанием, [князь Нобунага] решил, что не может противиться,

[и в] 12-ю луну, 13-й день был заключён мир⁸⁴.

⁸² Писец — *ю:хицу* (右筆), дословно «правая кисть». Личный секретарь даймё, писавший по его поручению и от его имени грамоты и письма.

⁸³ Асакура Ёсикагэ, даймё провинции Этидзэн.

⁸⁴ Среди исследователей нет единого мнения относительно того, с чьей стороны исходила инициатива о заключении мира. Так,

Иматани полагает, что прежде всего в перемирии был заинтересован Нобунага. По его мнению, в «Записях о князе Нобунага» изложена тенденциозная версия событий, согласно которой о мире просили Асакура и Адзай. В действительности Нобунага на тот момент был в трудном положении, терпя неудачи на разных направлениях военных действий, поэтому он пошёл на уступки и стал добиваться мирного соглашения [Иматани 2002: 94]. Канда Тисато также считает, что мира просил Нобунага, удрученный захватом крепости Катата и гибелью своего полководца Сакаи Масакиса (?–1570) в сражении с армией Адзай и Асакура [Канда 2008: 97]. Иной точки зрения придерживается Кирино Сакудзин: перемирие больше нужно было его противникам. Он указывает, что Нобунага удалось заключить мир с Роккаку Ёсиката и «тремя вассалами Миёси», и тем самым ослабить «единый фронт» своих недругов. В связи с этим он мог вести переговоры с Адзай и Асакурой с позиции силы [Кирино 2011: 294, 295, 300]. Посредниками на переговорах выступили сёгун Асикага Ёсиаки и канцлер (*кампаку*) Нидзё: Харэёси. Кирино отмечает, что в данном случае сёгун играл привычную роль арбитра, разрешающего конфликты между даймё. Кроме того, Ёсиаки был признателен и хотел отблагодарить Ёсикагэ за гостеприимство во время скитаний [Кирино 2011: 301, 302]. Танигути полагает, что с просьбой о посредничестве к сёгуну обратился Нобунага [Танигути 2002: 101]. Стоит согласиться с Иматани, что О:та Гю:ити в своем сочинении проявил некоторую пристрастность. Нобунага согласно Гю:ити весьма неохотно «уступил» Асикага Ёсиаки и примирился с врагами. Однако, он вряд ли бы пошёл на это без серьёзных причин. Между тем противостояние с Адзай и Асакурой затянулось, в то время как сохранялись прежние и возникали новые угрозы, которые Нобунага не мог игнорировать. Так, в конце 11-го месяца последователи школы Икко: из Нагасима в провинции Овари захватили замок Кокиэ, а владевший им Ода Нобуоки, младший брат Нобунага, вынужден был совершить *сэнпуку*. С другой стороны, как указывается в *Синтё:-ко*: *ки*, воины Адзай и Асакура опасались не только сильных морозов, но и глубокого снега, который мог отрезать их от «родных» провинций — севера О:ми и Этидзэн. К тому же Нобунага удалось взять их лагерь в почти полную блокаду. Таким образом,

Однако [враги] сообщили, что до тех пор, пока [князь Нобунага], переправив через озеро [Бива], не уведёт своё войско в окрестности Сэта и сверх того не соизволит выдать заложников в [уезд] Такасима, отступить [им] будет затруднительно⁸⁵. Посему в 14-й день [князь Нобунага], переправившись через озеро [Бива], отвёл войско к Сэта, резиденции Ямаока Мимасака. После того в 15-й день ранним утром [силы Асакура] сошли с горы Хиэй и отступили. Разумеется, [так произошло] оттого, что [князь Нобунага] прославил себя в битве. В тот же 16-й день [он] возвращался из похода, пробиваясь

можно согласиться с Икэгами Хироко, что в компромиссе были заинтересованы обе стороны [Икэгами 2012: 76].

⁸⁵ В мирных переговорах явно по просьбе сёгуна и Нобунага участвовал императорский двор [Кирино 2011: 304]. Монахи горы Хиэй ранее были недовольны захватом их владений вассалами Нобунага, что стало одной из причин их помощи армии Асакура и Адзаи. Монастырю Энрякудзи был передан указ (*риндзи 綸旨*) государя О:гимати, в котором подтверждалась нерушимость прав на его земельные владения [Окуно 1988: 436]. Со своей стороны Нобунага обещал примириться с Энрякудзи [Окуно № 264 1988: 435]. Нобунага, а также Адзаи и Асакура обменялись клятвенными грамотами и заложниками. Нобунага среди прочего обещал Асакура Ёсикагэ уважать права Энрякудзи на его владения; не притеснять Адзаи Нагамаса; не посягать на владения союзников Адзаи и Асакура в провинции О:ми; не враждовать с Осака (Одзака Хонгандзи); впредь часто советоваться с Ёсикагэ [Кирино 2011: 306]. Одним из условий, выдвинутых Нобунага была передача Адзаи двух третей их удела на севере провинции О:ми [«Дзинкэнки». 1-й год Гэнки. 12-я луна, 22-й день: 175]. Неясно, принял ли это требование Адзаи Нагамаса. Канда считает, что по условиям перемирия Нобунага вынужден был пойти на большие уступки Адзаи и Асакура [Канда 2008: 98]. Так или иначе, перемирие для обеих сторон было лишь временной передышкой перед дальнейшей борьбой.

через сильный снегопад. Остановился [на ночлег] в селении Исоно у подножия [горы] Саваяма.

12-я луна, 17-й день. Вернулся из похода в Гифу. Замечательно, превосходно!

Свиток IV

Сложил это О:та Идзуми.

2-й год [девиза правления] Гэнки, овна и младшего брата металла⁸⁶.

1. О передаче [его милости] замка Саваяма.
2. О битве в Миноура.
3. О битве на подступах к О:та.
4. О взятии приступом [замка] Симура.
5. Об усмирении [его милостью] горы Хиэй.
6. О завершении ремонта [государева дворца].

Первая луна, первый день. Все⁸⁷ предстали [перед князем Нобунага] в [замке] Гифу в провинции Мино.

(1). 2-я луна, 24-й день. Исоно Тамба, моля о пощаде, сдался, передал замок Саваяма и отступил в [уезд] Такасима. [Князь Нобунага] тотчас же оставил управителем замка Нива Горо:дзаэмон.

(2). 5-я луна, 6-й день. Адзай Бидзэн дошёл до [реки] Анэгава и, развернув войско напротив [замка] Ёкояма, встал

⁸⁶ 1571 г.

⁸⁷ Все — *онооно* (各). Видные вассалы и военачальники дома Ода.

лагерем. Предводитель *асигару*⁸⁸ Адзай Ситиро: [во главе] передового отряда примерно в 5 тыс. [воинов] вторгся в окрестности замков-резиденций Хори и Хигути в районе Миноура, сжигая деревни и селения. Киносита То:китиро: разместил в Ёкояма предостаточно войска, и, взяв с собой примерно сотню всадников, обошёл гору с обратной стороны, [стараясь остаться] не замеченным врагом. Прискакав в Миноура, [он] объединил силы с Хори и Хигути, [всего у них] едва ли было пять–шесть сотен [воинов]. [То:китиро:] послал *асигару* против [сил] *икки* из примерно 5 тыс. [воинов]⁸⁹, у Нижнего Нагасава сошёлся [с врагом], началось сражение. Тарао Сагами-но ками, вассал⁹⁰ Хигути, пал в бою. Узнав об этом, его служилый человек⁹¹ Хидзикава Хэйдзаэмон, ворвался [во вражеские ряды] и пал в битве — беспримерная доблесть! Поскольку [то были силы] *икки*, в конце концов [воины Киносита То:китиро:] разбили [врагов], сразив несколько десятков человек. Затем в месте называемом Сайкати возле Симосака [враги] держали оборону, и здесь некоторое время сражались, [после чего], потерпев поражение, отступили к Явата Симосака. Адзай Бидзэн, так ничего и не добившись, отвлёл войско.

(3). 5-я луна, 12-й день. [Его милость] с трёх сторон двинул войско в район Нагасима в Каваути⁹². Нобунага дошёл до

⁸⁸ *Асигару тайсё*: (足軽大將). Командир пеших воинов *асигару*.

⁸⁹ Как следует из этого фрагмента в отряде Адзай Ситиро: были воины Икко:-икки.

⁹⁰ *Ути-но моно* (内の者).

⁹¹ *Кэрай* (家来).

⁹² Нагасима — область на севере провинции Исэ, контролируемая силами Икко:-икки. Там располагался подчинявшийся верховному настоятелю Одзака Хонгандзи храм Гансё:дзи, по сути координировавший действия последователей «Истинной школы чистой земли» на юго-западе провинции Овари, севере Исэ и юге

Цусима и встал [там] лагерем. Наступавшие на основном направлении:

Сакума Уэмон, Адзай Симпати, Ямада Сандзаэмон, Хасэгава Тамба, Вада Синсукэ, Накадзима Бунго.

Наступавшие к западу от реки вдоль подножия [горы] Тагияма на подступах к О:та:

Сибата Сюри-но сукэ, Итихаси Куро:дзаэмон, Удзииэ Бокудзэн, Ига Хэйдзаэмон, Инаба Иё, Цукамото Кодайдзэн, Фува Кавати, Марумо Хё:го, Иинума Кампэй.

5-я луна, 16-й день. Когда [войско князя Нобунага], сжигая деревни и селения, отходило, [воины] *икки* из Нагасима перешли в горы. По правую руку [была] широкая река, слева — труднопроходимая дорога в тени [крутой] горы, [где] всадники [смогут] проехать лишь по одному [в ряд]. [Враги] послали вперёд [воинов] с аркебузами и луками и преградили путь. Когда Сибата Сюри, оценив [положение], [отходил, командуя] арьергардом, [силы] *икки* [внезапно] разом напали. Сражались ожесточённо, Сибата был легко ранен и отступил. Вторым сошёлся [с врагом] Удзииэ Бокудзэн, начал сражение. Бокудзэн и немало других вассалов⁹³ пали в бою.

8-я луна, 18-й день. Князь Нобунага направил коня на север [провинции] О:ми, прибыл [и встал] лагерем в Ёкояма.

провинции Мино. Гансё:дзи, основанный в 1501 г. Рэндзюн (1464–1550), одним из сыновей Рэннё, пользовался поддержкой местных влиятельных самурайских кланов. Войско Икко:-икки ранее напало на замок Кокиэ на западе провинции Овари, входившей в княжество Нобунага. В «Записях о князе Нобунага» описаны штурм крепости и *сэппуку* её владельца — Ода Нобуоки, младшего брата Нобунага. Поход Нобунага в 1571 г. в область Нагасима оказался неудачным. При отступлении, как следует из рассказа О:та Гю:ити, армия Нобунага понесла ощутимые потери.

⁹³ Вассалы — *касин* (家臣).

8-я луна, 20-й день. Ночью бушевал ураган, обрушивший стены и дозорные башни замка Ёкояма.

8-я луна, 26-й день. Между Одани и [горой] Ямамотояма едва ли больше 50 *тё*.. В селении Накадзима, [находящемся] между [ними], [князь Нобунага] на одну ночь соблаговолил разбить лагерь. Отдал приказания *асигару*, сжёг всё вплоть до Ёго и Киномото. В 27-й день [князь Нобунага] соизволил вернуть войско в Ёкояма.

8-я луна, 28-й день. Князь Нобунага прибыл в [замок] Саваяма, остановился в резиденции Нива Горо:дзаэмон. Передовой отряд [его войска] подступил к деревне Огава и селению Симура, где укрепились [силы] *икки*, и сжёг дотла окрестности.

(4). 9-я луна, первый день. Князь Нобунага, приказав штурмовать замок Симура, смотрел [за боевыми действиями]. [Командовать] нападающим войском поручил четверым:

Сакума Уэмон, Накагава Хатиросэмон, Сибата Сюри, Нива Горо:дзаэмон.

С четырёх сторон [они] напали [на крепость], прорвались [в неё] и добыли 670 [вражеских] голов. Из-за этого Огава Магоитиро:, владелец замка Огава из близлежащего селения, предоставил заложников и, моля о пощаде, сдался, и потому [князь Нобунага] соизволил простить [его].

9-я луна, 3-й день. [Князь Нобунага] прибыл в [храм] Дзё:ракудзи и остановился там [на ночлег].

Подступив к [замку] Канэгамори, где укрепились [силы] *икки*, [он] приказал снять весь урожай с заливных полей в окрестностях. [По распоряжению его милости замок] обнесли [оградой] *сисигаки*, преградили все проходы [в него], отрезав [от внешнего мира]. [Тогда осаждённые], моля о прощении, предоставили заложников, и потому [князь Нобунага] собла-

говолит [их] помиловать, и тотчас же объявил приказ: «Выступать в южном направлении».

9-я луна, 11-й день. Князь Нобунага расположил свою ставку в резиденции Ямаока Гёкурин.

(5). 9-я луна, 12-й день. [Князь Нобунага] подступил к горе Хиэй. Причины [нападения таковы]. В прошлом году [его милость] осаждал Нода и Фукусима, и, когда замки должны были уже пасть, Асакура из Этидзэн и Адзай Бидзэн двинулись ко входу в Сакамото. [Решив], что худо будет, [если враги] вторгнутся в столицу, [князь Нобунага] соблаговолил отсупить от Нода и Фукусима, немедленно перешёл через Аусака и поспешил навстречу людям Этидзэн и севера О:ми. Загнав [врагов] на [гору] Цубокасаема, и вознамерившись уморить их голодом, [князь Нобунага] призвал к себе монахов горы Хиэй. Если отныне [монахи Энрякудзи] примут сторону князя Нобунага и будут преданно служить, восстановлю в [своём] уделе владения Энрякудзи как прежде, дал [он] непреложную клятву⁹⁴. После этого [его милость] составил и передал [монахам] грамоту с киноварной печатью. «Но коли по правилам монахов нельзя поддержать одну [из] сторон, не вмешивайтесь», — разъяснив [свою волю], указал [князь Нобунага]. Если [они] нарушат два этих условия, тогда [он] сожжёт дотла [всё на горе Хиэй], начиная с [главной молельни] Компонтю:до: и двадцати одного святилища Санно:, объявил [князь Нобунага].

Не настало ли [ныне] время [гибели Энрякудзи]? Монахи с горы Хиэй и с её подножия, [несмотря на то, что гора Хиэй] была стражем столицы, не сохраняя [подобающего монаху] облика, [не предаваясь] подвижничеству [на пути Будды], [пренебрегая] обычаями монахов, не стыдясь насмешек Поднебесной и не страшась Пути неба, погрязли в беспутстве,

⁹⁴ Дословно «ударил [мечом] о металл».

вкушали рыбу и [мясо] птицы. Пристрастившись к подношениям золотом и серебром, поддержали Адзай и Асакура, вели себя своевольно. [Однако князь Нобунага], по обычаю соображаясь со временем и с молвой, проявил сдержанность; [его] просили о мире, и, досадуя, [он] отвёл войско. Чтобы утолить его высочайший гнев, в этот день,

[в] 22-й день 9-й луны, напав на гору Хиэй, в один миг [его воины] сожгли дотла [обратив в дым], подобный туману и облакам, [всё] начиная с Компонтю:до: и 21 святилища Санно:, — чудотворные [изваяния] будд, чудотворные святилища, обители монахов, свитки сутр, не оставив ни одной крыши. Увы, [всё было] обращено в пепелище!⁹⁵ У подножия горы

⁹⁵ Сожжение древнего и весьма почитаемого монастыря Энрякудзи вызвало самый настоящий шок у многих современников Нобунага. Позднее это событие дало основание для обвинений Нобунага в гонениях на буддизм, в непризнании и отрицании средневековых религиозных авторитетов. Однако в новейшей японской историографии такая точка зрения не находит никакой поддержки. Обращается внимание на то, что Нобунага изначально в провинции Овари, а позднее в Киото и столичных провинциях, а также в своём уделе проводил последовательную политику защиты и покровительства в отношении как буддийских храмов, так и синтоистских святилищ: запрещал своей армии бесчинствовать на их земле, выдавал грамоты, подтверждавшие их права на владения и различные привилегии и т. п. В то же время он расправлялся с любым неповиновением или проявлением политической самостоятельности со стороны могущественных храмов. Жестокую расправу над монахами горы Хиэй следует рассматривать именно в этом контексте. Нобунага не преследовал буддийскую веру и церковь, а скорее отрицал традиции политической автономии отдельных храмов и карал их за нелояльность [Канда 2014: 172–174; Мацусита 2014: 56–58; Танигути 2013: 119–122]. В «Записях о князе Нобунага» О:та Гю:ити объясняет действия Нобунага отказом монахов Энрякудзи соблюдать нейтралитет и переходом на сторону его врагов — Асакура и Адзай.

мужчины и женщины, молодые и старики [в отчаянии] метались то направо, то налево. В великой спешке, босые, все до единого бежали на [гору] Хатиодзияма, вбегали и укрывались в святилищах. Все воины с четырёх сторон, поднимая боевые кличи, нападали [на них]. Отрезая голову одному за другим — мирянам и монахам, детям⁹⁶, многомудрым [монахам] и святым [инокам], преподносили на обозрение Нобунага, говоря: «Вот знаменитый высокочтимый монах⁹⁷ с вершины горы [Хизэй], [вот] монах высокого положения⁹⁸, [а это] мудрый монах». Помимо того, схватив бесчисленное [множество] красивых женщин и мальчиков, привели [их] к его милости. «Беспутные монахи получили своё, нас же соизвольте пощадить», — умоляли [пленники] в один голос. Но [князь Нобунага] нисколько не внял [их мольбам]. Одному за другим [пленникам] отрубали головы — зрелище, невыносимое для глаз. Несколько тысяч мертвых тел лежали [в беспорядке] как разбросанные гадательные палочки. Горестная участь! [Так князь Нобунага] утолил давно [затаённую] ярость. После этого [он] пожаловал Акэти Дзю:бё:э уезд Сига, [Акэти же] обосновался в Сакамото⁹⁹.

9-я луна, 20-й день. Князь Нобунага вернулся из похода в Гифу в провинции Мино.

9-я луна, 20-й день. [Князь Нобунага] отдал приказания Кавадзири Ёхё:э и Нива Горо:дзаэмон, [и они] вызвали в

⁹⁶ Дети — *нидо*: (児童). Служки *тиго* (稚児) — дети и подростки обоего пола, прислуживавшие в храмах и святилищах.

⁹⁷ Дословно «высокий монах» (*ко:со*: 高僧). Монах, выделявшийся своей мудростью и добродетелями. Другое значение этого биннома — высокоранговый монах.

⁹⁸ *Кисо*: (貴僧) — дословно «благородный монах», инок высокого статуса в монастырской иерархии.

⁹⁹ Замок Сакамото стал резиденцией Акэти Мицухидэ (*Акэти Дзю:бё:э*).

[замок] Саваяма Такамия Укё:-но сукэ¹⁰⁰ и его именитых родичей и одного за другим умертвили. Бросившись вперед, [Такамия и его родственники доблестно] сражались, но их с легкостью предали смерти¹⁰¹. Причина [этой расправы тако-ва]: в прошлый год во время кампании в Нода и Фукусима, [Такамия] сговорился с Одзака, и, прибегнув к хитрой уловке, устроил [восстание] *икки*. В разгар военной кампании [они] перебежали в Одзака из опорного форта Кавагути [близ] крепости [его милости] Тэммагамори.

(6). Оттого, что государев дворец уже сильно обветшал, [утратив свой] исконный вид, [князь Нобунага] решил, что [его] восстановление [принесет] благословение [богов и будд] и в прошлом году назначил распорядителями [строительных работ] Нитидзё: Сё:нин и Мураи Мимбу-но дзё:. Через три года [всё] было готово: Сисиидэн, Сэйрё:дэн, Найсидокоро, Сё:ё:ся¹⁰² и [все] другие покои были полностью построены. Сверх того, чтобы доходы на вечные времена исправно поступали [государю], князь Нобунага составил план: [он] предоставил горожанам Киото ссуду [рисом],

¹⁰⁰ Такамия Укё:-но сукэ (?–1571) – первоначально вассал клана Адзаи. Принял сторону Нобунага, но потом изменил ему.

¹⁰¹ Предали смерти (казнили) — *сэйбай нари* (成敗なり).

¹⁰² *Сисиидэн* или *Сисиндэн* (紫宸殿) — Дворец пурпурных покоев (г. Киото), главное здание императорского дворцового комплекса, находившееся в его южной части. *Сэйрё:дэн* (清涼殿) — Дворец чистой прохлады, находившийся к северо-западу от Сисиндэн. В нём обычно жил сам государь. *Найсидокоро* (内侍所) — часть *Уммэйдэн* (溫明殿), Дворца тёплого света, находившегося к востоку от Сисиндэн. В Найсидокоро хранилось зеркало — одна из регалий императорской власти. *Сё:ё:ся* (昭陽舍) — Покои отражённого света. Располагались в восточной части дворцового комплекса. Здесь жили государевы наложницы, мог размещаться наследный принц [Мурасаки 1994: 54, 55].

распорядившись ежемесячно преподносить [двору] проценты [с неё]¹⁰³. Кроме того, [князь Нобунага, вернув] оскудевшей придворной знати¹⁰⁴ [её] наследство, отстроил одну за другой [её усадьбы]. Говорят, [оттого] весь люд Поднебесной был безмерно доволен. В нашем государстве не соизмерить славу [князя Нобунага], величие и могущество высочайшего дома [Ода]!

Кроме того, в своём уделе [он] отменил все заставы и пошлины. В Поднебесной [воцарился] мир, [явив] жалость к проходящим путникам, и, имея великое сострадание [в сердце], [князь Нобунага], и счастьем и удачливостью на свете превосходил [других], [что и] стало основой всё возрастающей долговечности [его процветания]. И всё потому, что [князь Нобунага] возжелал: «Постигая путь, преуспеть и оставить [славное] имя будущим векам». Замечательно, превосходно!

¹⁰³ В 9-м месяце 1571 г. по воле Нобунага были разосланы подписанные его вассалами грамоты, согласно которым Киото и его пригороды облагались податью с заливных и суходольных полей [Окуно 1988, №300: 489]. Средства должны были пойти на нужды императорского двора и бакуфу. В том же году появился новый приказ, составленный по повелению Нобунага: собранные в столице и её окрестностях 520 коку риса выдавались в качестве займа под 30% годовых 84 кварталам (*мати* 町) Верхнего и 43 кварталам Нижнего Киото. Проценты с этой ссуды, которые полагалось уплачивать ежемесячно, частично направлялись на содержание императорского двора [Окуно 1988, №303: 493–495].

¹⁰⁴ *Кузэ* (公家). Изначально биномом *公家* (*ко:ка*, *ко:кэ*) обозначали императорский двор, «государство» или императора. Со второй половины периода Хэйан *кузэ* стали именовать гражданских чиновников, занимавшихся при дворе государственным управлением [Сэкай, 2007].

Источники и литература

- Икэгами 2013** — *Икэгами Хироко* 池上裕子. Ода Нобунага 織田信長. Токио, 2013.
- Иматани 2002** — *Иматани Акира* 今谷明. Нобунага то тэнно: 信長と天皇. Токио, 2002.
- Канда 2008** — *Канда Тисато* 神田千里. Нобунага то Исияма кассэн 信長と石山合戦. 2-е изд. Токио, 2008.
- Канда 2014** — *Канда Тисато* 神田千里. Ода Нобунага 織田信長. Токио, 2014.
- Кирино 2011** — *Кирино Сакудзин* 桐野作人. Ода Нобунага 織田信長. Токио, 2011.
- Кодзики 1994** — Кодзики. Т. I. Пер. со старояп. и коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1994..
- Куно 2017** — *Куно Масаси* 久野雅司. Асикага Ёсиаки то Ода Нобунага. Кайрай сэйкэн-но кёдзо: 足利義昭と織田信長. 傀儡政権の虚像. Токио, 2017.
- Мацусита 2014** — *Мацусита Хироси* 松下浩. Ода Нобунага. Соно кёдзо: то дзицудзо: 織田信長. その虚像と実像. Токио, 2014.
- Мещеряков, Грачев 2010** — *Мещеряков А. Н., Грачев М. В.* История древней Японии. СПб., 2010.
- Мурасаки 1994** — *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари). Приложение / Вступ. ст., сост., пер. с яп. стихотв. текстов Т. Л. Соколовой-Делюсиной. М., 1992.
- Носов 2010** — *Носов К. С.* Самураи: эволюция вооружения. М., 2010.
- Овада 1973** — *Овада Тэцуо* 小和田哲男. О:ми Адзай-си 近江浅井氏. Токио, 1973.
- Окуно 1988** — *Окуно Такахиро* 奥野高廣. Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю: 増訂 織田信長 文書の研究. Т. 1. Токио, 1988.

- О:та 2017** — *О:та Хироси* 太田浩司. Адзай Нагамаса ва надзэ Нобунага о урагиру кэцудан о сита но ка
浅井長政はなぜ信長を裏切る決断をしたのか // Нобунага
кэнкю:-но сайдзэнсэн 2 信長研究の最前線 2. По ред. Ва-
танабэ Даймон 渡邊大門編. Токио, 2017.
- О:та Гю:ити 2019** — *О:та Гю:ити*. «Записи о князе Нобуна-
га». Свитки I, II. Пер. и комм. Полхов С.А. // Вестник Ин-
ститута востоковедения РАН, №4, 2019.
- Полхов 2019** — *Полхов С.А.* О:та Гю:ити и его «Записи о князе
Нобунага»: некоторые итоги изучения в японской исто-
рической науке // Вестник ИВ РАН, №3, 2019. С. 115–133.
- Синтё:-ко: ки 1996** — «Синтё:-ко: ки» 信長公記. *Ивасава Ёси-
хико, Окуно Такахиро* ко:тю: 岩沢愿彦 奥野高広 校注. 9-е
изд. Токио, 1996.
- Суйто: 1992** — *Суйто: Макото* 水藤真. Асакура Ёсикагэ
朝倉義景. 3-е изд. Токио, 1992.
- Танигути 2002** — *Танигути Кацухиро* 谷口克広. Ода Нобунага
кассэн дзэнроку 織田信長合戦全録. Токио, 2002.
- Танигути 2010** — *Танигути Кацухиро* 谷口克広. Ода Нобунага
касин дзиммэй дзитэн 織田信長家臣人名事典. 2-е изд. То-
кио, 2010.
- Танигути 2012** — *Танигути Кацухиро* 谷口克広. О:та Гю:ити
тё: «Синтё: ки»-но хидзукэ ни цуитэ но ко:сацу 太田牛一著
信長記の日付けについての考察 // «Синтё:-ко: ки» о ёму
信長公記を読む. Под ред. Хори Син 堀新 編. Токио, 2012.
С. 107–138.
- Танигути 2013** — *Танигути Кацухиро* 谷口克広. Нобунага-но
сэйряку 信長の政略. Токио, 2013.
- Фудзимото 2003** — *Фудзимото Масаюки* 藤本正行. Нобунага-
но сэнсо: 信長の戦争. Токио, 2003.
- Хираяма 2017** — *Хираяма Ю:* 平山優 Такэда-си мэцубо:
武田氏滅亡. Токио, 2017.

Chronicle 2011 — The Chronicle of Lord Nobunaga by *Ōta Gyūichi*. Transl. and ed. by *J. S. A. Elisonas* and *J. P. Lamers*. Boston – Leiden, 2011.

Электронные ресурсы

Дайнихон — Дайнихон сирё: 大日本史料. Часть 10. Т. 4, 5 // www.hi.u-tokyo.ac.jp

Дзинкэнки — Дзинкэнки 尋憲記 // Дайнихон сирё: 大日本史料. Часть 10. Т. 4, 5 // www.hi.u-tokyo.ac.jp

Сэкай 2007 — Сэкай дайхякка дзитэн 世界大百科事典. Под ред. *Като: Сюити* 加藤周一 編. Издание на CD ROM. Хэйбонся, 2007.

Токицугу-кё: ки — Токицугу-кё: ки 言継卿記 // Дайнихон сирё: 大日本史料. Часть 10. Т. 4, 5 // www.hi.u-tokyo.ac.jp

Иранское риторическое наследие: Ахемениды и *Шах-наме*

М. М. Сахокия

Аннотация: Опыт работы над литературным переводом древнеперсидских ахеменидских надписей на грузинский язык показал определённую степень сходства их риторической традиции и средневекового персидского эпоса, поэмы Фирдоуси *Шах-наме*. В статье отмечается художественно-идеологическая общность двух различных и отдалённых во времени эпох, сходная система риторических признаков, знаковых единиц; схожие парадигмы, образующие вертикальные ряды формул или системно повторяющихся семантических групп. Особо излюбленным риторическим приёмом является повтор. В исследуемых текстах встречаются повторы различного характера, в том числе, в точности воспроизводимые. В статье рассматриваются принципы использования кодовых повторов и формул в ахеменидских надписях и в *Шах-наме* в аналогичных контекстах, устанавливаются культурологические контексты с идентичной риторической семантикой в обеих эпохах и схожие конкретные кодовые лексико-семантические понятия в них.

Таким образом, возникает возможность сопоставления культурно-идеологической общности трёх эпохальных звеньев, которая отображена риторически в соответствующих текстах. Это позволяет говорить о преемственности риторической традиции в плане диахронии, передающей культурные и духовные ценности от эпохи к эпохе (даже при наличии определённого временного разрыва).

Ключевые слова: Ахемениды, *Шах-наме*, риторика, традиция, общность, эстетика, наследие, преемственность, парадигмы, коды.

Iranian Rhetorical Heritage: Achaemenians and *Shahnameh*

Maia M. Sakhokia

Abstract: In course of the literary translation of ancient Persian Achaemenid inscriptions into Georgian was discovered a certain similarity between the rhetorical figures found there and those from the medieval Persian epos, the *Shahnameh* by Ferdowsi. The present article highlights the similar features in the representation of both textual corpora, which are in fact not belonging to the same historical period. Among those there are rhetorical units, identical paradigmatic expressions, repetitive semantic groups. To the most favourite rhetorical figures belongs the re-iteration. The article deals with the pre-defined (coded) textual re-iterations, which occur both in the Achaemenid inscriptions and in the *Shahnameh* in similar contexts. They are analysed as a semantical complex placed within the relevant historical and cultural context. In its turn this allows to establish the continuity of the cultural and historic values within the Iranian society.

Keywords: Achaemenians, *Shahnameh*, rhetoric, tradition, unity, aesthetic, heritage, continuity (succession), paradigms, codes.

Введение. Опыт работы над литературным переводом древнеперсидских ахеменидских надписей на грузинский язык показал определённую степень сходства риторической традиции этих текстов со средневековым персидским эпосом,

а именно с поэмой Фирдоуси *Шах-наме*. Художественно-идеологическая общность двух различных и отдалённых во времени эпох представляется феноменологическим фактом. В результате дальнейшего исследования культурологического и стилистического аспектов имеющегося материала оказалось возможным выделить общие или схожие риторические правила, коды, а также лексические единицы, словосочетания, синтагмы, морфосинтаксемы. Эти элементы представляют собой базу для художественного, литературного, поэтического перевода (см.: [Андроникашвили 1990; Сахокия 2012/2015]; ср.: [Шалвашвили 2011]).

К особо излюбленным риторическим приёмам относятся *повторы*. В сравниваемых текстах встречаются повторы различного характера, в том числе в точности воспроизводимые единицы. В данной статье будут рассмотрены следующие аспекты этого приёма: использование кодированных повторов и кодовых формул в ахеменидских надписях и в *Шах-наме* в таких контекстах, как сотворение мира, описание и перечень царств и стран, презентация царей, хвала и хула, верховный бог и боги, молитва, награждение и наказание и т.п. Цель исследования — выявить общие культурологические контексты с идентичной риторической семантикой, а также схожие лексико-семантические единицы в ахеменидских текстах и в *Шах-наме*. Повторы в древнеперсидских (далее — ДП) надписях достаточно хорошо известны. Однако это отнюдь не «однообразные нудные скучные фрагменты», как может показаться несведущему читателю, а осознанный риторический приём, носящий к тому же явную версификативную нагрузку; данный приём вносит в текст художественный эффект метра и ритма, обогащая структуру текста, сообщая ему качества мелодики и музыкальности (ср.: [Андроникашвили, 1990, 296–297; Сахокия, 2015: 7–15, 83–96; Azarandaz, Bagheri 2015: 14, 101]).

Основная часть. Обратимся к контекстам «сотворения мира» и «назначения царем» с повторяющимися глаголами «создал» *āda* и «сделал» *akunauš*:

«Бог великий Ахурамазда, кто есть Верховный Бог, который эту землю создал, который это небо создал, который счастье для человека создал, кто Ксеркса царем сделал, одним царем над многими царями, одним повелителем над многими повелителями»;

baga vazraka Auramazdā hya maθišta bagānām hya imām būmim adā hya avam asmānam adā hya martiyam adā hya šiyātim adā martiyahyā hya Xšayāršām xšāyaθiyam akunauš aivam parūnām xšāyaθiyam aivam parūnām framātarām [Kent 1950: XV, XE, 152–153]; см. также [Kent 1950: DSf, DE, DNa, XPa, XPb, XPc, XPd, XPf, XPh, A1Pa, 137–138, 142–143, 147–152, 153]¹.

Все лексемы и фразеологизмы, особенно повторяющийся глагол-редиф, создают мелодику текста. То же самое и во всех иных контекстах, как-то: описания стран и империи, характеристика народов, обращение к богу Ахурамазде и к другим богам, молитва и благословение, генеалогия и титулатура, формулы награждения и наказания, сакральные формулы и мн. др. Примеры легко прослеживаются по всем текстам надписей.

Приведем пример текста, построенного на использовании фразеологизмов, относящихся к царской власти:

Повторы являются риторическим признаком и в *Шах-наме*. Одним из образцов представляется контекст «Коронации, восшествия на престол». Повторяющиеся лексические формулы встречаются как в различных главах, так и в пределах одной главы с высокой степенью частоты. В девяти

¹ Все примеры из древнеперсидских надписей приведены по изданию: [Kent 1950].

сценах, посвящённых коронации девяти царей наиболее часто повторяются следующие лексемы и парадигмы — относящиеся к намерениям: «опоясался», т.е. приступил к какому-то делу — *kamar bast*; относящиеся к коронации: «корону надел», «трон и корона» — *taxt o kolāh*, «царская корона» — *kayāni kolāh*; относящиеся к легитимности власти: «фарр, венец» — *farr, tāj*, «божественный фарр» — *farre izadi*, «царский нимб» — *farre šāhanšahi*, «вера и божественный нимб» — *din o farreye izadi*; относящиеся к правлению: «царский указ, царский обычай» — *rasme kayāni*, «царский трон» — *gāhe šah*, «трон из слоновой кости» — *taxte āj*, «закон короны и трона» — *āyine taxt o kolāh*, «место, высокое место = трон» — *jāye mehi, jāygāhe mehi*, «самодержец, повелитель» — *farmānravā*; относящиеся к теме справедливого правления: «сокращение зла, справедливость» — *dād o mehr*, формулы: «я есмь царь и я есмь жрец», «ясное солнце восседающее на троне», «молвил речи», «корона величия», «трон, корона», «пояс, царский пояс» и др.

Приведём сжатые фразовые образцы различных кодовых повторов в различных тематических контекстах из дастанов 9 царей из *Шах-наме*. Формулы и фразеологизмы приводятся в порядке появления в тексте.

Шах-наме, т. I. Джамшид; 39–43: «опоясался искренностью» — *kamar bast yekdel*; «опоясался в Изедовой благодати (или: озарённый божественным фарром) (т.е. совершил царскую инаугурацию)» — *kamar bast bā farre šāhanšāhi*; «я обладаю божественным фарром» — *manam ... bā farreye izadi*; «я царь и я же жрец» — *ham-am šahriyāri o ham moubadi*; «зловредным перекрою я пути, душе открою путь к свету» — *badān rā ze bad dast kutah konam ravānrā suye roušani rah konam*; «мир полностью ему подчинился» — *jehan gašt sar-tā-sar urā rahi*; «при этом пятьдесят лет трудов, при этом ещё пятьдесят лет, так трудился ещё пятьдесят лет; так триста

лет занимался делами» — *bedin andarun sāl panjāh ranj, bedin andarun sāl panjāh niz, čenin sāl panjāh beranjid niz, čenin sāl sisad hami raft kār*; «на свете никого не видел кроме себя», «кроме себя никого не знаю на свете» — *begiti joz az xištanrā nadid, joz xištanrā nadānam jehān* «не признавал [какого-либо] владыку кроме себя [Фирдоуси, 1960: 39–43].

Шах-наме, т. I. Фаридун: 79–134: «когда занимал престол, по-царски возлагал на голову корону» — *nadānest joz xištan šahriyār, ke begereft gāh bešāhi be sar bar nehādi kolāh*; «обнаружил счастливую звезду» — *pey afgand axtar*; «счастливую звезду обнаружил» — *axtar afgand pay*; «первым очистил мир от зла» — *naxostin jehānrā bešost az badi*; «от клада и динаров и высоких дворцов не будет тебе пользы» — *hamān ganj o dinār o kāxe boland naxāhad bedān martorā sudmand* [Фирдоуси, 1960: 79–134].

Шах-наме, 1 т. I, Тахмурас: «по-царски опоясался королевским поясом» — *bešāhi kamar bar miyān bar bast* [Фирдоуси 1960: 36–38].

Шах-наме, т. I, Хушанг: «судом и правосудием и милостью плотно застегнул я пояс» — *be dād o daheš tang bastam kamar* [Фирдоуси 1960: 33–35].

Шах-наме, т. I, Манучехр: «возложил на голову шахскую/царскую корону=шапку» — *be sar bar nehād ān kayāni kolāh* [Фирдоуси 1960: 135–248].

Шах-наме², «закон трона и шапки» — *āyine taxt o kolāh*; «красотой был как солнце на троне» — *be xubi ču xoršid bar gāh*

² [Фирдоуси 1960–1971: т. I, 1960: 28–32, 33–35, 36–38, 39–40, 79–134, 135–248; т. II, 1962: 127–128; т. III, 1965: 249; т. IV, 1965: 8–31; т. IX, 1971: 10–253]; ср.: Кайумарс, Хушанг, Тахмурас, Джамшид, Фаридун, Манучехр, Каус, Кайхосров, Хосров Парвиз; см. также др.: тт. I–IX.

bud; «царский фарр» — *farre šāhanšahi*; «его фарр и судьба» — *farre o baxte uy*; «около его престола» — *be taxte uy*; «корону возложил на голову» — *tāj bar sar nehād*; успокоил нимбоносную судьбу — *farreye baxt āramid*; «обвился и сиял нимб царский» — *hami tāft farre šāhanšāhi*; «солнце» — *xoršid*; судьба (зодиак) — *borj*; «засияло солнце» — *betābid āftāb*; корона (шапка) — *kolāh*; «трон и шапка (корона)» — *taxt o kolāh*; «корона добра» — *deyhime xubi*; «добром на свете» — *bexubi ze giti*; «на свете» — *begiti*; «корону возложил на голову» — *deyhim bar sar nehād*; «как солнце на троне» — *ču xoršid bar gāh*; «вседержитель» — *jehāndār*; «корону возложил на голову» — *tāj bar sar nehād*; «когда воссел на престол величия» — *ču benešast bar jāygāhe mehi*; «так молвил на царском троне (на троне царя царей)» — *čenin goft bar taxte šāhanšahi*; «я есмь падишах» — *manam pādešā*; «повелитель мира победоносный и повелевающий» — *jehāndāre piruz o farmānrvā*; «застегнул я пояс» — *bastam kamar*; «возложил корону на голову» — *tāj bar sar nehād*; «трон (место) величия» — *jāygāhe mehi*; *goft bar taxte šāhanšahi, bar kešvar manam pādešā, bastam kamar, jāygāhe mehi, farmānrvā, gerānmāye*, «пришёл на отцовский трон (взошёл, воссел)» — *beyāmad betaxte pedar bar nešast*; «по-царски застегнул он пояс на талии» — *bešāhi kamar bar miyān bar bast*; «о какие благородные (ценные) слова произнес» — *bexubi če māye soxanhā berānd*; «так он сказал, что сегодня трон и корона» — *čenin goft kemruz taxt o kolāh*; «меня украшает эта корона и сокровищница, и войско» — *marā zibad in tāj o ganj o sepāh*; «мир от зла очищу мудростью» — *jehān az badihā bešuyam berāy*; «везде укорочу руки демонов» — *ze har jāy kutāh konam daste div*; «все вещи, полезные для мира» — *har ān čiz kandar jehān sudmand; div*; «все вещи, полезные для мира» — *har ān čiz kandar jehān sudmand*; «обнаружу (освобожу) от тайн» — *konam āškārā gošāyam ze band*; «молвил слова» — *soxanhā berānd*; «опоясался на царство» — *bešāhi kamar bast*; «трон и

корона» — *taxt o kolāh*; «от зла обмою (очищу)» — *az badihā bešuyam*; «установил двор» — *dargahi kard pāy*; «укорочу руки демонов» — *kutāh konam daste div*; «призвал из войска» — *ze laškar bexānd*; «преданно застегнул пояс, полный его наставлений» — *kamar bast yekdel por az pande uy*; «взошёл на тот трон своего благородного отца» — *bar āmad bar ān taxte farroх pedar*; «согласно царским законам, на голове его золотая корона» — *berasme kayān bar saraš tāje zar*; «мир стал полностью ему покорным»; *jehān gašt sar tā sar urā rahi*; «опоясался на царский нимб» — *kamar bast bā farre šāhanšāhi*; «времена отдохнули благодаря его правосудию» — *zamāne bar āsude az dāvari*; «засиял благодаря ему царский трон» — *foruzān šode taxte šāhi beduy*; «молвил: я есмь с царским нимбом; я царь и я же жрец» — *manam goft bā farreye izadi, hamam šahriyāri o hamam moubadi*; «злодеям от зла укорочу руки» — *badānrā ze bad dast kutāh konam*; «силой царского нимба железо он расплавил» — *befarre kayi narm kard āhenā*; «спустя некоторое время основал он клад» — *bebord azin čand benehād ganj*; «высокие дворцы с балконами, защищающие от невзгод» — *kāxhāye boland ču eyvān ke bāšad panāh az gazand*; «яхонты, рубины, гранаты, красный янтарь, яшма и гагаты, серебро и золото колдовством добыл из гранитной скалы, изготовил ключи для сокрытого» — *ču yāqut o bijāde o sim o zar, ze xārā be afsun borun āvarid, šod āraste bandhārā kelid*; «занёс стопу выше великого престола» — *ze jāye mehi bartar āvard pāy*; «открыл он и эти сокрытые тайны» — *hamān rāzhā kard niz āškār*; «не рождался ещё в мире подобный владыка» — *jehānrā nayāmad čunu xāsetar*; «силой царского сияния соорудил он трон, усыпанный драгоценными камнями; подобно сияющему солнцу в небе, восседал на троне владыка весь свет собрался вокруг его трона» — *befarre kayāni yeki taxt sāxt če māye bedu gouhar andar nešāxt, ču xoršide tābān miyāne havā nešaste baru šāhe farmānravā, jehān anjoman šod bar ān taxte uy*; «удивитель-

ный чудесный чудотворный фарр обвился вокруг его судьбы» — *šegafti farr mānde az baxte* цу; «восседал владыка полный радости» — *nešaste jehāndār bā farrahi*; «призвал к себе достойнейших из войск» — *gerānmāyegānrā ze laškar bexānd*; «какие достойные речи молвил перед ними» — *če māye soxan piše išan berānd*; «на свете не видел никого кроме себя» — *be giti joz az xištan rā nadid*; «никого не знаю на свете кроме себя» — *joz xištanrā nadānam jehān*; «Джамшида осыпали драгоценностями» — *be jamšid bar gouhar afšāndand*; «трон благородного отца» — *taxte farrox pedar*; «не признавал кроме себя никакого царя» — *nadānest joz xištan šahriyār*; «согласно царским законам, корона и трон величия, украсил царским дворцом» — *be rasme kayān tāj o taxte mehi, beyārast bā kāxe šāhanšāhi*; «возложил на голову ту царскую шапку (корону)» — *be sar bar nehād ān kayāni kolāh*; «времена настали беззаботные, свободные от зла, все встали на божественный путь, сердце освободили от дел правосудия, согласно правилу, устроили новый праздник» — *zamāne bi anduh gašt az badi, gereftand har kas rahe izadi, del az dāvarihā bepardaxtand, be āyin yeki jašn nou sāxtand*; «к нам возвратится шапка величия» — *be mā bāz gardad kolāhe mehi*; «все рыцари во всём мире возносили ему хвалу» — *hame pahlavānān ruye zamin baru yeksare xāndand āfarin*; «когда возложил на голову царскую корону; на весь мир передал он радостную весть» — *ču deihime šāhi be sar bar nehād, jehānrā sarāsar hame možde dād*; «вознесли ему хвалу, прославляя его; когда он сел на золотой трон; востребовал из сокровищницы царскую корону; поцеловал корону и возложил на голову» — *xāndand āfarin baru, ču bar taxte zarrin nešast, ze ganjur tāje kayāni xāst či(a)š, bebusid o benehād bar saraš tāj*; «стал троном из прославленных трон слоновой кости, по-царски прославляли его, все осыпали его золотом и драгоценностями» — *be korsi šod az nāmvar taxte āj, be šāhi baru āfarin xāndand, hame zarr o gouhar bar afšāndand*; «когда воссел на трон, возложил

на его голову корону» — *ču bar taxt nešast, benehād bar saraš tāj*; «царский трон» — *taxte kayāni*; «трон из слоновой кости» — *taxte āj*; «прославляли его» — *baru āfarin xāndand*; «воссел шах» — *benešast šāh*; «вспомнил о героях войска» — *ze gordane laškar hami kard yād*; «украсил парчой царский трон, возложил на голову царскую шапку» — *be dibā beyāraste gāhe šah, nehāde be sar bar kayāni kolāh*; «показал корону; воссел на серебристый трон из слоновой кости» — *benemud tāj, nešast az bare simgun taxte āj*; «покаялся я троном и шапкой» — *sougand xordam be taxt o kolāh*; «когда всходил шах на трон из слоновой кости; вешали на цепь корону» — *ču rafti šahanšāh bar taxte ‘āj, beyāvixtandi ze zanjir tāj*; «во время Ноуруза, когда садился на трон» — *be nouruz čun bar nešasti be taxt*; «когда на трон из слоновой кости садился на трон» — *ču bar taxte ‘āj bar nešasti betaxt*; «Каяумарс разве был осведомлен; что на троне величия кроме него был шах?!» — *Kayumars zin hod kay āgāh bud, ke taxte mehirā joz u šāh bud*, и мн. др.; «(нимб) пояса; пояс и шапка (корона); я; повелитель; вседостойнейший» (озарённый нимбом)»³.

В приводимом материале фиксируются общие лексикологические и фразеологические коды и парадигмы, отражённые и в переводе.

Очевидные повторы, иногда почти полностью идентичные, привлекают внимание не только в различных дастанах, но в пределах одного дастана (история одного и того же царя); одинаковые коды встречаются подчас даже на одной странице, с очень маленьким интервалом. Эти факты опреде-

³ Курсивом показаны типологически наиболее значимые и частые кодовые повторы риторической лексики (курсив используется и для оригиналов, и в русских переводах). Привлечённый материал типологически сопоставим и сравним по главам и контекстам.

лѐнно указывают на осознанные и функциональные риторические повторения. Мы определённо имеем дело с осмысленным художественным приёмом. Следует отметить, что атрибуты внешнего проявления царской власти, фиксируемые в выражениях, словосочетаниях типа «корона и пояс» — *kolāh o kamar* историки и историки культур считают для Древнего Ирана особо значимыми, с широким дальнейшим влиянием на обширные регионы (напр., [McDonough 2018] и др.). Ярко выражена традиционная риторическая система, действующая при детальном описании великих сооружений дворцов, грандиозных строительных процессов. Довольно длинные впечатляющие пассажи строительных надписей в ДП, равно как и в *Шах-наме*, совершенно определённо несут функционально-идеологическую, художественную и культурологическую нагрузку. Сравним два отрывка: сооружение Сузского дворца из надписи Дария Великого и строительство дворца Мадаина Хусравом Парвизом.

ДП, Сузы: «вырыли яму для фундамента дворца местами 40, местами 20 локтей; дошли до каменной скалы; вавилоняне были мастера камня и кирпича; бревна доставили ассирийцы; золото, лазурит, драгоценная древесина, бирюза, серебро, слоновая кость — из Бактрии, из Согда, из Хорезма, из Египта, из Индии, из Греции, из Эфиопии, из Сарасвати; поставили отесанные колонны из дорогого камня; мастера были каменотесы, золотых дел мастера; художники были из Индии, из Греции, вавилоняне и мидяне; так завершили великое строительство...» и др. [Kent 1950: 142–143; DSf 22–55].

Фирдоуси: «собрали 3000 рабочих, из них 100 лучших, знатоки кирпича; 10 локтей глубина, ширина 5 локтей, взмыли стены в небо, из Китая и Индии, из Багдада спешат мастера-ремесленники, 1200 рабочих прибыло, искусные помощники 30 рабочих для одного зодчего, 100 царских

локтей высотой, 70 локтей в длину, 120 локтей ширины...» (*Шах-наме*, т. 9, Хосров Парвиз [Фирдоуси 1971: 230–235]).

Это схожие художественные системы детальных описаний. Встречаются и другие темы, общие для ДП надписей и *Шах-наме*, как то: страна, государство, территории, границы, идеал монарха, роль и качества царя, религия, Бог, война и битвы, защита государства, герои, мужество, победа, самоотверженность, правда, справедливость и правосудие, нравственность и мораль. В подобном перечне тематики ясно прослеживаются идеалы эпохи, духовные и культурные ценности, воля, цели и устремления, мотивации, движущие факторы; читаются смысл и дух сообщений, мировоззрение эпох. Ранее мы уже провели параллель между темой мореходства (навигации) в *Шах-наме* и содержанием ДП надписи Дария Великого о строительстве Суэцкого канала; см.: [Сахокия 2017, 281].

Отрывок из надписи Дария на тему сооружения Суэцкого канала (ср. с фрагментом на схожую тему из истории одного из героев *Шах-наме*, царя Джемшида).

Дарий: «я постановил этот [Суэцкий. — М.С.] канал прорыть; из реки по имени Нил, которая протекает в Египте, до моря, которое исходит от Парса затем этот канал прорыли, так, как я постановил; и корабли двинулись из Египта через этот канал до Парса, так, как мне воля была».

«...*adam niyāštāyam imām yauviyām katanaīy. hacā Pirāva nāma rauta tya Mudrāyaiy danuvatiy abiy draya tya hacā Pārsā aitiy pasāva iyam yauviyā akaniya avat'ā yat'ā adam niyāštāyam utā nāva āyatā hacā Mudrāyā tara imām yauviyām abiy Pārsam avat'ā yat'ā mām kāma āha*» [Kent 1950, 147, DZc].

Шах-наме, т. 1, Джемшид: *gozar kard az ān pas be kešti bar āb ze kešvar be kešvar gerefti šetāb*.

Примеры подобных конкретных лексических, лексико-семантических параллелей между риторикой ДП надписей и

риторикой *Шах-наме* легко прослеживаются в текстах обеих эпох: «на трон взошёл», «мой закон», «ложь и правда», «повелитель», «говорит царь», «царь стран», «царь в этой стране».

(ДП. *gaθava ašiyava, gaθa, datam tya mana, drauga, Arta/Arθa, θatīy Xšāyaθiya, framātāra, Xšāyaθiya ima dahyava, Xšāyaθiya dahyunam, dahyašuva; dahyu, бага; НП. bar gāh āmad, gāh/jāy, rasme man, āyin, dorugh, farmānravā, farmāndār, jehāndār, kay, šāh, šāhanšāh, šahrūyār, kešvar, rāst, izad, xodā* и др.)

В обоих контекстах имеются кодовые лексические элементы соответствующих риторических текстовых сообщений, посланий во времени на все времена. Такие слова-коды являются ключом к правильному прочтению и пониманию текстов, к соответствующим восприятию.

В другом исследовании отмечают семантические и лексические параллели между ахеменидскими и сасанидскими надписями [Skjærvø 1985]. Список общих тем и идеалов в большой степени схож с перечнем мотивов, выделенных нами при сравнении ахеменидских надписей с *Шах-наме*. Таковы представление царей, происхождение царя и его пространство (царство, ареал, характеристика территории); описание империи, царства, стран; идеальные качества хорошего царя, состояние страны при правлении такого царя; установление и распространение государственной религии; данные об авторах надписей и о создании самих надписей и др. П. Шерво формулирует соображения о наличии в Древнем Иране литературных школ, о существующих стилях высказываний и об обучении этим стилям, о преемственности, и наследии, об единой риторической традиции, сохранившейся в условиях определённого временного разрыва [Skjærvø 1985, 593–603].

Вывод. Таким образом, в конечном счёте у нас здесь речь идёт о любопытной риторической связи времён для трёх эпохальных звеньев: Ахемениды > Сасаниды > *Шах-наме*

(об этом см. также [Чхеидзе 1979; Вахеддуст 2008, 2010] и др.). Эти лингвистические и тематические параллели дают возможность судить о культурно-идеологической общности трёх эпохальных звеньев, риторически отображённой в соответствующих текстах, а именно: о наследии, преемственности риторической традиции в диахронии, начиная с древности, сохраняющей идеологию, общие эстетические идеалы, устремления, мировоззрение. Можно говорить о традиции, передающей эти культурные и духовные ценности по наследству от эпохи к эпохе (даже при наличии определённого временного разрыва). Материал может быть использован для сопоставительно-типологического анализа риторического искусства в целом, для общей типологии художественности творческой риторики в текстологии. В итоге представляем графическое изображение виртуальной схемы соотношения трёх эпохальных звеньев с точки зрения риторического наследия (см. схему):

Ахемениды > Сасаниды > *Шах-наме*

Сокращения

ДП — Древнеперсидский

ОР — Old Persian

XV, XE, DSf, DE, DNa, XPa, XPb, XPc, XPd, XPh, A1Pa, DZc — общепринятые обозначения наименований древнеперсидских надписей, сокращённые по следующему принципу: Имя царя (с царской нумерацией, если есть), имя местности, условный порядковый знак (буква алфавита). Здесь: Дарий, Ксеркс, Артаксеркс (первый); Ван, Элвенд, Суза, Накширустам, Персеполь, Суэц. Древнеперсидские надписи: Darius, Xerxes, Artaxerxes; Van, Elvend, Susa, Naqshirustam, Persepolis, Suez.

Литература

- Андроникашвили 1990** — *Андроникашвили, Мзия*. Древний Иран. Ахеменидские древнеперсидские клинописные надписи. (Хрестоматия истории народов Древнего Востока). Тбилиси: АНГ, ТГУ, ред. Гр. Гиоргадзе, изд. Мецниереба. С. 296–207, 317–327 (на груз. яз.).
- Вахеддуст 2008** — *Вахеддуст, Махваш*. Мифологические данные в Шахнаме Фирдоуси. Тегеран: Изд. Соруш, 2008 (1378) (на перс. яз.).
- Вахеддуст 2010** — *Вахеддуст, Махваш*. О научном анализе мифологии. Тегеран: Изд. Соруш, 2010 (на перс. яз.).
- Сахокия 2012/2015** — *Сахокия, Майя*. Ахеменидские древнеперсидские надписи / перевод Майи Сахокия. Тбилиси: Иранское посольство в Грузии, изд. Универсал, ред. Н. Бартая (на груз. яз.).
- Сахокия 2017** — *Сахокия М. М.* Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2. Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. М.: ИВ РАН, 2017. С. 262–283. — URL: www.ivran.ru, 2016, С. 217–236.
- Фирдоуси 1960–1971** — *Фирдоуси, Абу-л-Касем*. Шахнаме. Критический текст. М.: ИВЛ, 1960–1971. Т. I–IX (Памятники литературы народов Востока, Тексты).
- Фирдоуси 1960** — *Фирдоуси*. Шах-Наме. Критический текст. В 9 томах. Т. I. Под ред. Е. Э. Бертельса. М.: ГРВЛ, 1960 (на перс. яз.).
- Фирдоуси 1971** — *Фирдоуси*. Шах-Наме. Критический текст. В 9 тт. Т. IX. Сост. текста А. Е. Бертельс. Под ред. А. Нушина. М.: ГРВЛ, 1968 (на перс. яз.).
- Чхеидзе 1979** — *Чхеидзе, Тео*. Институт воспитания в Сасанидском Иране. Тбилиси: АНГ, изд. Мецниереба, 1979. — 50 с. (на груз. яз.).

Шалвашили 2011 — *Шалвашили, Бэла*. Перевод Шахнаме на грузинский язык. Тбилиси, 2011, Посольство Ирана в Грузии, изд. Некери, ред. Л. Жоржолиани.

Шахнаме 2018 — *Shahnama Studies*, III. The Reception of the Shahnama. Leiden, Boston: Brill Press, Ed. *G. Van den Berg, Ch. Melville*, 2018 (XVIII ed.).

Azarandaz, Bagheri 2015 — *Azarandaz, Abbas, Bagheri, Masoumeh*. A Glance through Inscriptions of Xerxes in the Citadel of Van // Paper presented at the Seventh Biennial Convention, Association for the Study of Persianate Societies (ASPS), Program and Abstracts. Istanbul, Turkey. Ninar Sinan Fine Arts University, Findikli Campus, Institute of Oriental Studies of Istanbul (September 8–11, 2015). Istanbul, 2015. (*на англ. и перс. яз.*).

Kent 1950 — *Kent, Roland*. Old Persian. (Texts, Grammar, Glossary, Comments, History) / New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1950. — 500 pp.

McDonough 2018 — *McDonough, Scott*. A Crown, Robes-on-Honor, and the Royal Standard (Patronage and Power in Sassanian Caucasia) // ASPS, 8th Biennial Convention, March 15–18, Tbilisi, Georgia, Program and Abstracts (Tbilisi; Ilia State University, Institute of Oriental Studies, 2018).

Skjærvø 1985 — *Skjærvø Prods Oktor*. Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions // *Acta Iranica*, Papers in Honour of Professor Mary Boyce II, 25. Leiden, 1985. Pp. 593–603.

Зороастрийская мифология и иранский модернизм в «Слепой сове» Садега Хедаята

М. Симидчиева

Аннотация: Самое известное произведение Хедаята — повесть «Слепая сова» (изд. Бомбей, 1936–1937). Это модернистское произведение в двух частях, в котором прослеживаются страдания рассказчика в двух его перевоплощениях: одно — молодой художник, влюблённый в «эфирную девушку» не из мира сего; и второе — больной человек, чья неудовлетворённая страсть к неверной супруге подтолкнула его взяться за перо и описать свои страдания. Принимая во внимание интерес писателей-модернистов к мифологиям мира, а также влияние на них теорий Фрейда и Юнга, эта статья исследует вероятность «обновления» зороастрийской старины Хедаятом путем использования в сюжете повествования некоторых моделей доисламских мифов Сотворения. Основания для этих поисков дают выполненные Хедаятом многочисленные переводы зороастрийских памятников литературы со среднеперсидского языка на современный персидский, а также известное сходство теорий Юнга об архетипах с зороастрийскими представлениями о существовании «невоплощённого мира» Меног, где в идеальном виде существуют «модели» «воплощённого мира» Гетиг, на которого — после Сотворения богом Ахура Маздой — напал злой дух Ахриман.

Ключевые слова: модернизм, зороастризм, зурванизм, Меног, Гетиг, Ахура Мазда, Ахриман, Гайомарт, Джах.

Zoroastrian mythology and Iranian Modernism in Sadeq Hedayat's «The Blind Owl»

Marta Simidchieva

Abstract: Sadeq Hedayat (1903–1951) is one of the founders of modern Iranian literature. His best known work, “The Blind Owl” (publ. 1936–7, Bombay), is a Modernist novel in two parts, which expounds the sufferings of its narrator in two incarnations: as a young painter in love with an “ethereal girl” who seems to be a sojourner from another world, and as a sickly and tormented man, whose unrequited lust for his faithless wife has prompted him to express his sufferings in writing. Taking into account the interest of Modernist writers in mythology, and the impact which the theories of Sigmund Freud and Carl Jung had on their work, the present study explores the possibility that Sadeq Hedayat recast aspects of the Zoroastrian heritage of Persia by integrating elements of the pre-Islamic myths of Creation into the plotline of his novel. This hypothesis is based on Hedayat's numerous translations of medieval Zoroastrian treatises from Pahlavi into Persian, and on the similarities which can be found between Jung's concepts of the archetypes, and the Zoroastrian beliefs in the existence of an invisible, intangible world (Menog) which served as a prototype for the visible, material world (Getig). The god Ahura Mazda was the creator of both, but the Getig was eventually corrupted by evil spirit Ahriman.

Keywords: Modernism, Zoroastrianism, Zurvanism, Menog, Getig, Ahura Mazda, Ahriman, Gayomart, Jeh.

Садег Хедаят (1903–1951) — один из основоположников современной иранской литературы, а также фольклорист, критик, переводчик и художник. Его самое известное произ-

ведение — повесть «Слепая сова», опубликованная в 1936-7 гг. в Бомбее. Интерес к этой повести определяется двумя факторами. Во-первых, тем, что в первую треть XX в. иранские прозаики всё ещё «пересаживали» на родную почву жанры «мировой литературы» XIX в.¹, и «Слепая сова» была авангардной даже для европейской литературы своего времени. Во-вторых, тем, что об этом произведении — «монолог не надежного рассказчика» — не так просто вынести однозначное суждение. Оно сродни калейдоскопу, при каждой перемене точки зрения из имеющихся элементов складываются новые узоры. В стремлении объяснить авангардистский характер повести большинство критиков пытались выявить её возможные связи с европейскими образцами. Самое выдающееся из этих исследований — монография Майкла Бирда «“Слепая сова” Хедаята как западная новелла» [Beard 1990]. Автор, специалист по сравнительному литературоведению, убедительно демонстрирует параллели «Слепой совы» с шедеврами западной литературы от Данте Алигьери до Эдгара Аллана По. Но, если смотреть на повесть Хедаята с точки зрения ираниста, специалиста по классической литературе, в ней наглядно видны также следы персидского культурного наследия. Этого следовало ожидать: Хедаят очень хорошо знал как классическую персидскую литературу [Комиссаров 2001: 46], так и иранский фольклор [Комиссаров 2001: 15–21; Marzolph 2014]. У него был также особый интерес к доисламской Персии, что видно из его публикаций на эту тему, начиная с этнографической статьи

¹ Насчёт возникновения современных жанров в иранской литературе в так называемый «переходный период развития прозы» см. [Комиссаров 1999а: 226–228; Комиссаров 1999б: 251–274 и особенно 286–322], где автор анализирует развитие современного рассказа, повести и романа и вклад Хедаята в эволюцию этих жанров.

про жреческое сословие магов «La magie en Perse» («Магия в Персии»)², вышедшей в Париже в 1926 г, когда автор был студентом в Европе, и кончая двумя статьями о среднеперсидском алфавите и сасанидском искусстве³, опубликованными в середине 40-х гг. прошлого века, за несколько лет до его смерти. К числу произведений Хедаята, посвящённых истории, культуре и литературному наследию иранских зороастрийцев, относятся два рассказа и одна пьеса, опубликованные в начале 30-х гг., а также переводы с пехлеви на персидский язык семи известных произведений средневековой зороастрийской словесности, которые он опубликовал в конце 30-х — первой половине 40-х годов⁴.

Жизнеописание Садега Хедаята

Анализируя обстоятельства, оказавшие влияние на творческое формирование Садега Хедаята, Д. С. Комиссаров отмечает в особенности долгую семейную традицию литературной деятельности, а также передовое для своего времени образование самого Хедаята, которое открыло ему окно в мир. Садег Хедаят был родом из влиятельной аристократической семьи, внёсшей большой вклад в персидскую литературу.

² «La Magie en Perse» была опубликована в «Le Voile d'Isis» 3/79, июль 1926 [Комиссаров 2001: 33; Катузиян 2002: 40 и примеч. 26: 278].

³ Статьи «Пехлевийская письменность и азбука» (*Хатт-е пахлави ва алефба-йе суги*) //Сохан, 2/8-9, 1945) и «Сасанидское искусство в медальонах» (*Хонар-е Сасани дар горфе-йе медалха*) // Сохан, 3/5, 1946 [Даряае 2003; Хедаят 2000: 595–614; 615–621].

⁴ Рассказ «Огнепоклонник» (*Аташпараст*), опубликованный в сборнике «Заживо погребенный» (*Зенде бе гур*, 1930); пьеса «Парвин — сасанидская девушка» (*Парвин дохтар-е Сасан*, 1930) и рассказ «Проклятая крепость» (*Годжасте-деж*) в сборнике «Три капли крови» (*Се катре хун*, 1933). [Комиссаров 2001: 38–39].

Среди предков писателя был известный поэт XIV в. Камал Худжанди (1321 — между 1391 и 1401), а также Реза Кули Хан Хедаят (1800–1871), поэт, литературный критик (автор известного тазкире *Маджма ал-Фусаха* «Собрание красноречивых»), домашний учитель Каджарских принцев, и директор первого в Иране светского политехнического колледжа Дар ал-фонун (Дом наук) [Комиссаров 2001: 10–11; Лозенски 2003].

Сам Садег Хедаят тоже начал своё среднее образование в Дар ал-Фонун, а потом перешёл во французский лицей Тегерана Сен-Луи, где больше внимания уделялось литературе и изучению французского языка. После окончания лицея он был среди первых иранских студентов, получивших от правительства Реза-шаха Пехлеви государственную стипендию на высшее техническое обучение в Западной Европе [Катузиян 2002: 31]. Сначала его направили в Бельгию, потом он переехал во Францию, но, не закончив образование, вернулся в Иран после пяти лет, проведённых в Западной Европе⁵. Пребывание за границей, особенно в Париже [Катузиян 2002: 33, 38], где писатели-авангардисты и художники искали пути обновления искусства и скандализировали общественное мнение своей эпатирующей манерой, сыграло огромную роль

⁵ *Гизистаг Абалиш* пер. *Годжасте Абалиш* («Проклятый Абалиш» 1939); *Шахрестаниха-йе Иран-шахр* («Провинциальные столицы Ирана», 1941); *Аяадгар-и Джамаспиг* («Воспоминания о Джамаспе», 1941); *Шканд гуманиг визар* пер. *Гозареш-е гоманшекан* («Разъяснения, устраняющие сомнения», 1943); *Кар-намаг и Ардахшир-и Пабаган* пер. *Кар-наме-йе Ардашир-е Папакан* («Книга деяния Ардашира Папакана», 1942–43); *Занд и Вахман Ясн* пер. *Занд-е Вахуман Ясн* («Комментарий на Вахуман Ясн», 1944); *Абар Мадан и Вахрам и Варза-ванд* пер. *Амадан-е Шах-е Бахрам-е Варджаванд* («Прибытие шаха Бахрама Варджаванд», 1945) [Daryae 2003].

в творческом становлении Хедаята⁶. Корни его сюрреалистических экспериментов ведут в мир интенсивного творческого обмена между носителями разных мировых культур, которые нашли в космополитической французской столице необходимую дистанцию от более жестких социально-культурных установок их родных краёв. По возвращении в Тегеран в 1930 г. Хедаят опубликовал свои самые известные рассказы (среди которых — произведения о древней Персии) и стал одним из ведущих культурных деятелей-реформистов. Но в середине тридцатых годов его сатирические зарисовки привели к неприятностям с цензурой и, по-видимому, к запрету публикаций⁸. Тогда, по приглашению своего друга Ширазпура (Шина) Партоу, вице-консула Ирана в Индии, Хедаят отправился в Бомбей, центр индийских парсов-зороастрийцев. Там он начал изучать пехлеви с известным учёным Бахрамгором Анклесария, который был также переводчиком древних зороастрийских памятников на английский язык [Jamasp Asa, Воусе 1985]. В Бомбее Хедаят также опубликовал пятьдесят экземпляров своей «Слепой совы» и разослал их друзьям, жившим вне Ирана. После возвращения в Тегеран почти два года спустя, Хедаят начал публиковать переводы с пехлеви на персидский, а когда в 1941 г. Реза-шах отрекся от престола под давлением Союзнических войск из-за своей прогерманской политики, «Слепая сова» была опубликована и в Иране [Комиссаров 2001: 39; Катузиян 2002: 59–61]. Переводческая деятельность Хедаята с пехлеви длилась почти до отъезда в

⁶ По мнению некоторых исследователей, «Слепая сова» — продукт этого периода, и была то ли начата, то ли, напротив, закончена во время пребывания Хедаята в Европе [Комиссаров 2011: 39; М. Фарзанае 1991: 1, цит. по Катузиян 2003]. Другие считают, что шедевр Хедаята закончен во время его пребывания в Индии, где он опубликовал его впервые [Katouzian 2002: 57; Hillmann 1989].

Париж в конце 1950 г., где весной 1951 г. он покончил жизнь самоубийством.

Интерес Хедаята к доисламской Персии в контексте модернизма

По мнению Катузияна, устойчивый интерес Хедаята к доисламской Персии выявился в период роста «романтического национализма» среди иранской интеллигенции, достигшего своего апогея в 20-е годы прошлого века. Реформаторы-националисты полагали, что возврат к древнему наследию Персии консолидирует иранское национальное самосознание и ослабит влияние исламского духовенства в стране, способствуя модернизации и прогрессу [Katouzian 2002: 3–10]⁷.

Модернизм — конгломерат философско-эстетических движений, которые возникли в Западной Европе в начале XX в. Его представители тоже обращались к мифологии, но из других соображений. Для них значение мифологии состояло в том, что в ней можно найти след присущего предкам примитивного мировосприятия, черты которого сохранились в «бессознательном» человечества. В своём стремлении передать разрыв между устремлениями личности и доминирующими общественными нормами [Зверев, 1987], модернисты часто обращаются к мифологии, в которой, по их мнению, закодированы до-логические, «наивно-бессознательные», «глубинно-синкретические» структуры мышления. Но они

⁷ Обращение к древней истории, мифологии и фольклору доминантного этноса было «общим местом» в консолидации национальных государств Европы и Ближнего Востока в XIX и XX вв., потому что наличие древней истории и культуры принималось как свидетельство того, что нация имеет право на самоопределение и суверенное государство. Модернизация и секуляризация держав часто протекала совместно с этими процессами.

пользуются элементами древних мифологических образов и сюжетов с большой долей вольности, интерпретируя их заново или используя их для рассказа о повседневной реальности [Аверинцев, Эпштейн 1987].

Особое значение для выявления принципов модернистских течений имели работы основоположников психоанализа — Зигмунда Фрейда (1856–1939) — и аналитической психологии — Карла Юнга (1875–1961). Последние доказывали, что миф — универсальная часть человеческого мышления, и наши бессознательные влечения, желания, сны и фантазии можно объяснить мифологическими парадигмами. Фрейд настаивал на личностном характере бессознательного: на значении личных переживаний, то ли забытых, то ли подавленных, порождающих наши сновидения и фантазии. Особое место в его анализах снов и психоанализе занимали теории о либидных стремлениях и Эдиповом комплексе [Додельцев 1987]. Юнг утверждал, что более существенную роль играет «коллективное бессознательное»: глубинная первобытная память человечества, не индивидуальный феномен, а наследие предков. В архетипах коллективного бессознательного Юнг видел как источник общечеловеческой символики, так и корни сновидений. Сила воздействия искусства — в способности творца почувствовать архетипические формы и верно выявить их в своих произведениях. Таким образом, символы и мотивы, характерные для данной культуры, неизбежно меняются со временем, но по своей сути они остаются вариантами тех же унаследованных архетипов [Аверинцев 1980].

Хедаят, подобно другим модернистам, пользуется элементами мифов в своей экспериментальной повести и делает это сообразно теориям Фрейда и Юнга. Косвенное доказательство знакомства автора с теориями психоанализа — воспоминание о сказках, которые рассказывала ему кормилица в детстве: «Мне казалось, что поступки, мысли, желания и

привычки из жизни людей, передающиеся с помощью этих сказок последующим поколениям, [являются неотъемлемой частью человеческой жизни]. Тысячи лет эти самые слова повторяли, эти самые действия совершали, этим самым занятиям предавались [Юнг. — М. С.]; разве жизнь от начала до конца — не смешная сказка, неправдоподобная, глупая побасенка? ... Сказка — путь бегства для неисполненных желаний. Желаний, исполнения которых не добились [Фрейд. — М. С.]. Желаний, которые каждый рассказывающий сказку представляет себе в соответствии со своим ограниченным, унаследованным от предков духовным миром [Юнг. — М. С.]» [Хедаят 1969: 10].

«Слепая сова» — композиция и действующие лица

«Слепая сова» — это повествование от первого лица в четырёх частях: **Во Введении** рассказчик — больной человек, чьи несчастья побудили его взяться за перо и изложить на бумаге свои страдания, «чтобы представить себя своей тенью», которая следит за ним со стены комнаты [Хедаят 1969: 1].

В Первой части тот же рассказчик — молодой художник, который живёт за городом среди безлюдных развалин и занимается раскрашиванием пеналов.

Жизнь его однообразна, так же, как и картинка на его пеналах. Изображение всегда одно и то же: горбатый старик в индийском наряде сидит под кипарисом на берегу речки, а на другом берегу стоит девушка и протягивает ему цветок. Художник посылал эти пеналы своему дяде, который проживал в Индии и продавал их там. Но было суждено, чтобы жизнь молодого человека резко изменилась. Это произошло весной, на тринадцатый день после весеннего солнцестояния, на древнем зороастрийском празднике *Сиздах бе дар* (букв. — «тринадцатый — за дверью», последний, тринадца-

тый день новогодних праздников) когда все иранцы выходят из дома, чтобы вынести наружу беды, накопившиеся за год. Наперекор обычаям, в этот день художник заперся в своей комнате и продолжал работать. Неожиданно горбатый старик в индийском наряде входит в дверь, и его вторжение начинается новую цепь событий. Старик художнику незнаком, но из-за его отдалённого сходства с ним самим молодой человек решает, что гость должен быть его дядей по отцу, которого он никогда не видел. Чтобы угостить старика, художник входит в тёмную кладовку в своей комнате, ища бутылку вина, которая досталась ему от отца. Там, через дыру, внезапно появившуюся в стене кладовки, он видит живой прототип картины, которую он всегда изображал: старик в индийском наряде, сидящий под кипарисовым деревом, и «эфирная девушка» неземной красоты, протягивающая старику цветок. Колдовские глаза девушки приводят молодого человека в смятение, но внезапно он слышит ужасающий хохот старика и падает в обморок. После этого эпизода художник больше не мог рисовать свои жалкие картинки. Он искал повсюду прекрасную девушку, которая казалась ему существом из другого мира, мира, в котором он когда-то был с ней знаком. Он встретил её на пороге своего дома. Молча, она вошла внутрь и легла в его постель с сомкнутыми глазами. Пытаясь пробудить её, художник влил ей в рот глоток вина, полученного от отца, но она внезапно превратилась в холодный труп. Когда его попытка согреть её тело своим оказалось безуспешной и на трупе появились приметы гниения, художник решил нарисовать её портрет, чтобы сохранить на бумаге образ её чарующих глаз. Тут девушка вдруг открыла глаза, на миг посмотрела на него, а затем снова умерла. Только тогда художнику удалось передать их выражение. Потом, чтобы подготовить труп к погребению, он разрубил его и, положив в чемодан, вышел из дома. Внезапно

появляется старый извозчик с кладбища и предлагает ему помощь. Во время похорон извозчик находит в земле кувшин из древнего города Рея и дарит его художнику. Вернувшись домой, молодой человек обнаруживает, что портрет «эфирной девушки» полностью совпадает с рисунком женщины на старинном кувшине, как будто бы они созданы одной кистью. Размышляя об этом, он садится у мангала и курит опиум, после чего переносится в мир Второй части, в многолюдный город Рей.

Во **Второй части** даётся почти натуралистическое описание обстановки, и состав действующих лиц расширен. Главных героев всё ещё трое: рассказчик — «сломленный больной юноша», его неверная жена-Потаскуха и один из её любовников — оборванный старик-старьевщик, торгующий на улице возле их дома. Кроме них есть ещё другие, второстепенные герои. Особое положение среди них занимают мать рассказчика — индийская танцовщица из храма лингама, отец — уроженец Рея и дядя — брат-близнец отца. Все они — действующие лица короткого сюжета о родителях рассказчика, действие которого происходит в Индии, куда братья эмигрировали, чтобы заняться торговлей изделиями из города Рея. Там отец рассказчика встретил его мать, и у них родился сын. Однако, дядя рассказчика обманул жену своего брата и обольстил её. Когда обман стал ей известен, она потребовала, чтобы оба брата подверглись испытанию коброй. Оставшийся в живых стал её супругом, но ужас испытания состарил его и отнял у него рассудок, так что и сама она не знала, отец ли это её сына, или же его дядя. Таким образом, похоть и обман принесли семье смерть, страдания и болезни, а также стали причинами несчастья для самого рассказчика. Соблазнив героя поцелуем, его молочная сестра вынудила его жениться на ней, под предлогом сохранения её чести. Однако, после свадьбы она отказала ему в интимных отношениях, поскольку

ку у неё якобы не кончилась менструация. По словам рассказчика, у неё было много любовников, среди которых и оборванный старик-старьевщик, торгующий на улице возле их дома. Рассказчик мучится из-за неуголѐнной страсти к своей жене, смешанной с желанием её убить. Однажды ночью он, взявши нож и переодевшись оборванным стариком, вошёл в её комнату. На этот раз она пустила его в постель, но в высший момент единения он почувствовал, что она как будто втягивает его в себя, словно кобра, поглощающая свою жертву. Стараясь освободиться, он нечаянно вонзил нож в её тело и убил её. Покинув в ужасе комнату жены, рассказчик увидел в зеркале, что сам превратился в оборванного старика.

В Заключении молодой человек (художник?) опять сидит у мангала для курения опиума, а сгорбленный старик убегает прочь, унося с собою старинный кувшин из древнего Рея.

Множество гипотез высказано насчёт композиции «Слепой совы». Некоторые авторы видят в Первой и Второй частях сравнение средневековой Персии и современного Ирана [Kamshad 1966; Daniel 1978; Katouzian 2002]. Другие — фантазию и реальность [Beard 1990] или изображение потустороннего и брѐнного миров [Ishaqpour 1992].

На самом деле, в чередовании рассказов писателя и художника (первый творит под влиянием платонической любви к «эфирной девушке», второй — из-за сублимации неудовлетворѐнной плотской страсти к своей жене-Потаскухе), на наш взгляд, содержится аллегория о вечном круговороте творческих импульсов и представлена декларация о соположенности классического и современного искусства Ирана.

Схема содержания, изображающая композицию повести, главные действующие лица, и ключевые приметы обстановки даны ниже (см. также [Симидчиева 2003: 234]).

	введение	часть I	часть II	заключение
Побуждение к творчеству	—	Вдохновение (платоническая любовь)	Сублимация неудовлетворённой страсти	—
Детали обстановки	Мерцающий масляный светильник	Мангал для курения опиума; «доставшееся в наследство» старое вино; кувшин из древнего города Рея;	Мерцающий масляный светильник; вино с ядом индийской кобры; кувшин, сделанный оборванным стариком	мангал для курения опиума; старинный кувшин из города Рея
Действующие лица	Рассказчик— «писатель»	Рассказчик— художник Дядя из Индии «эфирная девушка» + горбатый старик в индийском тюрбане. Старый извозчик с кладбища	Рассказчик— «писатель»; Бугам Даси, отец рассказчика, дядя из Индии; кобра; Тётка рассказчика — мать жены-Потаскухи, отец жены-Потаскухи; Кормилица; жена-Потаскуха; её юный брат. Оборванный старик; мясник	Рассказчик — художник ? Старый извозчик с кладбища ?

Иранские мифы творения

Эта композиционная схема также поддаётся истолкованию на основе иранских мифов творения. Конечно, нельзя найти их в повести в чистом виде. Как и другие писатели-модернисты, Хедаят свободно сочетает элементы разных мифологических мотивов (индоиранских, до-зороастрийских, зороастрийских и зурванистических⁸), переплавляет их, отливает в новые формы и придаёт новое содержание.

Имеется много вариантов иранских мифов, но здесь я остановлюсь лишь на тех версиях, которые в какой-то степени можно соотнести со «Слепой совой» Хедаята.

Согласно древнеиранским верованиям, мир был сотворен богами в семь стадий: сначала — каменная скорлупа неба, в которой помещаются все остальные творения; потом вода на дне скорлупы; земля в форме плоского диска на поверхности воды; в центре земли — перворащение, первобык и первочеловек по имени Гайо-мартан (смертная жизнь); и, в конце концов, огонь, дающий жизненную силу творениям. Но все творения оставались неподвижными вплоть до поры жертвоприношения богам перворащения, первобыка, и первочеловека, в результате чего они привели статичный мир в движение и создали многообразие жизни. Круговорот жизни

⁸ Разделение иранских космологических мифов на индоиранские (или древнеиранские), зороастрийские, и зурванистические следует из изложения [Боусе 2001]. Различие взглядов некоторых выдающихся западных экспертов на зороастрийскую религию, в особенности, на зурванизм, рассматриваются Дюшен-Гийменом [Duchesne-Guillemain 1973: 205–209]. Задача этой статьи — только выявить те иранские мифологемы, которые ближе к сюжету «Слепой совы», ссылаясь на взгляды цитируемых экспертов и не высказывая мнение относительно их принадлежности к одной или иной версии мифологического мироздания.

и смерти, благодаря чему мир постоянно обновляется, по-видимому, воспринимался как бесконечный, но, чтобы поддерживать его в движении, священнослужителям культа приходилось совершать периодические жертвоприношения, которые выражали символическим образом изначальное жертвоприношение древнеиранских богов [Boyse 1990: 10].

Согласно зороастрийским верованиям, мир и всё, что в нём есть хорошего, были сотворены единым богом-творцом Ахура Маздой («Бог премудрый») в две стадии: сначала Меног (невоплощённый мир, мир прототипов), а затем и Гетиг (воплощённый, материальный мир). Этим закончилась первая эсхатологическая эпоха мира: эпоха Творения [*Бундахишн*]. Гетиг также совершенен, как и Меног, но в отличие от Менога он уязвим, на него можно напасть. Это и сделал злой дух Ангра Майнью (Ахриман), несотворённый и извечный противник Ахура Мазды. Ахриман сразу напал на Гетиг, осквернил его, уничтожил первораствения и убил первобыка и первочеловека. Однако из их семени появились полезные растения, животные и люди. Таким образом началась вторая эсхатологическая эпоха — период Смешения (*Гумезишн*) добра и зла в Гетиге. Вторжение Злого духа в статичный мир Ахура Мазды принесло в него разруху и смерть, но также привело в движение всё сотворённое. Гетиг стал ареной борьбы добра и зла, которая продолжится до окончательной битвы, когда силы добра и света победят силы зла и тьмы. Тогда и наступит эпоха Разделения (*Визаришн*): мёртвые воскреснут, произойдёт Страшный суд, и горы потекут раскалённым металлом, в котором сгорят все прегрешения. Силы зла будут уничтожены, и Ахура Мазда создаст новое материальное творение (*Фрашо-керети*), восстанавливая первоначальное совершенство материального мира [Boyse 2001: 25–26].

Модернистское перевоплощение мифов творения?

Возможно ли увидеть следы разнообразных мифов творения в «Слепой сове» Хедаята?

Начнем с композиции повести. Есть ли соответствие между двумя основными частями сюжета и зороастрийским разделением Творения в Мире прототипов (*Меног*) и в Материальном мире (*Гетиг*)? Вторую часть повести с её натуралистическими описаниями действительности, можно безусловно отнести к Гетиг в эпоху Смешения, но с Первой частью положение более сложное. «Эфирная девушка» из первоначального видения художника [Хедаят 1969: 2] вероятно, и является прототипом «невоплощённого мира» Меног. Но «гнусный, нищий мир» [Хедаят 1969: 1], в котором сам художник живет, нельзя отнести к идеальной, чисто духовной стадии Творения, куда Ахриману нет пути.

Таким образом, в двух частях повести можно увидеть сходство с двумя стадиями эсхатологического времени после сотворения Гетига: материальный мир накануне изначального жертвоприношения/вторжения в него Ахримана (часть Первая), и Гетиг в состоянии Смешения (часть Вторая). На это предположение наводит изменение в числе действующих лиц двух частей повести — старика из видения, дяди из Индии и извозчика с кладбища. Во Второй части их больше, но можно сказать, что каждый из второстепенных героев является как бы ипостасью одного из основной триады. Это развитие напоминает сотворение многообразия живых существ после смерти первораствения, первобыка и первочеловека. Кроме того, сначала Первая часть статична, как и Гетиг после своего сотворения: художник живет «вдали от людских треволнений и суеты» и рисует всё одни и те же картинки на пеналах. Во Второй части вокруг дома рассказ-

чика «живет и дышит» многолюдный город Рей, «величайший город мира».

Другое соответствие — в завязке действия, которым в Первой части повести является вторжение «дяди из Индии» в дом художника. Оно заставило молодого человека искать в тёмной кладовке «бутыль старого вина, доставшуюся от отца», и столкнуться с видением прототипа своих картинок, которое перевернуло всю его жизнь [Хедаят 1969: 1]. Таким же образом в зороастрийской мифологии материальный мир был приведён в движение, когда Ахриман в него вторгся.

А что определило переход рассказчика из безлюдного мира Первой части в многообразный мир Второй? Это обстоятельства смерти «эфирной девушки», которые напоминают ритуальное жертвоприношение: сначала художник «влил сквозь её стиснутые зубы пиалу вина», как будто делая возлияние, которое обеспечит её воскрешение. Потом он разрубил её тело, ту оболочку, «доставлявшую ей страдание», из которой душа её улетела в мир теней. Таким же образом индоиранские боги, освобождая души перворастения, первобыка и первочеловека тройным жертвоприношением, создали все остальные растения, животных и людей.

У главных персонажей повести тоже можно увидеть соответствия с мифологическими созданиями древних преданий. Например, образ горбатого старика в его разных перевоплощениях как бы вторит некоторым из функций Ахримана. В Первой части роль зловещего нарушителя покоя в материальном творении отведена горбатому старику в индийском наряде, чьё появление в доме рассказчика провоцирует процесс перемен и становится завязкой сюжета. Ахриманские черты горбатого старика в ипостаси дяди рассказчика подтверждаются близнечным мифом во Второй части повести: отец рассказчика и его вероломный брат — близнецы. В

зурванизме Ахура Мазда и Ахриман тоже близнецы, порождённые божеством бесконечного Времени. Желая обзавестись сыном, Зурван сделал жертвоприношение, в результате которого появился в мир Ахура Мазда. Но во время жертвоприношения Зурвана одолело мимолетное сомнение в эффективности ритуала, и это сомнение породило Ахримана [Boyce 2001: 68; Zaehner 1972: 180–181].

Горбатый старик, как и Ахриман, связан со смертью. В Первой части он могильщик и водитель погребальной повозки [Хедаят, 1969: 4], а во Второй оборванный старик — на самом деле убийца Потаскухи, потому что рассказчик наконец-то становится им [Хедаят, 1969: 19]. Это перевоплощение рассказчика тоже в духе зороастрийских верований. В зороастрийской мифологии у Ахримана нет материальной формы: Он вселяется в творения Ахура Мазды и делает их сопричастными своим зловерным деяниям.

Остальные два персонажа основной триады *Слепой совы* тоже выполняют некоторые из функций мифологических участников драмы творения. У рассказчика две ипостаси. В Первой части, в роли художника, он якобы приносит в жертву «эфирную девушку», тем самым вторя действиям древнеиранских богов, которыми они привели в движение статичное первотворение. Во Второй части его можно сравнить с Гайо-мартом, как в зороастрийском, так и в зурванистском вариантах мифа. Согласно зороастрийским верованиям, когда Злой дух напал на Гетиг, он захотел убить первочеловека, но это ему удалось не сразу. Тогда, в попытке уничтожить его, Ахриман обрушил на Гайо-марта демона смерти Аствихада и тысячу демонов смертельных болезней [Boyce 1990: 50–51]. Как бы в результате подобной атаки, участь рассказчика Второй части «Слепой совы» — бесконечные страдания и болезни. Во введении, где мы впервые встречаемся с рассказчиком в роли «писателя», он страдает от «мук, которые, как

проказа, медленно гложут и разъедают душу изнутри». Во Второй части болезнь его усугубляется, она уже не только психическая, но и физическая. Постепенно рассказчик превращается из «сломленного больного юноши» в «старого, согбенного человека с седыми волосами, потухшим взглядом и заячьей губой», который страдает лихорадкой, кашляет кровью и чувствует себя на пороге смерти. Но самое невыносимое из его терзаний — неудовлетворённая страсть к своей неверной жене, к которой он вожделеет каждой клеточкой своего тела, но не может даже прикоснуться к ней. Его страдания как бы продолжение страданий Гайо-марта в зурванидском варианте мифа, где агент зла, одерживающий победу над первочеловеком — не Ахриман, а женский демон *Джех-див* (Демон-Шлюха)⁹. В этом мифе Ахриман не успел одолеть Гайо-марта и впал в оцепенение из своего бессилия на три тысячи лет. Никто из демонов не сумел привести его в себя, и только Шлюха придумала, каким образом можно уничтожить Праведного человека и осквернить творение Ахура Мазды. Подойдя к Ахриману, она завопила: «Восстань, отец наш, чтобы я в этой битве обрушила на праведного человека и пашущего быка столько [бедствий], что из-за моих дел они не захотели бы жить. И я уничтожу их славу/судьбу (*фара*), причину ущерб воде, растениям, огню Ормазда и нанесу вред всем созданиям Ормазда» [Бундахишн, 4: 1-5, цит.по Zaehner 1972: 184]. Нечестивая Шлюха перечислила свои будущие злодеяния так красноречиво, что её слова привели Злого духа в сознание, он пришёл в себя, встал и поцеловал её в лоб, от чего у неё появилась скверна, называемая менструацией. В

⁹ По Занеру, Джех, имя Демона-Шлюхи, проистекает из Авестийского слова *джахи* (проститутка). Оно также означало «женщина, созданная Ахриманом», и, по-видимому, просто «женщина» [Zaehner 1972: 183].

награду Ахриман обещал Шлюхе удовлетворить её самое сокровенное желание, и она пожелала любовь мужчин.

Пагубная роль Потаскухи по отношению к рассказчику Второй части выступает на уровне повседневности мифического сказа о Джех-Диве и Гайомарте. Неутолимое желание, которое она пробуждает у рассказчика, терзания, которым она его преднамеренно подвергает, даже менструация, которую она использует как предлог оттолкнуть своего жениха в брачную ночь, роднит её с Демоном-Шлюхой. По словам рассказчика, Потаскуха была не только развратной, но и «её любовь вообще была соединена с грязью и смертью», а свою неспособность противостоять ей он объясняет тем, что «эта женщина, эта потаскуха, эта колдунья влила [ему] в душу, во всё [его] существо какой-то яд», так что его тело вопило от желания [Хедаят 1969: 9]. Можно даже сказать, что Хедаят оставил две лексические приметы о связи этого образа с иранскими мифами. Например, рассматривая свои чувства к жене, рассказчик Второй части настаивает, что это не что иное, как неутолимая похоть, перемешанная с ненавистью. Он категорически отказывается назвать их «любовью», сравнивая применение этого слова с пехлевийским *хузвареш*: в письменных памятниках эпохи Сасанидов *хузвареш* называли идеограммы — слова, написанные арамейским письмом, но читавшимися не на арамейском, а на среднеперсидском языке [Durkin-Meisterernst 2004]. Слово *хузвареш* не часто употребляется в современной персидской речи, так что его применение здесь можно принять за знак, указывающий на иранскую старину. Рассказчик объясняет что он навсегда, «с начала начал» (*аз абад*) называл свою жену Потаскухой [Хедаят, 1969:10]. Выбор слова *абад* — «вечность», на мой взгляд, не случаен, как не случаен и выбор слова «потаскуха» (перс. *лаккате* — «проститутка, уличная женщина»), которое является точным переводом на новоперсидский с пехлевий-

ского *джех* (проститутка). Если снова обратиться к мифам творения, мы увидим, что встреча Гайомарта с Демоном-Шлюхой происходит до появления первой человеческой пары и остального живого творения — значит, «в начале начал». А что касается Джех-Дива — демоницы похоти, которая подстроила падение Праведного человека (так Гайо-март назван в Бундахишне), то она продолжает терзать праведных мужчин посредством развратных женщин¹⁰, одна из которых, несомненно, жена рассказчика.

Если Потаскуха — воплощение Джех-Дива, то кем является «эфирная девушка» Первой части? Рассказчик называет её «небесным ангелом» и «источником несказанного удивления и вдохновения». Она возбуждает в нём «чувство преклонения», а «любовная страсть», которую он к ней испытывает — платоническая: он «не хотел её касаться, и только её присутствие и исходящее от неё свечение было для него достаточным».

На первый взгляд «эфирная девушка» — ангельское создание, которое не только полностью отличается от развратной Потаскухи, но и не принадлежит материальному миру. Она кажется чистым творением Ахура Мазды и существом из идеального, невоплощённого мира Меног. Однако, несмотря на несходство, воздействие на рассказчика обоих женских персонажей одно и то же: обе отнимают у него силу и делают

¹⁰ В антологии *Виздагеха-и Задспрам* («Антология Задспрама», IX в.) средневековый автор объясняет таким образом связь между Джех-Дивом и развратными женщинами: «[Ангра Майнью] назначил Демона-Шлюху вождём её племени, вождём всех шлюх, самым смертельным врагом Праведного человека. Он [Ангра Майнью] совокупился с безбожной Демоном-Шлюхой. Он совокупился с нею для развращения женщин, так что она могла бы осквернить женщин, а оскверненные женщины развратили бы мужчин, отклоняя [мужчин] от совершения их [религиозных] обязанностей» (цит. по [Choksy 2002: 39–40]).

его неспособным к действию. Во Второй части Потаскуха совершает это с помощью обмана, измен и отказа ему в интимной близости. Его неудовлетворённая страсть превращается в болезнь, и он запирается в своей комнате один на один со своим страданием. В Первой части само видение «эфирной девушки» делает художника неспособным заниматься своим ремеслом, а при их последующей встрече взгляд её колдовских глаз как бы гипнотизирует его, отнимая у него силу.

«Для меня она была женщиной, и в то же время в ней было нечто сверхчеловеческое (*ma vara' bashari*) ... в этих черных глазах я нашёл тьму вечной ночи, которую искал, и нырнул в их страшную, колдовскую черноту. Казалось, они вытаскивают мою силу из самой моей сути, так что земля качалась подо мной...».

Рассказчик даже намекает на то, что в «эфирной девушке» есть что-то демоническое; её глаза тёмные, как вечная ночь, где в зороастрийской мифологии проживает Ахриман. Эти глаза якобы видели, «то, что не дано увидеть другим», будто увидели «самое смерть», какое-то сверхъестественное «нечто», которое может быть самым Духом Зла. А вот как художник изображает своё чувство избавления от терзающего взора «эфирной девушки», когда её глаза сомкнулись:

«Впервые в жизни у меня появилось чувство неожиданного покоя. При виде её сомкнутых век я словно избавился от пыток, которым меня подвергала нечисть (*салатун*) своими железными когтями, немного утихли кошмары, которые раздирали мой мозг. <...> Неужели можно было подозревать, что у этой женщины, девушки, у этого ангела страданий (я ведь не знал, как её назвать!), что у неё была двойная жизнь?!» [Хедаят 1969: 3].

Ввиду латентного демонического начала у «эфирной девушки» можно допустить, что Первая часть «Слепой совы» —

отражение Гетига в начале эпохи Смешения, когда Демон Шлюха уже появилась, но ещё не проявила свою истинную сущность. До сих пор мы искали возможные соответствия между древними иранскими мифами и сюжетом «Слепой совы». Теперь посмотрим на некоторые отклонения сюжета от древних преданий.

Так, в зурванитском мифе о Демоне-Шлюхе и Гайо-марте Шлюха одолевает Праведного человека и становится причиной его смерти. В «Слепой сове» наоборот, женщина погибает, а рассказчик является прямой или косвенной причиной её смерти. В Первой части его роль не очень ясна, но «эфирная девушка» превращается в холодный труп после того, как художник влил в её рот глоток вина, доставшегося в наследство от отца. Во Второй части — то ли намеренно, то ли случайно — происходит её убийство, но, несомненно, более существенным оказывается сама физическая и психологическая трансформация рассказчика, являющаяся развязкой действия. Чтобы быть принятым в постель Потаскухи, рассказчик прибегает к обману, переодеваясь в оборванного старика, её (предполагаемого) любовника. Наконец-то его страстное влечение к ней должно быть удовлетворено, но акт совокупления превращает его в хищника, а память о судьбе отца, прошедшего испытание коброй, превращает в его глазах жену в змею, которая хочет его проглотить.

«... я набросился на неё, как голодный хищник на добычу. В глубине души я испытывал к ней отвращение (для меня любовь и ненависть были близнецами), <...> тело моей жены обвилося вокруг меня, как удав вокруг добычи, раскрылось и заключило меня в себя. <...> Я чувствовал, что она втягивает меня в себя, как пищу. Мне было страшно и приятно одновременно» [Хедаят, 1969: 19].

В этом коротком отрывке из Второй части «Слепой совы» можно увидеть косвенную аллюзию на зороастрийское

верование относительно способности Ахримана сбивать с пути творения Ахура Мазды. Уже было отмечено, что материальная оболочка человека — тоже творение Ахура Мазды, и сама по себе не связана с грехом, но Ахриман может в неё вселиться. То, что Ахриман приобрел контроль над рассказчиком, видно из его действий: он прибегает к обману, предаётся бесконтрольной похоти и ненависти. Но когда он, пусть нечаянно, убивает Потаскуху, его превращение в орудие Ахримана закончено. Стремление к убийству жены было у него в латентном состоянии с самого начала Второй части, но, когда преступление совершено, ужасающий хохот, которым он разражается, становится сигналом его окончательного превращения в пленника Ахримана. Подойдя к зеркалу, он видит, что не только похож на оборванного старика, но на самом деле превратился в своего соперника. Он «совсем иначе думал, совсем иначе чувствовал и не мог <...> освободиться от того дэва, который [в нём] пробудился» [Хедаят 1969: 19].

«Слепая сова» как манифест культурной реформы

Этим превращением Вторая часть заканчивается, но это ещё не конец повести. За Второй частью следует заключение, которое, на наш взгляд, опять возвращает читателя в мир Первой части, и цикл творческого круговорота вдохновения и сублимации можно начать заново. В этом и есть самое важное сходство иранских мифов творения и «Слепой совы» как аллегории культурной реформы. В обоих случаях статичный мир приводится в движение актом насилия. Этот акт разрушительный и смертельный, но им начинается круговорот жизни с сопровождающим его процессом перемен. Когда в заключении повести рассказчик опять оказывается в мире художника и в его роли, круговорот искусства можно начать заново, но не всё возвращается «на круги своя». Эпизод с «эфирной девушкой», её созерцание и обстоятельства смерти

превратили художника из простого ремесленника, который механически воспроизводит традиционные изображения на коробках пеналов, в подлинного творца, способного передать суть и дух своей модели. С точки зрения зороастрийской мифологии, видение «эфирной девушки» и горбатого старика через дыру тёмного чулана позволило художнику установить мимолетную связь с нематериальными созданиями зороастрийского «невоплощённого мира» (Меног), которые являются прототипами своих материальных воплощений в Гетиге. Нельзя не увидеть здесь соответствие зороастрийских верований с теориями Юнга о «коллективном бессознательном» и роль архетипов в творческом процессе. Видение «эфирной девушки» и горбатого старика в Первой части повести можно истолковать как архетип непостижимой любви (жестокой Любимой и страдающего Влюблённого), который сохранился в «коллективном бессознательном» иранских народностей, и воспроизводится в разных вариантах в литературе и в искусстве наследников древних иранцев. В контексте иранских реформаторских движений 20-х и 30-х гг. прошлого века, можно также сказать, что в разрубании художником мёртвого тела «эфирной девушки» можно увидеть уничтожение традиционных форм иранского искусства, которые — несмотря на их совершенство — уже препятствуют проявлению подлинного творчества. Это своего рода «жертвоприношение» освобождает дух творческих поисков, и круговорот искусства начнётся опять.

Литература

Аверинцев 1980 — *Аверинцев С. С.* Архетипы // Мифы народов мира. Т. I. М: СЭ, 1980. С. 110–111.

Аверинцев, Эпштейн 1987 — *Аверинцев С. С. и Эпштейн М. Н.* Мифологизм в литературе 20 века // Литературный эн-

циклопедический словарь / Под ред. В. Н. Кожевникова и П. А. Николаева. М.: СЭ, 1987. С. 224–225.

Додельцев 1987 — *Додельцев Р. Ф.* Фрейдизм и литература // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Кожевникова и П. А. Николаева. М.: СЭ, 1987. С. 479.

Комиссаров 1999а — *Комиссаров Д.* Раздел I. Переходный период в развитии прозы (XIX — первое десятилетие XX века) // История персидской литературы XIX–XX веков / Ред. Д. С. Комиссаров и Н. И. Пригарина. М.: ВЛ, 1999. С. 226–285.

Комиссаров 1999б — *Комиссаров Д.* Раздел II. Поворотный этап в развитии современной прозы (XX век) / История персидской литературы XIX–XX веков. Ред. Д. С. Комиссаров и Н. И. Пригарина. М.: ВЛ, 1999. С. 286–345.

Комиссаров 2001 — *Комиссаров Д. С.* Садек Хедаят: Жизнь после смерти. М: ВЛ, 2001.

Зверев 1987 — *Зверев А. М.* Модернизм // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Кожевникова и П. А. Николаева. М.: СЭ, 1987. С. 225–226.

Beard 1990 — *Beard, Michael.* Hedayat's Blind Owl as a Western Novel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Boyce 1990 — *Boyce, Mary.* Introduction. // In Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 1–27.

Boyce 2001 — *Boyce, Mary.* Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London and New York: Routledge, 2001.

Choksy 2002 — *Choksy, Jamsheed K.* Evil, Good and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History. New York, Washington, D.C. / Baltimore, Bern: Peter Lang, 2002.

Daniel 1978 — *Daniel, Elton.* History as a Theme in "The Blind Owl" // Hedayat's The Blind Owl Forty Years After / Ed. Michael Hillmann. Austin, TX: University of Texas, 1978. P. 76–86.

Duchesne-Guillemin 1973 — *Duchesne-Guillemin, Jacques*. Religion of Ancient Iran. Bombay: Tata Press, 1973.

Hedayat 1965 — *Hedayat, Sadeq*. K̄hatt-e Pahlavi va alefba-ye suti // Neveshteha-ye parakande / Ed. and introd. Hasan Qaemiyān. Tehran: Nashr-e sales, 2000 (1379). P. 593-614 (*in Persian*).

Hedayat 1965 — *Hedayat, Sadeq*. Honar-e Sasani dar ghorfe-ye medalha // Neveshteha-ye parakandeh. Ed. and introd. Hasan Qaemiyān. Tehran: Nashr-e sales, 2000 (1379). P. 615–621 (*in Persian*).

Katouzian 2002 — *Katouzian, Homa*. Sadeq Hedayat: The Life and Legend of an Iranian Writer. London and New York: I. B. Tauris & C^o, 2002.

Ishaqpour 1992 — *Ishaghpour, Youssef*. At the Tomb of Sadeq Hedayat // Iran-name 10/ 3, 1992, P. 419-472 (*in Persian*)

Kamshad 1966 — *Kamshad, Hasan*. Modern Persian Prose Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Simidchieva 2003 — *Simidchieva, Marta*. Rituals of Renewal: Sadeq Hedayat's *The Blind Owl* and the Wine Myths of Manu-chehri // *Oriente Moderno*: La letteratura persiana contemporanea tra novazione e tradizione. Ed. Natalia L. Tornesello. Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2003. P. 219–241.

Zaehner 1972 — *Zaehner, Robert C.* Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. New York: Biblio & Tannen, 1972.

Электронные ресурсы

Хедаят 1969 — *Хедаят, Садек*. «Слепая сова» / Избранные произведения. / Пер. с перс. А.Е. Бертельс, А.З. Розенфельд. М: Наука, 1969. — 19 с. Электронная библиотека Литмир. — URL: www.litmir.me/bd/?b=235971

Daryaee 2003 — *Daryaee, Touraj*. Hedayat, Sadeq IV. Translations of Pahlavi Texts // Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 15, 2003. — URL:

www.iranicaonline.org/articles/hedayat-sadeq-iv (accessed 24.02.2019).

Durkin-Meisterernst 2004 — *Durkin-Meisterernst, Desmond*. Huzvares // Encyclopaedia Iranica Online, Originally published December 15, 2004. — URL: www.iranicaonline.org/articles/huzvares (accessed 12.03.2019).

Encyclopaedia Iranica 2003 — *Encyclopaedia Iranica*. Hedayat, Sadeq vi. Selected Bibliography. Originally published December 15, 2003. — URL: www.iranicaonline.org/articles/hedayat-sadeq-vi (accessed 24. 02.2019).

Hillmann 1989 — *Hillmann, Michael C*. Buf-e kur // Encyclopædia Iranica Online. Originally published December 15, 1989. — URL: www.iranicaonline.org/articles/buf-e-kur-the-blind-owl (accessed 25. 02. 2019).

de Jong 2008 — *de Jong, Albert*. Jeh // Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 15, 2008. — URL: www.iranicaonline.org/articles/jeh (accessed 04.02.2019).

Katouzian & Elr. 2003 — *Katouzian, Homa and Encyclopaedia Iranica*. Hedayat, Sadeq: Life and Work // Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 15, 2003. — URL: www.iranicaonline.org/articles/hedayat-sadeq-i (accessed 24.02.2019).

Jamasp Asa, Boyce 1985 — *Jamasp Asa, K. M. and Mary Boyce*. Anklesaria, Bahramgore Tahmuras. Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 15, 1985. — URL: www.iranicaonline.org/articles/anklesaria-bahramgore-tahmuras (accessed 26 .02. 2019) (*in English*).

Losensky 2003 — *Losensky, Paul E*. Hedayat, Rezaquli Khan // Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 15, 2003. — URL: www.iranicaonline.org/articles/hedayat-rezaqoli-khan (accessed 24.02.2019).

Marzolph 2014 — *Marzolph, Ulrich*. Hedayat, Sadeq III. Hedayat and Folklore Studies // Encyclopaedia Iranica Online. Last updated 25.02.2014. — URL: www.iranicaonline.org/articles/hedayat-sadeq-iii (accessed 24.02.2019).

Shaki 2000 — *Shaki, Mansour*. Gayomart // Encyclopaedia Iranica Online. Originally published December 2000. — URL: www.iranicaonline.org/articles/gayomart (accessed 04.02.2019).

**Сочинение Киракоса Гандзакеци «История»
как предмет историографической дискуссии:
происхождение и современное состояние¹**

Д. М. Тимохин

Аннотация: В данной статье объектом исследования является длительная, но при этом малоизвестная широкому кругу российских исследователей историографическая дискуссия между армянской и азербайджанской национальными историческими школами вокруг истории Южного Кавказа в Средние века, а также культуры, языка и исторических источников, связанных с данным периодом истории этого региона. В качестве одного лишь аспекта данной дискуссии нами был рассмотрен труд Киракоса Гандзакеци «История», вокруг которого велись и ведутся научные споры относительно биографии этого средневекового историка, а также содержания и происхождения его труда. Проследить эволюцию данной историографической дискуссии, а также её влияние на современное состояние исторической науки и отображение в трудах учёных, в том числе и российских, стало важнейшей научной задачей, которой посвящена эта статья. На примере сочинения Киракоса Гандзакеци мы постараемся обозначить некоторые ключевые моменты дискуссии между армянской и азербайджанской историческими школами, стараясь максимально объективно рассмотреть доводы обеих сторон.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 16-01-50028-ОГН/

Ключевые слова: историография, Армения, Азербайджан, Южный Кавказ, Средние века, Киракос Гандзакеци.

**Kirakos Gandzaketsi's essay «History» as a subject
of historiographical discussion:
origin and current state**

Dmitriy M. Timokhin

Abstract: In this paper the object of the study is a long but little-known to a wide range of Russian researchers historiographical discussion between the Armenian and Azerbaijan national historical schools around the history of the South Caucasus in the Middle Ages, as well as culture, language and historical sources associated with this period of the history of this region. As only one aspect of this discussion, we have considered the work of Kirakos Gandzaketsi "History" around which were and are scientific disputes about the biography of this medieval historian, as well as the content and origin of his work. The main subject of the present paper is such an important research task as tracing the evolution of this historiographical discussion, as well as its impact on the current state of historical science and the way it is displayed in the works of scientists, including Russian. By the example of Kirakos Gandzaketsi's essay, we will try to outline some key points of the discussion between the Armenian and Azerbaijan historical schools, trying to consider the arguments of both sides as objectively as possible.

Keywords: historiography, Armenia, Azerbaijan, South Caucasus, Middle ages, Kirakos Gandzaketsi.

В данной статье речь пойдет о труде Киракоса Гандзакеци «История», который в силу обстоятельств, о которых будет сказано ниже, стал предметом историографической дискуссии. Возникшая в отечественной науке ещё в советский период, как научный спор, прежде всего, между историческими школами Армении и Азербайджана, после распада Советского государства эта дискуссия приобретает не только новые черты, но и вовлекает в себя часть отечественных исследователей. Не следует забывать, что события периода распада СССР (а точнее — конфликт вокруг Нагорного Карабаха) лишь усилили конкуренцию между научными школами, увеличили объём исследований, прямо или косвенно затрагивающих указанный исторический источник, и, наконец, включили её в состав гораздо более широкой и значимой дискуссии вокруг Кавказской Албании: её культуры, истории, письменности и конфессиональной принадлежности её населения. В результате ожесточённой и бескомпромиссной «научной баталии» вокруг труда Киракоса Гандзакеци, чьи отголоски видны и в отдельных современных российских исследованиях, мы наблюдаем две полярные биографии автора исторического источника и два взгляда на содержание и происхождение самого памятника.

Указанная историографическая дискуссия, развернувшаяся ещё в советский период, касалась языка написания оригинала отдельных памятников по истории Южного Кавказа в Средние века, а также этнического происхождения их авторов. Речь шла, в частности, о таких средневековых памятниках, как труды Моисея Каланкатуйского (Мовсеса Каланкатваци), Мхитара Гоша, и, наконец, Киракоса Гандзакеци, а также целого ряда других авторов. Узловыми моментами в рамках данной дискуссии будут, прежде всего, этническое происхождение автора, был ли он армянином или албанцем, а также язык первоначального текста источника: армянский

или албанский. Именно вокруг двух этих ключевых моментов и будет выстраиваться стратегия дискуссии между современными историческими школами Армении и Азербайджана. Если же постараться сформулировать претензии обеих сторон более четко и ясно, то нельзя не отметить, что данные исторические источники лишь небольшая составляющая более значимой исторической дискуссии: присутствовал ли албанский этнос, религия и государственность на Южном Кавказе в Средние века или же был полностью арменизирован, а то и вовсе перестал существовать. Для отечественных кавказоведов понимание этой дискуссии сейчас кажется нам не менее важным, поскольку в своих работах по истории Южного Кавказа в Средние века они вынуждены вольно или невольно принимать ту или иную сторону в данном вопросе. Нам же хотелось бы на примере сочинения Киракоса Гандзакеци лишь обозначить некоторые «болевые точки» данной дискуссии, максимально объективно рассмотреть доводы обеих сторон и выделить некоторые сложные вопросы, на которые, на наш взгляд, до сих пор не дано вразумительного ответа.

Прежде всего, позволим обозначить себе временные рамки существования данной историографической дискуссии вокруг труда Киракоса Гандзакеци, начало которой в своей монографии «Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье» В. А. Шнирельман относит к выходу в 1965 г. труда З. М. Бунятова «Азербайджан в VII–IX вв.» [Шнирельман 2003: 202–203]. Здесь можно и согласиться с известным исследователем проблемы политизации истории, поскольку в ней впервые было высказано мнение о первоначальной албанской редакции текста сочинений целого ряда средневековых историков, в том числе и Киракоса Гандзакеци, а также собственно об албанском происхождении самого автора. По мысли З. М. Бунятова и его продолжателей, албанские

рукописи со временем переписывались на армянский язык, искажалась биография её автора, а в текст источника вносились существенные дополнения, которых не было в первоначальной редакции [Бунятов 1989: 6-38]. Все эти манипуляции производились с целью «удревнить» историю присутствия армянского этноса и государственности на Южном Кавказе, сформировать представление о том, что данное присутствие в рамках этого региона было непрерывным, а албанская государственность была ликвидирована и её история была очень короткой, албанский этнос был арменизирован и со временем перестал существовать. Разумеется, точка зрения З.М. Бунятова была, мягко скажем, с неодобрением встречена армянской исторической школой, однако не только продолжала иметь многочисленных последователей, но и со временем стала одной из господствующих в азербайджанской исторической науке.

Однако есть моменты в рассуждениях В.А. Шнирельмана, с которыми сложно согласиться применительно именно к труду Киракоса Гандзакеци. Прежде всего, сама по себе дискуссия вокруг авторства и текста источников по истории Южного Кавказа и, в частности, Кавказской Албании начинается вовсе не с труда З.М. Бунятова, а с работ З.И. Ямпольского [Ямпольский 1957: 149-159; Ямпольский 1962], которые упоминает В.А. Шнирельман, и классического исследования К.В. Тревер «Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. — VII в. н.э.», о котором, кстати, В.А. Шнирельман не пишет вовсе. З.И. Ямпольский в упоминаемой здесь статье формулирует собственную точку зрения относительно происхождения и изначального языка написания труда Моисея Каланкатуйского, считая его албанским. А К.В. Тревер пишет лишь, что «История Албании» или «История страны Алуанк» Моисея Каланкатуйского написана, возможно, автором албанского происхождения [Тревер 1959:

10]. При этом весьма любопытна опора указанного автора на ещё более ранний труд Т.И. Тер-Григоряна «К вопросу об «Истории Алванской страны» Моисея Каланкатуйского», который, насколько нам известно, до сих пор опубликован не был, хотя и написан в 1939 г. (Тревер 1959: 10). При этом К.В. Тревер того же о Киракосе Гандзакеци не пишет, придерживаясь традиционного представления о нём, как об историке армянском, однако В.А. Шнирельман упускает здесь ещё один крайне важный факт, а именно вопрос об издании перевода сочинения Киракоса Гандзакеци в советский период.

Здесь мы видим два издания полного перевода указанного памятника на русский язык: первый из них был опубликован в 1946 г., в Баку, и сам перевод был выполнен Т.И. Тер-Григоряном. В данном случае труд Киракоса Гандзакеци в русском переводе именовался «История» [Гандзакеци 1946]. Вторая публикация полного перевода источника на русский язык была осуществлена спустя тридцать лет, в 1976 г., и в нём не упомянут предшествующий перевод памятника, выполненный Т.И. Тер-Григоряном. Исследователь, осуществивший данный перевод, Л.А. Ханларян, даёт памятнику иное название — «История Армении» [Гандзакеци 1976]. Вероятно, стоит упомянуть и тот факт, что в ещё более раннем, правда частичном, переводе сочинения Киракоса Гандзакеци, сделанным К.П. Паткановым, данный памятник так же именуется «Историей» [Патканов 1874; Brosset 1870–1871]. Причину подобных разночтений в переводе названия сложно объяснить в отрыве от той историографической дискуссии, которая начинает складываться в советском кавказоведении примерно в 1950-е гг. Единственное, что хотелось бы отметить ещё применительно к указанным выше изданиям труда Киракоса Гандзакеци, касается тиража издания: перевод Т.И. Тер-Григоряна был напечатан тиражом менее 100 экземпляров, а перевод Л.А. Ханларяна — 10000 экземпляров. Поэтому

российские исследователи по большей части или не имеют представления о переводе, сделанном Т.И. Тер-Григоряном, или же просто лишены доступа к нему, так как это издание является библиографической редкостью. В результате при описании истории Южного Кавказа и сопредельных регионов специалисты, как правило, продолжают использовать именно вариант публикации Л. А. Ханларяна, в котором, по большому счёту, замалчивается сам факт существования издания 1946 г.

Можно задаться вполне логичным вопросом: не являются ли эти публикации перевода труда Киракоса Гандзакеци частью историографической дискуссии вокруг памятника, разгоревшейся между армянской и азербайджанской историческими школами ещё в советский период? Сами по себе разночтения между обоими вариантами перевода, помимо самого названия труда, не столь значительны, однако стоит обратиться к тем комментариям, которые в своём издании предлагает Т.И. Тер-Григорян и которые, разумеется, отсутствуют в переводе Л.А. Ханларяна. «В списке католиков, приведённом в конце III части "Истории Албан", указывается, что албанская церковь была основана в 74 г. апостолом Егише; то же самое сказано и М. Каланкатуйским в VI гл. его "Истории". Поэтому албаны оспаривали старшинство своей церкви перед армянской. Армяне же упорно защищали суверенитет своей церкви над албанской тем, что Егише являлся учеником Фаддея, якобы, первого основателя армянской церкви. Отсюда и началась распря между армянским и албанским духовенством и притязания последнего на самостоятельность; а со стороны армянского духовенства — подчинить албанскую церковь своей власти» [Гандзакеци 1946: 266]. Подобного рода высказывание исследователя идёт вразрез с точкой зрения армянской исторической школы, как, впрочем, и исследователей, придерживающихся схожих взглядов. Если попытаться кратко обозначить эту точку

зрения, то можно выделить следующие положения: Церковь Кавказской Албании, будучи исходно автономной (хотя отдельные авторы указывают на её изначальную подчинённость Армянской Церкви [Дьяконов, Неронова, Свенцицкая 1983: 201–220]), утратила свою самостоятельность уже в VIII в. Вслед за этим богослужение в этой Церкви перешло на армянский язык, что в итоге привело к утрате письменности и, следовательно, позднее этого времени писать на албанском просто никто не мог.

Забегая вперед, стоит отметить, что подобного рода точка зрения не просто не утратила своей актуальности, но и продолжает транслироваться в ряде современных исследований. «Со временем в Церкви Кавказской Албании, изначально автономной, однако всегда близкой Армянской Апостольской Церкви, армянский компонент стал преобладающим. Когда в начале VIII в. Закавказье оказалось под властью арабского халифата, чьим покровительством пользовалась Армянская Церковь, Церковь Кавказской Албании окончательно утратила независимость, а её католикосы стали рукополагаться армянским престолом. Богослужение в албанских церквях полностью перешло на армянский язык, использование неармянских богослужебных книг пресекалось. Книги на кавказско-албанском языке перестали переписываться, а сама письменность была забыта; созданные в V–VII вв. рукописи были уничтожены либо расшиты, текст с их страниц был смыт, чтобы писать на них заново уже на других языках» [Майсак 2010: 89; Мурадян 1991]. Всё это говорит, прежде всего, о том, что сама по себе историографическая дискуссия вокруг памятника Киракоса Гандзакеци является частью гораздо большей дискуссии, существенно более значимой, чем те проблемы, которые мы рассматриваем в этой статье. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Завершая обзор двух полных переводов текста источника на русский язык, отметим ещё один любопытный факт: представители азербайджанской исторической школы, оспаривая приведённую выше точку зрения относительно утраты Албанской Церковью своей независимости в VIII в., апеллируют, в том числе, и к историческому сочинению Киракоса Гандзакеци. Напомним, что уже сам Т.И. Тер-Григорян пишет лишь о стремлении Армянской Церкви подчинить себе Церковь Албанскую, однако нигде не говорит об этом, как о свершившемся в VIII в. факте [Гандзакеци 1946: 266]. Для продолжения этой мысли оппоненты армянской исторической школы обычно приводят следующую цитату из Киракоса Гандзакеци, повествующую о событиях 1081 г. «Когда царь Кюрике, сын Давида, сына Дереника, из рода Багратуниев, построивших достославные монастыри h'Агбата и Санахина, увидел, что тер Григорис оставил свой престол и ушёл в Рим, он призвал к себе католикоса Албании тер h'Овсепа и повелел рукоположить в католикоса Армении тер Барсега...» [Гандзакеци 1946: 55]. Справедливости ради надо отметить, что подобная ситуация, описанная Киракосом Гандзакеци, не была из ряда вон выходящим фактом, албанские католикосы неоднократно рукополагались армянскими, например в более ранний период [Гандзакеци 1946: 102–103]. Однако сам этот факт, приведённый Киракосом Гандзакеци, по мнению оппонентов армянской исторической школы, существенно противоречит потере независимости Албанской Церковью в VIII в. и последующей логике развития событий, о чем уже говорилось выше [Майсак 2010]. С точки зрения азербайджанской исторической школы и близких ей исследователей Албанская Церковь ещё в XI в. не утратила своей независимости, а, следовательно, и вся остальная логическая цепочка, включающая в себя утрату письменности, затем

языка и собственной этнической идентичности, не соответствует историческим реалиям.

Как видно из всего вышесказанного, полемика вокруг труда Киракоса Гандзакеци не просто затрагивает смежные исторические дискуссии, но скорее является частью гораздо более значимого научного спора вокруг Кавказской Албании и её истории, который в советский период начинается с упомянутых выше работ З. И. Ямпольского, К. В. Тревер и З. М. Бунятова. В них обе стороны спорят об истории Албанской Церкви и албанского этноса после VIII в., причём этническая принадлежность автора того или иного памятника, вопрос об оригинальном языке написания источника — не более чем составная, хотя и важная часть этой полемики. Не следует забывать и того факта, что даже из спора вокруг конкретного памятника можно сделать далеко идущие выводы. Так, в случае с Киракосом Гандзакеци, признание его армянином или албанцем, а текст его сочинения албанским или армянским, не просто ставит вас на ту или иную сторону в рамках историографической дискуссии, но и позволяет ответить на вопрос: существовал ли албанский этнос и язык ко времени жизни упомянутого автора (а это XIII в.) или же нет. Проще говоря, если в вашей работе, как и в трудах многих известных учёных, авторство источника и язык, на котором он был написан, признается армянским [Абемян 1948: 310-314], следовательно, вы считаете, что перед вами армянский историк излагающий историю Армении, но никак не Албании, которая в религиозном и этническом смысле начиная с VIII в. перестала существовать. Так, сами того не желая, вы встаёте на одну из сторон в упомянутой выше историографической дискуссии. Если же вы ссылаетесь на точку зрения азербайджанской исторической школы или же допускаете возможность албанского происхождения Киракоса Гандзакеци и его исторического сочинения, то тем самым вы при-

знаете факт существования албанского этноса и языка, как минимум, до XIII в. включительно. Однако, как показывает практика, исследователи по большей части незнакомы с самим фактом существования этой дискуссии и формируют собственный нарратив, касающийся истории Южного Кавказа или непосредственно сочинения Киракоса Гандзакеци, без оглядки на иную точку зрения. Такая ситуация во многом объяснима дальнейшим развитием историографической дискуссии в советский и постсоветский период, о чём и пойдет речь ниже.

Отметим несколько важных моментов, первым из которых следует признать активное транслирование в советской научной литературе точки зрения армянской исторической школы. Это касается как специальных исследований, посвящённых анализу источников, так и исследований по различным аспектам истории Южного Кавказа в Средние века [Аветисян 1939: 125–143; Бабаян 1969; Бабаян 1981; Галстян 1977: 166–186]. Здесь хотелось бы привести в пример работу А.Г. Галстяна «История монголов по армянским источникам», без которой сложно представить сколько-нибудь основательное исследование истории монгольского завоевания Ирана и Южного Кавказа [Галстян 1962]. С другой стороны, те советские исследователи, что формально не принадлежали ни к одной из указанных исторических школ, либо обходили молчанием споры вокруг труда Киракоса Гандзакеци, либо транслировали точку зрения армянских историков [Новосельцев, Пашуто, Черепнин 1972: 43]. Ключевым эпизодом в данный исторический период, в виду отсутствия крупных работ З.М. Бунятова по данной тематике [Геюшев 1984], следует считать труды Ф. Мамедовой, которая к тому же была ученицей упомянутого азербайджанского историка. Её работа ««История албан» Моисея Каланкатуйского как источник по общественному строю Кавказской Албании» [Мамедова

1977] заставила вспыхнуть упомянутую дискуссию с новой силой. Однако для нашего исследования гораздо более интересна её другая работа — «Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э.-VIII в. н.э.)», где содержится существенно больше информации, касающейся труда Киракоса Гандзакеци [Мамедова 1986]. Данная книга и последующие публикации Ф. Мамедовой вывели дискуссию на новый виток, как вокруг истории Кавказской Албании в целом, так и вокруг источников по её истории в частности [Акопян 1987а: 166-189; Акопян 1987б]. Однако дискуссию, которая проходила в рамках советской исторической науки, существенно видоизменили не только выход упомянутых трудов Ф. Мамедовой и соответствующие ответы со стороны армянских коллег, но и внешние факторы — распад Советского Союза и, главным образом, конфликт вокруг Нагорного Карабаха.

Именно последнее обстоятельство не только придало исследуемой нами историографической дискуссии новые силы, что сказалось, прежде всего, на количестве работ по истории Кавказской Албании и смежным проблемам, но и существенно её политизировало. Последний факт вполне позволяет использовать термин «карабахизация» древней и средневековой истории Южного Кавказа, то есть определённую фокусировку исследователей с обеих сторон на проблемах истории Кавказской Албании, исходя, в том числе, и из политической конъюнктуры, а также определённый градус политизации научных и научно-популярных работ со стороны армянской и азербайджанской научных школ [Кананчев 2015: 175–192; Искандарян 2003: 145–159]. Помимо этого, историческая проблематика становится существенной частью политического и общественного дискурса, а исторические исследования — важным доказательством претензий на Нагорный Карабах. В этих условиях историографическая

дискуссия вокруг труда Киракоса Гандзакеци привлекает всё новых участников. Здесь нам хотелось бы подробнее остановиться на достаточно знаковой работе Ф. Мамедовой, которая во многом определяет современные позиции азербайджанской исторической школы [Мамедова 2005]. В частности, после анализа самого источника Ф. Мамедова приходит к весьма любопытному выводу. Она пишет: «Как это наблюдение, так и выявленное нами «авторское отношение» к описываемым событиям наводят нас на мысль: труд Киракоса был подвергнут тщательной «редакторской обработке», явной уже с заголовка книги, когда «История» была заменена на «Историю Армении», и далее, когда Киракос [из-за «редактирования» — Ф. М.] с его авторским отношением к изложенным событиям представляется армянином, а албанский этнос становится родственным армянскому (?!). Ведь, как известно, эти этносы различны по происхождению и языку. Благодаря редакторской правке, албанская страна и Албанская Церковь соответственно оказались подчинёнными армянскому государству и Армянской Церкви» [Мамедова 2005: 96-97]. Как видно из данной цитаты, азербайджанские исследователи не только продолжают настаивать на албанском происхождении Киракоса Гандзакеци и его сочинения, но и формируют представление о позднейшем редактировании памятника и его арменизации. Подобного рода выводы, разумеется, не могут остаться без соответствующего ответа, как со стороны непосредственно армянской исторической школы, так и со стороны согласных с нею исследователей из других стран [Новосельцев 1991: 7–16; Реза 1993; Свазян 2009]. Таким образом, научные «баталии» между двумя историческими школами и не думают прекращаться, а наоборот — усиливаются, а сочинение Киракоса Гандзакеци продолжает оставаться важной частью этой дискуссии, конец которой нам вряд ли предстоит увидеть в ближайшем будущем.

В свою очередь, современная российская и зарубежная историография истории Южного Кавказа по-прежнему либо не обращает внимания на упомянутую нами историографическую дискуссию, либо транслирует точку зрения армянской исторической школы безо всякого упоминания точки зрения азербайджанских историков [Богданова 2005: 30–33; Сабанчиев 2016: 65–70; Храпачевский 2004]. Из последних вышедших работ по истории Южного Кавказа эпохи монгольского нашествия можно вспомнить труд Дашдондог Байарсайхан «Монголы и Армяне (1220–1335)», где автор в разделе «источники» представляет Киракоса Гандзакеци как великого армянского историка, а его труд характеризует как политическую историю Армении [Dashdondog 2011: 11]. Исходя из приведённой автором библиографии, ей в принципе неизвестно о том, что существует иная точка зрения по данному вопросу. Последнее, как уже говорилось, касается большинства современных исторических работ по истории Южного Кавказа, но при этом ни российская, ни зарубежная историческая наука не могут похвастаться сегодня новыми исследованиями истории Южного Кавказа с позиций комплексного источниковедения. Нет ни новых критических изданий исторических источников, ни специальных работ по анализу уже имеющихся публикаций памятников. Однако, главной проблемой следует признать отсутствие масштабного и объективного подхода к изучению историографического наследия, которое позволило бы познакомить исследователей с дискуссией вокруг труда Киракоса Гандзакеци.

В заключение необходимо ещё раз подчеркнуть несколько значимых, с нашей точки зрения, выводов. Сама по себе историографическая дискуссия вокруг труда Киракоса Гандзакеци сформировалась в период 1940-х–1960-х годов на фоне становления азербайджанской исторической школы. Нам, по крайней мере, неизвестно, высказывались ли кем-то

ранее обоснованные сомнения в армянской принадлежности данного исторического сочинения и автора, его написавшего. Причины, подтолкнувшие учёных, упомянутых в этой статье, к новому взгляду на личность Киракоса Гандзакеци и его труда, связаны как с чисто научными сомнениями, возникавшими у исследователей, так и с вполне понятным процессом становления национальной исторической школы. Шквал ответных работ со стороны армянских учёных лишь на время воспрепятствовал появлению новых трудов, посвящённых этому конкретному источнику. Однако дискуссия вокруг Кавказской Албании, её истории, культуры, языка и религии продолжалась, порождая всё новые и новые работы с обеих сторон. Сам этот процесс выстраивался, с нашей точки зрения, по принципу «вызов–ответ»: каждое исследование одной национальной школы неизменно сопровождалось скорым появлением работы на те же тему с другой стороны. Новый виток дискуссии, ожививший споры вокруг труда Киракоса Гандзакеци, вспыхнул, с одной стороны, под влиянием трудов Ф.Мамедовой, а с другой, — как следствие политических событий конца 1980-х — начала 1990-х гг. Конфликт вокруг Нагорного Карабаха оказал влияние и на развитие исторической науки: работ по различным аспектам истории Кавказской Албании стало в разы больше, однако зачастую их качество не шло ни в какое сравнение с предшествующим этапом развития армянской и азербайджанской исторических школ. Упомянутый нами процесс «карабахизации» истории Южного Кавказа гарантирует в обозримом будущем не только продолжение историографической дискуссии, в том числе и вокруг конкретных исторических памятников, но и отсутствие сколько-нибудь приемлемого научного консенсуса между исследователями по целому ряду вопросов.

Нельзя обойти вниманием и отмеченный нами факт «замалчивания» данной дискуссии в российской и зарубежной

исторической науке: большинство исследователей, как в советский, так и в постсоветский период, либо не упоминали о её существовании, либо транслировали точку зрения армянской исторической школы. В результате, — особенно после публикации работ Ф. Мамедовой и их критики со стороны армянской исторической школы, — любые сомнения в позиции упомянутой школы, в том числе и в отношении труда Киракоса Гандзакеци, приобретали характер определённой «научной маргинальности». Для специалиста гораздо проще вовсе не указывать на наличие самой дискуссии, чем разбираться в её хитросплетениях или самому попадать под огонь критики с той или другой стороны. Однако нельзя забывать и того, что, оставляя проблему происхождения труда Киракоса Гандзакеци вне собственного авторского внимания, современные учёные, изучающие средневековую историю Южного Кавказа, оказываются в затруднительном положении при структурировании корпуса источников по этой проблеме. Он вынуждены выбирать ту или иную сторону в этой дискуссии, возможно, даже не зная о её существовании. Более того: сам выбор варианта перевода источника — Т.И. Тер-Григоряна или Л.А. Ханларяна — уже, по сути, ставит исследователя на одну из сторон в дискуссии. Конечно, проблема происхождения источника, пусть и такого значимого, как труд Киракоса Гандзакеци, — лишь один из небольших участков общей историографической дискуссии. Попытки разобраться в этой проблеме, как показывает данная статья, неизбежно выводит исследователя на качественно иной уровень, связанный с различными аспектами истории Кавказской Албании.

Безусловно, давно назрела необходимость в специальном исследовании историографии древней и средневековой истории Южного Кавказа. Эта работа отнюдь не менее важна, чем исследования новейшей истории региона. В противном случае, современное отечественное и зарубежное кавказове-

дение вынуждено будет либо замалчивать сам факт существования полярных точек зрения по целому ряду ключевых эпизодов истории Южного Кавказа, либо занимать произвольно выбранную точку зрения. Такие работы создают иллюзии научного консенсуса, которого, как показало данное исследование, нет и не предвидится в ближайшее время. Нет сомнения, что политизация истории Южного Кавказа может быть преодолена не столько за счёт новых исторических исследований, сколько благодаря объективному и беспристрастному анализу уже имеющегося историографического наследия. Попытка, предпринятая в этой области В.А. Шнирельманом, не может быть признана исчерпывающей по целому ряду соображений: многие специфические проблемы, известные специалистам, остались вне его поля зрения или же были освещены недостаточно. Пытаясь выстроить объективный взгляд на историографическую дискуссию, автор время от времени скатывается на критику одной научной школы, используя замечания их оппонентов, взятые без должного критического осмысления. Безусловно, сам факт появления работы В.А. Шнирельмана может только приветствоваться специалистами, однако продолжения этому не последовало и в итоге, на современном этапе, нового опыта осмысления историографического наследия армянской и азербайджанской исторических школ в отношении Кавказской Албании и её истории практически не предпринималось.

Хотелось бы увидеть не только дополнительные исследования сочинения Киракоса Гандзакеци, но новые варианты перевода его труда на русский язык, сделанные с учетом всех сохранившихся вариантов текста и подробными комментариями. Надеемся, что в ближайшее время отечественные кавказоведы сделают решительные шаги в этом направлении.

Литература

- Абемян 1948** — *Абемян М.* История древнеармянской литературы. Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1948. Т.1.
- Аветисян 1939** — *Аветисян В.* Монгольское нашествие на Армению (XIII в.) // Московский институт востоковедения. Труды. Сб. № 1. М.: изд. ИВ АН СССР, 1939. С. 125–143.
- Акопян 1987а** — *Акопян А. А., Мурадян П. М., Юзбашян К. Н.* К изучению истории Кавказской Албании (По поводу книги Ф. Мамедовой «Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э. – VIII в. н.э.)») // Историко-филологический журнал. Ереван, 1987. № 3. С. 166–189.
- Акопян 1987б** — *Акопян А. А.* Албания — Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1987.
- Бабаян 1969** — *Бабаян Л. О.* Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII–XIV веках. М.: Наука, 1969.
- Бабаян 1981** — *Бабаян Л. О.* Очерки историографии истории Армении эпохи развитого феодализма (IX–XIII вв.). Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1981.
- Богданова 2005** — *Богданова Ю. В.* Последствия походов Джебэ и Субэдэя (1220–1223) на Кавказ и половецкие степи // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2005. № 4. С. 30–33.
- Бунятов 1989** — *Бунятов З. М.* Азербайджан в VII–IX веках. Баку: Элм, 1989.
- Галстян 1962** — Армянские источники о монголах. Извлечение из рукописей XIII–XIV вв. / Пер. А. Г. Галстян. М.: ИВЛ, 1962. — 155 с.
- Галстян 1977** — *Галстян А. Г.* Завоевание Армении монгольскими войсками // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: «Наука», 1977. С. 166–186.

- Гандзакеци 1946** — *Гандзакеци Киракос*. История / Пер. с др.-арм. Т. И. Тер-Григоряна. Баку: Изд-во АН Азерб.ССР, 1946.
- Гандзакеци 1976** — *Гандзакеци Киракос*. История Армении / Пер. Л. А. Ханларян. М.: «Наука», ГРВЛ, 1976.
- Геюшев 1984** — *Геюшев Р.* Христианство в Кавказской Албании: по данным археологии и письменных источников. Баку: Элм, 1984.
- Григорян 1990** — *Григорян Г. М.* Очерки истории Сюника. IX–XV вв. / Отв. ред. Х. А. Торосян, Б. А. Улубабян. Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1990.
- Дьяконов, Неронова, Свенцицкая 1983** — История древнего мира. Кн. 3. Упадок древних обществ / АН СССР, Ин-т востоковедения; ред.: *И. М. Дьяконов, В. Д. Неронова, И. С. Свенцицкая*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1983.
- Искандарян 2003** — *Искандарян А., Арутюнян Б.* Армения: «карабахизация» национальной истории // Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XX, 2003. С. 145–159.
- Кананчев 2015** — *Кананчев З. В., Тимохин Д. М.* Политизация истории Южного Кавказа античного и средневекового периода: подходы интерпретации истории Кавказской Албании (Албания, Агванк, Арран) // История: поле сражений. М.: «Собрание», 2015. С. 175–192.
- Майсак 2010** — *Майсак Т. А.* К публикации Кавказско-албанских палимпсестов из Синайского монастыря // Вопросы языкознания. №6. М., 2010. С. 88–107.
- Мамедова 1977** — *Мамедова Ф.* «История албан» Моисея Каланкатуйского как источник по общественному строю Кавказской Албании. Баку: Элм, 1977.
- Мамедова 1986** — *Мамедова Ф.* Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э. – VIII в.н.э.). Баку: Элм, 1986.

- Мамедова 2005** — *Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны. Баку: Центр Исследований Кавказской Албании, 2005.
- Мурадян 1991** — К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении / Сост. *П. М. Мурадян.* Ереван: Изд-во Ереванского университета, 1991. Т. 1.
- Новосельцев, Пашуто, Черепнин 1972** — *Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В.* Пути развития феодализма. М.: «Наука», 1972.
- Новосельцев 1991** — *Новосельцев А. П.* К вопросу о политической границе Армении и Кавказской Албании в античный период // К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении / Редкол.: Б. А. Арутюнян и др. Ереван: Изд-во Ереванского университета, 1991. Т. 1. С. 7–16.
- Патканов 1874** — История монголов по армянским источникам. Выпуск второй, заключающий в себе извлечения из истории Киракоса Гандзакеци / Пер.: *К. П. Патканов.* СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1874.
- Реза 1993** — *Реза, Энаят-олла.* Азербайджан и Арран (Атурпатакан и Кавказская Албания) / Пер. Г. Асатрян. Ереван: М. Варандян, 1993.
- Сабанчиев 2016** — *Сабанчиев Х.-М. А.* Походы монголов на Северный Кавказ в 20-30-ые годы XIII века // Известия ВУЗОВ. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2016 № 2. С. 65–70.
- Связян 2009** — *Связян Г. С.* История страны Алуанк. Ереван: Ин-т истории НАН РА, 2009.
- Тревер 1959** — *Тревер К. В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. – VII в. н. э. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Улубабян 1988** — *Улубабян Б. А.* Магические превращения, или Как были «албанизированы» хачкары и другие ар-

мянские памятники // Литературная Армения. 1988. № 6. С. 84–92.

Храпачевский 2004 — *Храпачевский Р. П.* Военная держава Чингиз-хана. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004.

Шнирельман 2003 — *Шнирельман В. А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

Ямпольский 1957 — *Ямпольский З. И.* К изучению летописи Кавказской Албании // Изв. АН Аз.ССР. 1957. № 9. С. 149–159.

Ямпольский 1962 — *Ямпольский З. И.* Древняя Албания. III–I вв. до н. э. Баку: Изд-во АН СССР, 1962.

Brosset 1870–1871 — Deux historiens arméniens Kiracos de Gantzac, XIII s., Histoire d'Arménie; Oukhtanes d'Ourha, X s., Histoire de trois parties / Trad. *M. Brosset*. Saint-Petersbourg: Acad. Imp. des sciences, 1870–1871. Vol. 1–2.

Dashdondog 2011 — *Dashdondog Bayarsaikhan*. The Mongols and the Armenians (1220–1335). Leiden: Brill, 2011.

Средневековые японские гомункулы в историях «О том, как Сайгё сделал человека на горе Коя» и «Хасэо»

М. В. Торопыгина

Аннотация: В публикации представлен перевод на русский язык двух средневековых японских рассказов. История «О том, как Сайгё сделал человека в горах Коя» входит в сборник рассказов *сэцува Сэндзюсё*, датируемый второй половиной XIII в. Текст «Хасэо» относится к жанру *отоги-дзоси*, он датируется началом XIV в. Рассказы объединяет то, что в них появляются люди, созданные при помощи магии, которой владеют демоны-*они*. *Они* — частые герои японского фольклора, литературы, религиозных текстов. Генезис и бытование представлений об *они* связаны с буддизмом, японской мифологией и фольклором, китайской мифологией и фольклором, *оммёдо* (учением о Пути тёмного и светлого начал). Представленные рассказы иллюстрируют неоднозначность понимания сущности *они*. В истории о Сайгё *они* являются абстрактным понятием, остающимся за пределами текста, а людей создают люди. *Они* из рассказа о Хасэо — литературно-фольклорный персонаж, предстающий в антропоморфном виде. В обоих рассказах попытки создать человека оказываются неудачными, поскольку обстоятельства не позволяют им обрести душу.

Ключевые слова: японская литература, *сэцува*, «Сэндзюсё», Сайгё, *отоги-дзоси*, Хасэо, *они*, гора Коя, *сугороку*.

Medieval Japanese Homunculi in the Stories «How Saigyō Made a Man at Mountain Koya» and «Haseo»

Maria V. Toropygina

Abstract: The publication presents Russian translation of two medieval Japanese stories. The story "How Saigyō Made a Man at Mountain Koya" is included in the *setsuwa* collection *Senjūshō*, dating from the second half of the 13th century. *Haseo* refers to the genre of *otogi-zōshi*, and dates from the beginning of the 14th century. The stories are united by the fact that in the course of the plot people created with the help of magic appear. The magic of creating people is owned by demons-*oni*. *Oni* are frequent heroes of Japanese folklore, literature, and religious texts. The genesis and existence of ideas about them are associated with Buddhism, Japanese mythology and folklore, Chinese mythology and folklore, *onmyōdō* (the doctrine of the Way of dark and light beginnings). The presented stories illustrate the ambiguity of understanding the essence of *oni*. In the story about Saigyō, they are an abstract concept that remains outside the text, and people are created by people. In the story about Haseo *oni* is a literary-folklore character, presented in an anthropomorphic form. In both stories, attempts to create a person turn out to be unsuccessful, because of obstacles prevented to endow them with soul.

Keywords: Japanese literature, *setsuwa*, *Senjūshō*, Saigyō, *otogi-zōshi*, *Haseo*, *oni*, mountain Koya, *sugoroku*.

Объясните мне, пожалуйста, зачем нужно
искусственно фабриковать Спиноз, когда
любая баба может его родить когда угодно.

М.А.Булгаков «Собачье сердце»

Я его слепила из того, что было,
А потом, что было — то и полюбила.

Алёна Апина «Узелки»

Настоящая публикация вводит в научный оборот два средневековых японских текста, в которых отражено верование в то, что *они* (демоны, черти, духи) владеют магией создания человека из частей/костей мёртвых людей.

Рассказ «О том, как Сайгё сделал человека в горах Коя» входит в сборник (*сэцува*) *Сэндзюсё* 撰集抄 (букв. «Собрание избранного», на английский язык название часто переводят как «Tales of Renunciation», другое название — *Сайгё сэндзюсё* 西行撰集抄). Долгое время считалось, что автором этого произведения был Сайгё (1118–1190), а временем создания — восьмидесятые годы XII в. Часть историй рассказывается от первого лица, от имени Сайгё, так что датировка и авторство, казалось бы, абсолютно ясны. Однако сомнения в том, что автором можно считать Сайгё, высказывались уже в эпоху Токугава (1603–1868), а сейчас доказано, что дошедшее до нас произведение было создано приблизительно на сто лет позже, и Сайгё не мог быть его автором. На сегодняшний день временем создания произведения считается вторая половина XIII в., на место же автора-составителя никакой кандидатуры не предложено. Сайгё, хотя и не считается больше автором, но не перестает быть главным действующим лицом произведения¹.

¹ Подробно о произведении см.: [Moore 1986].

Сайгё — один из самых известных японских поэтов, из тех, что были признаны своими современниками. В средневековой Японии был однозначный критерий оценки поэтического творчества — помещение стихотворений данного автора в императорские антологии. В императорскую антологию *Сикавакасю* («Собрание слов-цветов японских песен», 1151) было включено всего одно стихотворение Сайгё, в седьмую — *Сэндзайвакасю* («Собрание японских песен за тысячу лет», 1187) — восемнадцать стихотворений, а в следующую (оказавшуюся одной из самых удачных в литературном плане), восьмую, императорскую антологию — *Синкокинсю* («Новое собрание старых и новых японских песен», 1205), включены 94 его песни, причём количество песен Сайгё превосходит всех других авторов. В наши дни Сайгё — один из самых знаменитых японских поэтов.

Легенды о Сайгё начали складываться ещё при его жизни, видимо, он сам немало этому способствовал. Несмотря на то, что Сайгё вёл жизнь странствующего монаха, он входил в круг столичных поэтов, участвовал в поэтических проектах. Сайгё принадлежит объёмный поэтический сборник *Санкасю* 山家集 («Горная хижина»), из которого известны и многие факты биографии поэта.

Кроме сборника *Сэндзюсё*, собранием как биографических фактов, так и легенд о Сайгё является *Сайгё моногатари* («Повесть о Сайгё»)². Произведение, как и *Сэндзюсё*, было создано в XIII в., а возможно, и в самом конце XII в. «Повесть о Сайгё» создаёт образ Сайгё-странника, очень востребованный в японской культуре этого и последующих веков. Многие легенды *Сайгё моногатари* и *Сэндзюсё* совпадают, однако история о создании человека в *Сайгё моногатари* отсутствует.

² Произведение переведено на русский язык Т. Л. Соколовой-Делюсиной [Сайгё 2016: 161-234].

Второй текст относится к жанру *отоги-дзоси* — средневековых рассказов. Если история о Сайгё — лишь маленький отрывок текста большого памятника, *Хасэо соси* 長谷雄草紙 («Записки о Хасэо», дальше название даётся как *Хасэо*)³ — отдельное произведение, известное в первую очередь по иллюстрированным свиткам — *э-маки* 絵巻, самый ранний их который датируется началом XIV века, так что это ранний пример литературы *отоги-дзоси*. Герой этого произведения — Ки-но Хасэо (845–912). Хасэо был придворным, имел третий ранг и должность *тюнагон* (Средний советник). Он известен как поэт, писавший по-японски и по-китайски. Во вторую по счёту императорскую антологию *Госэн вакасю* («Второе собрание японских песен», 958) входит четыре его песни. Его стихотворение на китайском языке помещено в таком значимом памятнике как *Вакан розёсю* — «Собрание японских и китайских стихотворений для декламации», — созданном Фудзивара-но Кинто (966–1041) (интересно, что Кинто упомянут в рассказе о Сайгё как один из тех, кто владел магией создавать людей). Имя Ки-но Хасэо называлось среди возможных создателей одного из первых произведений художественной литературы в Японии — *Такэтори моногатари* («Повесть о старике Такэтори»). Хасэо является и героем легенд, которые входят в сборники-*эцува* и произведения других жанров.

Вторым героем *Хасэо моногатари* является *они*, он появляется в облики человека, но позже демонстрирует свой истинный облик. В рассказе этот истинный облик не описан, однако он хорошо известен по многочисленным описаниям и изображениям.

³ Перевод на английский язык и подробный разбор текста даёт Норико Райдер (Noriko Reider) в книге «Seven Demon Stories from Medieval Japan» [Reider 2016]. Автор уделяет внимание и истории о Сайгё. В Интернете иллюстрированный свиток *Хасэо соси*, можно увидеть, например, в Базе данных *э-маки* Международного центра исследований японской культуры (Нитибункэн). — [Хасэо соси].

Они — частые герои японского фольклора, литературы, религиозных текстов. Четыре основные линии, по которым учёные рассматривают вопрос генезиса и бытования представлений об *они*, это: буддизм (здесь *они* — прежде всего посланцы ада); японская мифология и фольклор; китайская мифология и фольклор (*они* могут отождествляться с целым рядом китайских мифологических персонажей); *оммёдо* — учения об *инь* и *ян* (Путь тёмного и светлого начал) — оккультное учение, пришедшее в Японию из Китая⁴.

В двух рассматриваемых рассказах прослеживается это неоднозначное понимание сущности *они*. В рассказе о Сайгё *они* остаются неким абстрактным понятием, злыми духами, остающимися за пределами текста. В этом произведении есть отсылки к *оммёдо*, буддизму, даосизму, конфуцианству. *Они* из *Хасэо* — фольклорно-литературный персонаж, он предстаёт в антропоморфном виде и проявляет не только сверхъестественные способности (как умение перевоплощаться, владение магией создать человека из частей мёртвых людей), но также и совершенно человеческие качества — азарт, нетерпение, волнение, — которые ведут к его поражению в противостоянии с человеком.

Тема создания человека «искусственным» способом — редкая для средневековой японской словесности. Если в истории *Хасэо* красавицу сотворил *они*, в истории Сайгё говорится о том, что людей создавали люди. Возможно, редкость этого сюжета связана с понимаем опасности, которую таит в себе общение со сверхъестественным. Того, кто

⁴ Существует множество работ об *они*. Наиболее полной работой на английском языке, посвящённой *они*, является монография Норико Райдер «Japanese Demon Lore. Oni from Ancient Times to the Present» [Reider 2014]. См. также статью Г. Б. Дуткиной «Сумеречные миры японского фольклора» [Дуткина 2017] и главу об *они* в книге «Японский средневековый рассказ (отоги-дзоси)» [Торопыгина 2011].

применяет магию, связанную со смертью, может настичь гнев духов; знающий человек поясняет, что секреты этой магии нельзя выдавать, могут исчезнуть и те, кто осмелился делать людей, и их творения. В обоих рассказах попытка наделить творение душой заканчивается неудачей.

О том, как Сайгё сделал человека в горах Коя⁵

В это время Сайгё жил на горе Коя⁶. Когда лунной ночью вместе с одним своим другом-монахом они шли по мосту и любовались, этот монах сказал: «У меня дела в столице...»⁷, —

⁵ Перевод выполнен по изданию [Сэндзюсё 1970: 157–159]. Существует несколько переводов этого текста на английский язык. См., например, [Tyler 1987: 68–70].

⁶ Гора Коя находится на полуострове Кии в префектуре Вакаяма. Здесь стоят храмы и монастыри школы Сингон. Монастырь Конгобудзи был создан в 816 году Кобо Дайси (Кукай, 774–835) — основателем школы Сингон, это центр эзотерического буддизма. Сайгё много путешествовал, но именно гора Коя в течение 30 лет была основным местом его жизни, он поселился здесь в 1148 или 1149 годах.

⁷ Друг, с которым расстался Сайгё, это Сайдзю 西住. Сайгё и Сайдзю совершили вместе несколько путешествий. В императорской антологии *Сэндзайсю* помещено четыре стихотворения Сайдзю. В сборнике стихотворений Сайгё *Санкасю* есть поэтическая переписка с Сайдзю. Текст небольшого прозаического предисловия к стихотворению Сайгё, адресованному Сайдзю, подтверждает, что в истории *Сэндзюсё*, имеется в виду именно расставание с Сайдзю.

«Над мостом Окуноин-но хаси на Коя была светлая луна, и мы вместе не спали, любовались. Но тогда Сайдзю отправился в столицу. Те ночи трудно забыть. И вот на том же мосту при луне я сочинил и отправил Сайдзю.

事となく君戀ひわたる橋の上にあらそふものは月のかげのみ

Как и прежде,

Переживаю любовь к тебе,

он без сожаления оставил Сайгё и отправился в столицу. Так-то так, но Сайгё теперь не хватало друга, который так же презирает суетный мир, разделяет чувства к цветам и луне! Неожиданно он вспомнил о том, что надёжный человек рассказывал, как *они*, собирая вместе кости, создают человека. Он так и сделал: вышел в широкую долину⁸, по порядку сложил кости, но хотя облик вышел похожим на человеческий, но плоть⁹ была плоха, а души не было вовсе. Голос был, но он

Минуя этот мост,
И противостоит этому
Лишь лунный свет.

(Цит по [Накамура Кадзумото 2001: 1/(106)].

⁸ В это время, в XII–XIII вв. распространение получает культ хранения останков в храмах *нокоцу синко* 納骨信仰. Появляется институт *коя хидзири* 高野聖, странствующих монахов, которые исполняли прозелитическую функцию. Кроме прочего, в их задачу входило совершать заупокойные обряды, подбирать кости и доставлять их на гору Коя. Буддизм принёс с собой обычай кремации; в текстах этого времени часто говорится о кремации, однако примеры относятся обычно к высшим слоям общества, в целом же по стране мёртвых либо закапывали (в саду, в лесу), либо просто оставляли где-то в горах или долинах. Скорее всего под «широкой долиной» здесь имеется в виду такое безлюдное место, где оставлены трупы.

⁹ Словом «плоть» здесь переведён термин *сики* 色 (санскр. *рупа*). В буддийской философии это понятие входит в понятие пяти *скандх* (яп. *гоун* 五蘊). А. Н. Игнатович даёт следующее определение термину *скандхи*: «Скандхи (санскр.) Согласно философскому учению буддизма *хинаяны*, пять категорий *дхарм*, проявление «волнений» которых конструируют то, что на уровне обыденного («непросветленного») сознания воспринимается как живое существо: [1] дхармы, комбинация проявления «волнений» которых образует то, что воспринимается как материальное; [2] дхармы, которые обуславливают осознание явлений; [3] дхармы, обуславливающие эмоциональное восприятие, которое бывает трёх видов – приятное, неприятное и безразличное; [4] дхармы, благо-

был похож на звучание струны или флейты. Когда у человека есть душа, он соответственно использует голос. Но если просто издавать голос, он звучит как поломанная флейта.

Было странным, что Сайгё так преуспел. Но что теперь с этим творением делать? Если разломать, не будет ли это убийством? Поскольку у него нет души, можно считать, что он как трава или дерево, но вид у него человеческий. Всё-таки разломать нельзя, решил Сайгё, и оставил его в глубине Коя, куда люди не ходят. Если вдруг человек увидит его, то подумает, что это оборотень, и очень испугается.

И вот, думая о странности этого дела, Сайгё отправился в цветущую столицу к Токудайдзи¹⁰, который его этому научил. Но тот был во дворце, так что вернулся Сайгё ни с чем. Тогда он отправился туда, где в Фусими жил Средний советник Моронака¹¹, и когда заговорил об этом деле, тот спросил: «Ну,

даря «волнению» которых становится возможным различие явлений по индивидуальным признакам; [5] дхармы, «волнение» которых организует и направляет действие других дхарм. Таким образом, пять скандх составляют тело и ум живых существ, находящихся в мире желаний и в мире форм, а у тех, которые находятся в мире без форм – мире чистого духа, материальных элементов нет» [Игнатович 1998: 507]. Таким образом, существу, созданному Сайгё, не хватает того, что может быть понято как материальное, «плоть». В то же время отсутствует *kokoro* 心: слово переведено здесь как «душа», но здесь оно соотносится с понятием «сознания» (санскр. *виджняна*).

¹⁰ С кем именно из семьи Токудайдзи хочет встретиться Сайгё, в тексте не сказано, однако можно предположить, что это Токудайдзи Санзёси (1096–1157), с которым Сайгё связывали тесные отношения. В 16 лет Сайгё (тогда он ещё носил имя Норикиё), стал телохранителем Санзёси и, видимо, именно по протекции Санзёси позже был взят на службу во дворец экс-императора Тоба.

¹¹ Минамото-но Моронака (1116–1172) — придворный высоко-го ранга, поэт.

и как вы делали?». Сайгё рассказал: «Делал таким образом: вышел в широкое поле и там, где люди не увидят, собрал кости умерших людей и последовательно их сложил, не перепутав, от головы до ног и рук. Нанёс на кости снадобёе, называемое *хисо*, после того, как листья *итиго* и *хакобэ* были смешаны, кости скрепил глицинией, как веревкой, и несколько раз промыл водой. Голову, там, где нужно было вырастить волосы, протёр золой, сжигал листья *сайкай* и *мукугэ*. На землю расстелил циновку, положил кости так, чтобы сильный ветер не разметал, после того, как пролежали 27 дней, пришёл к этому месту, воскурил благовоние и фимиам¹², и применил тайное искусство вызова души». — «В общем верно. Но для появления души слишком мало времени. Я, по стечению обстоятельств, придерживаясь школы старшего советника с Четвёртой улицы¹³, делал людей. Хотя они теперь аристократы, но если бы это узналось, то и сделавший человек, и сделанные люди, все исчезли бы, так что говорить об этом нельзя. Но вы и сами столько знаете, что я вас научу. Не возжигайте ладан, поскольку ладан обладает даром изгонять злых духов и собирать будд Чистой земли. Будды так глубоко не любят жизнь и смерть, что создать душу очень трудно. Не лучше ли возжигать благовония и молоко¹⁴? И ещё, те люди, которые используют тайные знания возвращения души, не должны есть семь дней. Вот так делайте. Нисколько не отходя от этого», — так сказал. Однако Сайгё стало казаться, что не хорошо это, и после он не стал делать.

Когда-то, когда правый министр Цутимикадо¹⁵ создавал людей, во сне ему явился старец: «Я владею всеми мёртвыми

¹² В тексте слова 沈 и 香.

¹³ Имеется в виду Фудзивара-но Кинто (966–1041).

¹⁴ В тексте слова 沈 и 乳.

¹⁵ Имеется в виду Минамото-но Морофуса (1008–1077). Дом Цутимикадо был связан с *оммёдо*.

людьми. Почему берёшь эти кости без разрешения хозяина?»¹⁶ — у него был рассерженный вид. «Если я оставлю записи, мои потомки станут делать людей, и их заберут духи, это нехорошо» — решил министр и сжёг их, так я слышал. Непотребное это дело. Об этом надлежит как следует подумывать. Однако говорят, что два сына Гу-Чжу были мудрецами, а сотворил их *они* по имени Небесный старец в окрестностях реки Инхэ¹⁷.

¹⁶ Этот старец отождествляется с духом горы Тайшань, одной из священных гор даосизма. Б. Л. Рифтин в энциклопедии «Духовная культура Китая» дает такие пояснения относительно духа горы Тайшань: «В апокрифич. текстах рубежа н. э. Тайшань (её дух) рассматривается как внук верховного небесного государя, к-рый призывает к себе души умерших людей. Считалось, что на Тайшань хранятся золотые шкатулки с нефритовыми пластинами, на к-рых записаны сроки жизни людей. К первым векам н.э. относятся представления о Тайшань как подобии загробного мира, мифологические предания о встречах с владыкой Тайшань — Тайшань фу-цзюнем (Управитель Тайшань); считалось, что недалеко от Тайшань, у холма Хаоли, собирались души умерших» [Рифтин 2007].

¹⁷ Последнее предложение переведено по интерпретации, данной в статье [Накамура Кадзумото 2001: 8]. Сложность его перевода связана с вероятной ошибкой в написании иероглифа: вместо иероглифа 孤 стоит знак 吳. Если принять эту версию, то сказанное отсылает к истории из «Лунь Юй» (7–15) о детях правителя Гу-Чжу.

«Жань Ю спросил у Цзы-гуна: “Наш Учитель на стороне вэйского князя?” Цзы-гун ответил: “О! Я, пожалуй, сейчас спрошу у него об этом”.

Затем Цзы-гун вошёл к Учителю и спросил: “Что за люди были Бо И и Шу Ци?” Учитель ответил: “Они — мудрецы древности”. Цзы-гун вновь спросил: “Они роптали?” Конфуций ответил: “Они стремились к гуманности и обрели гуманность. О каком ропоте может идти речь?”

[Когда Цзы-гун] вышел от Конфуция, он сказал: “Учитель не на стороне [вэйского князя]”». [Мартынов 2001, т.2: 251].

Хасэо¹⁸

Средний советник Хасэо познал девять наук, был сведущ в сотне искусств, и в обществе имел вес. Однажды вечером, когда он собирался отправиться во дворец, к нему пришёл неизвестный мужчина, с проницательным взглядом, не похожий на обычного человека, и предложил:

— У меня есть свободное время и я хотел бы сыграть в *сугороку*¹⁹, но я знаю, что только вы можете быть мне достойным противником, вот я к вам и пришёл.

Заключительная фраза истории не только выводит на конфуцианство, давая объём понятийному аппарату рассказа, но и очень удачна в литературном отношении. Повествование вроде бы закончено на выводе о том, что создавать людей не следует, однако последнее заявление переворачивает всё с ног на голову: может, и не следует, но вот пример того, что у *они* получились мудрецы.

¹⁸ Перевод выполнен по изданию [Отоги-дзоси 1991: 245–248].

¹⁹ *Сугороку* — игра, пришедшая в Японию из Китая, возможно, индийского происхождения. Два игрока соревновались за доской с 15 белыми и 15 чёрными «камнями», расположенными на 12 клетках в двух «лагерях» противников. Камни продвигались на столько позиций, сколько выпадало по суммарному числовому значению двух кубиков, которые трясли в специальном футляре-трубке. Игрок, первым передвинувший свои 15 камней в лагерь противника, становился победителем. Подробно об истории игры см. [Войтишек, Половникова 2009]. Игра была популярной во время создания данного произведения. Она упоминается во многих японских текстах. Небольшой отрывок о *сугороку* из *Цурэдзурэгуса* Кэнко-хоси (1283–1350) поясняет возможную стратегию игры:

«Когда я спросил однажды у человека, слывшего искусным игроком в сугороку, о секрете его успеха, он ответил:

— Не следует играть на выигрыш; ходить нужно с мыслью не проиграть. Рассчитай, каким именно способом ты можешь проиграть скорее всего, и не играй так; выбирай тот вариант, при

Понимая, что что-то тут не так, Хасэо подумал: «А может, сыграть...» — и ему очень захотелось.

— Мне это интересно. Где станем играть?

— Здесь не годится. Пойдёмте туда, где я живу.

— Хорошо, — ответил Хасэо, не сев в экипаж и не взяв сопровождающих, он один последовал за мужчиной. Они пришли к воротам Судзаку.

— Поднимайтесь наверх.

Хасэо не понимал, как можно подняться наверх, однако с помощью мужчины легко поднялся. Мужчина тем временем вынес доску и игральные кости.

— На что будем играть? Если я проиграю, я отдам вам женщину, которая будет мила вашему сердцу, поскольку ни черты лица, ни фигура, ни характер её не имеют изъянов. А если вы проиграете?

— Я отдам все свои богатства, настоящие и будущие.

— Договорились.

Они стали играть, советник всё выигрывал и выигрывал, мужчина ещё какое-то время сохранял облик обычного человека, но по мере того, как проигрывал, стал терять кости, теряя присутствие духа, и обрёл свой истинный облик, превратившись в страшного *они*. «Ужас какой! — подумал Хасэо. — Ладно, когда я выиграю, он превратится в мышку!». С такой мыслью он играл. В конце концов советник победил.

Тогда, снова приняв облик человека, *они* сказал:

— Отлично сегодня поиграли! Мне так кажется. Жаль, я проиграл. В назначенный день расплачусь.

котором проиграть можно хотя бы на один ход позднее» (перевод В. Н. Горегляда) [Кэнко-хоси 1970: 96].

Они спустились тем же способом, что и поднялись.

Тюнагон думал: «Обманет», — но, когда наступил означенный день, он в сердце надеялся и ждал, сделав необходимые приготовления. Когда спустилась ночь, пришёл мужчина, с ним была женщина, она будто испускала сияние, она и была ставкой. Тюнагон не мог поверить своим глазам:

— Ты правда её мне отдашь? — спросил он.

— Что тут говорить! Я проиграл, всего лишь отдаю долг, возвращать её не нужно. И вот что, когда пройдут сто ночей, считая с сегодняшней, можете с ней сблизиться. Но если в течение этих ста дней вы ею овладеете, точно хорошего не будет.

— Сделаю точно так, как ты велишь.

Мужчина ушёл, оставив женщину.

Увидев её на следующее утро, тюнагон не мог поверить своим глазам: «Вот ведь какие красавицы есть на этом свете!» — его удивлению не было предела. Шли дни. У неё оказался мягкий характер, он всё больше к ней привязывался, так что и на недолгое время не хотел её оставлять.

И вот прошло дней восемьдесят. «Вон уже сколько дней прошло! Неужели обязательно сто дней должно пройти?» — он не мог больше терпеть и стал с ней близок, и тут женщина обратилась водой и утекла.

Уж как тюнагон раскаивался и горевал! Да сделать уже ничего не мог.

Была примерно третья луна, поздно ночью тюнагон возвращался из дворца, на дороге ему повстречался тот самый мужчина, он оказался перед экипажем.

— Тебе нельзя верить! Я-то с тобой говорил, думая, что ты хороший человек! — сердясь, мужчина подходил всё ближе.

Тюнагон от всего сердца взмолился: «Китано Тэндзин²⁰! Помоги мне!», — и тогда с неба раздался голос:

— Подлец! Убирайся прочь! — голос звучал очень гневно.

Мужчина тут же исчез, будто его и не было.

Этот мужчина был *они* ворот Судзаку. Женщина была человеком, собранным из лучших частей разных мёртвых людей, если бы прошло сто дней, она стала бы настоящим человеком, обрела бы душу, но поскольку, увы, тюнагон забыл клятву и сблизился с ней, она исчезла.

До какой же степени это печально!

Литература

Войтишек, Половникова 2009 — *Войтишек Е. Э., Половникова Е. В.* История японской игры сугороку в контексте развития настольных стратегических игр Азии // Вестник

²⁰ Китано Тэндзин – обожествленный Сугавара-но Митидзанэ (845–903), покровитель наук и учёбы. Ки-но Хасэо фигурирует в посвящённом Митидзанэ тексте *Китано Тэндзин энги* «Сказание о Небесном божестве из Китано»:

«[Митидзанэ] собрал стихи, сложенные им после восьмой луны третьего года эры Сётай в Западных землях и назвал их “Позднее собрание”. В третий год эры Энги, в первую луну, почувствовав себя больным, он положил собрание стихов в шкатулку и отправил среднему советнику Хасэо-кё. Когда советник Ки [Хасэо] увидел, что ему прислали, он возвёл глаза к Небу, пал на Землю и стенал. “Это человек непревзойденных способностей и необычайного стихотворного таланта, нет ему равных! Хоть и поднялся он до должности министра, но не забросил занятия прекрасным. Его сочинения на устах у многих людей. Когда потомки будут говорить о сочинительстве, они не смогут не назвать Канкэ!” — так хвалил [советник Хасэо]» (перевод В. А. Федяниной) [Федянина 2014: 224–225].

НГУ. Серия: История, филология. 2009. Т. 8, вып. 4: Востоковедение. С. 88–96.

Дуткина 2017 — *Дуткина Г. Б.* Сумеречные миры японского фольклора // Япония 2017. Ежегодник. М.: АИРО-XXI, 2017. С. 371–394.

Игнатович 1998 — Словарь терминов и понятий // Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А. Н. Игнатовича. М.: Ладомир, 1998. С. 463–530.

Кэнко-хоси 1970 — *Кэнко-хоси.* Цурэдзурэгуса / Пер. В. Н. Горегляда. М.: «Наука», 1970.

Мартынов 2001 — *Мартынов А. С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А. С. Мартынова. В 2-х томах. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001.

Накамура Кадзумото 2001 — *Накамура Кадзумото.* «Ханкон-но хидзюцу»-кара «сёкацу дзокумэй»-э: тюсэй-но дзиндзо нингэнсэцува-но хэнъё-о мэгуттэ [От «тайной магии возвращения души» к «принципам продления жизни»: другой взгляд на содержание средневековой легенды об искусственно созданном человеке] // Иватэ дайгаку кёикубу кэнкю нэмпо, т. 61, № 1 (2001). С. 1–9/(106–98).

Отоги-дзоси 1991 — Отоги-дзоси / Ком. Кувабара Хироси. Токио: Коданся, 1991 (первое издание 1982).

Рифтин 2006 — *Рифтин Б. Л.* Тайшань // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. [Т. 2]. Мифология. Религия. М.: ВЛ, 2007. С. 606–607.

Сайгё 2016 — *Сайгё.* Горная хижина. Самое сокровенное. Сайгё-моногатари / Пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. СПб.: Гиперион, 2016.

Сэндзюсё 1970 — Сэндзюсё / Ком. Нисио Коити. Токио: Иванами сётэн, 1970.

Торопыгина 2011 — *Торопыгина М. В.* Японский средневековый рассказ (отоги-дзоси). М.: РГГУ, 2011. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXXVI).

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

Moore 1986 — *Moore, Jean.* Senjūushō. Buddhist Tales of Renunciation // Monumenta Nipponica, Vol. 41, No. 2 (1986). Pp. 127–174.

Reider 2010 — *Reider, Noriko.* Japanese Demon Lore. Oni from Ancient Times to the Present. Logan: Utah State University Press, 2010.

Reider 2016 — *Reider, Noriko.* Seven Demon Stories from Medieval Japan. Logan: Utah State University Press, 2016.

Tyler 1987 — Japanese Tales / Transl. *Tyler, Royall.* New York, Pantheon Books, 1987.

Электронные ресурсы

Хасэо соси — *Хасэо соси.* — URL:

<http://lapis.nichibun.ac.jp/ema/SearchResult?searchkey=長谷雄草紙> (дата обращения 04.01.2019).

**Дхарма и Царь дхармы (Яма)
в древнем и средневековом вариантах
«Сказания о Савитри»**

Е. В. Тюлина

Аннотация: В статье автор исследует «Сказание о Савитри», входящее в состав *Махабхараты*, и сравнивает его со средневековой версией из *Матсья-пураны*. Наличие двух вариантов, относящихся к разному времени, даёт возможность проследить динамику развития текста легенды. Центральное место в обоих вариантах занимает диалог героини сказания Савитри и царя мёртвых Ямы — своего рода словесный поединок, в котором победителем остаётся Савитри. Яма считался царём над царями и высшим знатоком *дхармы* (одним из его имён было «Царь дхармы»). Поэтому неслучайно диалог посвящён дхарме, и именно знанием дхармы Савитри побеждает царя мёртвых. Однако древний и средневековый варианты сказания основаны на совершенно непохожих представлениях о дхарме, чему и посвящена статья.

Ключевые слова: *Махабхарата*, *Матсья-пурана*, «Сказание о Савитри», дхарма, Яма.

**Dharma and the King of the Dead (Yama)
in the Ancient and Medieval Versions
of the «Story of Savitri»**

Elena V. Tyulina

Abstract: The author of the paper explores the Story of Savitri, which is part of *Mahābhārata* (Mbh III 277-283), and compares it

with its medieval version from *Matsya Purana* (MP 208-214). The availability of two versions, relating to different times, makes it possible to see how the text of the legend developed. Central to both variants is the conversation of Savitri, the heroine of the tale, and the king of the dead, Yama. It is a kind of verbal duel, and Savitri wins it. Yama was viewed as the king of the kings and the best connoisseur of the law (*dharma*). One of his names was the King of Dharma. Therefore, it is no coincidence that this dialogue is on *dharma* and Savitri defeats the king of the dead with knowledge of *dharma*. However, ancient and medieval versions of the legend are based on completely different ideas about *dharma*; this is what the paper speaks about.

Keywords: *Mahabharata*, *Matsya Purana*, Story of Savitri, *dharma*, Yama.

«Сказание о Савитри» входит в состав III книги *Махабхараты* [Mbh III.277–283], памятника сер. I тыс. до н.э. Оно представляет собой самостоятельное произведение, не имеющее прямого отношения к основному повествованию и вставленное в него по типу «рассказа в рассказе» — характерному приёму восточной литературной традиции. Героиня этого сказания Савитри — эталон добродетельной супруги. Когда пришло время смерти её мужа, которого звали Сатьяван, и царь мира мёртвых Яма пришёл за его душой, она отправилась в мир мёртвых вслед за ним, и по дороге в мир мёртвых между Савитри и Ямой произошёл диалог, который занимает центральное место в сказании. В ходе этого разговора Савитри удалось победить Яму и вернуть жизнь мужу.

В «Сказании о Савитри» описывается смерть, что является большой редкостью для древнеиндийских текстов: в Индии смерть считалась нечистой и в произведениях упоминание этой темы было нежелательно. Однако любое размышление о смерти представляет интерес, так как это, прежде всего,

размышление о том, что такое жизнь, и о том, каково место человека в обществе. Сказание о Савитри в этом не исключение: диалог Савитри и царя мёртвых Ямы в основном посвящён рассуждениям о том, в чём заключается долг человека, его *дхарма*.

Кроме «Сказания о Савитри» из *Махабхараты*, существует другой вариант — из *Матсья-пураны* [МР 208–214], что даёт возможность их сравнить и проследить динамику развития текста. *Матсья-пурана* — обширное произведение индуизма, состоящие из 291 главы. Она входит в состав 18 канонических *пуран*, называемых *маханпуранами*. Это компилятивные произведения, состоящее из текстов разного времени и содержания. Кроме мифологического материала, они включают в себя обширные описания ритуалов, научные, этические и научные трактаты. В пуранах часто излагаются сюжеты *Махабхараты* и *Рамаяны*. «Сказание о Савитри» в *Матсья-пуране* — одно из таких изложений [МР 208–214].

Хотя «Сказание о Савитри» *Матсья-пураны* было создано на основе древнего варианта из *Махабхараты*, но оно совершенно не похоже на свой прототип. Это скорее его пересказ, отражающий совершенно иное мировоззрение и дающий возможность увидеть, насколько изменились представления о мире, лежащие в его основе. Особенности его формы и содержания позволяют отнести его к средневековой традиции. Если в *Махабхарате* сказание включено в III книгу, т. н. *Араньякапарву* («Лесную книгу»), то в *Матсья-пуране* оно находится среди глав, которые посвящены объяснению благоприятных и неблагоприятных признаков или качеств различных существ, божественных изображений, объектов жертвоприношения. «Сказанию о Савитри» предшествует глава, посвящённая рассказу об особенностях быков, где описывается, какие у них могут быть благоприятные и неблагоприятные признаки, на какие части делится их тулови-

ще и так далее. После сказания следует глава, посвящённая тому, какими качествами должен обладать царь. Само «Сказание о Савитри» рассказывается в ответ на просьбу объяснить, какие добродетели присущи благородным, преданным жёнам.

Основное различие двух вариантов сказания состоит в том, что древний сохраняет многие мотивы, связанные с мифологией. Показательно, что смерть главного героя Сатьявана происходит в лесу, куда он и его жена Савитри отправляются, чтобы собрать дрова и плоды для подношения предкам. По наблюдениям В. Я. Проппа в сказках лес — это место, где проводились обряды инициации, воспроизводящие ритуальную смерть, и он мог восприниматься как «вход в царство мёртвых» [Пропп 1946: 93–95]. Это он проиллюстрировал на примере мифологии разных стран.

Смерть описывается таким образом. Сатьяван рубил дрова для огненного подношения. Вдруг покрылся потом, у него сильно заболела голова. Савитри положила его голову себе на колени. Затем он погрузился в сон и к нему явился царь мира мёртвых Яма¹. В *Махабхарате* есть короткое и яркое его описание. Савитри видит его одетым в жёлтые одежды (*pītavāsasa*), в венце (*baddhamauli*), имеющим красивое тело (*vapuṣmant*), красноглазым (*raktākṣa*), внушающим ужас (*bhayaṇvaha*) [Mbh III.281.8–9]. У Ямы в руках петля (*pāśahasta*), являющаяся его главным иконографическим признаком. С её помощью он извлекает из тела умершего Сатьявана его душу («размерами с перст человека») и уносит её на юг — сторону мира мёртвых [Mbh III.281.16–17]. Савитри видит Яму «блистающим подобно солнцу» (*adityasamatejas*) и «тёмным и

¹ О мифологических истоках представлений о Яме и его образе в *Махабхарате* см.: [Hopkins 1895: 241; Wayman 1959: 112–131; Невелева 1975: 79–84; Тюлина 2000: 18–23].

сияющим» (*śyāmāvadāta*) [Mbh III.281.8–9]. Во втором случае в одном слове объединены два противоположных понятия — темнота, мрак, то есть полное отсутствие света (*śyāma*), и сияние, чистота, белизна, то есть полное отсутствие тьмы (*avadāta*). Вероятно, образ Ямы мог сочетать в себе два начала — свет и тьму. Однако самым распространённым эпитетом царя мёртвых является «тёмный» (*śyāma*). В отличие от Савитри Сатьяван видит Яму имеющим ужасный вид, во мраке [Mbh III.281.69]. Это может быть связано с представлением о том, что Яма грешникам и праведникам являлся в двух разных обликах [GP II.23.22]. А преждевременная смерть свидетельствовала о дурной карме и затмевала все добродетели Сатьявана.

Яма извлекает из тела Сатьявана его душу (человечка, размером с палец) и отправляется в мир мёртвых. По дороге между Савитри и Ямой происходит диалог, который, как уже говорилось, занимает центральное место в сказании. В нём она демонстрирует все свои главные положительные качества. Самые важные из них — это красноречие, мудрость и учёность. Красноречие и мудрость в *Махабхарате* не только качества Савитри как личности, они дают ей «магическую» власть и над судьбой, и над царём мира смерти. Диалог Савитри и Ямы — это своеобразный поединок, напоминающий древние мифы, в которых жизнь героя зависит от того, правильно ли он отгадывает загадки какого-либо сверхъестественного существа.

Яма, уносящий душу, приказывает Савитри вернуться назад и совершить погребальный обряд. Но Савитри продолжает идти, обращаясь к Яме с необычной речью, цель которой доказать Яме правомерность следования за умершим мужем и показать свою осведомленность в вопросах дхармы. Отличие этого диалога от обычной речи подчеркивается тем, что наряду с стихотворным размером, которым написано всё

сказание (*шлокой*), в нём употребляются и другие размеры *триштубх* и *джагати*. Стихи, посвящённые дхарме, становятся всё более торжественными и сложными для понимания. Именно такая речь покоряет Яму. Он говорит: «Домой возвращайся! Доволен я речью твоею, где звучности, складности и выраженья единство». Под влиянием этой речи он предлагает ей выбрать любой дар, кроме жизни супруга [Mbh III.281.25]. В качестве первого дара она просит зрение для свёкра. Дальнейшие её слова также производят сильное впечатление на грозного царя смерти, покоряют его. Он говорит ей: «Ты слово сказала, что ум возвышает и будит, что радуется сердцу и благо имеет основой», и опять предлагает выбрать любой дар, кроме жизни Сатьявана [Mbh III.281.30]. В этот раз Савитри просит вернуть царство свёкру.

В диалоге Савитри и Ямы мы встречаемся с отголосками древнейших мифологических представлений о слове, связанных со специфическими представлениями о мире, когда любое название нерасторжимо связано с сущностью вещи. В таком мире пространство должно пониматься как «совокупность отдельных объектов, носящих собственные имена» [Лотман, Успенский 1979: 288]. Для человека этот мир был «своим», если он знал в нём все наименования. «Отсюда сюжеты о неизбежности гибели героев, выходящих во внешний мир без знания нечеловеческой системы номинации и выживание героя, чудесным образом получившего такое знание» [Лотман, Успенский 1979: 289]. В диалоге с Ямой Савитри, следуя за ним в страну смерти, своим красноречием показывает, что ей знаком язык его мира: благодаря этому она и сама остаётся живой, и в конечном счёте спасает супруга.

Они говорят не на потусторонние темы, а о *дхарме* — нравственном законе, лежащем в основе человеческого общежития. Такая тематика может быть объяснена тем, что Савитри идёт в царство Ямы. А Яма, хотя в эпосе и называется

богом, однако в древних текстах он, как правило, считался не богом, а царём, следившим за исполнением мирового закона (*rta*), а более поздних текстах — дхармы. Его распространёнными именами становятся Царь дхармы (*dharmarāja*) или, просто, Дхарма (*dharma*). Савитри же называется в эпосе «соблюдающей дхарму» (*dharmacāriṇī*) [Mbh III.281.95]. Её мудрая речь показывает, что она не новичок в мире Ямы и её знания о дхарме совершенны. Иначе трудно объяснить, для чего ей нужно рассказывать Царю дхармы, в чём она заключается. При этом дхарма имеет отношение не только к миру мёртвых, но и миру живых, так как это закон, которому они должны следовать, а Яма обязан следить за его исполнением.

Савитри обращается к Яме:

«О боже! Ты держишь в узде поколения людские.

Людей обуздав, вопреки их желанию уводишь.

Известна поэтому сущность твоя “Усмиритель”!

Но внемли же гласу моей возвышающей речи!»²

[Mbh III.281.33].

Здесь она объясняет смысл имени Ямы (*yama*), связывая его с глаголом *niyam* — «обуздывать, усмирять». Эта строфа построена на игре слов. Кроме того, в ней в разных сочетаниях повторяются все звуки, входящие в имя Ямы. Представление о том, что произнесение имён оказывает влияние на носителя этого имени, существует во многих древних культурах. Известный антрополог Л. Леви-Брюль, говоря о подобном явлении в первобытных обществах, писал: «Коснуться чьего-либо имени значит коснуться самого его или существа,

² *prajāstvayemā niyamena saṁyatā niyamyā caitā nayase na kāmāyā* |

ato yamatvam tava deva viśrutam nibodha cemām giramīritām mayā ||

которое носит это имя. Это значит посягнуть на него, учинить насилие над его личностью, принудить его явиться» [Леви-Брюль 1930: 30]. Объясняя имя, Савитри тем самым получает власть над Ямой. Подобное отношение к слову лежит в основе традиции заговоров, в которой «именаречение объекта есть одновременно и творение этого объекта, открывающее его внутреннюю природу» [Топоров 2006: 621]. Постоянные призывы внимательно слушать также делают речь Савитри похожей на заклинания. Далее Савитри рассказывает Яме, что долг праведных — невреждение, милость, милосердие. Эти слова заставляют Яму выполнить третье желание Савитри — он дарует сто сыновей её отцу, у которого не было наследника. Следовательно, своим красноречием она спасает и род отца.

Наконец, следует самый ответственный момент, когда Савитри проявляет хитрость — ставит Яму в такое положение, что он вынужден вернуть жизнь Сатьявану. Она опять призывает Яму к вниманию: «Мне возле супруга не кажется дальней дорога. Всё дальше и дальше моё устремляется сердце. Поэтому, о уходящий, ты вслушайся снова в произносимые мной вдохновенные речи!» [Mbh III.281.39]. После этого она называет второе имя Ямы — Вайвасвата и даёт ему толкование, объясняя, что оно происходит от имени его отца Вивасвана, бога Солнца. Но в таком ответственном месте называние одного имени мало: Савитри объясняет третье имя Ямы — Царь дхармы. При этом в её речи опять чередуются разные стихотворные размеры. Сила этих толкований покояет Яму, он даёт себя обмануть и обещает Савитри сотню сыновей, рождение которых невозможно без Сатьявана.

То, что Савитри сначала просит у Ямы сыновей, может объясняться не только хитростью, тем более что в диалоге всё время всплывает тема о силе правды. Сохранение рода — это также само по себе сохранение установленного порядка,

сохранение дхармы. Отсутствие мужского потомства гораздо страшнее, чем просто смерть Сатьявана, так как прерывается преемственность жертвователей, а вместе с этим — и совершение жертвоприношений. В *Матсья-пуране* Савитри, объясняя мотивы просьбы о рождении сыновей, говорит: «Неизвестно, какова судьба у бездетного в [иных] мирах» [MP 212.27]. Такие слова вызваны тем, что именно сыновья должны были совершать похоронные и поминальные обряды при смерти родителей, исполнять ежегодные ритуалы, посвящённые предкам. Человек, на котором прерывался род, или у которого умирало потомство, попадал в ад и навечно там оставался. Далее Савитри обращается к Яме со стихами, невероятной силы и красоты, посвящёнными праведности, твёрдости и силе духа, которые правят не только в мире людей, но и во всей вселенной:

«Святые навечно привержены дхарме.

Они не колеблются и не слабеют.

Союз не бесплоден благого с благими.

Благой у благого не вызовет страха.

Движется солнце правдивостью добрых.

Земля утверждается подвигом добрых.

Быть добрыми — путь и потомкам, и предкам.

Погибнуть меж добрыми добрый не может.

И благодатных добро не напрасно.

Вознагражденье и честь не погибнут!

Средь добрых людей тот закон неизменен,

а потому благодатные — это зашита!»

[Mbh III.281.46–48].

В этих словах заключены представления Савитри о том, что в основе общежития людей лежит нерушимость правды и праведности. Это окончательно покоряет Яму — он снимает запрет просить в дар жизнь Сатьявана, тем более, что Савит-

ри говорит о силе правды, а в случае смерти Сатъявана обещание ста сыновей оказывается ложью.

В диалоге с Ямой все просьбы Савитри были связаны с дхармой, так как несчастья, случившиеся с её родственниками, кроме всего прочего, не давали им возможность выполнять свои обязанности. Яма, Царь дхармы, следящий за тем, чтобы закон исполнялся, в результате словесного поединка оказался вынужденным устранить всё препятствующее дхарме.

В средневековом варианте описание Ямы изменяется, что свидетельствует о совершенно ином отношении к речи, к слову. Это можно показать на примере эпитета Ямы — «тёмный» (*śyāma*). В *Махабхарате* этот эпитет является ёмким и многозначным. Он указывает на отличие Ямы от простых смертных и вызывает самые различные ассоциации с пугающими и тёмными образами.

В *Маться-пуране* же вместо просто «тёмный» (*śyāma*) используется эпитет «тёмный, как лепесток синего лотоса» (*nilotpalaśyāma*) [MP 210.5]. Из-за сравнения с нежным лепестком исчезает многозначность эпитета и, несмотря на внешнюю красоту сравнения, его значение принижается — эпитет утрачивает связь и с потусторонним миром, и с чем-то страшным и мрачным, он уже не может указывать на нечеловеческую силу. Теперь он превращается лишь в простое обозначение цвета. В пуране Яма называется также «подобным туче» (*iva toyada*), «с телом, опоясанным зигзагами молний» (*vidyullatānibanddhāṅga*) [MP 210.5–6]. Но эпитет «тёмный» включал в себя и эти сравнения, так как одним из его значений является «подобный туче», поскольку слово *śyāma* часто используется для описания чёрных грозовых туч. Если же Яма сравнивался с грозовой тучей, то, естественно, он должен быть «опоясанным молниями». Следовательно,

эпитет *śūta* был сам по себе неким мифологическим обобщением, вызывавшем целый комплекс ассоциаций.

В средневековом же варианте будто бы создаётся не образ мифологического Ямы — грозного царя мира мёртвых, а даётся описание цветной картинке с его изображением. Здесь наиболее важными становятся формальные внешние признаки и детали наряда, воспринимаемые как иконографические знаки: Яма одет в жёлтые одежды, в короне, украшен браслетами и носит множество жемчужных ожерелий на груди [МР 210.5–7]. Показательно, что, если в *Махабхарате* сам Яма описывался как сверкающий подобно солнцу, что вполне понятно, так как он был сыном Вивасвана, бога Солнца, и сверкание говорило о его сущности, то в *Матсья-пуране* как солнце сверкает его иконографический атрибут — корона.

В *Матсья-пуране* почти всё сказание сводится только к диалогу Савитри и Ямы. Здесь он важен не только для развития сюжета. Для пураны, имеющей ярко выраженную дидактическую направленность, здесь есть огромный простор для нравоучений, так как диалог посвящён обсуждению вопросов дхармы. В древнем варианте, как мы видели, основную роль в этом диалоге играло то, что Савитри обладала особым владением словом. Теперь же этому не придаётся никакого значения, а сам текст демонстрирует совершенно иное отношение к слову, к речи, к стиху. Диалог Савитри и Ямы уже не выделяется особыми стихотворными размерами, придававшими речи Савитри характер заклинания (характерно, что другие размеры употребляются лишь в речи Ямы, а не Савитри). Во всём сказании вообще теперь наблюдается довольно небрежное отношение к качеству поэзии. Хотя в основном повествование написано *шлокой*, но строфы уже не выражают законченную мысль, как это мы видели в *Махабхарате*. То, что говорит Савитри, не отличается особой красотой. Однако она всё же оказывает на Яму влияние.

Сравнение с древним вариантом позволяет увидеть и отличие этой речи, и то, почему же она продолжает оставаться сакральной. Обратимся к самому «колдовскому» месту диалога, когда Савитри называет имена Ямы. На первый взгляд оно сходно с аналогичным местом древнего варианта. В *Матсья-пуране* Савитри также даёт толкование именам Ямы: она объясняет уже знакомые нам имена Яма, Царь дхармы и Вайвасвата, а потом ещё четыре имени: Мритью (*mṛtyu*) — Смерть, Кала (*kāla*) — Время, Антака (*antaka*) — Уничтожающий и Сарвапранихара (*sarvaprāṇihara*) — Убивающий всех живых существ [МР 213.1–6]. Причём все эти семь имён следуют одно за другим. Складывается впечатление, что действенность имён и заключается в том, что они даны все вместе, в определённом порядке, в перечислении. Концентрация их в одном месте как бы обесценивает «силу» отдельного имени, с помощью которой можно было воздействовать на Яму. При этом нет и намёка на то, что Савитри хочет заставить Яму выполнить её желание. Наоборот, после перечисления она просит у него защиты. Показательно, что произносит она эти имена уже после того, как Яма пообещал ей сотню сыновей, и теперь ей незачем оказывать на него какое-либо давление. Так как в тексте даётся целых семь толкований имён и это никак не связано с развитием сюжета, то перед авторами пураны встаёт новая задача — организовать весь этот материал. Достигается это тем, что во всех объяснениях используются похожие синтаксические конструкции. При этом сохраняется интонация перечисления, структура списка.

После произнесения имён Савитри продолжает его восхвалять: «О владыка богов! По твоей милости не происходит смешения каст, тебя, о бог, прославляют [как удерживающего] на постоянном пути праведных. О владыка мира! Ты защитник границ этого мира. О наилучший среди тридцати богов! Защити меня, несчастную, пришедшую под твою

защиту, а также несчастных родителей царевича!» [МР 213.9–10]. На это Яма отвечает, что он доволен её прославлением и преданностью [МР 213.11]. Такая речь напоминает гимн, посвящённый божеству, включающий в себя перечисление имён и эпитетов бога, формулы восхваления. То есть в *Матсья-пуране* Савитри «побеждает» Яму совершенно иным знанием — знанием некоего обряда его почитания. При этом главными элементами общения с царем мёртвых становятся покорность, послушание и даже элементы некоторой приниженности — Савитри всё время напоминает, как она слаба и беспомощна.

Как и в древнем варианте диалог Савитри и Ямы посвящён вопросам дхармы. Однако изменяются и представления о том, что такое *дхарма*, и сам характер речи, описывающей эту дхарму. Сакральной, отличной от бытовой, она становится за счёт употребления многочисленных перечислений и списков. Чтобы не перегружать текст, приведём лишь несколько таких перечислений. Например, дхарма описывается так: «жертвоприношение, подвижничество, пожертвования, умиротворение, терпимость, *брахмачарья*³, правдивость, прекрасная смерть в *тиртхе*⁴, изучение [вед], служение, житие вместе с подвижниками, восхваление богов, почтение к гуру и почитание брахманов, победа над чувствами ... отсутствие себялюбия» [МР 212.18–21]. Одним из самых обширных перечислений является описание того, что можно получить в результате исполнения дхармы — это и украшения, и богатые одежды, и еда, и питьё, венки и притирания, и удивительные женщины, и кони, и самые большие слоны. Оно занимает почти всю 212 главу, играющую в сюжете

³ Брахмачарья (*brahmacarya*) — соблюдение целомудрия, особенно на стадии ученичества.

⁴ Тиртха (*tirtha*) — священное место паломничества.

важную роль: Савитри просит у Ямы рождение ста сыновей и тем самым заставляет его вернуть жизнь мужу. То, что перечисления появляются в самом ответственном месте, говорит об их значимости для религиозного текста.

При описании дхармы часто используются устоявшиеся формулы, передающие иерархию перечисляемых объектов, например, такие: «Этот мир достигается преданностью матери, средний [мир] — преданностью отцу, Брахмалока — служением гуру» [МР 210.11]; «Отец даёт то, что можно измерить, брат — то, что можно измерить, сын — то, что можно измерить. Как же не почитать мужа, дарующего неизмеримое?» [МР 210.18]; «Наставник — воплощение Брахмы, отец — воплощение *Праджапати*⁵, мать — воплощение Земли, брат — воплощение Атмана» [МР 211.21]. Подобные отождествления делают текст сказания скорее похожим на набор правил и формул, чем на эпическое повествование. Полностью исчезает трепетное отношение к слову, речь лишается своей поэтичности. Пространные перечисления разрушают прежнюю целостность *шлоки*, так как они занимают несколько строф и организовать содержащийся в них материал может лишь структура, охватывающая большой объём текста. Как правило, это однотипные синтаксические конструкции, употребление которых в тексте способствуют созданию созерцательного состояния. Другие стихотворные размеры используются в таком тексте крайне редко и носят случайный характер в отличие от того, что мы видели в *Махабхарате*, где таким образом подчеркивалась важность изречений и преодолевалась монотонность изложения. Мы видим, что идеал полной пассивности оказывает влияние и на характер самого текста.

⁵ Праджапати (*prajāpati*) — букв. «Владыка тварей», бог-прародитель.

Вместе с формой изменяется и содержание диалога о дхарме. Наряду с исчезновением эпитетов, характеризующих внутренние личностные качества (активность, волю, внутреннюю силу, твёрдость, решительность, ум), исчезает и представление о том, что они должны лежать в основе поведения, тем более женщины.

В древнем варианте Савитри говорила, что источником дхармы является знание, и потому дхарма считается основой всего [Mbh III.281.23]. Она заявляла: «Мысль в этом моя утвердилась, и мысль моя вылилась в слово. А слово да выльется в дело! Мысль — слову и делу основа» [Mbh III.278.27]. Таким образом, путь деяния был таков: мысль или дхарма, выведенная из познания — слово — дело. В пуране же *дхарма* — это долг, смирение, покорность, почитание богов, брахманов, родителей, супруга, и особенно послушание, то есть путь деяния становится таким: чужая воля — предписание — послушание.

«Красноречие» Савитри теперь заключается в нанизывании синтаксических конструкций, сравнений, списков. Её речь, да и речь всего сказания превращается в жонглирование устоявшимися формулами, цитатами, кочующими из одного произведения в другое. «Знание» заменяется знанием правил и предписаний, «мудрость» — неукоснительным их выполнением. Спасает она Сатьявана тем, что демонстрирует царю мёртвых свою полную покорность и готовность разделить судьбу своего мужа.

Мы видим, что *Матсья-пурана* даёт совершенно иное прочтение «Сказания о Савитри», диаметрально противоположное варианту из *Махабхараты*. Это продукт более позднего средневекового сознания, подразумевающего, что в основе дхармы должны лежать иерархичность отношений и система безусловного подчинения.

Источники и литература

Леви-Брюль 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М.: «Атеист», 1930.

Лотман, Успенский 1979 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Вып. 308, 1979.

Невелева 1975 — *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М.: «Наука», 1975.

Пропп 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1946.

Топоров 2006 — *Топоров В. Н.* О древнеиндийской заговорной традиции. // Исследования по этимологии и семантике. Т. 2 (книга 2). М.: «Языки славянской культуры», 2006.

Тюлина 2000 — *Тюлина Е. В.* Гаруда-пурана. Человек и мир. М.: ВЛ, 2000.

Hopkins 1895 — *Hopkins E. W.* Religions of India. Boston: «Ginn and Company», 1895.

Wayman 1959 — *Wayman A.* Studies in Iama and Mara // Indo-Iranian Journal. Vol. 3, № 2, June 1959.

GP — Garuḍapurāṇam. Calcutta: «Sarasvatī Press», 1890.

Mbh — The Mahābhārata, the great epic of India, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. Vol. III–IV. The Aranyakaparvan (Pt. 1–2). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.

MP — The Matsyamahāpurāṇam. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. Pt. 2. Delhi: «Nag Publishers», 1983.

Проект независимого перевода образов Корана на русский язык и его особенности

А. Г. Хайрутдинов

Аннотация: В 2009 году была начата реализация частного проекта по осуществлению независимого перевода образов Корана на русский язык. В 2013 году была издана первая часть перевода, включающая в себя первые 19 сур Корана, что составляет около половины от его общего объёма. В 2017 году в Интернете была размещена последняя редакция перевода 2013 года. Понятие «независимый перевод образов» подразумевает методологический подход, согласно которому образы Корана раскрываются посредством содержания самого Корана. Данный подход потребовал критического осмысления существующих переводов и *тафсиров* и был реализован в особой форме представления материала. На левой стороне каждого альбомного разворота издания расположена таблица, содержащая: 1) арабский текст Корана; 2) транслитерация арабских слов на кириллицу, 3) дословный перевод (подстрочник) каждого слова. На правой стороне разворота располагается перевод образов соответствующего коранического фрагмента. В настоящее время работа над переводом образов Корана близится к завершению.

Ключевые слова: Коран, перевод Корана, методология перевода Корана, транслитерация, *тафсир*.

The Project of Independent Translation of Qur'anic Images into Russian and Its Features

Aidar G. Khairutdinov

Abstract: In 2009 we started a realization of the private project of carrying out independent translations of Qur'anic images into Russian. In 2013, the first part of the translation was published, including the first 19 surahs of the Qur'an, which is about half of its total volume. In 2017, the latest version of the 2013 translation was posted on the Internet. The concept of "independent translation of images of the Qur'an" implies a methodological approach, according to which these images are explained through the content of the Qur'an itself. Such an approach required a critical understanding of existing translations and tafsirs and was implemented in a special form of presentation. On the left side of each book spread of the edition there is a table that contains: 1) Arabic text of the Qur'an; 2) transliteration of the Arabic words to the Cyrillic alphabet, 3) literal (interlinear) translation of each word. On the right side there is a translation of the images of the corresponding Qur'anic fragment. Currently, the work on the translation of images of the Koran is nearing completion.

Keywords: Qur'an, Qur'an translation, Qur'an translation methodology, transliteration, *tafsir*.

Летом 2009 года в г. Казани по инициативе и под руководством А. Р. Бахтиярова была собрана рабочая группа в составе трёх человек, и начата реализация проекта независимого перевода образов Корана на русский язык. Понятие «независимый перевод образов Корана» подразумевает особый методологический подход, согласно которому образы Корана раскрываются посредством содержания самого Корана и в обход традиции *тафсира*. Иными словами, в независимом переводе учитывается включённость того или иного коранического айата в контекст соответствующего коранического фрагмента. Кроме этого, перевод сохраняет согласованность с общим духом и логикой коранического текста в целом. Помимо этого, независимый перевод образов Корана строится

на строгом следовании правилам арабской морфологии, грамматики и синтаксиса. Данный подход потребовал критического переосмысления уже существующих переводов, которыми мы пользовались в ходе работы. Мы считаем, что такой подход вкупе с сознательным отстранением интерпретаций, предлагаемых традицией тафсира, позволил повысить объективность и адекватность перевода.

Выбранный нами методологический подход потребовал особой формы подачи окончательного продукта. Она заключается в том, что издание имеет альбомный формат, где на левой стороне каждого разворота расположена таблица, содержащая: 1) арабский текст Корана; 2) транслитерацию арабских слов на кириллицу, 3) дословный перевод (подстрочник) каждого слова. На правой стороне каждого разворота располагается перевод образов соответствующего коранического фрагмента, наиболее близкий к содержанию источника.

В 2013 году была издана первая часть перевода, включающая в себя первые 19 сур Корана, что составляет около половины от его общего объёма [Бахтияров 2013]. В 2017 году в Интернете была размещена новая редакция перевода 2013 года¹. В настоящее время работа над переводом образов Корана на русский язык близится к завершению.

В ходе работы над переводом было выявлено множество случаев его расхождения с уже существующими переводами, предлагаемыми в наиболее распространённых в России переводах Корана на русский язык². Сталкиваясь с подобными случаями, мы осознавали, что на предшествовавших нам пере-

¹ См.: [Бахтияров 2017] (электронный ресурс).

² Речь идёт о переводах Корана на русский язык, выполненных И. Ю. Крачковским и Э. Р. Кулиевым.

водчиков оказывали влияние определённые внешние факторы. Из таковых, прежде всего, следует назвать традицию тафсира. Следует особо отметить, что традиция следования интерпретациям, предлагаемым в тафсирах, действительному содержанию айатов Корана имеет в исламской экзегетике в частности, и богословской практике вообще, не только многовековую историю, но и статус непререкаемого канона. Иными словами, существует убеждение, что рядовой мусульманин, интересующийся содержанием Корана, должен узнавать его опосредованно, т.е. через тот или иной средневековый тафсир. Согласно распространённым среди мусульман воззрениям, нарушение общепринятой методики ознакомления с содержанием коранического послания влечет за собой его самостоятельное осмысление и понимание, в результате чего нарушитель правила непременно попадёт в ад. Во-вторых, разночтения в переводах, на наш взгляд, были обусловлены тем, что в них до сих пор остаются нерешёнными многочисленные грамматико-синтаксические и контекстуально-логические проблемы.

В качестве примера негативного влияния тафсиров, очевидным образом искажающего смысл *айатов* Корана, мы можем привести различие между традиционными переводами айатов 6–7 суры *Фатиха* и нашим переводом. Последний был осуществлен в рамках избранной нами методики, т.е., с одной стороны, в обход трактовок, содержащихся в тафсирах, а с другой стороны — в строгом соответствии с правилами арабской грамматики и внутренней логикой самого Корана. В результате мы получили следующий вариант перевода: *«Направив, ве́ди нас (той самой) выпрямляющей путеводной нитью, — путеводной нитью тех, которых нежно облагодетельствовал Ты: нет рассерженности над ними, и не заблуждающиеся они»*. В дальнейшем, мы обнаружили, что указанные айаты суры *Фатиха* были переведены подобным же

образом Д. Н. Богуславским: *«направь нас на прямой путь, на путь тех, к которым Ты благоволишь, которые не подпали под гнев Твой и не заблуждаются»* [Богуславский 2005: 3; Хайрутдинов 2015] и Б. Я. Шидфар: *«Веди нас прямым путём, путём тех, кому ниспослал Ты милость Свою, кто не познал гнева Твоего и не впал в заблуждение»* [Шидфар 2012: 23]. Добавим также, что в таком же духе данный фрагмент был переведён Г. Н. Исаевым³ в осуществлённом им переводе Корана на татарский язык: *«Син безне тугры юлга күндер. Ул юл шундый юлдыр: ул юлдагы бәндәләр адашмаган һәм Син ачуланмаган, Син тәрбияләгән бәндәләр юлыдыр»* [Исаев 2018: 3].

Обнаруженные переводческие факты укрепили нашу уверенность в том, что выбранная нами методика перевода приводит к положительным результатам.

Ещё одним примером расхождения между существующими переводами и нашим переводом, получившим внешнее подтверждение своей адекватности, является перевод айата 42 суры *Йусуф*. В переводе И. Ю. Крачковского предлагается следующий вариант: *«И сказал он тому из них, о котором думал, что он спасётся: "Помяни меня у твоего господина!" Но заставил его сатана забыть напомнить своему господину, и пробыл он в темнице несколько лет»* (Крачковский 2006: 196-197)⁴. В нашем переводе аят имеет иное звучание: *«И сказал*

³ Исаев Габдельбари Низамутдинович (1907–1982) — служил муфтием, председателем Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (г. Уфа) с мая 1975 года по июнь 1980 года.

⁴ Необходимо подчеркнуть, что т. н. «перевод Корана И. Ю. Крачковского» можно назвать таковым с определённой долей условности, поскольку окончательная редакция текста этого перевода не была выполнена самим И. Ю. Крачковским.

он (Иосиф) тому, о котором полагал, что, воистину, он — спасающийся из них двоих: «Вспомни меня у господина твоего!» Но, при этом, сатана-шайтан заставил забыть его (Иосифа) памятование Господа своего, поэтому провёл он (Иосиф) в темнице несколько лет».

Отличие нашего перевода вызвано тем, что в нём учитывается конфликт понятий, выраженных в аяте словом *рабб*. Мы предположили, что аят повествует о том, что Иосиф допустил ошибку, используя слово *рабб*, несущее в себе высокий смысл, подразумевающий Господа, применительно к обычному человеку, после чего сатана получил возможность побудить Иосифа забыть помянуть своего Господа. В результате допущенной им ошибки Иосиф был обречён провести в заточении ещё несколько лет.

Наше предположение нашло неожиданное подтверждение в поэме *Кысса-и Йусуф* средневекового поэта Кул-Гали (1183–1236), жившего в Волжской Булгарии. В этой поэме ошибка, допущенная Иосифом, разъясняется устами архангела Джабраила, после чего Иосиф полностью осознает свою вину и глубоко раскаивается в том, что, прося о помощи, он обратился, прежде всего, не к Господу, а к человеку [Кол Гали 1989: 127–128].

Отметим, что возможность разночтения в данном аяте была замечена и Э. Кулиевым, который отразил оба варианта перевода: «Он попросил того, который, по его предположению, должен был спастись: «Напомни обо мне твоему господину». Но сатана побудил его позабыть напомнить это его господину (или сатана побудил Юсуфа забыть помянуть своего Господа), и он пробыл в темнице несколько лет» [Кулиев 2009: 246].

Описанные выше случаи придали нам уверенности в том, что существующие интерпретации и переводы содержания

айатов Корана по степени своей адекватности далеко не идеальны и потому не могут служить примером для подражания. В результате, всякий раз, когда в ходе переводческой работы обнаруживались неоднозначные моменты, мы разбирали их, неуклонно следуя выбранной нами методике.

В формате настоящей публикации не представляется возможным представить хотя бы малую часть из большого количества сделанных нами переводческих находок. По этой причине, ниже приводятся лишь два примера из нашего перевода, которые в корне отличаются от существующих.

Обратимся к аяту 39:30. В переводе И. Ю. Крачковского он звучит *«Ты ведь смертен, и они смертны»* [Крачковский 2006: 395], у Э. Кулиева — *«Воистину, ты смертен, и они смертны»* [Кулиев 2009: 467]. В нашем переводе аят имеет вид *«Воистину, ты — мертвец и, воистину, они — мертвецы»*).

Для того, чтобы обосновать нашу версию перевода, нам следует, для начала, разобрать перевод Э. Кулиева. Выясняется, что в нём арабские слова *ميتون/ميت* переведены, как *смертный/смертные*. Однако уже в другом аяте Корана (55:26) Э. Кулиев аналогично переводит уже другое слово, а именно, причастие *فان*: *«Все на ней (земле) смертны»* [Кулиев 2009: 538].

Мы полагаем, что с точки зрения этики перевода священного текста подобная вольность, заключающаяся в идентичном переводе разных исходных лексем, совершенно недопустима. Отметим, что в данном конкретном случае перевод И. Крачковского выглядит более адекватным: *«Всякий, кто на ней, исчезнет»* [Крачковский 2006: 461]. Здесь переводчик вместо причастия действительного залога, использованного в оригинале, предпочел использовать в своём переводе глагол *исчезнет*, поставив его в форму будущего времени. В нашем переводе данного аята для слова *فان* использована

часть речи, аналогичная оригинальной, а именно, двусоставное причастие действительного залога *преходящ-исчезающ*: «*Всякий, кто на ней — проходящ-исчезающ*».

Теперь вновь вернёмся к аяту 39:30 и рассмотрим его с грамматико-синтаксической точки зрения. Перед нами именное предложение с двумя предикативными ядрами, в котором сказуемые выражены именами *ميتون/ميت*. Эти арабские слова по всем признакам представляют собой имена существительные, поскольку им не присущ признак качества или качества действия. Поэтому, на наш взгляд, их следует переводить словами *мертвец/мертвецы*. Что касается слова *смертен/смертны*, использованным в переводах И. Ю. Крачковского и Э. Кулиева, то в арабском языке ему соответствует причастие действительного залога *مات*. На наш взгляд, когда при переводе имени существительного *ميت* со значением *мертвец* происходит его замена на прилагательное *смертный*, то эта подмена в корне меняет изначальный смысл, заложенный в рассматриваемый аят. Это так, поскольку, значение прилагательного *смертный* предполагает смерть, предстоящую в какой-то момент в будущем, т.е. вносит в смысловую ткань аята временной фактор, тогда как существительное *мертвец* констатирует факт, имеющий место в момент самой вербализации аята. В случае же использования в переводе вместо слов *мертвец/мертвецы* прилагательных *мёртвый, умерший*, которые представлены в словаре Х. К. Баранова [Баранов 1989: 772], то факт, имеющий место в момент озвучивания этого сообщения, остаётся неизменным и не искажает изначального смысла аята: «*Воистину, ты — мёртвый/умерший, и, воистину, они — мёртвые/умершие*».

Таким образом, в первом случае, т.е. в случае с использованием в переводе аята 39:30 прилагательного *смертен/смертны*, читатель воспринимает мысль, предлагаемую ему в переводе, как нечто само собою разумеющееся, как

объективный факт, повлиять на который или изменить который человек не в силах и с которым, поэтому, нет смысла спорить или над которым стоило бы задуматься. Однако во втором случае, когда существительное ميت переводится словами *мертвец/мертвецы* или *мёртвые/умершие*, то человек ставится лицом к лицу с весьма серьёзной экзистенциальной проблемой и вынужден задаться приблизительно такими вопросами: «Что же означает утверждение Всевышнего о том, что Пророк — мёртв, и что окружающие его тоже мертвы?» или «Что означает утверждение Всевышнего о том, что я — мёртв, и что окружающие тоже мертвы?».

Теперь обратимся к ещё одному примеру разночтений, возникающих, по нашему мнению, в результате игнорирования грамматико-синтаксических правил арабского языка и некритичного следования интерпретациям тафсиров. Речь идёт об аяте 32:10 и ряде подобных ему. У И. Ю. Крачковского перевод аята 32: 10 выглядит следующим образом: *«Они сказали: "Разве, когда мы заблудимся в земле, — разве мы возникнем в новом создании?" Да, они не верят во встречу со своим Господом!»* [Крачковский 2006: 353]. Тот же аят в переводе Э. Кулиева имеет вид: *«Они говорят: "Неужели после того, как мы затеряемся в земле, мы возродимся в новом творении?" Но они не веруют во встречу со своим Господом»* [Кулиев 2009: 421].

Мы переводим данный аят следующим образом: *«И сказали они: «Неужели, когда потерялись мы в земле, то, неужели, воистину, несомненно, мы — в создании новом? Но они являются неблагодарно отвергающими встречу со своим Господом».*

Очевидно, что в нашем переводе рассматриваемый аят доводит до слушателя два тезиса: 1) мы потерялись в земле; 2) мы — в некоем новом создании. Эти два фрагмента связа-

ны друг с другом в единое смысловое целое при помощи союза *إِذَا*, который в данном контексте связывает два действия, происходящие последовательно друг за другом. При этом, провозглашаемый в этих айатах факт *إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ* (воистину, мы — в новом творении), оформлен именным предложением. Подлежащим здесь является личное местоимение *نا*, а именным сказуемым — атрибутивное словосочетание *فِي خَلْقٍ جَدِيدٍ*. Усилительные частицы *لَ* и *إِنَّ* придают основному сообщению максимальную эмоциональную выразительность, которая призвана привлечь особое внимание читателя к изложенному в аяте тезису. При этом следует учитывать, что, если говорить об отношении содержания любого именного предложения к временной координате, то сообщаемый в таких предложениях факт всегда относится только к настоящему времени. Например, *Я — учитель* (т.е. *в данный момент я являюсь учителем*); *Мы — дома* (т.е. *в данный момент мы находимся дома*); *Ты — мертвец* (т.е. *в данный момент ты являешься мёртвым*). Пользуясь случаем, отметим, что даже эти обиходно-бытовые фразы не потерпели бы такой их интерпретации, как: «я буду учителем», «мы будем дома», «ты будешь мёртвым / ты умрёшь». Однако применительно к интерпретации айатов Корана подобные искажения смысла исходных фраз, в силу определённых причин, считаются чем-то допустимым и даже обязательным.

Между тем арабское именное предложение, в том числе и кораническое, в плане своей смысловой привязанности к настоящему времени, т.е. к моменту вербализации, будь то профанического сообщения или трансцендентного послания, не является исключением: «... поскольку связь в именном предложении имеет значение существования или наличия признака, эти предложения чаще всего воспринимаются в значении настоящего времени» [Гранде 1962: 475].

Что касается выражений и слов, добавленных в упомянутых выше переводах, то они, как уже отмечалось выше, включены в перевод в виде самостоятельного глагольного предложения: *мы возникнем* у И. Ю. Крачковского, и *мы возродимся* у Э. Кулиева. Это крайне важный момент, поскольку перевод айата, ниспосланного в форме именного предложения, глагольным предложением, в корне меняет способ понимания читателем его смысла. Привнесенные глагольные предложения берут на себя функцию главной предикативной связки, т.е. функцию главных членов предложения. Отныне именно они выражают главный смысл послания, естественным образом относя его к будущему времени и, тем самым, оттесняя на второстепенные синтаксические роли исходное именное смысловое ядро айата, делающее акцент на настоящем моменте. Проще говоря, эти неоправданные с точки зрения переводческой этики искусственные глагольные словосочетания призваны привести содержание айата в соответствие с воззрениями читателей, т.е. изменить его смысл так, чтобы он не противоречил обыденным человеческим ожиданиям, привязанным к будущему [Хайрутдинов 2009].

Как видим, работа над независимым переводом Корана является не только примером интересного филологического исследования, но и способна внести серьёзные коррективы в традиционное мусульманское миропонимание, раскрыв доселе неизвестные стороны информации, изложенной в Священном писании.

Добавим также, что Интернет-версия независимого перевода Корана под редакцией А.Р. Бахтиярова будет иметь интерактивный формат. Благодаря этому желающие читатели перевода, обладающие соответствующими компетенциями, смогут предлагать замечания, дополнения, поправки и даже свои варианты перевода. Поступающие предложения по

улучшению перевода будут рассматриваться членами редакционной коллегии и, в зависимости от степени научной убедительности, конструктивности и значимости, они будут либо вноситься в текст перевода, либо же будут отклоняться. В случае отклонения предложения, оно будет сопровождаться разъяснениями относительно того, по какой причине предложенные поправки не могут быть внесены в перевод. Таким образом, вокруг Интернет-версии независимого перевода Корана, вероятно, возникнет постоянно действующая дискуссионная площадка, которая соберет вокруг себя круг специалистов и заинтересованных лиц.

Литература

- Баранов 1989** — *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1989.
- Богуславский 2005** — Коран / Пер. с араб., коммент. и примеч. *Д.Н. Богуславского*. Стамбул: Çağrı Yayınları, 2005.
- Гранде 1962** — *Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: ГРВЛ, 1963.
- Исаев 2018** — *Исаев Г.Н.* Коръэн Кәрим тәржемәсе. Казан: Издат. дом «Казанская недвижимость», 2018.
- Кол Гали 1989** — *Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф: Поэма. Казан: татар. кит. нәшр., 1989.
- Бахтияров 2013** — Коран. Перевод образов с арабского языка с подстрочником и транслитерацией под редакцией *А.Р. Бахтиярова*. Изд. в 2 т. Т. 1. М.: Вече, 2013.
- Крачковский 2006** — *Крачковский И.Ю.* Коран. Ростов н/Д: «Феникс», 2006.
- Кулиев 2009** — Коран / Перевод смыслов и комментарии *Э. Кулиева*. М.: Умма, 2009.

Хайрутдинов 2009 — *Хайрутдинов А.Г.* Коран: осмысление продолжается. Казань, 2009.

Хайрутдинов 2015 — *Хайрутдинов А.Г.* Логико-лингвистический анализ перевода седьмого аята суры «Фатиха» Д. Богуславским // Евразийский союз ученых (ЕСУ), №5 (14), 2015. С. 154–156.

Шидфар 2012 — Коран / The Holy Qur'an / Пер. *Б.Я. Шидфар*. М.: Издат. дом Марджани, 2012.

Электронные ресурсы

Бахтияров 2017 — Коран (ч. 1). Перевод образов с арабского языка, с транслитерацией и подстрочником / Под редакцией А. Р. Бахтиярова. Казань, 2017. — URL: <https://m3ra.ru/2018/01/06/koran-1/> (дата обращения — 28.10.2018).

**«Известия о Китае и об Индии», и не только:
Малайско-индонезийский регион
в арабском источнике IX–X вв.**

А. А. Янковская

Аннотация: «Известия о Китае и об Индии» — один из самых ранних арабских текстов, упоминающих острова Малайского архипелага и Малаккский полуостров. Сочинение, состоящее из двух частей — анонимного текста, датируемого серединой IX в., и текста X в. авторства Абу Зейда ас-Сирафи — содержит разнообразные сведения не только об Индии и Китае, но и о портах и островах, расположенных вдоль морских путей через Юго-Восточную Азию. Наряду с китайскими династийными хрониками, «Известия» входят в число наиболее ранних письменных источников по истории и исторической географии малайско-индонезийского региона. В первой части сочинения можно найти описания маршрутов торговых кораблей вдоль берегов Суматры, Явы и Малаккского полуострова, в то время как дополнение Абу Зейда содержит исторический рассказ о походе правителя Шривиджайи на Камбоджу, вероятно, восходящий к концу VIII в. В статье рассматриваются эти свидетельства, а также упоминаемые в них топонимы, применявшиеся средневековыми арабскими географами и путешественниками к островам Малайского архипелага и побережью Малаккского полуострова.

Ключевые слова: «Известия о Китае и об Индии», Абу Зейд ас-Сирафи, малайско-индонезийский регион, средние века, торговля, мореплавание, Индийский океан, арабская географическая литература.

«The Accounts of China and India», and beyond: The Malay-Indonesian region in an Arabic text from the 9th and 10th centuries CE

Aglaya A. Yankovskaya

Abstract: The Accounts of China and India is one of the earliest Arabic texts mentioning the islands of the Malay Archipelago and the Malay Peninsula. The writing consists of two parts: an anonymous text dating back to 850 and a 10th-century supplement to it by Abu Zaid al-Sirafi. It contains various data on not only China and India, but also on ports and islands located along the major sea lanes through Southeast Asia. Along with Chinese dynastic chronicles, The Accounts appear to be one of the earliest written evidence on the history and historical geography of the Malay-Indonesian region. In the first part of The Accounts one can find descriptions of the routes followed by Middle Eastern ships through the Bay of Bengal, the Straits of Malacca and possibly Sunda, while the supplement by Abu Zaid contains a curious historical tale about the raid of Sailendras against Cambodia dating back to the late 8th century. The article looks into these accounts, as well as the place names they mention, which were applied by medieval Arab geographers and travellers to the islands of the Malay Archipelago and the coasts of the Malay Peninsula.

Keywords: The Accounts of China and India, Abu Zaid al-Sirafi, Malay-Indonesian region, Middle ages, trade, seafaring, Indian Ocean, Arabic geographical literature.

«Известия о Китае и об Индии» (*Ахбар ас-Син ва-л-Хинд*) — один из самых ранних дошедших до нас арабских текстов, упоминающих острова Малайского архипелага и Малаккский полуостров. Сочинение, состоящее из двух частей — аноним-

ного текста, датируемого серединой IX в., и текста X в. авторства Абу Зейда Хасана ас-Сирафи — содержит сведения не только об Индии и Китае, но и о портах и островах, расположенных вдоль морских путей через Юго-Восточную Азию. «Известия» отражают расцвет ближневосточного судоходства и торговли в Индийском океане в аббасидский период и, наряду с китайскими свидетельствами, входят в число древнейших письменных источников по истории и исторической географии малайского мира. Более того, ряд присутствующих в сочинении сюжетов и топонимов встречается у арабских авторов вплоть до XVI в., что позволяет говорить о его влиянии на арабскую традицию описания региона.

Текст «Известий о Китае и об Индии» и дополнения к ним Абу Зейда дошёл до нас в единственной рукописи — копии конца XII в., хранящейся в Париже. Тем не менее, он имеет достаточно долгую историю переводов и публикаций, которая начинается в XVII в., когда рукопись попала во Францию из Сирии. Переводы сочинения на французский язык неоднократно издавались разными исследователями — М. Рено, Г. Ферраном, Ж. Соваже и др. [Relations 1845 (I–II); Voyage 1922; Aḥbār 1948]. Русского перевода сочинения до сих пор не существует, как не было до недавних пор и полноценного английского, сделанного непосредственно с арабского текста. Однако в 2014 г. последний был опубликован Т. Макинтош-Смитом [al-Sīrafi 2014].

Составленные в первой половине X в., «Известия о Китае и об Индии» представляют собой свод разнообразных сведений о дальних странах, основанных на рассказах путешественников. Одному из рассказчиков — некоему ходившему на Восток купцу Сулейману — одно время приписывали авторство первой части сочинения, однако впоследствии исследователи сошлись во мнении об анонимности текста. Из-за отсутствия в рукописи первых листов текст остаётся неоза-

главленным; однако его завершает приписка, что здесь заканчивается «Первая книга», а следующее за ним дополнение озаглавлено «Вторая книга известий о Китае и об Индии». Автор дополнения, Абу Зейд, указывает и дату создания первой части — 851 г. [Relations 1845 (II): 60–61]. Именно этот текст можно считать одним из двух самых ранних арабских источников по малайско-индонезийскому региону (вторым является «Книга путей и стран» Ибн Хордадбега, также датированная серединой IX в.).

Вторая часть «Известий о Китае и об Индии», написанная Абу Зейдом ас-Сирафи более чем полвека спустя, была призвана дополнить первую новыми сведениями. Время создания дополнения не указано, не известны и годы жизни автора. Единственная дата, позволяющая датировать текст хотя бы приблизительно, это 916 г. — в этом году в Басре с Абу Зейдом встречался ал-Мас'уди [Relations 1845 (I): XVII]. Интересную гипотезу высказывает Т. Макинтош-Смит, который предполагает, что сочинение могло быть подготовлено Абу Зейдом по заказу ал-Мас'уди [al-Sirafi 2014: 6, 12]. По всей видимости, работа Абу Зейда, как и первая часть «Известий», была скомпилирована на основе устных рассказов, записанных в портах Персидского залива, а также письменных источников. Последнее весьма вероятно, поскольку некоторые содержащиеся в тексте сведения восходят к более раннему периоду. В частности, это подтверждается и свидетельствами, относящимися к Юго-Восточной Азии.

Сведения, собранные в «Известиях», были накоплены в ходе аббасидской торговли вдоль морских путей, пролежавших через Малаккский и Зондский проливы. Суматра, Ява и Малаккский полуостров неминуемо вставали на пути торговых кораблей, которые приносили рассказы о них в порты Персидского залива. Первая часть «Известий» содержит последовательное описание морей и стран вдоль пути из Персидского залива в Китай. Индийский и Тихий океаны на

этом отрезке представлены в виде последовательности морей, из которых упомянуты четыре (более поздние авторы насчитывают семь [Tibbetts 1979: 72]). Два из них локализируются в малайско-индонезийском регионе — это моря Харканд (между Мальдивами и Суматрой) и Салахит (между Суматрой и Чампой). Остров Суматра фигурирует в тексте под именем Рамни, его описание можно найти в секции, следующей за рассказом о Цейлоне и посвящённой перечислению островов моря Харканд:

В море [Харканд], если плыть по направлению к Серендибу, есть острова. Число их не велико, но сами они обширны, и точные размеры их неизвестны. Среди них — остров, который называют Рамни. На нём несколько правителей, а протяженность его, как говорят, — восемьсот или девятьсот *фарсахов*. Там есть месторождения золота и местность, которая называется Фансур. Оттуда происходит прекрасная камфара. К этим островам примыкают другие острова, среди которых — остров, который называется Нийан. У [местных жителей] много золота, а пища их — кокос, который также используют как приправу и натирают им [тело]. Если один из них захочет жениться, то не может вступить в брак, пока не добудет голову врага. Если он убьёт двоих, то женится на двоих, и так же если убьёт пятьдесят [врагов], то берёт в жены пятьдесят женщин — в обмен на пятьдесят черепов. Причина этого в том, что враги их многочисленны, а тот, кто отваживается на убийство, наживает их себе ещё больше. На этом острове — я имею в виду Рамни — много слонов. Там есть красный сандал (*баккам*) и бамбук, а также народ, который ест себе подобных. Омывают [Рамни] два моря — Харканд и Салахит [Aḥbār 1948: 4]¹.

¹ Здесь и далее приводится перевод источника на русский язык, выполненный автором с арабского текста по изданиям М. Рено и Ж. Соваже.

Идентификация топонимов Фансур и Нийан, как правило, не вызывает расхождений у исследователей. Фансур отождествляют с местностью Барус на западном побережье Суматры, также известным источником камфары, а Нийан — с островом Ниас. Сообщения об охоте за головами на Ниасе можно найти также в другом арабском тексте X в. — «Чудесах Индии» Бузурга ибн Шахрияра [Бузург 1959: 86], а схожие по содержанию пассажи, посвящённые острову Рамни, присутствуют у ал-Мас'уди, который, как известно, имел доступ к материалам Абу Зейда [Maṣoudī 1861: 338]. Отождествление острова Рамни (и его разночтений Рами и Рамин) с Суматрой также не вызывает разногласий у исследователей. Что касается Рамни как более узкого географического понятия — местности на Суматре, знакомой арабам в IX-X вв. — то искать её следует на северо-западном побережье острова [Tibbetts 1979: 139; Andaya 2008: 57]. Именно этого побережья первым достигали корабли, шедшие с попутным муссоном от берегов Южной Индии и Цейлона.

«Известия о Китае и об Индии» описывают также путь кораблей через Малаккский пролив с остановками в Калахе на Малаккском полуострове и острове Тийума (Тиоман):

Затем корабли идут к месту, которое называется Калах-бар, причём Бар называют как страну, так и побережье. Это — владения Забаджа, что по правую сторону от Индии. Их объединяет [власть] правителя, а одеваются они в *футы*. И знать, и простые люди носят [только] одну *футу*. Пресную воду там берут из колодцев, предпочитая её воде из источников и дождевой воде. Расстояние между Кулам-Малай и Калахом небольшое. От Харканда до Калах-бара — месяц [пути]. Затем корабли направляются к месту, которое называется Тийума. Там есть пресная вода для всех желающих, а расстояние до туда — десять дней [пути] [Там же: 8–9].

Калах и Забадж (или Забаг) — два наиболее часто упоминаемых в средневековых арабских текстах топонима, связанных с малайско-индонезийским регионом. Оба они появляются впервые в двух источниках IX в. — «Известиях» и «Книге путей и стран» Ибн Хордадбега — и продолжают циркулировать в арабской литературе классического и постклассического периодов. Если Калах локализуется где-то на западном побережье Малаккского полуострова (см. [Tibbetts 1979: 122–28; Fatimi 1960; Andaya 2008: 57]), то описания страны (а также острова или города) Забадж у арабских авторов в разных случаях указывают то на Яву, то на Суматру. В наибольшей степени этот топоним соответствует суматранской империи Шривиджайе в период её расцвета, в то время как яванское происхождение правителей последней — махараджей из династии Шайлендров — объясняет ассоциацию Забаджа арабских источников с Явой. Раннее знакомство арабов с Явой могло быть связано с торговым путем в Китай, проходившим через Зондский пролив и игравшим важную роль в VI–VII вв. [Moens, Touche 1940: 3, 8]. О присутствии арабов у берегов Явы в IX в. свидетельствует кораблекрушение, обнаруженное у о. Белитунг и, возможно, указывающее на арабское судоходство на этом пути [Flecker 2001].

В составленном Абу Зейдом дополнении к «Известиям» стране Забадж посвящена целая глава, которая содержит рассказ о её правителе, Махарадже, и его атаке на Кхмерское царство. Сообщение содержит также описание самой страны и её одноименной столицы:

Начнем с рассказа о городе Забадж, что расположен напротив Китая. Расстояние между ними — месяц [пути] по морю, а при благоприятном ветре и того меньше. Правитель [Забадж] носит титул Махараджа. Говорят, что протяженность [страны] — девятьсот *фарсахов*. Этот правитель властвует над множеством островов, и его владения простираются на

тысячу *фарсахов*, а то и больше. Ему принадлежит остров под названием Срибуза, протяженность которого, как рассказывают, — четыреста *фарсахов*. Также в числе его владений остров, известный как Рами. Протяженность его — восемьсот *фарсахов*, а растут там красный сандал, камфара и пр. Владеет [Махараджа] и островом Калах, расположенным на полпути между Китаем и землями арабов. Протяженность его, как рассказывают, — восемьдесят *фарсахов*. В Калах свозят алоэ, камфару, сандал, слоновую кость, олово *ал-кал'и*, черное дерево, красный сандал, всевозможные фрукты и другие товары, перечисление которых заняло бы много времени. Туда в наши дни ходят корабли из Омана, а оттуда — в Оман.

Власть Махараджи имеет силу на этих островах, а остров, на котором сам он пребывает, очень плодороден и весь покрыт участками возделанных земель. Человек, чьи слова заслуживают доверия, рассказывал, что когда петухи кричат на рассвете, как кричат они в наших землях, то перекликаются друг с другом на протяжении ста *фарсахов* и более — это из-за того, что деревни там расположены непрерывной чередой. [Он также рассказывал], что там нет ни пустынь, ни руин, и что путешествующий по этой стране верхом может ехать, сколько пожелает, и остановиться, где угодно, если устанет он сам и его верховое животное.

[Вот] одна из поразительных вещей, дошедших до нас в рассказах об этом острове, известном как Забадж. Дворец одного из их царей — Махараджи, [правившего] в давние времена, выходил на *саладж*, сообщавшийся с морем. *Саладж* — это русло реки, подобное руслу [Тигра, на котором стоят] Багдад и Басра. В прилив его затопляет морская вода, а в отлив вода в нём пресная. С ним сообщался небольшой пруд, расположенный рядом с царским дворцом. Каждое утро перед [Махараджей] представал казначей с золотым слитком в форме кирпича, а сколько *маннов* в [том слитке] — мне

неизвестно, и в присутствии правителя бросал его в пруд. Во время прилива вода покрывала этот и другие скопившиеся там слитки, а в отлив отступала, обнажая их. Они сверкали на солнце, а царь любовался на них, восседая на террасе, обращённой к [пруду].

Каждый день в пруд бросали золотой слиток — до тех пор, пока был жив правитель, и никто к ним не прикасался. Когда же тот умирал, то его преемник вынимал [слитки] все до единого. Их пересчитывали, а затем плавили и распределяли между членами царской семьи, мужчинами и женщинами, их детьми, военачальниками и слугами, в зависимости от их ранга и привилегий, полагавшихся каждой из категорий. А то, что оставалось после этого, раздавали бедным и немощным. Число золотых слитков и их вес записывали, и говорилось, что такой-то правил столько-то лет и оставил после себя столько-то золотых слитков в царском пруду, а после его кончины они были разделены между его приближенными. И тот пользуется почётом, кто правил дольше и оставил в наследство больше золотых слитков.

Одна из историй, случившихся с ними в стародавние времена, связана с правителем Кмара — страны, расположенной напротив царства Махараджи и острова, известного как Забадж. Расстояние между ними — от десяти до двадцати дней [плаванья] по морю, в зависимости от ветра. Говорят, что царь, правивший Кмаром в те далёкие дни, был молод и опрометчив. Однажды он сидел в своём дворце, стоявшем на пресноводной реке, подобной Тигру в Ираке. Дворец тот был расположен на расстоянии дня [пути] от моря. [С царём] был его везир, и тут речь зашла о царстве Махараджи, его величии, многочисленном населении и подвластных ему островах. Тогда [правитель Кмара] вдруг сказал своему везиру: «Есть у меня одно желание, которое я хотел бы исполнить». И везир, бывший его советником и знавший за ним поспешность,

спросил: «И какое же, о повелитель?». «Я хотел бы увидеть голову Махараджи, владыки Забаджа, перед собой на блюде!» — ответил тот. Везир знал, что эта мысль была вызвана завистью, и сказал: «О повелитель! Я не хотел бы, чтобы государь предавался подобным мыслям, тогда как нет между нами и этим народом вражды ни на деле, ни на словах, и они не причинили нам зла. Живут они на далеком острове, не имеющем границ с нашими землями, и не посягают на нашу страну. Не следует никому знать о том, что было сказано, а повелителю повторять это».

[Правитель Кмара] разгневался и не послушал советника. Он объявил [о своём желании] военачальникам и приближенным, присутствовавшим при дворе. [Слова его] передавались из уст в уста, пока не разошлись по свету и не дошли до Махараджи. Это был выдающийся, деятельный и опытный [правитель], достигший средних лет. Он позвал своего везира, рассказал о том, что ему донесли, и сказал: «В виду того, что дошло до нас об этом глупце и его желании, вызванном юностью и легкомыслием, и что стали всем известны его слова, нельзя оставить это без внимания. Ведь подобные вещи ослабляют власть, умаляют достоинство и унижают».

[Махараджа] приказал [везиру] молчать о произошедшем между ними [разговоре] и снарядить для него тысячу кораблей средних размеров с орудиями, снабдив каждый из них таким числом оружия и храбрых воинов, какое тот мог вместить. [Махараджа] сделал вид, что хочет отправиться в плавание по островам, входившим в его владения. Он написал их правителям, бывшим у него в подчинении, о своём намерении посетить их и совершить морскую прогулку по островам. [Весть об этом] распространилась, и правитель каждого острова стал готовиться оказать Махарадже подобающий ему [приём]. А когда всё было готово и улажено, [царь] вышел в море и переправился вместе с флотом и войском в Кмар.

А он и его люди всё время пользуются зубочистками. Каждый [делает это] по несколько раз на дню, а свою личную зубочистку всегда носит с собой, или же [за ним её носит] слуга.

Владыка Кмара не знал [о прибытии Махараджа], пока тот вдруг не появился в устье реки, на которой стоял царский дворец, и не послал в атаку своих воинов. Они застали [правителя Кмара] врасплох, окружили его и взяли в плен. Дворец его был захвачен, а люди разбежались. [Махараджа] приказал прекратить бой и сел на трон, принадлежавший царю Кмара. Последнего взяли под стражу и привели к нему вместе с везиром.

Тогда [Махараджа] спросил правителя Кмара: «Что побудило тебя желать того, что не в твоих силах, что не принесло бы тебе радости в том случае, если бы ты достиг желаемого, и не имеет под собой причин, позволявших бы надеяться на успех?». Не получив ответа, Махараджа продолжил: «Если бы помимо того, чтобы увидеть мою голову перед собой на блюде, ты пожелал также разграбить, захватить или опустошить [мои] земли, то я учинил бы всё это в твоей [стране]. Но, поскольку ты желал только одного, то я поступлю с тобой таким же образом и вернусь в свою страну, не тронув ничего в твоих землях — ни великого, ни малого. Это станет уроком твоим преемникам, чтобы они не преступали предела своих возможностей, не испытывали судьбу и довольствовались своим уделом». [Махараджа] отрубил царю Кмара голову, а затем подошёл к его везиру и сказал: «Ты достоин награды как везир, ведь ты дал [мудрый] совет своему господину — если бы только он им воспользовался! Найди теперь этому глупцу подходящего преемника, и пускай тот займет его место».

И [Махараджа] тотчас же отбыл назад в свою страну, и ни сам он, ни никто из его людей не посягнул ни на что в землях Кмара. Он вернулся в своё царство, сел на свой трон, окинул взглядом свой пруд, а перед ним поставили блюдо с головой правителя Кмара. [Махараджа] созвал своих подданных и

рассказал им историю [этого человека] и причинах, побудивших его совершить поход. И жители его страны восславили [повелителя] в своих молитвах, пожелав ему всяческих благ. Затем [Махараджа] приказал омыть голову, забальзамировать её, поместить в сосуд и отправить царю, взошедшему на трон Кмара после убитого им правителя. В письме к нему он написал: «То, как мы обошлись с твоим господином, стало следствием его несправедливости к нам и [желания преподать] урок ему подобным. Мы поступили с ним так, как он хотел поступить с нами. Мы считаем нужным вернуть тебе эту голову, поскольку нам незачем хранить её, а одержанная над [ее владельцем] победа не делает нам чести».

Весть [о случившемся] дошла до царей Индии и Китая, и Махараджа возвысился в их глазах. С тех пор правители Кмара, вставая по утрам, стали обращать лицо в сторону страны Забадж, совершать поклон и возносить хвалу Махарадже [Relations 1845 (I): 89–101].

Приведённый выше рассказ почти слово в слово повторяет в своих «Золотых копиях» ал-Мас‘уди, лишь меняя местами пассажи о походе и пруде с золотыми слитками [Maçoudi 1861: 169–177]. Сообщение не содержит ни дат, ни имён действующих лиц, но отражает войны Шайлендров с Камбоджей, вероятно, имевшие место в VII–IX вв. Рассказ Абу Зейда соотносят со свидетельствами пребывания на Яве основателя Ангкорской империи Джайявармана II [Jordaan, Colless 2009: 60–61]. Источники свидетельствуют о набегах пиратов с «Явы» на побережья Индокитая, в частности, Аннам и Чампу, во второй половине VIII в. Кхмерские надписи соответствующего периода не сообщают ничего об описанных Абу Зейдом событиях, однако позднейшая сунданская хроника приписывает матарамскому правителю Санджайе завоевание Камбоджи, а кхмерская надпись более позднего периода упоминает о возвращении Джайявармана II с Явы, предшествовавшем его восшествию на престол [Briggs 1951: 66–68].

Историки склонны доверять арабскому свидетельству, отождествляя обезглавленного правителя с Махипативарманом, а его преемника — с Джайяварманом II, который был, таким образом, избран министрами и посетил Яву для принесения присяги махарадже [Briggs 1951: 69]. Имя правителя из династии Шайлендров остаётся неясным, не установлены и даты похода. Однако известно, что Джайяварман II объявил о независимости Камбоджи в 802 г., и, следовательно, описываемые Абу Зейдом события можно датировать концом VIII в. Поскольку упоминания о походе отсутствуют в первой части «Известий», можно предположить, что в распоряжении Абу Зейда были и другие письменные свидетельства о малайско-индонезийском регионе, восходившие к ещё более раннему, чем середина IX в., периоду. Можно лишь догадываться, какой объём сведений о восточных морях мог быть накоплен в арабской, а возможно, и других ближневосточных письменных традициях уже к концу IX в. Отголоски этих знаний дошли до нас в уникальном памятнике арабской географической литературы — «Известиях о Китае и об Индии».

Источники и литература

Бузург 1959 — *Бузург ибн Шахрияр*. Чудеса Индии / Пер. с араб. Р. Л. Эрлих. М.: ИВЛ, 1959.

Aḥbār 1948 — *Aḥbār aṣ-Ṣīn wa l-Hind: Relation de la Chine et de l'Inde* rédigée en 851 / Ed. et trad. J. Sauvaget. Paris: Les belles lettres, 1948.

Andaya 2008 — *Andaya, Leonard Y. Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Briggs 1951 — *Briggs, Lawrence P. The Ancient Khmer Empire* // Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 41, 1 (1951). P. 1–295.

- Fatimi 1960** — *Fatimi, S. Q.* In Quest of Kalah // Journal of South-east Asian History, 1 (1960). P. 62–101.
- Flecker 2001** — *Flecker, Michael.* A ninth-century AD Arab or Indian shipwreck in Indonesia: First evidence for direct trade with China // World Archaeology, 32:3 (2001). P. 335–354.
- Jordaan, Colless 2009** — *Jordaan, Roy E., Colless, Brian E.* The Mahārājas of the Isles: The Śailendras and the problem of Śrīvijaya. Leiden: University of Leiden, 2009.
- Maçoudi 1861** — *Maçoudi.* Les Prairies d'or / Ed. et trad. C. B. de Meynard, P. de Courteille, vol. 1. Paris, 1861.
- Moens, Touche 1940** — *Moens, Ir. J. L., Touche, R. J. de.* Śrīvijaya, Yāva en Katāha // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 17, 2 (134), 1940. P. 1–108.
- Relations 1845** — Relations de voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX siècle de l'ère chrétienne / Ed. et trad. M. Reinaud, t. I–II. Paris: Imprimerie royale, 1845.
- al-Sīrafī 2014** — *Al-Sīrafī, Abū Zayd.* Accounts of China and India // Two Arabic Travel Books: Accounts of China and India by Abū Zayd al-Sīrafī and Mission to the Volga by Ibn Fadlan / Ed. and transl. T. Mackintosh-Smith. New York: New York University Press, 2014. P. 3–159.
- Tibbetts 1979** — *Tibbetts, Gerald R.* A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia. Leiden: Brill, 1979.
- Voyage 1922** — Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine rédigée en 851 suivi de remarques par Abū Zayd Ḥasan (vers 916) / Trad. G. Ferrand. Paris: Éditions Bossard, 1922.

* * *

Принятые сокращения

Ади — *Чайтанья-чаритамрита*, часть первая, Ади-лила.

АИРО-XX, АИРО-XXI — Ассоциация исследователей российского общества (издательство).

АНГ — Академия наук Грузии.

Антья — *Чайтанья-чаритамрита*, часть третья, Антья-лила.

АСТ — издательская группа.

БашГУ — Башкирский государственный университет.

ВЛ — [издательская фирма] «Восточная литература» РАН.

ВШЭ — Высшая школа экономики.

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы [издательства «Наука»].

ДП — древнеперсидский.

ИВ — Институт востоковедения.

ИВКА — Институт восточных культур и античности.

ИВЛ — издательство «Восточная литература».

ИВР — Институт восточных рукописей.

ИКВиА — Институт классического Востока и античности.

ИЛ — Институт лингвистики.

ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького.

ИНИОН — Институт научной информации по общественным наукам.

ИСАА — Институт стран Азии и Африки.

ИФ — Институт философии.

ИЯ — Институт языкознания.

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Первого.

МГУ — Московский государственный университет.

НИВЦ — Научно-исследовательский вычислительный центр.

- НИУ** — Национальный исследовательский университет.
- ППНВ** — [Отдел] памятников письменности народов Востока.
- РАН** — Российская Академия наук.
- РАНХиГС** — Российская академия народного хозяйства и государственной службы.
- РГГУ** — Российский государственный гуманитарный университет.
- СЭ** — Советская энциклопедия.
- ТГУ** — Тбилисский государственный университет.
- ШАГИ** — Школа актуальных гуманитарных исследований.
- ASPS** — Association for the Study of Persianate Societies.
- GP** — Garuḍapurāṇam. Calcutta: «Sarasvatī Press», 1890.
- IOM RAS** — Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.
- Mbh** — The Mahābhārata, the great epic of India, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. Vol. III–IV. The Aranyakaparvan (Pt. 1–2). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.
- MP** — The Matsyamahāpurāṇam. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. Pt. 2. Delhi: «Nag Publishers», 1983.
- OP** — Old Persian.
- URL** — Uniform Resource Locator (единый указатель [электронных] ресурсов).
- XV, XE, DSf, DE, DNa, XPa, XPb, XPc, XPd, XPh, A1Pa, DZc** — общепринятые обозначения наименований древнеперсидских надписей, сокращённые по следующему принципу: имя царя (с царской нумерацией, если есть), имя местности, условный порядковый знак (буква алфавита). Здесь: Дарий, Ксеркс, Артаксеркс (первый); Ван, Элвенд, Суза, Накширустам, Персеполь, Суэц. Древнеперсидские надписи: Darius, Xerxes, Artaxerxes; Van, Elvend, Susa, Naqshi-Rustam, Persepolis, Suez.

Наши авторы и редакторы

Васильева Людмила Александровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела литературы народов Азии ИВ РАН.

E-mail: ludvas@yahoo.com; ludvas55@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>

Введенская Эльби Иосифовна — преподаватель Вриндаванского Института высшего образования (Индия).

E-mail: elby@inbox.ru

Гордиенко Елена Витальевна — соискатель Центра изучения религий Российского Государственного гуманитарного университета (РГГУ, Москва).

E-mail: gordylena@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3922-7686>

Горяева Любовь Витальевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

E-mail: l.goriaeva@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>

Куценков Пётр Анатольевич — кандидат искусствоведения, доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН.

E-mail: pkutsenkov@ivran.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4288-6167>

Лажути Лейли Гасемовна — научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, куратор Иранского кабинета имени проф. М.-Н. О. Османова.

E-mail: lahuty@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, заведующий сектором исторического источниковедения, член Учёного совета ИВ РАН.

E-mail: dmitrimikulski@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член Учёного совета ИВ РАН.

E-mail: vnn@bk.ru; vladimir@nastich.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3519-8734>

Полхов Святослав Александрович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра японских исследований ИВ РАН.

E-mail: cjr-ran@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>

Сахокия Майя Михайловна — доктор филологических наук, профессор, зав. Отделом индо-иранских языков Института востоковедения им. акад. Г. Церетели, Тбилисский государственный университет им. Ильи Чавчавадзе (Тбилиси, Грузия).

E-mail: maiasakhokia@yahoo.com

Симидчиева Марта — доктор философии, почётный преподаватель кафедры гуманитарных наук Йоркского Университета (York University, Торонто, Канада).

E-mail: marta.sim@sympatico.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7368-3231>

Тимохин Дмитрий Михайлович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: horezm83@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>

Торопыгина Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН; профессор Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ.

E-mail: meshtorop@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3214-5610>

Тюлина Елена Валериевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: tyulina57@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович — кандидат философских наук, доцент; старший научный сотрудник Отдела истории религий и общественной мысли Института истории им. Ш. Марджани, АН Республики Татарстан (Казань).

E-mail: khaidar67@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

Янковская Аглая Алексеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник МАЭ РАН.

E-mail: vulpecula@list.ru

* * *

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 28

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады. Том III.

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Компьютерный набор, форматирование, корректура,
мониторинг восточных шрифтов — В. Н. Настич

Вёрстка — В. Н. Настич

Подписано в печать 23.03.2020

Формат 60×90/16. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 10,2.

Тираж 500 экз. Зак. № 415

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт востоковедения РАН

107031 Москва, ул. Рождественка, 12

Научно-издательский отдел

Зав. отделом И. В. Федулов

E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»

г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5