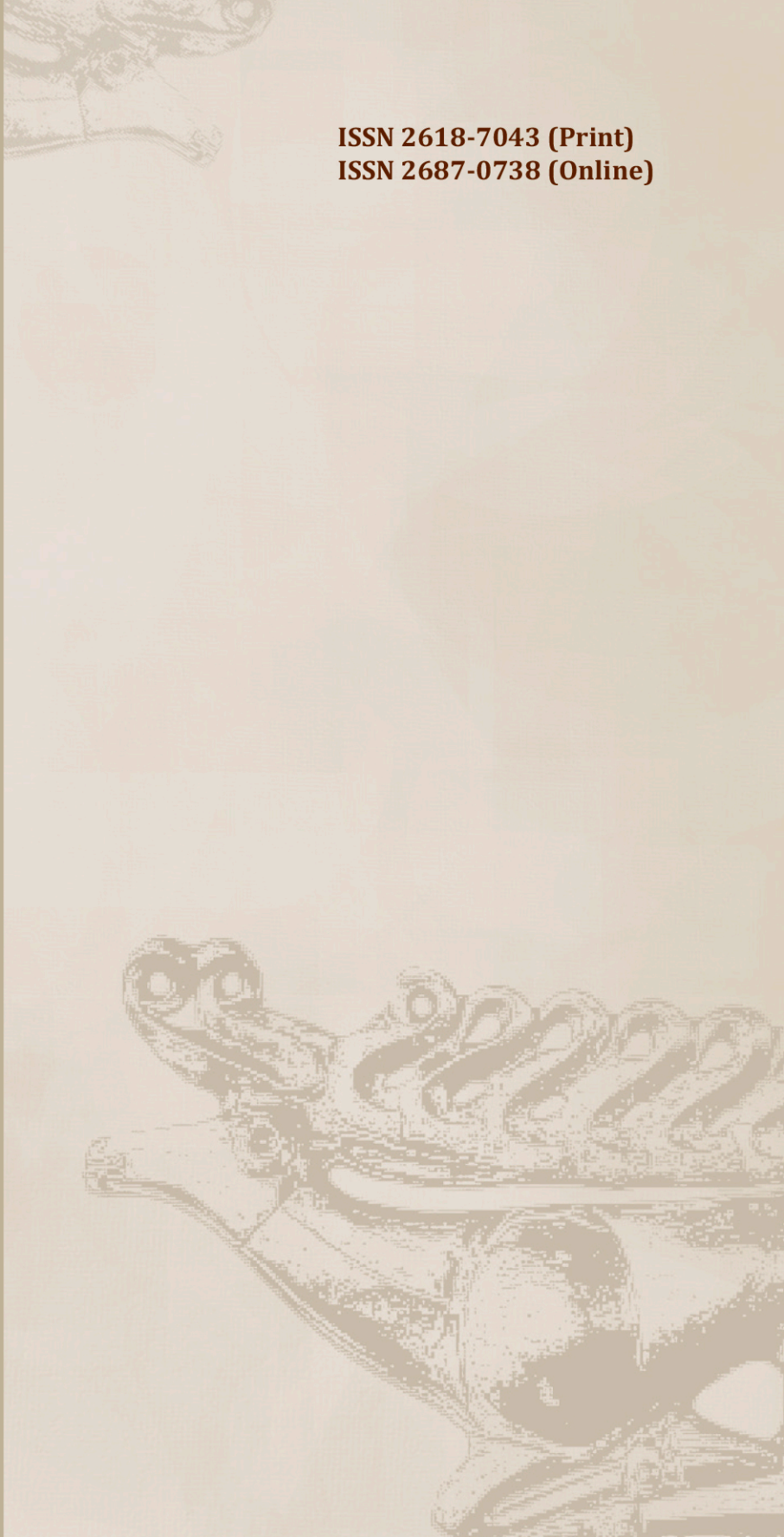


Vol.3,N1  
**2020**

**ISSN 2618-7043 (Print)**  
**ISSN 2687-0738 (Online)**

# **ORIENTALISTICA**



# К Востоку! Ad Orientem

*Искусство Индии в коллекции Музея Востока*



**Голова Будды.  
Фрагмент рельефа**

Гандхара, III–V вв. н.э.  
Ганч

Истоки духовной культуры народов Индии уходят в глубину веков. Достижения чрезвычайно высокой культуры древнего населения этого региона стали основой для всех религиозных и философских систем и связанных с ними областей художественной культуры народов Индийского субконтинента.

## **Авалокитешвара Локанатха**

Школа Пала-Сена,  
Северо-Восточная Индия, XII в.

*Бронза, позолота, пигменты*

Авалокитешвара («взирающий владыка») – бодхисаттва созерцания, один из наиболее почитаемых и популярных персонажей пантеона, ибо считается хранителем мира в настоящий исторический период. Ему свойственны сострадание, стремление к спасению страждущих; в форме Локанатха он почитается как Владыка мира, в форме Махакаруна – как Великое сострадание.



## **Бегство мятежного эмира Хасан-Якуба. Миниатюра из рукописи «Бабур-наме»**

1590-е гг.

*Бумага, темпера, твореное золото*

Одна из лучших миниатюр рукописи иллюстрирует сюжет о попытке захвата власти у осиротевшего 12-летнего султана Бабура. Текст на предыдущей странице гласит: «...Настроение Хасан-Якуба изменилось, он начал обижать бывших со мной людей, он вел дело к тому, чтобы отослать меня и объявить государем Джahanгир мирзу... С намерением низложить его я направился в крепость. Хасан-Якуб уехал на охоту. Узнав о случившемся, он прямо оттуда поехал в сторону Самарканда».



Государственный

**МУЗЕЙ  
ВОСТОКА**

© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art



Государственный музей Востока – Партнер журнала *Orientalistica* – является единственным музеем в России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

Vol. 3, N1  
2020

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1



The journal *Orientalistica* is an international peer-reviewed academic journal freely available on the World wide web, covering a wide range of areas of Oriental studies.

The papers published in this journal have passed expert selection and peer review procedures. Scholarly content of publications, the titles and content of sections meet the requirements for peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. These regulations stipulate that main scientific results of dissertations for the academic degrees of both candidate and doctor of science in the following group of academic specialties are to be published:

**07.00.00 History and Archaeology:**

- 1) 07.00.02 National History.
- 2) 07.00.03 Universal History (of the corresponding period).
- 3) 07.00.06 Archaeology.
- 4) 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology.
- 5) 07.00.09 Historiography, Source study and Methods of historical research.
- 6) 07.00.10 History of Science and Technology.
- 7) 07.00.15 History of international relations and foreign policy.

**09.00.00 Philosophical science:**

- 1) 09.00.03 History of philosophy.
- 2) 09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture.
- 3) 09.00.14 Philosophy of religion and Religious studies.

**10.00.00 Languages of the East:**

- 1) 10.01.02 Literatures of the peoples of the Russian Federation.
- 2) 10.01.03 Foreign Literature.
- 3) 10.01.08 Theory of Literature, Source critical studies.
- 4) 10.02.02 Languages of the people's of the Russian Federation.
- 5) 10.02.20 Historical, typological and comparative linguistics.
- 6) 10.02.22 Languages of foreign countries peoples of of Europe, Asia, Africa, natives of America and Australia.

## Information about the journal

The journal *Orientalistica* publishes articles on history, archaeology, philosophy of culture, religion and religious studies, ethnography, literatures and linguistics of the Ancient and Medieval East. The geographical area of research: from the coast of North Africa to the islands of the Pacific Ocean.

The mission of the journal is to internationally promote Oriental studies by publishing articles, reviews, field research material and texts in Oriental languages as well as their translations, which contribute to further development of our knowledge of this part of the world. It is hoped that the wide range of publications will foster the academic research and collaboration between scholars of the Russian Federation and internationally by giving the most actual areas of the modern Orientalist research high profile and acting as a forum also for young scholars and researches.

Academic peer-reviewed journal. Published since 2018, quarterly.

The Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor) Certificate of mass media registration: ПИ № ФС77-72763 dated May 4, 2018.

Registered in the Russian Federation ISSN National Agency, ISSN registration number: ISSN: 2618-7043 (Print) , ISSN 2687-0738 (Online).

## Founder



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation  
Website: <https://www.ivran.ru>

## Partners



The Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences  
Address: 18, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment),  
St. Petersburg, 191186, Russian Federation  
Website: <http://www.orientalstudies.ru>



The State Hermitage Museum  
Address: 34, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment),  
St. Petersburg, 190000, Russian Federation  
Website: <http://www.hermitagemuseum.org>



The State Museum of Oriental Art  
Address: 12a, Nikitskiy blvd.,  
Moscow, 119019, Russian Federation  
Website: <https://www.orientmuseum.ru>

## Publisher

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation  
Website: <https://www.ivran.ru>

## Contact information

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation  
Tel.: +7(495)621-18-84  
Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)  
E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## **Editor-in-Chief**

*Valery P. Androsov* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

## **International Advisory Board**

*Mikhail B. Piotrovsky* – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D. habil. (Hist.), Member of the Russian Academy of Sciences (RAS), Member of the Russian Academy of Arts (RAA), Prof., State Hermitage Museum; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation

*Irina F. Popova* – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the RAS; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation

*Alexander V. Sedov* – Co-chairman of the Board of Advisors, Ph. D. habil. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Vladimir M. Alpatov* – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the RAS; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Daniel Berounsky* – Ph. D. habil., Prof., Charles University, Prague, Czech Republic

*Agnes Birtalan* – Ph. D. (Philol.), Prof., Eötvös Lorand University, Budapest, Hungary

*Bayrmond Borjigiin* – Ph. D. habil. (Lang.), Prof., University of Inner Mongolia, Hohhot, People's Republic of China

*Sebastian Paul Brock* – Ph. D. habil., Wolfson College, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

*Isabelle Charleux* – Ph. D. habil. (Arts), French National Centre for Scientific Research, Paris, France

*Burnee Dorjsuren* – Ph. D. habil. (Lang.), Prof., National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia

*Theodor Ithamar* – Ph. D. habil., Prof., University of Haifa, Israel

*Karénina Kollmar-Paulenz* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Religious Studies, Bern University, Bern, Switzerland

*Rembert Lutjeharms* – Ph. D. (Theol.), Prof., Oxford Centre for Hindu Studies, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

*Takashi Matsukawa* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Otani University, Kyoto, Japan

*Chuluun Sampildondov* – Member of the Academy of Sciences of Mongolia, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia

*Vesna Wallace* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., University of California, Santa Barbara, United States of America

## **Editorial Board**

*Alikber K. Alikberov* – Chairman Editorial Board, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Andrey S. Desnitsky* – Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS; University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Apollinaria S. Avrutina* – Ph. D. (Philol.), Ass. Prof., St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

*Svetlana A. Burlak* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS; Lomonosov Moscow State University; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

*Irina Glushkova* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Natalia V. Efremova* – Ph. D., Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Serge A. Frantsouzoff* – Ph. D. habil. (Hist.), Ass. Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the RAS; National Research University Higher School of Economics; St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russian Federation

*Tawfik Ibrahim* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Shamil R. Kashaf* – Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Artem I. Kobzev* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow Institute of Physics and Technology (State University); Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Alexey A. Khismatulin* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation

*Victoria G. Lysenko* – Ph. D. habil., Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Alexander N. Meshcheryakov* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., National Research University Higher School of Economics, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Dmitry V. Mikulsky* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Vladimir N. Nastich* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Victor M. Nemchinov* – Ph. D. (Econ.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Natalia I. Prigarina* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Marina L. Reisner* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Nikolaj I. Serikoff* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Airat G. Sitdikov* – Member of the Tatarstan Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Shamil Sh. Shikhaliev* – Ph. D. (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the RAS; Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation; University of Amsterdam, Amsterdam, Netherlands

*Marietta T. Stepanyants* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Philosophy of the RAS; State Academic University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Surun-Khanda D. Syrtypova* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Nadezhda N. Trubnikova* – Ph. D. habil., Institute of Philosophy of the RAS; Lomonosov Moscow State University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Evgenia Yu. Vanina* – Ph. D. habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS; MGIMO – University, Moscow, Russian Federation



Т.3, № 1  
**2020**

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1



*Orientalistica* («Ориенталистика») – международное научное рецензируемое издание открытого доступа, охватывающее широкий спектр направлений востоковедческой тематики.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименования и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

**07.00.00 Исторические науки и археология:**

- 1) 07.00.02 Отечественная история.
- 2) 07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода).
- 3) 07.00.06 Археология.
- 4) 07.00.07 Этнография, этнология и антропология.
- 5) 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования.
- 6) 07.00.10 История науки и техники.
- 7) 07.00.15 История международных отношений и внешней политики.

**09.00.00 Философские науки:**

- 1) 09.00.03 История философии.
- 2) 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры.
- 3) 09.00.14 Философия религии и религиоведение.

**10.00.00 Филологические науки:**

- 1) 10.01.02 Литература народов Российской Федерации.
- 2) 10.01.03 Литература народов стран зарубежья.
- 3) 10.01.08 Теория литературы, текстология.
- 4) 10.02.02 Языки народов Российской Федерации.
- 5) 10.02.20 Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание.
- 6) 10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии.

## Информация об издании

Журнал *Orientalistica* («Ориенталистика») предлагает статьи по истории, археологии, философии культуры, религии и религиоведения, этнографии, литературе и лингвистике. Ареал исследований классического периода истории Востока простирается от западного побережья Северной Африки до островов Тихого океана.

Миссия журнала заключается в международном продвижении востоковедных исследований путем публикации статей, обзоров, материалов полевых исследований и текстов на восточных языках, а также их переводов, которые способствуют дальнейшему развитию наших знаний об этой части мира. Следует надеяться, что широкий спектр публикаций будет содействовать развитию академических исследований и сотрудничеству между учеными Российской Федерации и международного сообщества, предоставляя наиболее актуальным направлениям современных исследований востоковедов высокий статус и выступая в качестве форума также для молодых ученых и исследователей.

Издается с 2018 г., выходит 4 раза в год.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор): ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации, номер ISSN: 2618-7043 (Print), ISSN 2687-0738 (Online).

## Учредитель



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук  
(ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,  
ул. Рождественка, д. 12. Сайт: <https://www.ivran.ru>

## Партнеры



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт восточных рукописей Российской академии наук.

Адрес: 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург,  
Дворцовая набережная, д. 18. Сайт: <http://www.orientalstudies.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение  
культуры «Государственный Эрмитаж».

Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург,  
Дворцовая набережная, д. 34.  
Сайт: <http://www.hermitagemuseum.org>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры  
«Государственный музей искусства народов Востока».

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а.  
Сайт: <http://www.orientmuseum.ru>

## Издатель

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,  
ул. Рождественка, д. 12. Сайт: <https://www.ivran.ru>

## Редакция

107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12.

Сайт: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

Тел.: +7 (495) 621-18-84,

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)



## **Главный редактор**

*Андросов Валерий Павлович* – д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

## **Международный редакционный совет**

*Пиотровский Михаил Борисович* – *сопредседатель редакционного совета*, академик РАН, д-р ист. наук, проф., Государственный Эрмитаж; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Попова Ирина Федоровна* – *сопредседатель редакционного совета*, член-корр. РАН, ученый Янцзы Министерства образования Китайской Народной Республики, д-р ист. наук, проф., Институт восточных рукописей РАН; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Седов Александр Всеволодович* – *сопредседатель редакционного совета*, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Алпатов Владимир Михайлович* – академик РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

*Беронски Даниэль* – Ph. D. habil., проф., Институт Юго-Восточной и Центральной Азии; Карловский университет, г. Прага, Чехия

*Бирталан Анеш* – Ph. D. habil. (Phil.), проф., Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, г. Будапешт, Венгрия

*Борджигийн Баярмэнд* – Ph. D. habil. (Lang.), проф., Университет Внутренней Монголии, г. Хух-Хото, Китайская Народная Республика

*Брок Себастьян Пол* – Ph. D. habil., Вулфсон-Колледж, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

*Доржсурэн Бурнээ* – Ph. D. habil. (Lang.), проф., Монгольский государственный университет, г. Улан-Батор, Монголия

*Ифамар Теодор* – Ph. D. habil., проф., Хайфский университет, г. Хайфа, Израиль  
*Кольмар-Пауленц Каренина* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт религиоведения, Бернский университет, г. Берн, Швейцария

*Лутджехармс Ремберт* – Ph. D. (Theol.), Оксфордский центр индуистских исследований, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

*Мацукава Такаси* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Университет Отани, г. Киото, Япония  
*Сампилдондов Чулуун* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт истории и археологии Академии наук Монголии, г. Улан-Батор, Монголия

*Уоллес Весна* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Калифорнийский университет, г. Санта-Барбара, Соединенные Штаты Америки

*Шарле Изабель* – Ph. D. habil. (Arts), Французский национальный центр научных исследований, г. Париж, Франция

## **Редакционная коллегия**

*Аликберов Аликбер Калабекович* – *председатель редакционной коллегии*, заместитель главного редактора, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Десницкий Андрей Сергеевич* – *заместитель главного редактора*, д-р филол. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

*Аврutiна Аполлинария Сергеевна* – канд. филол. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Бурлак Светлана Анатольевна* – д-р филол. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Высшая школа экономики, г. Москва, Российская Федерация

*Ванина Евгения Юрьевна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН; МГИМО МИД России, г. Москва, Российская Федерация

*Глушкова Ирина Петровна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ефремова Наталья Валерьевна* – канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ибрагим Тауфик* – д-р филос. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Кашаф Шамиль Равильевич* – ответственный редактор, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Кобзев Артем Игоревич* – д-р филос. наук, проф., Институт востоковедения РАН; Московский физико-технический институт; Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Российская Федерация

*Лысенко Виктория Георгиевна* – д-р филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Мещеряков Александр Николаевич* – д-р ист. наук, проф., Высшая школа экономики; Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Российская Федерация

*Микульский Дмитрий Валентинович* – д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Настич Владимир Нилович* – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Немчинов Виктор Михайлович* – канд. экон. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Пригарина Наталья Ильинична* – д-р филол. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Рейснер Марина Львовна* – д-р филос. наук, проф., Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

*Сериков Николай Игоревич* – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ситдииков Айрат Габитович* – член-корр. АН РТ, д-р ист. наук, проф., Институт археологии им. А. Х. Халикова АН РТ; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Степанянц Мариэтта Тиграновна* – д-р филос. наук, проф., Институт философии РАН; Государственный академический университет гуманитарных наук, г. Москва, Российская Федерация

*Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна* – д-р филос. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Трубникова Надежда Николаевна* – д-р филос. наук, Институт философии РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

*Франузов Сергей Алексеевич* – д-р ист. наук, доц., Институт восточных рукописей РАН; Высшая школа экономики; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Хисматулин Алексей Александрович* – канд. ист. наук, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Шихалиев Шамиль Шихалиевич* – канд. ист. наук, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация; Амстердамский университет, г. Амстердам, Нидерланды



# CONTENTS

## HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF THE EAST

### Heritage of the Ancient and Medieval East

- Desnitsky A. S.* How many monarchies were there in Ancient Israel?  
Identifying and stating the problem..... 15

### Japanese Studies

- Ōta Gyūichi.* “Shinchō-kō ki”. Book V (Translation into Russian  
from late medieval Japanese, comments and introduction  
*S. A. Polkhov*) ..... 31

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture

- Trubnikova N. N.* Intoxication and Laughter in Japanese Buddhism:  
based on Konjaku monogatari shū, maki 28 ..... 51
- Starostina A. B.* Confucian concept of “transmission of the Way”  
in the works by Han Yu ..... 70
- Rudenko N. V.* “Interpretation of Voidness and Fullness”  
and “Interpretation of Loftiness and Cleanliness”:  
*Li Zhi’s* Essays on the Qualities of Human Character..... 84

### History of philosophy

- Antonova N. I.* Some aspects of the Gaudiya-Vayshnavism research.... 110

## LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST

### Languages of the Peoples of Asia and Africa

- Alpatov V. M.* Myths and Misconceptions in Japanese linguistic  
research..... 121

### Literary and source critical studies in the framework of the classical Orientalist research

- Ivanov V. P.* The Sanskrit term bhāvanā as used  
in the “Bhāvanā-krama” by Kamalaśīla..... 129

- Serikoff N. I.* Maronite writer Jibri'il Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature ..... 143
- Mikulskiy D. V.* Stories (novellas) from Arabic chronicles of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cent. .... 160
- Prigarina N. I., Chalisova N. Y., [Rusanov M. A.]* The Shah and the beggar: on the poetic dispute between Hafiz and Shah Ni'matullah Vali..... 189

### Literature of the Peoples of Asia and Africa

- Lahuti L. G.* A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi Ilahi-nameh by the Sufi Persian poet Farid ad-Din 'Attar ..... 207
- Frolova M. V.* Indonesian Yusuf and Zulaikha: Short Story “Apple and Knife” by Intan Paramaditha (2008)..... 247

## CHRONICLE

### Reviews

- Dmitriev S. V.* [Review on:] 網禪經禪魏茲: Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. プリンストン大学図書館所蔵西夏文妙法蓮華經一写真版及びテキストの研究 / Ed. by Arakawa Shintaro 荒川慎太郎編著. Lotus Sutra Manuscript Series 16..... 265
- Baldanmaksarova E. E.* Early Buddhism. Ideas of Nagarjuna and His Written Legacy in the 21<sup>st</sup> century ..... 289

### Conference report

- Glushkova I.* Rivers and Religion. Connecting Cultures of South and Southeast Asia. The 8<sup>th</sup> South and Southeast Asian Association for the Study of Culture and Religion (SSEASR) Conference and Its Special Session at the Buddhist sites of Bangladesh ..... 295

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА

### Наследие Древнего и Среднего Востока

- Десницкий А. С.* Сколько было монархий в Древнем Израиле?  
Постановка проблемы..... 15

### Японоведение

- Полхов С. А.* О:та Гю:ити «Записи о князе Нобунага». Свиток V (перевод с позднесредневекового японского, комментарии и предисловие)..... 31

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

- Трубникова Н. Н.* Опьянение и смех в японском буддизме: по «Собранию стародавних повестей», свиток 28-й..... 51
- Старостина А. Б.* К вопросу о рецепции ханьской философии в работах Хань Юя..... 70
- Руденко Н. В.* «Толкование полостности и наполненности» и «Толкование возвышенности и чистоты»: эссе Ли Чжи о человеческих качествах..... 84

### История философии

- Антонова Н. И.* К вопросу о решении научных проблем в области исследований гаудия-вайшнавизма..... 110

## ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

### Языки народов стран Азии и Африки

- Алпатов В. М.* Myths and Misconceptions in Japanese linguistic research..... 121

### Литературоведение и текстология классического востоковедения

- Иванов В. П.* Термин *бхавана* в трактате «Бхаванакрама» Камалашилы..... 129

<i>Сериков Н. И.</i> Маронитский писатель Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы .....	143
<i>Микульский Д. В.</i> Новеллы из арабских хроник IX–X вв. ....	160
<i>Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.</i> Ответ Хафиза на газель шаха Нематуллаха Вали .....	189

### **Литература народов стран Азии и Африки**

<i>Лахути Л. Г.</i> Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта 'Аттара.....	207
<i>Фролова М. В.</i> Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008) .....	247

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

### **Рецензии**

<i>Дмитриев С. В.</i> [Рецензия]: 網禪經藏經: Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. プリンストン大学図書館所蔵西夏文妙法蓮華經一写真版及びテキストの研究. / Ed. by Arakawa Shintaro 荒川慎太郎編著. Lotus Sutra Manuscript Series 16.....	265
<i>Балданмаксарова Е. Е.</i> Ранний буддизм. Идеи Нагарджуны и его письменное наследие в XXI веке .....	289

### **Обзор конференций**

<i>Глушкова И. П.</i> Реки и религия. Взаимосвязи культур Южной и Юго-Восточной Азии. 8-я Конференция Ассоциации Южной и Юго-Восточной Азии по изучению культур и религий и выездная сессия к буддийским древностям Бангладеш.....	295
--	-----

# HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF THE EAST



■ **Heritage of the Ancient  
and Medieval East**

■ **Japanese Studies**

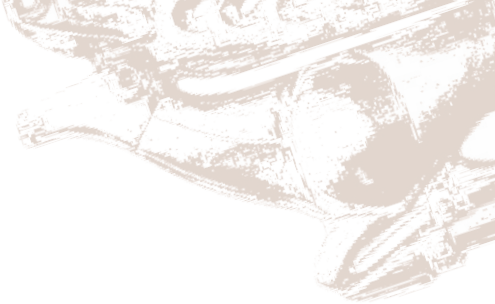


# ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА



■ **Наследие Древнего  
и Среднего Востока**

■ **Японоведение**





### Сколько было монархий в Древнем Израиле?

#### Постановка проблемы

А. С. Десницкий<sup>1, 2</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: [ailoyros@gmail.com](mailto:ailoyros@gmail.com)

**Резюме:** данная статья предлагает краткий обзор существующих точек зрения по вопросу о возникновении государства в Древнем Израиле. Ключевой вопрос – существовала ли некогда единая монархия, столицей которой был Иерусалим и в которую входили территории Иудеи и Самарии? При скудности археологического материала решение этого вопроса зависит от того, как относиться к историчности библейских повествований о Сауле, Давиде и Соломоне. Одни исследователи видят в этих царях мифологических, а другие – исторических персонажей. Реконструкция древней истории не бывает идеологически стерильной, и в данном случае ключевой идеологией оказывается яхвизм – религиозное движение, которое в своем развитии прошло через разные стадии. В своем изложении исторических событий Девтерономист (автор Книг Царств, притом, вероятно, коллективный) явно придерживался своей версии яхвизма.

**Ключевые слова:** Библия; Древний Израиль; история; идеология; монотеизм; реконструкция

**Для цитирования:** Десницкий А. С. Сколько было монархий в Древнем Израиле? Постановка проблемы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):15–30. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30.

### How Many monarchies were there in Ancient Israel?

#### Identifying and stating the problem

A. S. Desnitsky<sup>1, 2</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>2</sup> The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: [ailoyros@gmail.com](mailto:ailoyros@gmail.com)

**Abstract:** this article proposes a brief overview of the existing points of view concerning the emergence of the Ancient Israel state. The key question is the existence



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





of the unified monarchy with Jerusalem as its capital which controlled the territories of Judea and Samaria. The scarcity of the archaeological findings makes this question dependent on how the historicity of the Biblical accounts on Saul, David and Solomon is seen. Some researches regard them as mythological while others as historical figures. Reconstructions of ancient history are never ideologically sterile, so the most important ideology here is Yahwism, a religious movement which gradually evolved from one step to another. Deuteronomist (the author of the Samuel-Kings cycle, most likely, a collective one) obviously adhered to his own version of Yahwism.

**Keywords:** Ancient Israel; Bible; history; ideology; reconstruction; monotheism

**For citation:** Desnitsky A. S. How many monarchies were there in Ancient Israel? Identifying and stating the Problem. *Orientalistica*. 2020;3(1):15–30. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30.

### Методы исторической реконструкции

В прошлых статьях данной серии [1–3] речь шла о возможности реконструировать историю Древнего Израиля на основании Библии, что связано, в первую очередь, с идеологической актуальностью этих текстов, а во вторую – с крайней скудностью письменных источников, кроме Библии. Религиозные фундаменталисты настаивают на буквальной непогрешимости библейских рассказов, а минималисты впадают в другую крайность и отказывают библейскому тексту в какой бы то ни было историчности.

Теперь мы поговорим о том, какие можно сделать выводы о возникновении монархического государства в Израиле. Библия описывает этот процесс примерно так: сначала появляется единая монархия, потом она разделяется на две: Северную, она же Израильская, и Южную, она же Иудейская, – но этот рассказ вызывает изрядный скептицизм современных исследователей. Существовала ли эта единая монархия в реальности?

Что мы знаем совершенно точно, что описано в текстах, подтверждается археологически и не оспаривается никем, кроме радикальных минималистов? На территории Палестины-Ханаана существовало минимум с IX в. до н.э. два государства, Северное (Израильское) и Южное (Иудейское) царства. Культура двух царств была практически идентичной, но политического единства между ними не было. Первое прекратило свое существование после ассирийского нашествия в 722 г., второе пало под ударами вавилонян намного позднее, в 586 г. (приведены традиционные даты разрушения столиц, Самарии и Иерусалима). Да, но какой была ранняя история этих государств, составляли ли они некогда единое государство, как повествует о том Библия?

Даже если не касаться крайностей, можно только удивиться тому, насколько разные модели предлагаются разными исследователями. Возьмем для примера самую известную фигуру из исторических повествований Танаха или Ветхого Завета – царя Давида. Историчность самой



фигуры Давида подвергалась сомнениям, но в последнее время они, по сути, рассеялись. Как сформулировал это Б. Хальперн, «вот что сообщают нам о Давиде эпиграфические данные: он считался основателем династии, и в контексте любой другой страны древнего Ближнего Востока это бы означало, что он им действительно был» [4, с. 213]. Но что именно происходило с ним и его непосредственными преемниками? По этому вопросу и близко нет консенсуса среди ученых.

Так, один из самых известных израильских археологов А. Мазар пишет: «Ясно, что значительная часть библейских рассказов, касающихся Давида и Соломона, – чистая выдумка и приукрашивание, созданное авторами более позднего времени... Я бы сравнил возможные достижения Давида с тем, чего достиг предыдущий вождь Нагорья, а именно Лабаю<sup>1</sup>, вождь хапиру из Шехема... Давида можно рассматривать как вождя, подобного Лабаю, за тем исключением, что он действовал во времена, когда не было ни египетских, ни каких-либо еще иноземных нашествий, и когда хананейские города переживали упадок. В таких условиях талантливый и харизматичный вождь, проницательный политик во главе небольшого, но эффективного военного отряда, мог овладеть большей частью маленькой страны под названием Земля Израиля и контролировать различные группы населения из своей крепости в Иерусалиме, которая может быть археологически идентифицирована. Такому режиму вовсе не нужна большая и населенная столица. Иерусалим Давида можно сравнить со средневековым бургом, вокруг которого располагался город среднего размера, и тем не менее он мог быть центром значительного политического образования» [5, с. 164–165].

Российский автор И. Р. Тантлевский предлагает совершенно иную картину: «Таким образом, к концу правления Давида его царство распространило свой прямой или опосредованный контроль и влияние на территории от Красного моря на юге до Евфрата на севере, превратившись в прообраз империи... Степень вассальной зависимости того или иного царства от Израиля, а также различия между вассалом и союзником трудно определить, равно как формы и уровень экономического контроля, объемы трофеев и дани, стекавшихся в Иерусалим. Царство Давида пополняло казну, не только захватывая военные трофеи и получая дань от своих вассалов, но и ведя активную торговлю и контролируя международные торговые пути. Особое значение для экономики Давида имел торговый союз с финикийским городом-государством Тир, заключенный, вероятно, в конце царствования Давида... Помимо открытий в Иерусалиме и Хирбет-Кейафе в ходе археологических раскопок пока не было обнаружено архитектурных строений и артефактов, которые

---

<sup>1</sup> Лабаю или Лаб'ая – правитель города Шехем, переписка с которым обнаружена в Амарнском архиве XIV в. до н.э.



можно было бы с большой долей определенности отнести к эпохе Давида» [6, с. 278–279]. И далее: «В первой половине царствования Соломона контролируемые им территории в целом примерно соответствовали размерам царства Давида... Соломон предпринимал шаги по усилению централизации государства» [7, с. 354].

Вновь стоит подчеркнуть, что это высказывания не пропагандистов или эссеистов, а вполне серьезных ученых, далеких от экстремальных оценок, – но как они контрастируют между собой! Сходство, пожалуй, только в одном: они признают, что археологических данных не просто недостаточно, но крайне мало, и что для любой реконструкции неизбежно приходится обращаться к библейскому тексту. Различия в оценках, в данном случае вполне радикальные, объясняются, прежде всего, тем, насколько они доверяют этому самому тексту.

Но можем ли мы предложить некоторую методологию нарративного анализа, которая позволила бы отделить, пусть и не со стопроцентной вероятностью, исторически достоверные события от идеологизированного описания и откровенно мифологического материала? Историки порой прибегают к такому анализу, но скорее интуитивно. Например, большинство согласятся с тем, что царь Саул – вполне исторический персонаж [7, с. 139], исходя из одного-единственного аргумента. Повествования о Сауле неудобны для автора, они размывают образ Давида как основателя династии. Если бы историю возникновения монархии в Израиле придумали с начала и до конца как идеологическое оправдание государства, существовавшего в более поздние времена, первым царем несомненно был бы назван Давид.

Повествование о Сауле как первом царе Израиля, с которым конкурировал основатель династии Давид, крайне невыгодно для любого царя, связанного с Давидовой династией, и неудобно для повествователя, и именно поэтому оно исторично: автор просто не смог или не захотел избавиться от этого материала. Э. Кнауф и Ф. Гийом, к примеру, считают [8, с. 72], что повествования о Давиде и Сауле вообще были соединены искусственно аж в IV в. до н.э., но такой радикальный и даже экстремистский подход не находит оправданий в самом тексте (приходится заодно предположить, что Книги Царств окончательно сложились уже в эллинистическую эпоху, а это выглядит полной фантастикой, в них нет ни следа эллинистического влияния).

Еще один подобный случай неудобного рассказа, включенного в текст, – тот факт, что Храм в Иерусалиме был построен не Давидом. Повествователь всячески хочет смягчить это обстоятельство, именно Давиду он приписывает сам замысел постройки и подготовку всех стройматериалов, но все же строителем Храма оказывается сын Давида Соломон.

Итак, мы можем сказать, что неудобные, невыгодные для повествователей и их покровителей эпизоды повествования могут считаться



подлинными. Но это всего лишь один из возможных критериев оценки, далеко не универсальный: такие откровенно неудобные эпизоды встречаются довольно редко. А можно ли выстроить методологию нарративного анализа? Такую научно обоснованную методику, которая позволила бы исследователю с высокой степенью вероятности определить, насколько исторично то или иное повествование из Библии?

Достоверность этого источника не раз подвергалась сомнению, и в условиях нехватки неписьменных (археологических) источников степень доверия библейскому повествованию оказывается в полной зависимости от субъективных предпочтений исследователя. Но возможна ли какая-то относительно объективная оценка, основанная на научном анализе? Поиску ответа на этот вопрос и посвящено настоящее исследование. Как иронично сформулировал это Д. Флеминг, «Библия стала бы потрясающим историческим источником, если бы только мы разобрались, как именно им пользоваться» [9, с. 3].

Для дальнейшего анализа нам нужно принять какие-то рабочие определения, можно сделать это, опираясь на дискуссию в [10], хотя в общем и целом здесь будут использованы вполне распространенные понятия.

*История* есть нечто большее, чем запись о произошедших событиях. История в широком смысле – общественно значимое системное повествование о прошлом, в котором проанализированы различные источники, выделено главное и типичное, установлена хронология, проведены причинно-следственные связи между событиями, даны оценки событиям и их участникам и сделаны некоторые выводы на будущее. История отличается от *мифологии* – совокупности объясняющих прошлое легенд и преданий, в которых отсутствует критический анализ, а события, как правило, не приведены ни в какую систему, лишены абсолютной и относительной хронологии, связаны скорее по ассоциации и понимаются как постоянно воспроизводящиеся, причем их герои условны и одномерны. Сказитель-мифограф повествует, что мир неизменен, им управляют высшие и неподвластные человеку силы, а историк объясняет, какие именно поступки каких именно людей привели к нынешнему положению вещей и какие рекомендации можно дать на будущее, чтобы мир менялся в желательном направлении. Разумеется, в рассказе историка точно так же могут действовать высшие силы, но они не являются единственным или даже главным волевым субъектом. Для историка ход событий определяет не судьба и не божество, но прежде всего сам человек.

При этом, как отмечает Б. Шварц, исследователь истории США, повествования о знаковых фигурах прошлого нужны не просто для того, чтобы узнать о них больше фактов. Прошлое, пишет он, «сопоставляется с настоящим как модель общества и модель для общества. Как модель общества, коллективная память отражает прошедшие события в соответствии с нуждами, интересами, опасениями и надеждами в настоящем. Как модель



для общества, коллективная память исполняет две функции: она предлагает *образцы*, формирующий и направляющий поведение, и *рамки*, в которых люди ищут и находят смысл своему нынешнему существованию. Коллективная память влияет на социальную реальность: *отражает, формирует* и ставит ее в определенные *рамки*» [11, с. 18] (курсив автора. – А. Д.).

Именно поэтому имеет смысл согласиться с И. П. Вейнбергом, что история родилась не в Древней Греции, но значительно раньше, а сам он предлагает в качестве колыбели исторического знания как раз библейскую традицию. Мнение, что история родилась в Элладе, по-видимому, отражает европоцентристский взгляд, согласно которому греко-римская античность есть идеал и магистральный путь развития человеческой цивилизации, до которого постепенно «дорастают» другие культуры. Разумеется, этот взгляд не выглядит в начале XXI в. единственным правильным и даже вполне убедительным.

Чтобы превратить повествование о произошедших событиях в связную историю, историку необходима *идеология* – общественно значимая система идей, воззрений, верований и критериев оценки, которая отражает интересы определенной группы людей и которую ее носитель считает правильной и стремится распространить. В угоду своей идеологии недобросовестный историк может искажать, замалчивать или изобретать факты, проводить неправомерные связи и т.д., но даже самый добросовестный историк не вполне объективен, он исходит из собственных, а чаще групповых представлений. Давая оценки, даже совершенно однозначные (политика Гитлера привела к Второй мировой войне и огромным бедствиям), историк неизбежно исходит из некоторых предпосылок о том, что есть добро и зло и как именно выстроены причинно-следственные связи.

Впрочем, когда в сознании автора сложилась некая историческая картина, процесс еще далеко не закончен. Переноса эту картину на бумагу, папирус, пергамен и т.д., автор создает историческую *литературу* – художественно выстроенный и оформленный текст со своими особенностями. Ни исторические события, ни идеология автора не переносятся в этот текст напрямую: «Давид глубоко и искренне верил в Бога, и я считаю, что это было хорошо, нам надо ему в этом подражать». Историк, создавая свой труд, широко пользуется разного рода литературными приемами, часть из которых универсальна, а часть – культурно обусловлена и при переводе на современные языки может быть понята неадекватно.

Довольно радикально сформулировал это Х. Уайт: «Когда читатель понимает, что повествование представлено в виде исторического нарратива определенной формы – например, как эпос, роман, трагедия, комедия или фарс – он, можно сказать, понял, какое значение порождает этот дискурс. Понимание есть не что иное, как признание формы нарратива» [12, с. 43].



Что происходит при *анализе* такой исторической литературы? Добросовестный исследователь старается понять, каковы литературные особенности этого текста, какой видели историю его автор или авторы, – а для этого ему неизбежно придется задаться вопросом о свойственной им идеологии. Упустив один из элементов анализа, исследователь легко впадет либо в примитивизацию («как написано, так оно все и было»), либо в мифологизацию (произвольный отбор фактов и проведение связей между ними по ассоциации, например, «выгодно ли это нашей социальной группе»).

Далее современный исследователь обычно приступает к *реконструкции* – стремится описать с наибольшей вероятностью, достоверностью и полнотой наибольшее число событий, которые легли в основу исторического повествования. При этом, особенно когда мы говорим о древней истории, добросовестный реконструктор осознает, что все описываемые им события не могут быть восстановлены полностью, во всех деталях, а нередко возникают противоречивые версии. Как обычно это и происходит в науке, наиболее убедительной считается та версия или гипотеза, которая объясняет наибольшее количество известных фактов с наименьшим количеством допущений. Но одновременно ученый осознает пределы своего познания и не утверждает, что самая убедительная гипотеза есть истина в последней инстанции. Впрочем, разговор о применении научного метода в исторических науках выходит за рамки нашего исследования.

Но здесь, как говорится в приведенной выше цитате И. П. Вейнберга, возникает следующая проблема. Реконструкция, по сути, есть процесс создания своей собственной истории, написанной уже не древним автором, а современным исследователем-реконструктором, а значит, в нем заметную роль играет идеология, причем уже иная, чем собственная идеология автора. Добросовестный реконструктор стремится к объективности, но не в состоянии полностью «отключить» свои взгляды, предпочтения и верования. А значит, у людей с разной идеологией и реконструкции будут неодинаковыми.

Более того, современный исследователь обычно плохо представляет себе автора или авторов древнего текста, а равно и историю его происхождения. Авторы, как правило, ничего не говорят о себе, а сам текст мог подвергнуться редактуре в последующие века, притом редактор или редакторы могли придерживаться несколько иной идеологии.

По-видимому, важнее всего здесь будет понять, как автор относится к описываемым событиям, как преобразует память (личную или коллективную) в текст. Это поможет нам понять, когда приблизительно жил автор, кем он мог быть, какой именно идеологии придерживался. И тогда будет разумно предположить, что эпизоды, которые не вписываются в его идеологическую картину, но все же приводятся в тексте, отражают достоверные факты. А вот общие фразы о том, как «хорошие в очередной



раз победили плохих», с высокой долей вероятности окажутся очередным штампом, который не обязательно отражает реальность. Да, но как увидеть этого автора и как понять, что его образ не есть лишь проекция мыслей исследователя? Начать можно с вопроса об идеологии.

### Яхвизм как идеология

История Израиля неотделима от истории яхвизма, религии Единого Бога – собственно, это и есть основная идеология нашего автора. Это не просто религия, это представление о том, что именно вера в Господа Яхве (иногда пишут Ягве или Йахве – примерно такое произношение имени прижилось, хотя нет уверенности, насколько точно оно соответствует древней норме), а еще точнее, отношения с ним определяют жизнь каждого израильтянина и всего израильского народа. Но это утверждение, сколь бы верным оно ни было в общем виде, еще мало что объясняет.

По всей видимости, эта идеология не явилась сразу в готовом виде. Проблема заключается еще и в том, что само по себе употребление имени Яхве (в семитских надписях оно выглядит как *Yhwh*, в греческих как *Ίάω*, а в семитских теофорных именах ему соответствует элемент *-yāhū*) не дает надежных оснований утверждать, как именно относились к означенному божеству те, кто употреблял это имя. Заметим, что имя употребляется и в откровенно языческих надписях, из которых известнее всего стела Меша, моавского царя, который хвастался тем, что захватил сосуды Яхве (*kly Yhwh*) и посвятил их своему богу Кемошу.

Как отмечает Грабб [7, с. 193–196], это имя достаточно часто встречается в эпиграфике начала I тыс. до н.э. Рассматривая возможное происхождение этого имени, он упоминает *Yhw* из египетских источников в Амарнском архиве, в которых это имя выглядит скорее как топоним («земля шасу Яхве»), но даже в этом качестве оно вполне может быть связано с именем божества, которого почитают в данной местности. Логично предположить, что некоторые племена, из которых потом и могли сформироваться израильтяне, почитали божество под этим именем еще прежде складывания израильского государства, хотя утверждать это с достоверностью невозможно.

Лингвистическая этимология этого имени до сих пор служит предметом спора: сам библейский текст связывает его с глаголом *hyy/hwy* ‘быть’, с чем может соглашаться часть лингвистов, тогда как другие указывают на омонимичный глагол *hwu* ‘дуть’, связывая его с изначальной ролью Яхве как божества бури. Но, как известно, этимология слова вовсе не детерминирует его последующее употребление.

Гораздо интереснее другой вопрос: как связано имя Яхве с другими приведенными в библейских текстах именами божества (*'ēl*, *'ēlohīm*, *'elyōn* и др.)? Для строгого монотеиста это всего лишь иные имена для той же сущности, но в древности это было по меньшей мере не всегда





так. Наилучший пример – упоминание в надписи на сосуде из Кунтиллет-Аджруд на Синае «Яхве и его Ашеры», т.е. женского божества, почитать которое было строжайшим образом запрещено в Библии и которое выглядит здесь не кем иным, как супругой Яхве [13].

Словом, мы мало что можем уверенно утверждать о характере почитания Яхве (или некоего божества с таким же или схожим именем) в доизраильский период. Но и израильская религия явно не возникла сразу в готовом виде и не была совершенно однородной (как, впрочем, не бывает такой ни одна религия, которой придерживаются многие тысячи людей на протяжении нескольких веков).

В целом в науке сложился практический консенсус относительно основных этапов развития религии Древнего Израиля, притом что в один и тот же момент времени разные люди и сообщества людей могут находиться на разных этапах (а возможно, один и тот же человек переходит от одного к другому в зависимости от обстоятельств и настроения). Подробнее о современных представлениях ученых о том, что представляла собой израильская религия в предполагаемый период складывания наших текстов (VIII в.), можно прочитать в статье З. Фарбера [14], а здесь мы ограничимся кратким перечнем этапов, которые эта религия могла проходить в своем развитии.

**Монолатрия** – богов и культовых мест много, но наше племя вместе с другими родственными племенами почитает исключительно Яхве. Следы этого этапа можно найти в Книге Судей 11:24, где израильтяне говорят своим соседям аммонитянам: «Ты владеешь тем, что передал тебе Кемош, твой бог, и мы владеем землей, которую очистил ради нас Господь, наш Бог». Даже если считать, что это вежливая дипломатическая формула, в любом случае за аммонитянами признается такое же право на особые отношения со своим божеством, что и за израильтянами.

**Генотеизм** – существует некоторое количество богов, но по-настоящему достоин почитания только Яхве, поскольку все остальные так или иначе Ему подчинены или тождественны. Почитать его можно во множестве мест. Следы этого этапа можно найти в некоторых псалмах, где Господь Яхве оказывается своего рода первенствующим в божественном совете. Например, 81/82 псалом: «Поднялся Бог (*'ēl*) на совете богов (*'ēlohīm*), чтобы творить над богами (*'ēlohīm*) суд: “Доколе будете превратно судить и нечестивцам потворствовать?.. Я сказал: Вы – боги (*'ēlohīm*), все вы – сыны Всевышнего (*'elyōn*). И все же вы умрете как люди, как любой из правителей, падете”». В этом тексте иногда видят отголоски некоего древнего политеизма, в котором Всевышний (*'elyōn*) порождает некоторое количество божеств (*'ēlohīm*), над которыми властвует Эль (*'ēl*), позднее отождествленный с Яхве. Так это или не так, утверждать довольно трудно, речь идет о чисто умозрительных реконструкциях и спекуляциях, но совершенно верно, что для последователь-



ного монотеизма этот псалом (да и не только этот) довольно проблематичен, что заставляло позднейших экзегетов переводить слово «боги» ('*ēlohīm*) как «судьи» или «правители» без особых на то оснований.

**Полицентричный монотеизм** – Бог Един, это Яхве, но почитается он во множестве мест. Собственно, на этой стадии и начинается история, описанная в Книгах Царств. Вот как описывает ситуацию в интересующий нас период И. П. Вейнберг (стоит отметить, что он по-иному обозначает библейские книги: Reg. – Царства, Chr. – Паралипоменон):

«Вся совокупность археологических данных – находки в Араде и Бейт-шеане, Хацоре, Лахише и других местах, эпиграфические материалы... показывают существование и функционирование в Палестине конца II – середины I тысячелетия до н.э. многочисленных йахвистских храмов, святилищ и алтарей, реальное существование принципа “один бог – много храмов”...

Йахвист – Элохист не только упоминает многочисленные йахвистские алтари и святилища, но связывает их создание с деятельностью столь чтимых патриархов, видит в этом богоугодное человеческое деяние. Такое же отношение пронизывает начальную часть – до построения Иерусалимского храма – сочинения Девтерономиста, который без тени осуждения и с полным одобрением рассказывает о святилищах в Шило и Мицпе, Гивеоне, Гилгале и других местах; то же можно видеть и у Хрониста, у которого место поклонения (“высота”) в Гивеоне не вызывает ни малейшего возражения (II Chr. 1, 1–5). Следовательно, ветхозаветные историописцы воспроизводят реально существовавшую систему “один бог – много храмов”, хотя они сами, особенно Девтерономист и Хронист, были убежденными сторонниками прямо противоположного принципа “один бог – один храм”, особенно для времени существования Иерусалимского храма Йахве. Поэтому Девтерономист хотя продолжает упоминать и рассказывать о святилищах в Бейт-эле, Дане, Шехеме и других местах (I Reg. 12, 27 и сл.; 13, 1 и сл., и др.), но со все более возрастающим осуждением, которое отчетливо проявляется в оценочной формуле: “Только высоты не исчезли...” (II Reg. 14, 4 и др.). Хронист же исключает из своего повествования все упоминания о реально существовавших в допленном Иудейском государстве местных храмов и святилищ, чтобы показать и подчеркнуть незыблемость и постоянство столь важного для после пленной гражданско-храмовой общины, для историописца и его аудитории принципа “один бог – один храм”...

В ветхозаветном историописании нередко признания, что основное функциональное назначение храма в том, чтобы быть местом обитания бога, его идола... Однако в девтерономическом сочинении отчетливо проявляется отрицательное отношение историописца к такой интерпретации функционального назначения храма, для Хрониста же она столь неприемлема, что он ее вообще не упоминает» [15, с. 212–214].

**Централизованный монотеизм** – Бог Един и почитать Его можно, в соответствии с выраженной в Законе Его волей, только строго опреде-



ленным способом исключительно в избранном Им месте. Именно это утверждается в Пятикнижии, но, судя по всему сказанному выше (см. цитату И. П. Вейнберга), в раннемонархический период реальность была довольно далека от этого идеала, и даже трудно предполагать, что сам идеал был широко известен. Особенно впечатляет тот факт, что величайший пророк Самуил, который в 1 Книге Царств представлен как образец благочестия, приносит жертву в произвольном месте, и это не вызывает никаких возражений ни у героев повествования, ни у самого автора (9 глава 1 Книги Царств).

По-видимому, основное идеологическое содержание этих книг как раз и состоит в утверждении централизованного монотеизма, в борьбе, прежде всего, с остатками языческого политеизма, а затем и более ранних и менее централизованных разновидностей яхвизма, допустимых для Самуила, но не для царей времени, непосредственно предшествующего Вавилонскому плену. Следовательно, в них мы будем видеть события с точки зрения монотеизма, сначала полицентричного, а потом и централизованного, но при этом мы будем постоянно встречаться с реликтами более ранних стадий яхвизма.

### **Автор и текст в Книгах Царств**

Что касается предполагаемого автора Книг Царств, он с середины XX в. носит условное имя Девтерономист, изобретенное М. Нотом. Он обратил внимание на то, что Книги Иисуса Навина, Судей и 1–4 Царств близки и по литературным особенностям, и по идеологии к Книге Второзакония (греч. Δευτερονόμιον, лат. Deuteronomium), следовательно, логично предположить для них общее авторство. Дискуссия по авторству этих книг была долгой и продуктивной, ее обзор не входит в наши задачи, но можно сказать, что сегодня основная гипотеза примерно такова. Речь явно не идет об индивидуальном творчестве единственного человека, по-видимому, было по меньшей мере два автора (их условно называют первым и вторым Девтерономистами), принадлежащих к одной традиции, плюс некоторая редакторская обработка. Этих авторов обычно относят ко временам правления Хизкии (рубеж VIII–VII вв. до н.э.) и Йошии (вторая половина VII в. до н.э.) – царей, о которых они говорят подробно и очень доброжелательно. События, которые последовали дальше, были добавлены к практически уже готовому историческому труду неизвестными продолжателями.

Но такая датировка исходит из предположения, что авторами могли быть только лояльные царскому двору люди. Вместе с тем практически все согласны, что авторы были гораздо ближе к Храму, чем к царскому дворцу, – по сути дела, Храм и есть главный герой их повествования. Тогда можно выдвинуть ровно противоположную гипотезу: об идеальных царях рассказывали в эпоху, когда правил какой-нибудь нечестивый



царь (например, Менаше). В конце концов, если мы видим восторженное повествование о правлении Николая II в России, почти наверняка оно было написано спустя десятилетия после его смерти, и его светлый образ противопоставляется тем, кто пришел к власти после него.

Отметим также, что образ царя Давида – основателя династии и явно положительного героя – далек от идеализации. Мы видим и его слабости, и страстные неконтролируемые порывы, и провалы его политики. Девтерономисты, кем бы они ни были и сколько бы их ни было, явно не считали себя придворными пропагандистами. Автор, как пишет Э. Джозеф, «преображает личность Давида, хорошо известную по Самуилу (или его источникам) в фигуру, которая критически важна для него, чтобы написать историю, основанную на богословии и сосредоточенную на культе» [16, с. 226].

На русском языке обзор этой дискуссии можно увидеть в книге Р. Фридмана, причем он считает вторым Девтерономистом пророка Иеремию [17, с. 209–214]. Это смелое предположение имеет под собой определенные основания, но оно все же остается скорее догадкой, чем даже гипотезой. Но если не переходить на личности, что мы можем сказать хотя бы о некоторых из авторов? Что их идеология (а она достаточно ясно видна в тексте) говорит о них самих?

Один из главных исследователей ветхозаветных нарративов Р. Олтер пишет об авторе Давидова цикла (1, 2 и самое начало 3 Книг Царств): «Никто не знает точно, когда была написана основная часть изначально-го нарратива, хотя есть все основания поместить время написания, как и принято среди ученых, в эпоху, достаточно близкую ко временам самого Давида, в первую половину X в. до н.э. (Герхард фон Рад предположил, что местом написания этой истории был двор Соломона)» [18, с. xii]. И далее: «Я полагаю, что автор истории Давида видел себя историком. И даже если он часто бывал при иерусалимском дворе (разумное, но вовсе не обязательное предположение), он отнюдь не был придворным летописцем или хроникером иудейских царей и, как я постарался доказать, он далеко не был апологетом Давидовой династии» [18, с. xxi].

То и другое замечания вполне разумны, но на чем именно они основаны? В случае с автором повествований о Давиде понять логику Олтера довольно просто. Автор упоминает множество деталей, он явно хорошо знаком с преданиями о Давиде. Вместе с тем он не стесняется показывать его слабые стороны и сомнительные или неприглядные поступки. Он избегает мифологизации: если в тексте и присутствуют чудеса, то в нем нет *deus ex machina*, все поступки героев четко мотивированы, все события имеют свои причины и последствия. Логично предположить, что автор действительно близок к описываемым событиям и при этом достаточно независим.

Но одна деталь все же привлекает внимание... «Давид, когда прибыл к Саулу, стал ему служить, и тот его очень полюбил. Он стал его оруженосцем»



(1 Царств 16:21)<sup>2</sup>. Однако в следующей главе рассказано, что с началом войны с филистимлянами любимый оруженосец царя вдруг оказывается в родном селении. Более того, семья Давида представлена заново, как будто читатель ничего не знает о ней: «Давид был сыном эфратянина из Вифлеема в Иудее, которого звали Ишай и у которого было восемь сыновей. Во дни Саула он был уже стар, было ему много лет. Три старших сына Ишая отправились с Саулом на войну. Трех сыновей, ушедших на войну, звали: первенец Элиав, второй – Авинадав и третий – Шамма. Давид был самым младшим. Трое старших ушли с Саулом на войну, а Давид вернулся от Саула, чтобы пасти отары своего отца в Вифлееме» (1 Царств 17:12–15). Последнее замечание выглядит довольно неуклюжей попыткой связать два разных повествования воедино: в первом Давид уже стал любимым слугой Саула, во втором – он все еще деревенский никому не известный паренек. Характерно, что когда он все же оказывается при израильском войске, его не узнает никто, кроме родных братьев, – ни царь Саул, ни его приближенные.

Возникает закономерный вопрос, и он состоит даже не в том, был ли Давид действительно ближним слугой Саула к моменту его поединка с Голиафом – это не самый существенный момент. Важнее понять: насколько автор действительно был знаком с историей Давида, если считать его исторической личностью? Может быть, перед нами просто некий сборник сказаний, объединенных личностью главного героя (что-то вроде былин об Илье Муромце), которые были сведены воедино, притом довольно некритично?

Мне уже доводилось писать об этой проблеме [19, с. 220–224]: по-видимому, перед нами двойной портрет Давида, выполненный в соответствии с литературными техниками того времени. Автору было важно изобразить его одновременно как простого деревенского пастушка и как царедворца, поэтому он рисует два портрета, условно говоря, в профиль и анфас, не особенно заботясь о формальном их согласовании. Но если подходить к этой истории с точки зрения исторической реконструкции, можно также предположить, что автор действительно приводит разные предания о Давиде, которые могут отражать разные периоды его жизни, не являясь при этом исторически точными. Но мы можем быть совершенно уверенными, что автор не был сам свидетелем этих событий и даже вряд ли беседовал со свидетелями, иначе он описал бы их более детально и конкретно. Иными словами, предания могут иметь свою и достаточно независимую судьбу, они могут складываться в повествование спустя значительное время после описанных в них событий.

Соответственно, если мы хотим вычленить в повествовании некоторое исторически достоверное зерно (пусть и не со стопроцентной вероятностью), стоит попытаться понять, когда и в связи с чем складывалось это повествование, какие цели преследовал его автор и какую идеоло-

<sup>2</sup> Книги Царств цитируются в авторском переводе [20].



гию в него вкладывал. В качестве материала здесь будут взяты 1–4 Книги Царств, которые представляют единое повествование от установления израильской монархии и до катастрофы Вавилонского плена. Начало этого периода теряется во тьме веков, тогда как взятие Иерусалима вавилонянами – вполне надежно установленное историческое событие. Примерно тот же отрезок истории излагают книги Паралипоменон или Хроник, но они явно вторичны по отношению к Книгам Царств и куда более пристрастны, их автор видит в Давиде безупречного царя и интересуется в основном тем, что относится к храмовому богослужению.

Понятно, что окончательный текст 1–4 Царств не мог сложиться раньше Вавилонского плена просто потому, что в последних главах последней книги описано его начало, но вполне можно представить себе, что книги начали писаться задолго до этого момента и постепенно дополнялись по мере развития событий. Но даже если так, совершенно не обязательно, чтобы главы, посвященные Саулу, писались при жизни этого царя или сразу после его смерти, главы, посвященные Давиду, – соответственно, при его жизни и т.д. Нарративный анализ может помочь отделить реальную историческую хронику (пусть и крайне субъективную) от преданий, уходящих во тьму веков.

Вопросу, как именно мы можем анализировать библейские исторические повествования, будет посвящена следующая статья.

### Литература

1. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Десницкий А. С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции. *Ориенталистика*. 2019;2(2):399–420. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Ориенталистика*. 2019;2(3):710–723. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).
4. Halpern B. David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation. In: Grabbe L. L. (ed.) *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*. New York: T&T Clark; 2011. P. 210–214.
5. Mazar A. The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE. In: Williamson H. G. M. (ed.) *Understanding the History of Ancient Israel*. London; New York: Oxford University Press; 2007. P. 143–171. DOI: [10.5871/bacad/9780197264010.003.0010](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264010.003.0010).
6. Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. СПб.: ПХГА; 2016.
7. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
8. Knauf E. A., Guillaume P. *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba*. Sheffield: Equinox Publishing; 2016.
9. Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.



10. Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. New York: Routledge; 1995.
11. Schwartz B. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: University of Chicago Press; 2000.
12. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1987.
13. Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntilet 'Ajrud (and Beyond). In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018. P. 379–400.
14. Farber Z. I. Religion in Eighth-Century Judah: An Overview. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018. P. 431–453.
15. Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* М.: Еврейский университет; Наука; 1993.
16. Joseph A. L. *Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics*. Minneapolis: Fortress Press; 2015.
17. Фридман Р. *Как создавалась Библия*. М.: ЭКСМО; 2011.
18. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York; London: W.W. Norton & Company; 1999.
19. Десницкий А. С. *Поэтика библейского параллелизма*. М.: Библейско-богословский институт Святого апостола Андрея; 2007.
20. Десницкий А. С. *Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого*. М.: Рипол-классик; 2018.

### References

1. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2019;2(2):399–420. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Desnitsky A. S. King David: myth and history. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).
4. Halpern B. David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation. In: Grabbe L. L. (ed.) *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*. New York: T&T Clark; 2011, pp. 210–214.
5. Mazar A. The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE. In: Williamson H. G. M. (ed.) *Understanding the History of Ancient Israel*. London; New York: Oxford University Press; 2007. P. 143–171. DOI: [10.5871/bacad/9780197264010.003.0010](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264010.003.0010).
6. Tantlevskii I. R. *King David and his epoque: the Scriptures and the History*. St Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities; 2016. (In Russ.)
7. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
8. Knauf E. A., Guillaume P. *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba*. Sheffield: Equinox Publishing; 2016.



9. Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.

10. Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. New York: Routledge; 1995.

11. Schwartz B. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: University of Chicago Press; 2000.

12. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1987.

13. Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntillet 'Ajrud (and Beyond). In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018, pp. 379–400.

14. Farber Z. I. Religion in Eighth-Century Judah: An Overview. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018, pp. 431–453.

15. Veinberg I. P. *The genesis of History. The history of the Historiography in the Middle East (mid of the 1st millennium BC)*. Moscow: Evreiskii Universitet; Nauka; 1993. (In Russ.).

16. Joseph A. L. *Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics*. Minneapolis: Fortress Press; 2015.

17. Fridman R. *The Genesis of the Bible*. Moscow: EKSMO; 2011. (In Russ.)

18. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York; London: W.W. Norton & Company; 1999.

19. Desnitsky A. S. Poetics of the Biblical Parallelism. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute; 2007. (In Russ.)

20. Desnitsky A. S. *The Leaders (Judges) and Kings of Israel*. Moscow: Ripol-Klassik; 2018. (In Russ.)

### Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН; Российская академия народного хозяйства и государственной службы Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 декабря 2019 г.

Одобрена рецензентами: 21 января 2020 г.

Принята к публикации: 21 января 2020 г.

### Information about the author

Andrey S. Desnitsky, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Senior Research fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: December 29, 2019

Reviewed: January 21, 2020

Accepted: January 21, 2020



# Japanese Studies

## Японоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48  
УДК 94(52)«1572-1573»

Переводы  
Translation

### Ōta Gyūichi. «Записи о князе Нобунага». Свиток V

С. А. Полхов

(Перевод с позднесредневекового японского, комментарии и предисловие)

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>, e-mail: [cjr-ran@yandex.ru](mailto:cjr-ran@yandex.ru)

**Резюме:** в данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык свитка V хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»), ключевого источника, описывающего деятельность Ода Нобунага (1534–1582), *даймё* провинции Овари, положившего начало объединению Японии в конце периода «воюющих княжеств» (*Сэнгоку дзидай*). Свиток V повествует о продолжении борьбы Нобунага с домами Адзай и Асакура, а также о начале его противостояния с могущественным домом Такэда.

**Ключевые слова:** Синтё:-ко: ки; О:та Гю:ити; Ода Нобунага; *Сэнгоку дзидай*; Асакура; Адзай; Такэда Сингэн; Токугава Иэясу; Микатагахара

**Для цитирования:** О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток V (Перевод с позднесредневекового японского, комментарии и предисловие С. А. Полхова). *Ориенталистика*. 2020;3(1):31–48. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48.

### Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book V

S. A. Polkhov

(Translation into Russian from late medieval Japanese, comments and introduction)

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>, e-mail: [cjr-ran@yandex.ru](mailto:cjr-ran@yandex.ru)

**Abstract:** the publication provides a commented translation into Russian of the book V of *Shinchō-kō ki* chronicle, key source describing the life of Oda Nobunaga, daimyō of Owari province, who laid the foundation for reunification of Japan at the end of *Sengoku jidai*. The book V narrates about Nobunaga war with Azai and Asakura clans, and the beginning of his conflict with powerful Takeda house.

**Keywords:** *Shinchō-kō ki*; Ōta Gyūichi; Oda Nobunaga; Sengoku Jidai; Asakura; Azai; Takeda Shingen; Tokugawa Ieyasu; Mikatagahara



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





**For citation:** Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book V (Translation into Russian from late medieval Japanese, comments and introduction S. A. Polkhov). *Orientalistica*. 2020;3(1):31–48. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48.

### Предисловие к переводу

«Записи о князе Нобунага» («Синтё:-ко: ки» 信長公記, далее «Записи») – хроника, содержащая жизнеописание Ода Нобунага (1534–1582), *даймё* провинции Овари, который начал объединение Японии после длительного периода политической раздробленности примерно с середины XV и до последней четверти XVI столетия. Автор сочинения – Ота Гю:ити, вассал Нобунага, очевидец многих событий, упомянутых в «Записях», лично знакомый с виднейшими полководцами и приближенными Нобунага. Труд Гю:ити бесспорно интересен тем, что содержит уникальные сведения о политической, социальной, культурной истории Японии конца Средних веков – начала раннего Нового времени<sup>1</sup>. В данной публикации представлен перевод свитка V, выполненный по списку библиотеки Ё:мэй, опубликованному с комментариями Ивасава Ёсихико и Окуно Такахиро [2]. Данная работа продолжает серию переводов свитков «Записей», ранее изданных автором [3]. В свитке V повествуется о событиях 1572 и начала 1573 г. Нобунага продолжал войну с кланами Адзай и Асакура. В то же время ему пришлось отправить войско на помощь Хатакэяма Акитака (1545–1573), против которого выступили Мацунага Хисахидэ (?–1577), один из магнатов провинции Ямато и Миёси Ёсицугу (1549–1573), военный наместник (*сюго*) половины провинции Кавати. Нобунага оказался в непростом положении после того как Такэда Сингэн (1521–1573), один из наиболее могущественных даймё Восточной Японии, открыто выступил против него в конце 1572 г. Сингэн двинул войско в провинцию То:то:ми, а затем в Микава – княжество Токугава Иэясу (1542–1616), союзника Нобунага, который расценил действия Сингэн как коварное предательство. Между тем от Иэясу отпали многие вассалы, в битве при Микатагахара в То:то:ми армия дома Такэда нанесла сокрушительное поражение объединенным силам Ода и Токугава. Судя по всему, Сингэн, координировавший свои действия с Адзай, Асакура и другими недругами Нобунага, планировал весной 1573 г. вторгнуться в провинцию Мино – владения Нобунага, но умер, так и не исполнив своих замыслов. Его смерть была на руку Нобунага и Иэясу, которые вскоре взяли реванш за поражение при Микатагахара.

<sup>1</sup> Обзор исследований «Записей о князе Нобунага» в японской науке см.: [1].



### Свиток V

3-й год [девиза правления] Гэнки, обезьяны и старшего брата воды<sup>2</sup>

Сложил это О:та Идзуми-но ками

1. О строительстве [резиденции его милости в] Мусяноко:дзи.
2. О том, как Мацунага возвел крепость [напротив замка] Катано, но был отброшен.
3. О первом облачении в доспехи его светлости Кимё: и крепости на Торагодзэяма.
4. О битве при Микатагахара.

3-я луна, 5-й день. Князь Нобунага направил коня на север [провинции] О:ми, разбил лагерь в Акасака. На другой день прибыл в Ёкояма и [встал там] лагерем.

3-я луна, 7-й день. Между вражеским замком Одани и [горой] Ямамотояма должно быть едва ли больше 50 тё:. [Князь Нобунага] вторгся [в земли] между [замком и горой], соизволил раскинуть полевой лагерь и предал огню [всё] до Ёго и Киномото. Самураи севера О:ми непрестанно говорили: когда [Нобунага] двинет войско к Ёго и Киномото, будет идти по труднопроходимым местам, потому непременно следует [с ним] сразиться. [Но] обычное [их] бахвальство было напрасным, [они] даже не использовали *асигару* [против армии Ода]. [Князь Нобунага] в 9-й день беспрепятственно отвел войско к Ёкояма.

3-я луна, 10-й день. [Князь Нобунага] остановился [на ночлег] в [храме] Дзё:ракудзи.

3-я луна, 11-й день. [Князь Нобунага] выступил в поход в уезд Сига. Изволил расположить свою ставку в Вани. Подступив к Кидо и Танака, приказал [построить рядом] крепость, соблаговолив разместить [там] троих: Акэти Дзю:бё:э, Накагава Хатирос:эмон, Нива Горо:дзаэмон.

(1). 3-я луна, 11-й день. Князь Нобунага прибыл прямо в Киото и поселился в [храме] Мё:какудзи в Нидзё:<sup>3</sup>. Говорили, что [его милость] весьма часто бывает в столице, и посему негоже князю Нобунага не иметь своей резиденции<sup>4</sup>. Когда дошло до высочайшего слуха, что можно

<sup>2</sup> 3-й год девиза правления Гэнки – 1572 г., начало 1573 г. В 1873 г. Япония перешла к использованию солнечного, европейского (григорианского) календаря вместо лунно-солнечного. Год традиционного японского календаря лишь частично соответствует европейскому – последняя его часть приходится на начало последующего года по христианскому летоисчислению.

<sup>3</sup> Мё:какудзи – один из главных храмов школы Нитирэн в Верхнем Киото, основанный в 1378 г. По площади храмовых земель один из крупнейших храмовых комплексов столичного града.

<sup>4</sup> Усадьба – дословно *годзадокоро* (御座所), что значит местопребывание знатного лица.



построить дом [для князя Нобунага] на пустующем участке, где была обитель монахов, в Мусяноко:дзи в Верхнем Киото<sup>5</sup>, [сёгун] изрёк: [вполне] подходит, быть посему. Немедленно было объявлено, что правитель<sup>6</sup> намерен распорядиться о строительстве. И хотя [князь Нобунага] несколько раз отказывался, таково было настоятельное желание [сёгуна], и потому [в конце концов он] последовал высочайшему повелению. [Своих] спутников<sup>7</sup> из трёх земель – Овари, Мино и О:ми – [князь Нобунага] соблаговолил освободить от строительной повинности, [и они] не исполняли [её]. Все<sup>8</sup> [из области] Кинай прибыли в столицу.

3-я луна, 24-й день. Состоялась церемония начала строительства. В начале [по распоряжению князя Нобунага] возвели глинобитную стену с черепичной крышей. Перед каждым участком, [где шли работы], установили подмости, мальчики-служки и юноши<sup>9</sup>, во всевозможных великолепных нарядах, задавая ритм, играли на флейтах, барабанах, барабанчиках<sup>10</sup>, и все были увлечены [весельем]. И без этого в столице люди собираются толпами, потому от начала до конца строительства зрители и благородные и низкорожденные, [держа в руках] сорванные цветы, теснились во множестве. [Исходивший от их] одеяний аромат наполнил окрестности, всюду разлилось благоухание. [Можно было увидеть] всевозможные и самые разнообразные одежды.

Поднебесная была умиротворена, пришло веселье. Распорядителями строительства [князь Нобунага] назначил Мураи Мимбу и Симада Токоро-но сукэ, главой плотников<sup>11</sup> – Икэгами Горо:эмон.

Господин Хосокава Рокуро: и Иванари Тикара-но ками тогда впервые приветствовали князя Нобунага и остались в столице.

<sup>5</sup> Усадьба Нобунага строилась на землях столичного аристократа Токудайдзи Кинкорэ. Нобунага так и не довелось использовать эту резиденцию. В 1573 г., когда строительство ее было почти завершено, сёгун решился на открытый разрыв с Нобунага. Вслед за тем в конце апреля 1573 г. по приказу Асикага Ёсиаки она была разрушена [4, p. 169].

<sup>6</sup> Правитель – *ко:ги* (公儀), сёгун Асикага Ёсиаки.

<sup>7</sup> *Отomosю* (御伴衆) – вероятно, речь идет об *оумамавари* (御馬廻), а также «отроках его милости» (*окосё:сю* 御小姓衆) – прямых вассалах Нобунага, служивших при его особе и исполнявших разнообразные важные поручения.

<sup>8</sup> Именитые военачальники и самураи из столичной области и соседних провинций.

<sup>9</sup> Мальчики-служки – *тиго* (児). *Тиго* – мальчики, служившие в аристократических, военных домах, а также в крупных храмах и святилищах. Роскошно наряженные мальчики, шедшие в процессиях во время крупных синтоистских и буддийских празднеств и священнодействий, также назывались *тиго*. Юноши – *вакасю* (若衆), видимо, по своему положению близкие *тиго*.

<sup>10</sup> Барабан – *тайко*; барабанчики – *цудзуми*.

<sup>11</sup> Глава плотников – *годайку то:рё:* (御大工棟梁). Дословно «глава плотников его милости».



Тогда от верховного настоятеля Одзака<sup>12</sup> князю Нобунага были преподнесены свиток [с картиной] «Мириады ри рек и гор», а также [чайная чашка] Сиротэммоку<sup>13</sup>.

(2). Тем временем господин Миёси Сакё:-но дайбу, решившись на предательство<sup>14</sup>, сговорился с Мацунага Дандзё: и его сыном Уэмон-но сукэ. [Они] уже начали войну против господина Хатакэяма<sup>15</sup>. Напротив Катано, замка-резиденции Ясуми Синситиро:<sup>16</sup>, Мацунага Дандзё: приказал [построить] крепость. Тогда в крепости разместились военачальники Ямагути Рокуросиро:, Окуда Микава с войском [из] примерно трехсот [воинов].

Войско, которое князь Нобунага изволил послать с приказом изничтожить мятежников:

Сакума Уэмон, Сибата Сюри-но сукэ, Мори Сандзаэмон<sup>17</sup>, Сакаи Укон, Хатия Хё:го, Сайто: Синго, Инаба Иё, Удзииэ Сакё:-но сукэ, Ига Ига-но ками, Фува Кавати, Марумо Хё:го, Тага Синдзаэмон.

<sup>12</sup> Верховный настоятель Одзака – *Одзака мондзэки* (大坂門跡). *Мондзэки* – в период Хэйан это храм, в котором передавалось учение основателя того или иного направления (школы) в буддизме. Со второй половины эпохи Хэйан бином приобрел еще одно значение – храмы, в которых обыкновенно принимали постриг отпрыски императорской фамилии и придворных аристократических кланов, или же настоятели таких храмов. В Средние века *мондзэки* стали называть настоятелей крупных влиятельных храмов и монастырей [5]. Верховным настоятелем Одзака Хонгандзи в тот момент был Кэннё. Война между Одзака Хонгандзи и Нобунага продолжалась почти десятилетие. Несколько раз стороны заключали непродолжительные перемирия. Вероятно, дары Нобунага свидетельствовали о намерении Одзака заключить перемирие.

<sup>13</sup> «Мириады ри рек и гор» (*банри ко:дзан* 万里江山), картина художника-пейзажиста Юй-цзянь (玉澗), монаха, жившего в эпоху Южная Сун (1127–1279). Он считается выдающимся представителем школы живописи, основанной на принципах буддизма *Чань* (яп. *Дзэн*) [6, с. 887, 888]. *Сиротэммоку* – произведенная в Японии чашка для чая, покрытая белой глазурью.

<sup>14</sup> Предательство – дословно *хиги* (非儀), «нарушение долга», «отступление от правильного пути».

<sup>15</sup> Хатакэяма Акиатака (1545–1573), с 1569 г. *сюго* провинции Кавати и владетель замка Такая. После похода Нобунага на Киото прекратил сопротивление, за что был признан *сюго* половины земли Кавати. Миёси Ёсицугу, *сюго* другой половины провинции Кавати, Мацунага Хисахидэ, а также «три вассала дома Миёси» в 1571 г. напали на замок Такая. Акиатака получил военную помощь сёгуна и Нобунага [7, с. 361].

<sup>16</sup> Ясуми Синситиро: (?-?), самурай провинции Кавати, вассал дома Хатакэяма.

<sup>17</sup> Мори Сандзаэмон Ёсинари был убит в 1570 г. [2, III, с. 115]. Между тем в списке дома Икэда в аналогичном фрагменте текста написано «сын Мори Сандзаэмон». Следовательно, здесь речь идет о сыне Сандзаэмона, а не о нем самом [8, с. 119]. Сакагути вслед за Й. Ламерсом и Ю. Элисонасом считает, что речь идет о Мори Нагаёси (1558–1584), втором сыне Ёсинари [8, с. 119; 4, р. 170]. Так или иначе, «сыном Мори Сандзаэмона» в данном случае не может быть третий сын Ёсинари – Мори Наритоси (Мори Ранмару, 1565–1582), один из «отроков» Нобунага (*окосё:*) и его любимцев. В 1571 г. ему было лишь 15 лет.



Кроме того, присоединились люди *кубо*:<sup>18</sup> из Гокинай, [и князь Нобунага] отправил войско, чтобы ударить [по врагу] с тыла. Когда, окружив крепость, ее обнесли [оградой] *сисигаки*<sup>19</sup>, [враги] под прикрытием бури<sup>20</sup> вырвались [из окружения]. Господин Миёси Сакё:-но дайбу укрепился в Вакаэ, Мацунага Дандзё: находился в замке Сиги в [провинции] Ямато. Его сын Уэмон-но сукэ жил в замке Тамон в Нара.

5-я луна, 19-й день. Нобунага, отдав распоряжения по делам Поднебесной, [из столицы] отбыл в Гифу в провинции Мино.

(3). 7-я луна, 19-й день. Нобунага соизволил дать согласие на [проведение церемонии] первого облачения в доспехи князя Кимё:<sup>21</sup> старшего своего сына<sup>22</sup>. Отец с сыном направили коней на север [провинции] О:ми. В тот день расположились лагерем в Акасака. На другой день расположили [свою] ставку в Ёкояма. В 21-й день, подступив к Одани, замку-резиденции Адзай, [князь Нобунага] послал войско на [горы] Хибарияма и Торагодзэяма. [Его милость] отдал распоряжения Сакума Уэмон, Сибата Сюри, Киносита То:китиро:, Нива Горо:дзаэмон, Хатия Хё:го-но ками, [приказав] разрушить город [у замка Одани]. Не встретив никакого сопротивления, [они] ворвались [в город], преследовали врага вплоть до источника с водой и сразили несколько десятков [человек]. [Во главе] передового отряда [князь Нобунага] поставил Сибата Сюри, Инаба Иё, Удзииэ Сакё:-но сукэ, Ига Ига-но ками. На следующий день [он] изволил отрядить Киносита То:китиро: на [гору] Ямамотояма, [где] в [своем] замке-резиденции заперся Ацудзи Авадзи-но ками<sup>23</sup>, [То:китиро:] предал огню подножие горы. В это время из замка вышли примерно сто *асигару*, преградив [ему путь]. Улучив подходящий момент, То:китиро: разом ударил [по ним] и разбил, добыв больше пятидесяти [вражеских] голов. Князь Нобунага не поспешил на похвалы.

7-я луна, 23-й день [Князь Нобунага] двинул войско, [которое] сожгло дотла [всё] – от Ёго и обители Дзидзо: в Киномото на границе Этидзэн, молельни, пагоды и храмы, достопримечательные и старинные места, ни одной крыши не уцелело.

<sup>18</sup> *Кубо*: – сёгун.

<sup>19</sup> Палисад из деревьев и бамбука, возводившийся вокруг осаждавшихся крепостей.

<sup>20</sup> Буря – дословно «ветер и дождь» (*фуу*: 風雨).

<sup>21</sup> *Онгуоку хадзимэ* (御具足初) – церемония первого облачения юного отпрыска самурая в доспехи и шлем. Князь Кимё: – Ода Нобутада (1557–1582), старший сын Нобунага. Его матерью была Кицуно (Кю:ан) из рода Икома.

<sup>22</sup> Старшего своего сына – дословно «старшего сына князя Нобунага».

<sup>23</sup> Ацудзи Садаюки (?–1573), военачальник дома Адзай, оборонявший замок Ямамотояма. В 1573 г. перешёл на сторону Нобунага. В 1582 г. после мятежа Акэти Мицухидэ принял его сторону, за что был в том же году казнен Тоётоми Хидэёси, разгромившим Мицухидэ [9, с. 48].



7-я луна, 24-й день. Предали огню и долину Кусано. Неподалеку находился [храм], звавшийся Дайкитидзи, – хорошая крепость на высокой горе, где было 50 обитателей. Крестьяне из окрестных сел и деревень поднялись на ту гору<sup>24</sup>. Из-за того, что спереди [она] была обрывистой и трудной для подъема, [воинам] приказали напасть на подножие горы. Ночью Киносита То:китиро: и Нива Горо:дзаэмон, поднявшись, напали с обратной стороны на отроги [горы], сразив множество монахов и мирян из [сил] *икки*. [Со стороны] озера Бива [князь Нобунага] отдал приказания Хаяси Ёдзидзаэмон из Утиороси, Акэти Дзю:бё:э, Икаино Дзинсукэ из Катата, Ямаока Гёкурин, Баба Магодзиро:, Исомэ Матадзиро:, [они] построили [корабли] *какои бунэ*<sup>25</sup> и сожгли дотла вражеские земли на севере О:ми – у залива Ёго, [бухт] Сиодзуноура и Кайдзуноура. Подплыв на кораблях к Тикубудзима, атаковали [его] с помощью огненных стрел, пушек, аркебуз<sup>26</sup>. Бродяги<sup>27</sup>, недавно поднявшие [восстание] *икки*, прежде не слыханное на севере О:ми, разлетелись как листья деревьев на ветру – теперь не осталось ни одного. Подступив с грозными силами, [князь Нобунага] приказал снять весь урожай с заливных и сухоходных полей, и оттого войску Адзай постепенно стало не хватать [провианта].

С 27-го дня 7-й луны [князь Нобунага] приказал строить крепость на [горе] Торагодзэяма. Тем временем Асакура из Этидзэн поступили известия

<sup>24</sup> Та гора – *то:дзан* (当山). Этот бином может иметь и значение «этот храм».

<sup>25</sup> *Какои бунэ* (囲舟, *какои* – «ограда», «защитная стена»; *бунэ* – корабль) – общее название японских военных судов периода *Сэнгоку* (*атакэ бунэ* 安宅船, *сэки бунэ* 関船 и др.), верхняя часть корпуса которых по окружности была укреплена толстыми досками из дерева, бамбука или тонкими металлическими листами для защиты воинов и гребцов от вражеских атак. В такой «защитной стене» корабля продельвали бойницы для обстрела противника из луков и аркебуз (см.: *Кокуси дайджитэн*. Japan Knowledge Lib. Available at: [www.japanknowledge.com](http://www.japanknowledge.com)).

<sup>26</sup> Огненные стрелы – *хия* (火屋). *Хия* – зажигательные стрелы со смазанным маслом наконечником или же начинённым порохом древком. Их использовали для сожжения укреплений и построек во вражеских крепостях и замках. Вместе с тем под *хия* могли подразумеваться: 1) *бо:бия* (*бо:хия* 棒火矢) – толстые деревянные стрелы (с металлическим оперением), наполнявшиеся порохом и заряжавшиеся в крупнокалиберное оружие, *бо:бия* применяли для сожжения укреплений противника; 2) начинённые порохом шарообразные зажигательные снаряды *хо:рокубия* (炮烙火矢), метавшиеся во врага; 3) *исибия* (石火矢) – пушки, стрелявшие каменными или свинцовыми ядрами. В данном фрагменте «Записей» *хия* – это, по-видимому, *хо:рокубия* или *бо:бия*. Известно, что *бо:бия* широко использовались флотоводцами периода *Сэнгоку* для уничтожения вражеских кораблей. Об аналогичных зажигательных средствах в арсенале японских ниндзя см.: [10, с. 46–55]. Пушки – *о:дзуцу* (大筒).

<sup>27</sup> Бродяги – *хайкай-но яцубара* (徘徊の奴原). Возможный вариант перевода – сброд.



от Адзай: в Каваути Нагасима<sup>28</sup> в провинции Овари осиным роем поднялись [силы] икки, пути сообщения между Овари и Мино перерезаны, [врагов] уже поставили в тяжелое положение, и потому если в это самое время Асакура [Ёсикагэ] направит [сюда] коня, непременно полностью уничтожит войско из Мино и Овари, посылали лживые [вести Адзай]. Приняв эти известия за правду, Асакура Сакё:-но дайбу Ёсикагэ с войском в примерно 15 тыс. [человек] [в] 7-ю луну, 29-й день прибыл в Одани, замок-резиденцию Адзай. Однако, оценив положение в этом районе и решив, что удержаться [здесь] будет трудно, [Асакура Ёсикагэ] поднялся на высокую гору О:дзуку, где расположил свою ставку. Тогда [князь Нобунага] приказал *асигару* напасть [на войско Асакура]. Молодые воины тотчас же затаились в полях, [поджидая врага], скрытно пробирались на гору, забирали знамена, [флаги] *сасимоно* и оружие. Не было дня, когда бы [они], не добыв 2–3 головы, приносили бы [их князю Нобунага]. Сообразно значительности подвигов, [князь Нобунага] награждал [воинов], и потому их рвение еще больше возрастало.

В 8-ю луну, 8-й день Маэба Куро:бё:э<sup>29</sup> и двое его сыновей явились в лагерь [его милости]. Князь Нобунага несказанно обрадовался. [Он] тотчас пожаловал [им] *катабира*<sup>30</sup>, *косодэ*<sup>31</sup> и коней с полной упряжью. На другой день также предстали [перед князем Нобунага] Тода Яроку, Тода Ёдзи и Кэя Иносукэ<sup>32</sup>. Их [он] тоже по-разному одарил, за что [они] были ему чрезвычайно признательны.

Строительство крепости на Торагодзэяма было вскоре закончено. В соответствии с [искусным] замыслом [князя Нобунага] замечательное [его] творение [прекрасно вписывалось] в ландшафт сей горы. Все диви-

<sup>28</sup> Каваути (河内), букв.: «дельта», – в период *Сэнгоку* область, составлявшая юго-запад провинции Овари, юг провинции Мино и север провинции Исэ (бассейны среднего и нижнего течений рек Кисогава, Нагарагава, Ибигава). См. статью о *Нагасима икки* В: *Кокуси дайджитэн*. Japan Knowledge Lib. Available at: [www.japanknowledge.com](http://www.japanknowledge.com). С середины XV в. на этих территориях распространилось влияние «Истинной школы чистой земли» (ветвь Одзака Хонгандзи). Нагасима – район на севере провинции Исэ, где находился подчинявшийся верховному настоятелю Одзака храм Гансё:дзи, координировавший действия последователей «Истинной школы чистой земли» в Овари, Исэ и Мино [5]. В широком смысле Нагасима мог отождествляться с Каваути [4, р. 78]. В настоящее время Каваути – это часть территории префектур Айти и Миэ.

<sup>29</sup> Маэба Ёсицугу (?–1574), вассал Асакура Ёсикагэ. После присоединения к Нобунага принудил к самоубийству Ёсикагэ. После падения дома Асакура согласно «Записям о князе Нобунага» был назначен *сюгодай* (заместителем *сюго*), а согласно «То:дайки», хронике, написанной в период Токугава, – *сюго* провинции Этидзэн. Совершил самоубийство в Этидзэн в 1574 г. после нападения Тода Нагасигэ (1551–1574), другого бывшего вассала дома Асакура [7, с. 434].

<sup>30</sup> *Катабира* (帷) – «летнее (легкое) полотняное кимоно» [11, с. 373]. К слову *катабира* добавлен гонорифический префикс *го* (御).

<sup>31</sup> *Косодэ* (小袖) – «халат с рукавами средней ширины, основа японского костюма» [12, с. 215]. Использовался и как нательное белье и в качестве верхней одежды. К слову *косодэ* добавлен гонорифический префикс *го* (御).

<sup>32</sup> Вассалы дома Асакура. Тода Яроку – Тода Нагасигэ (1551–1574), Тода Ёдзи – Тода Ёдзиро: (?–?), Кэя Иносукэ (?–1574).





лись, [говоря], что раньше не доводилось им видеть или слышать о крепости [столе] превосходной. Когда из своих покоев [князь Нобунага] обратил взор на север, [он увидел, что] Адзай и Асакура, поднявшись на высокую гору Одзуку, вошли в замок, [они] оказались в тяжелом положении. На западе широко разливалось озеро Бива, на противоположной [стороне высились горы] Хизэйдзан и Хатиодзи. В старину [то были] святые места, но в один год монахи Энрякудзи<sup>33</sup> совершили предательство<sup>34</sup>, и по закону «что посеешь, то и пожнешь»<sup>35</sup> вся гора от подножия до вершины была обращена в пепел. Там [князь Нобунага] утолил свой гнев и распорядился [обо всем] по своему усмотрению. Далее к югу находились Сига, Карасаки и [храм] Исиямадэра<sup>36</sup>. Главной его святыней была внушающая благоговение, чудотворная Каннон, известная и в великой стране Китай<sup>37</sup>. В давние времена в этом месте и Мурасаки-сикибу, исполняя пожелание, писала свитки [«Повести»] о Гэндзи», [чтением] которой развлекались и в старину, и ныне<sup>38</sup>. На востоке [виделась] высокая гора Ибукияма, у подножия [которой] осталась заброшенная застава Фува. Все это – и вид, открывавшийся перед глазами, и надежно

<sup>33</sup> Энрякудзи – в тексте Саммон (山門), иное название этого монастыря.

<sup>34</sup> Совершили предательство (допустимый перевод «проявили вероломство») – имеется в виду поддержка монахами Энрякудзи армии Асакура и Адзай, врагов Нобунага во время его военной кампании в провинции О:ми (Сига-но дзин, «поход в Сига») в 1570 г. (свиток III «Записей»). Нобунага сжег монастырь Энрякудзи в 1571 г., о чем рассказывает в свитке IV «Записей».

<sup>35</sup> По закону «что посеешь, то и пожнешь» – 自業得果の道理を以て (*дзиго:токука-но до:ри о моттэ*). В данном случае имеется в виду основополагающий буддийский принцип, согласно которому дела и поступки человека становятся причинами, предопределяющими следствия (воздаяние за добрые или злые его дела), с которыми он неминуемо сталкивается.

<sup>36</sup> Каннон (санскр. Авалокитешвара) относилась к числу наиболее почитаемых бодхисаттв в средневековой Японии. По сути Каннон воспринималась как божество милосердия и сострадания. Исиямадэра (石山寺) – буддийский храм, основанный монахом Ро:бэн из То:дайди в VIII в. Расположен на берегу озера Бива (провинция О:ми, ныне – город О:цу префектуры Сига). В эпоху Хэйан храм стал важным центром школы Сингон и прославился своей святыней – статуей Нёйрин Каннон («Каннон с сокровищем исполнения желаний»), превратившись в один из важных паломнических центров. Почтить чудотворную Каннон являлись как аристократы из Киото, так и простой люд [5].

<sup>37</sup> Китай – в тексте Синдан (震旦), наименование, которое восходит к названию Китая на санскрите, бытовавшему в древней Индии – Cīnasthāna («земля Цинь»).

<sup>38</sup> В «Мумё: дзо:си» («Записках без названия») изложено предание о том, что побудило Мурасаки Сикибу взяться за создание своего шедевра. Великая жрица святилища Камо (принцесса Сэнси) как-то обратилась к императрице Сёси, супруге государя Итидзё: (980–1011), со словами: «Ах, как хотела бы я иметь повесть, способную развеять тоску моих дней!». После этого государыня велела Мурасаки преподнести «какую-нибудь повесть» [13, с. 31]. Согласно легенде, писательница совершила семидневное паломничество в Исиямадэра, где молила о помощи Каннон. Получив поддержку высших сил и любясь ночной луной над гладью озера Бива, она будто бы написала здесь часть своего знаменитого романа «Гэндзи-моногатари» [14, р. 90].



построенная [крепость князя Нобунага], были [столь превосходны], что не передать словами.

От Торагодзэяма до Ёкояма три *ри*<sup>39</sup>. [Путь] неблизкий, и потому [князь Нобунага] распорядился для связи [между замками возвести] в двух местах – на [горе] Яайяма и в селении Миябэ – крепости. В деревне Миябэ изволил оставить Миябэ Дзэндзэ:бо: и разместил на Яайяма гарнизон. Дорога от Торагодзэяма до Миябэ была очень плохой. Для передвижения воинов [по воле князя Нобунага] ее расширили до 3,5 *кэн* и выровняли. У края ее, на стороне, обращенной к врагу, на протяжении 50 *тё*:<sup>40</sup> [по его приказу] возвели глинобитную стену высотой в 1 *дзё*:<sup>41</sup>. Запрудив и отведя [речные] воды, [князь Нобунага] отдал распоряжения, чтобы облегчить перемещение [своих войск]. Что и говорить, [то были] превосходные укрепления. [Силы] Асакура хоть и находились в этом районе, но не доставляли беспокойства, посему князь Нобунага [объявил], что намерен отвести войско в Ёкояма. Один-два дня тому назад [он] соизволил направить посланца к Асакура, передав через Хори Кю:таро: «[Выступив в военный поход, мы] дошли сюда, укажите время и закончим [всё] сражением». Но поскольку никакого ответа не последовало, оставив Киносита Токитиро: комендантом [крепости на горе] Торагодзэяма, [в] 16-й день 9-й луны отец с сыном – князь Нобунага и князь Кимё: – отошли к Ёкояма.

Морозная луна, 3-й день. Адзай и Асакура двинули войска. Напали, намереваясь разрушить глинобитную стену, построенную [по приказу князя Нобунага] от Торагодзэяма до Миябэ; командир *асигару*<sup>42</sup> Адзай Ситиро: возглавил [атаку]. Киносита То:китиро: тотчас двинул [свое] войско и сошёлся [с врагом]. Кадзивара Сёбё:э, Кэя Иносукэ, Тода Яроку, Накано Матабё:э, Такигава Хикоэмон были в первых рядах. Некоторое время [они] отбивались, [а затем] разбили [врага], каждый [совершил] беспримерные подвиги. Такигава Хикоэмон давно уже служил среди приближенных [его милости]<sup>43</sup>. Недавно в районе Одани [он] пошел [в бой], неся [большой флаг] *о:сасимоно* [за спиной], но не выказал особенной доблести. «Позор», – молвил [князь Нобунага]. В то время [он] навлек на себя высочайшую немилость и остался на Торагодзэяма. Ныне воочию видно было, что [Хикоэмон] сражался замечательно, все ходатайствовали [за него], и [князь Нобунага] призвал его к себе, [Хикоэмон] заслужил [большую] честь.

<sup>39</sup> *Ри* (里) – мера длины. Точный размер *ри*, как и других единиц измерения расстояния в средневековой Японии, неизвестен, скорее всего, он был неодинаков в разных провинциях и менялся со временем. В раннее Новое время в Японии 1 *ри* предположительно был равен от 3,6 до 4,2 км. С 1891 г. *ри* стали считать равным 3,927 км.

<sup>40</sup> *Тё*: (町) – мера длины. С 1891 г. в Японии 1 *тё*: стали считать равным 109,1 м.

<sup>41</sup> *Дзё*: (丈) – мера длины. С 1891 г. 1 *дзё*: приравнивается в Японии к 3,03 м [5].

<sup>42</sup> *Асигару тайсё*: (足輕大将), предводитель отряда легковооруженных пеших воинов.

<sup>43</sup> Приближенные [его милости] – *гокиндзю* (御近衆). Такигава Хикоэмон (?-?) был либо *умамавари*, либо отроком *окосё*: Ода Нобунага. Неясно, кем он приходился Такигава Кадзумасу (1525–1586), высокопоставленному вассалу Нобунага [7, с. 266].



(4). Вот что происходило в районе То:то:ми<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> В конце V свитка «Записей» О:та Гю:ити кратко описывает начало противостояния Ода Нобунага и его союзника Токугава Иэясу, с одной стороны, и дома Такэда – с другой. Могущественный даймё Такэда Сингэн к началу 1560-х гг. почти полностью завершил подчинение обширной провинции Синано, которая граничила с землей Мино. В это самое время Нобунага после смерти в 1561 г. Сайто: Ёситацу, контролировавшего большую часть Мино, форсировал завоевание его удела. Влияние дома Такэда уже с середины 1550-х гг. понемногу стало распространяться на уезд Ёна (восток Мино), которым владел род То:яма и его боковые ветви – Акэти, Наэги (Наэки) и др. [15, с. 14]. Род То:яма поддерживал тесные связи и с Ода, и с Такэда. То:яма Кагэто: (?–1572), владетель замка Ивамура, был женат на тетке Ода Нобунага, а То:яма Наокадо (?–1572), чьим замком-резиденцией был Наэги, – на младшей сестре Нобунага. По-видимому, уже в 1565 г. Ода Нобунага и Такэда Сингэн заключили союз, скрепленный браком Кацүёри (1546–1582), сына Сингэн, и приемной дочери Нобунага (фактически его племянницы – дочери То:яма Наокадо) [15, с. 27; 16, с. 79, 80; 17, с. 52]. От этого брака родился внук Сингэна (Такэда Нобукацу, 1567–1582). Кроме того, несколько позднее Мацу-химэ, дочь Такэда Сингэна, была помолвлена с Ода Нобутада, старшим сыном Нобунага (однако эта свадьба так и не состоялась). Камогава Тацуо сомневается в том, что союз Ода и Такэда оформился в 1565 г., предлагая иную дату – 1568 г. [18, с. 171]. Сближение с Ода не могло не привести к ухудшению отношений Такэда с домом Имагава и последующему распаду трехстороннего альянса Такэда – Имагава – Ходзэ; сформировавшегося в 1550-х гг. Ода Нобунага враждовал с Имагава Ёсимото (1519–1560), который в 1560 г. в битве при Окэхадзэма был разгромлен Нобунага и погиб. Против союза с Ода выступила Такэда Ёсинобу (1538–1567), старший сын Сингэн, женатый на дочери Ёсимото. Однако отец считал его виновным в подготовке заговора, на сторонников Ёсинобу обрушились репрессии, а сам он был вынужден совершить сэппуку в 1567 г. Его жена была отослана обратно в Сумпу – столицу княжества Имагава. Опала, постигшая Ёсинобу, как и дружественные отношения Сингэн с Нобунага, усилили недоверие Имагава Удзидзанэ (1538–1614) к дому Такэда [19, с. 197; 20, с. 20–25; 17, с. 53–58]. Удзидзанэ в первой половине 1567 г. сближается с Уэсуги Кэнсин, владельцем земли Этиго и заклятым недругом Такэда Сингэн [18, с. 165, 166]. Отношения Такэда и Имагава стремительно ухудшаются: Удзидзанэ в 1567 г. запрещает поставки соли в удел Такэда. Наконец, Сингэн вступает в альянс с Токугава Иэясу, союзником Нобунага, также ведущим войну с домом Имагава. Сингэн и Иэясу при поддержке Нобунага договариваются о совместной военной кампании против Удзидзанэ и разделе его княжества: провинция Суруга отходила Такэда, а То:то:ми – Иэясу. Нобунага в письме Уэсуги Кэнсин (7-я луна, 29 день, вероятно, 1568 г.) оправдывал свое «согласие» (*икка* — 和) с Такэда Сингэн необходимостью устранить возможные препятствия перед походом на Киото, во время которого Нобунага намеревался «сопровождать» Асикага Ёсиаки [21, № 92, с. 169]. В 12-й луне 11-го года Эйроку (начало 1569 г.) Такэда Сингэн вторгся в княжество Имагава с востока, а Токугава Иэясу – с запада. Имагава Удзидзанэ, оставленный многими вассалами, которых Сингэн заблаговременно переманил на свою сторону, укрылся в замке Какэгава в То:то:ми. В это время отряд Акияма Торасигэ, вассала Такэда, вторгся во владения Токугава в То:то:ми. Хотя войны Такэда были немедленно отозваны после жалобы Иэясу, последний заподозрил Сингэн в намерении посягнуть на доставшиеся ему земли. После этого Иэясу договорился с Удзидзанэ о сдаче замка Какэгава, а сам последний глава дома Имагава спешно отбыл во владения дома Хо:дзэ. Хо:дзэ: Удзиясу и Удзимаса поддержали Имагава и начали войну против Сингэн (Имагава Удзидзанэ был женат на дочери Хо:дзэ: Удзиясу). Примирение Удзидзанэ и Иэясу вызвало недовольство Сингэн. О разрыве альянса Такэда – Токугава возвестил обмен клятвами о дружбе между Иэясу и Уэсуги Кэнсин (1570 г., по другой версии, в 1569 г.) [22, с. 47–49; 23, с. 79, 80]. Хотя после этого внешне дружественные отношения домов Ода и Такэда некоторое время сохранялись, Сингэн в 1570–1572 гг. постепенно налаживал взаимодействие с врагами Нобунага, с некоторыми из них он установил связи задолго до этого. Сингэн напрямую или через своих вассалов переписывался с Асакура Ёсикага, Адзай Нагама, верховным настоятелем Одака Хонгандзи и его людьми, Мацунага Хисахидэ, а также с сёгуном Асикага Ёсиаки, разногласия которого с Нобунага ни для кого не были секретом. В непростой борьбе Такэда Сингэн вытеснил дом Хо:дзэ: из Суруга, к началу 1572 г. покорив эту провинцию. После смерти Хо:дзэ: Удзиясу его сын Удзимаса и Сингэн в 1572 г. восстановили прежний союз. Обезопасив восточные рубежи своего княжества, Такэда Сингэн начал готовиться к военной кампании на западе.



11-я луна, последняя декада. Поступило донесение, что Такэда Сингэн окружил замок Футамата в провинции То:то:ми<sup>45</sup>. Тотчас же войско [его милости], возглавляемое<sup>46</sup> старейшинами высочайшего дома князя Нобунага<sup>47</sup> Сакума Нобумори, Хиратэ Дзиндзаэмон, [а также] Мидзуно Симоцукэ-но ками<sup>48</sup>, достигло Хамамацу в То:то:ми и [встало там] лагерем;

<sup>45</sup> В 9-й луне 1573 г. Сингэн отправил в То:то:ми свои передовые силы, а в начале 10-й луны выступил в поход сам. Для Нобунага это наступление на То:то:ми стало полной неожиданностью, в письме Уэсуги Кэнсин он обвинил Сингэн в «неслыханном» вероломстве, в незнании «долга самурая» (*самурай-но гири о сирадзу 不知待之義理*), а также пообещал навеки порвать с ним и никогда вновь не поддерживать отношений [21, № 350, с. 589]. Существует несколько версий, объясняющих цели западного похода Такэда Сингэн в конце 1572 г.: 1) овладение Киото; 2) захват княжества Токугава Иэясу; 3) вторжение в провинцию Мино и победа над Ода Нобунага. Еще многие современники Сингэн думали, что вступление в Киото было его главной целью. В настоящее время ученые так и не пришли к единому мнению относительно целей похода знаменитого полководца. Такаянаги Мицутоси, полемизируя с Окуно Такахио и другими историками, считавшими, что Сингэн стремился получить контроль над столицей, отмечал, что дом Ода имел в своем распоряжении куда более обширные земли и армии, чем Такэда. Войско, с которым Сингэн двинулся в свой последний поход, было недостаточным для разгрома Нобунага. Овладение Киото – лишь конечная «сверхзадача», а непосредственной целью Сингэн было нанесение ощутимого поражения Токугава Иэясу и подчинение провинции То:то:ми [20, с. 136, 137]. Со своей стороны Исогаи Масаёси полагал, что Сингэн не намеревался в тот момент идти прямо на Киото, не заботило его и подчинение То:то:ми. Как следует из его переписки с союзниками, Сингэн планировал вторжение в Мино и сражение с Нобунага весной 1573 г. В То:то:ми Сингэн не занимался длительной осадой крупнейших замков, в том числе и Хамамацу, где была резиденция Иэясу, но, нанеся последнему поражение при Микатагахара, вскоре переместился в Микава. Это говорит о том, что установление прочного контроля над уделом Токугава не было его целью. Как отмечает Исогаи, Сингэн вполне мог задумываться о походе на Киото в будущем, но его союзники на Западе ожидали удара по теснившему их Нобунага и его землям [24, с. 337–342]. Наиболее убедительной представляется точка зрения Исогаи, поддерживаемая сейчас рядом историков, в частности Хонда Такасигэ [23, с. 95, 96]. Хонда отмечает, что Сингэн должен был сначала захватить То:то:ми и Микава, а также подчинить видных вассалов Токугава Иэясу, чтобы обезопасить тыл перед последующим вторжением в Мино [23, с. 98]. Действительно, в письме, адресованном Эндо: Кага-но ками, родственнику Эндо: Танэсигэ (1548–1593), одному из владетелей уезда Гундзё: провинции Мино, Такэда Сингэн извещал о намерении «следующей весной» (весной 1573 г.) пойти на Мино [25, № 1987, с. 186].

<sup>46</sup> Возглавляемое – дословно «со старейшинами... в качестве военачальников» (*тайсё: тоситэ 大將として*).

<sup>47</sup> Старейшины высочайшего дома – *гокаро:-но сю* (御家老の衆).

<sup>48</sup> Хиратэ Дзиндзаэмон – Хиратэ Хирохидэ (?–1573), третий сын или же внук Хиратэ Масахидэ (1492–1553), одного из старейших вассалов дома Ода (*гокаро:-но сю*). Сакума Нобумори (?–1581) – также один из «старейшин» Ода [7, с. 199, 388]. Мидзуно Симоцукэ-но ками – Мидзуно Нобумото (?–1575), один из владетелей провинции Микава, дядя Токугава Иэясу (приходился его матери старшим братом). Переориентировался на дом Ода, порвав с Имагава. Был скорее зависимым союзником Нобунага, по статусу отличным от наследственных вассалов Ода. Участвовал во многих важных военных кампаниях Нобунага, но был заподозрен в продаже провианта в замок Ивамура в Мино, некоторое время контролировавшийся Такэда. Нобумото принудили к сэппуку [7, с. 461, 462]. Подкрепления, приведенные Сакума Нобумори и Хиратэ Хирохидэ, насчитывали около 3 тыс., а войско самого Токугава Иэясу – 8 тыс. воинов.



[враг] уже захватил замок<sup>49</sup>. Воспользовавшись [успехом], Такэда Сингэн подступил к замку Хориэ. Иэясу также изволил двинуть войско из замка Хамамацу<sup>50</sup>, на Микатагахара<sup>51</sup> *асигару* с обеих сторон вступили в схватку. Подоспели Сакума, Хиратэ и другие, оба войска сошлись и вот уже пошли в бой<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Построенный на высоком холме замок Футамата в провинции То:то:ми был с трех сторон окружен рекой Тэнрю:гава и ее притоком Футаматагава. Гарнизон его из примерно 1200 воинов оказывал ожесточенное сопротивление и вынужден был сдаться в последней декаде 11-й луны 3-го года Гэнки лишь после того, как воинам Такэда удалось лишить защитников доступа к питьевой воде [24, с. 307–309].

<sup>50</sup> В 1570 г. Токугава Иэясу задумал перенести свою резиденцию из замка Окадзаки в Микава в замок Мицукэ в То:то:ми. Там издревле находилась ставка губернатора, а позднее и военного наместника *сюго*. Одной из целей Иэясу было упрочение контроля над бывшими землями дома Имагава. Однако по совету Нобунага, посчитавшего, что в случае необходимости будет трудно оказать военную помощь замку, находившемуся за рекой Тэнрю:гава, отказался от своего намерения. В том же году Иэясу уступил замок Окадзаки старшему сыну Нобуясу, а сам переселился в замок Хикума в То:то:ми, переименованный в Хамамацу, отстроил и хорошо его укрепил [23, с. 79].

<sup>51</sup> Плато в провинции То:то:ми (совр. город Хамамацу, префектура Сидзуока), протяженность с востока на запад примерно 10 км, с юга на север – 15 км. Высота плато снижается со 120 м на севере до приблизительно 30 м на юге [5].

<sup>52</sup> Сражение состоялось в 22-й день 12-й луны 3-го года девиза правления Гэнки (25 января 1573 г.). Сингэн вместе с войском, не доходя до замка Хамамацу, поднялся на плато Микатагахара. Направившись к спуску с него, он показал, что намеревается обойти Хамамацу и двигаться дальше – в провинцию Микава. Армия Такэда превосходила противника: ее численность обычно оценивается в 25 тыс. человек против 11 тыс. воинов объединенных сил Токугава и Ода [26, с. 83; 20, с. 82, 86; 27, с. 112]. В армии Сингэн был и контингент, присланный союзным на тот момент домом Хо:дзэ:. Согласно «Повести о [провинции] Микава» («Микава моногатари»), исторнику, созданному в начале 1620-х гг. О:кубо Тадатака (1560–1639), вассалом Токугава, чей старший брат принимал участие в этом сражении, старейшие вассалы отговаривали господина от битвы. Однако Иэясу не внял их совету. Если в задние ворота усадьбы кто-то вошел и намеревается пройти через нее, разве из дома не выйдут и не вразумят таких незваных гостей, сколь много бы их ни было; надо непременно дать сражение, исход битвы зависит не от численности войска, а от Пути неба (*тэнто*); будто бы сказал Иэясу [28, с. 113, 114]. Еще Такаянаги отмечал, что в условиях, когда на сторону Сингэн переметнулись многие видные вассалы Токугава, необходимо было предотвратить отпадение других самураев и во что бы то ни стало провести битву [20, с. 139, 140]. Хонда, а вслед за ним и Накаваки, принимая эту мысль, также указывают, что Иэясу был «младшим» союзником Нобунага, получил от него подкрепление и не мог просто так пропустить вражескую армию; владения Токугава были «передовым рубежом» обороны дома Ода [26, с. 83, 84; 23, с. 89]. Практически все исследователи полагают, что хорошо укрепленный замок Хамамацу изначально не был мишенью Сингэн, который, приведя армию на Микатагахара, возможно, хотел выманить и разбить Иэясу [20, с. 72]. Есть и другое мнение: Сингэн к сражению не стремился, а хотел просто миновать Хамамацу, чтобы сохранить силы [23, с. 96]. Со своей стороны, Иэясу, вероятно, надеялся внезапно ударить по войску Такэда во время его спуска с плато, однако Сингэн разгадал его замыслы и заманил на Микатагахара, где армия Токугава столкнулась с готовыми к бою силами Такэда [17, с. 90, 91]. Разноречивые описания битвы сохранились лишь в источниках, появившихся в эпоху Токугава. Согласно «Повести о Микава» Сингэн построил войско в форме «рыбей чешуи» (*гэрин*, 魚鱗), а Иэясу – в форме расправленных журавлиных крыльев (*какуёку*, 鶴翼). Воины Токугава разбили первый и второй полки армии Такэда, а также сменившие их свежие отряды, они прорвались к ставке самого Сингэн, однако не выдержали ответного удара [28, с. 114]. Не все отряды, присланные Нобунага на подмогу, приняли активное участие в битве. Так, согласно «То:дайки» Мидзуно Нобумото бежал до замка Окадзаки, ходили слухи, что он перешел на сторону Сингэн (см.: *То:дайки*. Дайнихон сирэ; ч. 10, т. 10, с. 26 (на япон. яз.) на сайте: [www.hi.u-tokyo.ac.jp](http://www.hi.u-tokyo.ac.jp)). Впоследствии Нобунага упрекал Сакума Нобумори в бездельности во время этого сражения [2, XIII, с. 333].



Такэда Сингэн, [поставив] впереди [войска] примерно три сотни [воинов], называемых *мидзуюку-но моно*, [приказал] метать камни<sup>53</sup>. Под бой боевых барабанов<sup>54</sup> [его] войско пошло в атаку. В первом столкновении Хиратэ Дзиндзаэмон, его вассалы, и Нарусэ То:дзо:<sup>55</sup>, [один из] приближенных<sup>56</sup> князя Иэясу, [пали в бою].

12-я луна, 22-й день. Многие полегли на Микатагахара<sup>57</sup>. Между тем [ранее] четверо [отроков] *окосэ*; бывших в услужении у князя Нобунага с измальства, Хасэгава Кё:сукэ, Саваки То:хати, Ямагути Хида, Като: Ясабуро:<sup>58</sup> навлекли на себя немилость князя Нобунага, и, положившись на князя Иэясу, укрывшись, поселились в провинции То:то:ми. И они также, пойдя в атаку в начале битвы одним отрядом, пали, [сражаясь с] беспримерной [отвагой]. Тут произошло нечто необыкновенное. Был среди горожан Киёсу в провинции Овари бронник<sup>59</sup> по имени Тамакоси Сандзюро: 24–25 лет от роду. В то самое время, когда пришел [он] в [замок] Хамамацу в провинции То:то:ми повидаться с четырьмя [опальными воинами], Такэда Сингэн, подступив к замку Хориэ, стоял лагерем [у него]. «[Вражеские силы] непременно двинутся сюда, в таком случае, наверняка, начнется битва, потому поскорее возвращайся обратно», – настойчиво увещевали [его] те четверо. «[Я] пришел сюда, и если в такое время уйду и вернусь, не снесу того, что потом обо мне скажут [другие]. Если [вы] четверо ляжете в бою, [тогда и я] вместе с вами», – наотрез отказался [Тамакоси Сандзюро:] и не вернулся. [Он] доблестно сражался вместе с теми четверыми и пал в бою рядом

<sup>53</sup> Сходное сообщение о начале битвы содержится в «Повести о Микава»: Сингэн, выдвинув вперед *го:нинбара*, приказал им метать камни [28, с. 114]. *Го:нинбара* (郷人原, дословно «жители сел / деревень») и *мидзуюку-но моно* (水役の者, *мидзуюку* – «повинность водой», *моно* – «те, кто», «люди») из «Записей о князе Нобунага» – один и тот же отряд. По всей видимости, это крестьяне по социальному статусу. В битве они метали камни, конкретные их функции в войске Такэда неясны. Окуно и Ивасава, а также Исогаи считают *мидзуюку-но моно* легковооруженными пехотинцами *асигару* [2, с. 138; 24, с. 318].

<sup>54</sup> *Осидайко* (推大鼓) – барабаны, подававшие сигнал к атаке.

<sup>55</sup> Нарусэ Масаёси (?–1573).

<sup>56</sup> Приближенные – дословно «приближенные его милости» (*миутисю 御内衆*).

<sup>57</sup> Если верить письму Такэда Сингэн, армия Ода и Токугава потеряла в битве при Микатагахара более тысячи воинов [25, № 2007, с. 193]. Такая же цифра приводится в хронике «То:дайки» (当代記), составленной в период Токугава и описывающей историю Японии с годов Тэмбун (1532–1555) до 1615 г. (см.: *То:дайки*. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 10, с. 26 (на япон. яз.) на сайте: [www.hi.u-tokyo.ac.jp](http://www.hi.u-tokyo.ac.jp)). Погибли некоторые видные вассалы Иэясу, а также Хиратэ Хирохидэ, один из командиров подкрепления, посланного Нобунага. Армия Такэда не понесла ощутимых потерь.

<sup>58</sup> Хасэгава Кё:сукэ (?–1573), Саваки Ёсиюки (?–1573), Ямагути Хида-но ками (?–1573), Като: Ясабуро: (?–1573) постигла опала Нобунага, предположительно, из-за того, что они зарубили другого вассала дома Ода [7, с. 148].

<sup>59</sup> Бронник – ремесленник, изготовитель доспехов и шлемов (*гусокуя 具足屋*).



[с ними]. Князь Иэясу [неистово] рубился посредине [поля битвы], бросился в гущу боя. Когда [он] свернул налево и соизволил отступить из Микатагахара по обрывистой дороге, [где] всадники [смогут] проехать лишь по одному [в ряд], враги, поджидая его впереди, преградили путь. Верхом на коне, [Иэясу] разил врагов из лука, прорвался [вперед] и проследовал [дальше]. То было не [впервые], не тогда впервые явлено было мастерство [его милости в стрельбе из] лука. [Князь Иэясу] изволил крепко держать оборону замка Хамамацу. Сингэн, одержав победу, отвел войско<sup>60</sup>.

### Литература

1. Полхов С. А. О:та Гю:ити и его «Записи о князе Нобунага»: некоторые итоги изучения в японской исторической науке. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019;(3):115–133.
2. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахино (комм.). *Синтё:-ко: ки*. 9-е изд. Токио: Кадокава сётэн; 1996. (На япон. яз.)
3. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки I, II. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019;(4):148–169.
4. Elisonas S. A. and Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga by Ōta Gyūichi*. Boston, Leiden: Brill; 2011.
5. Като: Сюити (ред.) *Сэкай дайхякка дзитэн*. Хэйбонся; 2007. (На япон. яз.)
6. Титаренко М. Л., Кобзев А. И., Лукьянов А. Е. (ред.). *Духовная культура Китая*. М.: Восточная литература; 2010. Т. 5.
7. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. (На япон. яз.)
8. Сакагути Ёсиясу (пер. и коммент.) *О:та Гю:ити. Якутю: Синтё:-ко: ки*. Токио: Мусасино сёин; 2018. (На япон. яз.)

<sup>60</sup> Потерпевшие поражение силы Токугава и Ода отступили в замок Хамамацу. Согласно «Военному зеркалу провинции Каи» («Коё: гункан», начало XVII в.), битва началась в час обезьяны (время между 3 и 5 часами после полудня [29, с. 434]) и закончилась уже с наступлением темноты, что затруднило преследование армией Такэда разбитых частей противника и снизило число его потерь. Этот успех, несомненно, воодушевил как самого Такэда Сингэн, так и его союзников и противников Нобунага. Сингэн в письме Асакура Ёсикагэ сообщал о том, что одержал большую победу, сразив более тысячи «злодеев из То:томи и Микава» и воинов подкрепления из Гифу. Отмечая, что «настал час гибели Нобунага», он попрекал своего союзника несвоевременным отводом войск [25, № 2007, с. 193]. Вероятно, поход Сингэн в То:томи и Микава и победа при Микатагахара подтолкнули сёгуна Асикага Ёсиаки к открытому выступлению против Ода Нобунага в 13-й день 2-й луны 1573 г. [30, с. 155]. В середине 2-й луны 1573 г. войско Такэда захватило небольшой замок Нода в провинции Микава. Однако примерно через месяц Сингэн, уже давно страдавший от тяжкого недуга, повел армию обратно в свой удел. Он умер в 12-й день 4-й луны в уезде Ина провинции Синано на 53-м году жизни, так и не успев осуществить свои планы [19, с. 230]. Смерть Сингэн, искусного дипломата и талантливого полководца, избавила Нобунага от опаснейшего противника.



9. Абэ Такэси, Нисимура Кэйко (ред.) *Сэнгоку дзиммэй дзитэн. Компакуто хан*. Токио: Син дзинбуцу о:райся; 2006. (На япон. яз.)
10. Горбылёв А. М. *Когти невидимок. Подлинное оружие и снаряжение ниндзя*. Минск: Харвест; 1999.
11. Конрад Н. И. (ред.) *Большой русско-японский словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1970. Т. 1.
12. Хованчук О. А. *История японского костюма с древнейших времен до середины XX в.: дис. ... канд. ист. наук*. Владивосток: ДВГУ; 2007.
13. Соколова-Делюсина Т. Л. (вступ. ст., сост., пер.) *Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари). Приложение*. М.: Восточная литература; 1992.
14. Horton Sarah J. *Living Buddhist Statues in Early Medieval and Modern Japan*. N. Y.: Palgrave Macmillan; 2007.
15. Ёкояма Сумио. *Такэда Сингэн то Кайсэн Осё*. Токио: Эбису косё сюппан; 2011. (На япон. яз.)
16. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага-но гайко*. Токио: Сё:дэнся; 2015. (На япон. яз.)
17. Хираяма Ю:. *Такэда Сингэн*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2006. (На япон. яз.)
18. Камогава Тацуо. *Такэда Сингэн то Кацүёри. Мондзё ни миру сэнгоку даймё:но дзицудзо*. Токио: Кадокава сётэн; 2007. (На япон. яз.)
19. Сибацидзи Сюнроку. *Сингэн-но сэйряку. Сосики, кассэн, рё:гоку кэйэй*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2006. (На япон. яз.)
20. Такаянаги Мицутоси. *Микатагахара-но татакаи*. Токио: Сюнсю:ся; 1977. (На япон. яз.)
21. Окуно Такахиро. *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. Т. 1. (На япон. яз.)
22. Канэко Хираку. *Ода Нобунага. Фукиё: сугита тэнкабито*. Токио: Кавадэ сёбо: синся; 2017. (На япон. яз.)
23. Хонда Такасигэ. *Тэйхон. Токугава Иэясу*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. (На япон. яз.)
24. Исогаи Масаёси. *Тэйхон. Такэда Сингэн*. Токио: Син дзинбуцу о:райся; 1977. (На япон. яз.)
25. Сибацидзи Сюнроку и Курода Мотоки (ред.) *Сэнгоку ибун. Такэда-си хэн*. Токио: Токё:до: сюппан; 2003. Т. 3. (На япон. яз.)
26. Накаваки Макото. *Микатагахара кассэн то Нобунага, Иэясу. В: Ватанабэ Даймон хэн. Нобунага икуса-но кассэн-си. 1500–1582*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2016. С. 76–89. (На япон. яз.)
27. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага кассэн дзэнроку*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2002. (На япон. яз.)
28. Сайки Кадзума и др. (коммент.). *Микава моногатари. Хагакурэ*. Токио: Иванами сётэн; 1974. (На япон. яз.)
29. Сакаи Кэндзи (ред.) *Кюё: гункан тайсэй*. Токио: Кю:ко сёин; 1994. Т. 1. (На япон. яз.)





30. Куно Масаси. *Асикага Ёсиаки то Ода Нобунага. Кайрай сэйкэн-но кёдзо*. Токио: Эбису косё сёппан; 2017. (На япон. яз.)

### References

1. Polkhov S. A. Ōta Gyūichi and his “Shinchō-kō ki”: Some Results of Studying in Japanese Historical Science. *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(3):115–133. (In Russ.)
2. Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). *Shinchō-kō ki*, Ōta Gyūichi. 9<sup>th</sup> ed. Tokyo: Kadokawa shoten; 1996. (In Japan.)
3. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Books I, II. *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(4):148–169. (In Russ.)
4. Elisonas S. A. and Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi. Boston, Leiden: Brill; 2011.
5. Katō Shūichi (ed.). *Sekai daihyakka jiten*. CD ROM Edition. Heibonsha, 2007. (In Japan.)
6. Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukiyanov A. E. (ed.). *The Spiritual Culture of China*. Vol. 5. M.: Vostochnaya literatura RAN; 2010. (In Russ.)
7. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kashin jimmei jiten*. 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. (In Japan.)
8. Sakaguchi Yoshiyasu (transl. and ed.). *Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”*. Tokyo: Musashino shoin; 2018. (In Japan.)
9. Abe Takeshi, Nishimura Keiko (ed.). *Sengoku jimmei jiten. Konpakuto han*. Tokyo: Shin jinbutsu ōraisha; 2006. (In Japan.)
10. Gorbylev A. M. *The Claws of Invisibles. The Genuine Weapons and Equipment of Ninja*. Minsk: Harvest; 1999. (In Russ.)
11. Konrad. N. I. (ed.). *Large Japanese–Russian Dictionary*. Vol. 1. M.: Sovetskaya Enciklopediya; 1970. (In Russ.)
12. Hovanchuk O. A. *The History of Japanese Costume: from Ancient Times to the Middle of the XXth Century*. PhD Dissertation. Vladivostok: DVGU; 2006. (In Russ.)
13. Sokolova-Delyusina T. L. (introd., transl., comm.). Murasaki Shikibu. *Genji Monogatari*. Saint-Petersburg: Vostochnaya literatura; 1994. (In Russ.)
14. Horton Sarah J. *Living Buddhist Statues in Early Medieval and Modern Japan*. N.Y.: Palgrave Macmillan; 2007.
15. Yokoyama Sumio. *Takeda Shingen to Kaisen Oshō*. Tokyo: Ebisu kosyo shuppan; 2011. (In Japan.)
16. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga-no gaikō*. Tokyo: Shōdensha; 2015. (In Japan.)
17. Hirayama Yū. *Takeda Shingen*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2006. (In Japan.)
18. Kamogawa Tatsuo. *Takeda Shingen to Katsuyori. Monjo ni miru sengoku daimyō-no jitsuzō*. Tokyo: Iwanami shoten; 2007. (In Japan.)
19. Shibatsuji Shunroku. *Shingen-no seiryaku. Soshiki, kassen, ryōgoku keiei*. Tokyo: Chuō kōron shinsha; 2006. (In Japan.)



20. Takayanagi Mitsutoshi. *Mikatagahara-no tataikai*. Tokyo: Shunshūsha; 1977. (In Japan.)
21. Okuno Takahiro. *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū*. Vol. 1. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. (In Japan.)
22. Kaneko Hiraku. *Oda Nobunaga. Fukiyō sugita tenkabito*. Tokyo: Kawade shobō shinsha; 2017. (In Japan.)
23. Honda Takashige. *Teihon. Tokugawa Ieyasu*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. (In Japan.)
24. Isogai Masayoshi. *Teihon. Takeda Shingen*. Tokyo: Shin jinbutsu ōraisha; 1977. (In Japan.)
25. Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.). *Sengoku ibun. Takeda-shi hen*. Vol. 3. Tokyo: Tokyōdō shuppan; 2003. (In Japan.)
26. Nakawaki Makoto. Mikatagahara kassen to Nobunaga, Ieyasu. In: *Nobunaga ikusa-no kassen shi. 1500–1582*. Watanabe Daimon (hen). Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2016, pp. 76–89. (In Japan.)
27. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kassen zenroku*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2002. (In Japan.)
28. Saiki Kazuma (ed.). *Mikawa Monogatari. Hagakure*. Tokyo: Iwanami shoten; 1974. (In Japan.)
29. Sakai Kenji (ed.). *Koyō Gunkan Taisei*. Tokyo: Kyūko shoin; 1994. Vol. 1. (In Japan.)
30. Kuno Masashi. *Ashikaga Yoshiaki to Oda Nobunaga. Kairai seiken-no kyozō*. Tokyo: Ebisu kosyo shuppan; 2017. (In Japan.)

#### **Информация о переводчике**

**Полхов Святослав Александрович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра японских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### **Information about the translator**

**Svyatoslav A. Polkhov**, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Center for Japanese Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 3 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 10 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 25 февраля 2020 г.

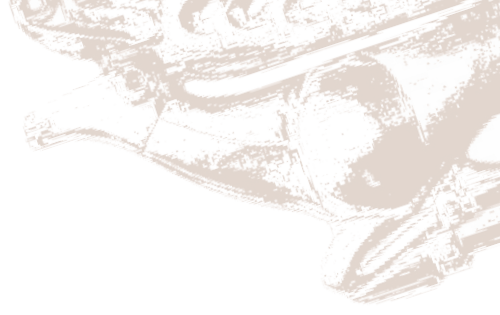
#### **Article info**

Received: February 3, 2020  
Reviewed: February 24, 2020  
Accepted: February 25, 2020

# PHILOSOPHY OF THE EAST



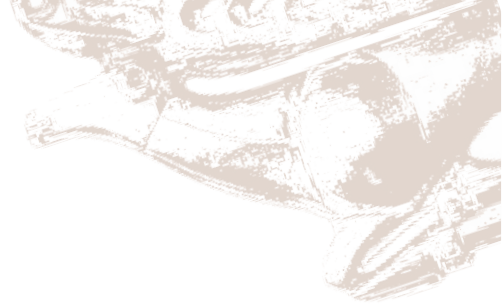
- **Philosophy and History of Religion, Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**
- **History of Philosophy**



# ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- **Философия и история религии, философская антропология, философия культуры**
- **История философии**



# Philosophy and History of Religion, Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

## Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-51-69  
УДК 244+821.521-1«1120/ ...»

Оригинальная статья  
Original Paper

### Опьянение и смех в японском буддизме: по «Собранию стародавних повестей», свиток 28-й

Н. Н. Трубникова

*Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6784-1793>, e-mail: [trubnikovann@mail.ru](mailto:trubnikovann@mail.ru)

**Резюме:** «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю», 1120-е гг.) как памятник буддийской мысли Японии особенно интересно с точки зрения истории понятий, восходящих к текстам канона и осмысленных применительно к повседневной жизни японской общины. Одно из таких понятий – «опьянение», *ёи* (санскр. *мада*), толкуемое и в прямом смысле (сознание, затуманенное алкоголем, дурманом), и в переносном (сознание, одолеваемое некой страстью, навязчивой тягой либо неприязнью к чему-то). В «Кондзяку» опьянение служит главной темой для свитка 28-го; обычно этот свиток читают как подборку шуточных рассказов, хотя итог их вполне серьезен. Поддавшись страсти, человек не просто действует себе во вред, но и делается смешным для окружающих, а значит, завязывает с ними особую связь, когда люди принимаются потешаться над ним. Такая связь выглядит неоднозначной: с одной стороны, она вредна (насмешничая, люди лгут, совершают жестокие поступки и т.д.), а с другой – полезна, коль скоро выявляет общее для людей понимание смешного, а значит, единый для них контекст привычного, условно «правильного», на который хотя бы иногда возможно опереться в непостоянном мире. В статью вошли переводы нескольких рассказов 28-го свитка «Кондзяку».

**Ключевые слова:** буддизм в Японии; «Собрание стародавних повестей»; опьянение; смех; страсти

**Для цитирования:** Трубникова Н. Н. Опьянение и смех в японском буддизме: по «Собранию стародавних повестей», свиток 28-й. *Ориенталистика*. 2020;3(1):51–69. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-51-69.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Intoxication and Laughter in Japanese Buddhism: based on *Konjaku monogatari shū*, *maki 28*

N. N. Trubnikova

*School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National  
Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6784-1793>, e-mail: [trubnikovann@mail.ru](mailto:trubnikovann@mail.ru)

**Abstract:** the *Konjaku monogatari-shū* (1120s) is a Buddhist *setsuwa* collection especially interesting when being put into the context of concepts, which go back to the texts of the Canon. These concepts are considered to the everyday life of the Japanese *sangha*. One of these concepts is *yoi*, “intoxication” (Skt. *mada*). Traditionally, it is being interpreted literally (an intoxication achieved by an intake of alcohol, dope etc.) and in a figurative sense (a human’s consciousness obsessed by a passion). In *Konjaku*, the intoxication is the main motive for the *maki 28*. This text is usually read as a set of stories, which are considered as comic regardless of their quite serious end. By succumbing to passion, a person not only acts to his detriment, but also looks ridiculous to others. This means that by getting inebriated he puts himself into such a circumstance when other people start making fun of him. An emotional relationship between a drunk person and the society looks ambiguous: on the one hand, it is harmful for an individual (mocking, people lie, commit cruel acts, etc.), and on the other, it is useful if it reveals a common understanding of the concept of funny. This is a constant value, which is one of the few things to be relied upon in the volatile world. The article includes translations of several stories from the 28<sup>th</sup> *maki* of *Konjaku*.

**Keywords:** Buddhism in Japan; *Konjaku monogatari-shū*; intoxication; laughter; passions

**For citation:** Trubnikova N. N. Intoxication and Laughter in Japanese Buddhism: based on *Konjaku monogatari shū*, *maki 28*. *Orientalistica*. 2020;3(1):51–69. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-51-69.

«Собрание стародавних повестей» чаще всего обсуждают как памятник японской литературы конца эпохи Хэйан (IX–XII вв.), как самый крупный сборник поучительных рассказов *сэцува* [1]. Но его можно рассмотреть и как важный источник по истории японской религиозно-философской мысли. По его простым рассказам можно судить, например, какие тексты буддийского канона стали известны шире других, какие понятия буддийского учения вошли в повседневный обиход<sup>1</sup>.

Собрание охватывает весь известный рассказчикам мир и всю историю: от Индии времен Будды через Китай и до Японии недавних дней. Рассказы о каждой из трех стран делятся на буддийские и мирские, хотя

<sup>1</sup> Об истории исследований «Кондзяку» см.: [2]; о месте памятника в японской словесности см.: [3].



противопоставление это условно: мирские истории постоянно соотносятся с Законом Будды, имеют буддийскую «мораль». Однако выводы далеко не всегда высказаны напрямую: по большей части поучительный смысл рассказов определяется контекстом, в котором они звучат, переброской мотивов из одной истории в другую. На русском языке об этом писал Г. Г. Свиридов [4]. Прочтение любого рассказа зависит как от его места в ряду других в тематическом свитке, так и от места свитка в структуре собрания.

Свиток, который я бы хотела рассмотреть, 28-й, помещается в мирском разделе японской части, его объем – 44 рассказа, обычный для «Кондзяку» (всего рассказов в собрании более тысячи, свитков насчитывается 31, из которых три утрачены либо были задуманы, но не составлены). Начинаться мирской раздел мог рассказами о японских государях, но этот свиток (21-й) пуст, имеет только порядковый номер. За ним следуют свитки о сановниках из рода Фудзивара (22-й), о полководцах и силачах (23-й), о гадалках, врачах, поэтах и других мастерах своего дела (24-й), о воинах (25-й), о странных совпадениях, не объяснимых иначе как последствиями деяний прежних жизней (26-й), о демонах, призраках и прочей нечистой силе (27-й). Тема 28-го свитка в тексте собрания обозначена просто как 世俗, *сэдзоку* («мирская жизнь», «миряне»); далее следуют рассказы о злодеях (29-й свиток), о влюбленных (30-й) и, наконец, подборка историй на разные темы, чей общий мотив – утрата традиции: забытые обычаи, заброшенные святыне места и т.д. (31-й).

Если сопоставить «Кондзяку» с более поздними сборниками *сэцува*, то 28-й свиток здесь занимает примерно то же место, какое там отводится историям о дураках, шутниках и остроумцах. В пример можно привести седьмой раздел «Сборника наставлений в десяти разделах» – «Дзиккинсё» или восьмой свиток «Собрания песка и камней» – «Сясэкисю:» (оба памятника составлены в XIII в.). И там, и здесь многие рассказы восходят к дневникам придворных рубежа X–XI вв. – той блестящей поры, что описана в «Записках у изголовья» и «Повести о Гэндзи». Во мнении последующих поколений в те времена нормы жизни казались самыми четкими во всей истории Японии: было ясно, как нужно себя вести, а потому и понятно было, что выглядит глупым и смешным. При этом, когда при дворе кто-то «делался посмешищем», *вараваруру*, речь шла о нарушении в основном неписаных правил: их надо было угадывать, чувствовать, не забывая, что придворные порой сознательно нарушают приличия, чтобы смутить и опозорить других. В начале XII в. подобные истории во множестве вошли в «Го:дансё:» – «Подборку рассказов Ооэ-но Масафусы», чья главная тема – как уцелеть и преуспеть на придворной службе. Ее герои постоянно оттачивают навык уместно и точно высказаться – или ограничиться жестом, или



многозначительно промолчать, выражая то самое понимание конкретной ситуации, которое отличает умного человека от глупого. В этом японские остроумцы наследовали давней традиции непрямого, «обходного» высказывания, восходящей еще к китайской древности (см.: [5]). Все это, впрочем, вполне сочеталось с шутками, на нынешний наш вкус весьма грубыми (см.: [6]).

В рассказах 28-го свитка «Кондзяку», как и всюду в этом собрании, действуют не только придворные, но и монахи, и воины, и простолюдины. «Дураком», «простаком» 白者, *сирэмоно*, может оказаться каждый: дело не в недостатке ума, а в стечении обстоятельств. Часто рассказы начинаются с подробного описания героя: вообще-то он был даровитым чиновником, доблестным воином, достойным монахом, но однажды попал в глупое положение. «Глупым» 嗚呼, *око*, оно во многом становится как раз оттого, что в необычных обстоятельствах человек по самонадеянности или из-за смущения, страха пытается делать вид, что все в порядке. При этом, как отмечает Маэда Масаюки, *око* в «Кондзяку» не равняется «комическому», *коккэй*, вообще: это всегда смешное для кого-то из героев, но часто – не для рассказчика [7].

В первом рассказе свитка воины дворцовой охраны в весенний праздник идут в святилище поклониться богу Инари – подателю урожая, богатства и семейного счастья. Один из воинов, известный бабник, замечает в толпе красиво одетую женщину и пытается с нею заигрывать. Он рассказывает ей, какая у него злонравная жена, как он рад будет ее бросить и жениться на другой, при этом не замечая, что встречающаяся незнакомка, скромно прячущая лицо, и есть его постылая супруга. Дело кончается перепалкой при участии приятелей мужа.

Рассказ 28–2 тоже приурочен к празднику, на этот раз летнему – во славу богов реки Камо, хранителей столицы. Здесь действуют молодцы из отряда знаменитого хэйанского воина Минамото-но Райко (942–1021), победителя «земляных пауков» и прочей нечисти. Трое его свитских описаны как «воины без изъяна».

Как-то раз в последний день праздника Камо эти трое в шутку говорят меж собой: как бы нам посмотреть сегодняшнее шествие?

– Оседлаем коней, поскачем в Мурасакино<sup>2</sup>, оттуда, должно быть, весьма недурной вид. Но тогда мы не сможем прятать лица, как пешие<sup>3</sup>. А посмотреть очень хочется! Что будем делать?

<sup>2</sup> На северной окраине столицы.

<sup>3</sup> Воины не хотят, чтобы их разглядывали посторонние; пеший мог прикрыть лицо шляпой, но для всадника это бесполезно, ведь на него окружающие будут смотреть снизу вверх. Знатные женщины обычно любовались шествием из-за опущенных занавесок возка.





Так они сетовали. Один предлагает:

– А давайте у досточтимого [монаха] Такого-то одолжим возок, на нем и поедем, и будем смотреть из него?

Другой возражает:

– Если без привычки поедем в возке, а нам встретится важная особа, нас из возка выкинут, да еще, пожалуй, бить будут, так мы и погибнем напрасно!<sup>4</sup>

Третий говорит:

– А что, если опустить занавески, будто в дамском возке, и смотреть сквозь них?

Двое других согласились: прекрасная мысль! Одолжили у досточтимого возок и поехали.

Опустили занавески, оделись все трое в простые синие кафтаны и штаны, залезли в возок, башмаки забрали с собой, уселись, рукава подобрали – в точности как будто в возке едут дамы-недотроги!

Велели ехать в Мурасакино и отправились. А из этих троих ни один прежде в возке не катался<sup>5</sup>: как влезли под крышу, как стало трясти, всех троих растрясло. Кто голову отбил о стенку, кто лбами столкнулся, кого кверху подбросило, кого вверх тормашками перевернуло – усидеть никак невозможно! Так они едут, всех троих укачало, чуть не вывалились наружу, шапки свалились с голов.

Вол отличный, бежит резво, ездоки хриплыми голосами просят погонщика: не гони ты так, не гони! А по той же дороге едут и другие возки, при них пешие слуги, слышат и удивляются: кто же это в том дамском возке? Похоже на восточное воронье карканье [...]»<sup>6</sup>. Быть может, дочери какой-то особы, прибывшей с востока, собрались посмотреть на праздник? Но голоса-то грубые, громкие, мужские. Ничего не понять!

И вот, доехали, наконец, до Мурасакино. Погонщик распряг возок, поставил оглобли на подставку. Приехали слишком рано, шествия еще придется ждать. Вояк в возке укачало, всем троим худо, голова кружится, всё словно бы вверх ногами. Все трое улеглись задом кверху и заснули.

И вот, шествие двинулось, прошло, а вояки спят, как убитые, не слышат, так всё и пропустили. Праздник кончился, возки стали разъ-

---

<sup>4</sup> Опасение вполне резонно: на празднике Камо из года в год слуги знатных зрителей грубо перетаскивали чужие возки, чтобы освободить место для своих господ (подобное происшествие описано в «Повести о Гэндзи» в главе «Мальвы»).

<sup>5</sup> О том, что ездить в возке нужно уметь, говорится во многих текстах. Например, в «Повести о доме Тайра» полководец Минамото-но Ёсинака, взявший столицу в ходе междоусобной войны в конце XII в., пытается впервые в жизни проехать по городу в возке и оказывается полностью беспомощен.

<sup>6</sup> Жители столицы на слух отличают говор Восточных земель, он считается более резким и грубым, чем говор столичной округи.



езжаться, поднялся шум, тут-то наши трое и проснулись. Мутит, зрелище проспали, ничего не видели, досадно и обидно безмерно!

– Если обратно возок полетит так же быстро, останемся ли мы живы? Въехать верхом в тысячное вражье войско – не страшно, дело привычное. Но довериться опять этому негодяю погонщику, чтоб он над нами измывался? Ни за что на свете! Если назад поедем в возке, точно не уцелеем! Давайте немного подождем тут, а когда на дороге станет свободнее, пойдём пешком!

Так они решили, и когда люди разъехались, вылезли из возка, отослали его в город. А потом, прячась, надвинув шапки на нос, прикрываясь веерами, вернулись в дом [своего господина].

[Один из троих] потом рассказывал об этом:

– Хоть и зовут нас храбрыми воинами, возок мы в битве не одолели. С тех пор мы к возкам и близко не подходим, ни за что!

Хоть и были они храбры и рассудительны, но в возке прежде никогда не ездили, вот и вышло так нелепо, чуть насмерть их не укачало! (28–2)

«Укачало» здесь – *ёитару*, форма глагола *ёу*. Он записывается иероглифом 醉, всего в нашем свитке этот знак встречается 18 раз в разных значениях: «опьянеть», «одурманиться», «отравиться». На мой взгляд, слово *ёи* как раз и задает главную тему свитка, отвечает на вопрос, что именно делает человека смешным. *Ёи* – это состояние, когда человек не владеет собой, совершает ошибки, говорит «чепуху», *око-но кото*, ведет себя как «помешанный», *моногуруи*, но причиной тому – не одержимость божеством или духом (как в свитке 27-м), а нечто посюстороннее.

Важнейший в японской словесности контекст для *ёи* – это «песня ИРОХА», по которой учили азбуку: «Красота сияет миг || И увяла вся. || В нашем мире что, скажи, || Пребывает ввек? || Грани мира суеты || Ныне перейдя, || Брось пустые видеть сны || И пьянеть от них!» (пер. Н. И. Конрада). Последняя строка – это буквы ВЭ-ХИ-МО-СЭ-СУ, прочесть их можно как *ёи-мо сэдзу*. Песня, куда по одному разу вошла каждая из букв слоговой азбуки, кратко выражает буддийское учение о мировом непостоянстве и пути выхода из него; ее принято считать переложением четырех строк из «Сутры о нирване» (*Нэхан-гё*; ТСД<sup>7</sup> 12, № 374, 450а–451а: 諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂: «Всё движется, ничто не постоянно, таков закон рождения и уничтожения, кто уничтожит рождение и уничтожение, в покое уничтожения возрадуется»). Преодоление рожде-

<sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на тексты китайского буддийского канона даются по стандартной пагинации издания «Тайсё: синсю: дайдзо:кё:», сокр. ТСД («Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё:»). См.: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>. Первая цифра означает номер тома, вторая – номер текста, третья – номер страницы, далее буквами обозначены колонки на странице (а, b, c).



ния и смерти, о котором говорится в сутре, в песне названо более конкретно, победой над «ничтожными сновидениями» непостоянного мира, выходом из «опьянения».

Что касается канонических контекстов для знака 醉, то к ним относятся, прежде всего, те места в сутрах и уставах, где говорится о запрете на алкоголь и всякий другой дурман. Такова одна из пяти главных заповедей, наряду с запретами на убийство, воровство, половое распутство и ложь. В Японии, как и в других странах буддийского мира, эти заповеди были общеизвестны. Не меньшим почтением пользовались «заповеди бодхисаттвы» из «Сутры о сетях Брахмы» (япон. *Боммо:кё*; ТСД 24, № 1484, 1004с), где одна из десяти главных, «трудных» заповедей запрещает не употребление алкоголя, а его продажу другим людям. Кто идет путем милосердия, не должен никак поощрять людей, когда те опьяняют себя, а должен всеми способами препятствовать им. С самого начала эпохи Хэйан в Японии одной из самых влиятельных была буддийская школа Тэндай; ее основатель Сайтё: (767–822) учил, что все японцы имеют достаточные способности для милосердного подвижничества, а потому «заповеди бодхисаттвы» им подходят больше всего. В «Кондзяку» влияние Тэндай прослеживается на разных уровнях [8], и можно сказать, что смех над опьяненными – это один из путей осуществления заповеди. И когда речь идет о дурмане в переносном смысле, будь то флирт или глупые развлечения, люди точно так же смеются над теми, кто поддался этим страстям, а значит, помогают им очнуться.

В то же время учение школы Тэндай, как кажется, не велит ни над кем смеяться: для нее важнейшие слова из канона – это фраза, в которой, как считается, кратко выражена основная мысль «Лотосовой сутры» (япон. «*Мё:хо: рэнгэ кё:*», ТСД 9, № 262, 50с). В сутре люди смеются и издеваются над бодхисаттвой Никогда Не Презирающим, а он отвечает: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться [к вам] с презрением. Почему? [Потому что] вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» (перевод А. Н. Игнатовича). Если кому и следует подражать, то бодхисаттве, а не его гонителям.

В следующих рассказах праздники продолжают. Отрекшийся государь Энъю-ин в новогодние дни 985 г. устраивает поэтическое собрание, приглашает лучших стихотворцев из самых знатных семей. Известный, но неродовитый немолодой поэт Сотан является незванным, полагая, что круг ценителей песенного слова без него неполон; старика бранят и с позором выгоняют (28–3). Наместник края Овари, добродетельный чиновник, приглашен с семьей и свитой ко двору на осенний праздник Пяти танцев, Госэти. Гость несведущ в дворцовых обычаях, и молодые придворные в шутку убеждают его, что одна из древних, уже непонятных в эпоху Хэйан, праздничных песен сочинена нарочно к его приезду и имеет издевательский смысл. Наместник в гневе, его люди в ужасе,



а весь двор потешается над ними (28–4). Другой наместник, чьей задачей было поставлять в столицу из края Этидзэн рис для содержания дворцовой стражи, задерживает выплаты. Стражники берут в осаду его дом и требуют жалованье. Продержав их несколько часов на жаре, наместник затем зовет их пировать, угощает соленьями и *сакэ*, после чего всем им делается дурно, все бегут в уборную и смеются сами над собой (28–5). Участник шествия на уже упомянутом празднике Камо, пожилой книжник, на виду у толпы зрителей падает с коня, теряет шапку, так что все видят его лысину, да еще и произносит длинную речь о том, что смеяться тут не над чем: это всех забавляет еще больше (28–6). Провинциальный чиновник приглашает монаха провести обряд освящения нового храма; неверно поняв указания наставника, чиновник нанимает сельских музыкантов, и те вместо благолепных напевов Чистой земли исполняют нечто шумное и залихватское; монах не может понять, попал он на сборище сумасшедших или сам внезапно лишился рассудка (28–7). В усадьбе столичного сановника проходят чтения сутр, один ученый монах придирается к другому из-за якобы неправильного произношения, а тот отвечает так остро, что в итоге обидное прозвище навсегда пристает к педанту (28–8).

Один из высокопоставленных монахов, старейшина общины, готовится к радостному событию: его ученик должен впервые сам провести обряд. Старейшина поручает настоятелю своего храма, монаху по имени Дзёдэй (в данном случае это его подчиненный) позаботиться о подношениях. Всего требуется тридцать коробок, половину настоятель обещает заготовить сам, а насчет остальных написать прихожанам.

Настал день обряда. Все пятнадцать коробок, что заготовили разные люди, доставили в храм. А коробок от Дзёдэя пока не видно. Общинный старейшина думает: странно! Что это Дзёдэй припозднился с коробками? И тут входит Дзёдэй: тесемки шаровар подтянуты, обмахивается веером, шествует степенно. [...] Старейшина спрашивает: и что? Дзёдэй отвечает важно:

– Тут такое дело, пять коробок у меня не готовы.

– Ну, и?

Дзёдэй чуть понизил голос, говорит:

– И еще пять у меня не собраны.

– А остальные пять? – спрашивает старейшина.

Дзёдэй совсем упавшим голосом говорит:

– Я про них напрочь забыл...

– Ты с ума сошел?! – говорит старейшина. – Если бы распределил по прихожанам, тебе тех коробок доставили бы и сорок, и пятьдесят! О чем ты думал, негодяй, что так провалил дело!

«Допрошу его!» – решил старейшина, крикнул: – Ведите его сюда! Но настоятеля уже и след простыл – сбежал! (28–9)



Эти истории о праздниках можно прочесть как примеры к теме «карнавальной» стороны средневековой японской культуры, по М. М. Бахтину, как это делает, например, Мишель Ли [9]. Однако, на мой взгляд, рассказчик в «Кондзяку» чаще сочувствует тем, над кем смеются, хотя и признает, что хотя бы отчасти эти люди сами навлекли на себя насмешки, в частности – «опьянев» от торжественности момента или от чувства собственной значимости.

Жители столицы порой устраивают себе и другим потеху и без праздничного повода. Беседуя с наставником в храме, мирянин, опять-таки из дворцовой стражи, нечаянно издает неприличный звук; монахи учтиво не замечают этого, но воин сам восклицает: лучше бы я умер! – и тут уже смех разбирает всех кроме него самого (28–10). Чиновник застаёт у себя в доме любовника жены, распорядителя храма Гион; любовник спрятался в сундук, и муж велит отнести этот сундук в Гион в качестве пожертвования. Там сундук долго не решаются открыть – ведь распорядителя нет на месте, а именно он должен принять и записать ценные дары! – но в итоге бедняга подает голос из сундука, ко всеобщему веселью (28–11). Другая неверная жена случайно посылает мужу одежду своего любовника-монаха (мужу требуется переодеться, чтобы сразу после служебного дня отправиться за город с товарищами). Муж на виду у людей обнаруживает ошибку и слагает остроумные стихи (28–12). Столичный мастер-ювелир попадает в немилость к отрекшемуся государю Кадзану, его пытаются, оставив зимней ночью на дворе усадьбы в бочке с ледяной водой, а он кричит на всю улицу: «Люди! Смотрите, не ищите милостей [...] у государя-монаха! Очень он добрый, трудно вынести! Уж лучше остаться простолюдином!» (28–13). Явившись ко двору на обряд, монах подшучивает над дворцовой служанкой, а та отвечает острой шуткой, необычной в устах благовоспитанной девушки (28–14). Отслужив положенных срок в государственных храмах на острове Кюсю, пожилой монах возвращается в столицу с грузом богатых подношений. На его корабль нападают пираты, а он делает вид, будто он – старый воин, прошедший много битв в междоусобицах и под конец жизни принявший постриг; хоть он и предлагает своим морякам сдаться без боя, пираты в страхе перед ним отступают (28–15). Возвращаясь со службы, чиновник раздевается и одежду складывает под циновку на дне возка; когда на него нападают разбойники, он сообщает: меня уже ограбили (28–16). Подобные анекдоты можно встретить в памятниках других традиций, не только китайской, но и западных, и ближневосточных. Как мне кажется, роль их в нашем свитке такова: напомнить читателям, над чем обычно смеются люди, и показать, что во всех этих случаях смешна человеческая уверенность в том, как надо, как полагается действовать.

Далее серия рассказов касается опьянения в прямом смысле слова: отравления ядовитыми грибами. Монах, читавший сутры для Фудзивара-



но Митинаги (в действительности правившего Японией в начале XI в.), поел грибов, умер, и Митинага жертвует средства на его похороны. Этот случай отмечен в дневниках придворных за 1005 г. Узнав о несчастье, другой монах посылает ученика за ядовитыми грибами, надеясь, что и ему устроят достойное погребение, только на него яд отчего-то не действует (28–17). Еще один монах в горах Кимпусэн решает отравить смертельно ядовитыми грибами ватари (*Omphalotus japonicus*) пожилого распорядителя своего храма, чтобы самому занять его должность, но старик ест и похваливает. Он знал, что устойчив к яду этих грибов, и мало того что не отравился, еще и узнал о злодейском замысле подчиненного. В рассказе описаны приметы отравления: «Сначала у него станет мутиться ум, заболит голова, он лишится рассудка...» (28–18). Монах-служка школы Тэндай на горе Хиэй однажды, пойдя за дровами, приносит из лесу грибы, его наставники спорят, ядовитые эти грибы или нет, потом один из монахов все-таки пробует их и заболевает, а собратья произносят для него проповедь, построенную на созвучии слов такэ («гриб») и такэ («горная вершина»), гора Гридхракута, где проповедовал Будда (28–19).

К грибам рассказчик еще вернется, а пока продолжает тему нездоровья. Следующая история легла в основу знаменитого рассказа «Нос» Акутагава Рюноске («Хана», 1916): от неизвестных причин у монаха распухает нос и становится таких огромных размеров, что во время еды его приходится поддерживать особой дощечкой. Монах проделывает сложные и болезненные процедуры, чтобы уменьшить нос, но помогают они лишь ненадолго. И вот однажды отрок, который обычно держал дощечку, заболел и на его место заступил другой.

Взял доску для поддержки носа, правильно развернул, поднял нос, как следует, наставник поел каши и говорит: этот мальчишка держит очень хорошо, даже лучше, чем обычно мой ученик! – ест дальше, а мальчишка отворачивается и говорит: вот это нос! И поднимает нос еще выше.

И тут у отрока рука дрогнула, нос соскочил с дощечки и угодил в миску с кашей, вся каша расплескалась в лицо и наставнику, и мальчишке.

Наставник в великом гневе взял бумагу, вытирает кашу с лица и говорит:

– Ты, бестолочь ничтожная! А если бы ты не мне поддерживал нос, а какой-нибудь знатной особе? Что тогда?! Невежда ты, дурак! Вон отсюда!

Выгнал его, мальчишка вышел, убрался подальше и говорит:

– Были бы на свете еще у кого-нибудь такие носы, я мог бы держать нос на стороне. Что за чепуху несет почтенный монах!

Другие ученики, слыша это, выбежали на двор и расхохотались (28–20).



Странные недуги – или просто телесные особенности – описаны в еще двух рассказах. Над чиновником при дворе подшучивают из-за бледного цвета лица, именуя его Вечнозеленым, а он обижается. Государь, высоко ценя этого человека, требует прекратить насмешки, один из придворных нарушает запрет и в виде извинения устраивает пир. Правда, вся посуда и угощения на пиру зеленого цвета, слуги и сам обидчик одеты в зеленые наряды, так что прозвище с тех пор привязывается к обиженному навсегда (28–21). Другого чиновника зовут Звездочетом за привычку высоко держать голову, будто он смотрит в небо; однажды насмешник спрашивает у него, что предвещают звезды, и он отвечает: беду тебе! И точно, насмешник вскоре умирает (28–22). В этих двух случаях «опьянением» оборачивается обида.

Еще один чиновник – средний советник (*тю:нагон*), одаренный, знающий, – страдает от чрезмерной тучности, обращается к лекарю, и тот велит ему питаться жидкой рисовой кашей.

Как-то раз в шестом месяце средний советник велит лекарю: вот уже время прошло, [а я не похудел!] Посмотри, как я ем рисовую кашу! Лекарь послушался приказа, а средний советник позвал слугу, тот явился. Средний советник велит: подай рисовой каши, как я обычно ем! Слуга вышел, вскоре вернулся, принес столик, поставил перед господином. А на столике две пары палочек. Следом за ним другой слуга принес поднос, глядь – а на подносе большое блюдо с сушеной дыней ломтями по три *сун* [9 см], не мельче, и таких ломтей с десятков. А другое блюдо с рыбой, выдержанной в уксусе: крупные толстые рыбины, голова к голове, хвост к хвосту, их три десятка. И там же большая чаша. И все это на одном подносе! А еще один слуга принес большой серебряный котел с большой серебряной же ложкой – еле дотащил и поставил перед господином.

Тут средний советник взял чашу, велит слуге: наливай! Слуга ложкой зачерпнул риса, наполнил чашу до краев, а сверху чуть-чуть долил воды. Советник придвинул к себе поднос, чашу поднимает – держит ее в такой огромной ручище, видно, чаша-то большая, а будто бы в ней и нет ничего!

Сначала отведал дыни: трижды откусил – в три глотка и проглотил. Потом рыбы: дважды откусит – и глотает, пять или шесть рыбин влегкую съел. Потом принялся за кашу, кажется, всего два раза палочками крутнул – а каша-то и кончилась. Велит: наливай еще! – и протягивает чашу.

Тут лекарь говорит: даже если, как уговорено, есть разбавленную кашу, но есть ее вот так, ты полнеть не перестанешь! И выбежал вон. А потом рассказывал людям и смеялся. В итоге тот средний советник расплел еще больше, стал похож на борца сумо (28–23).



Монах-отшельник прославился тем, что много лет воздерживался от злаковой пищи. Государь призвал его ко двору, придворные из любопытства явились посмотреть, чем испражняется человек, когда блюдет столь строгий пост. В уборной они не нашли ничего особенного, а позже обнаружили у монаха запас риса: оказалось, он тайком все-таки подкреплялся (28–24). Смутить человека при дворе и уничтожить его доброе имя вообще легко. Один чиновник непристойным жестом рассмешил другого, когда тот сидел на важном заседании, и смеявшемуся устроили разнос (28–25). Другой толкнул собрата по службе на церемонии объявления новых должностей, у того с головы упала шапка, и все смеялись (28–26).

Считать ли веселье особого рода опьянением? Отчасти на этот вопрос отвечает рассказ 28–27. Наместник края Идзу ищет себе заместителя из местных чиновников и находит человека – грузного, сурового на вид и, как вскоре выясняется, добросовестного и умного.

Как-то раз он сидел перед наместником, разбирал множество грамот, писал по ним решения и ставил печать. А в усадьбу явились скоморохи (傀儡子, *кугуцу*), тоже расселись перед наместником, стали петь, играть на флейтах, потешать его. Наместник, слушая их, весьма развеселился, думает: занятно! И тут увидел, как его заместитель ставит печать: этот его отменный чиновник, следуя за скоморошьей игрой и пением, стучает печатью на три счета. Видя это, наместник думает: странно! Стал присматриваться – а заместитель с важным видом еще и веером ударяет на три счета. Скоморохи это тоже заметили, стали петь и играть еще веселее и быстрее.

Тут заместитель низким, грубым голосом стал подпевать их песенке. Наместник дивится, думает: что это с ним? А заместитель стукнул печатью, говорит:

– Трудно прошлое забыть!

И вдруг вскочил и пустился в пляс, – а скоморохи играют все быстрее.

Люди в усадьбе, видя такое, стали хохотать и потешаться, заместитель устыдился, перестал плясать и выбежал вон. Наместник в удивлении спрашивает у скоморохов: что это с ним? А скоморохи говорят:

– Этот человек давным-давно, в молодости, сам был скоморохом! Но научился писать, читать, и теперь оставил скоморошье ремесло, вон кем сделался – заместителем наместника здешнего края! Мы думали: а что, если он прежнего своего сердца не утратил? На самом деле мы затем и пришли сюда, и вот, надо же...

Наместник отвечает:

– И верно, когда он ставил печать и стучал веером, по нему видно было.





Люди в усадьбе видели, как заместитель наместника опрометью убежал, думают: скоморохи так весело пели и играли, он, должно быть, не выдержал, пустился плясать. Вот ведь как, а он и виду не подавал, что на такое способен! А когда услышали, что говорят скоморохи, поняли: значит, у него с самого начала было сердце скоморошье! Потом люди в усадьбе и во всем том краю смеялись над ним, называли заместителем-скоморохом. Стали чуть хуже думать о нем, но наместник ему очень сочувствовал и оставил на службе.

Рассказчик, подытоживая, говорит, что люди решили: заместитель наместника был «одержим духом скоморошества» 傀儡神と云ふ物の狂かしける, *кугуцу-ками-то цу моно-но курувакасикэру*. Вероятно, имеется в виду, что им овладел бог – покровитель скоморохов: неясно, какой именно [1, с. 242]. Но возможно и другое толкование: причиной невольного веселья стали для человека его прежние деяния, даже не из прошлой, а из нынешней жизни. Такое наглядное осуществление закона причин и последствий заставляет сочувствовать герою. Обычные люди прежних жизней не помнят, но житейский опыт подсказывает: кто был скоморохом, тот в чем-то навсегда скоморохом и останется. Этот вывод можно распространить и на дела прежних жизней, и получится, что сама непостоянная земная жизнь учит тому же, чему учил и Будда.

Столичные дровосеки заблудились в лесу и вдруг встретили монахинь: те пошли за цветами для храма, поели грибов *маутакэ* (*Grifola frondosa*), развеселились и пустились плясать. Дровосеки доедают оставшиеся грибы и тоже пляшут. «А потом словно бы очнулись от дурмана, вспомнили дорогу и все вернулись восвояси» (28–28). В усадьбу знаменитого книжника-миряннина Ки-но Хасэо (845–912) повадилась лазать чужая собака, и гадатель истолковал, что это означает: в такой-то день к тебе явится демон, но вреда не причинит. Хасэо не соблюдает положенного в таких случаях «удаления от скверны», *моноими*, в тот самый день занимается с учениками, но тут является страшное существо и зловеще воет. Один из учеников понимает, в чем дело: все та же собака ухитрилась надеть себе на голову ведро и не может снять. Собаку вызволяют, а люди потом спорят: сбылось предсказание или нет? (28–29). Желая подольститься к начальству, мелкий чиновник выпрашивает у знакомого повара на кухне в богатой усадьбе гостинец – рыбу, засоленную в бамбуковых листьях. Люди из усадьбы в шутку подменяют сверток, так что вместо рыбы начальник находит там рваные сандалии и прочий мусор; угодливый чиновник посрамлен (28–30). Этот и два предыдущих рассказа объединяет мотив выхода из опьянения, чем бы оно ни было вызвано.



«Опьянеть» можно и от отвращения. В рассказе 28–31 весьма убедительно описана аллергическая реакция на кошачью шерсть: чиновник-казнокрад «боится кошек» (до дрожи, неудержимых слез и т.д.), и начальник пользуется этим: запирает его в комнату с кошками, чтобы заставить признаться в воровстве и вернуть украденное. Подобный же страх, смешанный с отвращением, могут вызывать змеи, даже неядовитые (28–32). Но и попытки забавляться с животными порой грозят бедою: некий чиновник, увидав у моря крупную черепаху, в шутку «здоровается» с ней (якобы узнав в ней прежнюю жену), подносит близко к лицу, черепаха вцепляется ему в губы и наносит тяжелую рану (28–33). Небрезгливые люди вообще часто становятся посмешищем – как воин, которому указали, что он по рассеянности начал есть из господской посуды, а он все выплюнул обратно (28–34).

Длинный рассказ 28–35 представляет целый набор страстей. Главная здесь – любовь к состязаниям. Придворные, разбившись на две команды, готовят на столичном ристалище выставку редкостей: «Старшие и младшие братья, давние друзья – если уж оказались на разных сторонах, думали только о том, как бы посрамить соперников». И вот в день состязания команда Левых выставляет, среди прочего, наряд для верховой езды: его показывает прекрасный наездник на отличном коне. И тут Правые выпускают против него монаха в рубище верхом на корове. Всадник и его сторонники в гневе, а супостаты еще и насмежаются, в рядах зрителей некто в маске демона пляшет издевательский танец. На состязаниях тайно присутствует сам канцлер, он велит остановить безобразников, танцор в страхе вскакивает на коня и уезжает, забыв снять маску; он скачет по улицам столицы, наводя ужас на прохожих. Следующий рассказ сохранился не целиком, но, видимо, в нем шла речь о страсти к рисованию: старика-монаха, искусного художника, ценят, прежде всего, за смешные картинки. Его молодой и кичливый собрат обижается, когда старик якобы несправедливо распределяет между братией подношения мирян; старик посылает ему покаянное письмо с рисунком – но на этом рассказ обрывается, что художник нарисовал, неизвестно (28–36). Страсти к почестям и к лошадям снова обсуждаются в рассказе 28–37. Уже известный нам отрешившийся государь Кадзан велит проучить приезжего воина за неучтивость: тот не спешил, проезжая мимо усадьбы государя-монаха. Но, видя редкое мастерство наездника, Кадзан его отпускает с миром.

«Опьянеть» от грибов, оказывается, можно, даже не отведав их, просто поддавшись страсти грибника. Наместник края Синано отслужил положенный срок и возвращается в столицу, но по пути, проезжая по мосту над глубоким ущельем, срывается вниз вместе с конем.



..Только верхушки кипарисов и кедров видны далеко внизу, до них – двадцать хиро [36 м], а сколько до дна – и вовсе не понять. И когда наместник упал, никто из свиты не думал, что он уцелеет.

Весь его большой отряд спешил, стоят у перил моста, глядят вниз – ничего не поделаешь, ничем не поможешь!

– Был бы тут спуск – спустились бы, посмотрели, что с наместником.

– Поедем сегодня же, поищем, где не так круто, спустимся!

– Отсюда на дно никак не спустишься. Что поделать...

Так они толкуют меж собой, и вдруг со дна ущелья раздается крик, будто кто-то зовет издалека.

– Это господин наместник!

Служилые кричат, голос наместника издалека им отзывается.

– Он что-то приказывает! А ну, слушайте все, что за приказ!

А он кричит:

– Привяжите корзину на длинные веревки и спустите мне сюда!

Тут служилые поняли: наместник цел, за что-то держится! Собрали все веревки, сколько у кого было, привязали накрепко корзину и стали осторожно спускать.

Еще не на всю длину веревки размотались, а уже натянулись: значит, наместник внизу корзину поймал! Со дна слышно:

– Теперь тяните вверх!

Господин велит тянуть! Потянули – а корзина совсем легкая.

– Что-то легкая корзина! Если бы господин наместник в нее забрался, была бы тяжелее! – говорят одни.

– Наверно, он пока хватается за ветки, – отвечают другие. – Помогает поднимать, оттого и легко!

Тянут все вместе, подняли, глядь, а там грибы вёшенки (хиратакэ) – полная корзина. Люди ничего не понимают, переглядываются: как же так? Прислушались опять, а снизу слышно:

– Спускайте снова!

Служилые услышали, говорят: так, спускаем снова! И спустили корзину. Снизу наместник велит: тяните! – послушались, потянули, в этот раз гораздо тяжелее. Стали тянуть все вместе, вытянули и видят: в корзине наместник. Одной рукой держится за веревку, а в другой у него три пучка грибов. Так и ехал наверх.

Выбрался, сел на мосту, люди его все радуются и спрашивают:

– Но откуда грибы?!

Наместник отвечает:

– Когда я полетел вниз, конь сразу рухнул на дно, а я следом за ним падал кувыркком, цеплялся за ветки и нечаянно повис. Я за ветку ухватился, полез дальше сам, с ветки перебрался на большой сук и там остановился. Встал в развилке сучьев, обхватил толстую ветку, держусь, а на том дереве полным-полно грибов! Я не мог на них налюбоваться, сначала собрал все, докуда руками дотянулся, сложил в корзи-



ну и поднял вам. Но там еще осталось! Их так много – словами не описать! Сколь же многого я лишился!

Служилые говорят:

– В самом деле, лишились!

И тут все разом расхохотались. Наместник говорит:

– Нечего глумиться, эй, вы! Я словно бы вошел в пещеру, полную сокровищ, а вышел с пустыми руками<sup>8</sup> – вот как я себя чувствую! Сказано же: наместник, куда упадет, там и хватается за землю!

Старший служилый, заместитель наместника, в сердце своем думает: этакая напасть! А вслух говорит:

– Воистину так! Уж ежели что попадет в руки – как же не взять? Никто не удержался бы. А вы, господин, человек изначально умный, даже на краю гибели – не растерялись, во всем поступали, как привыкли действовать в обычную пору, а потому без суеты брали, что в руки попало. Точно так же и когда управляли краем, прекрасно собирали подати, как желали, отправились теперь в столицу, а люди края Синано печалятся о вас, любят, как отца и мать! Так живите же еще тысячу осеней, десять тысяч лет!

А про себя тайком посмеивается.

Думается, раз в такой передрыге наместник не растерялся, не дрогнул сердцем и нутром, а сначала собрал грибы и послал наверх – до чего же он был жаден! Пока служил, надо понимать, брал с людей, что только мог. Кто слышал, и бранили его, и смеялись (28–38).

Еще один наместник был на самом деле белым цепнем в обличии человека, и когда по прибытии во вверенный ему край его угостили кушаньями из орехов (а орехи помогают избавиться от подобных паразитов), ему сначала сделалось дурно, а потом он и вовсе исчез без следа. При всей удивительности происшествия реакция отворачивания здесь снова описана вполне достоверно (28–39). Чудо имеет место и в рассказе 28–40: возчики доставляют в столицу груз дынь, по дороге угощаются дыней, встречный старик просит угостить и его, ему отказывают, и тогда старик из брошенного семечка выращивает дынный куст, на нем мгновенно созревают дыни, возчики их пробуют, а потом выясняется, что куст был наваждением, а настоящие дыни все исчезли (28–40). Неясно, была ли чудесной жаба, которая завелась в дворцовых воротах, но об нее постоянно спотыкались все, кто входил и выходил. Один из школяров, будущий чиновник, взялся ее побороть: правда, вместо жабы растоптал собственную шапку и сделался всеобщим

<sup>8</sup> Сравнение, взятое из буддийского трактата «Преращение неведения и постижение сути» (кит. «Мохэ чжигуань», япон. «Мака сикан», ТСД 46, № 1911); обычно оно указывает на того, кто познакомился с учением Будды, но не попробовал применить его на деле.



посмешищем (28–41). Другой храбрец, воин, спросонья испугался собственной тени, точно так же обозналась и его жена. Супруги долго спорили, кого видели: рослого грабителя с мечом или длинноволосого мальчишку, но остались весьма горды, что сумели прогнать того и другого (28–42). Еще один служилый воин нашел себе повод для гордости в том, что шапку его изгрызли крысы, и господин пожаловал ему свою (28–43). В последнем рассказе свитка путник прячется от дождя в старинной темной гробнице и ночью слышит, будто кто-то вошел. Он думает: не иначе, демон явился, чтобы сожрать меня! Но это не демон, а другой такой же путник: он располагаетя ночевать, оставляя часть еды из дорожного запаса в качестве приношения духам; первый путник угощается, а второй, заметив, что еда исчезла, в ужасе убегает, оставив первому всю свою поклажу (28–44).

Примечательно, что самое обычное, алкогольное опьянение в «Кондзяку» оказывается далеко не на первом месте в ряду примеров *ёи*. «Пьянеют» люди почти от всего, для каждого находится свой дурман. Судить, «пьян» человек или мыслит трезво, сам он вряд ли способен. Определить это можно по тому, как его воспринимают другие люди: смешно ли им. Таким образом, оказывается, что заповедь «избегать опьянения» – невыполнима в одиночку. Можно стараться не давать поводов для смеха, но это не значит, что люди не найдут, из-за чего над тобой посмеяться, какие твои поступки счесть неразумными. Отчасти то же самое можно сказать и про другие заповеди: в следующем, 29-м свитке «Кондзяку» речь идет не только об убийцах и ворах, но и о людях, которые сами провоцируют ближних на злодеяния. Здесь, как мне кажется, видна установка рассказчиков, устойчивая на протяжении всего повествования: жизнь в непостоянном мире задает условия для связей между людьми, и для освобождения от страстей важны именно эти связи.

### Литература

1. Кондзяку моногатари-сю: = Собрание стародавних повестей. В: Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато (ред.) *Син Нихон котэн бунгаку тайкэй = Новое большое собрание памятников японской классической литературы*. Токио: Иванами; 1999. Т. 37. (На япон. яз.)

2. Трубникова Н. Н., Бабкова М. В. Собрание стародавних повестей в оценках исследователей: основные вопросы и трудности. В: Стрельцов Д. В. (ред.) *Ежегодник Японии*. М.: Институт востоковедения Российской академии наук; 2018. Т. 47. С. 163–203. DOI: [10.24411/0235-8182-2018-10008](https://doi.org/10.24411/0235-8182-2018-10008).

3. Трубникова Н. Н., Коляда М. С. «Собрание стародавних повестей» в традиции японских поучительных рассказов XII–XIV вв. *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2018;4(46):34–44. DOI: [10.24866/1997-2857/2018-4/34-44](https://doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/34-44).



4. Свиридов Г. Г. *Японская средневековая проза сэцува (структура и образ)*. М.: Наука; 1981.

5. Жюльен Ф. *Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции*. М.: Московский философский фонд; 2001.

6. Грачев М. В. Суетная придворная жизнь (несколько соображений о повседневности «человека двора» в древней и раннесредневековой Японии). В: Мещеряков А.Н. (ред.) *История и культура Японии 8*. СПб.: Гиперион; 2015. С. 70–85.

7. Маэда Масаюки. Гуко:-о кимадзимэ-но катару кото – Кондзяку моногатари-сю:-но баай = Рассказывать серьезно о смешном: случай «Собрания стародавних повестей». *Нихон бунгаку*. 1997;(46):10–21. (На япон. яз.)

8. Ватанабэ Сюдзюн. *Сэцува бунгаку-но Эйдзан буккё: = Буддийское учение горы Хиэй и литература поучительных рассказов*. Осака: Идзуми сёин; 1996.

9. Li M. O. *Ambiguous Bodies. Reading the Grotesque in Japanese Setsuwa Tales*. Stanford: Stanford University Press; 2009.

### References

1. Konjaku monogatari shū. In: Konno Tooru, Ikegami Dzyun"iti, Komine Kadzuaki, Mori Masato (eds) *Shin Nihon Koten Bungaku Taikei*. Tokyo: Iwanami; 1999. Vol. 37. (In Japan.)

2. Trubnikova N. N., Babkova M. V. Konjaku Monogatari Shu in scholar appreciation: Main issues and problems. In: Streltsov D. V. (ed.) *Yearbook Japan*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018, vol. 47, pp. 163–203. (In Russ.) DOI: [10.24411/0235-8182-2018-10008](https://doi.org/10.24411/0235-8182-2018-10008).

3. Trubnikova N. N., Kolyada M. S. Konjaku Monogatari-shu in the Japanese didactic tales tradition of XII<sup>th</sup>. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke = Humanities Research in the Russian Far East*. 2018;4(46):34–44. (In Russ.) DOI: [10.24866/1997-2857/2018-4/34-44](https://doi.org/10.24866/1997-2857/2018-4/34-44).

4. Sviridov G. G. *Japanese Medieval Setsuwa Prose: Structure and Image*. Moscow: Nauka; 1981. (In Russ.)

5. Jullien F. *Le Détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris: Grasset; 1995.

6. Grachev M. Vain court life (some considerations to the everyday life of the courtiers in ancient and early medieval Japan). In: Meshcheryakov A.N. (ed.) *History and culture of Traditional Japan 8*. St Petersburg: Giperion; 2015, pp. 70–85. (In Russ.)

7. Maeda Masayuki. "Telling Follies in Earnest – A Reading of Konjaku-monogatari. *Japanese Literature*. 1997;(46):10–21. (In Japan.)

8. Vatanabe Syudzyun. *Setsuwa bungaku to Eizan bukkyō = Setsuwa Literature and Hiei Buddhism*. Osaka: Izumi shoin; 1996. (In Japan.)

9. Li M. O. *Ambiguous Bodies. Reading the Grotesque in Japanese Setsuwa Tales*. Stanford: Stanford University Press; 2009.



### **Информация об авторе**

**Трубникова Надежда Николаевна**, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 24 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 7 марта 2020 г.  
Принята к публикации: 7 марта 2020 г.

### **Information about the author**

**Nadezhda N. Trubnikova**, Ph. D. habil., Professor, Leading Research Fellow of the School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: February 24, 2020  
Reviewed: March 7, 2020  
Accepted: March 7, 2020



## Конфуцианская концепция передачи Пути в работах Хань Юя

А. Б. Старостина

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>, e-mail: [abstarostina@gmail.com](mailto:abstarostina@gmail.com)

**Резюме:** в настоящей статье предпринята попытка выяснить, каким видел один из лидеров движения за возвращение к древности Хань Юй (768–824) место ханьского философа Ян Сюна (53 г. до н.э. – 18 г. н. э.) в истории конфуцианства и китайской культуры в целом. Представлены аргументы в пользу того, что работы Ян Сюна повлияли на представления Хань Юя о передаче конфуцианского Пути. Высказано предположение о том, что особенности позднейшей трактовки этих представлений неоконфуцианцами способствовали игнорированию этой взаимосвязи.

**Ключевые слова:** танское конфуцианство; Хань Юй; передача Пути; Ян Сюн; неоконфуцианство

**Для цитирования:** Старостина А. Б. Конфуцианская концепция передачи Пути в работах Хань Юя. *Ориенталистика*. 2020;3(1):70–83. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-70-83.

## Confucian concept of “transmission of the Way” in the works by Han Yu

A. B. Starostina

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>, e-mail: [abstarostina@gmail.com](mailto:abstarostina@gmail.com)

**Abstract:** this article is an attempt to find out how one of the leaders of the revival of Antiquity movement in China, the philosopher Han Yu (768–824), saw the place of the Han era philosopher Yang Xiong (53 BCE – 18 CE) in the history of Confucianism and Chinese culture. The author argues that the works by Yang Xiong influenced the ideas by Han Yu especially those regarding the lineage of the transmission of the Path. She also suggests that because the Neo-Confucianists had interpreted these features in a specific way the connection, which contributed to the fact that the relationship as mentioned above was ignored.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.







**Keywords:** Tang Confucianism; Han Yu; Way, transmission of; Yang Xiong; Neo-Confucianism

**For citation:** Starostina A. B. Confucian concept of “transmission of the Way” in the works by Han Yu. *Orientalistica*. 2020;3(1):70–83. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-70-83.

## К постановке проблемы

В современном китаеведении период с конца VIII и до начала X в. принято воспринимать как этап, подготовительный для возникшего в эпоху Сун учения о *принципе*, иначе называемого неоконфуцианством. Это удобный дискурсивный прием, облегчающий формирование историко-философского нарратива. Но иногда такой ракурс не дает рассмотреть своеобразие конфуцианства, существовавшего в середине – конце эпохи Тан, и понять его сложные отношения с различными учениями классической китайской философии и с конфуцианством периода Хань (конец III в. до н.э. – начало III в. н.э.). Именно в среде танского конфуцианства и не без влияния ханьских предшественников зародилась одна из центральных в будущем для учения о *принципе* концепция передачи Пути / Дао (*дао тун* 道統), согласно которой конфуцианская практика представляет собой продолжение практики легендарных правителей древности, и самая сущность учения о самосовершенствовании и управлении государством остается неизменной в течение тысячелетий, только раскрываясь все полнее с каждым следующим носителем. При этом далеко не каждый последователь Конфуция в состоянии внятно объяснить современникам основные моменты этого учения, способствовать его претворению в жизнь и развить далее. Достойные исполнители этой миссии составляют цепочку преемственности Пути, между которыми нередко пролегают столетия.

Эта концепция, как неоднократно отмечалось, структурно близка к буддийским представлениям о передаче дхармы. В каноническом виде она была сформулирована Чжу Си 朱熹 (1130–1200). Основные очертания ее заимствованы у танского философа Хань Юя 韓愈 (768–824) и восходят к его знаменитому трактату «Обращаясь к истокам Пути» («Юань дао» 原道). Хань Юй известен, в частности, как человек, поставивший вопрос о необходимости восстановить утраченный Путь управления страной, ответственными за сохранение которого некогда были последователи Конфуция. «Юань дао» – один из самых популярных у неоконфуцианцев трактатов Хань Юя; на него они опирались, обосновывая собственную укорененность в традиции. Согласно «Юань дао», сначала Путь находился в руках правителей, начиная от легендарных Яо 尧 и Шуня 舜 и вплоть до У-вана 武王 и Чжоу-гуна 周公 – сыновей Вэнь-вана 文王; затем он перешел к Конфуцию, от него – к Мэн-цзы 孟子 (Мэн Кэ 孟軻). «Когда же умер Кэ, преемственность прервалась. А Сюнь[-цзы] 荀子



и Ян [Сюн] 揚雄 – выбирали из него (из Пути. – А. С.), но не лучшее, говорили о нем, но не подробно» [1, с. 63]<sup>1</sup>.

Таким образом, ни один философ после Мэн-цзы, согласно «Юань дао», не смог стать достойным преемником древних правителей. Отдельного упоминания, однако, в нем удостоены Сюнь-цзы (Сюнь Куан 荀况, III в. до н.э.) и Ян Сюн (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.), находящиеся где-то на периферии процесса передачи Пути. И своей миссией Хань Юй полагал продолжение дела совершенномудрых. Эксплицитно он говорит об этом, например, во «Втором ответе на письмо Чжан Цзи» («Чун да Чжан Цзи шу» 重答張籍書 [3, с. 39], 798 г.<sup>2</sup>). Создатель первой большой неоконфуцианской синтетической системы Чжу Си тем не менее отказывается включить его в цепочку: заимствуя последовательность, приведенную в «Юань дао», он после Мэн-цзы ставит сразу же своих учителей – братьев Чэн (Чэн Хао 程顥 и Чэн И 程頤), а о Сюнь-цзы или Ян Сюне даже не упоминает. Это неудивительно, если учесть, как Чжу Си оценивал буквально всех философов начиная с середины III в. до н.э. и до XI в. н.э.: «Когда те, кто жил начиная с Хань и до Тан, говорят о долге и принципе, они лишь будто бы говорят во сне. Только ко времени братьев Чэн появились внятные разъяснения; а среди тех, кто жил при Тан, только Туйчжи 退之 (т.е. Хань Юй. – А. С.) приближался [к ясности], но и он будто бы говорил во сне» («Чжу-цзы юй лэй» 朱子語類, LI 5). Собственно, даже само понимание Пути неоконфуцианцев не совпадало с таковым у Хань Юя. Для последнего Путь означал комплекс явлений и ценностей, определяющих для созданной древними совершенномудрыми китайской культуры, а неоконфуцианцы в целом придавали больше значения эпистемологическим аспектам своего «наследия».

Поскольку «Юань дао» – один из наиболее известных, «программных» текстов Хань Юя, исследователи в ряде случаев ориентируются на него, описывая воззрения этого автора на передачу Пути (см., например: [5, с. 81–82; 6, с. 96–97; 7, с. 139–140; 8, с. 124]). Здесь сыграло свою роль и неоконфуцианское их восприятие; тот же Чжу Си упоминает о суждении Хань Юя по поводу «пресекшейся после Мэн-цзы передаче [Пути]» («Чжу-цзы юй лэй», XII 34). Тем не менее, во-первых, и в самом трактате «Юань дао» не случайно упомянуты Ян Сюн и Сюнь-цзы; во-вторых, это не единственный текст, где Хань Юй говорит о проблемах преемственности. Обратившись к другим работам Хань Юя, можно дополнить и уточнить представления о передаче Пути, а также проследить их связь с ханьской философией.

<sup>1</sup> В пер. В. М. Алексеева: «Со смертью Мэн Кэ не удалось преемствовать его уж никому. И Сюнь[-цзы] и Ян [Сюн]: они повыбрали кое-какие темы, но в чистом и проникновенном виде его не донесли» [2, с. 249].

<sup>2</sup> Датировка писем дается по [4].



В данной статье будет предпринята попытка определить, насколько упомянутый выше Ян Сюн, один из наиболее ярких ханьских мыслителей, повлиял на взгляды Хань Юя на преемственность конфуцианства, и каким было его место в предложенной последним иерархии носителей Пути. Как видно из приведенной выше цитаты, в «Юань дао» Ян Сюн не включен в основную цепочку; не попадает он в нее и в неоконфуцианских версиях *дао тун*.

### «Возвращение к древности» и литература эпохи Хань

На конец VIII – начало IX в. приходится не только подъем движения за возрождение классической словесности, но и начало работы нового поколения принадлежавших к этому движению литераторов, философов и политических деятелей, амбиции которых простирались дальше реформирования литературных стилей. Они надеялись на возрождение самостоятельной конфуцианской мысли и предпринимали некоторые шаги в этом направлении. Им не нравилось и устройство современного им общества. Одним из лидеров ученых, выступавших за обращение к классической словесности и искавших возрождения конфуцианской философии, как раз и был Хань Юй<sup>3</sup>.

Здесь следует заметить, что стиль философствования Хань Юя и близких к нему литераторов подразумевал отказ от выстраивания последовательной мировоззренческой системы, что резко отличает их от сунских неоконфуцианцев. В ряде случаев позднетанские философы намеренно противоречили себе, ожидая, что истинный путь будет уловлен читателем помимо слов. Они могли изменять ранее высказанные ими положения в ходе полемики, а также ситуативно были способны на иронические полемические высказывания, не согласующиеся в целом с их взглядами. Примеры такого подхода – часть доклада «О кости Будды» («Лунь фо гу бяо» 論佛骨表) и диалог Хань Юя и Лю Цзунъюаня 柳宗元 (773–819) в эссе «Учение о небе» («Тянь шо» 天說). Провокационную природу последнего эссе отметил еще Лю Юйси 劉禹錫 (772–842) в «Рассуждениях о небе» («Тянь лунь» 天論). Эти особенности надо учитывать при работе с позднетанской философской прозой.

Подражая в своих сочинениях классическим авторам, чаще всего любители древности ориентировались на стиль и дух сочинений, созданных в период с III в. до н.э. и до II в. н.э. Тем самым они возвращались к ранней эпохе становления государственной идеологии, когда, с одной стороны, не стоял еще вопрос об интеграции с буддизмом или даосизмом, а с другой – был уже выработан некоторый консенсус по поводу

<sup>3</sup> Несколько человек из их числа во время кратковременного правления Шунь-цзуна 順宗 (805) даже оказались в группе реформаторов, близких к престолу. Хань Юй, впрочем, к упомянутому выше эпизоду не имел отношения и осудил деятельность реформаторов.



базовых концепций конфуцианства. Их привлекали оригинальность и независимость рассуждений, принадлежавших философам, поэтам и историкам, которые или участвовали в формировании этой идеологии, или так или иначе отзывались на него.

При этом ханьские ученые были лишены ореола, который приобрели со временем и в идеологии, и в культуре в целом Конфуций и его непосредственные ученики, и поэтому спорить с ними можно было значительно свободнее. К тому же многие из них были забыты и дискредитированы в послеханьские времена, вследствие чего их рассуждения звучали весьма свежо и неожиданно.

Ян Сюн стал образцом стиля для многих сторонников возрождения классического языка [9], которых привлекали не только его красноречие и склонность к нестандартному выбору лексики, но и новаторство таких его сочинений, как «Великое сокровенное» («Тай сюань» 太玄) и «Образцовые речи» («Фа янь» 法言). Лю Цзунъюань написал комментарий к «Образцовым речам» Ян Сюна. Сам Хань Юй неоднократно отзывался о Ян Сюне с восхищением, цитировал его удачные высказывания, подражал его стилю; и, например, его гротескная миниатюра «Изгнание бедности» («Сун цюн взнь» 送窮文) представляет собой творческий ответ на оду Ян Сюна «Гоню нищету» («Чжу пинь фу» 逐貧賦).

Как литератор Хань Юй называет Ян Сюна одним из лучших «голосов» Ханьской эпохи, высоко ставя его оды и прозу (см. относящуюся к 801 г. «Прощальную надпись для Мэн Дунъе», где имя Ян Сюна стоит рядом с именами Сыма Цяня 司馬遷 и Сыма Сянжу 司馬相如 [10, с. 8]).

### Хань Юй о месте Ян Сюна в истории конфуцианства

В письме к Фэн Су 馮宿<sup>4</sup> судьбу своих работ, как и работ адресата, нецененных современниками, Хань Юй сравнивает с судьбой наследия Ян Сюна (Ян Цзыюня 揚子雲):

«Некогда Ян Цзыюнь написал “Великое сокровенное”, и все смеялись над ним. Цзыюнь же сказал: “Современники не понимают меня, но это ничего. В последующие века вновь сыщется Ян Цзыюнь, и ему непременно понравится эта [книга]”. Однако Цзыюнь умер уже почти тысячу лет тому назад, а Ян Цзыюнь так и не объявился. Прискорбно! В те времена Хуань Тань 桓譚 хотя бы полагал, что книга Сюна лучше “Лао-цзы” 老子. Но стоило ли говорить о “Лао-цзы”? Разве только с “Лао-цзы” состязался Цзы-юнь? Нет, [Хуань Тань] не понимал Сюна. А его ученик Хоу Ба 侯芭 понял его в высшей мере и считал, что книга его наставника превосходит “Чжоуские перемены”. Но другие писания Хоу до нас не дошли, так что мы не знаем, каким он на самом деле был, вот и все. Из этого ясно, что

<sup>4</sup> Фэн Су (766–836), добрый знакомый Хань Юя. Они были ровесниками и в один год получили степень цзиньши.



автору не стоит рассчитывать на то, что его поймут» («Письмо Фэн Су о словесности» – «Юй Фэн Су лунь вэнь шу» 與馮宿論文書, 807) [11].

В этом тексте, конечно, присутствует мотив неоцененного таланта, один из излюбленных китайскими литераторами еще со времен Цюй Юаня 屈原; однако Хань Юй не ограничивается признанием способностей Ян Сюна. Он дает понять, что не только понимает амбиции Ян Сюна – продолжить и превзойти «Канон перемен», но и одобряет их.

Неприязнь современников Ян Сюна вызывал не только и не столько сложный язык и эзотерические аллюзии в «Великом сокровенном»: наиболее вызывающей казалась его уверенность в том, что он способен продолжить дело совершенномудрых, дополнив и улучшив систему канонов. Свое право на такие действия он обосновывал, в частности, в пятой главе «Образцовых речей», озаглавленной «Вопрос о духе» («Вэнь шэнь» 問神): «Некогда Чжун-ни 仲尼 погрузился сердцем в Вэнь-вана и постиг его; Янь Юань 顏淵 также погрузился сердцем в Чжун-ни и не постиг лишь самой малости»; «Можно ли убрать что-то из канонов или прибавить к ним что-то?» – «Перемены первоначально состояли из восьми знаков гуа 卦, а при Вэнь-ване их стало шестьдесят четыре, и отсюда понятно, что прибавлять можно» [12, с. 98]. Если графическую систему «Канона перемен» уже дополняли, полагал Ян Сюн, то и он сам вправе ее дополнить, «погрузившись сердцем» в замыслы древних мудрецов.

Хань Юй утверждал: Хоу Ба понял, что «Великое сокровенное» Ян Сюна превосходит «Канон перемен», и в результате оказался единственным ценителем этой книги. Если учесть, что Хань Юй знал, как оценивал свою работу сам Ян Сюн, можно сделать вывод о том, что и для Хань Юя «Великое сокровенное» – адекватное продолжение системы канонов, не понятое в течение многих столетий.

Хань Юй отзывается о Ян Сюне как о продолжателе совершенномудрых и в эссе «Читая Сюнь-цзы» («Ду Сюнь» 讀荀, до 806): «Я полагал, что, когда не стало учеников Конфуция, совершенномудрых почитал лишь господин Мэн. Но позже я достал книги Ян Сюна и тем больше стал чтить господина Мэна. Из-за писаний Сюна господин Мэн стал более почтенным, так нельзя ли причислить к ученикам совершенномудрых и Сюна?» И далее: «Конфуций удалял [фрагменты] из Песен и Писаний, своей кистью сократил “Чуньцю”. То, что соответствовало Пути, он проявлял, то, что удалялось от Пути, отбрасывал. Поэтому в Песнях, Писаниях и “Чуньцю” нет изъянов. Я бы хотел сократить в “Сюнь-цзы” все не соответствующее, приложить его к книгам совершенномудрых. Не такова ли была воля Конфуция? Мэн-цзы чист! О чистом: Сюнь и Ян в великом чисты; их изъяны малы» [13]. М. Найлан справедливо замечает, что фраза «Мэн-цзы чист!» постоянно цитируется вне контекста: на упоминания Сюнь-цзы и Ян Сюна просто не обращают внимания [14, с. 425].



Как было сказано выше, эссе «Читая Сюнь-цзы» было написано до 806 г.; «Письмо к Фэн Су» датируют 14-м годом правления под девизом Чжэньюань, то есть 807 г. Существует переписка Хань Юя с его учеником Чжан Цзи 張籍 (766?–830?), где тоже упоминается Ян Сюн; однако о нем пишет не Хань Юй, а Чжан Цзи, хотя он, по всей видимости, цитирует слышанные им ранее слова самого Хань Юя: после смерти Конфуция «Ян Чжу 楊朱 и Мо Ди 墨翟 абсурдными и странными речами смущали слух людей, и Мэн-цзы исправил дело, написав свою книгу. Путь совершенно-мудрых вновь стал существовать в мире. Дом Цинь уничтожил учение, при Хань обучали людей, больше всего обращая внимания на [доктрины] Хуан-[ди] 黃帝 и Лао-[цзы] 老子, вводя их в заблуждение. Ян Сюн создал “Образцовые речи” и рассуждениями опроверг их; Путь совершенно-мудрых как будто снова стал ясен. Хань потерпела крах, и дхарма Будды из Западных земель проникла в Китай. И жители Китая из поколения в поколение переводили [буддийские сутры] и распространяли, а вслед за этим и искусство Хуан-[ди] и Лао-[цзы] расцвело. В Поднебесной говорили о благе – только эти двое, не более» [15, с. 36]. В ответе на следующее письмо Хань Юй подтверждает: «Мой же путь есть Путь, переданный Учителем, Мэн-цзы и Ян Сюном» [3]. Этот обмен письмами относится к 797 г., т.е. «Письмо Фэн Су» и «Читая Сюнь-цзы» появились несколько позже. Это дает основания М. Найлан, переводчику и исследователю творчества Ян Сюна, в своем комментарии к «Образцовым речам» заметить: «Хань Юй прослеживает передачу Пути... от Мэн-цзы к Сюнь-цзы и к Ян Сюну» [16, с. XL]. Но если это так, почему Ян Сюн был исключен из цепочки передачи Пути в «Юань дао»?

Датировка трактата «Обращаясь к истокам Пути» варьируется от 805 до 812 г. и даже более позднего времени (см., например: [17; 18; 19, с. 28]), и в нем Хань Юй высказывается как о Сюнь-цзы, так и о Ян Сюне совсем по-другому: они говорили о Пути «не подробно», и выбирали из него «не лучшее». Последовательности в перечисленных высказываниях мало; данных недостаточно и для того, чтобы выявить эволюцию взглядов. Мнение Хань Юя о месте Ян Сюна в истории конфуцианства не выглядит устоявшимся: иногда он был готов сравнить его с Вэнь-ваном и Конфуцием, а «Великое сокровенное» признавал достойным продолжением «Канона перемен». В другое время он обращал внимание на то, что Ян Сюн не смог достойно продолжить дело Мэн-цзы и передать далее Путь правителей, основное содержание которого заключалось в следовании принципам человечности и долга.

Следует учитывать упомянутую выше принципиальную полемичность философского стиля Хань Юя и ученых его круга. Можно предположить, что суждения о том, насколько близок был Ян Сюн к тому, чтобы проповедать современникам Путь человечности и долга, в приведенных текстах ситуативны и зависят от аудитории, к которой обращается автор.



Говоря с единомышленниками, Хань Юй подчеркивает ключевую роль Ян Сюна в передаче Пути и готов признать себя его продолжателем. Обращаясь к чужаку – буддийскому монаху, он вообще предпочитает закончить цепочку передачи на Конфуции, не вдаваясь в подробности. Трактат «Юань дао» явно обращен к более широкой аудитории, и его стиль явно приближается к памфлетному. Причины демонстративного исключения Ян Сюна из числа людей, знакомых с истинным Путем, все же не вполне ясны. Но и в этом тексте Хань Юй не может полностью умолчать о Ян Сюне.

В эссе «Читая Сюнь-цзы» Хань Юй фактически предлагает включить отредактированные трактаты Сюнь Куана в конфуцианский канон (и Ян Сюна, возможно, тоже); во втором ответе Чжан Цзи он говорит, что у Ян Сюна – тот же Путь, что и у Конфуция с Мэн-цзы; а в трактате «Обращаясь к истокам Пути» занимает противоположную позицию<sup>5</sup>. Если считать, что «Юань дао» написано позже остальных процитированных текстов, это может означать радикальный пересмотр Хань Юем своих прежних убеждений. Если же этот текст относится к 805 или 806 г., как считают многие исследователи, и, например, «Письмо к Фэн Су» написано позже, то ситуация выглядит сложнее. Такое «легкомыслие» по отношению к собственным взглядам ни в коей мере не было свойственно неоконфуцианцам.

В любом случае, на основании дошедших до нас текстов невозможно с определенностью сделать вывод о том, какой в точности Хань Юй видел передачу Пути. Возможно, у самого Хань Юя так и не сформировалось четкое последовательное представление о ней. Как бы то ни было, следует учитывать, что Ян Сюн выпадает из числа преемников совершенномудрых людей только в трактате «Юань дао» и в «Письме к министру Мэну» («Юй Мэн шаншу шу» 與孟尚書書, 820) [21]. Если «Юань дао» действительно относится к более позднему времени, следует признать, что Хань Юй в последние годы пришел к переоценке деятельности Ян Сюна.

### **Ян Сюн и конструирование преемственности Пути в «Юань дао»**

Как правило, говоря об источнике выстроенной Хань Юем преемственности, называют «Мэн-цзы», а именно два его фрагмента. 1. Во второй части главы «Тэнский Вэнь-гун» Мэн-цзы говорит, что после Яо и Шуня Путь совершенномудрых пришел в упадок, и после длительного хаоса порядок навели первые чжоуские правители. Затем снова настал период упадка, и эстафету принял Конфуций. Цикл повторяется, и провозглашенные Конфуцием истины заставляют забыть последователи Ян Чжу и Мо-цзы 墨子. И в эту минуту он сам, Мэн-цзы, начинает свою деятельность, чтобы снова прекратить упадок. 2. Во второй части главы «До

<sup>5</sup> На это противоречие обращает внимание и Т. Барретт (см.: [20, с. 142]).



конца исчерпать сознание» дается нумерологически детерминированная схема появления совершенномудрых (это последний фрагмент текста «Мэн-цзы» в целом). От Яо и Шуня до Чэн-тана 成湯 прошло 500 с лишним лет, от Чэн-тана до Вэнь-вана – тоже; те же 500 лет отделяют Конфуция от Вэнь-вана. Но со времен Конфуция прошло лишь сто с лишним лет, а преемника ему не видно; «так неужели не найдется никого?» В обоих случаях мы имеем дело с циклической моделью передачи ценностей. Схемы дополняют друг друга: в первой ничего не сказано о Юе 禹 и Чэн-тане, во второй – о причинах упадка и о собственной миссии Мэн-цзы (хотя дан намек на нее).

Действительно, в «Юань дао» Хань Юй воспроизводит эту последовательность и продолжает ее: уже положительно утверждает, что от Конфуция Путь воспринял Мэн-цзы, а после него вновь настал хаос, во время которого люди увлекались учениями Ян Чжу и Мо-цзы, Лао-цзы и Будды, а о конфуцианстве позабыли. В связи с этим укажем еще на один замечательный образец непоследовательности Хань Юя: в эссе «Читая Мо-цзы» («Ду Мо-цзы» 讀墨子) он призывает пересмотреть традиционную оценку учения моистов. «Я полагаю, что споры между конфуцианцами и моистами рождались из-за недостатка глубины, из-за того, что каждый стремился распространить доктрину своего наставника. Изначальный смысл учений Конфуция и Мо-цзы не мог быть причиной этих споров. Конфуций должен был бы учитывать слова Мо-цзы, а Мо-цзы – Конфуция. Без такого взаимодействия конфуцианство и моизм неполны» [22]. Это совершенно не похоже ни на позицию в «Юань дао», непосредственно унаследованную Хань Юем у Мэн-цзы, ни на его высказывания в «Письме министру Мэну» («Ян и Мо действовали, и истинный Путь был поврежден»).

Возвращаясь к модификации модели Мэн-цзы в «Юань дао», заметим, что Хань Юй отказывается от поисков нумерологической закономерности, управляющей передачей Пути. В «Прощальной надписи для буддийского наставника Вэньчана» («Сун футу Вэньчан ши сюй» 送浮屠文暢師序, 803), где он дает сокращенный вариант этой последовательности (доводя ее только до Конфуция) [23], тоже не идет речь о каких-либо числовых закономерностях. Видимо, самый ранний вариант цепочки передачи Пути содержится в процитированном выше отрывке из письма Чжан Цзи (см.: [19, с. 23–25]): в нем после Мэн-цзы просвещал людей Ян Сюн (то, что таково действительно было мнение Хань Юя, подтверждает второй его ответ Чжан Цзи).

Между Хань Юем и Мэн-цзы, как бы то ни было, находился посредник, который и привлек внимание Хань Юя к проблеме возобновления конфуцианского Пути и способствовал тому, что тот осознал это возобновление как собственную миссию. Из-за Ян Сюна Мэн-цзы стал для Хань Юя, по его собственному признанию, «более почтенным». Ян Сюн





воспринял представления Мэн-цзы о том, что Путь совершенномудрых совсем не обязательно передается современникам; между двумя его носителями могут пролежать столетия. Он развил эту теорию, дополнив ее упомянутым выше положением о «погружении» в совершенномудрых. Людей разных поколений соединяет дух (*шэнь* 神), который дает возможность понять и продолжить работу предшественников («Образцовые речи» I). И, развивая рассуждения Мэн-цзы во второй части «Тэнского Вэнь-гуна», Ян Сюн замечает: «В древности Ян и Мо преграждали дорогу, а Мэн-цзы своими речами ее освободил» (эту фразу Хань Юй цитирует в «Письме министру Мэну»), «и она стала широкой. Позже вновь появились заграждающие дорогу. Я потихоньку уподоблю себя Мэн-цзы» («Образцовые речи» II 14) [12, с. 45]<sup>6</sup>. Хань Юй очевидно продолжил эту последовательность, также «потихоньку уподобив» себя Ян Сюну. Отсюда и его слова во втором ответе Чжан Цзи о «Пути, переданном Учителем, Мэн-цзы и Ян Сюном». Точно так же, как Мэн-цзы и потом Ян Сюн, Хань Юй стремится строить конфуцианскую идентичность на противопоставлении чуждым учениям, «заграждающим дорогу». Хань Юй предлагает своим единомышленникам инвертировать ситуацию и самим преградить дорогу буддистам и даосам («Юань дао»), которых он рассматривает как врагов более серьезных, чем последователи Ян Чжу и Мо-цзы (а следовательно, и миссия современных ему конфуцианцев оказывается даже сложнее, чем миссия Мэн-цзы). «Вред от Шакьямуни и Лао-цзы – больше, чем от Яна и Мо; я же, Хань Юй, не так достоин и мудр, как Мэн-цзы» («Письмо министру Мэну»). Желание редактировать канон, прямо высказанное Хань Юем в «Читая Сюнь-цзы» и косвенно – в «Читая Мо-цзы», тоже свидетельствует о серьезном влиянии Ян Сюна.

Хань Юй наследовал сознание кризиса в конфуцианстве от Мэн-цзы через Ян Сюна, строил стратегию восстановления конфуцианского Пути через противостояние чуждым учениям, также следуя Мэн-цзы и Ян Сюну. Он полагал себя единственным человеком, способным понять и оценить замысел Ян Сюна, продолжившего «Канон перемен». Но в самом известном своем трактате он исключил из числа носителей Пути философа, без знакомства с творчеством которого его собственное мировоззрение было бы совсем иным.

Образ самого Хань Юя в сознании современников и потомков был тесно связан с образом Ян Сюна. В 790 цзюане «Полного собрания танской словесности» сохранилось обращенное к Хань Юю письмо Линь Цзяньяня 林簡言, ученого из Фучжоу, где он назван современным Мэн-цзы или Ян Сюном: «После Учителя прошло более тысячи лет. Мэн Кэ и Ян Сюн умерли. Ныне волю и Путь совершенномудрых людей передать можете только вы» («Цюань Тан вэнь» 全唐文, цзюань 790: 8.1).

<sup>6</sup> Подробнее о «передаче дао» в философии Ян Сюна см., например: [24].



Чжао Дэ 趙德, знакомый Хань Юя по Чаочжоу, в предисловии к собранию его сочинений писал: «Путь, по которому он шел, поистине был тем, что передавали и осуществляли Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь[-ван], У[-ван], Чжоу[-гун], Конфуций, Мэн Кэ и Ян Сюн» («Цюань Тан вэнь», цзюань 622: 39–40). А в 1084 г., вскоре после того, как в храме Конфуция стали приносить жертвы еще и Мэн-цзы – наравне с любимым учеником Конфуция Янь Юанем, – там были установлены три таблички с именами Сюнь-цзы, Ян Сюна и Хань Юя [25, с. XVIII]. Таким образом, потомки не забыли, насколько высоко ценил Хань Юй этих своих предшественников, и объединили его имя с их именами в физической модели иерархии конфуцианцев.

### **Заключение**

Поскольку в среде сунских неоконфуцианцев был популярен трактат «Юань дао», где Ян Сюн не включен в цепочку передачи Пути, а теоретические разработки Хань Юя обычно рассматриваются как предвосхищение неоконфуцианских доктрин, из поля внимания исследователей ускользает степень влияния Ян Сюна (как, впрочем, и ряда других ханьских философов) на представления Хань Юя о преемственности в конфуцианстве. Хань Юй не только высоко ценил литературный и философский стиль работ Ян Сюна; он заимствовал его представление о необходимости преемствовать совершенномуудрым, противостоя чуждым учениям. Искажения в интерпретации взглядов Хань Юя допустить тем легче, что акценты в его рассуждениях меняются в зависимости от аудитории или прагматики текста, а построение целостной метафизической системы не входило в его цели.

### **Литература**

1. Хань Юй. Юань дао = Обращаясь к истокам Пути. В: *Хань Чанли вэньцзи = Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 3. С. 7–9. (На кит. яз.).
2. Хань Юй. Что, собственно, есть Дао-Путь? В: Алимов И. А. (ред.) *Проза Тан и Сун*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2015. С. 243–249.
3. Хань Юй. Чун да Чжан Цзи шу = Второй ответ на письмо Чжан Цзи. В: *Хань Чанли вэньцзи = Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 4. С. 38–40. (На кит. яз.).
4. Shields A. M. The Inscription of Emotion in Mid-Tang Collegial Letters. In: Richter A. (ed.) *A History of Chinese Letters and Epistolary Culture*. Leiden: Brill; 2015. P. 675–720.
5. Wilson T. *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press; 1995.
6. Yao Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. New York: Cambridge University Press; 2000.



7. Конрад Н. И. Хань Юй и начало китайского Ренессанса. В: Конрад Н. И. *Запад и Восток*. М.: Наука; 1966. С. 119–151.

8. Рысаков А. С. Конфуцианство как духовная традиция. *Вестник РХГА*. 2009;3:120–130.

9. Лю Чэнго. Лунь Тан Сун цзянь дэ цзунь Ян сычао юй гувэнь юньдун = О волне популярности Ян [Сюна] при Тан и Сун в связи с движением гувэнь. *Вэньсюэ ичань*. 2011;3:69–82. (На кит. яз.)

10. Хань Юй. Сун Мэн Дунъе сюй = Прощальная надпись для Мэн Дунъе. В: Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 5. С. 7–9. (На кит. яз.)

11. Хань Юй. Юй Фэн Су лунь вэнь шу = Письмо Фэн Су о словесности. Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 4. С. 74–75. (На кит. яз.)

12. Ян Сюн. Фа янь чжу = «Образцовые речи» с комментариями. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1992. (На кит. яз.)

13. Хань Юй. Ду Сюнь = Читая Сюнь-цзы. В: Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 3. С. 72–73. (На кит. яз.)

14. Nylan M. Xunzi: An Early Reception History, Han Through Tang. In: Hutton E. (ed.) *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*. Dordrecht: Springer; 2016. P. 395–433.

15. Хань Юй. Да Чжан Цзи шу = Ответ Чжан Цзи. В: Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 4. С. 36–37. (На кит. яз.)

16. Nylan M. *Exemplary Figures/Fayan*. Seattle: University of Washington Press; 2013.

17. Ло Ляньтянь. Хань Юй Юань дао пянь цзо дэ няндай юй дидянь = Годы и место создания трактата Хань Юя «Юань дао». В: *Тан дай вэньсюэ лунь цзи*. Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзюй; 1989. Ч. 2. С. 443–449. (На кит. яз.)

18. Мо Цюн. Хань Юй «Юань дао» пянь сецзо шицзянь синь чжэн = Новые доказательства по поводу времени создания трактата Хань Юя «Юань дао». *Кунцзы яньцзю*. 2016;4:77–86. (На кит. яз.)

19. Yang Shao-yun. *The Way of the Barbarians: Redrawing Ethnic Boundaries in Tang and Song China*. Seattle: University of Washington Press; 2019.

20. Barrett T. H. *Li Ao: Buddhist, Taoist, Or Neo-Confucian?* Oxford, N. Y.: Oxford University Press; 1992.

21. Хань Юй. Юй Мэн шаншу шу = Письмо министру Мэну. Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 4. С. 83–86. (На кит. яз.)

22. Хань Юй. Ду Мо-цзы = Читая Мо-цзы. Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 3. С. 74. (На кит. яз.)

23. Хань Юй. Сун футу Вэньчан ши сюй = Прощальная надпись для буддийского наставника Вэньчана. Хань Чанли *вэньцзи* = *Собрание сочинений Хань Чанли*. Пекин: Шанъу иньшугуань; 1933. Ч. 5. С. 18–19. (На кит. яз.)

24. Цай Фанлу. Ян Сюн дэ даотун сысян цзи ци цзай даотун ши шан дэ дивэй = Концепция передачи Дао у Ян Сюна и ее место в истории «передачи Дао». *Сычуань шифань дасюэ сюэбао*. 2017;4:87–93. (На кит. яз.)



25. Watters T. *A Guide to the Tablets in a Temple of Confucius*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press; 1879.

### References

1. Han Yu. Yuan dao = Retracing the Dao. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933. Part 3, pp. 59–63. (In Chin.)
2. Han Yu. What is Dao/Way in itself? In: Alimov I. A. (ed.) *Prose of Tang and Song*. St Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye; 2015, pp. 243–249. (In Russ.)
3. Han Yu. Chong da Zhang Ji shu = Another Letter in Reply to Zhang Ji. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 4, pp. 38–40. (In Chin.)
4. Shields A. M. The Inscription of Emotion in Mid-Tang Collegial Letters. In: Richter A. (ed.) *A History of Chinese Letters and Epistolary Culture*. Leiden: Brill; 2015, pp. 675–720.
5. Wilson T. *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press; 1995.
6. Yao Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. New York: Cambridge University Press; 2000.
7. Konrad N. I. Han Yu and the beginning of Chinese Renaissance. In: Konrad N. I. *Zapad i Vostok*. Moscow: Nauka; 1966, pp. 119–151. (In Russ.)
8. Rysakov A. S. Confucianism as a Spiritual Tradition. *Vestnik RHGA*. 2009;3:120–130. (In Russ.)
9. Liu Chengguo. Lun Tang Song jian de zun Yang sichao yu guwen yundong. = On the Popularity of Yang [Xiong] and the Guwen Movement in the Tang and Song. *Wenxue yichan = Literary Heritage*. 2011;3:69–82. (In Chin.)
10. Han Yu. Song Meng Dongye xu = Words Given to Meng Dongye When Parting. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 5, pp. 7–9. (In Chin.)
11. Han Yu. Yu Feng Su lun wen shu = Letter to Feng Su on Literature. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 4, pp. 74–75. (In Chin.)
12. Yang Xiong. *Fa yan zhu = Exemplary Sayings with Commentary*. Beijing: Zhonghua shuju; 1992. (In Chin.)
13. Han Yu. Du Xun = Reading Xunzi. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 3, pp. 72–73. (In Chin.)
14. Nylan M. Xunzi: An Early Reception History, Han Through Tang. In: Hutton E. (ed.) *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*. Dordrecht: Springer; 2016, pp. 395–433.
15. Han Yu. Da Zhang Ji shu = Letter in Reply to Zhang Ji. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 4, pp. 36–37. (In Chin.)
16. Nylan M. *Exemplary Figures/Fayan*. Washington: University of Washington Press; 2013.
17. Luo Liantian. Han Yu Yuan dao pian zuo de niandai yu didian = On time and place of writing of Han Yu's "Yuan dao" treatise. In: *Tang dai wenxue lun ji*. Taipei: Taiwan xuesheng shuju; 1989, part 2, pp. 443–449. (In Chin.)



18. Mo Qiong. Han Yu Yuan dao pian xiezuo Shijian xin zheng = New evidence concerning the time of writing of Han Yu’s “Yuan dao” treatise. *Kongzi yanjiu*. 2016;4:77–86. (In Chin.)

19. Yang Shao-yun. *The Way of the Barbarians: Redrawing Ethnic Boundaries in Tang and Song China*. Seattle: University of Washington Press; 2019.

20. Barrett T. H. *Li Ao: Buddhist, Taoist, Or Neo-Confucian?* Oxford, New York: Oxford University Press; 1992.

21. Han Yu. Yu Meng shangshu shu = Letter to Minister Meng. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 4, pp. 83–86. (In Chin.)

22. Han Yu. Du Mozi = Reading Mozi. In: *Han Changli wen ji = Collected Works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 3, p. 74. (In Chin.)

23. Han Yu. Song futu Wenchang shi xu = Words Given to Buddhist Master Wenchang When Parting. In: *Han Changli wen ji = Collected works of Han Changli*. Beijing: Shangwu yinshuguan; 1933, part 5, pp. 18–19. (In Chin.)

24. Cai Fanglu. Yang Xiong de daotong sixiang ji qi zai daotong shi shang de diwei = Yang Xiong’s daotong thinking and its place in daotong history. *Sichuan shifan daxue bao*. 2017;4:87–93. (In Chin.)

25. Watters T. *A Guide to the Tablets in a Temple of Confucius*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press; 1879.

### **Информация об авторе**

**Старостина Аглая Борисовна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела Китая, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Aglaia B. Starostina**, Ph. D., Senior Research Fellow, Department of China, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 27 февраля 2020 г.

### **Article info**

Received: February 20, 2020  
Reviewed: February 27, 2020  
Accepted: February 27, 2020



## «Толкование полостности и наполненности» и «Толкование возвышенности и чистоты»: эссе Ли Чжи о человеческих качествах

Н. В. Руденко

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>, e-mail: [nikolay\\_rudenko@mail.ru](mailto:nikolay_rudenko@mail.ru)

**Резюме:** статья является продолжением исследования раздела «Разнородные произведения» («Цза-шу» 雜述) знаменитой «Книги для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) Ли Чжи (李贄, 1527–1602) и представляет первые переводы эссе «Толкование полостности и наполненности» («Сюй-ши шо» 虛實說) и «Толкование возвышенности и чистоты» («Гао-цзе шо» 高潔說). В произведениях мыслитель подчеркивает важность действительного, а не номинального обладания добродетелями, а также способности к пересмотру собственных ошибочных взглядов; протестует против фальши и предвзятости, выдвигает подлинность как критерий, отделяющий благородного мужа от рядового человека. В эссе получают яркое отражение такие особенности философских взглядов Ли Чжи, как оппозиционный аутизм, натуралистический дуализм, а также синтез буддийских, даосских и конфуцианских элементов.

**Ключевые слова:** Мин; китайская философия; неоконфуцианство; Ли Чжи; Сюй-ши шо; Гао-цзе шо; Фэнь-шу; Книга для сожжения

**Благодарности:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00158 «Исследование и перевод главных философских сочинений китайского мыслителя Ли Чжи (1527–1602), входящих в «Книгу для сожжения» («Фэнь шу»).

**Для цитирования:** Руденко Н. В. «Толкование полостности и наполненности» и «Толкование возвышенности и чистоты»: эссе Ли Чжи о человеческих качествах. *Ориенталистика*. 2020;3(1):84–109. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-84-109.





## “Interpretation of Voidness and Fullness” and “Interpretation of Loftiness and Cleanliness”: Li Zhi’s Essays on the Qualities of Human Character

N. V. Rudenko

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>, e-mail: [nikolay\\_rudenko@mail.ru](mailto:nikolay_rudenko@mail.ru)

**Abstract:** the paper continues the research of the chapter “Diverse Writings” (*Za shu* 雜述) of the famous “Book to Burn” (*Fen shu* 焚書), opus magnum of iconoclastic late Ming thinker Li Zhi (李贄, 1527–1602), and presents the first Russian translations of Li Zhi’s essays on qualities of human character: “Interpretation of Voidness and Fullness” (*Xu shi shuo* 虛實說) and “Interpretation of Loftiness and Cleanliness” (*Gao jie shuo* 高潔說). In these writings the thinker makes accent on the importance of real, not only nominal possession of virtues as well as of the ability to reconsider one’s own wrong views. He also protests against the hypocrisy and prejudice and puts forward the genuineness as a criteria of what makes the difference between ordinary people and a gentleman. The essays provide a bright reflection of the core features of Li Zhi’s philosophical views, such as oppositional authenticity, naturalistic dualism and the synthesis of Buddhist, Daoist and Confucian elements.

**Keywords:** Ming; Chinese philosophy; Neo-Confucianism; Li Zhi; Fen shu; A Book to Burn; Xu shi shuo; Gao jie shuo

**Acknowledgements:** the research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFFI), grant no. 18-311-00158: “A Book to Burn” (*Fen shu*) of Chinese Thinker Li Zhi (1527–1602): Translation and Analysis of the Main Philosophical Essays’.

**For citation:** Rudenko N. V. “Interpretation of Voidness and Fullness” and “Interpretation of Loftiness and Cleanliness”: Li Zhi’s Essays on the Qualities of Human Character. *Orientalistica*. 2020;3(1):84–109. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-84-109.

Философские взгляды и творчество Ли Чжи (李贄, 1527–1602) характеризуются редкой провокативностью и свободомыслием даже на фоне идейного разнообразия эпохи Мин. Его индивидуалистическая риторика, апология проявления естественных эмоций в творчестве и скепсис по отношению к высказываниям Конфуция и мудрецов древности вставляли в резкую оппозицию как к господствовавшему в государственной идеологии, строго регламентированному в плане трактовки канонических текстов «учению о принципе» (*ли-сюэ* 理學), так и к убеждениям большей части представителей образованного класса, ратовавших за возвращение к древним стандартам в политике и искусстве. Кроме того, Ли Чжи провоцировал ревнителей общественной морали вызывающими поступками, например принятием в учение как мужчин, так и женщин,



в связи с чем его обвиняли в разврате. В результате философ был обвинен императором Чжу И-цзюнем (девиз правления Вань-ли, 1572–1620) в «извращении пути и смущении люда» и заключен в тюрьму, где погиб, вероятно, покончив жизнь самоубийством.

В продолжение опубликованных ранее переводов Ли Чжи [1–4] настоящая статья представляет первые переводы на русский язык эссе «Толкование полостности и наполненности» («Сюй-ши шо» 虛實說) и «Толкование возвышенности и чистоты» («Гао-цзе шо» 高潔說), в которых философ рассуждает о человеческих качествах.

Время и место написания «Толкования полостности и наполненности» неизвестно, однако по ряду признаков, о которых будет сказано ниже, можно предположить, что оно было создано около 1592 г. в Учане. Насколько мне известно, до настоящего момента из европейских языков эссе переводилось лишь на немецкий язык Ф. Гримбергом (увы, весьма и весьма неудачно) [5, с. 235–238]. «Толкование возвышенности и чистоты», в свою очередь, было написано не позднее 1588 г. и переведено на немецкий язык тем же Ф. Гримбергом [5, с. 242–244] и на английский – Р. Хэндлер-Шпиц [6, с. 121–124].

Оба текста принадлежат к жанру «толкований» (*шо* 說), которые наряду с «суждениями» (*лунь* 論), «разборами» (*цзе* 解) и «речами» (*юй* 語) отличаются наибольшей философичностью среди всех эссе «Книги». Оригиналы текстов на вэньяне сверены с ксилографом «Книги для сожжения» периода Вань-ли (т.е. не позднее 1620 г.), который хранится в Национальном архиве Японии<sup>1</sup>.

Ниже приведен полный перевод эссе, жирным отмечены фрагменты, содержащие аллюзии к конфуцианским канонам, которые будут разобраны далее. Для *сюй* 虛 был избран перевод «полостность», а не «пустота», во-первых, поскольку этот термин точнее отражает смысл понятия – не просто незаполненности пространства как такового, но его незаполненности внутри какого-то объекта, а во-вторых, с целью разведения категорий «полостности» и «пустоты / пустотности» (*кун* 空), которая также занимает важное место в философских построениях Ли Чжи. Понятие *чжи* 知, сочетающее в себе семантику знания, понимания и известности, стандартно переводится здесь как «ведать», «ведомо» и т.п., при необходимости – как «понимать». Стоит подчеркнуть, что полисеманτικότητα понятий здесь довольно ярко выражена и порой приводит к их амбивалентности: так, *сюй* применительно к человеческим качествам – это и «полое», т.е. незаполненное, открытое для вос-

<sup>1</sup> Полный список китайских текстов из данной коллекции см.: Цутия Хироси 土屋裕史. *То:кансёдзо: Хаяси Радзан кю:дзо:сё (кансэки) кайдай* 当館所蔵林羅山旧蔵書(漢籍) 解題 (Библиография коллекции старых книг Хаяси Радзана (старокитайские сочинения), хранящейся в данной библиотеке). Веб-сайт Национального архива Японии. Режим доступа: [http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47\\_p220.pdf](http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47_p220.pdf) (дата обращения 24.02.2020).





приятия и переоценки (положительная семантика), и ненастоящее, фиктивное (отрицательная семантика); а *ши* 實 – это и наполненное, т.е. заполненное убеждениями и знаниями (может быть и положительной, и отрицательной), и настоящее, действительное (положительная).

### Толкование полостности и наполненности

#### 虛實說

В изучении пути-*дао* ценна полостность,  
в возложении [на себя исполнения] пути-*дао* ценна наполненность.

Полостность – дабы воспринять **добро**,  
наполненность – делает **удержание твердым**.

學道貴虛，  
任道貴實。  
虛以受善，  
實焉固執。

Если нет полостности – **выбранное** будет неточным,  
Если нет наполненности – **удерживаемое** будет нетвердым.

不虛則所擇不精，  
不實則所執不固。

Полостность – с наполненностью,  
наполненность – с полостностью.  
Подлинная полостность подлинно наполненна,  
подлинная наполненность подлинно пола.

虛而實，  
實而虛，  
眞虛眞實，  
眞實眞虛。

Этими [качествами] лишь подлинный человек способен обладать,  
неподлинный же человек – обладать не способен.

此唯 眞人 能有之，  
非眞人則不能有也。

Неподлинный человек тоже обладает полостностью и наполненностью, но недопустимо говорить об [этих качествах] как о полостности и наполненности подлинного человека!

非眞人亦自有虛實，但不可以語于眞人之虛實矣！

Ведь бывают [те, кто] кажутся полыми, но внутри они подлинно не полы,

Бывают [те, кто] кажутся не полыми, но внутри они совершенно полы.  
故有似 虛而其中眞不虛者，  
有似不虛而其中乃至虛者。



Бывают [те, кто] вначале полые, а в конце наполненные,  
и [те, кто] вначале наполненные, а в конце полые.

有始虛而終實，  
始實而終虛者。

Еще бывают рядовые люди, которые все [как один] верят, будто [они] совершенно полые, – и только благородный муж не назовет их полыми. Сие [означает, что] те люди предались болезни полноты<sup>2</sup>-малодушия.

Бывают рядовые люди, которые все [как один] верят, будто [они] наполнены, – и только благородный муж не назовет их наполненными. Сие [означает, что] те люди предались недугу **набрасывания [гуманности] на облик.**

又有衆人皆信以爲至虛，而君子獨不謂之虛，此其人犯虛怯之病。  
有衆人皆信以爲實，而君子獨不謂之實，此其人犯色取之症。

Подлинность и фальшь не одинаковы,  
полнотность и наполненность разнятся в применении.  
真偽不同，  
虛實異用。

[Предельный] полюс полноты и наполненности возможно разве исчерпывающе выразить в словах? И все же сделать это попытаюсь.  
虛實之端，可勝言哉？且試言之。

О ком говорят: «вначале полый, а в конце наполненный»? Приведу пример: [представим, что] человек тонет в бескрайнем море и надеется только лишь на руку помощи. [Некий] кормчий сжалился над ним и благодаря [своему] мудрому-прозорливому<sup>3</sup> оку и таланту беспрепятственности<sup>4</sup> одним движением вытащил его – можно сказать, ошастливил! Однако хоть и глубоко ликование и счастье тонувшего, но душа-хунь и душа-по<sup>5</sup> его еще пока не готовы. Сомкнув глаза и закрыв рот, он до самого конца не осмеливается вымолвить ни слова. Проходят месяцы,

<sup>2</sup> Другое значение иероглифа *сюй* 虛 – «слабый» (т.е. их полнотность – качественно иная, вызванная малодушием).

<sup>3</sup> Око прозорливое (*хуй-янь* 慧眼) – буддийский термин, обозначает ступень духовного просветления, при котором человек способен отделить иллюзию от истины, что открывает возможность достижения нирваны. Всего таких ступеней пять, «око прозорливое» следует за «оком плотским» (*жоу-янь* 肉眼) и «оком небесным» (*тянь-янь* 天眼) и предшествует «оку дхармы» (*фа-янь* 法眼) и «оку будды» (*фо-янь* 佛眼).

<sup>4</sup> «Беспрепятственность» (*у-ай* 無礙) – буддийский термин, свойство просветленного человека, сознание которого избавилось от всех препятствий-иллюзий.

<sup>5</sup> Души *хунь* 魂 и *по* 魄 – части души человека, относящиеся к началам *ян* и *инь* соответственно. Что означает здесь «готова» (*вань* 完), остается не до конца ясным, Чжан Цзянь-е полагает, что речь идет о вселении души [7, с. 835], но учитывая, что тонущий не умирал и душа из его тела не выходила, это, на мой взгляд, сомнительно.



копятся дни – лишь кормчего он слушает, вот какова [его] полостность! Настал [момент] – добрались [они] до того берега<sup>6</sup>: подобрав одежды, [он] первым поднимается [на него], ступает ногою на настоящую, наполненную землю: нет и не будет больше ни единой смерти! Пусть даже кормчий снова скажет, дурача его: «Сейчас же пойдем, осталось [нам] еще [плыть в] великом море, вернуться надо в лодку, погрузимся с тобою вместе на другой берег – так нужно поступить!» – знаю: человек этот покачает головой и замашет руками [в знак отказа] и двинется прямоком вперед, – в конце [он] не станет вновь слушать кормчего так же, [как в начале], вот какова [его] наполненность! Вот о ком говорят «вначале полый, а в конце наполненный». О, тысячелетиями с [далекой] древности достойные и святомудрые, подлинные будды и подлинные небожители в большинстве своем были таковы.

何謂始虛而終實？此如人沒在大海之中，所望一掬援耳。舵師憐之，以智慧眼，用無礙才，一舉而援之，可謂幸矣！然其人慶幸雖深，魂魄尚未完也。閉目禁口，終不敢出一語，經月累日，唯舵師是聽，抑何虛也！及到彼岸，攝衣先登，腳履實地，萬無一歎矣！縱舵師復諭之曰：“此去尚有大海，須還上船，與爾俱載別岸，乃可行也”。吾知其人搖頭擺手，徑往直前，終不復舵師之是聽矣，抑又何實乎！所謂始虛而終實者如此。吁，千古賢聖，真佛真仙，大抵若此矣。

О ком говорят: «вначале наполненный, а в конце полый»? Например, о Чжан Хэн-цюе<sup>7</sup>, который уже был [знаменитым] мужем-Учителем в Гуаньчжуне<sup>8</sup> и не было ничего, в чем бы он по-настоящему, наполненно не оправдал возложенный [на него] авторитет предчувствования<sup>9</sup>; однако лишь услышал, как двое [братьев] Чэн рассуждают о «Переменах»<sup>10</sup>, – и тут же навеки отринул [учительское место с] тигровой шкурой – так больше [никогда на него] и не воссел. [Другой пример –] монах Цзяшань<sup>11</sup>, который уже поднялся на помост толкователя [учения о] дхарме и не было ничего, в чем бы он по-настоящему, наполненно, не возложил [на себя обязанностей] наставника дхармы. Однако лишь увидел, как

<sup>6</sup> Тот берег (би-ань 彼岸) – нирвана.

<sup>7</sup> Чжан Цай (張載, 1020–1077), прозвание Цзы-Хоу 子厚, псевдоним Хэн-цюй 橫渠 – один из основоположников неоконфуцианства.

<sup>8</sup> Гуаньчжун (關中, букв.: «внутри застав») – местность в районе реки Вэйхэ 渭河 на территории современной провинции Шэньси.

<sup>9</sup> Видимо, способность «предчувствовать» (сянь-цзюэ 先覺), характерная для конфуцианских достойных и святомудрых, здесь связывается также с верным толкованием результатов гадания по «Канону перемен» («И-цзин» 易經).

<sup>10</sup> Вероятно, имеется в виду «Канон перемен».

<sup>11</sup> Шань-хуй (善會, 805–881), псевдоним Цзя-шань 夾山 – буддийский наставник.



Дао-у<sup>12</sup> хлопнул рукой и в голос рассмеялся, – и тут же распустил братию и подошел [к нему], а вдобавок [еще и] попросил Чуань-цзы<sup>13</sup> растолковать [ему учение о] дхарме. Пусть [герои] этих двух примеров и не избежали недостатка ранней наполненности, но оказались [тем не менее] способны получить пользу конечной полноты. Стало быть, они – люди, обладавшие великой мерой силы [среди] тысячелетий древности, и если [скажут, будто они] не обрели путь-дао, я [тому] не поверю.

何謂始實而終虛？如張橫渠已爲關中夫子矣，非不實任先覺之重也。然一聞二程論《易》，而臯比永撤，遂不復坐。夾山和尚已登壇說法矣，非不實受法師之任也。然一見道吾拍手大笑，遂散衆而來，別求船子說法。此二等者，雖不免始實之差，而能獲終虛之益。蓋千古大有力量人，若不得道，吾不信也。

О ком говорят: «рядовые люди все [как один] считают [себя] наполненными, и только благородный муж не назовет их наполненными?» О тех, кто сам не осмеливается верить в свою наполненность и верит себе лишь оттого, что верит [другим] людям. Те, кто в учении [обладают] наполненностью, никогда не **радуются** [оттого, что] нечто **своевременно повторяют**; [рядовые люди] опрометчиво признают, будто [повторение] способно радовать их сердца, лишь оттого, что **легко радуются**. Вот почему [рядовые] люди все [как один] **радуются этому** [повторению] – и оттого **считают себя правыми**. Это «[считают] себя правыми» происходит от того, что [рядовые] люди все [как один] этому радуются. **В стране непременно на слуху** – тогда **без сомнений пребывают в [состоянии расхождения гуманного облика с поступками]**: это «без сомнений» оттого, что они на слуху в стране и семье. Предположим, что [они] не на слуху, – и тогда хоть и пожелают [они] не сомневаться, обрести [того будет] невозможно. Так неужто такие люди предпочтут обладать наполненностью? Смешно, [право].

何謂衆人皆以爲實，而君子獨不謂之實？彼其於己實未敢自信也，特因信人而後信己耳。彼其於學實未嘗時習之而說也，特以易說之故，遂冒認以爲能說茲心耳。是故人皆悅之，則自以爲是。是其“自是”也，是於人之皆說也。在邦必聞，則居之不疑，是其“不疑”也，以其聞之於邦家也。設使不聞，則雖欲不疑，不可得矣。此其人寧有實得者耶？是可笑也。

<sup>12</sup> Юань-чжи (圓智, 769–835), псевдоним Дао-у 道吾. По преданию, услышав поучения Шань-хуя о «теле дхармы» (*фа-шэнь* 法身) и «оке дхармы», он рассмеялся: тот, однако, не рассердился, а попросил у него наставления и в результате получил рекомендацию отправиться к Дэ-чэну для обретения подлинного понимания учения о дхарме.

<sup>13</sup> Дэ-чэн 德誠 – буддийский наставник, псевдоним Лодочник (Чуань-цзы 船子). По преданию, был учеником чаньского наставника Вэй-яня (惟儼, 737–834), вел отшельническую жизнь рыбака-лодочника. После разговора с ним Шань-хуй обрел просветление (по одной из версий, этот «разговор» включал в себя насильственное удержание головы Шань-хуя под водой и удары веслом), и Дэ-чэн, назначив его своим духовным наследником, утопился.



О ком говорят: «рядовые люди все [как один] считают [себя] совершенно полыми, и только благородный муж не назовет их полыми?» О том, кто не провел ни дня без [того, чтобы] вместе с [другими] людьми не творить добро, [и кого] по этой [причине] люди называют Шунем<sup>14</sup>, однако неведомо, способен ли тот **отбросить себя и следовать за [другими] людьми**. [О том, кто] не провел ни дня без **поклонения прекрасным словам** [и кого] по этой [причине] люди называют Юем<sup>15</sup>, однако неведомо, способен ли тот **пройти мимо ворот [собственного дома] и не войти, [услышать] агуканье [сына] и не поняичить [его]**. Стало быть, в начале такие [люди] всего лишь принимают покое, номинальное восприятие за прекрасную благодатную добродетель, в конце же они повторяют привычное и доводят [себя до] однобокости, да к тому же опрометчиво признают это за [то, что они] «**[боятся] трепетно, до дрожи, [как] возле омута прохожий, [как тот, кто] стал на тонкий [лед]**», – откуда же ведомо, что они трусливы, слабы и неспособны подняться сами?

何謂衆人皆以爲至虛，而君子獨不謂之虛？彼其未嘗一日不與人爲善也，是以人皆謂之舜也，然不知其能舍己從人否也。未嘗一日不拜昌言也，是以人皆謂之禹也，然不知其能過門不入，呱呱弗子否也。蓋其始也，不過以虛受爲美德而爲之，其終也，習慣成僻亦冒認以爲戰戰兢兢，臨深履薄，而安知其爲怯弱而不能自起者哉？

Так выходит, [предельный] полюс полостности и наполненности нелегко выразить словами. Не [оттого что] полостность и наполненность трудно выразить словами, а оттого что подлинную полостность и подлинную наполненность трудно изведать. Потому сказано: «**Людям неведом и не сокрушается**». Здесь «люди» – это рядовые люди: рядовым людям неведом – поэтому можно назвать его благородным мужем. Если же рядовым людям ведом я – стало быть, [я] тоже всего лишь рядовой человек, разве достоин [тогда я] считаться благородным мужем? Рядовым людям неведом – поэтому и можно прямо возложить [на себя] этот [путь благородного мужа] и не сокрушаться. Если же [и] благородным мужам ты неведом – как же тогда не сокрушаться? Вот что действительно страшно – и захочешь даже не сокрушаться, а разве получится?

然則虛實之端，未易言也。非虛實之難言也，以真虛真實之難知也。故曰：“人不知而不愠。” 夫人，衆人也。衆人不知，故可謂之君子。若衆人而知，則吾亦衆人而已，何足以爲君子？衆人不知，故可直任之而不愠。若君子而不知之，則又如之何而不愠也？是則大可懼也，雖欲勿愠，得乎？

<sup>14</sup> Шунь 舜 – один из легендарных мудрых правителей древности, образец сыновней почтительности.

<sup>15</sup> Юй 禹 – один из легендарных правителей древности, усмиритель потопа, основатель государства Ся.



В среде мирской благородных мужей мало, а рядовых людей много – стало быть, тех, кому я ведом, – мало, а тех, кому я неведом, – много. Определенно, бывает [так, что] возьми [весь] мир – а не окажется никого, [кому ты] ведом; и только одному лишь Учителю Янь-цзы<sup>16</sup> ведомо, что значит «бежать от мира, не быть [никому] ведомым и не кручиниться». Да только если бежать от мира и не быть [никому] ведомым, то пусть и есть толкование полостности и наполненности, а кто же его услышит?

世間君子少而衆人多，則知我者少，不知我者多。固有舉世而無一知者，而唯顏子一人獨知之所謂“遯世不見知而不悔”是也。夫唯遯世而不見知也，則雖有虛實之說，其誰聽之！

\* \* \*

Прежде чем перейти к разбору идейного содержания произведения, рассмотрим вплетенные в текст аллюзии.

1. «Толкование полостности и наполненности (далее – СШШ): «Полостность – дабы воспринять **добро**, наполненность – делает **удержание твердым**». Если нет полостности – **выбранное** неточно, если нет наполненности – **удерживаемое нетвердо**

虛以受善，實焉固執。不虛則所擇不精，不實則所執不固。

«Срединное и обыденное» («Чжун-юн» 中庸, далее – ЧЮ): «Тот, кто искренен, **выбирает добро** и **твердо удерживает** его» [8, с. 101].

誠之者，擇善而固執之者也。

Одной из главных идей «Срединного и обыденного», канонического текста, входящего в конфуцианское «Четверокнижие», является воспевание «искренности» (чэн 誠), ключевого качества святомуудрого (шэн 聖), позволяющего ему следовать праведному пути срединности и обыденности (чжун-юн чжи дао 中庸之道). Возможность совершения действий искреннего человека – восприятия добра и твердого его удержания – Ли Чжи творчески связывает с обладанием качествами полостности и наполненности соответственно, тем самым придавая центральным категориям своего эссе высшую этическую значимость.

2. СШШ: «Бывают рядовые люди, которые все [как один] верят, будто [они] наполнены, – и только благородный муж не назовет их наполненными. Сие [означает, что] те люди предали недугу **“набрасывания [гуманности] на облик”**».

有衆人皆信以爲實，而君子獨不謂之實，此其人犯色取之症。

«Обсужденные-отобранные речи» («Лунь-юй» 論語, далее – ЛЮ), глава «Янь Юань» («Янь Юань» 顏淵): «Тот, кто на слуху, **на облик набрасывает** гуманность, а поступки расходятся [с нею]... [9, с. 181]

<sup>16</sup> Янь Хуэй (顏回, 521–481 до н. э.), прозвание Цзы-Юань 子淵 – ученик Конфуция, умерший в раннем возрасте, традиционно считался самым способным из его последователей.



夫聞也者，色取仁而行違。

Ли Чжи утверждает, что тот, кто на самом деле не обладает качеством наполненности, а только кажется таким (что может разглядеть только благородный муж), – лицемер, чьи поступки будут противоречить его благовранному облику.

3. СШШ: «Те, кто в **учении** [обладают] наполненностью, никогда не **радуются** [оттого, что] нечто **своевременно повторяют**; [рядовые люди] опрометчиво признают, будто [повторение] способно радовать их сердца, лишь оттого, что **легко радуются**».

彼其於學實未嘗時習之而說也，特以易說之故，遂冒認以為能說茲心耳。

ЛЮ, глава «Изучать и» («Сюэ эр» 學而): «Учитель сказал: "**Учиться и своевременно повторять**<sup>17</sup> – не **радость ли?**"» [9, с. 2].

子曰：學而時習之，不亦說乎？

ЛЮ, глава «Цзы-Лу» («Цзы-Лу» 子路): «Учитель сказал: "Благородный муж легко служит и трудно радуется: [если] радовать его тем, что не [соответствует] пути-дао, – не обрадуется; что до того, как он распоряжается людьми, – [использует] их, как орудия, – [согласно способностям]". Мелкий человек трудно служит и **легко радуется**: [если] радовать его пусть даже тем, что не [соответствует] пути-дао, – обрадуется; что до того, как он распоряжается людьми, – требует от них совершенства» [9, с. 200].

子曰：君子易事而難說也：說之不以道，不說也；及其使人也，器之。

小人難事而易說也：說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉。

Итак, согласно Конфуцию, привычка «легко радоваться», то есть радоваться даже тому, что не соответствует праведному пути-дао, – признак мелкого человека. Ли Чжи утверждает, что радость от «повторения» – тоже проявление такого недостатка, в чем можно разглядеть критику бездумного заучивания и воспроизведения. Стоит отметить, что здесь философ осмеливается прямо возражать Конфуцию, причем его известнейшим, открывающим ЛЮ словам.

4. СШШ: Вот почему [рядовые] люди все [как один] **радуются этому** [повторению] – и оттого **считают себя правыми**. Это «[считать] себя правыми» происходит от того, что [рядовые] люди все [как один] этому радуются.

是故人皆悅之，則自以為是。是其“自是”也，是於人之皆說也。

«[Трактат] Учителя Мэна» («Мэн-цзы» 孟子, далее – МЦ), глава «Исчерпание сердца, [часть] нижняя» («Цзинь-синь ся» 盡心下): «[Те, кого Конфуций называл "похитителями благодати"], едины с текучей

<sup>17</sup> Исследователи интерпретируют иероглиф *си* 習 по-разному («повторять», «практиковать», «вводит в привычку», «осваивать», «натренировывать» и пр.), здесь приведен перевод *си* как «повторять» в соответствии с трактовкой неоконфуцианского патриарха Чжу Си (朱熹, 1130–1200), которая при жизни Ли Чжи была стандартной и, по сути, официальной.



вульгарностью, сомкнуты с грязным миром: [их] пребывание в нем походит на преданное и благонадежное, [их] поступки в нем походят на честные и целомудренные; рядовые [люди] **все радуются этому и считают себя правыми**, но не могут ступить на путь-*дао* Яо<sup>18</sup> и Шуня» [10, с. 341].

同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道。

«“Четверокнижие” [с разбивкой на] статьи и фразы и сводным комментарием» («Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу» 四書章句集注), глава «Янь Юань, [глава] 12-я» («Янь Юань ди ши эр» 顏淵第十二): «Делают добрым свой окрас и облик, дабы набросить [на себя] гуманность, а поступки в действительности противоречат ей, а к тому же **считают себя правыми** и ничего не страшатся, не остерегаются. Сие есть не забота о действительном, наполненном, а сосредоточение на заботе о стяжании имени, потому дутая, полая слава [их] хоть и торжественна, а действительная, наполненная благодать [их] – хворая» [11, с. 138].

善其顏色以取於仁，而行實背之，又自以為是而無所忌憚。此不務實而專務名者，故虛譽雖隆而實德則病矣。

Обратившись к МЦ, мы видим, что склонность «считать себя правыми» (*цзы и вэй ши* 自以為是) – весьма негативное качество, свойственное тем, кто радуются вульгарному и мирскому (к которому у Ли Чжи, судя по контексту, принадлежит и «повторение»). Такие люди неспособны встать на праведный путь, в действительности не обладают моральными качествами и довольствуются лишь внешним сходством с их обладателями. Интересно, что Чжу Си в комментарии к ЛЮ, как и Ли Чжи, говорит о полнотности и наполненности – по его мнению, полой, т.е. не имеющей под собой реальной основы, является слава этих фальшивых людей, о которой они пекутся в ущерб наполненному, т.е. действительному, в результате чего их благодать (*дэ* 德) становится хворой, ущербной.

5. СШШ: «**В стране непременно на слуху** – тогда **пребывают в [состоянии расхождения гуманного облика с поступками] без сомнений**: это “без сомнений” оттого, что они на слуху в **стране и семье**».

在邦必聞，則居之不疑，是其“不疑”也，以其聞之於邦家也。

ЛЮ, глава «Янь Юань»: «Тот, кто на слуху, на облик набрасывает гуманность, а поступки расходятся [с нею]; [он] **пребывает в этом [состоянии] без сомнений. В стране непременно на слуху, в семье непременно на слуху**» [9, с. 181].

夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。

Еще одна отсылка к ЛЮ, дополняющая образ критикуемых Ли Чжи неподлинных людей отсутствием сомнений, которые не могут появиться-

<sup>18</sup> Яо 堯 – легендарный мудрый правитель, его царствование традиционно считалось «золотым веком древности».





ся, пока удовлетворяется их основная потребность в славе. И наоборот, если славы нет – сомнений им не избежать.

6. СШШ: «О ком говорят: “рядовые люди все [как один] считают [себя] совершенно полыми, и только благородный муж не назовет их полыми?” О том, кто не провел ни дня без [того, чтобы] вместе с [другими] людьми не творить добро, [и кого] по этой [причине] люди называют Шунем, однако неведомо, способен ли тот **отбросить себя и следовать за [другими] людьми.**»

何謂衆人皆以爲至虛，而君子獨不謂之虛？彼其未嘗一日不與人爲善也，是以人皆謂之舜也，然不知其能舍己從人否也？

МЦ, глава «Гун-сунь Чоу, [часть] верхняя» («Гун-сунь чоу шан» 公孫丑上): «Великий **Шунь** обладал величием [еще большим, чем у Юя]: добро-искусно находился в единстве с людьми, **отбрасывал себя и следовал за людьми**, с ликованием брал у людей и с помощью [взятого] творил добро. От вспашки и засеваания [полей], гончарного дела и рыбной ловли и вплоть до становления владыкой – [во всех этих действиях] не было ничего, что не [было бы] взято от людей. Брать от людей и с помощью [взятого] творить добро – сие значит **вместе с людьми творить добро**. Поэтому нет более великого благородного мужа, чем тот, кто **вместе с людьми творит добро**» [10, с. 72].

大舜有大焉，善與人同。舍己從人，樂取於人以為善。自耕、稼、陶、漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。

В образе легендарного правителя Шуня Ли Чжи находит свидетельства обладания как наполненностью (сотворение добра), так и полостностью (отбрасывание себя). Таким образом, по мнению философа, для того чтобы назвать человека Шунем, тот должен обладать обоими качествами, а не только одним из них.

7. СШШ: «[О том, кто] не провел ни дня без **поклонения прекрасным словам** и кого по этой [причине] люди называют Юем, однако неведомо, способен ли тот **пройти мимо ворот [собственного дома] и не войти, [услышать] агуканье [сына] и не понянчить [его].**»

未嘗一日不拜昌言也，是以人皆謂之禹也，然不知其能過門不入，呱呱弗子否也？

«Древнейшие писания» («Шан-шу» 尚書, далее ШШ), глава «Планы Великого Юя» («Да-Юй мо» 大禹謨): «Юй **поклонился прекрасным словам** и сказал: “Да”» [12, с. 34].

禹拜昌言曰：俞。

Идентичный фрагмент есть и в главе ШШ «Планы Гао-яо» («Гао-яо мо» 皋陶謨) [12, с. 37]. Описание похожих действий Юя есть также в МЦ, в главе «Гун-сунь Чоу, [часть] верхняя»: «Когда Юй слышал добрые слова – **кланялся**» [10, с. 72]

禹聞善言則拜。



МЦ, глава «Ли Лоу, [часть] нижняя» («Ли Лоу ся» 離婁下): «Когда Юй и [хоу] Цзи<sup>19</sup> умиротворяли мир, **трижды проходили мимо собственных ворот и не входили**» [10, с. 187].

禹、稷當平世，三過其門而不入。

ШШ, глава «И и Цзи» («И Цзи» 益稷), слова Юя: «[Когда я] женился на [урожденной] Ту-шань, [то затратил всего четыре дня] – *синь, жэнь, гуй и цзя*. [Мой сын] Ци **агукал** и плакал, [но] **я не нянчил его** – не зная удержу, [я окунулся] лишь в свершение подвигов на земельных [работах]» [12, с. 49].

娶于塗山，辛壬癸甲。啟呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。

Как и в случае с Шунем, Ли Чжи описывает Юя через поступки, свидетельствующие о его обладании как наполненностью (поклонение прекрасным словам), так и полнотностью (отбрасывание собственных семейных обязанностей ради нужд государства).

8. СШШ: «...в конце они повторяют привычное и приводят [себя к] однобокости, да еще опрометчиво признают это за [то, что они] “**[боятся] трепетно, до дрожи, [как] возле омута прохожий, [как тот, кто] стал на тонкий [лед]**”».

…其終也，習慣成僻亦冒認以爲戰戰兢兢，臨深履薄。

«Канон стихов» («Ши-цзин» 詩經), раздел «Малые оды» («Сяо-я» 小雅), стих «Осеннее небо» («Сяо-минь» 小旻):

Не смеют тигра добывать одними голыми руками  
И реку с бурными волнами не смеют вброд пересекать.  
Пусть людям ведомо одно – но все им ведать не дано.  
И только бдительность спасет – убойся **трепетно, до дрожи,**  
**Как возле омута прохожий, как тот, кто стал на тонкий лёд**

[13, с. 310].

不敢暴虎，不敢馮河 / 人知其一，莫知其他 / 戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。

Стих-предостережение из «Канона стихов», адресованный, по всей видимости, неправедному правителю. Фраза, процитированная Ли Чжи, поэтически описывает благоразумную осторожность; весьма вероятно, что приведение ее здесь имеет ироничный подтекст: лицемерные люди, разделяющие добродетели только на словах (поло, т.е. не по-настоящему), не имея внутренней опоры, вынуждены следовать внешним шаблонам и неминуемо впадают в косность и предвзятость, оправдывая это высокими побуждениями.

9. СШШ: «Потому сказано: “**Людьми неведом и не сокрушается**”»

故曰：“人不知而不慍。”

<sup>19</sup> Хоу Цзи (后稷 – «Хоу-просо», хоу – ранг знатности, второй после гуна 公, соотносим с европейским маркизом) – мифический прародитель чжоусцев, согласно одному из преданий, был сановником и помогал Юю бороться с потопом.



ЛЮ, глава: «Изучать и»: «Людям неведом и не сокрушается, не благородный ли [это] муж?» [9, с. 2]

人不知而不慍，不亦君子乎？

Согласно интерпретации Ли Чжи данной фразы из открывающей группы афоризмов ЛЮ, быть непонятым обычными людьми – незначительный повод для беспокойства, а вот отсутствие понимания со стороны благородных мужей – куда страшнее.

10. СШШ: «Точно бывает [так], что возьми [весь] мир – а не будет никого, [кому ты] ведом; и только одному лишь Учителю Янь-цзы ведомо, что значит **“бежать от мира, не быть [никому] ведомым и не кручиниться”**»

固有舉世而無一知者，而唯顏子一人獨知之所謂“遯世不見知而不悔”是也。

ЧЮ: «Благородный муж полагается на срединное и обыденное, **бежит от мира, [никому] не ведом и не кручинится** – лишь свято-мудрые способны на такое» [8, с. 68].

君子依乎中庸，遁世不見知而不悔，唯聖者能之。

Эссе и начинается, и завершается отсылкой к «Срединному и обыденному»: Ли Чжи, подчеркивая мудрость Янь-цзы, по сути, называет его святомудрым – коль скоро подобное поведение, согласно каноническому тексту, доступно только им. Стоит отметить, что превознесение мудрости Янь-цзы можно встретить и в других эссе философа, например в «Толковании четырех нельзя» («Сы-у шо» 四勿說, полный перевод на русский язык см.: [1]).

\* \* \*

«Толкование полостности и наполненности» в полном соответствии с названием представляет толкование, интерпретацию Ли Чжи данных философских категорий, и в интерпретации этой просматриваются многие черты, характерные и для других его произведений.

Начинается эссе, что примечательно, вовсе не с определений полостности и наполненности, но с указания на их различные функции: первое применяется при обучении для точного восприятия, второе – при применении изученного для твердого исполнения. Следом постулируется их неразрывная взаимосвязь и взаимопроникновение, что в целом соответствует дуалистическому взгляду Ли Чжи на мироустройство, достаточно ярко отраженному, в частности, в его «Суждениях о муже и жене» («Фу-фу лунь» 夫婦論, русский перевод см.: [2]). Также утверждается, что только подлинный человек способен обладать этими качествами в полной мере, – и в этом отведении особого места «подлинности» (чжэнь 真) проявляется самое ядро философских взглядов Ли Чжи – его представление о подлинности как о важнейшей ценности.



Важно отметить, что определяется эта подлинность, как правило, не с помощью формулирования каких-либо ее признаков, но посредством критической оппозиции, противопоставления ее тому, что подлинным не является, – на основании чего я предлагаю использовать для наиболее общей характеристики философских взглядов Ли Чжи термин «опозиционный аутентизм» (от лат. *authenticus* – подлинный, достоверный). Также философ обращает здесь внимание на то, что внешность обманчива и подлинность по ней определить невозможно – только «благородный муж» (*цзюнь-цзы* 君子) способен определить, кто действительно обладает полнотностью, а кто слаб и малодушен – и, соответственно, неспособен быть полым до конца; кто действительно обладает наполненностью, а кто притворяется – и соответственно неспособен привести свои поступки в соответствие с гуманным обликом. Подчеркивается, что необязательно начинать с полнотности и заканчивать наполненностью, обратный порядок также возможен. Наконец, рассуждения закольцовываются: вновь звучит мысль о том, что полнотность и наполненность – качества разные и имеют разное применение.

В структурном плане эссе можно условно разделить на две части: собственно «толкование», имеющее более жесткое параллелистичное строение (что отражено в компоновке текста представленного перевода), после которого следует комментарий к отдельным тезисам этого «толкования», изложенный в более свободной форме. Границу между частями можно провести после фраз «[Предельный] полюс полнотности и наполненности возможно разве исчерпывающе выразить в словах? И все же сделать это попытаюсь». И действительно, нижеследующий комментарий главным образом посвящен предельному полюсу (*дуань* 端) полнотности и наполненности, то есть их высшим проявлениям, доступным лишь подлинному человеку.

Далее следует пояснение тезиса о том, что возможно как начинать с полнотности и заканчивать наполненностью, так и наоборот. Первый порядок проиллюстрирован притчей о тонущем человеке и кормчем, которая явственно исполнена буддийскими образами. Аллегии довольно прозрачны: жизнь как море страданий, из которого тонущего-непросветленного спасает кормчий-наставник, перевозящий на «другой берег» – в нирвану (или в представлении адептов школы Чистой земли (*Цзин-ту цзун* 淨土宗), к которым принадлежал и Ли Чжи, скорее, в райскую счастливую землю будды Амитабхи). Этот «другой берег» именуется «наполненным», т.е. пространством настоящим, а не иллюзорным, в котором «нет и не будет ни единой смерти» (уход в нирвану как раз и предполагает освобождение от круговорота жизни и смерти). Таким образом, в конфуцианский изначально дискурс (рассуждения о «благородном муже» с отсылками к соответствующей канонической литературе) вплетаются буддийские мотивы и термины, что



отражает еще одну особенность философии Ли Чжи – представление о единонаправленности всех трех учений (конфуцианства, даосизма и буддизма) на пути духовного самосовершенствования. Еще красноречивее об этом говорит умозаключение, что и конфуцианские достойные и святомудрые (賢聖 *сянь шэн*), и даосские небожители (*сянь* 仙), и будды (佛 佛) с глубокой древности следовали именно такому порядку действий.

Обратную последовательность философ демонстрирует уже на примерах реальных исторических личностей – одного из основоположников неоконфуцианства Чжан Цзяя и буддийского наставника Цзя-шаня (и вновь разные учения стоят в одном ряду), каждый из которых, обладая оформившимися убеждениями и солидным авторитетом, нашел тем не менее в себе силы пересмотреть собственные взгляды и признать себя менее сведущим, чем некто другой, когда почувствовал, что для этого есть основания. Здесь, на мой взгляд, за восхищением Ли Чжи просматривается, прежде всего, его протест против косных убеждений и ханжеской предвзятости, а также одобрение способности опустошить сознание для перехода на новый, более высокий уровень восприятия (еще одна идея, которая встречается у Ли Чжи в текстах буддийской направленности).

Следующий блок – объяснение того, почему благородный муж, высший судья, может не счесть того или иного человека полым или наполненным; иными словами, в чем остальные уступают подлинно полому и наполненному человеку. Оказывается, что для наполненности необходима вера в себя, а не слепое следование мнению других; при этом необходимо избежать другой крайности и не «считать себя правым». На первый взгляд, в этом есть некоторое противоречие, однако, обратившись к «[Трактату] Учителя Мэна», мы видим, что те, кто «считают себя правыми», пекутся лишь о том, чтобы походить на добродетельных людей, но в действительности не обладают этими добродетелями; иными словами, это те же ханжи-лицемеры, ненавистные Ли Чжи, и правыми они себя считают оттого, что не утруждаются излишней рефлексией, довольствуясь внешним благолепием. Отсутствие сомнений у таких людей напрямую зависит от славы, то есть от признания в обществе: коль скоро они «не могут подняться сами» и опираются на внешнее, не имея ничего весомого внутри, их никак нельзя назвать наполненными. Что касается полостности, в ней ключевым, по мнению философа, является готовность отказаться от своего – будь то ложные убеждения или семейные обязанности. Если же человек некритично следует когда-либо принятым установкам и заостеневает в них, его никак нельзя назвать полым.

В продолжение тезиса о том, что только благородному мужу под силу разглядеть подлинное, Ли Чжи приводит цитату из Конфуция о том, что



благородному мужу не подобает сокрушаться оттого, что он неизвестен / непонятен людям. Развивая мысль, философ утверждает, что если ты непонятен людям, сокрушаться действительно не следует, но если ты непонятен благородным мужам, – это уже повод для беспокойства. Здесь мы отчетливо видим, что Ли Чжи не считает достойным внимания мнение простого народа, рядовых людей (*чжун-жэнь* 眾人), которые наряду с нечистоплотными чиновниками зачастую предстают у него олицетворением всего мирского (*ши* 世) и вульгарного (*су* 俗). Завершается эссе комплиментарным высказыванием в адрес Янь-цзы и риторическим вопросом – кто же услышит толкование полостности и подлинности, если святомуудре удалятся от мира?

Таким образом, можно резюмировать, что основной посыл эссе – апология подлинности и честности, способности как защищать и превращать в жизнь собственные убеждения, так и при необходимости пересматривать их. Критикуется, в свою очередь, фальшь лицемерных моралистов, их неспособность на деле соответствовать декларируемым убеждениям, а также предвзятость и косность сознания, не позволяющая воспринять новое. Иными словами, положительные проявления полостности и наполненности одобряются, а отрицательные – порицаются. Принципиально важно здесь, что полостность сама по себе не означает неподлинность, полостность – это тоже подлинность в том смысле, что подразумевает отсутствие ложного, добросовестный скептицизм и незамутненность сознания. Оба качества – две стороны одной медали, они положительны, покуда подлинны; и именно эта грань – подлинность – отделяет рядовых людей от благородных мужей,

В завершение анализа хотелось бы привести несколько аргументов в пользу того, что эссе было, вероятно, написано около 1592 г. Прежде всего, на это указывает разработка проблематики подлинности как основополагающей ценности и критика ее отсутствия у современников – эксплицитно данная тема обсуждается лишь в шести эссе, написанных в период 1588–1592 гг. Кроме того, встречающееся в тексте словосочетание «недопустимо говорить об этом как о» (*бу кэ и юй-юй* 不可以語于), после которого следует та или иная философская категория, среди всех текстов «Книги для сожжения» употребляется только в «Толковании [пьес] *цза[-цзюй]*» и «Толковании детского сердца» (оба написаны как раз в 1592 г.). Согласно первому, недопустимо говорить о формально, структурно выверенных произведениях как о «совершенном культурном творчестве-*вэни* Поднебесной» (*тянься чжи чжи-вэнь* 天下之至文), согласно второму – говорить о «Шести-канонии», ЛЮ и МЦ как о «словах детского сердца» (*тун-синь чжи янь* 童心之言), в данном же эссе – недопустимо говорить о полостности и наполненности человека неподлинного как об аналогичных качествах подлинного человека.



\* \* \*

### Толкование возвышенности и чистоты

#### 高潔說

Я по природе [своей] люблю возвышенность. Любить возвышенность – значит быть высокомерным, заносчивым и неспособным склониться. Но это «быть неспособным склониться» означает быть неспособным склониться лишь перед той породой людей, что опирается на власть и уповает на богатство. В ином случае, [если в человеке] присутствует хоть малый осколок положительного и пядь добра, [будь он] даже раб или слуга, не найдется [такого, которому я бы] не поклонился. Я по природе [своей] люблю чистоту. Любить чистоту – значит быть резким, нетерпимым и неспособным принять. Но это «быть неспособным принять» означает быть неспособным принять ту породу людей, что пресмыкается перед властью и заискивает перед богатством. В ином случае, если [в человеке] действительно присутствует хоть осколок добра и пядь положительного, будь даже я большим человеком – царем или князем, – не найдется [такого, которого я бы] не принял как гостя.

予性好高，好高則倨傲而不能下。然所不能下者，不能下彼一等倚勢仗富之人耳；否則稍有片長寸善，雖隸卒人奴，無不拜也。予性好潔，好潔則狷隘而不能容。然所不能容者，不能容彼一等趨勢諂富之人耳；否則果有片善寸長，縱身為大人王公，無不賓也。

[Если человек] способен склониться перед [другими] людьми – оттого сердце его [становится] полым; его сердце поло – поэтому вбираемое [им] обширно; вбираемое [им] обширно – поэтому человек этот – возвышеннее. Так, стало быть, [когда] говорят о тех, кто в Поднебесной способен склониться перед [другими] людьми, это определенно говорят о тех людях Поднебесной, которые предельно любят возвышенность. Я люблю возвышенность – разве [этого] не подобает? [Если человек] способен подбирать людей – непременно не будет тех, кого [ему придется] оставить; не будет тех, кого [ему придется] оставить, – стало быть, не будет тех, кого [ему] не [получится] принять; не будет тех, кого [ему] не [получится] принять, – не будет нечистых поступков. Так, стало быть, [когда] говорят о тех, кто в Поднебесной способен принять [других] людей, это определенно говорят о тех людях Поднебесной, которые предельно любят чистоту. Я люблю чистоту – разве [этого] не подобает?

能下人，故其心虛；其心虛，故所取廣；所取廣，故其人愈高。然則言天下之能下人者，固言天下之極好高人者也。予之好高，不亦宜乎？能取人，必無遺人；無遺人，則無人不容；無人不容，則無不潔之行矣。然則言天下之能容人者，固言天下之極好潔人者也。予之好潔，不亦宜乎？

Ограниченные болваны нынешнего мира все [как один] считают меня резким, нетерпимым и неспособным принять, высокомерным, заносчивым и неспособным склониться. [Они] говорят, что с тех пор как



я прибыл в Хуанъань<sup>20</sup>, вплоть до сего дня [я] все время держал ворота на замке и [за всем] посылал Фан Дань-шаня<sup>21</sup>, немало огреб [я и] насмешек, мол, ищу друзей по [всем] четырем сторонам света. [Говорили, что] с тех пор как [я] поселился у Лунху – Драконьего озера<sup>22</sup>, – хоть и не держал [я уже] ворота на замке, но подошедшим к воротам [все одно] не показывался или показывался, да не принимал благопристойно, а если даже и были один-два человека, которых [я] таки благопристойно принял, то и [они мне] вскоре надоели и опротивели. Таковы мирские суждения обо мне. Кому ведомо, что я, целыми днями держа ворота на замке, целыми днями желал увидеть [тех, кто обладает] сердцем **превосходящего [меня] самого**; что круглый год сидя в одиночестве, [я] круглый год тосковал оттого, что не увидел [друга], понимающего [меня] самого. Такое трудно поведать этому [городающему вздор] поколению!

今缶齷齪者皆以予狷溢而不能容，倨傲而不能下。謂予自至黃安，終日鎖門而使方丹山，有好箇四方求友之譏。自住龍湖，雖不鎖門，然至門而不得見，或見而不接禮者，縱有一二加禮之人，亦不久即厭棄。是缶俗之論我如此也。殊不知我終日閉門，終日有欲見勝己之心也；終年獨坐，終年有不見知己之恨也。此難與爾輩道也！

А те, кто разводят кривотолки, в свою очередь, считают, будто у меня нет глаз и [я] неспособен понять [других] людей, поэтому в итоге и становлюсь жертвой их обмана; что я пристрастен в любви и несправедлив, поэтому в итоге и не способен быть с [другими] людьми от начала и до конца. Они считают свои [умозаключения] разоблачительными, как в поговорке] «сдвинешь шерстку – видно кожу, сдуешь шерстку – видно дырку». Суждения их верны, [конечно, да только] на самом деле их взгляд на [позицию] мирских ограниченных болванов – [это] всего-навсего, [как гласит поговорка], «**пятьдесят шагов [смеются над ста шагами]**». Разве стоит о них говорить?

其頗說得話者，又以予無目而不能知人，故卒爲人所欺；偏愛而不公，故卒不能與人以終始。彼自謂離毛見皮，吹毛見孔。所論確矣，其實視缶之齷齪者僅五十步。安足道耶！

**Увидеть [кого-то] похожего на человека** так же радостно, как когда в **пустом** ущелье [донесется до тебя] **звук [ступающих] ног**, – а [эти клеветники] говорят, будто я не желаю видеть [других] людей, верно ли это в принципе? Боюсь только, что еще не было [здесь] похожих на людей, – [но] ежели кто-нибудь в общих чертах похож на человека [хотя бы] формой, должно тут же склониться-поклониться, позабыв о его презренности; стремглав [к нему] устремиться, позабыв о его знатности.

<sup>20</sup> Ли Чжи стал уединенно жить в Хуанъане в 1585 г.

<sup>21</sup> Фан И-фэн (方一鳳), прозвание Дань-шань 丹山 – ученик известного философа Ло Цинь-шуня (羅欽順, 1465–1547).

<sup>22</sup> Ли Чжи поселился в буддийском монастыре Чжифо-юань у озера Лунху в 1588 г., отсюда и датировка.





Поэтому зачастую видишь достоинства человека – и сразу забываешь о [его] недостатках; да не просто забываешь о них, а еще и чинно-благопристойно обхаживаешь его и служишь [ему] как наставнику – куда еще очевидней, что возлюбил я [этого человека] пристрастно?

夫空谷足音，見似人猶喜，而謂我不欲見人，有是理乎？第恐尚未似人耳，苟其略似人形，當即下拜而忘其人之賤也，奔走而忘其人之貴也。是以往往見人之長而遂忘其短，非但忘其短也，方且隆禮而師事之，而況知吾之爲偏愛耶？

Отчего же [я так поступаю]? [Оттого, что] хорошего друга встретить трудно, а ежели не будет с моей стороны совершенной благопристойности и почтения, [ежели не будет] искренности, с какой служат наставнику, то этот чуткий, просветленный, талантливый и достойный муж разве согласится стать моим другом? Если непременно желаешь с ним подружиться, нельзя не доходить до крайней чинности в своем [соблюдении] норм благопристойности. Однако в Поднебесной подлинных талантов и подлинно чутких и просветленных по-настоящему мало. Зачастую я изливаюсь искренностью, с какой [только и подобает] служить и выказывать почтение, а те чуткость-просветленность и обладание талантом в конце концов [оказываются] не подлинными – в такой ситуации уже ничего не поделать – приходится от него отмежеваться. [А если вдобавок человек этот] не только не подлинный, но еще и коварный и зловредный, в такой ситуации ничего уже не поделать – приходится от него с каждым днем удаляться. Поэтому рядовые люди в один голос и твердят, что у меня нету глаз. Только если бы у меня действительно не было глаз, [я] бы точно был неспособен удалиться окончательно; [а] если бы я действительно любил пристрастно и был несправедлив, то точно бы покрывал недостатки [людей] до конца своей жизни. Так что все суждения о [том, будто] любовь [моя] пристрастна и [у меня] нету глаз, похожи [на правду], да ложны.

何也？好友難遇，若非吾禮敬之至，師事之誠，則彼聰明才賢之士又曷肯爲我友乎？必欲與之爲友，則不得不致吾禮數之隆。然天下之真才真聰明者實少也。往往吾盡敬事之誠，而彼聰明者有才者終非其真，則其勢又不得不而不與之踈。且不但非真也，又且有姦邪焉，則其勢又不得不日與之遠。是故衆人咸謂我爲無目耳。夫使我而果無目也，則必不能以終遠；使我而果偏愛不公也，則必護短以終身。故爲偏愛無目之論者，皆似之而非也。

Ныне двое высших<sup>23</sup> из Хуанъяня прибыли сюда, и люди вновь обязательно сочтут, что я возлюбил [их] пристрастно. Они непременно будут со мною от начала до конца и не одарят меня именем «не [имеющего] глаз» – [это вполне] возможно. Эти двое высших по-настоящему понимают мое горестное сердце; по-настоящему понимают мое одиночество и обособленность, о которых не рассказать словами; по-настоящему

<sup>23</sup> Высший, или высший человек (*шан жэнь* 上人) – почтительное именование буддийского монаха. Под «двоими высшими» Ли Чжи подразумевает своих учеников Ван Ши-бэня (王世本, буддийское имя Жо-у 若無) и Цзэн Цзи-цюаня 曾繼泉.



понимают, что я ищу людей больше, чем люди ищут меня. К тому же я [полюбил] их не за талант, а в действительности – за их благодатную добродетель; [я полюбил их] не за чуткость и проницательность, а в действительности – за их серьезность и наполненность. Ведь обладающие благодатной добродетелью непременно серьезны и наполнены, а серьезные и наполненные непременно обладают благодатной добродетелью, [так] чего же мне беспокоиться о двоих высших? Двое высших как наставнику служат Ли Шоу-аню<sup>24</sup>, Шоу-ань как наставнику служил Дэн Хо-цюю<sup>25</sup>. Устремления Дэн Хо-цюя были подобны алмазу, отвага [его] была велика, как Небо, в учении следовал [он] пробуждению сердца, а в мудрости превосходил [своего] наставника<sup>26</sup>. Поэтому набранные им ученики подобны своему наставнику, а ученики его учеников подобны его ученикам. На основании этого я предрекаю и понимаю, что двое высших непременно способны стать для меня отдушиной<sup>27</sup>, сомнений [в том] никаких. Потому и написал [я] толкование о любви к возвышенности и чистоте, дабы преподнести [его] им в дар.

今黃安二上人到此，人又必且以我爲偏愛矣。二上人其務與我始終之，無使我受無目之名，可也。然二上人實知予之苦心也，實知予之孤單莫可告語也，實知予之求人甚於人之求予也。吾又非以二上人之才，實以二上人之德也；非以其聰明，實以其篤實也。故有德者必篤實，篤實者則必有德，二上人吾何患乎？二上人師事李壽庵，壽庵師事鄧豁渠。鄧豁渠志如金剛，膽如天大，學從心悟，智過於師。故所取之徒如其師，其徒孫如其徒。吾以是卜之而知二上人之必能爲我出氣，無疑也。故作好高好潔之說以貽之。

<sup>24</sup> Ли Шоу-ань 李壽庵 – буддийский послушник, ученик Дэн Мина.

<sup>25</sup> Дэн Хэ (鄧鶴, 1489–1578), буддийское имя Хо-цюй 豁渠 псевдоним Тай-ху 太湖 – философ, представитель Тайчжоуской школы, вероятно, оказал определенное влияние на Ли Чжи.

<sup>26</sup> Чжао Чжэнь-цзи (趙貞吉, 1508–1576), прозвание Мэн-цзин 孟靜, псевдоним Да-чжоу 大洲 – известный сановник и литератор. В процессе перевода у меня также возникла мысль, что *синь-у* 心悟 может означать не «пробуждение сердца», а буддийское имя некоего Синь-у, который и был наставником Дэна. Чисто гипотетически это возможно: Дэн Хэ покинул Чжао Чжэнь-цзи как раз из-за того, что тот был недоволен его увлечением буддизмом; подозрительно также, что Чжао не назван по имени или фамилии, тогда как остальные названы. Однако никаких подтверждений этой гипотезе найти не удалось.

<sup>27</sup> Вполне возможно, что выражение *чу ци* (出氣, дословно «выдыхать пневму», в переносном смысле – «сердиться») требует более специфической интерпретации. Исходя из контекста, в том числе грамматической позиции, трудно предположить здесь семантику рассерженности; любопытной мне показалась версия анонимного переводчика «Толкования возвышенности и чистоты» на современный китайский, размещенного в интернет-энциклопедии Baidu Baike, где это выражение передано фразеологизмом и *гэ би-кун чу ци* (一个鼻孔出气, букв.: «выдыхать из одной ноздри»), означающим «сойтись во взглядах, спеться». См.: *Гао-цзе шо* 高洁说 (Толкование возвышенности и чистоты). Режим доступа: <https://baike.baidu.com/item/高洁说> (дата обращения 24.02.2020). Тем не менее согласиться с такой интерпретацией трудно, поскольку данный фразеологизм вошел в употребление только с конца XIX в., а кроме того, имеет негативную коннотацию, неуместную здесь.



\* \* \*

1. «Толкование возвышенности и чистоты» (далее – ГЦШ): «Кому ведомо, что я, целыми днями держа ворота на замке, целыми днями желал увидеть [тех, кто обладает] сердцем **превосходящего [меня] самого...**»

殊不知我終日閉門，終日有欲見勝己之心也...

ЛЮ, глава «Изучать и»: «Учитель сказал: “Благородный муж если не солиден, то не авторитетен и в учении нетверд. Главное [для него] – преданность и **благонадежность, нет [у него] друзей, не подобных [ему] самому; если допустил ошибку – не боится исправить”**» [9, с. 5].

子曰：“君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。”

Словосочетания «превосходящий [меня] самого» (*шэн-цзи* 勝己) и «подобный [мне] самому» (*жу-цзи* 如己) оказываются связаны через комментарий Чжу Си к ЛЮ в «Речах Учителя Чжу, [сгруппированных по разделам] («Чжу-цзы юй лэй» 朱子語類), глава «Обсужденные-отобранные речи, [часть] третья» («Лунь-юй сань» 論語三):

«[Учителя Чжу] спросили: “Как соотносится [выражение] ‘нет [у него] друзей, ему не подобных’ со словосочетанием ‘**превосходящие [его] самого**’”? [Учитель Чжу] сказал: “**‘Превосходящие [его] самого’** как раз и означает ‘**подобные [ему] самому**’”»...

«Того, кто выше, я [считаю] наставником; того, кто ниже, – если это хороший человек – я наставляю; того, кто посередине, [если] **превосходит [меня] самого**, [считаю] другом, [а если] недотягивает [до меня] – все одно не отвергаю, однако не сродняюсь с ним» [14, с. 505].

問：“無友不如己者”與“勝己”字如何？曰：“勝己”便是如己之意。...

上焉者，吾師之；下焉者，若是好人，吾教之；中焉者，勝己則友之，不及者亦不拒也，但不親之耳。

Исходя из комментария Чжу Си, рассматриваемые словосочетания *шэн-цзи* и *жу-цзи* являются синонимами. Если учесть, что далее у Ли Чжи речь идет о «понимающем [меня] самого» (*чжи-цзи* 知己, в переносном смысле выражение означает «задушевный друг», в каком-то значении сохранилось в китайском языке и по сей день), выходит вполне органичная пара: *чжи-цзи* – друг действительный, а *шэн-цзи* – друг потенциальный, достойный дружбы. В то же время это те, кто познал и победил себя (*цзи* 己), что созвучно призыву Ли Чжи к преодолению собственной предвзятости и закоренелости.

2. ГЦШ: «Суждения их верны, [конечно, да только] на самом деле их взгляд на [позицию] мирских ограниченных болванов – [это] всего-навсего, [как гласит поговорка], **“пятьдесят шагов [смеются над ста шагами]”**».

所論確矣，其實視世之齷齪者僅五十步。

МЦ, глава «Лянский царь Хуй-ван, [часть] верхняя» (梁惠王上): «[Вы], царь, любите войну, – ответил Мэнцзы, – позвольте же привести сравне-



ние с войной. Под грохот барабанов уже клинки скрестились – и обратились в бегство, бросая латы, волоча оружие. Одни остановились через сто шагов, другие – через пятьдесят. Можно ли [пробежавшим] **пятьдесят шагов смеяться над [пробежавшими] сто шагов?**» [10, с. 5] (пер. И. И. Семененко: [15, с. 175]).

孟子對曰：「王好戰，請以戰喻。填然鼓之，兵刃既接，棄甲曳兵而走。或百步而後止，或五十步而後止。以五十步笑百步，則何如？」

Ли Чжи отсылает к известной поговорке, намекая на то, что и «мирские ограниченные болваны», и «те, кто разводят кривотолки», неправы, пускай вторые и неправы меньше, чем первые.

3. ГЦШ: «**Увидеть [кого-то] похожего на человека** так же **радостно**, как когда] в **пустом** ущелье [донесется до тебя] **звук [ступающих] ног**»  
夫空谷足音，見似人猶喜，而謂我不欲見人，有是理乎？

«[Трактат] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы»), глава «Сюй У-гуй» («Сюй У-гуй» 徐無鬼): «[Сюй У-гуй] сказал: “Вы не слышали об изгнаннике из [царства] Юэ? Через несколько дней после отбытия из царства он радовался, увидев знакомых; по истечению месяца после отбытия из царства он радовался, увидев кого-нибудь, кого в [родном] царстве” когда-либо видел; когда подошел год [изгнанию] – радовался, увидев **кого-нибудь похожего на человека** [из Юэ]. Чем дольше он уходил от [своих] людей, тем больше и глубже тосковал по ним, разве нет? Тот, кто сбегает в безлюдную пустошь, где марь-лебеда стоит столбом на тропях хорей-колонков, шатается [в поисках] себе места в ней. Услышав донесшийся **звук [ступающих] человеческих ног**, [он] обрадуется, а уж тем более [если послышатся] рядом задорные голоса братьев и родичей!» [16, с. 626].

曰：子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見其所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣。不亦去人滋久，思人滋深乎！夫逃虛空者，藜、藿柱乎甃、鼯之逕，踉位其空。聞人足音蹙然而喜矣，而況乎兄弟親戚之警欬其側者乎！

Философ утверждает, что все обвинения его в нелюдимости и нежелании общаться – неправда, поскольку он так истосковался по настоящим людям, что радуется от малейшего их подобия, – как в притчах Чжуан-цзы об изгнаннике и бродящем в пустоши.

\* \* \*

В сравнении с предыдущим, эссе «Толкование возвышенности и чистоты» имеет более личный характер и представляет собой почти исповедальное изложение Ли Чжи собственных проблем и ценностей в дружеских отношениях. Оспаривая расхожее мнение о собственной заносчивости и мизантропии, философ поясняет, что в действительности горит желанием общения, однако не может переступить через минимальные требования к потенциальному другу – в нем должен быть хотя бы «осколок добра и пядь положительного». Качества, стремление



к которым определяет его поведение, – возвышенность (*гао* 高) и чистота (*цзе* 潔) – по сути являются фильтрами недостойного, причем это недостойное имеет явно мирскую, пошлую, корыстную природу (преклонение перед властью и богатством); в противовес этому Ли Чжи подчеркивает, что для него социальный статус человека не имеет никакого значения (подобный эгалитаризм довольно характерен для Тайчжоуской школы последователей Ван Шоу-жэня, к которой философ непосредственно не принадлежал, но с представителями которой в определенный период своей жизни тесно общался).

Структурно гораздо более строго параллелистичной вновь является вступительная часть (собственно *шо*), в ней же непосредственно и раскрывается смысл понятий «возвышенность» и «чистота». Ее сменяет критика расхожих суждений, исходящих от «ограниченных мирских болванов» и «разводящих кривотолки»: первые утверждали, что Ли Чжи – жуткий мизантроп, вторые – что он слепо привязывается к людям и потому становится жертвой их обмана. Опровергнув эти инсинуации и объяснив свой подход к общению, философ переходит к адресатам своего эссе – послушникам Ван Ши-бэню и Цзэн Цзи-цюаню: сказав несколько лестных слов о них самих и об их учителях, он предсказывает, что впереди их ждут добрые отношения, и посвящает им свойopus.

В целом эссе вполне соответствует духу других произведений философа: вновь встречаем мы уже знакомые категории полостности и наполненности – первая играет все ту же благотворную роль для восприятия, вторая – предстает свойством благодатной добродетели. Кроме того, похожие слова звучат и в других эссе «Книги для сожжения»: о потребности в общении – в «Тексте господина Ли о десяти [разновидностях] общения» («Ли-шэн ши цзяо вэнь» 李生十交文), а о редкости и ценности талантливых и достойных людей – в «Восьми [разновидностях] вещей» («Ба-у» 八物). Наконец, вновь особое место отведено подлинности – ее отсутствие является непростительным пороком и закрывает для Ли Чжи всякую возможность общения с человеком.

### Литература

1. Руденко Н. В. Манифест о свободе благопристойности: «Разъяснение четырех "нельзя"» Ли Чжи. *Восток (Oriens)*. 2018;(1):167–183. DOI: 10.7868/S0869190818010156.

2. Руденко Н. В. «Суждения о муже и жене» Ли Чжи: Двое на одного, или Инь-Ян против Великого предела. *Вопросы философии*. 2019;(4):153–165. DOI: 10.31857/S004287440004804-9.

3. Руденко Н. В. «Абрис Чжо-у в суждениях»: Ироничная автобиография Ли Чжи. В: Кобзев А. И. и др. (ред.) *Общество и государство в Китае: 49-я науч. конф., г. Москва, 24–26 апреля 2019 г.* М.: ИВ РАН; 2019. Т. 49, ч. 2. С. 453–478. Режим доступа: [https://china.ivran.ru/f/Rudenko\\_N.V.\\_%60%60Abris\\_CHzho-u\\_v\\_suzhdeniyah%60%60\\_\(Ironichnaya\\_avtobiografiya\\_Li\\_CHzhi\).pdf](https://china.ivran.ru/f/Rudenko_N.V._%60%60Abris_CHzho-u_v_suzhdeniyah%60%60_(Ironichnaya_avtobiografiya_Li_CHzhi).pdf)



4. Руденко Н. В. «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи. *Ориенталистика*. 2019;2(4):982–1006. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006).
5. Grimberg Ph. *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602)*. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag; 2014.
6. Rivi Handler-Spitz, Pauline Lee, Haun Saussy (ed.). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N.Y.: Columbia University Press; 2016.
7. Чжан Цзянь-е (ред.). *Фэнь шу = Книга для сожжения*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2018. Т. 1. (На кит. яз.)
8. Ван Го-сюань (ред.). *Да-сюэ, Чжун-юн = Великое учение, Среднее и обыденное*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. (На кит. яз.)
9. Чжан Янь-ин (ред.). *Лунь-юй = Обсужденные-отобранные речи*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2006. (На кит. яз.)
10. Вань Ли-хуа, Лань Сюй (ред.). *Мэн-цзы = [Трактат] Учителя Мэна*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. (На кит. яз.)
11. Чжу Си. *Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу = «Четверокнижие» с [разбивкой на] статьи и фразы и сводным комментарием*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1983. (На кит. яз.)
12. Ли Минь, Ван Цзянь (ред.). *«Шан-шу» и чжу = «Древнейшие писания» с переводом и комментариями*. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. (На кит. яз.)
13. Чжоу Чжэнь-фу (ред.). *«Ши-цзин» и-чжу = «Канон стихов» с переводом и комментариями*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2002. (На кит. яз.)
14. Ли Цзин-дэ; Ван Син-сянь (ред.). *Чжу-цзы юй лэй = Речи Учителя Чжу, [сгруппированные по] разделам*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1986. (На кит. яз.)
15. Семененко И. И. (ред.) *Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си*. М.: Восточная литература; 2016.
16. Чэнь Гу-ин (ред.). *«Чжуан-цзы» цзинь-чжу цзинь-и = «[Трактат] Учителя Чжуана» с современными комментариями и современным переводом*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1983. (На кит. яз.)

## References

1. Rudenko N. V. Ritual propriety freedom manifesto: Li Zhi's "Explanation of the four 'do not'". *Vostok (Oriens)*. 2018;(1):167–183. (In Russ.) DOI: [10.7868/S0869190818010156](https://doi.org/10.7868/S0869190818010156).
2. Rudenko N. V. Li Zhi "Discourse on Husband and Wife" (Fu fu lun): Two against One or Yin-Yang vs. the Supreme Ultimate. *Voprosy filosofii*. 2019;(4):153–165. (In Russ.) DOI: [10.31857/S004287440004804-9](https://doi.org/10.31857/S004287440004804-9).
3. Rudenko N. V. "A Sketch of Zhuowu in the Form of Discourse": Li Zhi's ironic autobiography. In: Kobzev A. I. et al. (eds) *State and Society in China: LIX Conference, Moscow, April 24–26, 2019*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS; 2019. Vol. 49, part 2, pp. 453–478. (In Russ.) Available at: [https://china.ivran.ru/f/Rudenko\\_N.V.\\_%60%60Abris\\_CHzho-u\\_v\\_suzhdeniyah%60%60\\_\(Ironichnaya\\_avtobiografiya\\_Li\\_CHzhi\).pdf](https://china.ivran.ru/f/Rudenko_N.V._%60%60Abris_CHzho-u_v_suzhdeniyah%60%60_(Ironichnaya_avtobiografiya_Li_CHzhi).pdf)
4. Rudenko N. V. "An Article with the Discourse on Governing" and "A Discourse on the Warring States [Period]": Political and Philosophical Essays by Li Zhi. *Orientalistica*. 2019;2(4):983–1006. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006).



5. Grimberg Ph. *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602)*. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag; 2014.

6. Rivi Handler-Spitz, Pauline Lee, Haun Saussy (ed.). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N.Y.: Columbia University Press; 2016.

7. Zhang Jianye (ed.). *Fen shu*. Beijing: Zhonghua shuju; 2018. Vol. 1. (In Chin.)

8. Wang Guoxuan (ed.). *Da xue, Zhong yong*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. (In Chin.)

9. Zhang Yanying (ed.). *Lun yu*. Beijing: Zhonghua shuju; 2006. (In Chin.)

10. Wan Lihua, Lan Xu (eds). *Mengzi*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. (In Chin.)

11. Zhu Xi. *Si shu zhang ju ji zhu*. Beijing: Zhonghua shuju; 1983. (In Chin.)

12. Li Min, Wang Jian (eds). *Shang shu yi zhu*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. (In Chin.)

13. Zhou Zhenfu (ed.). *Shi jing yi zhu*. Beijing: Zhonghua shuju; 2002. (In Chin.)

14. Li Jingde; Wang Xinxian (ed.) *Zhuzi yu lei*. Beijing: Zhonghua shuju; 1986. (In Chin.)

15. Semenenko I. I. (ed.) *Mengzi: New Translation with Classical Commentaries of Zhao Qi and Zhu Xi*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2016. (In Russ.)

16. Chen Guying (ed.). *Zhuangzi jin zhu jin yi*. Beijing: Zhonghua shuju; 1983. (In Chin.)

#### **Информация об авторе**

**Руденко Николай Владимирович**, кандидат философских наук, младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### **Information about the author**

**Nikolai V. Rudenko**, Ph. D., Junior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 25 февраля 2020 г.

Одобрена рецензентами: 3 марта 2020 г.

Принята к публикации: 3 марта 2020 г.

#### **Article info**

Received: February 25, 2020

Reviewed: March 3, 2020

Accepted: March 3, 2020

### К вопросу о решении научных проблем в области исследований гаудия-вайшнавизма

**Н. И. Антонова**

*АНО «Институт сознания», г. Москва, Российская Федерация*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5142-7889>, e-mail: [nari108@mail.ru](mailto:nari108@mail.ru)*

**Резюме:** путь эволюции науки связан с рядом особенностей познания, определяющих его динамику. Опираясь на соответствующие положения из области истории науки, автор раскрывает первостепенную роль рефлексии и, как следствие, – коренных трансформаций аксиоматической базы науки в ее эволюции. Приводятся примеры нового подхода к решению научных проблем в области гаудия-вайшнавизма. Делается вывод о необходимости пересмотра прежних представлений и стереотипов, не позволяющих решать в рамках старой парадигмы соответствующие времени научные задачи.

**Ключевые слова:** гаудия-вайшнавизм; научная рефлексия; эволюция компаративистики; бенгальский вайшнавизм; диалектический вектор веданты

**Для цитирования:** Антонова Н. И. К вопросу о решении научных проблем в области исследований гаудия-вайшнавизма. *Ориенталистика*. 2020;3(1):110–118. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-110-118.

### Some aspects of the Gaudiya-Vayshnavism research

**N. I. Antonova**

*Autonomous non-profit organization «Institute of consciousness», Moscow, Russian Federation*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5142-7889>, e-mail: [nari108@mail.ru](mailto:nari108@mail.ru)*

**Abstract:** the evolution of the research phenomenon is associated with certain features of cognition (as a philosophical problem) that are crucial for its dynamics. The phenomenon of the history of science / scholarship has its own specific research features and postulates, which serve as a methodological basis for the author of this article. This allows it to identify the primary role of reflection, which, as a consequence, contributes to changing the axiomatic base of research, that is, its evolution. This is illustrated in the article devoted to the complex of problems in the field of Gaudiya-Vaishnavism research. The author suggests to regularly revise the becoming outdated



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.







ideas and stereotypes, especially those that contain ideological connotations and obvious errors in the perception of the cultures of «the others».

**Keywords:** Gaudiya-Vaishnavism; science, reflection in; studies, comparative, evolution of; Bengali Vaishnavism; Vedanta, dialectical vector of

**For citation:** Antonova N. I. Some aspects of the Gaudiya-Vayshnavism research. *Orientalistica*. 2020;3(1):110–118. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-110-118.

## Введение

Истории научных исследований известна существенная, постоянно повторяющаяся взаимосвязь: достигшей зрелости науке свойственно обращаться к собственным аутентичным началам.

Научная *рефлексия*, подобно деятельности самопознания личности, также предполагает поиск ответа на вопрос: кто я? В процессе самоидентификации наука, наряду с критическим анализом содержания собственного предметного знания, стремится осмыслить и используемые ею методы познания. В этом смысле осуществляемая учеными рефлексия является одной из ступеней научно-исследовательской деятельности в широком культурно-историческом контексте. Существует, как известно, и *предметный* уровень, изучающий явления действительности непосредственно [1, с. 736].

Путь эволюции науки связан с еще одной особенностью познания, определяющей его динамику. Речь идет о качественном скачке – как результате кардинальных трансформаций отживших теорий и изменений в аксиоматической базе науки «логически более совершенным образом» [2, с. 136].

## Постановка проблемы и примененные методы исследования

Зададимся вопросом: характерны ли все вышеизложенные закономерности для ориенталистики, в частности для области изучения гаудия-вайшнавской традиции?

Хорошо известны отдельные попытки критического анализа методологии востоковедческих исследований, посвященные, например, изучению Ближнего Востока [3] или сравнительного анализа ислама и западной цивилизации, а также культуры Адыгеи [4; 5]. Безусловно, трудно переоценить работы по индуизму Д. Б. Зильбермана [6; 7], в основе которых лежит метод «модальной методологии», разработанный талантливым философом и социологом культуры. Но все эти работы относятся к 1960–1970-м (в случае Х. М. Казанова – к 1980–1990-м) годам прошлого столетия.

Во всех восьми вышедших томах международного научного рецензируемого журнала «Ориенталистика» к освещению проблем исследования гаудия-вайшнавизма обращались лишь дважды: в статьях А. С. Тимощука [8] и В. В. Останина [9].



Если произвести своеобразное маркирование уровней научной рефлексии по В. Лефевру и Г. П. Щедровицкому [10, с. 8] (к слову, именно последний порекомендовал Д. Б. Зильберману поступить в аспирантуру Института конкретных социальных исследований АН СССР и пригласил его участвовать в работе известного Московского методологического кружка, им руководимого), то нулевому порядку будет соответствовать предметная деятельность, или предметный уровень изучения действительности. Для того чтобы подняться на ступень выше, на уровень рефлексии первого порядка, возникнет необходимость произвести осмысление этой деятельности. Второй порядок уровня рефлексии потребует осознания произведенного нами осмысления, и так далее. Интересно, сколько же «этажей» рефлексии имеет построенное учеными-ориенталистами условное научное «здание»?

Отнюдь не является секретом феномен встроенности научного познания в общекультурный сплав ценностей, идей и установок мировоззренческого характера. Опыт указанного явления позволяет делать выводы, подобные этому: «Оказывается, под единой вывеской “наука” разместились два совершенно разных предприятия. Одно из них можно назвать наукой-исследованием, а другое – наукой-мировоззрением» [11].

Называемая парадигмой целостная модель научных подходов как концептуально-методологическая преемственность в науке способна автоматически переносить в предметное поле актуальных исследований не только научные достижения, но и вполне «махровые» заблуждения.

Очевидно, что концептуальная динамика востоковедения требует эволюции компаративистики как научного метода: от тенденции разделения на свое и чужое, несущей идеологические коннотации, – к интеграции и поиску сближения. Требование времени предполагает отказ от наследия старой парадигмы и необходимость перехода от классических – к постнеклассическим идеалам рациональности.

Динамику перехода от одного типа рациональности к другому можно проследить на следующей схеме [10] (В. С. Степин в интерпретации В. Ю. Кузнецова):  $(C \rightarrow \{O\})$  – [классическая рациональность];  $(C \rightarrow \{Cp. \rightarrow O\})$  – [неклассическая рациональность];  $(C \rightarrow \{ЦЦ \rightarrow Cp. \rightarrow O\})$  – [постнеклассическая рациональность], где **C** – субъект, **O** – объект, **Cp.** – средства, **ЦЦ** – цели и ценности. Как можно заметить, в схеме постнеклассической рациональности познание коррелируется ценностями и целями субъекта и находится в зависимости от используемых им средств. По существу, эволюция компаративистских методов в ориентализме является частным случаем эволюции рациональности.

В качестве парадигмального наследия Запада современной науке достались такие «хронические» дилеммы, как: академическое – традиционное; рациональное – иррациональное; техногенное – психогенное и т. д. Востребованность интеграционного подхода представляется



сегодня в высшей степени актуальной, что определяется общностью стоящих перед человечеством задач.

В качестве примера нового подхода к решению научных проблем в области гаудия-вайшнавизма заслуживает внимания монография С. В. Ватмана, посвященная изучению бенгальского вайшнавизма [12]. Автор исследования применяет комплексный подход к феномену иной культурной парадигмы. При этом он считает «особенно полезным» обращение к опыту *самоистолкования*, базирующемуся на религиозной составляющей традиции: «Если бы мы не учитывали постоянно этот [религиозный] опыт и ограничились одним только объективистским подходом, – пишет С. В. Ватман, – многие существенные элементы системы и связующие их ходы мысли остались бы для нас непонятными» [12, с. 262–263].

Теперь остановимся более подробно на содержании указанной работы, то есть на раскрытии ее автором ряда особенностей феномена *бенгальского вайшнавизма*. Пожалуй, именно книга С. В. Ватмана позволяет получить сегодня самое полное представление о названной вайшнавской традиции.

Приступая к работе, автор делает следующее замечание: «Из-за отсутствия в отечественной науке исследований по бенгальскому вайшнавизму представляющаяся нам картина индийской культуры лишается важного фрагмента, что обедняет ее и делает менее ясными многие явления и процессы» [12, с. 6]. По утверждению исследователя, в образе этой религиозно-философской школы и ветви вайшнавизма мы имеем одно из наиболее «литературных» теологических направлений Индии.

Будет неправильным умалять роль, которую сыграл гаудия-вайшнавизм в лице своего основателя Чайтаньи (1486–1533), значительно повлияв на движение *бхакти* и индийскую культуру в целом. Традиция способствовала интеграции культуры и ее сложению из разнородных единиц в самобытное единство [13, с. 9]. Являясь наиболее поздней самостоятельной школой теистической веданты в философско-теологическом контексте, гаудия-вайшнавизм завершает ряд, открытый *вишишта-адвайтой* Рамануджи (см.: *Joga-sutra*. 1.4 [14, с. 384]). Текст Беснагарской надписи Гелиодора, согласно Г. М. Бонгард-Левину и Г. Ф. Ильину, свидетельствует о популярности гаудия-вайшнавизма уже во второй половине I тыс. до н. э. [15, с. 373].

Повторюсь: традиция гаудия-вайшнавизма представляет собой теистическое направление *веданты*, по оптимистичному замечанию С. В. Ватмана, привлекающее к себе все большее внимание западных исследователей. Но один из наиболее нестандартных, на наш взгляд, акцентов, поставленных автором книги, содержится в следующем его утверждении: «Хотя обычно принято относить к монотеистическим религиям христианство, ислам и иудаизм, мы считаем себя вправе рас-



пространить этот термин и на индийский теизм, признающий единый конечный принцип бытия в форме личности Бога» [12, с. 22].

Далее С. В. Ватман приводит перечень достижений философо-теологического и культурологического характера, осуществленных гаудия-вайшнавизмом. Это и органичная целостность системы, созданной в XVI–XVIII вв. бенгальскими теологами и включающей в себя многие элементы философской, религиозной и культурной традиции Индии (учения пуран, панчаратры, *альваров*, опыт более ранних школ теистической веданты, переосмысленный и переработанный на основе откровений Чайтаньи, а также прочий материал, почерпнутый из самых ранних областей традиционного знания [12, с. 261]). На основе данной системы упрочилась и развилась философско-теологическая *школа* бенгальского вайшнавизма, породившая, в свою очередь, обширную литературу, «колоссальную по объему, разнообразную по языку, жанру и содержанию» [12, с. 261], повлиявшую на культуру Индии в целом. Далее названы: единый и цельный текст Бхагавата-пураны, легший в основу системы бенгальского вайшнавизма и обеспечивший успешность «системотворчества»; формирование теологической доктрины из основных элементов названной пураны; положенное в основу системы учение о *бхакти* как «манифестации сущностной природы Бога и фундаментального принципа индивидуального бытия» одновременно [12, с. 262]. Автор отмечает также «типологическое сходство бенгальского вайшнавизма со средневековой христианской мыслью, сближающее религиозный опыт двух традиций» [12, с. 263].

Словно для того, чтобы восстановить равновесие в области, которая не была вплоть до недавнего времени подвергнута всестороннему и полноценному исследованию, С. В. Ватман неизменно обнаруживает на фоне прочих онтологических направлений все новые и новые достоинства школы. К ним он относит:

1) решение главной проблемы веданты, или соотнесение единства и многообразия сущего – в духе «непостижимой единораздельности»; 2) разработанную на основе «Бхагавата-пураны» и «Вишну-пураны» единую «энергичную» концепцию бытия (*шакти-паринама-вада*); 3) систематизацию «мистического опыта» с использованием понятийного аппарата традиционной поэтики [12, с. 262].

Приведу другие примеры нового подхода к феномену индийской теологии.

Доктор философии Темплского университета (США) В. Дедвейлер спроецировал на ход традиционной индийской мысли диалектический принцип Гегеля. Российский ученый В. В. Останин применяет эти методологические схемы для изучения *веданты* [16]. Однако в отечественном востоковедении имеет характер констатации следующий факт индийской средневековой истории: «Полная (кевала) адвайта Шанкары явилась не



только первой из систем средневековой индийской мысли, но и своеобразной точкой отсчета в ее дальнейшем развитии. Последующие ведантистские системы, возникая в полемике с нею, располагаются в рамках своеобразного континуума между этим полюсом и его противоположностью – дуалистической ведантой (двайта)» [17, с. 247]. При этом предложенный В. В. Останиным «диалектический вектор» позволяет исследователю не столько «регистрировать исторический факт», сколько «выявить глубинные закономерности движения ведантистской мысли» [16, с. 8]. Примененную в антропологическом контексте новую методологию можно выразить следующей схемой: «узловыми точками являются, соответственно: антропология “Ригведы” (тезис), Шанкары (антитезис) и Чайтаньи (синтез), а учения о человеке мимамсы, Гаудапады и Рамануджи с Мадхвой становятся некими переходными формами» [16, с. 9].

Приведенные примеры позволяют пересмотреть роль основателя бенгальского вайшнавизма Чайтаньи в процессе эволюции индийского философского дискурса.

Позвольте также привести пример самоидентификации гаудия-вайшнавизма, произведенной современным носителем традиции [18]. Современные западные вайшnavы знают, что в рамках направления существует несколько трактовок и подходов (*сампрадаи*) к прочтению *веданты*. Традиционно выделяются четыре школы: 1) *Шри-сампрадаи* Рамануджи; 2) *Брахма-сампрадаи* Мадхвы; 3) *Рудра-сампрадаи* основателя-ачарьи Вишнусвами; 4) *Кумара-сампрадаи*, основанная Нимбаркой [18, с. 320]. При этом школа-*сампрадаи* Шанкары, которая опирается на учение Гаудапады, вайшнавской не является. Названные школы *веданты* различаются своим основным выводом (*сиддхантой*), связанным с трактовкой взаимоотношений *Абсолюта, души и материи*.

*Сампрадаи* Мадхвы имеет бенгальскую ветвь, известную как *брахма-мадхва-гаудия-сампрадаи*. В XVIII в. выдающимся бенгальским теологом школы гаудия-вайшnavов, Баладевой Видьябхушаной, был написан комментарий к *Веданта-сутре* и затем представлен индийским экспертам-философам в г. Удупи. В комментарии Баладевы была выдвинута новая *сиддханта* Чайтаньи: *ачинтья-бхеда-абхеда-таттва* (принцип непостижимого одновременного единства и отличия). Эта концепция развивала доктрину *шакти-паринама-вады* (сущего как взаимодействия личностного аспекта Абсолюта и не отличающихся от него энергий) [18, с. 321].

## Заключение

Если согласиться с трактовкой социокультурных функций философского знания В. С. Степина, то роль рефлексии над «универсалиями культуры» выполняет именно философия [19, с. 5]. В связи с этим следует заметить, что делает это «царица наук» подчас весьма категорично, определяя «архаический» характер современного ориентализма и назы-



вая научные подходы востоковедения «смесью чувства превосходства, наивного восхищения экзотикой и подчеркиванием инаковости Востока в качестве его особенностей» [20, с. 27]. А следующий пассаж представителя академической философии вообще мало чем отличается от смертного приговора целой отрасли наук: «Ориентализм, собственно, сам конструирует свой объект, занимаясь, по существу, исследованием “ориентальных” симулякров» [20, с. 27].

Безусловно, научная рефлексия в рамках одной отдельно взятой науки обойдется, что называется, меньшей кровью. Но, однозначно, для этого потребуются коренные трансформации прежних теорий и отказ от представлений и стереотипов, не позволяющих решать в рамках старой парадигмы соответствующие времени научные проблемы.

### Литература

1. Лебедев А. С. *Философия науки*. М.: Академический проект; 2005.
2. Эйнштейн А. *Собрание научных трудов*. М.: Прогресс; 1965. Т. 4.
3. Саид Э. В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский мир; 2006.
4. Казанов Х. М. *Особенности осуществления культурной революции народов Северного Кавказа: автореф. дис. ... канд. филос. наук*. Баку; 1983.
5. Казанов Х. М. Восток-Запад: целевые ценности науки и техническая цивилизация. В: Куева А. И. (ред.) *Философия и социология в Республике Адыгея*. Майкоп: Адыгея; 1995. С. 22–35.
6. Зильберман Д. Б., Пятигорский А. М. Индийская философия. В: *Большая советская энциклопедия*. М.: Советская энциклопедия; 1972. Т. 10.
7. Зильберман Д. Б. Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка. *Вопросы философии*. 1972;5:117–129.
8. Тимощук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами. *Ориенталистика*. 2018;1(2):289–302. DOI: [10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302](https://doi.org/10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302).
9. Останин В. В. Архитектоника «Бхагавата-пураны». *Ориенталистика*. 2019;2(1):150–158. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158).
10. Кузнецов В. Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2008;(1):3–18.
11. Тростников В. Н. Научна ли «научная картина мира»? *Новый мир*. 1989;(12):257–260. Режим доступа: <http://www.veinik.ru/science/phil/article/458.html>
12. Ватман С. В. *Бенгальский вайшнавизм*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; 2005.
13. Куценков А. А. Бхакти в индийской культуре. В: Ванина Е. Ю., Варма П. К. (ред.) *Бхакти – религия любви: материалы науч. конф.* М.: Культурный центр им. Джавахарлала Неру; 1995.
14. Чаттерджи С., Датта Д. *Индийская философия: Философия йоги*. М.: Селена; 1994.



15. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. *Индия в древности*. М.: Просвещение; 1985.
16. Останин В. В. *Антропология классической веданты: эволюция религиозно-философских идей: автореф. дис. ... канд. филос. наук*. Томск; 2009.
17. Костюченко В. С. *Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль; 1983.
18. Сухотра Свами. *Тень и реальность*. М.: Философская книга; 1998.
19. Степин В. С. Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л. Н. Митрохиной). *Вопросы философии*. 2008;(7):3–14.
20. Торчинов Е. А. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного*. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение; 2007.

### References

1. Lebedev A. S. *The Philosophy of Science*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2005. (In Russ.)
2. Einstein A. *The Collected Papers*. Moscow: Progress; 1965. Vol. 4. (In Russ.)
3. Said E. *Orientalism*. St. Petersburg: Russkii mir; 2006. (In Russ.)
4. Kazanov Kh. M. *Specific features of the cultural revolution among the peoples of the Northern Caucasus. Ph.D. Thesis*. Baku; 1983. (In Russ.)
5. Kazanov Kh. M. East versus West: target values of the Science and the technical civilization. In: Kueva A. I. (ed.) *Philosophical and Sociological studies in the Republic of Adygea*. Maykop: Adygeya; 1995, pp. 22–35. (In Russ.)
6. Zilberman D. B., Pyatigorskii A. M. *The Indian Philosophy In: Great Soviet Encyclopaedia*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1972. Vol. 10. (In Russ.)
7. Zilberman D. B. A revelation in Advaita-Vedanta as an example of the semantic destruction of the language. *Voprosy filosofii*. 1972;5:117–129. (In Russ.)
8. Timoschuk A. S. The Bengali Vaishnavism. The aesthetic aspects in the literature of Rupa Gosvami. *Orientalistica*. 2018;1(2):289–302. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302](https://doi.org/10.31162/2618-7043-2018-1-2-289-302).
9. Ostanin V. V. Architectonics of the Bhagavata-Purana. *Orientalistica*. 2019;2(1):150–158. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-150-158).
10. Kuznetsov V. Yu. The Shift From “Classical” to “Non-classical” Philosophy: Building Levels of Reflection. *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 2008;(1):3–18. (In Russ.)
11. Trostnikov V. N. How far Science-related is the “Science picture of the world”. *Novyi mir*. 1989;(12):257–260. Available at: <http://www.veinik.ru/science/phil/article/458.html> (In Russ.)
12. Vatman S. V. *The Bengali Vayshnavism*. St. Petersburg: St. Petersburg University; 2005. (In Russ.)
13. Kutsenkov A. A. The *Bhakti* in the Culture of India. In: Vanina E. Yu., Varma P. K. (eds) *The Bhakti as religion of love: proceedings of the Conference*. Moscow: The Jawaharlal Nehru Centre of Indian Culture; 1995. (In Russ.)
14. Chatterjee S., Datta D. The Indian Philosophy. *The philosophy of Yoga*. Moscow: Selena; 1994. (In Russ.)
15. Bongard-Levin G. M., Iliin G. F. *India in the Ancient Times*. Moscow: Prosveshchenie; 1985. (In Russ.)



16. Ostanin V. V. *The anthropology of the classical Vedanta: the evolution of religious and philosophic ideas*. Ph.D. Thesis. Tomsk; 2009. (In Russ.)

17. Kostyuchenko V. S. *The classical Vedanta and the Neo Vedantism* Moscow: Mysl; 1983. (In Russ.)

18. Suhotra Swami. *Substance and Shadow: The Vedic Method of Knowledge*. Zürich: Govinda Press; 1996.

19. Stepin V. S. Philosophy of Religion in Social and Cultural Context (in Memory of L.N. Mitrokhin). *Voprosy filosofii*. 2008;(7):3–14. (In Russ.)

20. Torchinov E. A. *The Philosophy in the East and West: Knowledge of the "Beyond"*. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie; 2007. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Антонова Наталья Ивановна**, кандидат философских наук, директор АНО «Институт сознания», г. Москва, Российская Федерация

### **Information about the author**

**Natalya I. Antonova**, Ph. D., Director, Institute of consciousness, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 29 января 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 29 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 5 марта 2020 г.

### **Article info**

Received: January 29, 2020  
Reviewed: February 29, 2020  
Accepted: March 5, 2020



# LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST



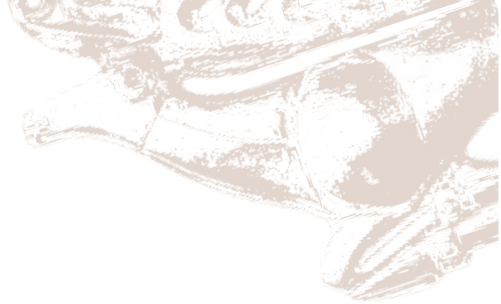
- **Languages of the Peoples of Asia and Africa**
- **Literary and source critical studies in the framework of the classical Orientalist research**
- **Literature of the Peoples of Asia and Africa**



# ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



- **Языки народов стран Азии и Африки**
- **Литературоведение и текстология классического востоковедения**
- **Литература народов стран Азии и Африки**



# Languages of the Peoples of Asia and Africa

## Языки народов стран Азии и Африки

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-121-128

УДК 81-2(«1945/...»)=811.521

Оригинальная статья

Original Paper

### Myths and Misconceptions in Japanese linguistic research

V. M. Alpatov

*Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

*e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru*

**Abstract:** the author discusses some misconceptions about the Japanese language and its functioning as appearing in the Japanese linguistic literature in post-War Japan. Among them: the uniqueness of the Japanese language, its richness, usage of indigenous vocabulary. He argues that these misconceptions originated in the post War period and suggests to approach them as a cultural and psychological phenomenon.

**Keywords:** language, Japanese; language Japanese, history of; language Japanese, origins of; language Japanese, the functionality of; Japan, society 1945–

**For citation:** Alpatov V. M. Myths and Misconceptions in Japanese linguistic research. *Orientalistica*. 2020;3(1):121–128. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-121-128.

### Японская лингвистика: ошибки и мифы

В. М. Алпатов

*Институт языкознания РАН, г. Москва, Российская Федерация*

*e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru*

**Резюме:** автор обсуждает некоторые неправильные представления о японском языке и его функционировании, возникшие в японской лингвистической литературе в послевоенный период. Среди них: уникальность японского языка, его богатство, опора исключительно на японскую лексику. Он утверждает, что эти заблуждения возникли в послевоенный период, и предлагает рассматривать их не как научный, но как культурный и психологический феномен.

**Ключевые слова:** язык, японский; язык, японский, его история; язык, японский, происхождение; язык, японский, функционирование; Япония, общество, послевоенный период (1945–)

**Для цитирования:** Алпатов В. М. Японская лингвистика: ошибки и мифы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):121–128. (In Eng.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-121-128.

One would not exaggerate by saying that the Japanese people among all the Altaic peoples pay the most attention to their mother tongue. They consider Japanese as the most important national heritage, and there are many myths



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





or, better to say misconceptions regarding the language functionality in Japan. This specific attitude to the language is rooted in the local history and geography, which due to the insular location of the country plays a crucial role.

It is now generally acknowledged that the Japanese ethnos was finally formed in the first centuries A. D. by the blend of the indigenous population which spoke an Austronesian language with Altaic tribes, which invaded the Japanese Isles from the continent. This branch of the Altaic peoples became subsequently isolated from the other Altaic-speaking world. One of the results of this fusion of various peoples became the language. Some scholars considered it to be a hybrid, however, the Russian scholar Sergei Starostin, a specialist in comparative linguistics, has successfully proven its Altaic origin. I am persuaded by his results. The newly developed language preserved the basic Altaic grammar and vocabulary, however, did in a certain way change the original structure especially phonetics it is different from that of other Altaic peoples. The third important ethnic component of the Japanese Isles was the Ainu people. However, the contribution of the Ainu language to the formation of the Japanese is far from being significant: its main contribution is reflected in the local toponyms. Otherwise, it is comparable to that of the American Indian languages on American English.

Any now existing cognate language is connected to the Japanese through very distant kinship. The Korean language, for example, is probably the closest relative of the Japanese, however, the linguistic distance between them is longer than between any pair of the Indo-Germanic languages. There is no other language, which is equally socially significant and boasts the long-standing script tradition, which would be equally isolated from external influence.

Historically, there are also some important features, which did influence the linguistic consciousness of the Japanese people. Their ethnic identity and the historic territory have been preserved for two thousand years; the only exception was spreading the Japanese to the North at the expense of Ainu, which took place up to the 19<sup>th</sup> cent. Another specific development underwent the population of the Ryukyu islands: these islands have occasionally lost and subsequently re-established contacts with mainland Japan, the territory itself, however, always remained peripheral to the mainland. Equally up to the 19<sup>th</sup> cent. Japan never expanded and has never been invaded until the 20<sup>th</sup> cent. The two unsuccessful attempts of Mongolians, which did take place in 1274 and 1281 cannot be taken into consideration. Therefore, Japan remains one of the very few Asian countries, which did never face the problem of protecting its language from the languages of the alien population [1, p. 18]. The contacts of the Japanese with the other peoples up to the 19<sup>th</sup> cent. were rather sporadic, moreover, the peoples who had done mostly contact the Japanese spoke languages that were significantly different from the Japanese (Chinese, later Dutch and English). The contacts of Japanese with other Altaic languages except Korean did not exist (equally as did not exist the contacts with the



Austronesian languages). Moreover, the contacts with Korean transpired to be important only in the initial stage of the linguistic interaction. Subsequently, they stopped and were reestablished only in the 20<sup>th</sup> cent.

As we see, the linguistic situation in Japan had been continued to be very stable for the period of two millennia, which can be considered as almost unique. The ancient Altaic and Austronesian languages disappeared many centuries ago, the place of Ainu remained peripheral and immigrant communities did not almost exist till the 19<sup>th</sup> cent. However, this situation was not a pre-requisite for the linguistic homogeneity. Not infrequently the people who lived in the villages only 1000 km apart were not able to understand each other. However, such linguistic diversity could be recorded only on the “dialectal” level. In this context should be noted that the word *hoogen* (literally, *side language*) became widespread in Japan only since the late Middle Ages. It became a replacement of the term *dialect* since the beginning of the European influence in the 19<sup>th</sup> cent. The difference between the “language” and the “dialect” is not usually established by referring to some objective linguistic features, however, the ethnic consciousness plays here the major role. This happens everywhere, and it is not surprising that every idiom, which did exist and develop on the Japanese Islands was considered by the scholars to be a form of the same language, i.e. Japanese. This notion was coined and subsequently developed by the Japanese national *kokugaku* scholars in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent.

One more specific feature of the Japanese language situation is that both old written Japanese languages (Japanized Chinese *kambun* and properly Japanese *bungo*) were used explicitly by the Japanese people. This fact distinguished these languages from the other old written languages, which had not dissimilar functionality, e.g. Latin, Sanskrit, Old Church Slavonic, Classical Arabian, Written Chinese, etc. to name but a few. Contrary to the Japanese all these languages were international. The national linguistic tradition in Japan formed in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent. was based upon *bungo* and as such remained purely Japanese. This fact made it unique within the phenomenon of the old linguistic tradition.

Along with that, at some time other languages still did significantly influence the Japanese. In the first instance, it was the Chinese influence, which took place in the first millennium A. D. in the second that of some European languages of the 19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> cent. This influence, however, was also somewhat unusual. It was not a compulsory influence from the outside, apart from that of the American English during the time of the American occupation. Remarkably, the Japanese themselves selected all that was necessary to borrow from other languages. Another important aspect is that due to its nature Japanese is different from other languages in terms of borrowing. In most languages, loan- and foreign words do not form any particular subsystem, neither exist strict borders between original and loan words. Contrary to that, the Japanese operates three subsystems: the subsystem of “original” (Ur-words), which include the Altaic, Austronesian and ancient words (*wago*), the subsystem of Chinese



words (*kango*) and the subsystem of borrowings from the Western languages especially from American English (*gairaigo*, or *katakana*). The three subsystems differ in their phonetic and grammatical features and also tend to differentiate on the level of semantics. One of the two Japanese alphabets – *katakana* – is used first of all for recording the borrowings from the West. These borrowings although numerous, they still operate as solitary subsystems of the language. The fact that they do exist still allows us to consider the Japanese language as the major component of the Japanese culture.

\* \* \*

The situation as above became a reason for emerging of some stable linguistic misconceptions, which are deeply rooted in the mass consciousness in Japan have even found their way into the Japanese and even the Western scholarship. These ideas have been already studied [2, 1982; 3, 1986] and received negative comments

The Japanese as people are known for having a vivid interest in the problems of language. However, in this context, the word “language” should not be understood as “language” in general or any foreign language, e.g. Greek. The Japanese are interested exclusively in the linguistic phenomena of their language.

Such an interest is already reflected in the way how the Japanese people identify their language, i.e. in the name, which they call it. In the Modern Japanese, there are two such names, not one as in many other languages. The less used word *nihongo* (Japanese language) is employed when they try to identify the Japanese language among other languages. This is the only word also used in the context of mastering this language by foreigners. However, when it is meant the language the Japanese people speak, they use another name, *kokugo*, literally *the country language*. This word is not very old: it began to be used in the second half of the 19<sup>th</sup> cent. when Japan became subject to the influence of European culture. Before there was no need to distinguish between these two culturally marked forms of the same language. The word *kokugo* can be described as “subjective”: literally, it means “this or our language” or the “native tongue” [4, p. 33]. One has to say that in the Japanese culture the use of this term is not universally welcome. Many people consider it too nationalistic [5, vol. 1, p. vi]. In several Japanese universities the courses which titles had comprised the traditional name *kokugo* had to use the word *nihongo* because of the fear of being charged with accusations in nationalism [5, vol. 1, p. viii].

Another stable “myth” about the Japanese language is its “uniqueness”, which comprises various aspects of the language development and functionality, however, this fact is exaggerated. The doyen of the Japanese sociolinguistic studies, Professor Suzuki Takao writes that there is no other country except Japan where people have been using for 1500 years the same language [6, p. 19–20]. In his opinion, the “Beowulf” cannot be considered as the national “*monumentum litteraturae*” of the English people because the English language



has been changed significantly since the Norman conquest. At the same time the “Manyooshu” (text almost contemporary to the “Beowulf”) is “the” text for the Japanese people and culture [6, p. 150]. Similarly, Haga Yasushi supports a view according to which the national languages in Europe were shaped only in the last centuries. The Japanese language, however, became the “national” language many centuries earlier [4, p. 30]. The specific features of the Japanese language as well as the fact that the phenomenon of the “ethnic minorities” not known to Japan have developed an erroneous idea that being Japanese is identical to “speaking the Japanese language”. It is possible that this assumption became a reason for comparatively small efforts of Japan to make their language “international”. There was a suggestion to recognize the Japanese language as one of the UNO languages at the end of the 1970s, which was withdrawn in 1980 [1, p. 74].

The stability of the Japanese language situation has been already mentioned above as well as the ethnic homogeneity of the Japanese population considered to be unique. However, this approach might not be appropriate, since it is not correct to apply the modern notions of the “nation” and “national language” to the Ancient cultures. Besides, the Japanese linguistic situation still does not seem to be unique if compared, for example, with the linguistic situation in Iceland. Apart from this, one should not forget that the linguistic situation in Japan recently underwent significant changes: nowadays the immigrant communities in Japan amount up to two million people.

There is also another important issue, which has significantly contributed to the “uniqueness” of the Japanese language. The Japanese national self-consciousness has been shaped by the distinctive opposition to Chinese and subsequently the Western cultures. This attitude was also reflected on the perception of the language: the *kokugaku* school overestimated some specific features of Japanese by comparing them to the similar phenomena in Chinese and Sanskrit. Similarly, nowadays the Japanese native speakers when describing their language also highlight in the language structure those features, which are missing in English as well as other Western languages. In the articles and books written by Japanese authors many times it has been pointed to the fact that the difference in language, racial features and religion between Japan on one hand and the “Big Seven” (and later on the “Big Eight”) on other hand, is more significant than the same difference between the Western countries among themselves. Suzuki Takao writes that most languages, cultures, and religions are somehow cognate, whereas “we” (i.e. the Japanese people) are not “related” to the others [6, p. 73–74]. It is evident, however, that Suzuki as many other Japanese authors compares here the Japanese people only with the Christians of the white race who speak Indo-Germanic languages and therefore reduces the countries of the world to seven or eight most developed countries. In particular, the Japanese do not compare the Japanese with the other Asian languages, e.g. Altaic. Even the Japanese word-order, if compared to that of the Western languages can be considered “unique”, although such word-order



“subject – direct object – verb” (SOV) is the most widespread word order in Asian languages (with exception of China).

Another misconception is namely the widespread idea that Japanese is very complicated. Sometimes people in Japan even say that a foreigner can never master it. They mean here not every “foreigner” but the Western people *par excellence*. Remarkably, such or similar ideas were never expressed when in the first half of the 20<sup>th</sup> cent. Japan imposed the Japanese language in Korea and the other conquered countries. Shibatani Masayoshi the well-known American linguist of Japanese extraction in his Japanese grammar wrote several paragraphs, which deal with this wrong albeit widespread idea [7, p. 89–90]. It is not impossible that the source of this dates back to the time of the American occupation of Japan or could be even earlier. Anyway, almost all the American people who visited Japan (especially members of the occupation administration) did not bother to learn Japanese. The complication of mastering of some features of this language (especially the Japanese script) is evident. However, I met an educated Japanese who although had spoken in Japanese to a foreigner and was also aware that this particular foreigner would be a specialist in Japan and Japanese culture, nevertheless, he was astonished to see this foreigner was able to read a Japanese newspaper. This was the clear evidence of the “language misconception”, which was still preserved and nurtured by some authors who wrote about the so-called *nihonjinron*, i.e. the *science about Japanese people*. The “language misconception” is still alive and cannot be diminished in spite of the existence, for instance, of people getting literary prizes for works of literature in Japanese [1, p. 74].

Another misleading idea is regarding the exceptional “richness” of Japanese, which is evidenced by a great number of synonyms. However, on closer inspection, these synonyms transpire to be primordial lexical items Japanese words as well as numerous borrowings from Chinese and English. The above mentioned Shibatani Masayoshi referred to this problem likewise [7, p. 89–90]. Indeed, many concepts can be expressed by the combinations of just three words: *wago*, *kango* and *gairaigo*. However, in most cases there is a stylistic differentiation: *wago* (primordial) is colloquial or neutral, *kango* (borrowed from Chinese) are literary and *gairaigo* (borrowed from English) is related to the high technologies. Anyway, a big number of synonyms is appropriate for any well-developed language. The issue regarding the exceptionally big number of synonyms can be confirmed or rejected based on pure statistics, which is surprisingly avoided by the authors of publications of *nihonjinron*.

Furthermore, the linguistic stereotypes inherent to the Japanese culture emphasize the inclination of Japanese people to silence, non-verbal means of communication, etc. Thus Haga Yasushi explicitly points to the fact that the Japanese prefer to avoid the verbal transmission of all the information. They also do not trust the oral language and similarly are not inclined to use any verbal explanation [4, p. 104, 260]. Takemoto Shozo says that from the





Japanese point of view the Western people talk too much. He sees the reason for that in the Western culture where one uses a language as a weapon against other people, whereas the Japanese understand each other by using fewer words because they communicate with each other as members of one large family [8, p. 267]. The Japanese “culture of silence” is reflected even in Japanese proverbs [9, p. 42]. Some authors consider this phenomenon to have its roots in the teaching of Confucius [3, p. 79].

The culture of ellipsis (when a speaker omits the information which is already clear from the general context to his audience) exists in every language. In Japanese, the ellipsis is used there where anybody who speaks any Western language would not use it. For example, the well-developed system of the Japanese politeness forms (*keigo*) provides an ample opportunity to omit personal pronouns. The agglutinative character of the Japanese case markers permits to omit them; on the contrary, it is impossible to omit the inflected case endings of the Western languages. Therefore, although this misconception is based on some real phenomena, these phenomena are not connected with the mainstream development of the language. Besides, one should not forget that the rules of the Japanese society demand an individual to keep silent in the company of the members of the so-called “out-groups” and foreigners are frequently considered to be namely the “out-groups”. At the same time, everybody who ran into groups of traveling Japanese tourists or visited Japanese student-halls has enough reasons to register that the Japanese people can be very talkative and loud indeed.

At last Japanese linguistic thinking can adopt some conception from the Western linguistic thought, especially if they do not contradict the habitual linguistic stereotypes, like Edward Sapir and Benjamin Whorf’s ideas. This conception allows to explain every difference between Japan and the other countries by the difference of their languages. However, in reality, the authors of such publications compare Japan only with Western countries. A typical example is the book by the two brothers [10], which I have referred to in my talk at the PIAC conference [11].

In conclusion one has to say that such misconceptions have very little with the scholarship and using them in serious research should not be accepted. However, the misconceptions (often on the level of the cultural myths, and even those which pertain to linguistic studies) can be instrumental in strengthening national consolidation. Probably these misconceptions were shaped in Japan after the country was defeated in the Second World War. Not only the economy lay in debris; even the old values ceased to exist. Therefore, it was necessary to find new, stable but neutral values to describe “us” and the “others”. A Russian émigré, the writer Vladimir Nabokov, wrote in a different historical period: “All that I possess is my language” («Всё, что есть у меня, – мой язык»). Indeed, the cultural and political loss in Japan after 1945, especially for those who did not leave the country was immense. One of the very few constants, which remained and was carried off from the pre-war period was the Japanese language. Every



Japanese could be proud of such a value. Some other values added were later added to this value. This issue has attracted R. A. Miller's attention, who at the beginning of the 1980<sup>th</sup> [2, p. 36] published some research. Still, he was far from being eulogistic and saw in the phenomenon as above only its anti-scholarly side. Contrary to him, in my opinion, this phenomenon apart from purely linguistic aspect has another one – that of the national psychology.

### References

1. Gottlieb N. *Language and Society in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press; 2005.
2. Miller R. A. *Japan's Modern Myth. The Language and Beyond*. New York, Tokyo; 1982.
3. Dale P. *The Myth of Japanese Uniqueness*. London–Sydney–Oxford: Choom Helm and Nissan Institute of Japanese Studies; 1986.
4. Haga Yasushi. *Nihonjin gengo bunka ron koogi (nihonjinrashisa) no koozoo*. Tokyo: Taishuukan-shoten; 2004.
5. Kurashima Nagamasa. “*Kokugo*” to “*kokujiten*” no jidai. *Sono rekishi*. Vol. 1–2. Tokyo: Shoogakkan; 1997.
6. Suzuki Takao. *Kotoba no chikara*. Tokyo: Bungei-shunshuu; 2006.
7. Shibatani M. *The Languages of Japan*. Cambridge, 1990.
8. Takemoto Shozo. Cultural Implications and Culture Contrasts between Japanese and English. In: *International Review of Applied Linguistics*. T. XV. Heidelberg, 1982.
9. Hayakawa Haruko. “*Utsukushii josei*” to “*tatakau danse*” no hookoku sekai. In: Endoo Ori (ed.) *Onna to kotoba*. Tokyo: Akaishi-shoten; 2001.
10. Fukuda E., Fukuda Yu. *Nichibei no kokusaika to gengo sootaisei*. Tokyo; 1990.
11. Alpatov V. M. A Concept of Relationship among Language, Culture, and Power in Japanese Science. In: *Altaica*, IX. Moscow; 2004. (In Russ.)

### Information about the author

Vladimir M. Alpatov, Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Head of the Department of Languages of East and Southeast Asia, Institute of linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### Информация об авторе

Алпатов Владимир Михайлович, академик Российской академии наук, доктор филологических наук, профессор, заведующий отделом языков Восточной и Юго-Восточной Азии, Институт языкознания РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Article info

Received: February 3, 2020  
Reviewed: February 11, 2020  
Accepted: February 11, 2020

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 3 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 11 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 11 февраля 2020 г.

# Text Critical Studies and History of Literature

## Литературоведение и текстология

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-129-142

УДК 82.091«7/8»=211=161.1

Оригинальная статья

Original Paper

### Термин *бхавана* в трактате «*Бхавана-крама*» Камалашилы

В. П. Иванов

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6293-2837>, e-mail: [lokeshvara@inbox.ru](mailto:lokeshvara@inbox.ru)

**Резюме:** публикация посвящена термину *бхавана* – ключевому термину знаменитого сочинения VIII в. «*Бхавана-крама*» автора Камалашилы. В связи с анализом функционирования в тексте термина *бхавана* в статье освещается вопрос происхождения частей этого трактата, рассматриваются вопросы композиции и содержания памятника. Производится сопоставление значений этого термина в трактате и других санскритских сочинениях. Анализ санскритского текста «*Бхавана-крамы*», в особенности таких выражений, как *bhūtārtha-bhāvanā*, *bhūtam eva... bhāvanīyam* и др., дает возможность выявить глубинные слои значений термина *бхавана*.

**Ключевые слова:** буддизм; «*Бхавана-крама*»; Камалашила; *бхавана*; буддийская медитация

**Для цитирования:** Иванов В. П. Термин *бхавана* в трактате «*Бхавана-крама*» Камалашилы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):129–142. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-129-142.

### The Sanskrit term *bhāvanā* as used in the “*Bhāvanā-krama*” by Kamalaśīla

V. P. Ivanov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,

Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6293-2837>, e-mail: [lokeshvara@inbox.ru](mailto:lokeshvara@inbox.ru)

**Abstract:** the paper focuses on the concept of *bhāvanā*, i.e. the key term of the Sanskrit treatise “*Bhāvanā-krama*” by Kamalaśīla (VIII CE). The analysis of the context of “*Bhāvanā-krama*”, where this term occurs provides an insight into the issues of the origin of the said treatise, its composition and contents. The meaning of this term in “*Bhāvanā-krama*” is compared to its usage in other Sanskrit texts. The general analysis of the text of “*Bhāvanā-krama*” and particularly of the application of this term in the



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





expressions, such as *bhūtārtha-bhāvanā*, *bhūtam eva... bhāvanīyam* etc. offers a better understanding of the term proper and highlights the deep layers of its meaning.

**Keywords:** Buddhism; “*Bhāvanā-krama*”; Kamalaśīla; *bhāvanā*; buddhist meditation

**For citation:** Ivanov V. P. The Sanskrit term *bhāvanā* as used in the “*Bhāvanā-krama*” by Kamalaśīla. *Orientalistica*. 2020;3(1):129–142. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-129-142.

## Введение. Проблемы перевода санскритской терминологии

Одна из сложностей перевода с санскрита буддийских трактатов, да и вообще санскритских философских текстов, возникает в зоне вычленения так называемых единиц перевода – транслем. Иногда таковыми могут выступать предложение, фраза или отдельное словосочетание, передача общего смысла которых, собственно, и реализует перевод.

В зоне функционирования терминов санскритских шастр такого рода задача решается с трудом. Термины формируют единую семантическую систему с другими терминами данного трактата, а также с терминами иных санскритских философских сочинений. Чтобы не разрушать эту систему, санскритские термины обычно стремятся передавать однотипно и подыскивать максимально близкие им варианты в языке-реципиенте. В санскритском тексте термин семантически насыщен и, помимо своего конкретизируемого контекстом основного смысла, несет заряды иных – неявных, коннотативных значений, порой вполне сознательно «архивируемых» в нем автором санскритского текста. Терять их при переводе, безусловно, досадно.

Помимо этого, существует проблема передачи особых пластов смысла, кодируемых санскритским автором, – иногда даже на уровне самого звучания слова и ассоциативных цепочек, рождаемых им. Дело в том, что санскритская ученость вообще и буддийская ученость в частности подразумевает включенность в общеиндийскую культурную матрицу, для которой, как известно, было свойственно такое явление, как фоноцентризм<sup>1</sup>. Это связано с той сакральной ролью, которая в Индии с древности отводится речи и звуку (последнее проявляется в ритуально-мантрической практике Вед, а также в индуистской и буддийской тантре). У авторов буддийских философских сочинений, за исключением буддийских сочинений по тантре, возможно, чуть менее проявлено то, что можно условно назвать «сакральными языковыми играми», – особое явление, которое в индийской культуре, пожалуй, в самом ярком своем выражении мы находим у шайвитских тантриков Кашмира. В их текстах словоформа, помимо ее общеязыкового значения, уже через свой звуковой состав может транслировать дополнительный смысл, особый пласт сакрального тантрического знания – алхимию звука *матрики* (*mātrkā*) –

<sup>1</sup> О «фоноцентризме» см.: [1, 9 ff.].



звуковой матрицы этого мира<sup>2</sup>. Например, термин *icchā*, помимо своего значения «универсальная воля, желание», у кашмирских авторов своим начальным элементом -i- подразумевает также и «заряд» универсальной энергии воли, намерения – *icchā-śakti*, который в «свернутом» виде представлен также в биджа-мантрах, содержащих тот же звуковой элемент -i- (*hriṃ*, *kliṃ* и пр.). Сакральный заряд и соответствующую интерпретацию имеют -a-, -u- и другие санскритские звуки. В частности, *anuttara* – термин, кодирующий в системе кашмирского монистического шиваизма «высшее» божественное начало, вселенскую основу, своим начальным элементом -a- транслирует энергию всепроявляющего перевозвука -a-. Стоит отметить, что символизм звука -a- широко используется в буддийском його-тантрическом праксисе<sup>3</sup>.

Читающий текст на санскрите перемещается в поле действия силы того, что можно назвать «санскритской речевой саморефлексией», которая генерирует особую, подчас выводящую за пределы непосредственно произносимого, трудную для передачи в переводе семантическую насыщенность текста. При выражении того или иного смысла санскритский автор перемещает фокус внимания воспринимающего текст с уровня предложения или словоформы на уровень отдельных морфем и даже фонем и соответственно – на уровень смыслов, восходящих к глубокой индоарийской архаике семантической системы санскритских звуков и корней.

Безусловно, передача всей гаммы смыслов средствами иного языка становится в таких обстоятельствах невыполнимой задачей и обрекает переводчика на труд написания объемных комментариев, оформляемых в виде ссылочного аппарата к условным эквивалентам в языке перевода, или вынуждает вовсе отказываться от перевода слова и создавать в русском языке неологизмы, наподобие «кармический», «атмановость», «буддовость», «дхармовость» и пр.

Примером одного из терминов, трудно поддающихся передаче средствами русского языка, может служить рассматриваемый в настоящей

<sup>2</sup> Подробнее об этом см., например: [2, с. 136–137].

<sup>3</sup> Звук -a- (его символическая трактовка и медитативное применение) – важный элемент многих практик ваджраяны. В Ати-йоге (Дзогчене) он – центральный элемент практики. Также, например, во многих садханах встречается *сарвабхавтика* мантра из «Хеваджра-тантры»: ...*akāro mukhaṃ sarvadharmāṇām ādyanutpannatvāt*... «Звук «а» – главный среди дхарм (также – “дверь во все дхармы”) в силу [их] изначального невозникновения» (*Śrīhevajramahāntararājā* 2.1). Интересно отметить, что эта мантра восходит к тексту «Двадцатипятитысячной Праджняпарамита-сутры», в которой как эта фраза, так и следующие в тексте: ...*repho mukhaḥ sarvadharmāṇām rajo 'pagatatvāt / pakāro mukhaḥ sarvadharmāṇām paramārthanirdeśāt* и т.д., характеризуют сакральность речи, также, по предположению Ричарда Саломона, представляли собой мнемотехнический прием по запоминанию «алфавита» Кхароштки (а, га, ра, са, па, ла, да, ба...) [3]. Алфавитная последовательность кхароштки отличается от брахми и связанных с ним систем письма. Первые пять слогов (а, га, ра, са, па) входят в известную мантру Манджушри – бодхисаттвы *праджняпарамиты* – высшей мудрости всех будд.



публикации санскритский термин *бхавана* (bhāvanā). Это один из ключевых терминов известного буддийского трактата «Бхавана-крама». Изучение его семантического спектра дает возможность выявить его глубинные смысловые слои, а наблюдение за его функционированием в тексте может также способствовать решению других востоковедных задач, в частности – сложного вопроса генезиса этого памятника.

### Термин *бхавана* и структура «Бхавана-крамы»

«Бхавана-крама»<sup>4</sup> – текст конца VIII в. н.э., созданный индийским учителем Камалашилой, – один из важных письменных источников махаяны, который, как полагают исследователи, во многом сформировал традицию классической буддийской медитации в Тибете (см.: [10, р. 304]). Этот трактат считается первым санскритским текстом, написанным в Стране снегов. Он связан с известным событием в религиозной жизни Тибета – диспутом в монастыре Самье и победой в нем, как указывает тибетская историография, индийской партии, которая в лице своего представителя Камалашилы отстаивала версию так называемого постепенного пути (тиб. *rim gyis pa*) в практике Дхармы. Последняя одержала верх над китайской теорией «моментального пробуждения» (тиб. *cig car ba*), которую отстаивал китайский буддийский монах (*хэшан*), предположительно, традиции северного Чань, по имени Мохэянь (санскритское имя – Махаяна)<sup>5</sup>. Сам текст – руководство по правильному постепенному продвижению по буддийскому пути махаяны, трактуемый на основании мадхьямаковского учения о пустоте.

Текст имеет довольно странную структуру: тибетская традиция видит этот текст как единую композицию, состоящую из трех частей, – трех, так сказать, эссе. Однако в колофонах санскритских рукописей не говорится о частях (*бхага*, *патала* и т.п.) «Бхавана-крамы». Помимо этого, в текстах присутствуют повторения тематические, а также и букваль-

<sup>4</sup> На санскрите сохранились лишь первая и третья части «Бхавана-крамы». Все три части существуют только в тибетском переводе. Первичное краткое описание уникальной рукописи третьей «Бхавана-крамы», хранящейся в коллекции ИВР РАН, дано в каталоге Н. Д. Миронова (рукопись номер Ms. Ind. VII, 23) (см.: [4, с. 330, 332]). В дальнейшем ее исследованием занимался отечественный буддолог Е. Е. Обермиллер (см. его пионерскую статью [5]), но преждевременная смерть, увы, помешала ему закончить работу. Впервые санскритский текст первой «Бхавана-крамы» был опубликован итальянским исследователем Дж. Туччи в 1958 г. [6]. Его же критическое издание третьей «Бхавана-крамы» 1971 г. [7] базируется на факсимильном издании рукописи ИВР РАН, осуществленном в 1963 г. [8]. Подробнее о тексте «Бхавана-крамы» и о происхождении рукописи третьей «Бхавана-крамы» см., например: [9].

<sup>5</sup> Поздние тибетские историографические сочинения разряда чойджун (*chos 'byung*) – «история буддийской Дхармы» – утверждают, что в диспуте победил Камалашила. Современные исследователи, базируясь на найденных текстах в Дуньхуане, склонны полагать, что событийная канва могла быть несколько иной. Подробнее см., например: [11, с. 49].



ные, целых текстовых блоков – иными словами, композиция текста необычна для санскритской шастры. Все это может свидетельствовать о том, что изначально эти три текста, формирующие «Бхавана-крану», не воспринимались как одно произведение. Поэтому некоторые исследователи склонны считать, что три части «Бхавана-краны» – это связанные между собой единым авторством разные тексты. Так, японский исследователь Ф. Танигучи [10] полагает, что первая «Бхавана-крана» была составлена Камалашилой ранее, до его прибытия в Тибет. Другие же тексты, возможно, составлялись им на основе первой «Бхавана-краны» уже в Тибете. Объединены же в одно произведение они были позднее тибетской традицией, которая трактует композиционные особенности «Бхавана-краны» как единый замысел. Так, тибетские чойджуны указывают, что после событий диспута в Самье цэнпо Тисонг Децэн попросил Камалашилу записать основы практики Дхармы на основании известного буддийского тройного метода постижения – через изучение (слушание), анализ и медитативное постижение. Считается, что этой триаде и соответствуют смысловые акценты трех частей текста.

В этой ситуации неопределенности интертекстуальные лексико-семантические факторы (такие, как частотность употребления тех или иных словоформ, единство смысловых блоков) могут служить косвенным свидетельством в пользу той или иной версии происхождения произведения. Так, как представляется, явный акцент, который Камалашила делает на использовании термина *бхавана* во всех частях своего сочинения – в ущерб иным терминам, участвующим в описании процедур буддийской психопрактики, – не случаен и может свидетельствовать в пользу изначального замысла «Бхавана-краны» как сочинения композиционно единого, полностью составленного на территории Тибета, хотя, возможно, и недооформленного самим автором (что неудивительно, учитывая известный факт, отраженный в тибетских источниках, преждевременной смерти Камалашиллы в Тибете<sup>6</sup>).

Как отмечает исследователь Мартин Адам [13, р. 71 ff.], очевидно, к концу VIII в. нужно говорить о двух традициях медитации в Тибете. Первая представлена влиятельным на тот момент учением китайской партии, проповедовавшей метод обретения высшего постижения – бодхи<sup>7</sup> через недискурсивное (*нирвикальпа*) созерцание – дхьяну. Вторая же была представлена партией, возглавляемой Шантаракшитой (учите-

<sup>6</sup> Знаменитый тибетский вероучитель и историограф Будон (1290–1364) в своей «Истории буддизма» утверждает, что после диспута в Самье Камалашила был убит сторонниками китайского хэшана (см.: [12, р. 196]).

<sup>7</sup> Санскритское *бодхи* в русскоязычных переводах передают терминами «просветление», «пробуждение». Слово восходит к санскритскому корню *-budh-*, связанному, в частности, со значением «понимать, узнавать», поэтому *бодхи* можно трактовать как высшее «постижение». Обсуждение перевода этого термина см.: [14, с. 21 и след.].



лем Камалашилы), которая отстаивала метод постепенного «вращения» буддийских совершенств (*парамита*) и постепенного развития практики, в которой равное внимание уделяется как методу, так и мудрости – в противовес осуждаемой в тексте «Бхавана-крамы» позиции оппонентов, что метод совершенств, помимо развития праджни, не важен, в то время как недискурсивная созерцательная практика праджняпарамиты – «высшей мудрости» – есть единственный путь, ведущий к бодхи. Во всех трех частях «Бхавана-крамы» доминирует тема *бхаваны* как основного метода практики, и, что важно, всячески выделяется, лексически подчеркивается именно термин *бхавана* и формы с этим словом однокоренные: *bhāvayati*, *bhāvayet*, *bhāvanīya*, *bhāvayitavya* и др. Термин же *дхьяна*, являющийся маркерным как раз для позиции противоположной стороны – китайской школы дхьяны Чань, фигурирует реже, однокоренные со словом «дхьяна» глагольные формы, описывающие медитативное действие или побуждение к оному, в тексте практически не представлены. Например, оптативная форма 3-го л. ед. ч. – *dhyāyēt* («да созерцает») встречается только один раз, да и то исключительно в узком контексте, где обсуждается особый род созерцания-дхьяны и где без этой глагольной формы обойтись трудно.

Таким образом, лексический материал всех частей «Бхавана-крамы» свидетельствует о том, что смысловой акцент всего трактата изначально делался именно на практике *бхаваны*, что может служить косвенным доводом в пользу того, что все части «Бхавана-крамы» были созданы тогда, когда Камалашила прибыл в Тибет и после того, как была актуализирована повестка диспута в монастыре Самье, – как на то, собственно, и указывает тибетская историография. Таким образом, предположение Танигучи о том, что первая «Бхавана-крама» была создана Камалашилой в Индии, до его прибытия в Тибет, представляется менее вероятным.

### **Термин *бхавана*. Спектр значений**

Теперь же обратимся к самому слову-термину *бхавана*. Тибетское название текста «Бхавана-крамы» – Гом-па’и рим-па (*bsGom-pa’i rim-pa*) часто передают как «Последовательность медитаций», «Стадии медитации». Термин *бхавана*, таким образом, часто переводят как «медитация». Если в переводах следовать языку оригинала – санскриту, то тогда, прежде всего, возникают такие варианты перевода слова *бхавана*, как «развитие», «практика» и т.п. Термин *бхавана* относится к вокабуляру древних буддийских терминов, участвующих в описании психопрактик – методов развития парамит и пр. Исследователь Гленн Уоллис возводит этот термин к сельскохозяйственной деятельности [15, р. 6], т.е. *бхавана* – это постепенное возделывание, подготовка почвы, возвращение, создание условий для появления плода. Поэтому представляется удачным встречающийся в русскоязычной литературе такой перевод термина *bhāvanā*, как





«культивирование». Культивирование чего-либо подразумевает комплекс должным образом осуществленных действий с учетом обстоятельств места и времени, способствующих проявлению некоего результата, что подразумевает и технологию, и этапы. Именно таковым и предстает путь буддийской практики, представленный в тексте «Бхавана-крама». Трактат по своей направленности является текстом дидактическим, предназначенным, как говорит сам Камалашила в начале третьей «Бхавана-крамы», «для тех, кто вступает на путь изучения сутр махаяны»<sup>8</sup>. Камалашила, апеллируя к многочисленным авторитетным пассажам из махаянских сутр, обсуждает многообразные аспекты буддийского пути практики Дхармы. В трактате цитируется несколько десятков махаянских источников. Поэтому не удивительно, что терминологический инструментарий трактата богат и включает множество других терминов, относящихся к буддийскому йогическому дискурсу, – таких, как упомянутая дхьяна, а также самадхи, шаматха, випашьяна и др.

В контексте описания практики шаматхи, випашьяны и их единства (юганадха) – основной темы трактата – фигурирует термин *бхавана*. Именно при правильном «развитии, культивировании» верного, гармоничного сочетания двух условий – практик шаматхи и випашьяны, которые уподобляются двум быкам, тянущим плуг, – становится возможной реализация, проявление плода махаянского духовного делания – обретения бодхи. Именно при описании шаматхи и випашьяны больше всего употреблений существительного *бхавана*, и его глагольных, причастных коррелятов (упомянутые *bhāvayet*, *bhāvanīya* и др.).

Этимологически слово *бхавана* – это именное образование от каузативной основы корня *bhū* «быть» с аффиксом значения процессуальности. (Это тот же аффикс, что и в таких словах / терминах, как «созерцание» дхьяна (*dhyāna*), «сосредоточение» самадхана (*samādhāna*) и прочих.) Буквальное значение «бхаваны», таким образом, – «давать возможность быть, приводить к бытию, вводить в бытие, проявлять и т.п.»

Значение «вводить в бытие, проявлять» генерирует такие значения этого слова, как общелитературные санскритские значения – «фантазия», «воображение», так и специальное значение – «устойчивое ментальное формирование, возникшее из предшествующего опыта».

Так, значение «бхаваны» как «предиспозиции ума, обретенного в практике опыта», «бэкграунд» встречаем у индийских философов-грамматистов, например, у Бхартрихари в «Вакьяпадии», когда он говорит: «хотя смысл предложения / высказывания (вакья) един, различия в его восприятии [слушающим] определяются [его] бхаваной»<sup>9</sup> – т.е. предше-

<sup>8</sup> mahāyānasūtrāntanayapravṛttānāṃ saṃkṣepato bhāvanākramaḥ kathyate.

<sup>9</sup> avikalpe 'pi vākyaṛthe vikalpā bhāvanāśrayāḥ... – «Вакьяпадия» II. 116.



ствующим опытом воспринимающего смысл. То есть *бхавана* опять-таки связана с чем-то наработанным, «вызревшим».

В веданте Шанкара поясняет встречающийся в «Бхагавад-гите» термин *bhāvanā* как *ātma-jñānābhīveśa* – т.е. «установка» на познание атмана, своего рода «одержимость» познанием атмана<sup>10</sup>.

В индуистской тантре слово *бхавана* ассоциируется с набором созерцательных практик, иногда именно имагинативного характера, где используются визуализации с привлечением правильно настроенного дискурсивного аппарата – саттарки и шуддхавикальпы – осуществляется движение на пути к обретению высших форм знания. Таковые в изобилии приводятся в текстах кашмирского монистического шиваизма (в «Виджняна-бхайрава-тантре», в текстах у Абхинавагупты). В генетически связанной с кашмирцами шактистской традиции видьяпитха существует даже отдельный текст «Бхаванопанишад». Безусловно, этот аспект значения *бхаваны* как визуализационной практики присутствует и в «Бхавана-краме», поскольку в ней описывается культивирование (*бхавана*) особого вида сосредоточения – самадхи, называемого в ней «самадхи, основанное на непосредственном присутствии возникшего [в уме образа] Будды» (*pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhiḥ*), которое опосредовано визуализацией формы Татхагаты сияющей, как расплавленное золото (*uttaptakanakāvadātaṃ*), украшенной атрибутами и знаками (*lakṣaṇānuvyañjana*), расположенной в центре и окруженной свитой<sup>11</sup>.

В буддизме в целом и в буддийской йоге в частности концепция *бхаваны* присутствует с древности. Она развивается в южных буддийских школах, в частности, представлена в «Висуддха-магге» Будхагхоши, где путь созерцания (*саматха-яна*) и путь прозрения-випашьяны (*випассана-яна*) обсуждаются именно в контексте *бхавана-найи*.

<sup>10</sup> «Бхагавад-гита» 2.66: *nāstirbuddhirayuktasya nācāyuktasya bhāvanā/ na cābhāvyaataḥ śāntiraśāntasya kutaḥ sukhaṃ//*.

<sup>11</sup> «...да реализует [йогин] шаматху [относительно] той формы Татхагаты, сияющей, как расплавленное золото, и украшенной атрибутами и знаками [будды], расположенной в центре мандалы [в окружении] свиты, осуществляющей всевозможными [искусственными] средствами ради истины [пробуждающую активность]. [Пусть йогин], породив искреннее, направленное [на эту форму] желание обрести ее качества, успокоив [при этом] возбуждение и вялость созерцает [ее] до тех пор, пока не узрит ее ясно как если бы [она] находилась перед [ним]. Далее следует випашьяна, [возникающая] в соответствии с исследованием возникающего и исчезающего образа Татхагаты. [Йогину] следует размышлять следующим образом: как этот образ Татхагаты ниоткуда не изошел и не уйдет куда-то, но пребывает как [нечто-то] лишенное самобытия и лишенное [атрибутов] “я” и “мое”, так и все дхармы, подобно [этому] отражению пусты [от своей] природы, не имеют возникновения и исчезновения, лишены формы бытия и т.п. – так рассудив, пусть пребывает сколько хочет в культивировании предельной сути (*tattva*), усмирив мышление, с единовкусием недискурсивного ума (*nirjalpaikarasena manasā*)» (*Bhāvanā-krama* III).



Перевод *бхаваны* как «культивирования» вполне уместен в случае пассажей из Абхидхармы. Васубандху в «Джняна-нирдеше» (седьмой книге «Абхидхарма-коши») определяет *бхавану* специальным образом – как «культивирование» четырех видов взаимодействия с чистыми и нечистыми дхармами. Так, йогину должно осуществлять: культивирование (*бхавана*) непроявленных чистых (*śubha*) дхарм; культивирование уже проявленных чистых дхарм; культивирование противодействия непроявленным нечистым (*sāsrava*) дхармам; и наконец, культивирование избегания проявленных нечистых дхарм.

В тексте «Бхавана-краны» Камалашилы термин *бхавана* встречается в описании ряда важнейших процедур буддийской практики, в частности, с *бхаваной* напрямую связываются психофизические аспекты буддийской медитации. Собственно, весь комплекс действий йогина назван *бхаваной*. Как говорит текст, «...во время *бхаваны* (*bhāvanā-kāle*) йогин, оставив все дела... находясь в приятном месте, [где] нет беспокоящих звуков, и, проявив великое сострадание, принимает решение: “мною все живые существа да будут приведены к самой сути бодхи (*sarvasattvā bodhimaṇḍe niṣpādayitavyā itī*)”... Проявив великое сострадание, простершись пятичленно перед всеми буддами и бодхисаттвами десяти направлений, поместив должным образом изображение будд и бодхисаттв, сделав им по желанию приношение и [вознеся] хвалу, [он], обнаруживая (перед ними) свои изъяны (*svapāraṃ graheṣya*), радуется заслугам всякого в мире. Усевшись на мягком и удобном сидении, [приняв] позу парьянка или ардха-парьянка почтенного [будды] Вайрочаны, [йогин]...»<sup>12</sup>. Далее в тексте подробно описываются особенности этой позы – взгляда, положения плеч, головы, позвоночника практика, даются рекомендации в отношении дыхания. Все эти действия объединены понятием *бхаваны*. То есть *бхавана* – это комплекс мер для проявления высшей мудрости в теле – на самом что ни на есть физиологическом уровне буддийской практики.

Также термин *бхавана* употребляется в тексте в различных контекстах, где речь идет о «культивировании, развитии» известной буддийской пары – мудрости и метода. Метод (*упая*), как указывает Камалашила, есть не что иное, как развитие всех парамит «совершенство» (помимо парамиты мудрости) – в частности щедрости (*дана-парамиты*), благого поведения (*шила-парамиты*), великой радости-блаженства (*маха-бхога*) и прочих благих качеств. Праджня же есть переживание высшей реальности в йоге при постижении отсутствия самосущности у дхарм и при культивировании (*бхавана*) непосредственного переживания пустоты – *шуньята-бхавана* (*sarva-prapañcaviḡamāya śūnyatā-bhāvanāyā yogamāpadyate*).

Пожалуй, самое емкое описание высшего типа постижения в процессе *бхаваны* в тексте описывается следующим образом:

<sup>12</sup> Bhāvanā-krama III.



«В результате постоянной должной практики мудрости и метода (праджня и упай) постепенно в силу созревания (*saṃtati-paripāka*) потока ума и проявления все более и более чистых моментов [в сознании] доводят до крайней степени культивирование истинного (*bhūtārtha*), и [через это] возникает свободное от сети всех концепций предельно ясное, постигающее дхармадхату чистое, запредельное знание, подобное светильнику в безветрие»<sup>13</sup>.

Здесь хочется обратить внимание еще на один из неявных, коннотативных аспектов значения *бхаваны*. Интересно отметить, что в пассаже употреблено выражение *saṃtati-paripāka*, которое обычно переводят как «созревание» потока сознания (ума). Но слово *paripāka* имеет также значение «переваривание», «вываривание» и, возможно, также имеет некие алхимические коннотации, т.е. в слове *бхавана*, употребляемом Камалашилой, может подспудно присутствовать значение процесса своего рода алхимической обработки потока сознания с целью его полного очищения. Это понимание усиливается тем, что в традиционной индийской алхимии и фармакологии<sup>14</sup> присутствует и сам термин *bhāvanā*, который там означает операцию (*самскар*) по фармакологической импрегнации (через создание раствора) вещества с целью усиления действия медикамента.

Термин *бхавана* в «Бхавана-краме» участвует в описании процессов, так сказать, «йогической герменевтики» – в процессах обретения, инсталляции в сознании практика и дальнейшего возвращения подлинного смысла Дхармы, в описании трех известных этапов осваивания буддийского учения и обретения трех видов мудрости (праджня), а именно: мудрости, возникающей из слушания (шрута-майи-праджня), мудрости, возникающей из обдумывания-анализа (чинта-майи-праджня), и, наконец, мудрости, возникающей из медитативной практики (*бхавана*-майи-праджня).

Как известно, на этапе «слушания» происходит ознакомление адепта со смыслом буддийских текстов – писаний (*āgama*), содержащих слова Будды (буддха-вачана). Мудрость, возникающая из обдумывания и осмысления (*cintāmayī*), дает возможность постигать через анализ и логику (*yukti*) «прямой, очевидный» смысл (*nītārtha*) и «условный, выводной» смысл учения (*neyārtha*) и через это, наконец, устанавливать смысл / предмет «подлинного, реального» (*bhūta-artha*), стоящий за словами, чтобы в дальнейшем культивировать, развивать (*бхавана*) именно его. Такой подход и дает в конце концов проращение истинного знания,

<sup>13</sup> *prajñāṃ upāyaṃ ca satataṃ satkṛtyābhyasyataḥ kramaṇa [cittaṃ] saṃtatiparipākād uttarottaraviśuddhataratamaḥṣaṇodayād bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaḥ gamena sakalakalpanājalārahitaṃ sphuṭataraṃ dharmadhātavadhigamaṃ vimalaṃ niścala-nivāta-dīpavallokottarajñānam utpadyate.*

<sup>14</sup> См., например: *Rasa-taraṅgiṇī* 2.49.



ведущего к бодхи. Это знание формулируется как постижение «отсутствия самосущности» у всех явлений-дхарм (*sarva-dharma-niḥsvabhāvatā*). Именно оно задает вектор подлинной практики – *бхаваны*, в ходе которой «отслеживая / прозревая» (випашьяна) «зря» (*yathābhūtarśa*), «различая» (*bhūtapratyavekṣā*) истину, обретают мудрость непосредственного опыта постижения (*бхавана-майи-праджни*).

В этом своем аспекте практика представлена, как говорит Камалашила, объединяющей все виды самадхи, важнейшей диадой шаматхи и випашьяны, – двухтактным процессом «успокоения ума», проявления «видения-прозрения» и обретения их нерасторжимой связи – юганаддха. *Бхавана*, таким образом, как постепенное развитие этих двух неотделимых друг от друга сторон махаянской практики, выступает условием проявления юганадхи – единства шаматхи и випашьяны, и непосредственно связана с обретением «совершенства мудрости» – праджняпарамиты.

Итак, обретаемое в ходе «культивирования, развития (*бхаваны*) подлинного предмета / смысла (*bhūtārtha*)» знание сопутствует бодхисаттвам на всех уровнях (*бхуми*) их совершенствования, вплоть до того, когда они реализовывают особую махаянскую «неустановленную нирвану», «нирвану без пребывания» (*апратиштхита-нирвану*), соединяющую буддийское высшее постижение и возможность пребывания в феноменальном сансарическом бытии относительной истины с целью принесения блага живым существам.

## Заключение

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о смысле, стоящем за словом *бхавана*, который проявляется только при чтении текста Камалашилы на языке оригинала – санскрите, том смысле, который передаваем исключительно средствами санскритских лексем и, увы, теряется в переводе на тибетский и другие языки.

В тексте, когда речь идет о *бхаване* – «культивировании», «развитии» истины о пустоте, Камалашила употребляет такие – могущие представиться звукописью – выражения, как, например, *bhūtārtha-bhāvanā*; *bhūtamārthaṃ bhāvayet (nābhūtam [bhāvayet])*; *bhūtaṃ eva (vastusvarūpaṃ) bhāvanīyam* и др. В переводе это звучит как: «культивирование подлинно сущего», «пусть культивирует, развивает подлинно сущий предмет / смысл, а не неподлинно сущий», «должно культивировать природу вещей подлинно сущую». Но *bhūta*, *yathābhūta*, *bhūtārtha* – выражения, обозначающее «подлинно сущее», содержат причастную форму от того же корня *-bhū-*, к которому восходит и слово *bhāvanā*. Они все есть указание на высшую реальность (*tattvam*), абсолютную истину (парамарта-сатью) – шуньяту. Почему употреблены эти формы? Как представляется, таким образом на уровне лексического выражения Камалашилой



кодируется, а на уровне опосредованного санскритским текстом акта постижения (через «тавтологию» форм с корнем *-bhū-*, передающих идею бытия как становления) считывается идея о побуждении быть того (*bhūta*)<sup>15</sup>, что вне всех форм и одновременно проявляется как форма, того, что есть в своем осуществлении культивируемая в буддийской практике пустота. В этом, конечно, реализуется лингвистическое осуществление праджняпарамитского посыла: «форма / образ / формирование есть пустота, а пустота есть форма / образ / формирование»<sup>16</sup>.

Через побудительную форму, каузатив *bhūtārtha-bhāvanā* передается смысл, что предельно сущее должно дать себе возможность осуществиться, т.е. пустота в акте постижения осуществляет пустоту. Действительно ведь, в предельном смысле на пути к бодхи пустое от самобытия сущее, культивируя пустоту собственного самобытия, постигает пустоту. Таким образом, через выражение *bhūtārtha-bhāvanā* передается смысл постоянного становления, «динамического бытия» (корень *-bhū-*) буддийского пути, который никогда не пресекается и становится своего рода *modus operandi* пробужденного сознания. Таким образом, процесс *бхаваны* может быть трактован как «ежемоментное приведение к бытию», или лучше – «побуждение к бытию» (*бхавана*) подлинной реальности (*бхута*) – что, собственно, и соответствует высшей цели буддийского йогического делания. А *bhūtārtha-bhāvanā* у Камалашилы можно считать, таким образом, своего рода кратким формульным выражением практики всей Дхармы.

### Литература

1. Лысенко В. Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления. *Вопросы философии*. 2014;(6):9–28.
2. Иванов В. П. «Атомизм» в звуковых построениях индийской тантры». *Вопросы философии*. 2014;(6):132–141.
3. Salomon R. New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary. *Journal of the American Oriental Society*. 1990;110(2):255–273.
4. Миронов Н. Д. *Каталог индийских рукописей*. Петроградъ; 1914. Вып. 1.
5. Obermiller E. A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalaśīla's Bhāvanākrama. *The Journal of the Greater India Society*. 1935;2(1):1–11.
6. Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Part II. *First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary*. Rome: Instituto italiano per il medio ed estremo oriente; 1958.

<sup>15</sup> Здесь важно отметить, что обозначающая «сущее, реальное» форма причастия прошедшего времени *bhūtam* среднего рода и по Панини (нариṃsake bhāve ktaḥ P. 3.3.114) обозначает просто действие без его привязки к прошлому (а в контексте буддийской философии важно добавить – без привязки к трем временам (настоящему, прошлому, будущему). Таким образом, *bhūtam* – это не «бывшее», но именно постоянно случающееся осуществление.

<sup>16</sup> *iha, śāriputra, rūpaṃ sūnyatā, sūnyataiva rūpaṃ.*



7. Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Part III. *Third Bhāvanākrama*. Istituto italiano per il medio ed estremo oriente. Rome: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente; 1971.

8. Камалашила. *Бхаванакрама (Трактат о созерцании)*. Факсимиле с предисловием Е. Е. Обермиллера (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия XVI). М.: Восточная литература; 1963.

9. Иванов В. П. Рукопись «Бхаванакрамы» из индийского собрания ИВР РАН как объект научного исследования. В: *Mitrsampradānam*. СПб.; 2018. С. 419–431.

10. Taniguchi Fujio. Quotations from the First *Bhāvanākrama* of Kamalaśīla found in some Indian Texts. In: *Tibetan Studies. Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Narita; 1992. Vol. 1. P. 304–307.

11. Гарри И. Р. *Дзогчен и чань в буддийской традиции Тибета*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН; 2003.

12. Obermiller E. *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. The Jewelry of Scripture. Translated from Tibetan by Dr. Obermiller*. Heidelberg; 1932. Part 2.

13. Adam M. Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla’s *Bhāvanākramas*: a Problem of Translation. *Buddhist Studies Review. Journal of the UK Association for Buddhist Studies*. 2006;23(1):71–92.

14. Андросов В. П. Бодхи – это просветление или пробуждение? *Ориенталистика*. 2019;2(1):21–39. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39.

15. Wallis G. *Bhavana. A Guide to Classical Buddhist Meditation*. 2009. Available at: [https://web.archive.org/web/20110727231248/http://www.glennwallis.com/files/Bhavana\\_6-20-09.pdf](https://web.archive.org/web/20110727231248/http://www.glennwallis.com/files/Bhavana_6-20-09.pdf).

## References

1. Lysenko V. G. The Genesis of atomist theory as a problem of language and thought *Voprosy filosofii*. 2014;(6):9–28. (In Russ.)

2. Ivanov V. P. The “atomist theory” in the phonetical constructions of the Indan tantra. *Voprosy filosofii*. 2014;(6):132–141. (In Russ.)

3. Salomon R. New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary. *Journal of the American Oriental Society*. 1990;110(2):255–273.

4. Mironov N. D. *A Catalogue of Indian Manuscripts*. Petrograd; 1914. Iss. 1. (In Russ.)

5. Obermiller E. A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalaśīla’s *Bhāvanākrama*. *The Journal of the Greater India Society*. 1935;2(1):1–11.

6. Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Part II. *First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary*. Rome: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente; 1958.

7. Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Part III. *Third Bhāvanākrama*. Istituto italiano per il medio ed estremo oriente. Rome: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente; 1971.

8. Kamalashila. *Bhavanakarma (A treatise on Contemplation)*. Facsimile. Introd. by E.E. Obermiller (“Monumenta litteraturae Orientis populorum”. Textus. Series Minor. XVI). Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. (In Russ.)



9. Ivanov V. P. The manuscript “Bhāvanākrama” from the Indian collection of the IOM RAS as an object of scholarly research. In: *Mitrsampradānam*. St Petersburg; 2018, pp. 419–431. (In Russ.)

10. Taniguchi Fujio. Quotations from the First Bhāvanākrama of Kamalaśīla found in some Indian Texts. *Tibetan Studies. Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Narita; 1992. Vol. 1, pp. 304–307.

11. Garri I. R. Dzogchen Chan in the Tibetan Buddhist tradition. Ulan-Ude: The Buryat Research Centra SO of the Russian Academy; 2003. (In Russ.)

12. Obermiller E. *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. The Jewelry of Scripture. Translated from Tibetan by Dr. Obermiller*. Heidelberg; 1932. Part 2.

13. Adam M. Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla’s Bhāvanākramas: a Problem of Translation. *Buddhist Studies Review. Journal of the UK Association for Buddhist Studies*. 2006;23(1):71–92.

14. Androsov V. P. What is the Russian for “Bodhi” an “enlightenment” or an “awakening”? *Orientalistica*. 2019;2(1):21–39. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-21-39.

15. Wallis G. *Bhavana. A Guide to Classical Buddhist Meditation*. 2009. Available at: [https://web.archive.org/web/20110727231248/http://www.glennwallis.com/files/Bhavana\\_6-20-09.pdf](https://web.archive.org/web/20110727231248/http://www.glennwallis.com/files/Bhavana_6-20-09.pdf).

#### **Информация об авторе**

**Иванов Владимир Павлович**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

#### **Information about the author**

**Vladimir P. Ivanov**, Ph. D. (Philol.), Senior Research Fellow, Department of Central and South Asia, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 29 декабря 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 21 января 2020 г.  
Принята к публикации: 21 января 2020 г.

#### **Article info**

Received: December 29, 2019  
Reviewed: January 21, 2020  
Accepted: January 21, 2020





## Маронитский писатель Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы

Н. И. Сериков

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, e-mail: [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

**Резюме:** статья посвящена деятельности маронитского патриарха Гавриила Германа Фархата (1670–1732) на ниве арабской библиографии. Автор показывает, что к XVIII в. в арабоязычных литературах Ближнего Востока сочинения открывались двумя типами введений, которые можно определить как «мусульманский» и «христианский». Метаязык, традиционно использовавшийся для написаний введений к мусульманским сочинениям, позволял конструировать названия, которые легко встраивали сочинение в исторически сложившийся «виртуальный каталог» написанного. Метаязык, на котором были написаны введения в христианской арабской среде, нередко был совершенно иным, так как авторы сочинений традиционно ориентировались на византийские образцы. Поэтому в арабоязычном библиотечном мире Средневековья обе отмеченные традиции существовали, не пересекаясь. Фархат, будучи библиофилом и библиотекарем, в своих сочинениях предложил организовывать введения к христианским текстам на мусульманский манер, но при этом сохранять их христианское наполнение. Будучи построенными таким образом, введения к христианским сочинениям сообщали читателю тот же набор информации, что и введения к сочинениям мусульманским, и, следовательно, могли быть отнесены к соответствующему классу и/или разряду, т.е., иными словами, оказывались встроенными в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы.

**Ключевые слова:** Фархат, ал-, Джibri`ил Джарманус (1670–1732); сочинения средневековые на арабском языке, христианские, введения к ним; сочинения средневековые на арабском языке, мусульманские, введения к ним; *басмала*; *тахмид*; *ибтида*; сочинения средневековые на арабском языке, заглавия к ним; мусульмане, христиане, контакты, Новое время

**Для цитирования:** Сериков Н. И. Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):143–159. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159.





## Maronite writer Jibri`il Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature

N. I. Serikoff

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, e-mail: [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with the activities of the Maronite patriarch Gabriel German Farhat (1670–1732) in the field of the Arab bibliography. The author argues that by the 18<sup>th</sup> century AD in the Arabic-speaking literature of the Middle East, were used two types of introductions to the written texts, the Muslim and the Christian. The metalanguage, which was employed by Muslim authors in the introductions to their texts, was very convenient for constructing book-titles that by themselves built the “data base” of the so-called the Arabic Islamic “virtual catalogue”. The metalanguage used by Christian authors was different, and therefore in the library world of the Middle Ages two traditions were incompatible and therefore existed without intersecting. The Maronite Patriarch Gabriel German Farhat, being a bibliophile and a librarian, in his writings proposed organizing introductions to Christian texts in a Muslim manner, however, preserving their Christian content.

**Keywords:** Farhat, al- Jibri`il Jarmanus (1670–1732); Arabic medieval works by Christian authors, introductions to; Arabic medieval works by Muslim authors, introductions to; *basmala*; *tahmid*; *ibtida*; titles, Arabic, medieval; Muslims, Christians, contacts between

**For citation:** Serikoff N. I. Maronite writer Jibri`il Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature. *Orientalistika*. 2020;3(1):143–159. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159.

### Введение

Маронитский<sup>1</sup> архиепископ Алеппо, арабский христианский автор XVIII в., Гавриил Герман Фархат (Джибри`ил Джарманус Фархат), – выдающееся явление новой арабской литературы. По мнению авторитетных исследователей, он был одним из тех, кто своими трудами подготовил литературное возрождение XIX в. в арабских странах [2, с. 217–220; 3, с. 131–132].

Фархат родился в Алеппо 20 ноября 1670 г. и умер там же 10 июля 1732 г. Он происходил из состоятельной маронитской семьи и при рождении получил имя Матар. В Алеппо, который в XVII в. был одним из очагов

<sup>1</sup> Марониты – этноконфессиональная группа ливанских христиан, которые относятся к католикам восточных обрядов. Говорят на арабском языке, основным языком богослужения является арамейский. См.: [1].



арабской культуры, Фархат, очевидно, получил хорошее образование. Среди его учителей, как христианских, так и мусульманских ученых, И. Ю. Крачковский перечисляет Бутруса ал-Тулави, риторы Йа`куба ад-Дибси и Сулаймана ан-Нахви ал-Халаби. В 1693 г., постригшись в монашество под именем Джibri`ила (Гавриила), Фархат переселился в Ливан, в монастырь Св. Мавры, где пользовался покровительством маронитского патриарха Стефана ад-Дувайхи (1630–1704). Через четыре года он сделался настоятелем монастыря. В зрелом возрасте, в 1711–1712 гг., он предпринял путешествие и побывал в Риме, на Мальте, в Сицилии. Помимо сирийского и арабского языков, Фархат знал латынь и итальянский, что позволяет ставить его в один ряд с европейскими учеными, его современниками. Во всяком случае, А. Е. Крымский замечает, что на Фархата-грамматиста оказала влияние европейская грамматическая традиция [3, с. 137]. Сам Фархат, помимо чисто церковных дел, интересовался литературой и языковедческими исследованиями, о чем свидетельствует его разнообразное литературное наследие. Помимо *Дивана*, ему принадлежат арабский лексикон и разнообразные грамматические сочинения. Последние, написанные в форме учебных пособий, просуществовали в сирийских школах свыше 200 лет и использовались вплоть до середины XX в.

Тот факт, что Фархат обратился к проблемам языкознания, не был случайным: современные ему христианские арабские авторы, равно как и их предшественники, нередко писали на безграмотном с точки зрения мусульманских грамматистов арабском языке. Следы «вульгарного» христианского арабского языка были не так давно собраны и в виде соответствующих исследований<sup>2</sup>. «Исправление» языка своих единоверцев и выработка норм «классически хорошего, но не вычурного арабского языка» [3, с. 133] были в числе основных задач как Фархата-клирика, так и Фархата-литератора. Однако литературным творчеством многогранная деятельность Фархата не ограничивалась. Известно также, что он был толковым библиотекарем и собрал богатую библиотеку рукописных книг, которая намного пережила самого собирателя. Во всяком случае, она существовала еще в 1890-х гг., о чем упоминается в знаменитой «Истории мусульманской культуры» Джурджи Зейдана [2, с. 218].

Срок жизни частной библиотеки, измеряемый столетиями, уже говорит о выдающихся заслугах в этой области Фархата-библиотекаря и библиографа. Тем не менее в литературе эта сторона его деятельности не получила соответствующего освещения. Настоящая статья ставит своей целью рассмотреть лишь один из ее аспектов: организацию арабской христианской библиографии, а точнее – предложенные Фархатом способы включения христианских сочинений на арабском языке в мусульманский «виртуальный каталог».

<sup>2</sup> Упомяну лишь некоторые: [4; 5; 6; 7].



### **Средневековый мусульманский арабский «виртуальный каталог»**

Распространенное ныне явление «библиотечный виртуальный электронный каталог» – молодое, ему от силы три-четыре десятка лет. Оно включает в себя, в частности, принципы, которыми пользуются библиотекари в различных странах для однообразного описания книжных фондов и прочей интеллектуальной продукции на различных носителях, как бумажных, так и электронных. Эти принципы включают общепринятые коды, которыми пользуются для ввода, размещения, а также выдачи информации. Коды – это «метаданные», т.е. «информация об информации». Именно они помогают группировать сочинения, быстро находить интересующую книгу / текст и, в частности, при необходимости облегчать расстановку книг и физическую или электронную их доставку читателям. Виртуальный каталог удален от пользователя, однако последний обыкновенно имеет к нему круглосуточный доступ посредством компьютера. Как и в случае обычного библиотечного «карточного» каталога, виртуальный каталог зиждется на определенной системе, положенной в основу классификации текстов.

Системы классификации текстов разрабатывались с древности, но все они были несовершенны, обычно в силу того, что количество выделенных заранее рубрик не удовлетворяло разнообразию создаваемых текстов. На протяжении столетий человечество не раз пыталось придумать универсальный принцип классификации, который позволял бы вводить новые рубрики, не меняя старые. Самым удачным стал принцип, придуманный уже в XX в. библиотекарем Армхертского колледжа<sup>3</sup>, Мелвилом Дьюи (M. Dewey, 1851–1931) [8], впоследствии названный «десятичной классификацией Дьюи». Главной его особенностью была особенная таксономия, позволявшая бесконечно добавлять классификационные разделы и подразделы. Не так давно было показано, что средневековые арабские библиотекари использовали для классификации сочинений сходные принципы почти за 1000 лет до М. Дьюи – в X в. н.э. На первом месте среди арабских библиотекарей стоит автор *Китаб ал-Фихрист*, багдадский *варрак* (продавец книг и библиотекарь) Абу-л-Фарадж Мухаммад ибн Аби Йа`куб ибн Исхак ан-Надим, известный более как «Ибн ан-Надим» (ум. 990 г.) [9]. Он гениально улучшил арабскую систему книжных титулов, сделав их легкими для цитирования. Тем самым он упорядочил библиотечный «метаязык», складывавшийся к тому времени спонтанно в среде писателей и книготорговцев. «Метаязык» использовал для заглавий сочинений ограниченный набор слов и терминов, что вполне подпадает под используемое в наши дни в библиотековедении определение «нормированной лексики». Однако число комбинаций этих слов было бесконечным, что позволяло описывать (и тем самым выделять) новые классы.

<sup>3</sup> Частный гуманитарный университет в г. Амхерт (Массачусетс, США).



К XVII–XVIII вв. на мусульманском Востоке принцип распределения сочинений по классам (чем, в частности, прославился Ибн ан-Надим) был отработан многими поколениями авторов и для пишущих являлся уже чем-то самым собою разумеющимся. Главным элементом было, конечно, название текста, заглавие. Однако «нормированная лексика», употреблявшаяся при составлении названия, была ограничена и давала представление о сочинении лишь в самых общих чертах. Для того чтобы включить в описание сочинения больше информации о нем самом, требовался иной инструмент, каковым явилась *ал-мукаддима* («введение» или «предисловие»). *Мукаддимой* обычно открывалось каждое мусульманское сочинение. Как правило, она состояла из пяти компонентов и тем самым подразделялась на пять частей, вкратце сообщавших читателю хотя и разнородную, но важную с библиографической точки зрения информацию. В этом смысле *мукаддима* (введение) была идентична «библиографической карточке», тому самому листочку бумаги, который всего каких-нибудь тридцать лет назад почти безраздельно господствовал в каталогах мировых библиотек.

В случаях с библиографической карточкой дело обстояло просто. На ней сухо указывалась информация, включавшая имя автора, тип и предполагаемую аудиторию его сочинения, выходные данные самой книги и библиотечный шифр. Аналогичным образом достаточно было прочесть одну или две страницы введения в мусульманское сочинение, и, имея представление о профессиональном библиотечном жаргоне, которым пользовались из поколения в поколение мусульманские интеллектуалы, можно было без чтения самого текста составить исчерпывающую о нем информацию. Обрисуем эти части.

Введение (предисловие) к мусульманскому сочинению открывало славословие Всевышнему, так называемая *басмала* (1.). Мусульманская *басмала*, звучащая как *бисм-иллахи-р-рахмани-р-рахими* («Во имя Бога, милостивого, милосердного»), как правило, указывала на вероисповедание писавшего. Последний факт подчеркнул ученый клирик XVII в. Макарий, патриарх Антиохийский (ум. 1672), приведя любопытный способ перетолкования мусульманской *басмалы* на христианский манер [10; 11]. Примечательно, что и в христианских сочинениях мусульманская *басмала* также нередко использовалась [12, р. 41; 13].

За *басмалой* шло восхваление (2.) Всевышнего, так называемый *тахмид* (от слов *ал-хамду-ли-ллахи* – «слава Богу»). Как мне удалось показать [14], функции *тахмида*, в котором перечислялось все то, что сотворил (применительно к описываемому сюжету) Всевышний, были идентичны функциям «предметной рубрики» (= ключевые слова) новейшего библиографического описания<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ср. также: [15, paragraph 26–28].



Затем следовал раздел, вводимый словами *амма ба`ду* (т.е. «а затем:»). Он включал полное имя сочинителя (3.), нередко предваренное словом *قال* (досл. «сказал»). Это слово в арабской организации текста играло роль нашей красной строки и образовывало новый «абзац». За именем сочинителя в лучших традициях Аристотелевой поэтики следовало данное «широкими мазками» изложение тематики сочинения, которое нередко завершалось перечнем глав (4.).

В конце введения обычно стояли слова *ва саммайту-ху* (досл. «я назвал его», т.е. сочинение), за которым следовало собственно название (5.). Как мне удалось показать [9, с. 456–473], название арабского мусульманского сочинения непосредственно не сообщало, о чем в сочинении пойдет речь. Оно представляло собою набор «метаданных», или код. В силу формальности компонентов этого кода, он не был лексически напрямую связан с содержанием сочинения, а поэтому часто не поддавался вразумительному переводу. Тем не менее он мог всегда быть объяснен логически. В этом смысле название сочинения, переданное этим кодом, было идентично библиотечному классификационному шифру позднейшего времени.

Таким образом, чтобы понять, о чем могла идти речь в сочинении, необходимо было читать, а вернее, толковать название с «конца», т.е. со второй части, которая обыкновенно вводилась предлогом *фи*. Здесь заметим, что арабский предлог *фи* следует переводить не традиционно – «в», а «относительно». Вторая часть названия указывала на тематику сочинения, в то время как первая часть, нередко выраженная словами вроде «капли», «луга», «сливки», «жемчужины» и т.п., очерчивала тип отбора представленного материала. Используя европейскую терминологию, в этом случае нужно было бы говорить о такой категории, как «жанр» сочинения. Также нередки случаи, когда вместо предлога *фи* стоял союз *ва* («и»). В этом случае он связывал две категории «жанров», в которых, по мнению автора (или библиографа), было написано сочинение<sup>5</sup>.

В качестве иллюстрации к сказанному выше приведем название известного сочинения Авиценны «Ал-Канун фи-т-Тибб». По традиции его переводят как «Канон врачебной науки». Вторая часть названия (*тибб*) указывает на то, что сочинение написано на медицинскую тематику, а первая уточняет жанр. Использованное здесь слово *канон* должно быть истолковано как «основные правила и нормы».

На основании приведенного примера нетрудно видеть, что двухчастное название было весьма удобно. Прежде всего, его можно было сокра-

<sup>5</sup> Такое название предпослано, например, известному сочинению ал-Мас`уди «Мурудж аз-захаб ва ма`адин ал-джаухар», известное в русском переводе как «Промывальни золота и копи драгоценностей». Слова «промывальни» и «копи» указывают на тип антологии, а «золото» и «драгоценности» – обозначение для правителей в языке-коде арабских заглавий.



щать, превращая в «обрезный титул»<sup>6</sup> путем присовокупления к названию жанра имени сочинителя: *Ал-Канун ибн Сина* («Канон» Авиценны). Ограниченный набор слов, следовавших за предлогом *фи*, позволял легко группировать сочинения по темам. Более разнообразный набор «жанровых» определений, предшествовавших предлогу *фи*, позволял осуществлять группировку по типам изложения материала. Заметим также, что использование заглавий-кодов имело и большую практическую выгоду, а именно обеспечивало удобную топографию, т.е. расстановку книг на полках.

Расстановка выглядела так. Сначала сочинения расставлялись по темам (медицина, право, *адаб* и т.п.), а внутри каждой темы в алфавитном порядке. Расстановка в алфавитном порядке зиждилась на основании слов, которые обозначали жанры, вроде «луга», «капли», «жемчужины», поэтому фактически это была расстановка по жанрам. Разумеется, в каждой конкретной библиотеке системы могли варьироваться, но принцип был неизменен. Примечательно, что принцип композиции мусульманского названия сочинения, сопряженный с «регулируемой» лексикой, применявшейся в этом случае, был чрезвычайно гибок. Во-первых, для классификации сочинений использовали известные и часто встречающиеся слова («капли», «роса», «луга»), которые были отлично знакомы практически всем пишущим, независимо от уровня их образования. Во-вторых, слова-коды не стояли в жесткой грамматической зависимости одно от другого, но путем всевозможных комбинаций могли образовывать самые причудливые сочетания, что помогало передавать все, в том числе весьма тонкие, нюансы<sup>7</sup>. Таким образом, всякий пишущий, озаглавливая свой текст, невольно вносил свой вклад в создание арабского мусульманского «виртуального каталога» написанных сочинений.

Необходимо также подчеркнуть, что введения к сочинениям, как, впрочем, и их названия, не обязательно принадлежали перу их авторов. Они могли создаваться или присовокупляться другими людьми, например библиотекарями или книготорговцами, уже после того как само сочинение было написано [16, S. 170] (см. также в связи с этим: [19, с. 97–104]). Более того, написание введения порой становилось насущной необходимостью, в частности – в случае утраты первых и последних листов (см.: [20, WMS Arabic 447, fol. 1b–2a<sup>8</sup>]).

Универсальность и абстрактность арабского мусульманского названия сочинения объясняет еще один интересный феномен мусульманской литературы. Так, одно и то же название могло быть у разных сочи-

<sup>6</sup> То есть название, написанное на обрезе книги, см.: [16, S. 163–171].

<sup>7</sup> См., например, как ведет себя в арабских названиях слово *معرفة: معرفة العين وطبقاتها* [17 (SB 3), S. 971] *بستان العارفين في معرفة الدنيا* [17 (SB 3), S. 830]. Более подробно см.: [18, S. 13–57].

<sup>8</sup> Лист 1a был утерян и заменен читателем, а не профессиональным писцом.



нений<sup>9</sup>, равно как порою одно и то же сочинение могло бытовать под несколькими названиями. Это явление невозможно представить себе в европейской литературе. Между тем, если принять во внимание тот факт, что название мусульманского сочинения было сродни классификационному шифру в европейских библиотеках и могло присваиваться сочинению как самими авторами, так и библиотекарями, то феномен находит логическое объяснение. Действительно, в различных библиотеках одно и то же издание (сочинение) могло стоять (и стояло!) под различными шифрами. Равным образом один и тот же библиотечный шифр мог быть присвоен нескольким сочинениям.

Тот факт, что языком абстрактной библиотечной терминологии («луга», «сады» и т.п.) в мусульманской культуре был арабский, объясняет и то, что очень часто арабским названием и введением снабжались сочинения, написанные на других языках мусульманского мира, например на персидском, турецком, или даже белорусском. Этим самым они включались в контекст мусульманской многонациональной и многоязычной культуры и литературы.

### **Арабы-христиане и мусульманский «виртуальный» каталог**

Арабским языком наряду с мусульманами пользовались и пользуются также другие социальные и религиозные группы ближневосточных обществ, в первую очередь арабы-христиане. Анализ введений к арабским христианским сочинениям, предпринятый с тех же позиций, что и анализ введений к мусульманским сочинениям (см. выше), выявил примечательную особенность. Получилось, что введения к христианским сочинениям содержали те же пять главных компонентов, что и введения к мусульманским сочинениям, однако последовательность этих компонентов внутри одного введения, способы их включения в текст и их наполнение весьма различались. Приведем примеры.

Текст христианского сочинения открывала христианская *басмала* (1.), которая, как правило, содержала чаще всего упоминание Св. Троицы. Вот пример из сочинения христианского автора X в. Абдаллаха ибн ал-Фадла: *بسم الاب والابن والروح القدس الاله واحد*: («Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Единого Бога») [21, В 1219, fol. 39a.1].

За басмалой следовала так называемая *ибтида* (2.). Так я обозначаю устоявшееся выражение, основными компонентами которого были слова: «начинаем... писать»: *نبتدي بمعونة الله وارشاده وحسن توفيقه نكتب*: («При помощи Всевышнего, под Его руководством и с его поспешествованием начинаем писать...») [21, В 1219, fol. 39a.2].

В мусульманском сочинении формула *ибтида* отсутствовала. В христианском на *ибтида* лежала особая функция: она вводила название (3.)

<sup>9</sup> См., напр., название сочинения *ارجوزة في اصول الدين*, которое в арабской литературе встречается около десяти раз: [17 (SB 3, S. 1154)].





самого сочинения. Мусульманские названия, особенно с предлогом *фи*, были компактны и гибки. При необходимости они могли быть сокращены таким образом, чтобы поместиться на обрезе или корешке книги. Напротив, названия христианских сочинений были, как правило, длинными и помимо самого названия нередко содержали краткую характеристику сочинения (4.), историю его написания и имя сочинителя (5.):

مقاله تشتمل علي معانى نافعه للنفس وهى اجوبه عن امور يكثر الناس من السؤال عنها والمعارضه فى معناها استخرجها من اقوال الابا القديسين والفلاسفه المفضلين الفها عبد الله ابن الفضل الكاتب («раздел (*макала*), содержащий душеполезные мысли (*ма`ани*), которые являются ответами на вопросы, задаваемые людьми, и противоречия касательно содержащихся в них идей. Все это было “выжато”, извлечено из сказанного Св. Отцами и благородными избранными [Богом] философами. Сочинение скомпоновал его автор, Абдаллах ибн Фадл») [21, В 1219, fol. 39a.3 sqq.]. Приведенное название еще не самое длинное. Многие включали куда больше деталей<sup>10</sup>, становясь, таким образом, по меткому замечанию советского историка культуры прошлого века С. С. Аверинцева, «словесным жестом» и «изготовкой к долгому рассказу» [22, с. 221], что было характерно для византийской литературы. Итак, как видно из приведенного примера, во введении содержится указание на «жанр» сочинения (*макала*), описание содержания. Также перечислены источники, указано имя сочинителя. Также процитирован «шифр книги» – название сочинения.

По сравнению с введениями, составленными мусульманскими авторами, в текстах их христианских коллег наблюдается отсутствие четкой структуры. Прежде всего, нет важной составляющей – *тахмида*. Как результат, отсутствует или «размыта» та часть введения, которая призвана содержать ключевые слова. Слишком длинное название сочинения не могло быть использовано как классификационный шифр сочинения и тем более быть сокращенным таким образом, чтобы, не теряя своего смысла, быть проставленным на обрезе книги. Излишне говорить,

<sup>10</sup> Ср. полное название книги «Иосиппон» [21, В 625, fol. 1b.2 sqq]:

اول كتاب العبرانيين المسمى كتاب المكانيين المنسوب الى ايوبيوس ويسمى يوسف بن كرون وابتداه ذكر اخبار ملوكهم والحوادث التي كانت فى ايامهم منذ عمارة البيت فى ايام عزرا لما انحدد الشعب من بابل الى ان خرب البيت والمدينه اعنى بيت المقدس وجلوا منه فى ايام سوساسيانوس وتيطس ابنه ملوك الروم وقد جمع المصنف صاحب الكتاب جميع ذلك وفضلته الى ثمانيه اجزا لكونه كان يجمع الاخبار عند حدوثها زمانا بعد زمان الى غاية الامر ونسال التوفيق فى الهداية لما يرضيه امين («Первая книга [истории] евреев, называемая книгой Маккавеев, [авторство] приписывают Иусибусу, которого [иначе] звали Йусуф б. Куриун. В ее начале сообщение о том, что рассказывают про их царей, а также события, которые случились во дни их [правления], начиная со строительства “Дома”, приключившееся во время правления Ездры. [Это случилось], когда народ вернулся из Вавилона в разрушенный “Дом” и “Город” (я имею в виду Иерусалим). И овладел им во дни [правления] Веспасиана и сына его, Тита, царей ар-Рум. Автор книги собрал все эти сведения и разделил их на восемь частей. Он собирал сведения одно за другим в их хронологической последовательности, пока не достиг совершенства в своем начинании. Просим споспешествования в руководстве, так, чтобы Он был доволен»).



что мусульманский библиотечный «метаязык» в названии произведения также часто не использовался.

Продолжая сравнение введения к арабскому сочинению с «библиографической карточкой», можно сказать, что «библиографические карточки» в арабо-мусульманской и арабо-христианской традициях были несовместимыми. Вводимые ими сочинения, таким образом, оказывались выведенными за рамки арабоязычной мусульманской или, соответственно, христианской культуры Средневековья. Сочинения христианских авторов было нелегко цитировать по сокращенному названию, и их тематика не описывалась привычным для мусульман набором слов-кодов.

Однако так обстояло дело не со всеми сочинениями, написанными христианами. Многие популярные сочинения христианских арабских авторов, например, «Диван» самого известного омейядского поэта ал-Ахтала (VII в. н.э.) [21, D 164], а также медицинские сочинения, например «Акрабадин ал-Акрабадинат» Дауда ибн Насра ал-Агбари ал-Мавсили (XV в.) [21, с. 642], «ал-Сафва» Абу Насра ибн ал-Масихи (ум. 1223) [18, Cf. WMS Arabic 420] и т.п., были снабжены мусульманской «библиографической карточкой», т.е. вводились на мусульманский манер, имея при себе *тахмид* и прочие атрибуты, присущие мусульманским введениям, и – что особенно важно – мусульманскую *басмалу*. Последний факт недавно обратил на себя внимание исследователей, однако однозначного ответа на него дано не было<sup>11</sup>.

Наличие мусульманского типа введения у христианских сочинений, как становится очевидным теперь, скорее всего, связано с осознанным желанием их сочинителей (или библиотекарей) включить данное сочинение в «мусульманский виртуальный каталог» и тем самым обеспечить ему более широкую аудиторию.

Отмеченное явление – наличие христианского и мусульманского типов введения («библиографической карточки»), на мой взгляд, является важным водоразделом, который помогает разграничить, какие, собственно, тексты современники относили к христианской литературе, а какие, несмотря на то что они были написаны христианами, тем не менее считались принадлежащими мусульманской письменной культуре. На место субъективных критериев<sup>12</sup>, таким образом, приходят объективные.

<sup>11</sup> С. Робин пишет: “Toutefois, dans la mesure où ces lectures sont attestées, il faut bien considérer que lorsque des chrétiens emploient cette formule, ils le font non comme un signe d’allégeance au conquérant musulman, mais bien comme une formule exprimant (et éventuellement à plusieurs niveaux) leur foi de chrétiens, la foi de l’Eglise” [13].

<sup>12</sup> См., например, в работе К. Броккельмана: “Soll indes unser Buch nicht ins Masslose wachsen, so muss dieser gewaltige Stoff doch begrenzt werden. Werke von Christen und Juden, die sich des Arabischen nur im Interesse ihrer Konfessionen bedient haben, scheiden aus unserer Betrachtung aus. Dichter und Literaten aber, die sich mit ihren Werken nicht nur an ihre Glaubensgenossen wandten, müssen auch hier ihren Platz finden” [17, S. 2].



## Гавриил Герман Фархат между христианской и мусульманской литературами

Новейшие исследователи творчества Фархата отмечали одну важную особенность его творческого метода. Исследование *Дивана* Фархата показало, что «с литературной точки зрения его продукция интересна как систематическая попытка применить формы арабской поэзии к специфически христианским сюжетам, например, *газель* – к гимнам Марии, *хамрийат* к причастию и т.д.» [2, с. 219]<sup>13</sup>.

Аналогичную попытку находим мы в организации введений к сочинениям Фархата. В качестве примера приведем важные элементы введения к его сочинению по арабской грамматике под названием «Бах ал-маталиб ва-хас ал-талиб», написанного в 1705 г.<sup>14</sup> Как и другие тексты по грамматике, написанные Фархатом, этот также призван быть инструментом для исправления арабского языка единоверцев Фархата. Текст разделен на «исследования» (بحوث) и проблемы (مطالب); каждый параграф имеет дело с каким-нибудь одним аспектом арабского языка. Трактат неоднократно переписывался и был издан отдельной книгой в 1836 г. на Мальте.

Введение к трактату Фархата содержит все элементы, присущие мусульманским введениям. Оно начинается с *басмалы* (1.), затем следует *тахмид* (2.) и «воззвание к Пророку». Раздел *амма ба`ду* (3.) содержит имя сочинителя (4.) и изложение причин написания сочинения. Заканчивается введение формулой *ва-саммайту-ху*, за которой следует название (5.).

Вот как они звучат:

*Басмала* (1.) «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа Единого Бога»

(بِسْمِ الْاَبِ وَالْاَبْنِ وَالرُّوْحِ الْقُدْسِ الْاِلٰهِ الْوَاحِدِ).

*Тахмид* (2.) «Хвала Всевышнему, который Словом Своим улучшил души, пребывающие в нужде и Силою Своею разграничил дела достойные и недостойные»

Воззвание к Пророку «И упадем ниц перед Сыном Его, Иисусом Христом, Единым, вочеловечившимся, наисвятейшим... и да СвятитсЯ Дух СвятыЙ, Который правит тварями наилучшим образом, и Слава Пресвятой Троице – Единосущному Богу! (والسجود لابنه يسوع المسيح الوحيد المتجسد) اقدس حله... والتقدیس للروح القدس الذى يدبر الكائيات باحسن خلة والتعظيم للتالوث الاقدس رب الذات الواحد

*Амма ба`ду* (3–4.). Это выражение вводит полное имя автора и объяснение тому, что послужило причиной к написанию сочинения. «Итак,

<sup>13</sup> Подробнее см.: [23, с. 100–112].

<sup>14</sup> По рукописи 1857 г. из библиотеки университета Св. Духа в Каслике (Ливан) – MS 147 (старый шифр), л. 16–2а. См.: <https://www.wdl.org/ru/item/7058/view/1/6/>



[кавычки / красная строка<sup>15</sup>] (4.) “Гавриил Фархат, священнослужитель, алеппинец, маронитский монах, ничтожный бедняк, ищущий утешения в чине ливанских монахов, которые живут в схиме Св. Антония Великого”».

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى ربه ... جبرييل  
فرحات القس الراهب الحلبي الماروني الحقيير المنضوى تحت قانون الرهبان  
اللبنانيين المتوشحين باسكيم القديس انطونيوس الكبير

Когда я заметил, что для христиан явилось благотворным знание правил и основ грамматики...

لما رايت اقتبال المستفيدين من  
المسيحين منصبا نحو معرفة القواعد العربية والاصول النحوية

*Va sammaytu-xu* (5.) «И я отнес это сочинение к классу “Исследование причин и стимулирование учащегося”»

وسميته بحث المطالب وحث الطالب

При ближайшем рассмотрении оказывается, что хотя элементы введения расположены в том же порядке, который был принят и у мусульман, их «наполнение» тем не менее чисто христианское.

*Басмала* (1.) христианская: упомянута Св. Троица. *Тахмид* (2.) содержит принятую в арабской книжной традиции (независимо от вероисповедания пишущего) игру слов. Так, термин «слово» (в выражении *بكلمته*) в христианском арабском языке имеет значение «Слово [Господне]», но первым (словарным) значением остается просто «слово», что в данном контексте указывает на филологическое сочинение. Равным образом глагол «разграничил» (*اعرب*) имеет смысл «сделал ясным», «изложил по-арабски» (т.е. «ясно») или «сделал полный грамматический разбор, т.е. снабдил значками огласовки». Таким образом, эти два слова указывают на тематику сочинения – грамматическое разъяснение [арабских] слов<sup>16</sup>. Уточнение тематики достигается введением противопоставления прилагательных «достойный» и «недостойный», дословно «здоровый» и «больной» (*السالمه والمعتلة*).

На том месте, где у мусульманских авторов обыкновенно стоит формула воззвания к Пророку Мухаммаду «и молитва Лучшему Творению [Его] Мухаммаду и Преславному Семейству его» (*والصلاة علي خير البرية محمد*) (*واله الطيبين الطاهرين*), Фархат помещает воззвание к Иисусу Христу (в котором мусульмане, кстати, видели одного из пророков), соответственно Св. Духу, соответственно Св. Троице, т.е. Единому Богу. Формула *амма ба`ду* (3–4.) вводит полное имя автора, которое дано с указанием его вероисповедания и церковного чина. В обосновании необходимости

<sup>15</sup> Арабское *فيقول* играло роль кавычек и красной строки в европейской организации текста.

<sup>16</sup> Ср.: *тахмиды*, приведенные в работе: [24, No 6829, 8492, 6586, 6757, 2693, 5447 (для слова *كلمة*) и 6649, 6792, 8658, 8644 (для слова *اعرب*)]. Все они вводят сочинения, имеющие отношение к филологическим наукам.



составления трактата еще раз упоминаются «христиане» и правила арабской грамматики (القواعد العربية والاصول النحوية). Наконец, название (5.) сочинения составлено вопреки арабо-христианской, но согласно арабо-мусульманской традиции. Оно срифмовано и содержит специфически отобранные компоненты. Так, слова المطالب и الطالب связаны с корнем, выражающим идею «поиска» и «изучения». Причем слово مطلب (здесь оно стоит в форме множественного числа) имеет значение «потребность» и «вопрос [исследования]»). Помимо того, что название содержит круг идей, связанных с процессом обучения, оно начинается со слова بحث. Значение его – «поиск, исследование». Однако оно также относится к словам, обозначающим определенный «жанр» сочинения, написанного по-арабски. Оно неоднократно встречается и в заглавиях других сочинений<sup>17</sup>. Теоретически название могло быть сокращено до его «обрезного» типа и звучать как بحث لفرحات.

## **Заключение**

Рассмотренный пример введения к популярному грамматическому трактату Гавриила Фархата позволяет сделать следующее заключение. Прежде всего, что к XVIII в. в сочинениях, написанных по-арабски, налицо были два четко сложившихся типа введения к сочинению, являвшихся одновременно его библиографическим описанием, – христианский и мусульманский. Эти два типа не пересекались, что позволяет видеть в них один из четких водоразделов между христианской и мусульманской литературами, написанными на одном языке – арабском.

Вполне очевидно, что эта особенность не могла пройти мимо внимания образованного литератора, маронитского патриарха Гавриила Германа Фархата, стремившегося к «исправлению» арабского языка своих единоверцев, т.е. приведению его в соответствие с нормами арабского литературного языка мусульман. На этом фоне не представляется случайным приведенный здесь образец введения к тексту, хотя и имеющий христианское «наполнение», но составленный по мусульманским нормам. Эти нормы способствовали включению любого сочинения, в том числе и христианского, в «виртуальный каталог» мусульманской арабской литературы.

## **Литература**

1. Родионов М. А. *Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья*. М.: Наука; 1982.
2. Крачковский И. Ю. Фархат. В: Крачковский И. Ю. *Труды по истории и филологии христианского Востока*. М.: Восточная литература; 2015. С. 217–220.

<sup>17</sup> См. частичный перечень у К. Брокельмана [17 (SB 3), S. 821].



3. Крымский А. Е. *История новой арабской литературы*. М.: Наука; ГРВЛ; 1971.

4. Graf G. *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischenn Literatur: ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-arabisch*. Leipzig: O. Harrassowitz; 1905.

5. Lentin J. *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne*. Thèse de doctorat en Orient Monde Arabe. Paris: Univ. de Paris III; 1997.

6. Лебедев В. В. *Поздний среднеарабский язык (XIII–XVIII вв.)* М.: Наука; 1977.

7. Петрова Ю. І. Мовні особливості арабо-християнської літератури османської епохи. *Східний світ*. 2015;3:49–60. DOI: [10.15407/orientw2015.03.049](https://doi.org/10.15407/orientw2015.03.049).

8. Шамурин Е. И. *Систематический каталог и его организация*. М.: Типо-лит. им. Воровского; 1936.

9. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление «Китаб ал-Фихрист»? В: Седов А. В. (ред.) *Исследования по Аравии и исламу. Сб. статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского*. М.: Государственный музей Востока; 2014. С. 456–473.

10. Сериков Н. И. Слова со скрытым значением. Из Записной книжки патриарха Макария Ибн аз-За'има. *Христианский Восток*. 2002;3:297–307.

11. Walbiner C. M. Eine christlich-arabische (Um-)Deutung der muslimischen Basmala. In: Koulayan N., Sayah M. (eds.) *Synoptikos. Mélanges offerts à Dominique Urvo*. Toulouse: CNRS – Université de Toulouse; 2011. P. 567–572.

12. Treiger A. From Theodore Abu Qurra to Abed Azrié: The Arabic Bible in Context. In: Hjälm M. (ed.). *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden: Brill; 2018. P. 11–57. DOI: [10.1163/9789004347403\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004347403_003).

13. Robin S. *La basmala coranique comme formule chrétienne, un usage méconnu*. 2015. Available at: [https://www.academia.edu/12282677/La\\_basmala\\_coranique\\_comme\\_formule\\_chr%C3%A9tienne\\_un\\_usage\\_m%C3%A9connu](https://www.academia.edu/12282677/La_basmala_coranique_comme_formule_chr%C3%A9tienne_un_usage_m%C3%A9connu)

14. Serikoff N. A new tool for creating subject headings for works in Arabic (project). In: Zaytsev I. (ed.) *Papers abstracts 35<sup>TH</sup> Melcom International Conference, 27<sup>th</sup>–29<sup>th</sup> May 2013, Moscow*. Available at: [https://www.melcominternational.org/wp-content/content/past\\_conf/2013/2013\\_abstracts.pdf](https://www.melcominternational.org/wp-content/content/past_conf/2013/2013_abstracts.pdf)

15. Stroumsa S. *Reshito shel pulmus ha-Rambam ba-Mizrah: Igeret ha-hashtakah 'al odot tehiyat ha-metim le-Yosef ibn Shim'on: ha-ma'or ha-'Arvi shel Risalat al-iskat fi hashr al-amyat ye-nusahah ha-'Ivri*. Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi le-ḥeker qehilot Yiśra'el ba-Mizrah; 1999.

16. Serikoff N. Beobachtungen über die Marginal- und Schnitttitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen. In: Goerke A., Hirschler K. (ed.) *Manuscript notes as documentary sources. (Beiruter Texte und Studien.)* Wuerburg; 2011. S. 163–171.

17. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Bd. 1 (SB 1, SB 2, SB 3). Leiden: Brill; 1943.



18. Ambros A. Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*. 1990;80:13–57.

19. Козинцев М. А., Французов С. А. Двухязычная отрицательная рецензия на полях рукописного арабо-христианского трактата по метеорологии. *Письменные памятники Востока*. 2017;14(3):97–104.

20. Serikoff N. *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401–487)*. Leiden and Boston: Brill; 2005.

21. Serikoff N. (ed.). Polosin Val. V., Polosin Vl. V., Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. *A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts preserved at the St Petersburg Institute of the Oriental Studies. (Oriental Series 4)*. Louvain: Peeters (forthcoming).

22. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». В: *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира*. М.: Наука; 1971. С. 220–224.

23. Долинина А. А. Отражение традиций классической арабской поэзии в диване Джирмануса Фархата, архиепископа Халебского. В: Долинина А. А. *Арабески. Избранные научные статьи*. СПб.: Нестор-История; 2010. С. 100–112.

24. Ahlwardt W. *Verzeichniss der arabischen Handschriften*. Berlin: Publ. A. Asher; 1887–1899.

## References

1. Rodionov M. A. Maronites. A page from the ethno-confessional history of the people of the Eastern Mediterranean. Moscow: Nauka; 1982. (In Russ.)

2. Krachkovskii I. Yu. Farhat. In: Krachkovskii I. Yu. *History, language and literatures of the Christian East. A collection of essays*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2015, pp. 217–220. (In Russ.)

3. Krymskii A. E. *History of the Modern Arabic Literature*. Moscow: Nauka; GRVL; 1971. (In Russ.)

4. Graf G. *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischenn Literatur: ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-arabisch*. Leipzig: O. Harrassowitz; 1905.

5. Lentin J. *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne*. Thèse de doctorat en Orient Monde Arabe. Paris: Univ. de Paris III; 1997.

6. Lebedev V. V. *Arabic of the Middle Ages and the Modern Times (13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent.)* Moscow: Nauka; 1977. (In Russ.)

7. Petrova Yu. Linguistic Features of Arab Christian Literature of the Ottoman Period. *The World of the Orient*. 2015;3:49–60. (In Ukr.) DOI: [10.15407/orientw2015.03.049](https://doi.org/10.15407/orientw2015.03.049).

8. Shamurin E. I. *The Organization of the systematical library catalogue* Moscow: Tipo-lit. im. Vorovskogo; 1936. (In Russ.)

9. Serikoff N. I. Why did Ibn an-Nadim compile the Kitab al-Fihrist? In: Sedov A. V. (ed.) *Studies on Arabia and Islam. A collection of Essays presented to Mikhail Piotrovsky*



on the occasion of his 70<sup>th</sup> Anniversary. Moscow: The State Museum of Oriental Art; 2014, pp. 456–473. (In Russ.)

10. Serikoff N. I. Words with hidden meaning. From the Note-book of Patriarch Makariyus Ibn az-Za'im. *Khristianskii Vostok*. 2002;3:297–307. (In Russ.)

11. Walbiner C. M. Eine christlich-arabische (Um-)Deutung der muslimischen Basmala. In: Koulayan N., Sayah M. (eds.) *Synoptikos. Mélanges offerts à Dominique Urvoay*. Toulouse: CNRS – Université de Toulouse; 2011, pp. 567–572.

12. Treiger A. From Theodore Abu Qurra to Abed Azrié: The Arabic Bible in Context. In: Hjälms M. (ed.). *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden: Brill; 2018, pp. 11–57. DOI: [10.1163/97890004347403\\_003](https://doi.org/10.1163/97890004347403_003).

13. Robin S. *La basmala coranique comme formule chrétienne, un usage méconnu*. 2015. Available at: [https://www.academia.edu/12282677/La\\_basmala\\_coranique\\_comme\\_formule\\_chr%C3%A9tienne\\_un\\_usage\\_m%C3%A9connu](https://www.academia.edu/12282677/La_basmala_coranique_comme_formule_chr%C3%A9tienne_un_usage_m%C3%A9connu)

14. Serikoff N. A new tool for creating subject headings for works in Arabic (project). In: Zaytsev I. (ed.) *Papers abstracts 35<sup>th</sup> Melcom International Conference, 27<sup>th</sup>–29<sup>th</sup> May 2013, Moscow*. Available at: [https://www.melcominternational.org/wp-content/content/past\\_conf/2013/2013\\_abstracts.pdf](https://www.melcominternational.org/wp-content/content/past_conf/2013/2013_abstracts.pdf)

15. Stroumsa S. *Reshito shel pulmus ha-Rambam ba-Mizrah: Igeret ha-hashtakah 'al odot tehiyat ha-metim le-Yosef ibn Shim'on: ha-maqor ha-'Arvi shel Risalat al-iskat fi hashr al-amyat ye-nusahah ha-'Ivri*. Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi le-ḥeker qehilot Yiśra'el ba-Mizrah; 1999. (In Hebr.)

16. Serikoff N. Beobachtungen über die Marginal- und Schnitttitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen. In: Goerke A., Hirschler K. (ed.) *Manuscript notes as documentary sources. (Beiruter Texte und Studien.)* Wuerburg; 2011. S. 163–171.

17. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Bd. 1 (SB 1, SB 2, SB 3). Leiden: Brill; 1943.

18. Ambros A. Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*. 1990;80:13–57.

19. Kozintcev M. A., Frantsouzzoff S. A. A Negative Review in Two Languages on the Margins of a Handwritten Arab Christian Treatise on Meteorology. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*. 2017;14(3):97–104. (In Russ.)

20. Serikoff N. *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401–487)*. Leiden and Boston: Brill; 2005.

21. Serikoff N. (ed.). Polosin Val. V., Polosin Vl. V., Serikoff N. I., Frantsouzzoff S. A. *A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts preserved at the St Petersburg Institute of the Oriental Studies. (Oriental Series 4)*. Louvain: Peeters (forthcoming).

22. Averintsev S. S. *The Greek literature and the 'litteratura' of the Middle-East In: Typology and Literatures of the Ancient World*. Moscow: Nauka; 1971, pp. 220–224. (In Russ.)





**Serikoff N. I. Maronite writer Jibri`il Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159**

23. Dolinina A. A. The classical Arabic poetry and its traditions as reflected in the *Divan* by Jarmanus Farhat, the Archbishop of Aleppo. In: Dolinina A. A. *The Arabesques*. A collection of selected articles St Petersburg: Nestor-Istoriya; 2010, pp. 100–112. (In Russ.)

24. Ahlwardt W. *Verzeichniss der arabischen Handschriften*. Berlin: Publ. A. Asher; 1887–1899.

### **Информация об авторе**

**Сериков Николай Игоревич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Nikolaj I. Serikoff**, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 2 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 24 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 25 февраля 2020 г.

### **Article info**

Received: February 2, 2020  
Reviewed: February 24, 2020  
Accepted: February 25, 2020



Микульский Д. В. Новеллы из арабских хроник IX–X вв.  
*Ориенталистика*. 2020;3(1):160–188

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-160-188

УДК 82–94«09/10»=811.411.21=161.1

Оригинальная статья  
Original Paper

## Новеллы из арабских хроник IX–X вв.

Д. В. Микульский

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>, e-mail: [dmitrimikulski@mail.ru](mailto:dmitrimikulski@mail.ru)

**Резюме:** в публикации представлены академические переводы пятнадцати новелл из важнейших арабских династийных хроник IX–X вв., эпохи становления этого жанра арабской историографии, в котором работали как мусульмане, так и христиане. Династийные хроники – такие исторические сочинения, в которых об истории мусульманской общины рассказано в соответствии с правлениями государей, халифов. В тексте таких хроник, наряду с текстовыми отрывками прочих жанров, присутствуют новеллы-сообщения, в каждой из которых в беллетризованной форме (с диалогами и довольно подробной фиксацией действий персонажей) представлена некая сцена. Авторы-составители трудов, из которых извлечены избранные новеллы: ад-Динавари (ум. 891), ал-Йа'куби (ум. 897), Евтихий (Са'ид б. Битрик (ум. ок. 940), ал-Мукаддаси (ум. конец X в.)<sup>1</sup>. Переводы, сделанные автором публикации, расположены в порядке исторической последовательности изображаемых в них событий, пронумерованы римскими цифрами и снабжены подробным академическим комментарием.

**Ключевые слова:** средневековая арабская историография; новеллы; династийная форма историографии; арабская литература

**Для цитирования:** Микульский Д. В. Новеллы из арабских хроник IX–X вв. *Ориенталистика*. 2020;3(1):160–188. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-160-188.

## Stories (novellas) from Arabic chronicles of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cent.

D. V. Mikulskiy

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>, e-mail: [dmitrimikulski@mail.ru](mailto:dmitrimikulski@mail.ru)

**Abstract:** the publication offers academic translations of fifteen stories from the major chronicles of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cent. AD written in Arabic and arranged after the ruling dynasties. These two centuries witnessed the genesis and further development of this very popular genre of historical narrative. The so-called “dynastic” chronicles display the events of the history of the Muslim Community by dividing it following the times

<sup>1</sup> Об арабской династийной историографии указанного периода см.: Микульский Д. В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»). X век. М.: Восточная литература; 2006. С. 29–32.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





of the rule of the Muslim sovereigns, the Caliphs. Such chronicles were authored by the Muslim as well as by the Christian authors. Concerning the composition of historical works, their texts can be described as “amalgamated” and comprise along with other information a certain type of stories, which are written in a “genre” of “belles-lettres”. They usually comprise dialogues and rather vivid descriptions of historical characters and their deeds. The chronicles, which these stories are extracted from are written by ad-Dinawari (d. 891), al-Ya’kubi (d. 897), Eutichius (d. c. 940) and al-Muqaddasi (d. end X c.)<sup>2</sup>. The translations are arranged in the chronological order and supplied with roman numerals. The publication is followed by a detailed commentary.

**Keywords:** historiography, Arabic Middle Ages; narrative, stories (novellas); dynasties, text arrangement after; literature, Arabic

**For citation:** Mikulskiy D. V. Stories (novellas) from Arabic chronicles of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cent. *Orientalistica*. 2020;3(1):160–188. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-160-188.

Исторические сочинения – один из важнейших пластов арабского письменного наследия. В эпоху становления традиций арабской историографии (IX–X вв.) сложилась весьма продуктивная композиционная форма трудов по истории Халифата – династийные хроники, в которых исторический процесс представлен в виде череды глав, каждая из которых посвящена правлению некоего халифа (главы мусульманской общины и мусульманского государства, преемника основателя ислама пророка Мухаммада).

Важнейшие памятники арабской династийной историографии IX–X вв., созданные как мусульманами, так и христианами, следующие:

Издание хроники	Арабское название и символ, которым обозначается хроника
[Ибн Кутайба]. <i>Китаб ал-ма’ариф</i> ли-Ибн Кутайба Аби Мухаммад ‘Абдаллах ибн Муслим (213 х. (828 м. – 282 х. (889 м.). <i>Хаккаках ва каддам лах Сарват ‘Уккаша</i> . Каир: Матба’ат Дар ал-кутуб; 1960	<i>Китаб ал-ма’ариф</i> ; далее – КМ
Abu Hanifa ad-Dinawari. <i>Kitâb al-ahbâr at-tiwâl</i> . Publié par V. Guirgass. Leiden: E. J. Brill; 1888	<i>Китаб ал-ахбар ат-тивал</i> ; далее – КАТ
A.b.a. <i>Ya’qub b. Ga’far b. Wahb b. Wadih al Katib al Ya’qubi al-‘Abbasi. Tarih</i> . Tome II. Beirut-Lebanon: Dar Sader publishers. P.O.B. 10, б.г.	<i>Та’рих</i> ал-Йа’куби; далее – Т
<i>The Book of Creation and History</i> . By Motahhar b. Tahir al-Maqdisi, sometimes regarded as the work of ABU ZAID AHMAD B. SAHL al-BALKHI. Ed. by PROF. CL. HUART. Offset reproduction from the Publications de l’École des langues orientales vivantes, Paris, 1899. Vol. 4–6. Teheran. M. H. Asadi’s Publications Series, no. 3	<i>Китаб ал-бад’ ва-т-та’рих</i> ; далее – КБТ

<sup>2</sup> On Arab dynastic historiography of the specified period, see: Mikulski D. V. Arabic Islamic culture as reflected in the Murudj adh-Dhahab by al-Mas’udi. Moscow: Vostochnaya literature; 2006, pp. 29–32. (In Russ.)



<i>Kitab al-'Unvan. Histoire universelle. Écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite par Alexandre Vasiliev, Professeur à l'Université de Dorpat (Юрьевъ). Second partie (II). Patrologia Orientalis. Tome VII. Fascicule 4. Firmin-Didot et Co Primeurs-Éditeurs. Libraire de Paris 56, Rue Jacob. [1912]</i>	<i>Китаб ал-'унван;</i> <i>далее – КУ; христианская хроника</i>
<i>Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior... Coniuncta opera ediderunt L. Cheicko s.j., B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beryti – Parisiis – Lipsiae: E Typographeo Catholico – Carolus Poussielgue, Bibliopola; 15, Rue Cassette, 15 – Otto Harrassowitz, MDCCCXIX</i>	<i>Китаб ат-та'рих</i> <i>ал-маджму'</i> <i>'ала-т-тахкик ва-т-тасдик;</i> <i>далее – ТМ; христианская хроника</i>

Текстовые фрагменты, составляющие их, зафиксированы в «Базе данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв.», доступной в виде документа PDF на сайте Института востоковедения РАН.

Среди таких текстовых фрагментов выделяются новеллы-сообщения, в которых в беллетризованной форме (с диалогами и довольно подробной фиксацией действий персонажей) представлена некая сцена. Всего в «Базе данных...» зафиксировано около восьмидесяти новелл.

В настоящей публикации вниманию читателей представлены избранные произведения этого жанра. В них рассказано много различных сюжетов: о зловещих предсказаниях, о деяниях доблестных мужей, о мудрости, великодушии и безжалостности халифов, о безумной любви одного из этих государей к юной красавице.

Благодаря новеллам из арабских хроник персонажи арабского исторического предания предстают перед нами живыми людьми с их сильными сторонами и слабостями, что придает таким сочинениям непередаваемое очарование.

## I

### КБТ5, с. 33–34

Рассказал ал-Вакиди<sup>3</sup>: [Пребывал] раз Кисра (Хосрой)<sup>4</sup> в доме своем, где находился он в одиночестве, как вдруг предстал перед ним старец-бедин – спина его [была] согбенна, а в руке его – посох. И сказал он: «Истинно, Аллах, Велик Он и Славен, направил Посланца. Так прими ислам – уцелеешь. Если же не примешь ислам, то сломаю я посох этот и погибнет царство твое». Сказал [Кисра]: «Дай мне поразмыслить». [Сам же] потом вышел и послал за дворецкими и привратниками. Одних поре-

<sup>3</sup> Ал-Вакиди Мухаммад б. 'Омар б. Вакид (ок. 748–822) – один из крупнейших арабо-мусульманских историков и правоведов (*факих*). Родился в Медине; работал в Багдаде. Из многочисленных трудов ал-Вакиди сохранился лишь один – *Китаб ал-магази* («Книга о походах [Пророка]»). Однако в сочинениях позднейших историков содержится много ссылок на ал-Вакиди. С одной из подобных ссылок мы имеем дело в настоящей новелле [1].

<sup>4</sup> Кисра – Хосрой, титул персидских царей [2, с. 697]. В данном случае скорее всего имеется в виду персидский шах из династии Сасанидов Хосров II Парвиз (590–628) [3, с. 319–331].



зал, других поубивал и сказал: «Входят ко мне арабы без позволения вашего». Посмотрел, – а день тот – [день], в который послан был Посланец Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и [в который] даровал ему Аллах вдохновение.

Потом сказал [ал-Вакиди]: После, на следующий год, пришел к [Кисре тот старец] и сказал: «Прими ислам, а то сломаю посох». Сломал тогда [старец] посох, и погибло царство [Кисры].

## II

КАТ, с. 127–128

Затем послал [Рустам]<sup>5</sup> к Са'ду [б. Абу Ваккасу]<sup>6</sup>: «Отправь ко мне из [числа] сотоварищей твоих мужа, у коего понимание, ум и знание, дабы поговорил я с ним». Тогда отправил к нему [Са'д] ал-Мугиру б. Шу'бу<sup>7</sup>. Когда же вошел к нему [ал-Мугира], сказал ему Рустам: «Истинно, даровал нам Бог великую власть, явил нас [вознесшимися] над [прочими] народами, покорил нам страны и подчинил нам население земель. Не было для нас народа ничтожнее вас, ибо вы – люди ничтожества, унижения, неплодной земли и скудной жизни. Что же побудило вас прийти в страну нашу? Если [случилось] это из-за засухи, что поразила вас, то облагодетельствуем мы вас и одарим вас. Возвращайтесь же в страну свою». Сказал тогда ему ал-Мугира: «Что до упомянутых тобою величества власти вашей, благополучия жизни вашей, торжества вашего над [прочими] народами и дарованного вам высокого положения, то все это мы знаем. Извещу я тебя о положении нашем. Истинно, Аллах, хвала Ему, ниспослал нам землю [скудную, словно] позвонки вместе с необильной водой и жизнью дурной, – поедает сильный из нас слабого среди нас, разрываем мы родственные связи наши, убиваем детей наших из опасения нужды, поклоняемся мы идолам. И пока пребывали мы в подобном, послал Аллах среди нас Пророка от исконной нашей плоти (*мин самимина*) и наибогороднейшей нашей отрасли и повелел призвать людей к свидетельствованию, что нет [иного] бога, кроме Аллаха, и поступать в соответствии с Писанием, что было нам ниспослано. Тогда уверовали мы в [Пророка] и поверили ему. Он же повелел нам призывать людей к тому, что приказал Аллах. Тот, кто согласится с нами, тому [хорошего] будет то же, что и нам, и [плохого] ему [будет] то же, что и нам. Тот же, кто не пожелает [такого], у того попросим

<sup>5</sup> *Рустам* – знатный иранский вельможа, командовавший персидским войском в битве при ал-Кадисийи, где и погиб [4, с. 62–65].

<sup>6</sup> *Са'д б. Абу Ваккас* (ум. в 670-х гг.) – один из виднейших сподвижников пророка Мухаммада. Во время завоевания Ирака, входившего в державу Сасанидов, – командующий арабо-мусульманскими войсками [5].

<sup>7</sup> *Ал-Мугира б. Шу'ба ас-Сакафи* (ум. ок. 670) – один из сподвижников пророка Мухаммада. Занимал ряд должностей при Праведных халифах. При Му'авии б. Абу Суфйане был наместником Куфы. Отличался политической беспринципностью и сластолюбием [6].



мы [выплаты] джизйи<sup>8</sup> от руки [его]. И тот, кто не согласится, против того станем мы сражаться. Призываю я тебя к подобному. Если же откажешься – тогда меч!». И ударил [ал-Мугира] рукою своей по рукояти меча своего, указывая на нее. Когда же услышал это Рустам, невыносимым показалось ему сказанное [ал-Мугирой] и разгневался он на [арабского витязя]. Сказал тогда [Рустам]: «[Клянусь] солнцем, не восстанет завтра утро, пока не убью я вас всех». Ал-Мугира же ушел к Са’ду и известил его о том, что произошло между ними. Сказал Са’д: «Готовься к войне». Тогда приказал [ал-Мугира] людям готовиться и снаряжаться.

### III

КАТ, с. 130–131

Каждый день выходил ‘Омар [б. ал-Хаттаб], да будет доволен им Аллах, один, прогуливаясь и не позволяя никому выходить вместе с собою. Проходил он по Иракской дороге две мили или три и спрашивал всякого всадника, что попадался ему с иракской стороны, [каково] известие. И однажды, в [некий] день, попался ему гонец с [вестью] о победе. Когда увидел его ‘Омар, да будет доволен им Аллах, издали окликнул его: «Каково известие?». Сказал [гонец]: «Даровал Аллах мусульманам [победу]. Разгромлены иноплеменники». Пустил гонец верблюдицу свою рысью, а ‘Омар бежал рядом, расспрашивал его и выведывал у него вести. Гонец же не знал его. Так и вошел он в Медину. Тут встретили ‘Омара люди, приветствуя его халифским титулом и саном Повелителя Верующих. Сказал тогда гонец, смутившись: «Господи Ты Боже мой! Что же ты не уведомил меня?». Сказал ‘Омар: «Не страшись». После взял грамоту и прочитал ее людям.

### IV

КБТ5, с. 179

Сдался ал-Хурмузан<sup>9</sup> на волю ‘Омара [б. ал-Хаттаба]<sup>10</sup>, да будет доволен им Аллах, и тот отправил его в Медину. Когда же въехал [ал-Хурму-

<sup>8</sup> *Джизйа* – подушная подать с иноверцев, рассматривавшаяся мусульманскими правоведами как выкуп за сохранение жизни при завоеваниях [7].

<sup>9</sup> *Ал-Хурмузан (Хёрмиздан)* – иранский вельможа и военачальник, защищал от арабов-мусульман иранскую провинцию Хузистан. Около 642 г. сдался на милость халифа. Прибыв в Медину, возможно, принял ислам. В 644 г., после убийства ‘Омара б. ал-Хаттаба, был убит сыном последнего ‘Убайдаллахом б. Омаром [8].

<sup>10</sup> *‘Омар б. ал-Хаттаб* – второй Праведный халиф (634–644); выдающийся государственный деятель. Ал-Фарук («Различающий добро и зло») – прозвание, данное ‘Омару пророком Мухаммадом. После хиджры сделался одним из ближайших сподвижников основателей ислама. Способствовал избранию халифом Абу Бакра (632–634), которого и впоследствии всемерно поддерживал. В ходе арабо-мусульманских завоеваний ввел ряд важных государственных установлений. Погиб от ран, нанесенных ему рабом-иранцем в мединской мечети. Согласно суннитскому историческому преданию, был крайне непритязателен в быту, милостив и справедлив к мусульманам и иноверным подданным Халифата, но в то же время беспощаден к врагам [9].



зан] в Медину, облачился в венец и парчу, взял [и надел] пояс свой, два браслета свои и ожерелье свое. Расчесал усы свои и остриг бороду свою по персидскому [обычаю] в убранстве. Все это особо было им устроено для встречи с 'Омаром. Прибыл к нему, а тот сидел у угла мечети – на нем старый плащ-*бурда*<sup>11</sup>, а перед ним – плеть. Сказал тогда ал-Хурмузан: «Кто это?». Сказали: «Повелитель Верующих». И смутился ал-Хурмузан от украшения и изысканности, в коих [пребывал] он. После явил [ал-Хурмузан] 'Омару раболепие, а тот сказал: «Не годится такое согласно религии нашей». И сказал ему 'Омар: «Принял ли ты ислам?». Сказал [ал-Хурмузан]: «Нет». Сказал ['Омар]: «Если не примешь ислам, убью я тебя». Сказал [ал-Хурмузан]: «Не убивай меня – прежде напои водой». Тут принесли огромную деревянную чашу. Сказал тогда [ал-Хурмузан]: «Если бы и умер я от жажды, не стал бы пить из этой. Разве нет у вас чаши из стекла?». Дело в том, что не едят персы из деревянной и глиняной [посуды], ибо принимает таковая нечистоты. И взял [ал-Хурмузан чашу], а рука его тряслась, [сам же] он [был] исполнен ужаса. Сказал ему тогда 'Омар: «Не бойся. Не убью я тебя, пока не выпьешь». Бросил тогда [ал-Хурмузан] чашу рукою своей, и раскололась она. 'Омар же подумал, что упала [чаша] из руки его, и сказал: «Принесите ему другую чашу». Сказал 'Омар: «Прими ислам, а то убью тебя». Сказал [ал-Хурмузан]: «Что до веры моей, то не откажусь от нее; ты же дал мне безопасность (*ал-аман*)». Сказал тогда 'Омар: «Не дал я тебе безопасности, о, враг Божий». Сказали ['Омару]: «Напротив, дал ты ему безопасность». Сказал тут ['Омар]: «Взял он у нас [обещание] наше о безопасности, а мы и не почувствовали».

## V

КАТ, с. 145–146<sup>12</sup>

Пришел [некий] муж из знатных людей той местности (Нихаванд<sup>13</sup>. – Д. М.) к ас-Са'ибу б. ал-Акра'у<sup>14</sup>, который ведал [учетом] добычи, и сказал ему: «Замиритесь ли вы со мною при [условии сохранения за мною] моих земельных владений и дадите ли безопасность достоянию моему, если укажу я вам клад, стоимость которого неисчислима. И будет [тот клад] предназначаться верховному вашему властелину, ибо он – предмет, не взятый в [качестве] добычи. Причина же [появления] этого клада заключается вот в чем. Прибыл ан-Нухариджан<sup>15</sup> в день ал-Кадид-

<sup>11</sup> *Плащ-бурда* – «одежда, состоявшая из куска полосатой ткани вроде пледа» [2, с. 56].

<sup>12</sup> См. гораздо более краткий вариант этой истории: [10, р. 2599–2600].

<sup>13</sup> *Нихаванд* – город в Иране, где ок. 642 г. произошло знаменитое сражение между арабами-мусульманами и персами (персы были разгромлены) [4, с. 96–101].

<sup>14</sup> *Ас-Са'иб ал-Акра'* – писец-секретарь, доверенное лицо халифа 'Омара б. ал-Хаттаба (634–644). Сведения о нем прерываются в 642 г. [10, р. 2597–2600, 2616, 2697].

<sup>15</sup> *Ан-Нухариджан* – персидский вельможа. Иных сведений о нем получить не удалось.



сийи<sup>16</sup> с подмогой в две тысячи персов. Были они разбиты. Он же остановился и сражался, пока не был убит. Был он из наиболее сановитых персов и был он благородным, [не уступавшим знатностью] Касре (Хосрою) Абарвизу. Имел он супругу, из наипрекраснейших женщин престелью. И наведывалась она к Касре. Достигло это ан-Нухариджана, отказался он от [супруги своей] и не приближался к ней. Достигло это Касры, и сказал он однажды ан-Нухариджану, что вошел к нему с сановниками и знатными [мужами]: «Достигло меня, что [владеешь] ты источником со сладостной водой и что не пьешь ты из него». Сказал тогда ан-Нухариджан: «О, царь, достигло меня, что наведывается к тому источнику лев, и удалился я [от этого источника] из страха перед львом». Понравился Касре ответ ан-Нухариджана и подивился он понятливости его. Вошел тогда [царь] в обиталище женщин своих, а было у него три тысячи жен, [предназначенных] для постели его. Созвал он [жен своих], взял бывшие на них украшения, собрал это [воедино] и вручил жене ан-Нухариджана. Позвал он золотых дел мастеров, и сделали они для ан-Нухариджана корону из золота, увенчанную драгоценными самоцветами, и водрузил [царь корону на голову ан-Нухариджана]. И осталась та корона и те украшения у детей сынов той женщины. Когда же случились войны в стороне их, отнесли они это в деревню отца их, что стала называться по имени его – именуется она ал-Хувариджан<sup>17</sup>, и [находится] там Дом (Храм) огня<sup>18</sup>. Вытащили они [наружу] очаг, зарыли под ним украшения и водрузили очаг на прежнее место. Сказал тогда ас-Са'иб [тому мужу]: «Если сказал ты истину, то пребывают в безопасности достояние твое, земли твои, сородичи твои и дети твои». Отправился [тот муж] вместе с [ас-Са'ибом] и извлек [клад] в двух ларцах – в одном корона, а в другом украшения. Когда же распределил ас-Са'иб добычу среди тех, кто участвовал в битве, и завершил [это], погрузил [те] два ларца в двух переметных суммах на верблюдицу и привез их к 'Омару б. ал-Хаттабу, да будет доволен им Аллах. И вот произошло с [теми ларцами] знаменитое дело. Купил их 'Амр б. ал-Харис<sup>19</sup> за все жалование воинов и домоладцев, после отвез [те ларцы] в Хиру, продал [их] с большой выгодой и приобрел на [вырученные деньги] земельные владения в Ираке. Был он первым курайшитом, что совершил приобретение в Ираке.

<sup>16</sup> Имеется в виду сражение при ал-Кадисийи (деревня в Южном Ираке), где в 636 или 637 г. произошло знаменитое сражение между арабами-мусульманами и персами, закончившееся разгромом последних [4, с. 59–65].

<sup>17</sup> По другим источникам идентифицировать не удалось.

<sup>18</sup> Дом (Храм) огня – священное здание в зороастризме (государственной религии Сасанидского Ирана), где возжигался священный огонь, вокруг которого совершались ритуальные действия [11].

<sup>19</sup> Об этом человеке удалось узнать только, что он был знатным курайшитом (соплеменником пророка Мухаммада) [12, I, с. 325].





## VI

Т, с. 165

Привели колдуна из Куфы, который утверждал, будто он коновал. Собрались к нему люди. Стал он залезать верблюдице в зад и выходить из рта ее. Творил он удивительные деяния. Увидел его Джундаб б. Ка'б ал-Азди<sup>20</sup>. Пошел он к некоему точильщику, взял у него меч, потом вернулся и затесался в толпу, спрятав меч. После отрубил [колдуну] голову, потом сказал ему: «Оживи себя, если ты правдив!» Схватил [его] ал-Валид [б. 'Укба]<sup>21</sup> и захотел отрубить ему голову. Но тут поднялись люди из ал-азд<sup>22</sup> и сказали: «Ей-богу, не убивай сородича нашего». Тогда отправил [ал-Валид Джундаба] в темницу. Молился он все ночи напролет. Тут посмотрел на него тюремщик, а прозывался он по кунье<sup>23</sup> Абу Синан<sup>24</sup>, и сказал: «Каково [будет] оправдание мое перед Аллахом, если стану я держать тебя в заточении ради ал-Валида, а он убьет тебя?» И отпустил [его тюремщик]. Отправился он тогда в Медину. А ал-Валид взял Абу Синана и дал ему двести ударов кнутом. Набросились тогда на [ал-Валида] Джарир б. Абдаллах<sup>25</sup>, Ади б. Хатим<sup>26</sup>, Хузайфа б. ал-Йаман<sup>27</sup> и ал-Аш'ас б. Кайс<sup>28</sup>. Написали они 'Осмону [б. 'Аффану<sup>29</sup>, отправив грамоты] с гонца-

<sup>20</sup> *Джундаб б. Ка'б ал-Азди* (VII в.) – сподвижник пророка Мухаммада. Был противником 'Османа б. Аффана. Известен в арабо-мусульманском историческом предании как «убийца колдуна» [13, р. 249–250].

<sup>21</sup> *Ал-Валид б. 'Укба* – один из сочленов клана бану умаййа; единоутробный брат 'Османа б. Аффана. Вошел в арабо-мусульманское предание как человек лживый и развратный. Во время правления 'Османа б. Аффана некоторое время занимал пост наместника Куфы [14, с. 162–163].

<sup>22</sup> *Ал-азд* – согласно традиционной генеалогии, племя, имеющее йеменское (южно-арабское) происхождение [15]. К этому племени и принадлежал Джундаб б. Ка'б ал-Азди.

<sup>23</sup> *Кунья* – прозвание отца или матери по имени сына [16, с. 132].

<sup>24</sup> Иных сведений об этом лице получить не удалось.

<sup>25</sup> *Джарир б. Абдаллах [ал-Баджали]* (ум. ок. 673) – знатный бедуин. Принял ислам в 631 г. Причисляется к сподвижникам пророка Мухаммада [13, р. 241].

<sup>26</sup> *'Ади б. Хатим* (ум. 688) – сын известного доисламского поэта Хатима ат-Та'и. Сподвижник пророка Мухаммада, впоследствии – сторонник 'Али б. Абу Талиба [17].

<sup>27</sup> *Хузайфа б. ал-Йаман* (*Хузайфа б. ал-Хусайл*; ум. 656) – один из сподвижников пророка Мухаммада, впоследствии сделался сторонником 'Али б. Абу Талиба. Умер в самом начале уособицы между 'Али и Му'авией. [13, р. 265–266].

<sup>28</sup> *Ал-Аш'ас б. Кайс* (*Абу Мухаммад Ма'дикариб б. Кайс б. Ма'дикариб* (ум. 661) – один из вождей южноарабского племенного объединения кинда. Принял ислам в 661 г. При Абу Бакре (632–634) отступил от ислама, но был прощен. Принял участие в арабо-мусульманских завоеваниях. Во время противоборства 'Али б. Абу Талиба и Му'авии б. Абу Суфйана уговорил первого пойти на соглашение со своим противником. По этой причине шииты считают его предателем [18].

<sup>29</sup> *'Осман б. Аффан* (ок. 575–656) – видный сподвижник пророка Мухаммада из клана бану умаййа племени курайш. Праведный халиф (644–656). Погиб в результате мятежа, вызванного тем, что 'Осман, будучи халифом, попустительствовал своим сородичам из бану умаййа [19].



ми своими. Сместил тогда [‘Осман ал-Валида б. ‘Укбу] и поставил на его место Са’ида б. ал-‘Аса<sup>30</sup>. Когда же прибыл ал-Валид, сказал ‘Осман: «Кто станет бить его?» Отвратились [от этого] люди из-за родства [ал-Валида] – был он единоутробным братом ‘Османа. Приступил тогда ‘Али [б. Абу Талиб]<sup>31</sup> и побил [ал-Валида]. После отправил ‘Осман [ал-Валида собирать] садаку<sup>32</sup> с калб<sup>33</sup> и балкайн<sup>34</sup>.

## VII

Т, с. 219–220

Обосновался [Му’авия б. Абу Суфйан<sup>35</sup>] и поставил ал-Мугиру б. Шу’бу управлять Куфой в [месяце] джумада<sup>36</sup> ... (пропуски в тексте оригинала. – Д. М.) сорок второго года (август – октябрь 662 г.). Пребывал [ал-Мугира] в [этой должности] некоторое время. Потом представилось [Му’авии более предпочтительным], и поставил он управлять Куфой ‘Абдаллаха б. ‘Амира б. Курайза<sup>37</sup>. Когда достигло жителей Куфы [это] известие, пере-

<sup>30</sup> Са’ид б. ал-‘Ас [б. Са’ид] (ум. 678/79) – один из сочленов клана бану умайя племени курайш. Его отец был язычником и пал в сражении с мусульманами при Бадре (624 г.), Са’ид, находясь в отроческом возрасте, сопровождал родителя. Попав в плен, был обласкан пророком Мухаммадом и принял ислам. Знаменит тем, что родил двадцать сыновей и двадцать дочерей [14, S. 151, 299].

<sup>31</sup> ‘Али б. Абу Талиб (ум. 661) – четвертый Праведный халиф; двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. С именем ‘Али б. Абу Талиба связано зарождение шиитского направления в исламе, в котором ‘Али – главный священный персонаж, оттесняющий на второй план самого пророка Мухаммада. Противник Му’авии б. Абу Суфйана в борьбе за верховную власть в Халифате [20].

<sup>32</sup> Садака – милостыня, раздаваемая имущими мусульманами своим бедным единоверцам. В хадисах и сочинениях по мусульманскому правоведению, фикху, термином садака нередко обозначается обязательный налог в пользу бедных *закат*, так что вполне возможно, что в данном случае имеется в виду как раз *закат* [21].

<sup>33</sup> Калб б. вабара, калбиты – сильное племя йеменского (южноарабского) происхождения, входившее в племенную группировку куда’а [22].

<sup>34</sup> Балкайн – скорее всего, имеется в виду племя, входившее в объединение куда’а. Последнее упоминание о балкайн относится к 792 г. [23, с. 246].

<sup>35</sup> Му’авия б. Абу Суфйан (ок. 605–680) – первый халиф из династии Омейядов (правил в 661–680 гг.). Противник ‘Али б. Абу Талиба в борьбе за верховную власть в Халифате. Проявил себя как мудрый государственный деятель. Покровительствовал поэтам и первым мусульманским ученым. В VIII–IX вв. Аббасиды и шииты объявили Му’авию узурпатором и нечестивцем, однако в народной памяти, особенно в Сирии, о Му’авии сохранилось представление как о добром и справедливом государе. Стал знаменем борьбы суннитов против шиитов [24].

<sup>36</sup> Джумада – название пятого и шестого месяцев мусульманского лунного календаря – джумада-л-ула и джумада-л-ахира (или джумада-с-санийа) [16, с. 130].

<sup>37</sup> ‘Абдаллах б. ‘Амир б. Курайз (626–ок. 680) – двоюродный брат ‘Османа б. ‘Аффана (644–656) по материнской линии; принадлежал к клану племени курайш ‘абд шамс (бану умайя). Ок. 650 г. назначен ‘Османом наместником Басры. Осуществил ряд успешных походов на иранские земли. Впоследствии выступил на стороне Му’авии б. Абу Суфйана против ‘Али б. Абу Талиба. Славился щедростью и другими достоинствами [25].



шли многие люди к 'Абдаллаху б. 'Амиру. О ком бы ни спросил ал-Мугира, говорили ему, мол, перешел он к 'Абдаллаху б. 'Амиру. Наконец, спросил он о своем секретаре-писце, и сказал ему: «Присоединился он к 'Абдаллаху». Сказал тогда [ал-Мугира]: «Отрок<sup>38</sup>, оседлай мула моего и приведи [ко мне]». Выехал он, прибыл в Дамаск и вошел к Му'авии. Когда же увидел его [государь], сказал: «Что привело тебя, Мугира? Оставил ты должность [свою] и нанес ущерб городу и людям иракским, а они самые скорые на [устройство] смут». Сказал [ал-Мугира]: «О, Повелитель Верующих, велик стал возраст мой, ослабела сила моя, и сделался я бессилён [отправлять] должность [мою]. Достиг я в мире этом [всего, что] потребно мне. Не горюю я ни о чем, [что случилось со мною в мире этом], кроме одного – того, что заслужил я праведный приговор твой. Желал бы я, чтобы не миновал меня срок мой и чтобы оказал мне Аллах помощь [в деле моем] наилучшим образом». Сказал [Му'авия]: «А что это?». Сказал [ал-Мугира]: «Призвал я благородных [людей] куфийских присягнуть Йазиду, сыну Повелителя Верующих<sup>39</sup>, на наследование [халифской власти] по договору [с Аллахом] после Повелителя Верующих. Согласились они на это, и обнаружил я их скорыми [согласиться] на подобное. Тогда не пожелал я совершить дела [этого, не узнав] мнения Повелителя Верующих. И вот, прибыл я, дабы побеседовать с ним об этом и попросить у него отставки от должности [моей]». Сказал тогда [Му'авия]: «Хвала Аллаху, о, Абу 'Абд ар-Рахман. Истинно, Йазид – племянник твой. И подобный тебе, если примется за дело, не оставит его, пока [не] решит его. Заклиная тебя Аллахом вернуться и завершить [начатое]. Тогда вышел [ал-Мугира] от [Му'авии], встретил секретаря-писца своего и сказал: «Возвращаемся в Куфу. Ей-богу, водрузил я ногу Му'авии в стремя, из которого выдворит ее только пролитие крови». И уехал в Куфу.

<sup>38</sup> *Отрок* (арабск. *гулам*) – молодой невольник-слуга [26].

<sup>39</sup> Имеется в виду *Йазид б. Му'авия* – второй омейядский халиф (680–683). Был назначен преемником отца еще при жизни последнего. При Йазиде б. Му'авии в Халифате началась смута (фитна), которая чуть было не привела к гибели Омейядской династии. Во время правления Йазиды был убит внук Пророка ал-Хусайн б. 'Али (октябрь 680 г.), взята штурмом и разграблена Медина, осаждена и обстреляна из камнемётных машин Мекка (683 – начало 684 г.). Считается, что Йазид продолжил внутреннюю политику Му'авии б. Абу Суфьяна, основанную на личных связях между халифом, его наместниками и вождями крупнейших арабских племен. В арабо-мусульманском историческом предании, возможно, значительно искажающем историческую правду, Йазид предстает развратным безбожником. В то же время он изображается как покровитель поэтов и ценитель музыки и пения [27].



[После] написал Му'авия Зийаду [б. Абихи<sup>40</sup>], а тот – в Басре<sup>41</sup>: «Призвал ал-Мугира людей куфийских к присяге Йазиду на восприятие завета [с Аллахом] после меня. Имеет ал-Мугира не больше права на племянника твоего<sup>42</sup>, нежели ты. Когда придёт к тебе эта моя грамота, призови людей от своего [имени] к тому же, к чему призвал их ал-Мугира и прими у них присягу [в пользу] Йазидов». Когда достигло [это] Зийада и прочитал он грамоту, призвал [некоего] мужа из сотоварищей своих, в добродетели и понятливости коего был уверен, и сказал: «Хочу доверить тебе то, чего не доверяю внутренним сторонам свитков. Отправляйся к Му'авии и скажи [от меня]: “О, Повелитель Верующих, прибыла ко мне грамота твоя с тем-то. Так что же скажут люди, если призовем мы их присягнуть Йазиду, а он играет с собаками и обезьянами, носит крашенные [одежды], предаётся винопитию и пляшет под бубны, [в то время как] перед [глазами людей] ал-Хусайн б. 'Али<sup>43</sup>,

<sup>40</sup> *Зийад б. Абихи (Зийад, сын своего отца)*, или же – *Зийад б. Абу Суфйан* (622–673), знаменитый государственный и военный деятель эпохи Праведных халифов и начала правления Омейядской династии. Матерью Зийада была рабыня Сумайя, принадлежавшая лекарю ал-Харису б. Каладе ас-Сакафи, которая занималась проституцией в пользу своего господина. Отец же Зийада был неизвестен, хотя формально им считался 'Убайд, один из невольников жены ал-Хариса б. Калады. Вот откуда происходит такое презрительное именование Зийада б. Абихи. Согласно историческому преданию, Зийад с раннего возраста являл блестящие способности. Он принял ислам в годы халифства Абу Бакра (632–634). Позже служил 'Али б. Абу Талибу. После гибели 'Али Му'авия б. Абу Суфйан, угрожая убийством детей, вынудил Зийада поступить на службу себе. Затем, в 665 г., признал его своим братом (якобы отпрыском союза Абу Суфйана и Сумайи). Зийад был назначен наместником Басры, а в 670 г., после смерти ал-Мугиры б. Шу'бы, – также и Куфы. На посту наместника Зийад выказал себя одним из самых одаренных государственных мужей, умело сочетавшим кнут и пряник в обращении с бедуинами, служившими в иракском ополчении. В деле управления ему способствовал незаурядный ораторский дар. Есть сведения, что Зийад претендовал на то, чтобы унаследовать халифскую власть после Му'авии [28].

<sup>41</sup> *Басра (ал-Басра)* – город, расположенный примерно в 420 км к юго-востоку от Багдада. Основан ок. 638 г. в качестве постоянного военного лагеря. Позже – один из важнейших центров арабо-мусульманской культуры [29].

<sup>42</sup> Поскольку Му'авия б. Абу Суфйан признал Зийада б. Абихи своим единокровным братом (братом по отцу), то сын Му'авии, Йазид б. Му'авия, приходился Зийаду племянником.

<sup>43</sup> *Ал-Хусайн б. Али* (626–680) – младший сын 'Али б. Абу Талиба от дочери Пророка Фатимы; третий шиитский имам. После смерти Му'авии б. Абу Суфйана (680) выступил из Медины в Куфу, рассчитывая на поддержку тамошних жителей и стремясь возглавить их выступление, направленное на свержение Йазидов б. Му'авии и установление собственной власти. Восстание куфийцев не состоялось, а ал-Хусайн с несколькими десятками сородичей и сторонников был блокирован в местности Карбала' четырехтысячным войском, которое было отправлено из Куфы тамошним наместником 'Убайддалахом б. Зийадом. 10 октября 680 г. ал-Хусайн и почти все его сторонники были убиты. Их головы отослали к халифу Йазиду б. Му'авии, который публично выразил огорчение в связи со случившимся. Гибель ал-Хусайна произвела огромное впечатление на всех мусульман. Это событие способствовало сплочению сторонников семейства 'Али б. Абу Талиба и кристаллизации шиизма как особого направления ислама. Карбала' стала одной из главных шиитских святынь, а день гибели ал-Хусайна отмечается шиитами как трагическая, траурная дата ('ашура'). Образ ал-Хусайна приобрел в шиизме ряд мифических черт. Прочие мусульмане почитают ал-Хусайна как праведника и мученика [30].



Абдаллах б. 'Аббас<sup>44</sup>, 'Абдаллах б. аз-Зубайр<sup>45</sup> и 'Абдаллах б. 'Омар<sup>46</sup>. Однако прикажи ему, дабы стал он подражать нравам [этих мужей] – год или два. Тогда, может быть, укажем мы [на него] людям”». Когда прибыл гонец к Му'авии и передал ему послание, сказал он: «Горе мне с сыном 'Убайда (Зийадом. – Д. М.)! Узнал я, что уколол его погонщик стрекалом, будто повелитель после меня [сам он], Зийад. Ей-Богу, вновь возведу его к матери его Сумайе и к отцу его 'Убайду».

## VIII

КАТ, с. 273–274

Выступили в путь [знатные сирийцы], и вот, добрались они до Мекки и вошли в мечеть к Ибн аз-Зубайру ('Абдаллаху б. аз-Зубайру. – Д. М.), призвали его к покорности [Йазиду б. Му'авии] и попросили, чтобы он присягнул. Сказал тогда Ибн аз-Зубайр Ибн 'Ада'е<sup>47</sup>: «Дозволительно ли сражаться со мною в этом заповедном месте?». Сказал тот: «Да, если не согласишься ты [явить] покорность Повелителю Верующих». Сказал Ибн аз-Зубайр: «И допустимо убить эту голубку?». И показал он на одну из голубок среди голубей, [живших в] мечети. Взял тогда Ибн 'Ада'а лук свой, наложил на него стрелу и послал его в сторону голубки. Потом сказал: «Голубка, или не повинешься»

<sup>44</sup> 'Абдаллах б. 'Аббас (ал-'Аббас; 619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада. Согласно мусульманскому преданию, считается основоположником традиции толкования Корана. Ему приписываются один или несколько комментариев к Корану, доказать подлинность или подложность которых на нынешнем уровне развития науки невозможно. 'Абдаллаху б. ал-'Аббасу также приписывается замысел создания сборника хадисов. Помимо того, он получил известность как собиратель повествований об истории доисламской Аравии и походах Пророка. Был одним из первых толкователей вопросов мусульманского права. Поддерживал 'Али в борьбе с его противниками. Является прародителем халифской династии Аббасидов [31].

<sup>45</sup> 'Абдаллах б. аз-Зубайр (624–692) – сын видного сподвижника пророка Мухаммада аз-Зубайра б. ал-'Аввама (он приходился Пророку двоюродным братом по женской линии) и дочери Абу Бакра Асмы (она была сестрой любимой жены Пророка 'Аиши). Считается, что 'Абдаллах был первым ребенком, родившимся в Медине у мухаджиров. В 656 г., последовав за своим отцом аз-Зубайром и теткой 'Аишей, примкнул к противникам 'Али б. Абу Талиба и командовал в их войске пехотой во время Верблюжьей битвы. В 683 г., находясь в Мекке, провозгласил себя Повелителем Верующих, однако в итоге был разбит и пал в бою, защищая Каабу от войск, которые возглавлял ал-Хаджадж б. Йусуф, отправленный омейядским халифом 'Абд ал-Маликом б. Марваном [32].

<sup>46</sup> 'Абдаллах б. 'Омар (ум. 693) – сын халифа 'Омара б. ал-Хаттаба. Один из самых авторитетных знатоков хадисов, который был источником подобных текстов для последующих поколений мусульман. Муж, знаменитый благочестием. Сумел уклониться от участия во всех смутах, потрясавших Халифат в VII в. [33].

<sup>47</sup> Сведений об этом лице получить не удалось.



Повелителю Верующих?». Повернулся к Ибн аз-Зубайру и сказал: «Если бы сказала она “да”, то убил бы я ее».

И вот уединился Ибн аз-Зубайр с ан-Ну‘маном б. Баширом<sup>48</sup> и сказал: «Заклинаю тебя Аллахом, [признайся], для тебя я ли достойнее или Йазид [б. Му‘авия]?». Сказал тот: «Истинно, ты». Сказал тогда [Ибн аз-Зубайр]: «Родитель ли мой лучше или его родитель?». Сказал [ан-Ну‘ман]: «Истинно, родитель твой». Сказал [Ибн аз-Зубайр]: «Мать ли моя лучше или его мать?<sup>49</sup>». Сказал тот: «Истинно, твоя мать». Сказал [Ибн аз-Зубайр]: «Так тетка моя с материнской стороны<sup>50</sup> или его тетка?». Сказал [ан-Ну‘ман]: «Конечно, твоя тетка». Сказал [Ибн аз-Зубайр]: «И тетка ли моя по отцу лучше или его тетка?». Сказал [ан-Ну‘ман]: «Конечно, твоя тетка. Ведь отец твой – аз-Зубайр [б. ал-‘Аввам]<sup>51</sup>, мать твоя – Асма, дочь Абу Бакра, тетка твоя по матери – ‘Аиша, а тетка твоя по отцу – Хадиджа бинт Хувайлид<sup>52</sup>». Сказал [Ибн аз-Зубайр]: «И ты указываешь мне, чтобы присягнул я Йазиду?». Сказал ан-Ну‘ман: «Поскольку ты посоветовался со мною, то не считаю я, [что потребна тебе присяга]. И после такого никогда к тебе не вернусь».

<sup>48</sup> *Ан-Ну‘ман б. Башир* – сподвижник пророка Мухаммада. Видный администратор и военачальник. После убийства ‘Османа б. ‘Аффана присоединился к Му‘авии б. Абу Суфйану. После смерти его был направлен преемником Му‘авии Йазидом б. Му‘авией (680–683) во главе посольства к непокорным мединцам и ‘Абдаллаху б. аз-Зубайру, находившемуся в Мекке. После смерти Йазидом присоединился к ‘Абдаллаху б. аз-Зубайру. Погиб в 684 г. [34].

<sup>49</sup> *Мать ‘Абдаллаха б. аз-Зубайра* – Асма бинт Абу Бакр (ум. 693), старшая сестра любимой жены пророка Мухаммада ‘Аиши. После хиджры (622 г.) вышла замуж за аз-Зубайра б. ал-‘Аввама. Их сын ‘Абдаллах б. аз-Зубайр считался первым младенцем, родившимся у мусульман в Медине. Во время гибели своего сына и после нее вела себя мужественно и отважно [35]. Мать Йазидом б. Му‘авии – Майсун бинт Бахдал ал-Калбиййа, дочь одного из вождей племени мощного племени бану калб [36, с. 205].

<sup>50</sup> *Тетка ‘Абдаллаха б. аз-Зубайра с материнской стороны* – третья и самая любимая жена пророка Мухаммада ‘Аиша бинт Абу Бакр, младшая сестра матери его Асмы бинт Абу Бакр [37].

<sup>51</sup> *Аз-Зубайр б. ал-‘Аввам б. Хувайлид ал-Асади, Абу ‘Абдаллах* – один из виднейших сподвижников пророка Мухаммада. Был двоюродным братом Мухаммада и племянником его первой жены Хадиджи. Принял ислам одним из первых. После гибели ‘Османа б. ‘Аффана (656 г.) выступил против ‘Али б. Абу Талиба. Был убит в Верблюжьей битве между сторонниками ‘Али и его противниками (656 г.). [38].

<sup>52</sup> *Хадиджа бинт Хувайлид* (ум. ок. 619) – первая жена пророка Мухаммада. Приходилась ‘Абдаллаху б. аз-Зубайру не теткой по отцу, а двоюродной бабкой по отцовской линии [39].



## IX

Т, с. 279–280

Решился 'Абд ал-Малик б. Марван<sup>53</sup> сместить брата своего 'Абд ал-'Азиза [б. Марвана]<sup>54</sup> с наследования [власти] по договору [с Аллахом] и присягнуть в этом сыну своему ал-Валиду [б. 'Абд ал-Малику]<sup>55</sup>. Находился 'Абд ал-'Азиз в Египте. Написал ['Абд ал-Малик] ал-Хаджжаджу<sup>56</sup>, дабы прислал он к нему аш-Ша'би<sup>57</sup>. И прислал [аш-Ша'би ал-Хаджжадж]. Стал ['Абд ал-Малик] милостиво с ним обходиться. Пребывал у него [аш-Ша'би] несколько дней. Потом сказал ['Абд ал-Малик]: «Хочу тебе кое-что доверить, а этого я никому не доверял. Решил я принести присягу ал-Валиду относительно наследования им после меня [власти] по договору [с Аллахом]. Когда приедешь к 'Абд ал-'Азизу, то приукрась ему [блага, что получит он], если отречется от наследования [власти] по договору, – и Египет ему в кормление».

Сказал аш-Ша'би: «Вот прибыл я к 'Абд ал-'Азизу. И увидел я такого царя, что и не бывает великодушнее нравом. Были мы с ним однажды наедине, и разговаривал я с ним. И вот сказал я ему: "Нет более совер-

<sup>53</sup> *'Абд ал-Малик б. Марван* – пятый халиф из династии Омейядов (685–705). Прославился как замечательный, подчас циничный политик, мужественный военачальник, реформатор финансовой и хозяйственной жизни Халифата. Сумел восстановить мир и стабильность на территории своего государства, погрузившегося в пучину междоусобиц. Слыл прекрасным оратором и любителем поэзии [40].

<sup>54</sup> *'Абд ал-'Азиз б. Марван* – сын омейядского халифа Марвана б. ал-Хакама (683–685), отец омейядского халифа 'Омара б. 'Абд ал-'Азиза. Назначен наместником Египта отцом. Сделавшись халифом, брат его, 'Абд ал-Малик б. Марван (685–705), подтвердил это назначение. Занимал пост в течение двадцати лет и немало содействовал хозяйственному расцвету вверенной провинции. Умер в 704 г., прежде чем 'Абд ал-Малик успел сместить его с должности: государь боялся, что 'Абд ал-'Азиз, назначенный им отцом наследником халифской власти после 'Абд ал-Малика, помешает сыновьям последнего, ал-Валиду и Сулайману, сделаться халифами [41].

<sup>55</sup> *Ал-Валид б. 'Абд ал-Малик б. Марван* – шестой халиф из династии Омейядов (705–715); сын и преемник 'Абд ал-Малика б. Марвана. Правление ал-Валида отличалось высокой степенью внутреннего спокойствия Халифата. Вместе с тем при нем были осуществлены значительные завоевания как на Востоке, так и на Западе (в частности – существенной части Пиренейского полуострова). Ал-Валид был покровителем архитектуры. Именно при нем мечеть Омейядов в Дамаске обрела свой нынешний вид; существенной перестройке подверглась и мечеть Пророка в Медине. Правление ал-Валида б. 'Абд ал-Малика не без основания считается высшей точкой развития Омейядского халифата [42].

<sup>56</sup> *Ал-Хаджжадж б. Йусуф ас-Сакафи* (660–714) – крупный государственный деятель и военачальник. Многолетний наместник Ирака. Любимец омейядских халифов 'Абд ал-Малика б. Марвана (685–705) и ал-Валида б. 'Абд ал-Малика (705–715). Прославился жестокостью (но в то же время определенной степенью великодушия), ораторским искусством и склонностью к занятиям филологией [43].

<sup>57</sup> *Аш-Ша'би (Абу Амр 'Амир б. Шарахил аш-Ша'би; ум. 728)* – известный знаток хадисов, исторических преданий и мусульманского права, чье имя фигурирует во многих иснадах. Является персонажем ряда исторических преданий [44].



шенного царства и плодоносной благодати, чем те, в коих ты пребываешь. 'Абд ал-Малик же постоянно пребывает в заботах и тревогах о делах общины. [Клянусь] Аллахом, хотелось бы мне, чтобы согласились они [с желанием] твоим оставить тебе Египет в кормление, а договор [о наследовании власти] передать, кому пожелают"». ['Абд ал-'Азиз] же сказал: «Что мне в этом?». Узнав, что у него [на уме], уехал я к 'Абд ал-Малику и передал ему известие. Тогда сместил он брата своего с наследования [власти] по договору [с Аллахом] и поставил он наследником [власти] по договору [с Аллахом] сына своего ал-Валида, а после него – сына своего Сулаймана [б. 'Абд ал-Малика].

## Х

КАТ, с. 332–333

Передают [со слов] ал-Калби<sup>58</sup>, что сказал он: «Послал ко мне Сулайман б. 'Абд ал-Малик<sup>59</sup>, и вошел я к нему, а сердце мое замерло от страха. Приветствовал я его халифским титулом, и ответил он на приветствие мое. После сделал он мне знак, и я уселся. Помолчал [государь] передо мною, пока не угомонилась душа моя. [После] сказал мне: “Калби, сын мой Мухаммад [б. Сулайман б. 'Абд ал-Малик]<sup>60</sup> – улада глаза моего и плод сердца моего. Надеюсь я, что дарует ему Аллах наилучшее из того, что жалует Он [всякому] мужу семейства его. Назначил я тебя воспитывать его. Учи его Корану и читай ему стихи; ведь стихи – запись [памяти] арабов (*диван ал-'араб*)<sup>61</sup>. Объясняй ему повествования о людских деяниях. Возьмись за него, чтобы [изучал] он религиозные заповеди и объясняй ему предания [нашей веры]. Не оставляй его ни днем, ни ночью. И если ошибется он в слове, произнесет не тот *харф*<sup>62</sup> или допустит оплошность в речении, то не упрекай его перед сотрапезниками его<sup>63</sup>, но лишь тогда, когда усядешься с ним наедине, дабы не уязвить его. Когда

<sup>58</sup> Ал-Калби – наиболее вероятно, что имеется в виду Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби (ум. 763) – историк, знаток генеалогий и филолог [45].

<sup>59</sup> Сулайман б. 'Абд ал-Малик – седьмой халиф из династии Омейядов (715–717). Сделавшись халифом, в основном продолжил политику отца и старшего брата, ал-Валида б. 'Абд ал-Малика (705–715). Вместе с тем старался ограничить всевластие наместников. При Сулаймане внешняя экспансия Халифата пошла на убыль. В арабо-мусульманском историческом предании запечатлен образ Сулаймана – несколько неуклюжего обжоры с неправильной речью [46].

<sup>60</sup> Сведений о таком лице получить не удалось.

<sup>61</sup> Старинное арабское выражение.

<sup>62</sup> Харф – в данном контексте буква арабского алфавита и обозначаемый ею звук [2, с. 158].

<sup>63</sup> Сотрапезники (*нудамат*) – приближенные некоего государя или иного влиятельного лица, делившие с ним трапезу, развлекавшие его и предававшиеся вместе с ним винопитию [47].





же станут входить к нему люди, чтобы приветствовать его, то наставь его, дабы обращался он с ними милостиво и являл им мягкосердечие. И если станут они его приветствовать, то пусть он отвечает им словами более сердечными, нежели те, что были сказаны. Угощайте тех, что усядутся с вами за стол, наилучшими яствами. Побуждай его к тому, чтобы лицо у него было приветливо, чтобы выглядел он радостным, сдерживал гнев, был бы чистоплотен, последователен в речах [своих], верен в обещаниях, уклонялся бы ото лжи. Да не ездит он на коне с остриженной гривой и обрубленным хвостом, ни на маленьком седле, дабы не выставлаться со всех сторон»».

## XI

Т, с. 343–344

Сказал Хумайд б. Кахтаба<sup>64</sup>. Рассказал мне отец<sup>65</sup>: «Однажды, в дни бану Умаййа<sup>66</sup>, вошел я в Куфийскую мечеть, и на мне [одежда из] грубого меха. Присел я к [одному] кружку (*халака*), а [некий] старец посередине [собравшихся] людей рассказывал им [нечто]. Упомянул он дни бану Умаййа, упомянул черные [одеяния] и тех, кто носит их<sup>67</sup>. Сказал он: “Будет то-то и то-то. Выступит муж по имени Кахтаба. Он походит на этого бедуина”, – и указал на меня. – “И если бы пожелал я сказать, что это он и есть, я бы сказал”».

Сказал Кахтаба: «Испугался я за себя и отошел в сторонку. Когда же собрался [старец] уходить, заговорил я с ним. Он же сказал: “Если бы пожелал я сказать, что ты и есть он, то сказал бы”. Спросил я о нем, и сказали мне: “Это Джабир б. Йазид ал-Джу’фи”»<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Хумайд б. Кахтаба (ум. 776) – сын военачальника Кахтабы б. Шабиба ат-Та’и, который сражался на стороне Аббасидов против Омейядов (см. о нем ниже); занимал видные военные и административные должности в эпоху ранних Аббасидов [13, р. 288–289].

<sup>65</sup> Имеется в виду Кахтаба б. Шабиб ат-Та’и, военачальник, один из вождей борьбы за установление власти Аббасидов. Погиб в сражении с омейядскими войсками в 749 г. Его тело не было обнаружено [48].

<sup>66</sup> Бану умаййа – один из кланов (подразделений) племени курайш (родного племени пророка Мухаммада), выходец из которого Му’авия б. Абу Суфйан основал династию Омейядов (бану умаййа, 661–750) [14, S. 35–37].

<sup>67</sup> Знамена, а также чалмы и прочие элементы одежды черного цвета были избраны Аббасидами и их сторонниками, боровшимися против власти Омейядов, в качестве символа наступления эсхатологических (последних) времен, приходящих по причине неизбежного скорого падения нечестивых правителей. Символика черного цвета прежде использовалась и другими группировками, выступавшими против власти Омейядов. Позже черный стал государственным цветом династии аббасидских халифов [49].

<sup>68</sup> Джабир б. Йазид ал-Джу’фи (ум. 746) – известный куфийский знаток хадисов [13, р. 231].



## ХII

КБТ6, с. 48–49

Был Йазид [б. 'Абд ал-Малик]<sup>69</sup> любителем удовольствий и развлечений. Влюбился он безумно в Хабабу<sup>70</sup> и только о ней и говорил. После же решил он [обратиться] к праведности и [принялся] подражать 'Омару б. 'Абд ал-'Азизу<sup>71</sup>. Испугалась тогда Хабаба за участь свою при нем и попросила ал-Ахваса<sup>72</sup> сочинить для нее стихотворные строки (*абьитан*), восхваляющие удовольствия и радости [жизни]. Сказал он тогда:

Не упрекай его сегодня за то, что он впал в смущение, –  
Ведь одолело опечаленного желание существовать вечно.  
Изо всех сил предавался я беспечности, и кто пожелает – пусть упрекнет меня,  
А кто пожелает – посочувствует горю и поможет.  
Если отстранился ты от развлечений и беспечности,  
То будь камнем, [что свалился] с выветренной скалы, наитвердейшим.  
Что же [такое] жизнь, как не то, чем ты наслаждаешься и чего страстно желаешь,  
Хоть и упрекает за это [муж], подобный старому бурдюку, и лицемер.

И когда спела [Хабаба Йазиду б. 'Абд ал-Малику] эти строки, стал он вновь наведываться к ней и вернулся к тому, в чем пребывал [прежде].

<sup>69</sup> *Йазид б. 'Абд ал-Малик б. Марван (720–724)* – младший брат халифов ал-Валида б. 'Абд ал-Малика (705–715) и Сулаймана б. 'Абд ал-Малика (715–717). Наследовал халифскую власть после кончины 'Омара б. 'Абд ал-'Азиза (717–720). Стал управлять Халифатом посредством наместников, лично слабо контролируя ситуацию на местах. В момент кончины Йазиду б. 'Абд ал-Малику было от 33 до 40 лет. Править после себя Халифатом он назначил своего брата Хишама б. 'Абд ал-Малика (724–743), которому должен был наследовать сын Йазид ал-Валид б. Йазид б. 'Абд ал-Малик (743–744) [50].

<sup>70</sup> *Хабаба (или Хабаб)* – знаменитая мединская рабыня-певица. Училась музыке и пению у крупнейших мастеров VII в. Пораженный талантом, красотой и очарованием Хабабы, Йазид б. 'Абд ал-Малик выкупил ее. Возможно, эту выдающуюся женщину изначально звали ал-'Алия, но именно Йазид дал ей имя, под которым она прославилась. Халиф был настолько покорен Хабабой, что не только оставлял ради нее государственные дела, но и позволял своей возлюбленной вершить судьбы вельмож и военачальников. Это вызвало у государственных мужей серьезное недовольство. Согласно одной из версий исторического предания, Хабаба умерла, подавившись гранатовой косточкой. Сраженный горем, Йазид несколько дней не позволял хоронить тело любимой, а после даже велел извлечь покойную из могилы, чтобы в последний раз насладиться красотой ее лица. Вскоре после этого он и сам умер (январь 724 г.); был погребен рядом с возлюбленной. Скандальная для репутации государя история сделалась достоянием гласности и дала повод недругам Омейядов порицать и самого Йазид, и династию в целом [51].

<sup>71</sup> *'Омар б. 'Абд ал-'Азиз (681–720)* – омейядский халиф (717–720). Согласно арабо-мусульманскому историческому преданию, единственный государь этой династии, который вел праведный образ жизни. Стремился преодолеть социальные и этические противоречия, опасные для Халифата [52].

<sup>72</sup> *Ал-Ахвас (Узкоглазый)* – арабский поэт второй половины VII в. 'Абдаллах б. Мухаммад ал-Ахвас ал-Ансари [53].



После однажды уединился [Йазид] с Хабабой и сказал хаджибам<sup>73</sup> и слугам своим: «Сегодня не позволяйте никому входить ко мне, не сообщайте мне [ни одного] известия и не отворяйте для меня двери покоя моего, хотя бы я и приказал вам и стал вас звать, ибо уединюсь я сегодня и наслажусь ею». Когда же принялись они [с Хабабой] пировать и подействовало на них вино, спела она ему:

Клянусь жизнью твоей, люблю я [гору] Сал<sup>74</sup>...

Он же сказал ей: «Если бы пожелала, принес бы я тебе [всю гору эту] по камешку». Сказала она [в ответ]: «Люблю я того, кто на [горе этой], а не [горные] камни». После разломилла она гранат, и прошел он во [внутренности] ее. Подавилась [Хабаба] одной из косточек и умерла. Тогда принялс [Йазид] звать слуг и челядь, умоляя их, а они отвращались от него из-за первоначального его повеления. И остался он с нею, мертвой, [наедине] на весь день, пока не свечерело. Потом вышел с погребальными ее носилками, неся их на плече своем. Прожил [Йазид] после [Хабабы] пятнадцать дней.

### XIII

Т, с. 259–260

Бывало, принимал Абу-л-‘Аббас [ас-Саффах]<sup>75</sup> вечерами и разрешал посещать себя приближенным своим и сородичам своим. Однажды ночью вошел к нему Абу-л-Джахл<sup>76</sup>, а [ас-Саффах] дозволил войти сородичам своим и приближенным своим. [Абу-л-Джахл] же сказал [государю]: «Прибыл [некий] бедуин, погоняя верблюдицу свою. После поставил ее на колени у двери и стреножил ее. Затем пришел ко мне и сказал мне: “Попроси у Повелителя Верующих для меня разрешения войти к нему”. Сказал я ему: “Пойди, сними с себя свои дорожные одеяния и вернись ко мне – я спрошу у [государя] позволения”. [Бедуин] же сказал: “Истинно, поклялся я не снимать с себя одежд и не развязывать покрывала, пока не посмотрю в лицо [халифа]”». Сказал [ас-Саффах]: «Сообщил ли он тебе, кто он?». Сказал [Абу-л-Джахл]: «Да. Он утверждает, будто он – маула<sup>77</sup> твой Судайф<sup>78</sup>». Сказал тогда [ас-Саффах]: «Судайф?

<sup>73</sup> *Хаджиб* (мн. ч. *худжжаб*) – дворецкий, служитель, который охраняет вход в покои государя; фактически – верховный смотритель дворца [54].

<sup>74</sup> *Гора Сал* – некая гора под Мединой [55, S. 118].

<sup>75</sup> *Абу-л-‘Аббас ас-Саффах* – первый халиф из династии Аббасидов (749–754) [56].

<sup>76</sup> Иных сведений об этом лице получить не удалось.

<sup>77</sup> *Маула* – зависимое лицо, вольноотпущенник, «клиент» [57].

<sup>78</sup> *Судайф* – стихотворец, маула ас-Саффаха. Известен в арабо-мусульманском историческом предании как подстрекатель к убийству Сулаймана б. Хишама б. Абд ал-Малика. Впоследствии принял сторону Алидов и за это был казнен [14, S. 185].



Пригласи его». Вошел тогда бедуин, словно он горбатая палка, остановился и приветствовал [государя титулом] Повелителя Верующих. После приблизился и поцеловал [пол] перед ним и у ног его. Затем отошел и встал прежним образом. Потом разразился, говоря [стихи]:

Утвердились основы царства [благодаря]  
Богатырям из бану-л-‘аббас<sup>79</sup>.  
О Повелитель Очищенных от нечистоты,  
О Глава конечных стремлений всякой головы!  
Ты – Вожатый [бану] хашим<sup>80</sup> и их прямой путь.  
Сколько людей возложили на тебя надежды после отчаяния!  
Не прощай бану ‘абд шамс<sup>81</sup> оплошностей  
И руби всякую длинную пальму и отросток.  
Погуби их, о халиф, и отстрани  
От себя мечом корень скверны.  
Посели их там, где поселил их Аллах –  
В обители поругания и погибели.  
Уязвила меня и уязвила подобного мне  
Близость их к [государевым] седалищам и креслам.  
Страх заставил их являть добродушие,  
А это вам от них – словно [рана, нанесенная] бритвой.  
Помните погибель ал-Хусайна и Зайда<sup>82</sup>,  
И убиенного рядом с лобным местом<sup>83</sup>,  
И убиенного, что в Харране сделался  
Заложником могилы, на чужбине и в забвении<sup>84</sup>.  
Спокоен злобный пес, пока Господь твой не  
Спустил его с поводка отчаяния.

<sup>79</sup> *Бану-л-‘аббас* – потомки дяди пророка Мухаммада ал-‘Аббаса б. ‘Абд ал-Мутталиба (ум. 653). В 749 г. бану-л-‘аббас, свергнув Омейядов, захватили в Халифата власть и образовали династию Аббасидов (749/750–1258) [58, с. 16, 21].

<sup>80</sup> *Бану хашим* – клан племени курайш, потомки Хашима (‘Амра) б. ‘Абд Манафа. К этому клану относились как бану-л-‘аббас (Аббасиды), так и потомки ‘Али б. Абу Талиба (Алиды) [14, S. 34–35].

<sup>81</sup> *Бану ‘абд шамс* – иными словами, бану умаййа (Омейяды), называемые так по своему первопрядку – ‘Абд Шамсу б. ‘Абд Манафу [14, S. 35].

<sup>82</sup> Имеется в виду Зайд б. ‘Али б. ал-Хусайн б. ‘Али б. Абу Талиб (ок. 695–740), правнук ‘Али б. Абу Талиба. В 740 г. поднял в Куфе восстание против власти Омейядов. Восстание было подавлено, а сам Зайд убит. Это выступление положило начало зайдитскому направлению в шиитском исламе [59].

<sup>83</sup> Неясно, о ком идет речь.

<sup>84</sup> Имеется в виду старший брат двоих первых аббасидских халифов ас-Саффаха и ал-Мансура Ибрахим б. Мухаммад б. ‘Али б. ‘Абдаллах б. ал-‘Аббас. Стоял во главе движения за установление власти Аббасидов. Арестованный по приказанию последнего омейядского халифа Марвана б. Мухаммада (744–750), был убит в древнем сирийском городе Харране [60].



Тогда поднялся Сулайман б. Хишам<sup>85</sup> и сказал: «О, Повелитель Верующих! Истинно, этот твой маула подстрекает тебя, едва представ пред тобою, дабы убил ты и меня, и обоих моих сыновей. Стало мне ясно, ей-богу, что желаешь ты тайно убить нас». Сказал тогда [ас-Саффах]: «Если бы желал я того, то не помешало бы [ничего] мне [совершить это] и явно. Однако если подобное успело проникнуть в сердце твое, то нет тебе блага. Эй, Абу – Джахл! Выведи его и выведи обоих сыновей его, отруби им головы и принеси головы их ко мне». Тогда вышел он, отрубил им головы и принес их [государю].

#### XIV

Т, с. 361–362

Когда усилилась болезнь [ас-Саффаха], прибыли к нему два посольства – одно из ас-Синда<sup>86</sup>, а другое из Ифрикии<sup>87</sup>. Узнав о прибытии [этих двух посольств], сказал он: «Умру я через три [дня]».

Сказал 'Иса б. 'Али<sup>88</sup>: «Сказал я тогда: “Напротив, продлит Аллах бытие твое!” Сказал он: “Рассказал мне брат мой Ибрахим от отца моего<sup>89</sup>, от отца его<sup>90</sup>, от Абу Хашима 'Абдаллаха б. Мухаммада б. 'Али б. Абу Талиба<sup>91</sup>, от отца его<sup>92</sup>, от деда его<sup>93</sup>, что придут ко мне в этом городе

<sup>85</sup> Сулайман б. Хишам (б. 'Абд ал-Малик б. Марван) – омейядский эмир. Во времена поздних Омейядов пережил немало приключений; подвергался тюремному заключению. После ас-Саффах даровал ему и его двоим сыновьям гарантии безопасности (*аман*), но затем казнил, как описано в настоящей новелле [13, р. 392].

<sup>86</sup> Ас-Синд – северо-западная часть Индии, входившая в состав Халифата [61].

<sup>87</sup> Ифрикия – историческая область в Северной Африке, границы которой примерно совпадают с границами современного Туниса [62].

<sup>88</sup> 'Иса б. 'Али (б. 'Абдаллах б. ал-'Аббас) – дядя первых аббасидских халифов, ас-Саффаха и ал-Мансура [63, р. 538–539].

<sup>89</sup> Имеется в виду Мухаммад б. 'Али б. 'Абдаллах б. ал-'Аббас (ум. 740–744) – отец двоих первых аббасидских халифов, ас-Саффаха и ал-Мансура. Получил прозвание «отца халифов» [63, р. 658].

<sup>90</sup> Имеется в виду дед ас-Саффаха и ал-Мансура 'Али б. 'Абдаллах б. ал-'Аббас (ум. ок. 735) [63, р. 515].

<sup>91</sup> 'Абдаллах б. Мухаммад б. 'Али б. Абу Талиб, Абу Хашим ('Абдаллах б. Мухаммад Ибн ал-Ханафиййа) – внук 'Али б. Абу Талиба, который передал права на халифскую власть бану-л-'Аббас (Аббасидам). Согласно историческому преданию, был отравлен по приказанию омейядского халифа Сулаймана б. 'Абд ал-Малика (715–717) [64].

<sup>92</sup> Имеется в виду Мухаммад б. 'Али б. Абу Талиб (Мухаммад б. ал-Ханафиййа), сын 'Али от Хаулы из племени бану ханифа, которая была взята в плен мусульманами, привезена в Медину и передана 'Али как невольница. Мухаммад б. 'Али родился ок. 637 г. Впоследствии стал считаться главой алидского семейства, тем не менее старался уклониться от участия в борьбе за власть. Признал 'Абд ал-Малика б. Марвана (685–705) законным государем мусульман. Умер ок. 700 г. [65].

<sup>93</sup> То есть от 'Али б. Абу Талиба.



моем<sup>94</sup> в один [и тот же] день два посольства, одно посольство из ас-Синда, а другое – посольство жителей Ифрикии. И не пройдет после этого трех дней, как удален я буду в могилу мою, и власть после меня будет унаследована”. После поднялся он и сказал: “Не покидай этого своего места, пока не выйду я к тебе”».

Сказал ‘Иса б. ‘Али: «Пребывал я в том месте, пока не стали муэдзины<sup>95</sup> произносить приветствие халифским титулом во время предвечерней молитвы (*салат ал-‘аср*)<sup>96</sup>. Вышел ко мне тогда вестник [ас-Саффаха] с приказом ко мне руководить молитвой людей. Тогда вошел я [в мечеть]. [Ас-Саффах] же не выходил [из покоев своих], пока не стали муэдзины произносить приветствие [халифским титулом] до времени ночной молитвы (*салат ал-‘иша*)<sup>97</sup>. Тогда вышел ко мне вестник [ас-Саффаха] с приказом ко мне руководить молитвой людей. И я исполнил это. После пришел я на [то] мое место [и пребывал там] до наступления ночи. Когда завершил я моление к Господу, вышел ко мне [ас-Саффах], и с ним грамота, озаглавленная: “От раба Божьего и наместника Его к Роду Посланца Аллаха<sup>98</sup>, любимцам [Божьим] и всем мусульманам”. После сказал он: “Дядюшка, когда выйдет душа моя, покрой меня одеянием моим и скрывай кончину мою до прочтения людям этой грамоты. Когда будет она прочитана, прими присягу в пользу того, кто там назван<sup>99</sup>. Когда же люди присягнут, займись делом моим, обряди меня, помолись надо мною и похорони меня”. Сказал я тогда: “О, Повелитель Верующих! Болезнь-то имеется?”. Сказал он: “Какая же болезнь сильнее правдивой вести от Посланца Аллаха<sup>100</sup>? Ей-богу, не лгали мне, и не лгал я, и не лгали тебе. Возьми же эту грамоту и ступай с миром”».

<sup>94</sup> Ас-Саффах умер в ал-Анбаре, древнем городе, который находился к северо-западу от Багдада. Ныне в руинах [66].

<sup>95</sup> *Муэдзин* (*му‘аззин*); «призывающий», «взывающий» – служитель мечети, призывающий мусульман на молитву [67].

<sup>96</sup> См.: [68].

<sup>97</sup> Молитва, совершаемая мусульманами с наступлением ночи [68].

<sup>98</sup> *Род Посланца Аллаха* – т. е., сородичи пророка Мухаммада, члены клана бану хашим племени курайш. К этому клану относились бану-л-‘аббас (Аббасиды), так и потомки ‘Али б. Абу Талиба (Алиды) [14, S. 34–35].

<sup>99</sup> То есть в пользу ал-Мансура, брата ас-Саффаха, второго аббасидского халифа (754–775).

<sup>100</sup> Имеется в виду, что источником предсказания был пророк Мухаммад.



## XV

ТМ, с. 58–59

У двери дома [богача Баккама ан-Насрани<sup>101</sup>] была соборная мечеть. Сказал он жителям Буры<sup>102</sup> из мусульман: «Построю я вам другую соборную мечеть, а эту мечеть, что у двери дома моего, разрушьте». Сказали ему тут мусульмане: «Построй другую мечеть, а мы станем молиться в этой мечети. Когда завершишь постройку той мечети, станем молиться в ней и разрушим эту мечеть». Тогда построил он большую красивую мечеть. Когда завершил он [строительство] ее, сказал [мусульманам]: «Исполните для меня то, что обещали, и разрушьте мечеть, что у двери дома моего». Они же сказали ему: «Не позволительно нам по религии нашей разрушать мечеть, в коей молились мы, провозглашали азан<sup>103</sup> и собирались по пятницам – не позволительно это по религии нашей». И осталась мечеть, как и была. Оказались в Буре две мечети, где стали собираться. Положено было мусульманам молиться в пятницу в одной, а в другую пятницу – в другой. Когда наступал пятничный день, надевал Баккам черное, опоясывался мечом и перевязью, садился на аргмака, а перед ним [шествовали] сотоварищи его. Когда же подъезжал он к мечети, останавливался, и входил заместитель его, а был он мусульманином. Руководил он молитвой людской и производил хутбу (проповедь)<sup>104</sup> от имени [правлящего] халифа. [Затем] выходил к [Баккаму]. И христиане продолжали носить черное и ездить на конях [даже и в] дни ал-Мутаваккила<sup>105</sup>.

### Литература

1. Halm H. Al-Wakidi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 101–103.
2. Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М.; СПб.: Диля; 2006.

<sup>101</sup> Лицо, по другим доступным источникам не известно.

<sup>102</sup> Буря – крепость, или город, в Египте, на берегу Средиземного моря, рядом с Димй-атом (Дамьеттой) [23, с. 266]. Сведений о современном состоянии этого населенного пункта нам получить не удалось.

<sup>103</sup> Азан («извещение», «объявление») – призыв на мусульманскую молитву [69].

<sup>104</sup> Хутба – проповедь, произносимая в мечети ее настоятелем, имамом-хатибом, по пятницам, в праздничные дни и в ряде особых случаев. По пятницам хутба произносится дважды. В пятничной хутбе упоминается правящий государь (изначально халиф), что представляет собой знак распространения его власти над данной территорией [70].

<sup>105</sup> Имеется в виду то обстоятельство, что при аббасидском халифе ал-Мутаваккиле (847–861), который стремился заручиться поддержкой суннитских улемов (богословов и правоведов), придерживавшихся традиционалистских воззрений, был введен ряд дискриминационных ограничений, касавшихся христиан и иудеев. В частности, и тем и другим запрещалось носить одеяния черного цвета – государственного цвета Аббасидов. Таким образом, в Буре христиане продолжали пользоваться дарованными им правами даже и при этом государе [71].



3. Миллер Б. В. *Конспект лекций по истории Персии*. Ч. I: История древней (доисламской) Персии, кончая завоеванием ее арабами. М.: Изд. Института им. Нариманова при ЦИК СССР; 1926.

4. Большаков О. Г. *История Халифата*. Т. 2: Эпоха великих завоеваний. М.: Наука; Восточная литература; 1993.

5. Hawting G. R. Sa'd b. Abi Wakkas. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8. P. 696–697.

6. Lammens H. Al-Mughira b. Shu'ba. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7. P. 347.

7. Большаков О. Г. Джиз'я. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 65.

8. Veccia Vaglieri L. Al-Hurmuzan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 586–587.

9. Большаков О. Г. 'Умар (Омар I) б. ал-Хаттаб. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 241.

10. Goeje de M. J. (ed.) *Annales quos scripsit Abu Djarfar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Lued. Bat – E. J. Brill, 1901. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.335173/mode/2up>

11. Morony M. Madjus. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 5. P. 1110.

12. *Джамхарат насаб курайш ва ахбариха*. Та'лиф аз-Зубайр б. Баккар ал-Кураши аз-Зубайри ал-мутаваффи 256 х. Хаккакаху ва каддама лаху ва сана'а татимматаху ва асбата фахарисаху ад-дуктур 'Аббас Хани ал-Джаррах. Ал-Джуз' ал-аввал, ал-джуз' ас-сани. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя; 2010. (На араб. яз.)

13. Mas'udi. *Les Praires d'or. Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille* revue et corrigée par Charles Pellat. Т. 7. Index généraux. Beyrouth. Publicationes de l'Université Libanaise. Section des etudes historiques. XI, 1979.

14. *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte... herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld*. Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht; 1850.

15. Strenziok G. Azd. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 811–813.

16. Юшманов Н. В. *Грамматика литературного арабского языка*. М.: Воентехиздат; 1978.

17. Schaade A. 'Adi b. Hatim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 195.

18. Reckendorf H. Al-Ash'ath. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 696–697.

19. Большаков О. Г. 'Усман (Осман) б. 'Аффан. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 242–243.

20. Прозоров С. М. 'Али б. Аби Талиб. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 18–19.

21. Боголюбов А. С. Садака. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 202.

22. Fück J. W. Kalb b. Wabara. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4. P. 492–493.





23. Ал-Йа'куби. *Книга стран = Китаб ал-булдан*. М.: Восточная литература; 2011.
24. Большаков О. Г. Му'авийа б. Аби Суфйан. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 166–167.
25. Gibb H. A. R. 'Abd Allah b. 'Amir. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 43.
26. Sourdel D. Ghulam.i. The Califate. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 2. P. 1079.
27. Hawting G. Yazid (I) b. Mu'awiya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 309–311.
28. Hasson I. Ziyad b. Abihi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 519–522.
29. Pellat Ch., Longrigg S. H. Al-Basra. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 1085–1087.
30. Прозоров С. М. Ал-Хусайн б. 'Али. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 285.
31. Бойко К. А. 'Абдаллах б. 'Аббас. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. Наука; ГРВЛ; 1991. С. 7–8.
32. Gibb H. A. R. 'Abd Allah b. al-Zubayr. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 54–55.
33. Veccia Vaglieri L. 'Abd Allah b. 'Umar. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 53–54.
34. Zetterstéén K. V. Al-Nu'man b. Bashir. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8. P. 118–119.
35. Gibb H. A. R. Asma'. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 713–714.
36. Ас-Суйути Джалал ад-Дин 'Абд ар-Рахман. *Тарих ал-хулафа'. Тахкик Мухаммад Мухйи-д-Дин 'Абд ал-Хамид 'афа Аллах 'анх*. Каир: Матба'ат ал-Мадани; 1964. (На араб. яз.)
37. Montgomery Watt W. 'Aisha bint Abi Bakr. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 307–308.
38. Hasson I. Al-Zubayr b. al-'Awwam. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 549–551.
39. Montgomery Watt W. Khadidja. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4. P. 898–899.
40. Gibb H. A. R. 'Abd al-Malik b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 76–77.
41. Zetterstéén K. V. 'Abd al-'Aziz b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 58.
42. Kennedy H. 1. Al-Walid (I) b. 'Abd al-Malik b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9. P. 127–128.
43. Dietrich A. Al-Hadjdjadj b. Yusuf. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill–Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 39–43.
44. Juynboll G. H. A. Al-Sha'bi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9. P. 162–163.



45. Atallah W. Al-Kalbi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4. P. 495.
46. Bosworth C. E. Sulayman b. 'Abd al-Malik. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9. P. 821–822.
47. Sadan J. Nadim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8. P. 849–852.
48. Sharon M. Kahtaba b. Shabib. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4. P. 446–447
49. Lewis B. Abbasids. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 15–16.
50. Lammens H. – [Blankinship Kh. Y.] Yazid (II) b. 'Abd al-Malik. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 311.
51. Pellat Ch. Hababa. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 2.
52. Большаков О. Г. 'Умар (Омар II) б. 'Абд ал-'Азиз. В: Прозоров С. М. (ред.) Ислам Энциклопедический словарь. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 240–241.
53. Petraček K. Al-Ahwas al-Ansari. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 305.
54. Hadjib. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 45–49.
55. *Jacut's geographisches Wörterbuch...* herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld. Dritter Band... Leipzig: In Commission bei F. A. Brockhaus; 1868.
56. Moscati S. Abu'l-'Abbas al-Saffah. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 103.
57. Crone P. Mawla. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 6. P. 874.
58. Лэн-Пуль С. *Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями*. М.: Восточная литература; Муравей; 2004.
59. Madelung W. Zayd b. 'Ali b. al-Husayn. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 473–474.
60. Omar F. Ibrahim b. Muhammad. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 988–989.
61. Haig T. W. – [Bosworth C. E.] Sind. 1. History in pre-modern period. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9. P. 632–635.
62. Talbi M. Ifrikiya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3. P. 658.
63. Mas'udi. *Les Praires d'or. Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille* revue et corrigée par Charles Pellat. T. 6. Index généraux. Beyrouth. Publications de l'Université Libanaise. Section des etudes historiques. XI, 1979.
64. Moscati S. Abu Hashim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 124–125.
65. Buhl Fr. Muhammd Ibn al-Hanafiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7. P. 402.
66. Streck M. [Duri A. A.] Al-Anbar. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 484–485.



67. Резван А. Е. Му'аззин. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 167.

68. Боголюбов А. А. Ас-Салат. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 204.

69. Резван Е. А. Азан. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 14.

70. Халидов А. Б. Хутба. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 2.

71. Kennedy H. Al-Mutawakkil 'ala'LLah. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7. P. 777–778.

### References

1. Halm H. Al-Wakidi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 101–103.

2. Girgas V. F. *The Arabic-Russian Dictionary for the Qoran and the Hadith*. Moscow; St. Petersburg: Dilya; 2006. (In Russ.)

3. Miller B. V. *The Synopsis of the Lectures on the History of Persia*. Part I: History of Ancient (Pre-Islamic) Persia, finishing by its Conquest by the Arabs. Moscow: Izdaniye Instituta im. Narimanova pri TZIK SSSR; 1926. (In Russ.)

4. Bolshakov O. G. *The History of Califate*. Vol. 2: The Epoch of the Great Conquests. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 1993. (In Russ.)

5. Hawting G. R. Sa'd b. Abi Wakkas. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8, pp. 696–697.

6. Lammens H. Al-Mughira b. Shu'ba. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7, pp. 347.

7. Bolshakov O. G. Djizya. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 65. (In Russ.)

8. Veccia Vaglieri L. Al-Hurmuzan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 586–587.

9. Bolshakov O. G. 'Umar (Omar I) b. al-Khattab. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 241. (In Russ.)

10. Goeje de M. J. (ed.) *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Lued. Bat – E. J. Brill, 1901. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.335173/mode/2up>

11. Morony M. Madjus. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 5, pp. 1110.

12. *Djamharat nasab kuraysh wa ahbariha*. Ta'lif al-Zubayr b. Bakkar al-Zubayri al-mutafaffi 256 h. Hakkakahu kaddama lahu wa sa'na'a tatammatahu wa asbata faharisahu al-dultur 'Abbas Hani al-Djarrah. Al-Djuz' al-awwal, al-djuz' al-thani. Beruth: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 2010. (In Arabic)

13. Mas'udi. *Les Praires d'or*. Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par Charles Pellat. Vol. 7. Index généraux. Beyrouth. Publicationes de l'Université Libanaise. Section des etudes historiques. XI, 1979.

14. *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte... herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld*. Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht; 1850.



15. Strenziok G. Azd. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 811–813.
16. Yushmanov N. V. *The Grammar of the Litterary Arabic Language*. Moscow: Voentehizdat; 1978. (In Russ.)
17. Schaade A. 'Adi b. Hatim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 195.
18. Reckendorf H. Al-Ash'ath. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 696–697.
19. Bolshakov O. G. 'Uthman (Osman) b. 'Affan. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 242–243. (In Russ.)
20. Prozorov S. M. 'Ali b. Abi Talib. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 18–19. (In Russ.)
21. Bogolubov A. S. Sadaka. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 202. (In Russ.)
22. Fück J. W. Kalb b. Wabara. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 492–493.
23. Al-Ya'kubi. *The Book of the Countries (Kitab al-buldan)*. Moscow: Vostochnaya literature; 2011. (In Russ.)
24. Bolshakov O. G. Mu'awiya b. Abi Sufyan. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 166–167. (In Russ.)
25. Gibb H. A. R. 'Abd Allah b. 'Amir. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 43.
26. Sourdel D. Ghulam.i. The Califate. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 2, pp. 1079.
27. Hawting G. Yazid (I) b. Mu'awiya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 309–311.
28. Hasson I. Ziyad b. Abihi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 519–522.
29. Pellat Ch., Longrigg S. H. Al-Basra. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 1085–1087.
30. Prozorov S. M. Al-Husayn b. 'Ali. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 285. (In Russ.)
31. Boyko K. A. 'Abdallah b. 'Abbas. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 7–8. (In Russ.)
32. Gibb H. A. R. 'Abd Allah b. al-Zubayr. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 54–55.
33. Veccia Vaglieri L. 'Abd Allah b. 'Umar. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 53–54.
34. Zetterstéen K. V. Al-Nu'man b. Bashir. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8, pp. 118–119.
35. Gibb H. A. R. Asma'. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 713–714.
36. Al-Suyuti Djalal al-Din 'Abd al-Rahman. *The History of the Califs. Edited by Muhammad Muhyi-l-Din 'Abd al-Hamid may the God be Merciful upon him*. Cairo: Matba'at al-Madani; 1964. (In Arabic)



37. Montgomery Watt W. 'Aisha bint Abi Bakr. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 307–308.
38. Hasson I. Al-Zubayr b. al-'Awwam. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 549–551.
39. Montgomery Watt W. Khadidja. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 898–899.
40. Gibb H. A. R. 'Abd al-Malik b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 76–77.
41. Zetterstéén K. V. 'Abd al-'Aziz b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 58.
42. Kennedy H. 1. Al-Walid (I) b. 'Abd al-Malik b. Marwan. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9, pp. 127–128.
43. Dietrich A. Al-Hadjdjadj b. Yusuf. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 39–43.
44. Juynboll G. H. A. Al-Sha'bi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9, pp. 162–163.
45. Atallah W. Al-Kalbi. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 495.
46. Bosworth C. E. Sulayman b. 'Abd al-Malik. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9, pp. 821–822.
47. Sadan J. Nadim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1995. Vol. 8, pp. 849–852.
48. Sharon M. Kahtaba b. Shabib. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 446–447.
49. Lewis B. Abbasids. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 15–16.
50. Lammens H. [Blankinship Kh. Y.] Yazid (II) b. 'Abd al-Malik. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 311.
51. Pellat Ch. Hababa. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 2.
52. Bolshakov O. G. 'Umar (Omar II) b. 'Abd al-'Aziz. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 240–241. (In Russ.)
53. Petraček K. Al-Ahwas al-Ansari. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 305.
54. Hadjib. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden; London: E. J. Brill, Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 45–49.
55. *Jacut's geographisches Wörterbuch...* herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld. Dritter Band... Leipzig: In Commission bei F. A. Brockhaus; 1868.
56. Moscati S. Abu'l-'Abbas al-Saffah. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 103.
57. Crone P. Mawla. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 6, pp. 874.
58. Lèn-Pul' S. *Muslim Dynasties. Chronological and Genealogical Tables with Historic Introductions*. Moscow: Vostochnaya literature; Muravey; 2004. (In Russ.)



59. Madelung W. Zayd b. 'Ali b. al-Husayn. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11, pp. 473–474.
60. Omar F. Ibrahim b. Muhammad. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 988–989.
61. Haig T. W. [Bosworth C. E.] Sind. 1. History in pre-modern period. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1997. Vol. 9, pp. 632–635.
62. Talbi M. Ifrikiya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & CO; 1986. Vol. 3, pp. 658.
63. Mas'udi. *Les Praires d'or*. Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par Charles Pellat. Vol. 6. Index généraux. Beyrouth. Publications de l'Université Libanaise. Section des études historiques. XI, 1979.
64. Moscati S. Abu Hashim. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 124–125.
65. Buhl Fr. Muhammd Ibn al-Hanafiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden; New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7, pp. 402.
66. Streck M. [Duri A. A.] Al-Anbar. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 484–485.
67. Rezvan E. A. Mu'adhhdhin. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 167. (In Russ.)
68. Bogolubov A. S. Al-Salat. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 204. (In Russ.)
69. Rezvan E. A. Adhan. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 14. (In Russ.)
70. Halidov A. B. Khutba. In: Prozorov S. M. (ed.) *Islam. The Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, pp. 2. (In Russ.)
71. Kennedy H. Al-Mutawakkil 'ala'LLah. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E. J. Brill; 1993. Vol. 7, pp. 777–778.

### Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### Information about the author

Dmitri V. Mikulski, Ph. D. habil. (Hist.), Principal Research Fellow, Department of Written Oriental Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 декабря 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 21 января 2020 г.  
Принята к публикации: 21 января 2020 г.

### Article info

Received: December 28, 2019  
Reviewed: January 21, 2020  
Accepted: January 21, 2020



## Шах и нищий: поэтический спор Хафиза с Шахом Ни'матуллахом Вали

Н. И. Пригарина<sup>1а</sup>, Н. Ю. Чалисова<sup>2б</sup>, **М. А. Русанов**<sup>2с</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup> Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: [prigarina@gmail.com](mailto:prigarina@gmail.com)

<sup>б</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: [chalisova@hotmail.com](mailto:chalisova@hotmail.com)

<sup>с</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1415-9904>, e-mail: [marusanov@yandex.ru](mailto:marusanov@yandex.ru)

**Резюме:** в статье предложен анализ газели Шамс ад-Дина Хафиза (XIV в.), рассматриваемой как ответ на стихотворение его современника Шаха Ни'матуллаха Вали. Этот поэтический диалог интересен тем, что демонстрирует черты не только литературной, но и личной полемики. Сопоставление текстов открывает дополнительные герменевтические перспективы: обобщенные идеальные образы лирических персонажей проецируются на личные взаимоотношения поэтов, благодаря чему стихи Хафиза приобретают еще одно семантическое измерение.

**Ключевые слова:** газель; персидская поэзия; суфизм; Ни'матуллах Вали; Хафиз

**Для цитирования:** Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Шах и нищий: газель о риндах Шаха Ни'матуллаха Вали и ответ Хафиза. *Ориенталистика*. 2020;3(1):189–206. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-189-206.

## The Shah and the beggar: on the poetic dispute between Hafiz and Shah Ni'matullah Vali

N. I. Prigarina<sup>1а</sup>, N. Y. Chalisova<sup>2б</sup>, **M. A. Rusanov**<sup>2с</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>2</sup> Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russian Federation

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: [prigarina@gmail.com](mailto:prigarina@gmail.com)

<sup>б</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: [chalisova@hotmail.com](mailto:chalisova@hotmail.com)

<sup>с</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1415-9904>, e-mail: [marusanov@yandex.ru](mailto:marusanov@yandex.ru)

**Abstract:** the article comprises an analysis of the famous *ghazal* by the 14<sup>th</sup> cent. Iranian poet Shams al-Din Hafiz. Traditionally it has been considered as a response to a poem by his late contemporary Shah Ni'matullah Vali. This poetic dialogue is rather



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





remarkable since it reveals both the literary and the personal polemics. The juxtaposing of the two texts opens in their research *further* hermeneutic perspectives. The ideal images of the *ghazals'* lyrical characters can be projected onto the personalities of the two poets and their relationships, which provides the poem by Hafiz with a new semantic dimension.

**Keywords:** ghazal; Persian poetry; Sufism; Shah Ni'matullah Vali; Hafiz

**For citation:** Prigarina N. I., Chalisova N. Y., Rusanov M. A. The Shah and the beggar: on the poetic dispute between Hafiz and Shah Ni'matullah Vali. *Orientalistica*. 2020;3(1):189–206. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-189-206.

## Введение

Одна из знаменитых газелей Хафиза известна российскому читателю в поэтическом переводе Владимира Державина [1, с. 134–135]:

Те, кто взглядом и прах в эликсир превратят,  
Хоть однажды на жизнь эту бросят ли взгляд?  
Утаю от врачей мои скорби. Быть может,  
За чертой бытия мой недуг исцелят.  
Мой кумир не снимает с лица покрывала,  
Что же столько о нем небылиц говорят?  
И гуляка, и постник равны перед Богом.  
Лучше в добрых делах ты найди тарикат.  
Я – отступник любви, устремленный к познанию,  
Стал мужам просветленным поистине брат.  
Смутно там – за завесой. Когда же завеса  
Упадет, что увидим? Что нам возгласят?  
Плачут, внемля мне, камни, и круг прозорливых  
Слушать повести сердца поистине рад.  
Пей вино! Даже сотня грехов твоих скрытых  
Благочестия ложного лучше в сто крат.  
Я боюсь, что завистники платье Юсуфа  
Разорвут, чистоту клеветой омрачат.  
Пусть в руинах окраин пред лавкою винной  
Толпы рэндов вершат винопитья обряд.  
Буду втайне скорбеть, ибо чистые сердцем  
О несчастье и счастье своем не кричат.  
Пей, Хафиз! Ты едва ль удостоишься встречи...  
Ведь султанши на жалких бродяг не глядят!

О чем же это стихотворение? Как следует из мастеровитого перевода, газель Хафиза многотемна. В ней звучит и жалоба на несчастливую любовь, от которой не избавиться до конца жизни, и совет совершать добрые дела, и восхваление знания, соединенное со скептическим к нему отношением, и порицание лицемерных завистников, и призыв пить вино, не соблазняясь ложным благочестием.





Однако полностью за пределами смыслового пространства русского перевода остается контекст стихотворения, хорошо известный иранским читателям Хафиза.

Общепризнано, что эта пространная газель представляет ответ (*javāb*) на короткую (7 бейтов) газель Шаха Ни'матуллаха Вали (1331–1431)<sup>1</sup>.

### Результаты исследования

Поэтическое послание всякой персидской газели имеет много смысловых уровней. Один из них нередко бывает обусловлен тем, что газель представляет собой ответ на стихи другого поэта – предшественника или современника. В этом случае отношения со стихотворением-прототипом становятся важным фактором, определяющим семантику ответного произведения. В статье мы рассматриваем особый случай поэтического диалога, в котором ответная газель не полностью соответствует традиционным формальным требованиям, предъявляемым к *джавабу*<sup>2</sup>, но при этом демонстрирует явные смысловые переключки с газелью-прототипом. Более того, она с очевидностью полемична, причем полемика ведется как с отвлеченно-поэтических, так и с личных позиций. Эта полемика ценна тем, что дает возможность поместить газель великого поэта в определенный исторический контекст, спроецировать обобщенные идеальные образы газели на взаимоотношения конкретных лиц и, что немаловажно, хоть немного пополнить скудные достоверные данные о жизни Хафиза.

Шах Ни'матуллах Вали (1330–1431) – младший современник Хафиза – родился в г. Алеппо (Халеб), много странствовал, 30 лет жил в Йезде, Ширазе и Кирмане. В окрестностях Кирмана, в селении Махан, прошли последние 25 лет его жизни. Он прославился как основатель суфийского ордена Ни'матуллахийя, автор многих ученых трактатов, посвященных вопросам суфизма и трактовке высказываний знаменитых суфиев<sup>3</sup>. Уже при жизни он завоевал славу святого и чудотворца. Считается, что он начал писать стихи в зрелом возрасте, но оказался чрезвычайно плодовитым автором. Его объемистый Куллийят открывается разделом, включающим более полутора тысяч газелей (что втрое превышает объем Дивана газелей Хафиза). Шах Ни'матуллах Вали был почитателем Хафиза. Об этом можно судить по явным и скрытым цитатам и переключ-

<sup>1</sup> Формальное сопоставление двух стихотворений, доказывающее их явную связь, проведено М. Му'ином [2, с. 294–296]; о творческих взаимоотношениях двух поэтов см.: [3, с. 276–300; 4, с. 120–147; 5, с. 414–416], обсуждение рассматриваемых газелей см. также в специальной статье: [6, с. 12–21].

<sup>2</sup> О традиции сочинения поэтических «ответов» (*javāb*) см.: [7, с. 414].

<sup>3</sup> См. сведения, собранные в статье А. Шелаева: [8].



ке его стихов со стихами Хафиза<sup>4</sup>. Ответные чувства Хафиза оценивались по-разному. Высказывалось мнение о том, что поэты встречались в Ширазе, и даже, что Хафиз был почитателем и приверженцем стихов знаменитого суфийского проповедника [2, с. 294], хотя слава Шаха как поэта сильно уступала его славе суфийского наставника. Однако Дж. Нурбахш в предисловии к изданию Куллийата Шаха Ни'матуллаха отметил, что «поэтом он не был», хотя стихов писал много [9, с. 17].

Создание ответа на газель Ни'матуллаха, казалось бы, свидетельствует об интересе Хафиза к его стихам. Но причина могла быть и иной. В ряде источников сохранились свидетельства того, что популярность Ни'матуллаха способствовала его обогащению и связям с сильными мира сего [2, с. 294]. Возможно, Хафиз увидел в наставнике, снискавшем земную славу, черты «лицемерного суфия» (объекта постоянного порицания в Диване) и решил посмеяться над его претензиями на духовное совершенство.

Далее мы приводим тексты, переводы и сопоставительный анализ газели Шаха Ни'матуллаха Вали и ответной газели Хафиза.

#### Газель Шаха Ни'матуллаха Вали [8, с. 544, газель № 1191]:

ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم  
صد درد دل به گوشه چشمی دوا کنیم

در حبس صورتیم و چنین شاد و خرمیم  
بنگر که در سراچه معنی چه ها کنیم

رندان لایالی و مستان سرخوشیم  
هشیار را به مجلس خود کی رها کنیم

موج محیط و گوهر دریای عزتیم  
ما میل دل به آب و گل آخر چرا کنیم

در دیده روی ساقی و بر دست جام می  
باری بگو که گوش به عاقل چرا کنیم

از خود برآ و در صف اصحاب ما خرام  
تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم

ما را نفس چو از دم عشق است لا جرم  
بیگانه را به یک نفسی آشنا کنیم

<sup>4</sup> См. обстоятельный разбор одной такой «переключки» в статье Н. Пригариной и А. Шелаева [4].



Газель написана в метре *музапу* (*muṣāri'ī-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr*), по парадигме *maf'ūlu fā'ilātuma fā'īlu fā'ilāt*, с рифмой *-ā* (*kīmīyā, davā* и т.д.) и радифом *kunīm* (букв.: «делаем»).

Скандировка бейта 1:

*mā-xā-ki / rā-h<sup>o</sup>-rā-ba / na-ḡar-kī-mi / yā-ku-nīm*  
*ṣad-dar-di / dil-ba-ḡū-ša / yi-čaš-mī-da / vā-kū-nīm*

1. Мы взглядом превращаем пыль с дороги в философский камень (*kīmīyā*),  
Сто недугов исцеляем уголком глаза.
2. Мы в плену формы (*ṣūrat*) и столь радостны и счастливы,  
Посмотри, какие вещи (*čihā*) мы делаем в домишке смысла (*sarāčā-yi ma'nī*).
3. Мы – беспечные ринды и хмельные пьяницы,  
Разве мы оставим в нашем собрании трезвого?!
4. Мы – волны океана и жемчужины моря могущества,  
К чему же нашим сердцам желать воды и глины?!
5. В глазах – лицо виночерпия, в руке – чаша вина,  
Итак – скажи, зачем нам слушать разумного?
6. Уйди от себя и прошествуй в ряды наших сподвижников,  
Чтобы мы обратили лик твоего сердца к Богу, как у потомков Пророка  
(*sayyidāna*).
7. Поскольку наше дыхание – от дуновения любви, непременно  
Чужого (*biḡāna*) одним дыханием мы обращаем в знакомого (*āšinā*).

Обстоятельства создания газели связаны с легендой, которая популярна среди последователей тариката *ни'матуллахи* и повествует о чуде, сотворенном Шахом Вали:

Рассказывают, что однажды Шах Вали поднял с земли обломок камня, дал какому-то дервишу и сказал, чтобы тот отнес его к ювелиру. Мол, спроси, какова цена этого камня, а когда узнаешь цену, заведи его у ювелира и принеси обратно. Дервиш показал этот камень ювелиру, тот увидел кусок рубина, да такой, какого он в жизни никогда не видывал. Он сказал, что тот рубин стоит тысячу дирхемов. Дервиш принес камень Шаху. Тот святой муж приказал, чтобы камень, ставший рубином, измельчили, сделал шербет, дал вкусить по капле каждому дервишу, и сложил газель<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Перевод дан по статье о Шахе Ни'матуллахе Вали в персидской Википедии, режим доступа: [https://fa.wikipedia.org/wiki/شاه\\_نعمت\\_الله\\_ولی](https://fa.wikipedia.org/wiki/شاه_نعمت_الله_ولی) (In Persian).



Приведенная газель Шаха Вали достаточно типична для его творчества. Она невелика, и основная ее тема – прославление превосходства пути риндов.

Лексические значения слова *rind* указывают на отрицательные характеристики человека, это «плут, мошенник», «гуляка, повеса», «нарушитель общепринятых норм». Уже в раннесредневековых источниках встречаются упоминания о ворах и мошенниках, которых называли риндами. В эпоху Хафиза сообщества риндов были опорой воюющих между собой внутригородских группировок. Естественно, поведение риндов входило в противоречие с установлениями шариата. По мере формирования образности и репертуара мотивов суфийской поэзии ринд становится одним из ее положительных персонажей, истинным влюбленным, взыскующим божественного возлюбленного. Нарушение общепринятых норм делается нормой его поведения, а он сам – поэтическим воплощением идеалов того направления суфизма, которое принято называть «опьяненным». Уже в мистических газелях Санаи и 'Аттара не только фигурируют сами ринды, но и появляются упоминания об особом толке религии, которого они придерживаются, – *mazhab-i rindān*. Избравшие этот толк перестают вести себя как благочестивые, т.е. «трезвые» суфии, местом своих сборищ делают кабак (*harābāt*), где пьют хмельное вино, которое указывает им путь к Сокрытому. У поэтов плеяды Хафиза (Салман Саваджи, Хаджу Кирмани, Камал Худжанди и др.), как и у самого Ни'матуллаха, ринд выходит на передний план, становясь главным выразителем авторских идей, образцом правильного поведения на пути любви.

Шах Ни'матуллах строит восхваление риндов как коллективное самовосхваление, написанное от 1-го л. мн. ч.: «мы превращаем», «мы делаем» и т.д. При этом он использует мотивы, традиционные для *риндской* газели (*ġazal-i rindāna*): его ринды не только в полной мере обладают подходящими качествами, но и далеко продвинулись по пути познания истины. Прежде всего, они наделены особым чудотворным зрением (б. 1). Подобно тому, как философский камень (*kīṭīyā*), согласно учению алхимиков, превращает простые металлы в драгоценные, в частности – свинец в золото, ринды способны разглядеть золото высшего смысла в прахе бытия. Даже мимолетный взгляд ринда сулит человеку, которого коснулся этот взгляд, духовное возрождение. Ринды, как и все люди, находятся в плену материальных форм этого мира, но, в отличие от прочих, они чувствуют себя счастливыми, ибо прозревают сокровитное в этом мире – «домишке смысла» (б. 2). В отличие от прочих людей, терзаемых заботами, ринды – счастливицы. Их беспечное времяпрепровождение и питье вина заразительны, и всякий, кто примкнет к их сообществу, станет таким же духовно раскрепощенным пропойцей (б. 3). Сердца риндов свободны от привязанности к своей брэнной оболочке («вода



и глина»). Подобно тому как дождевая капля (согласно поверью), упав в море, попадает в раковину и превращается в бесценную жемчужину, они погрузились в море божественного единения и стали совершенными. В этом состоянии ринд забывает о своей тварной природе (б. 4).

Риндам не нужны наставления: если найдутся благоразумные трезвенники, желающие отговорить риндов от их образа жизни, никто не станет их слушать, потому что глаза ринда устремлены на прекрасное лицо виночерпия (или – этот образ стоит перед его внутренним взором и отпечатался в его зрачках), а в руке его – чаша вина, дарующего прозрение (б. 5).

Орден *ни'матуллахи*, основанный автором этой газели, – прозелитический; во многих произведениях Шаха звучат мотивы привлечения адептов. Здесь призыв идти «в ряды наших сподвижников» обоснован двумя посулами: мы научим твое сердце искать Бога и уподобим тебя потомкам семьи Пророка (б. 6). Упоминание сейидов как примера особой преданности Богу – один из признаков шиитского характера призыва. Последний бейт также подчеркивает прозелитический характер поэтической проповеди Шаха Ни'матуллаха. Финал газели (б. 7), как и ее зачин, посвящен теме чудотворства. Если в начале газели восхвалялось творение чудес взглядом, то теперь восхваляется чудотворное дыхание. Ринды причастны божественной любви и потому наделены дыханием, проникнутым любовью, оно «чужого» превращает в близкого и любимого.

Эта небольшая газель изящна и, казалось бы, воспевает то, что дорого Хафизу: веселое пьянство, бесшабашное поведение, любовь к виночерпию. Все эти мотивы легко найти в его Диване. Тем не менее газель Ни'матуллаха стала объектом неоднозначного ответа, к анализу которого мы теперь переходим.

#### Газель Хафиза [10, с. 25–266, № 196]

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند  
آیا بود که گوشه چشمی بما کنند

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی  
باشد که از خزانه غیبم دوا کنند

معشوق چون نقاب ز رخ در نمی کشد  
هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

چون حسن عاقبت نه برندی و زاهدیست  
آن به که کار خود بعنایت رها کنند

بی معرفت مباش که در من یزید عشق  
اهل نظر معامله با آشنا کنند



حالی درون پرده بسی فتنه میرو  
تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند

گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار  
صاحبدلان حکایت دل خوش ادا کنند

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب  
بهتر ز طاعتی که بروی و ریا کنند

پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم  
ترسم برادران غیورش قبا کنند

بگذر بکوی میکده تا زمره حضور  
اوقات خود ز بهر تو صرف دعا کنند

پنهان زحاسدان بخودم خوان که منعمان  
خیر نهران برای رضای خدا کنند

حافظ دوام وصل میسر نمیشود  
شاهان کم التفات بحال گدا کنند

Газель написана в том же, что и у Шаха Вали, варианте метра *muza-ru*“(*mužāri’-i muṭamman-i aḫrab-i makfūf-i maqṣūr*), с парадигмой *maf’ūlu fā’ilātu mafā’īlu fā’ilāt* и рифмой *-ā (kīmīyā, mā* и т.д.), но в качестве радифа использована другая форма глагола *kardan– kunand* (букв.: «делают»), вместо *kunīm* (букв.: «делаем»).

Скандировка бейта 1:

*ā-nā<sup>n</sup>-ki / xā-k<sup>o</sup>-rā-ba / na-zar-kī-mi / yā-ku-nand*  
*a-yā-bu / vad-ki-gū-ša / yi-čaš-mī-ba / mā-kū-nand*

1. Те, кто взглядом обращают прах в философский камень,  
Взглянут ли на нас хоть уголком глаза?!
2. Пусть лучше моя боль будет скрытой от притворяющихся врачами!  
О, если бы мне дали лекарство из сокровищницы Сокрытого!
3. Раз возлюбленный не снимает с лица покрывала,  
К чему всякий ведет рассказ, полагаясь на вымысел?
4. Раз благой исход не достигается ни риндством, ни аскезой,  
Лучше оставить свои дела на милость [Бога].
5. Не пренебрегай знанием, ведь на торгах любви  
Проницательные ведут дела со знакомым.



6. Сейчас за завесой идет большая смута,  
Посмотрим, что они сделают, когда упадет завеса?
7. Если камень зарыдает от этого рассказа, не удивляйся –  
Знатоки сердца хорошо излагают историю сердца!
8. Пей вино, ведь сто грехов, скрытых от посторонних,  
Лучше, чем послушание, которое проявляют напоказ.
9. Рубаху, от которой доходит до меня аромат Йусуфа,  
Боюсь, его завистливые братья превратят в *кабу*.
10. Пройди по улочке кабаков, чтобы толпа завсегдатаев  
Проводила свое время в молитвах за тебя.
11. Втайне от завистников призови меня к себе, ибо щедрые  
Творят добро во славу Божью скрытно.
12. Хафиз, долгого свидания не добиться,  
Шахи не слишком заботятся о делах нищего.

За газелью, к комментированию которой мы теперь переходим, в истории персидской литературы закрепилось название «Ответ на газель Шаха Ни'матуллаха Вали». Уже в первом прочтении стихотворения заметно, что Хафиз не только не оценил по достоинству «похвалу риндам», созданную Ни'матуллахом, но и выступил с ее поэтическим опровержением. По замечанию Леонарда Льюисона, «Хафиз, по всей видимости, не испытывал к Шаху Ни'матуллаху особого почтения, поскольку ответил на одну из его газелей таким образом, как если бы хотел продемонстрировать свое глубокое несогласие с духовными притязаниями последнего» [11, с. 10].

**Бейт 1.** «Философский камень» – *kīmiyā*, термин, которым обозначали и саму науку алхимию, и магический эликсир (*iksīr*), или философский камень. Аллюзии к процессам трансмутации популярны в персидской классике и используются, когда речь идет о преобразении низшего в высшее – как в окружающем мире, так и в человеческом сердце. Алхимические метафоры широко представлены и в Диване Хафиза; философскому камню / эликсиру уподоблены: вино, делающее нищего Каруном и превращающее тяготы бытия в веселое времяпрепровождение (5:9)<sup>6</sup>; дервиши, преобразующие черное, то есть замутненное страстями, сердце в чистое золото (49:4); одобрение покровителя, превраща-

<sup>6</sup> Здесь и далее в круглых скобках даются отсылки к номеру газели и бейта по изданию Дивана Хафиза [10].



ющее в золото медь стихов (167:9); любовь, облагораживающая влюбленного (487:3), или – в шутовском ключе – превращающая в золото его лицо, пожелтевшее от страданий (226:6); пыль с улицы друга, превращающая разлуку во встречу (259:2, 379:7); верный друг, приносящий счастье (298:3, 492:10).

Газель Шаха Ни'матуллаха открывается самовосхвалением ринда: «Мы взглядом превращаем пыль с дороги в философский камень, // Сто недугов исцеляем уголком глаза». Хафиз, отвечая оппоненту, начинает свою газель с иронического самоуничтожения: разве удостоят нас взглядом те, кто достиг столь высокого совершенства, и разве они снизойдут до того, чтобы исцелить наш недуг?

**Бейт 2.** «Притворяющиеся врачами» – *ṭabībān-i mudda'ī; mudda'ī* – букв.: «претендующий». В Диване Хафиза это слово употребляется многократно, всякий раз указывая на антагониста лирического персонажа, безосновательно претендующего на то, на что у него нет права. В зависимости от поэтической ситуации, это может быть «обвинитель», т.е. некто, не испытавший мук любви, но осуждающий влюбленного, «притворщик», т.е. ложный друг, а на самом деле завистник поэта, «соперник», притворяющийся влюбленным, «пытливый», т.е. ученый-астролог, притязующий на проникновение в тайны предопределения.

«Сокровищница Сокрытого» – *xazāna-ī ḡayb; ḡayb* или *'ālam-i ḡayb* – «мир сокрытого», обитель незримых духовных существ, «тот мир», который противопоставляется «этому миру» как «миру свидетельства» (*'ālam-i šahādāt*).

Смысл бейта: лирический персонаж не станет рассказывать о своей печали тем, кто выдает себя за знатоков, а на самом деле ничего не знает о перипетиях любви; ему не нужны посредники – он может надеяться лишь на помощь свыше. Здесь «притворные врачи» – явный намек на персонажей газели Ни'матуллаха, которые «сто недугов исцеляют уголком глаза» (б. 1).

**Бейт 3.** Речь в бейте идет о таинственном возлюбленном, который сокрыт от взоров и потому недоступен описанию. Все, кто берется о нем рассказывать, попросту плетут небылицы, полагаются на вымысел (*taşavvur*).

В бейте продолжается полемика с Ни'матуллахом, который утверждает: «Мы в плену формы (*şūrat*, также «лицо») и столь радостны и счастливы, // Посмотри, какие [дела] (*çihā*) мы творим в домишке смысла (*sarāča-yi ma'nī*)» (б. 2). Персонажи Ни'матуллаха претендуют на то, что в тварных формах (*şūrat*) этого мира они способны прозреть сокровенные смыслы. Хафиз же пренебрежительно называет эти прозрения вымыслами (*taşavvur*, слово того же корня, что и *şūrat*).

Возможно, в бейте скрыта аллюзия на речение халифа 'Али, обращенное к тем, кто тщится описать бытие Бога: «Все, что вы, благодаря





своим домыслам (*bi-awhāmikum*), определяете в тончайших смыслах, искусственно (*maṣnū*)), то есть создано человеческим разумом [10, с. 266].

**Бейт 4.** «Благой исход» – *ḥusn-i 'āqibat* (букв.: «благо, красота конца»), посмертная награда праведникам. «Ни риндством, ни аскезой» – *na ba rindī va zāhidī*, в поэзии Хафиза поведение ринда всегда оценивается положительно, а поведение аскета (*zāhid*), добровольно возлагающего на себя более суровые обеты, чем предписано обычным мусульманам, и похваляющегося внешним, показным благочестием, – негативно, поскольку первое свидетельствует об искренности, а второе неразрывно связано с лицемерием. Хафиз построил бейт на тех же опорных словах, которые использованы Ни'матуллахом – *rindān* (ринды) и *rahā kunīm* (оставим): «Мы – беспечные ринды и хмельные пьяницы, // Разве мы оставим [кого-нибудь] трезвым в своем собрании?!» (б. 3). Однако в бейте Ни'матуллаха продолжается восхваление риндов, которые не только опьянены сами, но способны и другим дать блаженство опьянения. Хафиз же напоминает оппоненту: ни опьянением ринда, ни трезвостью аскета не изменить predeterminedенную участь, она – целиком в воле Божьей.

**Бейт 5.** «Знание» – *ma'rifat*, в суфизме – практика постижения Бога; согласно Худжвири, это «навык духовного познания (*'ilm-i ma'rifat*), посредством которого Он позволяет познать себя всем своим пророкам и святым. Знание недостижимо обычными средствами, будучи следствием божественного путеводительства (*hidāyat*) и благовещения (*'ināyat*)» [12, с. 17]. В Диване Хафиза *ma'rifat* встречается в двух значениях – общеязыковом «знание» и специальном суфийском [13, с. 719]. Так, обвиняя тех, кто не способен оценить по достоинству его стихи, Хафиз употребляет *ma'rifat* в общем значении, имея в виду знание тонкостей поэзии: «У этих людей нет знания (*ma'rifat*), помоги Бог, // Чтобы я отнес свой жемчуг другому покупателю» (252:3). Суфийское значение представлено в строках, где *ma'rifat* как духовное познание, работа сердца, противопоставлено рациональному, например: «Пока ты любишь ученостью и разумом, ты сидишь без знания, // Я скажу тебе одну тонкость: не любуйся собой, и станешь свободным» (434:5), см. также контексты (367:9) и (415:10). В данном контексте *ma'rifat* указывает, скорее всего, на знание правил «религии любви».

«Торги любви» – *manyazīd-i 'iṣq*; арабское выражение *man yazīd* «кто добавит?» (сокр. от *hal man yazīd*), в персидском языке превратилось в имя существительное со значением «торги», «продажа с торгов» (совр. «аукцион»). Метафора представляет влюбленность как стремление заплатить максимально высокую цену за знак внимания кумира. «Торговые» образы были очень популярны в газели эпохи Хафиза, в них возлюбленный кумир представал как продавец, выставляющий товар своей красоты, а влюбленные – как покупатели, предлагающие в качестве платы свое сердце или жизнь (см., например, контексты 148:1 и 180:6).



«Проницательные» – *ahl-i nazār*, также «созерцатели», букв.: «люди зрения», здесь – влюбленные, предающиеся созерцанию красивых лиц как «свидетелей» божественной красоты, см. комментарий к газели 4:4 [14, с. 122], а также контексты (144:8; 154:6; 353:3; 490:4).

«Знакомый» – *āšnā*, перс. аналог арабского *vali* (мн. ч. *awliyā*), «друг», в суфийских сочинениях «друг Божий», святой, влюбленный в Бога и продвинувшийся по пути любви; словом *āšnā* также называют Бога как друга влюбленных. В Диване *āšnā* часто противопоставляется *ġarīb*, *bīġāna* «чужой», см., например: (14:4; 17:4), в ряде контекстов *ġarīb* или *bīġāna* указывают на постороннего, не приобщенного к тайне любви. Эта же оппозиция представлена в завершающем бейте газели Ни'матуллаха: «Поскольку наше дыхание – от дуновения любви, непременно // Чужого (*bīġāna*) одним дыханием мы обращаем в знаконца (*āšnā*)» (б. 7).

Оппонент Хафиза похвально близостью к Богу, который даровал своим избранникам способность мгновенно просвещать сердца тех, кто чужд любви. Хафиз саркастически замечает: без поисков знания о путях любви нельзя приблизиться к цели, поэтому истинные влюбленные не допускают в свой круг посторонних и неосведомленных.

Возможно, бейт содержит аллюзию к максиме о том, что свой тянется к своему, ср. бейт из поэмы «Хусрав и Ширин»: «Каждый летает с [птицей] своей породы, // Голубь – с голубем, сокол – с соколом» [15, с. 231].

**Бейт 6.** Бейт вызывает разноречивые толкования, поскольку субъекты – те, кто действует за завесой и те, кто будет действовать, когда она упадет, – не обозначены. Если трактовать завесу (*parda*) как тайну, скрывающую Творца от сотворенного, бейт приобретает эсхатологическое звучание: сейчас в мире происходит много дурного, как же люди будут оправдываться в день Суда, когда тайное станет явным?

Второе толкование может быть связано с ответом оппоненту, тогда «они» – это «мы» из газели Ни'матуллаха, а смысл бейта конкретизируется: сейчас «беспечные ринды и хмельные пьяницы» отделены завесой от истины, но поднимают смуту, самонадеянно утверждая, что постигли смысл еще в этом мире; посмотрим, будут ли они также разглагольствовать, когда предстанут перед Богом. Другие варианты толкования см.: [16, с. 827].

**Бейт 7.** «Знатоки сердца» – *šāhib-dilān*, букв.: «владеющие сердцем», мудрые, благочестивые, прозревающие истину сердцем, одно из обозначений суфиев, ср. контексты: (5:1, 402:3). «Излагают» – *adā kunand*, букв.: «исполняют, изображают», также «притворно изображают», когда речь идет о некоем эмоциональном состоянии (см.: [17, сл. ст. *Adā*]). Использование этого глагола, который лишь дважды встречается в Диване (также 457:8), возможно, указывает на то, что под незатейливым внешним смыслом бейта таится ирония: те, кто с таким надрывом повествуют о своих муках любви, на самом деле их не извели и пере-



сказывают чужие истории. В таком случае – это снова выпад против мнимых риндов, превозносящих себя устами Ни'матуллаха.

**Бейт 8.** «Послушание» – *tā'at*, также «повиновение», исполнение обязанностей, предписанных шариатом (см. комментарий к газели 47:5: [14, с. 337]).

Бейт развивает поэтическую идею Са'ди и включает несколько измененную цитату из газели: «Семьдесят проступков (*zallat*), скрытых от взора людей, // Лучше, чем послушание, которое мы проявляем напоказ (*ba rūy-u riyā kunīm*)» [18, с. 907]. Эту идею – тайный грех лучше явного лицемерия – Хафиз соединяет с мотивом тайного винопития, о них см. контексты: (41:3; 48:4; 149:4; 200:1). Это одно из многочисленных в Диване остроумных обоснований пьянства лирического персонажа: чтобы не прослыть лицемером, следует тайно пить вино. Здесь также звучит полемическая нота, поскольку в газели Ни'матуллаха бейты 3 и 5 отведены прославлению открытого и выставленного напоказ питья вина.

**Бейт 9.** «Рубаха» – *pirāhan*, имеется в виду рубаха Йусуфа. «Каба» – *qabā*, род мужского халата (см. контексты 32:2; 50:5; 90:10); «превратят в кабу» – *qabā kunand*, т.е. разорвут сверху донизу (ср. выражение «сделать из платья кабу» в газели 136:5). В кораническом сюжете о Йусуфе фигурируют три рубахи – рубаха зависти и коварства, рубаха клеветы и рубаха прозрения: в начале истории брата, бросив Йусуфа в пустой колодец, вернулись к отцу «с лживой кровью на рубахе» [Коран, 1986, 12:18] и сказали, что мальчика задрал волк; вторую рубаху разорвала, пытаясь удержать Йусуфа, влюбленная в него жена вельможи и предъявила мужу как свидетельство домогательств Йусуфа [Коран, 12:25–26]; третью рубаху Йусуф отправил с братьями в Кан'ан ослепшему от слез отцу; ощутив ее аромат, Йакуб понял, что это весть от сына, а когда вестник «набросил ее на его лицо», отец Йусуфа «снова стал зрячим» [Коран, 12:93–96]; перевод [19, с. 204–205]. Упоминания о рубахах Йусуфа вошли в поэтический арсенал со времен Рудаки (ср. его знаменитый фрагмент о трех рубахах Йусуфа [20, с. 87]).

Хафиз создает из элементов предания неожиданный образ, соединяющий мотивы всех трех рубах: лирический персонаж дождался счастливой вести (упоминание о третьей рубахе), но опасается, что завистливые собратья (намек на первую рубаху) помешают этому, прибегнув к клевете (превратят рубаху в кабу, намек на вторую рубаху). В контексте газельной полемики речь может идти о завистливых собратьях по литературному цеху, в частности, о самом Шахе Ни'матуллахе.

**Бейт 10.** Здесь лирический персонаж обращается к возлюбленному от лица риндов – завсегдагаев кабака.

«Толпа» – *zumra*, это слово встречается в двух айатах суры *al-Zumar* «Толпы», обозначая, соответственно, «толпы» нечестивцев и «толпы» пра-



ведников: «И погонят тех, которые не веровали, в геенну толпами (*zumaran*)» (Коран, 39:71) (см. перевод: [19, с. 382]); «И погонят тех, которые боялись своего Господа, в рай толпами (*zumaran*)» (Коран, 39:73) (перевод: [19, с. 383]). У Хафиза слово *zumra* «толпа» использовано еще в двух контекстах (199:6 и 213:2), как обозначение сообщества небесных и земных влюбленных. Такое словоупотребление представлено уже у его предшественников; так, Низари именовал истинных влюбленных «толпой [людей] завета и верности» (*zumra-yi 'ahd-u vafā*) и «толпой распутных риндов» (*zumra-yi rindān-i fāsiq*) (см. примеры: [13, с. 722]). У поэтов круга Хафиза – Аухади Марагаи, Хаджу Кирмани, Салмана Саваджи – *zumra* входит в число привычных именовании, объединяющих влюбленных, встречается и сочетание *zumra-yi 'uššāq*, ср. бейт Аухади: «У толпы влюбленных в ночь встречи [на стоянке] близости (*šab-i dīdār-i qurb*), // Сколько было сердец и душ – все стали подношением тебе» [21, с. 179, газель 265, б. 7].

«Завсегдатаи» – *ḥuzūr*, букв.: «присутствующие», мн. ч. от *ḥāzīr* (см.: [17, сл. ст. *Ḥuzūr*]), с нашим бейтом в качестве примера. Выражение *zumra-yi ḥuzūr* «толпа завсегдатаев» указывает на риндов, которые постоянно пьянствуют в кабаке; если им будет даровано лицемерие друга, эти пьяницы в одночасье станут влюбленными и примутся воспевать его красоту.

Бейт отсылает к стиху Шаха Ни'матуллаха: «Уйди от себя и прошествуй в ряды наших сподвижников, // Чтобы мы обратили лик твоего сердца к Богу, как у потомков Пророка (*sayyidāna*)» (б. 6). В этом бейте лирический персонаж отводит себе и своим сторонникам роль наставников, способных напрямую обратиться к Богу. Ответ Хафиза полемичен: превратить пьяниц во влюбленных способно лишь явление красоты возлюбленного.

**Бейт 11.** «Завистники» – *ḥāsīdān*, это слово встречается в Диване дважды, ср. контекст «О, Хафиз, раз из твоих стихов каплет вода красоты, // Как может завистник (*ḥāsīd*) находить в них изъяны?!» (87: 10). Внешне бейт выглядит как продолжение предыдущего, т.е. обращение к прекрасному другу. В то же время тема щедрости сигнализирует о том, что газель подходит к концу и пора напомнить покровителю о вознаграждении, применив поэтическую фигуру «красота просьбы» (*ḥusn-i ṭalab*).

В тексте Дивана в редакции Ханлари [22] бейты 10 и 11 отсутствуют.

**Бейт 12.** Подписной бейт газели включает не только *тахаллус* ее автора, но и намек на имя оппонента: слово *šāhān* «шахи» напоминает об имени Шаха Ни'матуллаха Вали. Благодаря этому классическая оппозиция «шах – нищий» (*šāh – gadā*) приобретает персональное измерение и указывает одновременно на участников поэтического турнира, с которого «нищий» Хафиз уходит победителем. Иронический смысл концовки придает ей особое изящество – те, кто возомнили себя шахами среди риндов и поэтов, вряд ли обратят внимание на стихи нищего собрата.



## Заключение

Вернемся теперь к вопросу о характере и общем смысле поэтической критики Хафиза. Прежде всего, он ставит под сомнение посыл, заключенный в первом бейте газели Шаха Ни'матуллаха: сообщество риндов такого высокого мнения о себе, что «простые пьяницы», подобные ринду Хафизу<sup>7</sup>, могут быть и не удостоены их внимания, особенно их взгляда, якобы исцеляющего от духовной слепоты! Они объявляют себя целителями, но лирический персонаж Хафиза не пойдет к таким врачам – за избавлением от боли он обратится напрямую к сокровищнице Сокрытого. Рассуждения о проникновении в тайну красоты возлюбленного наш герой также высмеивает: раз друг не желает приоткрыть завесу, все разглагольствования о нем – всего лишь пустые фантазии. Ринды Ни'матуллаха воображают, что нашли прямой путь к спасению, но ни благочестие, ни распутное поведение не имеют отношения к тому, как ты будешь судим в Последний день, так что нечего бахвалиться, Господь сам все решит на Суде. Ринды Шаха Вали утверждают, что стоит стать их сподвижниками (муридами их шейха), и любой «чужой» приблизится к Богу, станет «знакомым». Не стоит забывать, отвечает Хафиз, что лишь неустанные поиски знания на путях любви позволяют приблизиться к цели и стать «другом».

Ринды хвастаются, что постигли тайны сокрытого за завесой уже в «этом домишке смысла». Посмотрим, говорит Хафиз, как вы поведете себя, когда спадут все покровы! Поэт подозревает, что за гордой проповедью риндства царит лицемерие, заставляющее выставлять напоказ то, что нельзя афишировать, – ведь разглашение тайны любви предсудительно. И чем красноречивее рассказ, тем подозрительнее искренность рассказчика.

В этом контексте неудивителен призыв пить вино тайком, а не напоказ, ведь в мире царит зависть к добродетели и к людям, отмеченным Богом, пример тому – зависть Йусуфовых братьев. И вообще, ничего не следует делать напоказ, даже награждать поэта лучше скрытно, чтобы он избежал зависти и враждебности окружающих, а покровитель сотворил добро во славу Божию, а не ради земной славы. Не таков Шах Ни'матуллах Вали, окруженный роскошью и богатством, вряд ли он станет заботиться о нищем собрате.

## Литература

1. Хафиз Ширази; Шахвердов А. Ш. (сост.) *Диван*. М.: Летопись; 1998.
2. Mu'in, Muḥammad. *Ḥāfiẓ-i šīrīn-suxan*. Tīhrān, 1369/1990. (На перс. яз.)

<sup>7</sup> О ринде как центральном персонаже Дивана Хафиза см. выводы М. Л. Рейснер: [23, с. 201–205], о теме риндства и ее авторских обертонах у Хафиза см.: [24].



3. Ḥamīd Farzām, *Taḥqīq dar aḥvāl va naqd-i ātār va afkār-i Shāh Ni'matu'llāh Valī*. Tīhrān: Surūsh 1374/1995. (На перс. яз.)
4. Пригарина Н. И., Шелаев А. С. Один бейт и два тарджи'банда. *Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика»*. 2014;6(128):120–147.
5. Пригарина Н. И. Отблеск нетленного лика (В глубинах интертекста персидской поэзии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica. В честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016. С. 414–421.
6. 'Alī Aṣḡar Maẓharī Kirmānī. Shāh Ni'matullāh Valī Kirmānī va X'āja Ḥāfīz-i Šīrāzī. *Šūfī*. 1374/1995;(26):12–21. (На перс. яз.)
7. Zipoli R. *The technique of the Ġavāb: replies by Navā'ī to Ḥāfīz and Ġāmī*. Venezia: Cafoscarina; 1993.
8. Шелаев А. С. Суфийский поэт и наставник Шах Ни'матуллахВали (XIV–XV вв.). *Ирано-Славика*. 2010;1:40–42.
9. Javād Nūrbaxš (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Šāh Ni'matullāh Wālī*. Tīhrān; 1352/1973. (На перс. яз.)
10. Xalīl Xaṭīb Rahbar (ed.) *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad X'āja Ḥāfīz-i Šīrāzī*. Tīhrān; 1372/1994. (На перс. яз.)
11. Lewisohn L. Prolegomenon to the Study of Ḥāfīz. In: Lewisohn L. (ed.) *Ḥāfīz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. New York: I. B. Tauris; 2010. P. 3–73.
12. Аль-Худжвири; Орлов А. (пер.), Пригарина Н. И. (ред.) *Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму*. М.: Единство; 2004.
13. Xurramšāhī, Bahā al-Dīn. *Ḥāfīz-nāma. Šarḥ-i alfāz, a'lām, mafāhim-i kalidī va abyāt-i dušvār-i Ḥāfīz*. Baxš-i avval va duvvum. Tīhrān: Širkat-i intišārāt-i 'ilmī va farhangī; 1999. (На перс. яз.)
14. Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. *Хафиз. Газели в филологическом переводе*. М.: РГГУ; 2012. Ч. 1.
15. Niẓāmī Ganjavī. Kulliyāt. Parvīz Bābāyī (ed.) *Baxš-i avval va duvvum*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1993. (На перс. яз.)
16. Ḥusayn'Alī Hiravī va doctor Zahra (ed.) *Šādmān Šarḥ-i ġazalhā-yi Ḥāfīz*. Tīhrān; 1378/1999. Vol. 1–4. (На перс. яз.)
17. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-i 1–14. Tīhrān: Dānišgāh-i Tīhrān; 1993. (На перс. яз.)
18. Sa'dī. *Kulliyāt*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1996. (На перс. яз.)
19. Крачковский И. Ю. (пер. и коммент.) *Коран*. М.: ГРВЛ; 1986.
20. Braginskij I. S. (ed.) *Dīvān-i Rūdakī Samarqandī*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1994. (На перс. яз.)
21. Sa'īd Nafīsī (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Awhadī-yi Iṣfahānī ma'rūf ba Awhadī-yi Marāġa'ī*. Tīhrān: Intišārāt-i Sanāyī; 2012. (На перс. яз.)
22. *Dīvān-i Ḥāfīz*. Ba taṣḥīḥ va tawzīḥ-i Parvīz Nātel Xānlarī. Jild- i avval. Ġazaliyyāt. Tīhrān; 1362/1983. (На перс. яз.)
23. Рейснер М. Л. *Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века)*. М.: ГРВЛ; 1989.
24. Lewis F. Hafez. VIII. Hafez and rendi (Last updated: March 1, 2012). In: *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-viii>



### References

1. Hafiz Shirazi; Shahverdov A. Sh. (ed.). *Divan*. Moscow: Letopis; 1998. (In Russ.)
2. Mu'in Muḥammad. *Ḥāfiẓ-i šīrīn-suxan*. Tihṛān; 1990. (In Persian)
3. Ḥamīd Farzām. *Taḥqīq dar aḥvāl va naqd-i āṭār va afkār-i Shāh Ni'matu'llāh Valī*. Tihṛān: Surūsh; 1995. (In Persian)
4. Prigarina N., Shelayev A. One beyt and two tarji'bands. *Vestnik RGGU*. 2014;6(128)120–147. (In Russ.)
5. Prigarina N. A reflection of the imperishable face (In the depths of the intertext of Persian poetry). In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica. In honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; 2016, pp. 414–421. (In Russ.)
6. 'Alī Aşğar Mazharī Kirmānī. Shāh Ni'matullāh Valī Kirmānī va X'āja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī. *Şūfī*. 1374/1995;(26):12–21. (In Persian)
7. Zipoli R. *The technique of the Ġavāb: replies by Navā'ī to Ḥāfiẓ and Ġāmī*. Venezia: Cafoscarina; 1993.
8. Shelayev A. The Sufi poet and teacher Shah Ni'matullah Vali (XIV–XV cc.). *Irano-Slavica*. 2010;1:40–42. (In Russ.)
9. Javād Nūrbaxš (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Šāh Ni'matullāh Wālī*. Tihṛān; 1352/1973. (In Persian)
10. Xalīl Xaṭīb Rahbar (ed.) *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad X'āja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*. Tihṛān: Intiśārāt-i Şafī 'Alī-šāh; 1994. (In Persian)
11. Lewisohn L. Prolegomenon to the Study of Ḥāfiẓ. In: Lewisohn L. (ed.) *Ḥāfiẓ and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. New York: I. B. Tauris; 2010, pp. 3–73.
12. Al-Hujwiri; Orlov A. (transl.), Prigarina N. (ed.) *Unveiling of the Hidden. The oldest Persian treatise on Sufism*. Moscow: Yedinstvo; 2004. (In Russ.)
13. Xurramšāhī, Bahā al-Dīn. *Ḥāfiẓ-nāma. Şarḥ-i alfāẓ, a'lām, mafāhim-i kalidī va abyāt-i duşvār-i Ḥāfiẓ*. Baxš-i avval va duvvum. Tihṛān: Şirkat-i intiśārāt-i 'ilmī va farhangī; 1999. (In Persian)
14. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. *Hafiz. The Ghazals in philological translation*. Moscow: RGGU; 2012. Part 1. (In Russ.)
15. Niẓāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Parvīz Bābāyī (ed.) Baxš-i avval va duvvum. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1993. (In Persian)
16. Ḥusayn'Alī Hiravī va doctor Zahra Şādmān (ed.) *Şarḥ-i ġazalhā-yi Ḥāfiẓ*. Tihṛān; 1999. Vol. 1–4. (In Persian)
17. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-I 1–14. Tihṛān: Dānişġāh-i Tihṛān; 1993. (In Persian)
18. Sa'dī. *Kulliyāt*. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1996. (In Persian)
19. Krachkovskii I. Ju. (transl. & comment.). *Quran*. Moscow: GRVL; 1986. (In Russ.)
20. Braginskiy I. S. (ed.) *Dīvān-i Rūdakī Samarqandī*. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1994. (In Persian)
21. Sa'īd Nafīsī (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Awhadī-yi Işfahānī ma'rūf ba Awhadī-yi Marāġa'ī*. Tihṛān: Intiśārāt-i Sanāyī; 2012. (In Persian)
22. *Dīvān-i Ḥāfiẓ*. Ba taşḥīḥ va tawzīḥ-i Parvīz Nātel Xānlarī. Jild- i avval. Ġazaliyāt. Tihṛān; 1362/1983. (In Persian)



Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., **Русанов М. А.** Шах и нищий:  
газель о риндах Шаха Ни'матуллаха Вали и ответ Хафиза  
*Ориенталистика*. 2020;3(1):189–206

23. Reisner M. L. *The evolution of the classical ghazal in Farsi. X–XIV cc.* Moscow: GRVL; 1989. (In Russ.)

24. Lewis F. Hafez. VIII. Hafez and rendi (Last updated: March 1, 2012). In: *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-viii>

### **Информация об авторах**

**Пригарина Наталья Ильинична**, профессор, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

**Чалисова Наталья Юрьевна**, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

**Русанов Максим Альбертович** (08.02.1966–18.03.2020), кандидат филологических наук, профессор Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Вклад авторов**

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 6 февраля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 2 марта 2020 г.

### **Information about the authors**

**Natalia I. Prigarina**, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

**Natalya Yu. Chalisova**, Ph. D. (Philol.), Principal Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

**Maxim A. Rusanov** (February 8, 1966–March 18, 2020), Ph. D. (Philol.), Professor, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

### **Authors contributed**

These authors contributed equally to this work.

### **Article info**

Received: February 6, 2020  
Reviewed: February 27, 2020  
Accepted: March 2, 2020



### Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта 'Аттара

Л. Г. Лахути

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>, e-mail: [lahuty@gmail.com](mailto:lahuty@gmail.com)

**Резюме:** Раби'а, дочь Ка'ба, кратко упоминается в антологии 'Ауфи «Лубаб ал-аубаб» как талантливый поэт, темой многих стихотворений которого были любовь и *шахид-бази* – созерцание прекрасных отроков, приводящее к внутреннему созерцанию красоты их Создателя. Персидский суфийский поэт XII–XIII вв. Фарид ад-Дин 'Аттар посвятил Раби'и самый длинный из рассказов, входящих в его маснави. Была ли история любви и смерти дочери Ка'ба в маснави «Илахи-наме» заимствована 'Аттаром из какого-то ныне утраченного источника или она стала нарративным развертыванием сообщения 'Ауфи, установить не удастся. В статье обсуждаются особенности рассказа 'Аттара, его место в структуре поэмы и возможные исторические соответствия. Основную часть статьи составляет филологический перевод рассказа, снабженный обширным историко-филологическим комментарием.

**Ключевые слова:** персидская поэзия; 'Аттар; суфизм; дочь Ка'ба, земная и мистическая любовь

**Для цитирования:** Лахути Л. Г. Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта 'Аттара. *Ориенталистика*. 2020;3(1):207–246. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-207-246.

### A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi *Ilahi-nameh* by the Sufi Persian poet Farid ad-Din 'Attar

L. G. Lahuti

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>, e-mail: [lahuty@gmail.com](mailto:lahuty@gmail.com)

**Abstract:** Ka'b's daughter Rābi'a is briefly mentioned in the poetical anthology *Lubāb al-awbāb* by 'Aufi as a brilliant poet. A subject of the majority of her poems was love and *šāhid-bāzī*, i.e. gazing at the beauty of youths, which brings the spectator to internal contemplation of the beauty of the Creator. 'Attar, a Persian Sufi poet (12–13 cent.),



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





dedicated to the love and death of Rābi'a the longest story in his *Masnavis*. So far it has not been ascertained whether it was based upon a certain source, which has not survived until the present day, or whether it was a development of the account by 'Aufi. The first part of the article contains an analysis of the story about daughter of Ka'b in the *Ilahi-nameh*, its place within the structure of the poem as well as discusses its possible historical background. Then a line-by-line translation in Russian is provided, together with an extensive historical and philological commentary.

**Keywords:** Iran, poetry of, Middle Ages; Attar, Farid ad-Din (1145–1221); Sufism; Rābi'a, daughter of Ka'b, story of, earthly and mystical love

**For citation:** Lahuti L. G. A story about the Daughter of Ka'b from the *Masnavi Ilahi-nameh* by the Sufi Persian poet Farid ad-Din 'Attar. *Orientalistica*. 2020;3(1):207–246. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-207-246.

## Введение

Рассказ о Раби'и<sup>1</sup>, дочери Ка'ба, входит в предпоследнюю, двадцать первую главу – «Беседу» суфийской поэмы-маснави 'Аттара (ум. в 1221 г.) *Илахи-наме*. Он занимает особое место не только в *Илахи-наме*, но и во всем творчестве поэта. Это самая пространная из 265 историй в поэме: в ней 423 бейта (для сравнения: в рассказе о праведной жене – 310, в остальных поэмах есть только одна сравнимая по объему история – о шейхе Сан'ане из поэмы «Мантик ат-тайр», в ней 406 бейтов; все другие рассказы значительно короче). Но дело не только в объеме. История дочери Ка'ба насыщена гораздо более живыми, чем в других рассказах, описаниями красоты, подробными описаниями битвы, пира, цветущего весеннего сада; «от первого лица» – в любовной переписке – передается душевное состояние героев. Все это не характерно для других рассказов 'Аттара, и возникает ощущение, что здесь автор дал полную волю своему поэтическому таланту.

## Истории Раби'и на уровне сюжета

В истории дочери Ка'ба переплелись любовь, война и поэзия. Это любовная повесть: в ней налицо все признаки романического любовного сюжета – внезапно вспыхнувшая страсть царской дочери к прекрасному юноше, посредничество няньки-кормилицы, тайная переписка (первое письмо Раби'и невольно хочется назвать письмом Татьяны), предательство друга, раскрытие тайны и вслед за тем – гибель влюбленных, но прежде – месть влюбленного. Это и приключенческая повесть: героиня переодетой в мужское платье отправляется на войну, где, не узнавшая никем, спасает своего раненого и окруженного врагами возлюбленного. И, наконец, это рассказ о поэте – героиня слагает стихи обо всем, что

<sup>1</sup> Имя Раби'а не упоминается в самом тексте 'Аттара, но, поскольку оно прочно вошло в традицию, издатель текста включил его в название рассказа, и ниже оно будет использоваться.



видит и чувствует. Ее любовь делает эти стихи настолько совершенными, что перед ними преклоняется сам великий Рудаки; но стихи, которые изливаются из ее сердца и которые она не может удержать в себе, в конечном счете губят ее.

### История Раби'и в контексте поэмы «Илахи-наме»

В контексте всей поэмы история поворачивается новой гранью. «Илахи-наме» построена как обрамленная повесть, где рамочная история состоит в диалогах отца – царя и халифа – со своими сыновьями. Шесть сыновей поочередно высказывают отцу свои самые главные желания, затем следуют ответы отца, который стремится направить каждого сына от земных целей к духовным и сопровождает свой ответ многочисленными рассказами и притчами (подробнее см.: [1]). Беседы с первым сыном посвящены любви – он мечтает жениться на прекрасной царевне-пери. В ответ отец рассказывает ему о степенях любви: похоть (*šahvat*), дойдя до своего предела, превращается в страстную любовь (*'iṣq*); та, разгораясь, переходит в любовь духовную (*maḥabbat*), готовность отдать жизнь ради любимого, а когда эта любовь доходит до своего предела, душа исчезает в возлюбленном. «Быть жестоко убитым на пути к Возлюбленному, – утверждает отец, – намного лучше, чем оставаться в плену похоти» [2, бейты 969–973] (перевод рассказа см.: [3, с. 20]).

Многие рассказы на протяжении всей поэмы так или иначе соответствуют ступеням этой градации (подобнее см.: [4]). Так, праведная жена из первого рассказа, противостоя похоти влюбленных в нее, терпит от них многие муки – избиения, клевету, продажу в рабство. В конце повествования она избавляется от всех бед и становится подвижницей-аскетом, творящей чудеса. Ее прежние мучители наказаны тяжелыми болезнями, но она, увидев их раскаяние, прощает и исцеляет своих бывших врагов (перевод см.: [5; 6]). В следующем рассказе речь идет о страстной любви – *'iṣq*. Героиня рассказа страстно влюблена в юного красавца-принца. Она бежит за ним, где бы он ни появился, а когда царь приговаривает ее к казни за неприличное преследование его сына, готова с радостью погибнуть под копытами коня, которого погоняет ее любимый: «Ведь если я буду убита этой луной, – восклицает она, – то навечно пребуду живой на сем пути!» В результате «царь простил ее и отправил ее во дворец, / обновленную душой<sup>2</sup> отправил к любимому» [2, бейт 1031] (перевод см.: [3, с. 20–21]).

В конце книги тема любви возникает на новом уровне – она соответствует последней ступени в классификации отца: уничтожению души любящего в любимом. Последние Беседы посвящены желанию шестого сына стать алхимиком – с помощью волшебного «эликсира» (философ-

<sup>2</sup> Душа – в ориг. *jān*, что также может означать «жизнь».



ского камня) превращать низкие металлы в золото; он надеется, что это поможет ему и в любви. Отец же говорит ему о высшей алхимии, которая превращает земные желания души – в высокие, растворяя душу в золоте пребывания в Боге. Так, в одном из рассказов отца известный суфийский подвижник IX в. Байазид Бистами отвечает человеку, который ищет его:

«<...> вот уже тридцать лет  
Как я сам хочу найти Байазида,  
много искал его, но и пыли [с его пути] не увидел.  
Не знаю, что с ним случилось, куда ушел,  
вот уж тридцать лет, как он покинул меня.  
Так умолкло в золоте его существо,  
что уже тридцать лет, как он забыл о своих делах и о себе».  
Тот, кто навеки исчез в золоте,  
никогда не получит знания о себе [2, бейты 6795–6799].

Но чтобы достигнуть этого, говорит отец, надо «пройти три моря» – слез, огня и крови. В пример он приводит историю любви и смерти дочери царя Ка'ба.

В свете этого можно прочитать историю Раби'и как историю души, которая через любовь к земной красоте приходит к видению красоты Божественной; она гибнет в этом мире, чтобы обрести вечность в мире ином.

Можно видеть, что первые рассказы поэмы и рассказ о дочери Ка'ба закольцовывают повествование: женщины из начала поэмы, пройдя тяжелые испытания, обрели «новую жизнь» – благочестивая жена «победила похоть» и посвятила себя служению Богу, а влюбленная из второго рассказа, когда ее страсть переросла в жертвенную любовь, «получила новую жизнь» с возлюбленным. Но дочь Ка'ба, героиня последнего рассказа, соответствует уже последней стадии любви: она не получает новую, лучшую жизнь, но теряет свою земную жизнь и исчезает в том, кого любит.

### **Сведения о дочери Ка'ба в других источниках**

В рассказе о Раби'и участвуют исторические лица – знаменитый «Адам персидских поэтов» Рудаки (ум. в 941 г.), великий суфийский шейх Абу Са'ид (ум. в 440/1049) и, наконец, сама героиня рассказа. У 'Аттара имя ее не названо, но поэтесса по имени Раби'а, дочь Ка'ба ал-Куздари (Rābi'a bint Ka'b al-Quzdārī), упоминается в поэтической антологии «Лубаб ал-аубаб 'Ауфи» (закончена в первой половине XIII в.). Согласно 'Ауфи, «дочь Ка'ба хоть и была женщиной, но мудростью (*faḏl*) превзошла мужей этого мира и была всадником обоих ристалищ и повелителем (*vālī*) обеих областей – в тазийских (арабских) стихах сильна и в персидской поэзии



весьма искусна»; многие стихи ее, по словам 'Ауфи, были посвящены любви и *šāhid-bāzī* – так называлась суфийская практика любования прекрасными юными созданиями, чья красота свидетельствовала о красоте их Создателя. 'Ауфи приводит несколько примеров ее стихов, в том числе *mulamma'* – стихотворение, состоящее из арабских и персидских бейтов [7, р. 61–62]. Этим его сообщение ограничивается. Автор первого известного сейчас поэтологического трактата Мухаммад б. Умар ар-Радуяни «Толкование риторики» (рубеж XI–XII вв.) приводит два бейта «дочери Ка'ба» (*ibnat Ka'b*) [8, с. 81]. Каких-то реальных следов описанных у 'Аттара событий, так же как исторических сведений об эмире Ка'бе и о его царстве, никому из исследователей обнаружить не удалось. По 'Аттару, он был правителем Балха, но нисба *Quzdaḡī*, приведенная у 'Ауфи, отсылает к современному Хуздару (Пакистанский Белуджистан). Не удалось установить, принадлежит ли рассказ о дочери Ка'ба самому 'Аттару или он развил какой-то из ныне утраченных источников. Однако такие источники могли существовать – если вставной эпизод с ответом Абу Са'ида на вопрос о Раби'и (см. ниже, с. 229) не домыслен автором поэмы, то ее стихи, посвященные *šāhid-bāzī*, были известны во времена старца, т.е. в XI в. Кроме того, в книге «Тайны единобожия в деяниях шейха Абу-Са'ида» два стихотворных фрагмента, которые произносит старец в своих беседах, по мнению М. Р. Шафи' Кадкани, с большой вероятностью извлечены из стихов Раби'и (см.: [9, с. 143, 353; 10, с. 353: 789–790]).

История Раби'и, явно восходящая к рассказу 'Аттара, появляется в XV в. у Джамии в «Нафахат ал-унс» [11, с. 732] и в XV в. в «Маджма' ал-фусаха» Риза Кули-хана Хидайата [12, с. 654–655]. Кроме того, последний, вдохновленный рассказом 'Аттара, посвятил Раби'и поэму «Гулистан-и Ирам» («Райский цветник») [13].

\* \* \*

Предлагаемый перевод относится к числу филологических, его задача – отразить по мере возможности внутренние взаимосвязи («смыслы») поэмы 'Аттара, раскрыть поэтические приемы, намеки и аллюзии и описать их там, где передать их в переводе не позволяет русский язык. Перевод выполнен по изданию: [2].

### ИЛАХИ-НАМЕ. БЕСЕДА 21

Сын сказал: «Советами, что ты мне давал,  
одну за другой ты развязывал мои путы.

Сто моих трудностей разрешились от твоих советов,  
моя медь превратилась в чистейшее золото.

Все твои слова полезны,  
очень назидательны и высоки.



Но ведь желание алхимии во мне живет потому,  
что от нее приходят в согласие вера и [земной] мир,

А если вера и мир соединят руки,  
Будет со мной Возлюбленный всегда.

Ведь пока вера и земной мир не станут мне друзьями,  
мне на помощь от Друга надежды не будет».

#### *Ответ отца*

Отец сказал ему: «Твой ум полон гордыни,  
вот почему эта мысль далека от истины.

Ибо пока ты не проиграешь все доброе и все злое,  
не будешь ты влюбленным, разве что метафорически.

Если ты ищешь совершенства в любви,  
нужны тебе постоянно три состояния:

Первое – слезы, второе – огонь, третье – кровь.  
если пройдешь через эти три моря,

Возлюбленный примет тебя за завесой,  
иначе ждет тебя от возлюбленного много шипов.

А если ты не знал об этом предании,  
тебе навек довольно этого рассказа».

### **РАССКАЗ ПЕРВЫЙ: О РАБИ'И, ДОЧЕРИ КА'БА**

#### *[Величие Ка'ба, эмира Балха, и красота его сына Хариса]*

Некогда Балхом правил эмир Ка'б, мудрый, щедрый, справедливый и могущественный. Подданные его были счастливы, при его дворе процветали ученые, поэты и художники, и враги не смели напасть на его царство.

У Ка'ба был сын по имени Харис, чья красота превосходила сиянием Солнце и Луну и была притчей во всем мире.

#### *[Красота и поэтический талант дочери эмира]*

Еще у него была в айване дочь,  
словно душу свою любил он ее.

Звали эту сребростанную Краса арабов<sup>3</sup>,  
она волновала сердца и привязывала сердца.

В ее красе собрались все красоты мира,  
какую ни возьми – любой она владела.

<sup>3</sup> Краса арабов – в ориг. *Zayn al-'arab* (араб.).



Разум перед ней приходил в безумие,  
прелесть ее была сказкой во всем мире.

В любом месте кто бы ни произнес ее имя,  
каждая частица его начинала сиять красотой Йусуфа<sup>4</sup>.

Когда молодой Месяц видел ее с небосвода,  
всегда преклонял колени, подобно чангу<sup>5</sup>.

Когда Ризван<sup>6</sup> смотрел на ее чело,  
узнавал он в нем эдемский сад.

Когда волны ее локонов падали на землю,  
волнение, поднявшееся из-за них, достигало небес.

В двух вазах из миндаля были у нее два нарцисса,  
как два волшебника, два негритенка в ловушке<sup>7</sup>.

Два негритенка, у каждого по луку,  
пускали они стрелы повсюду, где была [живая] душа.

Когда стрелы ее кокетливых взоров вылетали из лука,  
сердца влюбленных становились мишенью.

Сахар из ее рубинов<sup>8</sup> был необычайного вкуса,  
потому что в ее рубинах был сахарный эликсир.

Ее уста были ларцом с влажными марваридами,  
и все они были одна жемчужнее другой<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Красота дочери Ка'ба была так могущественна, что даже ее имя способно было преобразить того, кто его произносит, и сделать подобным прекрасному Йусуфу (Иосифу синодального перевода Библии).

<sup>5</sup> В бейте использовано «фантастическое обоснование» – прием, который Х. Риттер назвал волшебной палочкой персидской поэзии и ключом к ее пониманию [8, S. 3–4]: молодой Месяц потому принимает свою изогнутую форму, что «преклоняет колени» перед красотой; при этом он становится похожим на *чанг* – струнный музыкальный инструмент типа арфы, корпус которого своей формой напоминает человека, преклонившего колени.

<sup>6</sup> *Ризван* – райский привратник, глава ангелов, охраняющих рай, видел в лице девушки красоту райского сада.

<sup>7</sup> Для описания глаз красавицы использованы традиционные образы: *нарцисс* – у его цветка тычинки окружены средней частью и светлыми лепестками так же, как зрачок окружен радужной оболочкой и затем глазным белком, *миндаль*, *негритята*, *волшебники*. Таким образом, *глаза-нарциссы* словно смотрели из сосудов *миндалевидной* формы, с которыми сравниваются глаза, зрачки были черны, словно *негритята*, и обладали завораживающей колдовской силой.

<sup>8</sup> *Сахар из ее рубинов* (рубиновой шкатулки) – сладостные речи, исходящие из уст красавицы.

<sup>9</sup> В этом и в двух следующих бейтах для описания зубов красавицы выстраивается синонимический ряд со значением «жемчуг»: сияющие влажным блеском речные жемчужины – *марвариды* (*marvārid*), каждая из которых *жемчужнее* (*gawharīntar*), т.е. драгоценнее, другой, и *перлы* (в ориг. *marjān* – в современном значении «кораллы», но в архаичном значении, ныне редком, – «мелкий речной жемчуг»). Жемчуг скрыто присутствует и в следующем бейте (см. след. примеч.).



Лишь только показывались тридцать ее перлов-зубов,  
нисаром падала к ее ногам каждая душа<sup>10</sup>.

Ее рубиновые губы были чашей с жемчугами,  
напиток в них был из чистой воды Каусара<sup>11</sup>.

Когда небосвод видел ее серебряный мяч,  
мчался он, словно мяч без рук и без ног<sup>12</sup>.

Красоту ее описать невозможно,  
так что для меня это описание – пустая мечта.

И такого изящного дарования [ни у кого из] людей не было,  
ибо что она от людей ни услышит,

Сразу все перелагала в стихи,  
нанизывала, словно жемчужины.

Так она была сладкоязычна в стихах,  
что в них словно был вкус ее губ.

Сердцем отец постоянно был с нею,  
он с нежностью заботился о ней.

### **[Предсмертное завещание Ка'ба и справедливое правление Хариса]**

Когда пришло отцу время умереть,  
усадил он перед собою сына,

Передал ему дочь: «Смотри,  
прими ее от меня и заботься о ней.

Всячески, как должно устраивать ее дела,  
устраивай и сделай радостными ее дни.

Ведь у меня сватали ее знатные,  
многие славные витязи и владыки –

Не отдал ее никому. Если ты сможешь,  
отдай ее тому, кого найдешь достойным.

В свидетели этих слов призываю Господа,  
не заставляй меня страдать и волноваться».

<sup>10</sup> *Нисар* – жемчужины, монетки и т.п., которые разбрасывали при торжественных событиях под ноги народу или которыми осыпали невесту на свадьбе. Тем самым продолжается тема жемчуга: увидев жемчужины зубов красавицы, каждая душа падала к ее ногам, как жемчужины нисара.

<sup>11</sup> *Каусар* – водоем в раю.

<sup>12</sup> Сравнение сферы небосвода, кружащейся вокруг Земли, с мячом не раз встречается у 'Аттара. *Серебряный мяч* – одновременно и традиционная метафора для округлого белоснежного подбородка красавицы. Таким образом, шар небосвода приходит в такой восторг при виде «мяча» (подбородка красавицы), что кубарем, «без рук и без ног», т.е. не управляя своим движением и переворачиваясь, словно мяч, несется вокруг земли (см.: [14, сл. ст. *bī dast-u pā*]).





Сказал он сыну все, что мог,  
сын принял все, что сказал отец.

Наконец милая душа покинула отца,  
не знаю, для чего пришел, зачем ушел...

Много кружил он вверх и вниз, словно небеса,  
пока голова его и ноги не легли в землю.

Лук Божий не в руке человека,  
и никого не известят ни о приходе, ни об уходе!

Кто знает, сколько ему придется жить,  
и если пришел, зачем потом надо уходить?..

Когда отец ушел в Господень чертог,  
сын воссел в царском диване<sup>13</sup>.

Правдой и справедливостью сиял он в мире,  
мир в нем обрел дыхание Нушинравана<sup>14</sup>.

Крестьянам и воинам раздал он дирхемы<sup>15</sup>,  
военачальникам вручил барабаны и знамена.

Много скорбей он изгнал из голов,  
многих угнетателей сокрушил.

В добре, неге и славе  
как душу, берег он дорогую сестру.

Теперь послушай, этот вращающийся циркуль  
какую игру сыграл и с ней, и с ним!<sup>16</sup>

### **[Красота Бакташа]**

Был у Хариса несравненный гулям<sup>17</sup>,  
доверенный хранитель всей его казны.

Звали того подобного Луне Бакташ,  
не знаю, найдется ли кто подобный ему..

<sup>13</sup> Диван – зд. «царский совет».

<sup>14</sup> Сасанидский царь Хусрав Ануширван (Нушинраван) – в персидской литературе символ справедливости.

<sup>15</sup> Дирхем – серебряная монета.

<sup>16</sup> Вращение небосвода, посылающего людям их судьбу, сравнивается с вращением циркуля.

<sup>17</sup> Гулям (правильно – гулам) – *gulām* (из араб. *ḡulām* – «юноша», «слуга»). Так назывались юные рабы, неременные участники придворных пиров, которые составляли царское войско и «славились как красивой внешностью, так и воинской доблестью. <...> Лучшие из таких рабов были прекрасными солдатами и искусными наездниками, играли на каком-либо музыкальном инструменте, имели утонченные манеры и могли составить приятную компанию» (Йаршатер. Тема винопития и концепт возлюбленного в ранней персидской поэзии. – Цит. по: [15, с. 44–45]).



Красотою он был чудом света,  
удивительную любовь он внушал!

Его красота вошла в пословицы,  
смерть сторожила томящихся по нему.

Роза старалась помедлить в глине,  
если он покрывался краской смущения<sup>18</sup>.

Если показывалось отражение его лица,  
начинали содрогаться росписи на стене<sup>19</sup>.

Когда его локоны-индийцы затевали битву,  
казалось, что завитки-негры засели в изгибах<sup>20</sup>.

Его локоны держали храбрецов в рабстве, –  
вот какое богатство он сберегал!<sup>21</sup>

Его брови сведенными становились [еще] лучше –  
это был лук, на который впервые натянули тетиву<sup>22</sup>.

Его глаза казались лакомой добычей,  
ведь у них была общая краса с миндалем<sup>23</sup>.

Ряды его ресниц сражали ряды богатырей  
дождем стрел, выпущенных его бровями-[луками].

Уста его были, словно просверленный рубин<sup>24</sup>,  
скрывали они тридцать непорочных жемчужин.

Да, рубин его уст мог быть просверлен  
только лишь алмазом его языка.

<sup>18</sup> В бейте омографы: *gf[i]l* – «земля, глина», и *gf[u]l* – «роза». Смысл бейта: румянец красавца был ярче алых лепестков розы, и чтобы никто не увидел этого, она не торопилась показываться из земли.

<sup>19</sup> Имеются в виду изображения различных сцен из придворной, любовной или охотничьей жизни и т.п.

<sup>20</sup> Воспеваются черные вьющиеся волосы красавца, обладающие колдовской силой. «Индийцы», «негры» (*zangī*, т.е. жители Занзибара) – иносказательные обозначения черного цвета; кроме того, в бейте используются омонимичные значения слова *čīn* – «Китай» и «изгибы, складки». Таким образом в бейте выстраивается «географический» ряд: Занзибар (*zang, zangbār*), Индия и Китай.

<sup>21</sup> В оригинале: *čunān naqđi zi pas-afkanda midāšt* – в зависимости от перевода глагола *pas afkandan* возможны два понимания: богатством Бакташа были кудри, которые он сохранял отброшенными за спину, либо кудри, словно арканы, связывали и обращали в рабство влюбленных в него, и те становились его добычей.

<sup>22</sup> В бейте намек на молодость Бакташа и сокрушительное воздействие его красоты: его сведенные брови, подобно новому луку, разили особенно сильно и метко.

<sup>23</sup> Намек на миндалевидную форму глаз красавца.

<sup>24</sup> Воспевается алый рот красавца, который был так мал, что только слова, сходявшие с его языка, могли пройти через него.



Его губы издавали указ о вечной жизни,  
ведь от этих губ обретала жизнь вода Хизра<sup>25</sup>.

О его зубах можно было бы сказать,  
что в одном *миме* у него было тридцать два чудесных знамения<sup>26</sup>.

Словно Йусуф он был, ты скажешь, красотой.  
А что сказать о мяче его подбородка!

Сколько мне оставаться в безумии из-за его мяча!  
лишь начну говорить, [сразу] умолкаю<sup>27</sup>...

### **[Красота пиришественного сада]**

Перед дворцом был великолепный сад,  
во всем подобный небесному раю.

Всю ночь не спал влюбленный соловей,  
пел он розе песню об извлекающем шипы<sup>28</sup>.

Роза из бутона, нарядная и игривая,  
рассмеялась сладостным смехом<sup>29</sup>,

Вышла, словно младенец, покрытый кровью,  
алая роза из зеленых пелен.

Утренний ветерок примчался, словно Зулайха,  
розе он, словно Йусуфу, разорвал полу<sup>30</sup>.

Словно ветер, Хизр прошел над степью:  
зелень выросла, степь зазеленела<sup>31</sup>.

Падающая звезда и молния метнули копьа,  
облако отпустило узду дождя,

<sup>25</sup> С именем Хизра, праведника и пророка, связано немало преданий; здесь имеется в виду история о нахождении им источника воды, дарующей вечную жизнь («живой воды»), скрытого в мистическом мраке.

<sup>26</sup> Маленький и округлый ротик красавца сравнивается с кружком буквы «мим» (م), а сияющие зубы – с чудесными знамениями или кораническими аятами.

<sup>27</sup> В бейте обыгрывается омонимия слова *gūy*: основа настоящего времени глагола *guftān* – «говорить» и «мяч», откуда возникает двойное значение словосочетания *čū dar gūy āmadam*: первое отражено в переводе (букв.: «когда я перешел к речам»), второе – «когда я перешел к мячу», т.е. когда попытался описать его подбородок, округлостью подобный мячу.

<sup>28</sup> Песня об извлекающем шипы, которыми ранит его роза – в ориг. *ṭarīq-i xārkaš*, «в ладе “хәркәш”». *Xārkaš* (букв.: «собирающий / извлекающий шипы») как музыкальный термин – один из старинных иранских музыкальных ладов (см.: [14, сл. ст. *xārkaš*]).

<sup>29</sup> Смех или улыбка розы означает момент раскрытия розового бутона.

<sup>30</sup> Аллюзия к сцене безуспешного соблазнения Йусуфа, который рванул из рук влюбленной в него Зулайхи с такой силой, что его одежда разорвалась.

<sup>31</sup> Согласно поверью, повсюду, где проходит Хизр, вырастают зеленые травы.



Зеленые поля подставили ладони,  
в каждой ладони – по сто жемчужин дождя.

Фиалка смиренно склонила голову,  
коснулась она собственных ног.

Багряник, весь покрытый кровью,  
пришел, готовый пролить собственную кровь<sup>32</sup>.

Нарцисс взял в руку золотую чашу,  
выпил сладостное молоко дождя.

Головка тюльпана склонилась к ногам,  
корона его склонилась к поясу.

Из цветника прибыли тысячи Йусуфов,  
в Ханаан донесся аромат рубашки<sup>33</sup>.

Птичий призыв зазвенел над лужайкой,  
в степи от того призыва поднялось волнение.

Утренней порою мускусный ветер  
словно напильником прошел по глади воды.

Не Афрасиаб ли нашел Зерех-море,  
что вода от весеннего ветра оделась в кольчугу?!<sup>34</sup>

Повсюду струились райские ручьи,  
малейшая их капля была водою Хизра<sup>35</sup>.

Свод, воздвигнутый в возглавии сада, достигал Кайвана<sup>36</sup>,  
перед айваном был водружен трон Хариса.

Царь Харис, подобный славному солнцу,  
сидел, словно Сулайман, на возвышении<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> *Багряник* (или иудино дерево), покрытый пурпурными цветами, словно кровью, готов принести себя в жертву красоте Бакташа.

<sup>33</sup> *В Ханаан донесся аромат рубашки* – отсылка к кораническому преданию: в разлуке с Йусуфом его отец, Йа'куб, живший в Ханаане, уединился в «лачуге скорбей», где оплакивая сына, ослеп. Но когда Йусуф прислал ему свою рубашку, он издали услышал ее аромат, а когда ему приложили эту рубашку к глазам, прозрел.

<sup>34</sup> *Зерех, zirih* – море (или река), через которое переправился царь туранцев Афрасиаб, спасаясь от иранского войска [16, с. 448 и далее]. В бейте обыгрывается буквальное значение этого слова – «кольчуга»: поверхность воды, покрытая рябью, сравнивается с кольчугой.

<sup>35</sup> *Вода Хизра* – см. примеч. 25.

<sup>36</sup> *Кайван* – планета Сатурн, чей путь пролегал, согласно средневековой астрономии, по верхней (седьмой) небесной сфере.

<sup>37</sup> *Сулайман* (в синодальном переводе Библии – Соломон) – в исламе пророк и царь, правивший всем миром и обладавший властью над людьми, духами, животными и ветром, который высоко поднимал трон Сулаймана и переносил его над землей.



Гулямы с руками на поясе, подобные Ориону<sup>38</sup>,  
каждый станом – что стройный кипарис.

Стояли рядами отважные тюрки  
скрестивши руки, готовые к служению<sup>39</sup>,

Воинственные верные надимы<sup>40</sup>  
в трепете опустили взоры к ногам.

Благородные [мужи] всего мира низки перед ним,  
порядок в мире утверждался его высоким суждением.

От бодрствования его счастья смута уснула,  
от страха перед его гневом увлажнились глаза огня.

Воинственный, как Кайван, подобный Муштари, с лицом Луны,  
с талантами 'Утарида и величием Солнца<sup>41</sup>.

### **[Дочь Ка'ба видит Бакташа]**

Но вот взошла на крышу дочь Ка'ба,  
великолепие пира поразило ее.

Когда немного она огляделась по сторонам,  
увидела лицо того прекрасного, как Луна<sup>42</sup>.

Увидела она лицо и ланиты Бакташа,  
увидела его, стройного, словно кипарис в каба<sup>43</sup>,

[Целый] мир красоты был дарован его лицу,  
вся красота, словно у Йусуфа, была долей<sup>44</sup>.

Виночерпием стоял он перед царем,  
длинные локоны спадали до земли.

От хмеля его лицо раскраснелось, что гранат,  
ресницы стали шипами для глаз влюбленных [в него].

<sup>38</sup> *Руки на поясе* – знак готовности к служению. *Подобные Ориону* – образ основан на форме созвездия: это большой удлинённый неправильный четырехугольник, посредине которого под небольшим наклоном расположены еще три звезды, образующие «пояс». Орион имеет «вид человека, опоясанного мечом» [17, с. 68].

<sup>39</sup> *Скрещенные на груди руки* – знак покорности.

<sup>40</sup> *Надимы* – собеседники и телохранители царя.

<sup>41</sup> *Кайван*, *Муштари* и *'Утарид* – планеты Сатурн, Юпитер и Меркурий соответственно; *лицо Луны* – светлое и сияющее, словно Луна; *'Утарид* в традиционной астрологии – небесный письмоводитель; его свойствами считаются знание, мудрость и красноречие.

<sup>42</sup> *Прекрасный, как луна* – в ориг. *māh-rāra*, букв.: «кусочек луны», одно из принятых в поэзии обозначений красавца или красавицы.

<sup>43</sup> *Каба* – верхняя мужская одежда.

<sup>44</sup> *Вся красота, словно у Йусуфа, была его долей* – представление о Йусуфе как обладателе львиной доли красоты, распределенной между всеми людьми мира, было типичным и для комментаторской литературы, и для поэзии.



Расточал он сахар из источника сладости<sup>45</sup>,  
ронял [капельки] испарины с Луны на Парвин<sup>46</sup>.  
То, хмельной, наполнял он чашу,  
то радостно играл на рубаб<sup>47</sup>.  
То издавал он трели, словно соловей,  
то наливал вино из кувшина.  
Когда девушка увидела его лицо столь прекрасным,  
сердце отдала безвозвратно каждой частице его существа.  
Вспыхнул быстро огонь ее любви,  
полностью разграбил всё, что у нее было.  
Так этот огонь опалил ее душу,  
что тело уже не помнило о себе.  
Сердце ее влюблено, душа – приговорена,  
все ее бытие стало небытием.  
Из двух нарциссов, словно из тучи, хлынула кровь<sup>48</sup>,  
в одночасье целый поток она пролила.  
Любовь вырвала ее с корнем,  
и словно приковала ее [к любимому]<sup>49</sup>.  
Так она из-за одного взгляда попала в его силки,  
что ночью от нее бежал сон, днем – покой.  
Так неисцельна стала та целительная,  
что совсем она потеряла голову<sup>50</sup>.  
Всю ночь лила кровавые слезы и стонала,  
вновь и вновь вспыхивала, словно свеча.  
От обилья огня, что ниспал в ее душу,  
словно хмельная, она не помнила себя.

<sup>45</sup> Сахар из источника сладости – прекрасные мелодии, издаваемые устами красавца.

<sup>46</sup> Ронял [капельки] испарины с Луны на Парвин – считалось, что испарина, капельки пота, умножали красоту лица. Парвин – Плеяды, скопление из семи (иногда считается, что шести) ярких звезд в созвездии Тельца, красота которых часто воспевалась поэтами. Астрономически Плеяды и Луна связаны тем, что они служат третьей «стоянкой» Луны. Луна здесь метафора чела, а Парвин – зубов, влажный блеск которых – также примета красоты.

<sup>47</sup> Рубаб – струнный щипковый музыкальный инструмент типа лютни.

<sup>48</sup> Из глаз красавицы, подобных нарциссам, полились кровавые слезы.

<sup>49</sup> Приковала – в оригинале названа пытка *ṣahār-mīx* – «четыре гвоздя», состоящая в том, что руки и ноги человека прибавали гвоздями к деревянной крестовине или стене. Иносказательно передает состояние неподвижности, «пригвожденности» к чему-либо.

<sup>50</sup> В оригинале фразеологизм: «головы от ног не отличала».



Коротко говоря, из-за горя и печали  
такая луна за год стала больной.

Харис привел врача, но что пользы!  
ведь ту болезнь не вылечить лекарством.

Разве для такой боли найдется лекарство!  
ведь только от любимого примет лекарство душа.

### **[Дочь Ка'ба признается кормилице в своей любви к Бакташу]**

В покоях у девушки была нянька,  
искусная во всяческих ухищрениях.

С сотней уловок выпрашивала она у луноликой,  
мол, что с тобой, доченька? Скажи правду!

Конечно, не признавалась та луна,  
но потом решила и заговорила:

«Я в такой-то день увидела Бакташа,  
[чьи] локоны и лицо сжигают душу и озаряют сердце.

Словно хмельной, прижимал он рубаб,  
у меня из-за него, словно у рубаба, руки на голове<sup>51</sup>.

Когда начал он петь *сабзаранг*<sup>52</sup>,  
от того напева птицы воспарили.

А полились напевы *сабзаранг* и *гульзар*,  
тут даже и розы словно захмелели<sup>53</sup>.

Ударом смычка в том ладе, который выбрал,  
он «противника» делал «усмирненным»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> С этого бейта начинается фрагмент, в котором многие слова имеют второе значение, связанное с музыкой. Таким образом, признание влюбленной девушки словно сопровождается музыкой (такая игра двойными значениями слов называется в персидской поэтике «ихам»). *Руки на голове* – иносказание растерянности, печали, беспомощности [14, сл. ст. *dast bar sar*). Возможно, сравнение формы рубаба с видом человека, схватившегося за голову. Также см. примечания 52–56.

<sup>52</sup> В этом и следующих шести бейтах названы старинные иранские мелодии, упоминающиеся в средневековых словарях. *Сабзаранг* (прибл. «зеленого цвета», «зелень») – одна из мелодий Барбада (Dihxudā: «sabzārang»). Возможно, это вариант названия песни *sabz dar sabz* – «зеленый в зеленом», упоминаемого в «Шах-наме» Фирдоуси [18, с. 483].

<sup>53</sup> *Гульзар*, *gulzār*, букв.: «розовый цветник» – название мелодии, перекликающееся с упоминанием роз (*gul*) во втором полустишии.

<sup>54</sup> *Противника делал усмирненным*. – В ориг. *tixālif-rā kard rag rāst* – «делал противнику жилы прямыми», в переносном значении: «усмирял». «Лад» – в оригинале *rāh*, в общем значении «способ», «путь». «Противник» (*tixālif*) и «усмирненный», иначе – «прямой», «правдивый» (*rāst*) – одновременно названия музыкальных ладов «мухалеф» и «раст»: играя на рубабе, Бакташ приносит общее примирение.



Если противник и не бывает усмирен в этом мире,  
в том ладе он примиряет верхнюю струну и нижнюю.

Сердце мое противится мне, что я поделаю,  
не сладить мне с этим ладно играющим!

Теперь я стала смятенной скиталицей в мире,  
ведь я теперь из людей “завесы влюбленных”!<sup>55</sup>

Когда услышала я от этого удальца песню,  
из глаз своих я за завесой я пролила реку<sup>56</sup>.

Любовь к нему меня заставила забыть о себе!  
сто лет горя принесла мне она.

Так его локоны разметали мою жизнь<sup>57</sup>,  
что погубило все, чем я владела.

Так опоясали меня кольца его локонов,  
что сердце кровоточит, а печень иссохла.

Я потому так больна и беспомощна,  
что знаю я, что цены ему я не знаю.

Никто не сравнится с Бакташем красотой,  
никто не может быть лучше его.

Если можно говорить об этом кипарисе,  
зачем говорить о ком-то другом?!

Его подбородок – серебряный мяч,  
изгиб его локона – мускусный чауган,

Если его чело – серебряное ристалище,  
разве нельзя назвать чауганом<sup>58</sup> его локон?!

<sup>55</sup> «Люди “завесы влюбленных”» – *ahl-i parda-yi 'uṣṣāq*, влюбленные, которые отделены от остального мира и допущены в святилище любви – «за завесу». Одновременно здесь продолжение музыкальной темы: *parda-yi 'uṣṣāq* – «лад влюбленных», название музыкального лада *ушшак*, отсюда – второе значение строки: «я из людей лада *ушшак*». См. следующее примеч.

<sup>56</sup> В оригинале второе полустушие: *zi ḥaṣm-am sāxtam dar parda rūd-ī* букв.: «из глаз своих я создала реку». В бейте трижды использованы двойные значения слов: «удалец» – *sarkaš*; одновременно Саркаш – имя соперника Барбада, другого придворного музыканта шаха Хусрава Парвиза; «завеса», *parda*, отделяла женскую часть дома, и одновременно «парде» – музыкальный лад. *Река*, *rūd*, во втором значении – «руд», струнный музыкальный инструмент, или «напев, мелодия».

<sup>57</sup> *Так его локоны разметали мою жизнь <...>* – В оригинале *ḥunān zulf-aš pariṣān kard ḥāl-am*, букв.: «так его локоны сделали смятенным мое состояние». *Parīṣān* – «смятенный», «разметанный», «растрепанный» – обычный эпитет для кудрей кумира и состояния влюбленных.

<sup>58</sup> *Чауган* – изогнутая клюшка для игры в конное поло, традиционное сравнение для локона.





Такое ристалище, тот изогнутый чауган...  
не взять мне мяч его подбородка!

Когда он делает из локона чауган,  
голова моя кружится, словно мяч.

Когда появляется его сияющее лицо,  
каждая его частица становится сотней лун.

Когда гало является на месяце его ланит,  
Новая Луна рыдает от горя<sup>59</sup>.

Когда его локоны – похитители сердец – завиваются в кольца,  
каждым их кольцом сотня душ опоясывается [для служения].

Нашли темное пристанище обитатели его нарциссов,  
потому они стали затворниками в его собрании<sup>60</sup>.

Что за волшебники его глаза!  
Весь мир околдовывают его кудри!

Когда стрелы его взоров вступают в дело,  
От страха перед ними копьё и дротик остаются за поясом.

У его тридцати зубов – острые копыя,  
вот его губы и улыбаются в моей крови<sup>61</sup>.

Увидев его раковину и те редкостные жемчужины<sup>62</sup>,  
серебро оказалось не в силах восхвалить их.

Его рот – крохотная смеющаяся фисташка,  
в которой ядрышками – его зубы<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Юношеский пушок на лице красавца сравнивается с гало (ореолом) Луны: этот ореол настолько превосходит своей красотой лунный, что молодая Луна рыдает в зависти.

<sup>60</sup> Воспеваются черные глаза Бакташа: «нарциссы» – обычная метафора для глаз, человек глаза – для зрачка. Таким образом, зрачки Бакташа, окруженные темным «ободом», сравниваются с затворниками-аскетами, уединившимися в темной келье.

<sup>61</sup> Копья — в оригинале *хаṭī*. Образ строится на двойном понимании слова *хаṭī*: его можно интерпретировать и как «копье», и как *хаṭ* («указ») с выделительным артиклем *ī*. Тогда перевод первого полустихия будет: «Указ [пролить мою кровь] получили тридцать его зубов». В любом случае второе полустихие («вот его губы и улыбаются в моей крови») содержит намек на алые, как кровь, губы красавца.

<sup>62</sup> С раковинной и жемчужинами в ней сравниваются рот и зубы Бакташа.

<sup>63</sup> Сравнение улыбающихся губ с полукрытой фисташкой традиционно для персидской поэзии. «Ядрышки» – в оригинале *ka'batayn* – две косточки-кубика для игры в нарды; здесь имеются в виду *si-panj-i ka'batayn* – тридцать (букв. «трижды по пять пар») косточек для нарда [14, сл. ст. *si-panj-i ka'batayn*].



Когда он являет смеющееся утро на табашире [зубов],  
табашир обретает природу кости<sup>64</sup>.

У его губ больше ста тысяч рабов,  
все они животворней, чем вода Хизра<sup>65</sup>.

[Вязь] его зеленого пушка – истинный [указ],  
полностью защищенный от приказа о прекращении<sup>66</sup>.

Его губы весь мир держат под [властью] печати,  
небосвод – под его седлом тридцатизвездным<sup>67</sup>.

Из-за этого его яблока я просыпаю на айву  
из еловой шишки гранатовые зерна<sup>68</sup>.

Раз нет мне свободы от этого стройного кипариса,  
айвою стало мое лицо, и нет мне надежды на лучшее<sup>69</sup>.

Печаль из-за стрелы его стана каждый миг  
натягивает меня, словно лук тетиву.

Теперь, няня, встань и пойди,  
стань посредницей между этими двумя прекрасными.

<sup>64</sup> *Табашир*, т.е. белые кристаллические отложения (конкреция) в междоузлиях бамбука, используется как лекарство, в частности «укрепляющее и веселящее сердце»; это лекарство изготавливают, подмешивая в него жженые кости [14, сл. ст. *ṭabāšīr*]. Может также означать «тростниковый сахар». С белизной табашира в поэзии сравнивают «улыбку любимого» и «рассвет», распространено генитивное сравнение «табашир рассвета». Смысл бейта: когда белые зубы прекрасного Бакташа открываются в улыбке, наступает светлое утро, и именно это придает табаширу его сходство с белой костью.

<sup>65</sup> *Вода Хизра* – см. примеч. 26.

<sup>66</sup> Бейт построен на двойных значениях слов, одно из которых относится к каллиграфии, соответственно: *xaṭ[t]* – «пушок» и «почерк», «указ»; *muḥaqqaq* – «истинный», «беспорный» и название почерка «мухаккак»); *nasx* – «сокращение», «аннулирование», «отмена» и название почерка «насх». Все эти значения перекликаются в бейте: письма зеленого, т.е. юного, пушка – это указ о всевластии его красоты, написанный почерком мухаккак (использовавшимся для декоративных оформлений); красота пушка неуваждаема, а его «почерк» на лице красавца не превратится в *nasx* (обычный строгий почерк, без украшений).

<sup>67</sup> *Держать ч.-л. под печатью* – «властвовать над ч.-л.»: губы красавца сравниваются с печаткой из драгоценного камня в перстне, дающей власть над миром. *Тридцатизвездное седло* – рот красавца и его зубы, сверкающие, подобно звездам.

<sup>68</sup> Смысл бейта: из-за подбородка красавца, подобного серебряному яблоку, на щеки девушки, пожелтевшие от тоски по любимому, как айва, проливаются кровавые слезы, подобные гранатовым зернам; слезы проливаются из сердца, имеющего коническую форму еловой шишки.

<sup>69</sup> Героиня рассказа – поэт, и в ее речах нет ни одного стиха без поэтической игры, связывающей между собой формы и смыслы слов. Так и здесь слово «свобода» (*āzādī*) напоминает о традиционной метафоре для стройного красавца: «свободный кипарис» (*sarv-i āzād*), а слово «айва» (*bih*) не только говорит о пожелтевшем (желтизна лица в персидском – аналог бледности) в разлуке лице влюбленной, но и созвучно слову «исцеление», «благоденствие» (*bihī*).



Пойди и Расскажи ему эту историю,  
заложи основу любви этих двух любимых.

Открой ему эту тайну, и если он разгневается,  
сотней душ мое сердце примет его [гнев].

Теперь соедини нас двоих, да так,  
чтобы не знал о том никто из мужчин и женщин».

### **[Письмо дочери Ка'ба Бакташу]**

Сказала это и выпустила из рук доброе имя,  
Написала письмо кровью сердца:

«О ты, что сокрыт и [все же] рядом – где ты?<sup>70</sup>  
Ты не в моих глазах, так где же ты?

Свет в моих глазах – от тебя,  
в сердце моем “знакомство” – от тебя<sup>71</sup>.

Приди и сделай своими гостями мои глаза и сердце,  
а если нет – возьми меч и отними мою душу.

Изо всего, что ни есть на свете,  
осталась мне лишь половинка души<sup>72</sup>.

Как же мне эту половинку души не отдать тебе!  
ведь без тебя мне и сотни душ не надо.

Ты забрал мое сердце, и будь у меня их тысяча,  
не было бы у меня иного дела, чем бросать их к твоим ногам.

Не оторву от тебя сердце ни на миг,  
ведь не оторвать мне сердце от забравшего сердце<sup>73</sup>.

Боль любви к тебе я храню в душе,  
язычеству твоего локона вверяю веру<sup>74</sup>.

Без тебя у меня нет ни сердца, ни веры,  
как же ты оставляешь меня такой беспомощной?!

<sup>70</sup> *Сокрыт [и все же] рядом...* – в ориг *ġāib-i hāzīr*, букв.: «сокрытый присутствующий». Соединены два эпитета, обычно относимые к Богу.

<sup>71</sup> *Свет в моих глазах* – речь идет о свете, который, согласно средневековым медицинским представлениям, дает глазам возможность зрения. *В сердце моем ‘знакомство’ – от тебя* – аллюзия к концепции о предвечном *знакомстве (āšnā’ī)* души с Богом, которую она в дольнем мире утрачивает, но сохраняет воспоминания о ней и стремится обрести вновь. Смысл второго полустишия: «мое сердце от предвечности знало тебя».

<sup>72</sup> *Половинка души – nīm-jān*, едва живой от немощи, страха и пр.; «находящийся при последнем издыхании»; также иносказательно – «влюбленный» [14, сл. ст. *nīm-jān*].

<sup>73</sup> *Забравший сердце – dilbar*, словарное значение «возлюбленный», «привлекательный».

<sup>74</sup> В метафорическом языке персидской поэзии черный вьющийся локон часто бывает представлен как язычник, иноверец, ходящий «кривыми путями» [19, с. 96, 111].



Без твоего лица динару подобно мое лицо,  
от любви к твоему лицу я обратила лицо к стене<sup>75</sup>.  
Увидела тебя, которому равных не видела,  
подобного тебе кипарисостанного не видела.  
Если придешь ко мне, я спасусь,  
а если нет – умчусь [и обойду] все края.  
Каждый палец сделаю светильником,  
стану искать тебя во всех степях, на всех путях<sup>76</sup> –  
Не появишься ли ты передо мной, как свеча,  
а нет – считай меня угасшей, как светильник».  
Написала это письмо и потом начертала  
образ свой, подобный луне.  
Дала [письмо] няне, чтобы няня пошла –  
к тому луноликому любимому пошла.

**[Бакташ влюбляется в дочь Ка'ба и передает ей признание в любви]**

Когда увидел он ее изображение и прочел стихи,  
от изящества ее дарования и стихов пришел в изумление.  
Мгновенно сердце его ушло из рук,  
пришла любовь, и сердце облилось кровью.  
Морское чудище любви вмиг одолело его,  
его грудь и пола сделались морем крови<sup>77</sup>.  
Без ее лица таким стало для него лицо мира,  
что, ты сказал бы, не видел он ни неба, ни земли.  
Словно мяч – без рук без ног, несчастный –  
шапка на ногах, туфли на голове...  
Сказал он няньке: «Встань, о сладкоречивая,  
пойди к той кумироликой и от нас ей скажи:  
“Нет у меня глаз, чтобы видеть твое лицо,  
нет у меня терпения, чтобы без тебя быть в покое.  
Что мне теперь делать без тебя?!  
Не могу нести такую боль без тебя!

<sup>75</sup> Лицо девушки, пожелтевшее от горя, уподобилось цветом золотой монете – динару. Быть повернутым лицом к стене – иносказание покинутости, беспомощности.

<sup>76</sup> Каждый палец сделаю светильником... – возможна аллюзия к рассказу из поминания Раби'и Адавиййа: «Передают, что однажды Хасан с друзьями пришли к Раби'е. У Раби'и не было светильника, а им нужен был свет. Раби'а дунула на свои пальцы, и до расвета ее пальцы были светильником [20, с. 67 (пер. Н. Ю. Чалисовой)].

<sup>77</sup> Обильные кровавые слезы залили всю одежду влюбленного.



Словно твой локон, я прорвал завесу<sup>78</sup>,  
потому что я влюблен в твое лицо.  
Потому твой локон меня всего перевернул,  
что моя жизнь теперь связана твоим локоном.  
Не видел я тебя, как же ты вошла в мою душу?  
Сердце мое исчезло, теперь в моей крови – ты.  
Теперь ты скрыта в моей душе,  
зачем ты жаждешь крови моей души?!  
Не обманывай меня, словно ранняя заря, о луна за облаком!  
Не извлекай воинственно, подобно Солнцу, меч<sup>79</sup>!  
Если осветишь мои глаза лицезрением тебя,  
сотню душ я за тебя отдам.  
Умираю я, о [дарующая] жизнь!  
Спаси ли меня, нет ли – в твоей воле!»»

**[Кормилица приносит дочери Ка'ба весть о любви Бакташа]**

Пошла кормилица к той луне,  
известила ее о любви гуляма:  
Мол, он влюблен куда больше твоего,  
своим жаром он поспорит с огнем!  
Если твое сердце узнает, какова его любовь,  
твое сердце научится от него страданиям любви, о луна!..  
Сердце девушки возрадовалось,  
и слезы радости потекли по лицу.  
Не знала [с тех пор] иного дела та чарующая<sup>80</sup>,  
чем слагать бейты и газели день и ночь.  
Плавню слагала стихи и отсылала,  
так и стала в стихосложении мастером.  
Гулям с каждым стихотворением, которое прочитывал,  
все больше влюблялся и приходил в изумление.

<sup>78</sup> *Прорвал завесу...* – в оригинале оборот *darīda-parda* – «с разорванной завесой», иноказание опозоренности, потери доброго имени.

<sup>79</sup> «Меч Солнца» – традиционная метафора солнечных лучей. Под *ранней зарей* (*ṣubḥ*) здесь подразумевается самое начало утра – слабый свет, видимый на небе перед рассветом и еще не означающий подлинного наступления дня. Смысл бейта: Бакташ просит девушку, скрытую от него, словно Луна облаком, не исчезнуть, едва показавшись, как «ложный рассвет», и не сразить его мечом разлуки, как гордое Солнце поражает глаза своими беспощадными лучами.

<sup>80</sup> Здесь и далее словом «чарующая» передается персидский композит *dil-afrūz*, букв. «озаряющая сердце».



**[Бакташ встречает дочь Ка'ба и что случилось потом]**

Прошло некоторое время, и как-то раз  
вышла из покоев эта чарующая<sup>81</sup>.

Увидел ее внезапно Бакташ и узнал,  
ведь он всю жизнь проводил в любви к ее образу.

Схватился за ее полу, а девушка вспыхнула,  
встряхнула рукавом<sup>82</sup> и потом сказала ему:

«Ах ты невежа, что это за дерзость,  
ты лис, что это за львиная отвага?

Никто не смеет схватить меня за платье,  
кто ты такой, что касаешься моей полы?»

Гулям сказал: «О, я пыль на твоей улице!  
Если ты скрываешь от меня свое лицо,

Для чего стихи присылаешь мне день и ночь,  
сердце мое забрала этим прекрасным изображением!

Если ты сначала сделала меня безумцем,  
зачем под конец обратила меня в чужака?»

Ответила ему тогда та сребропанная:  
«Ты и крупницы не знаешь из той тайны!

В моей груди свершилось нечто,  
и открылось это через тебя.

Возможно ль такое для сотни гулямов?!  
Я открыла тебе это, и этого достаточно!

Не довольно разве для тебя,  
что стал причиной это дела?

[А] тебя это привело к постыдному,  
в похоть ты, ей-богу, впал от этого».

Сказала так, и ушла от него,  
а сердце гуляма стало стократ смятеннее...

<sup>81</sup> *Вышла из покоев* – в оригинале *ba dahlīzī*, т.е. вышла в крытую галерею между входной дверью и внутренней частью дома.

<sup>82</sup> *Встряхнуть рукавом* в направлении к-л. – выражение запрета и неудовольствия [14, сл. ст. *āstīn bar kasī afšāndan*].



**[Старец 'Абу Са'ид о любви дочери Ка'ба]**

В словах Бу Са'ида из Михны<sup>83</sup> я видел,  
что он сказал: «Я туда пришел<sup>84</sup>

Расспросить о состоянии дочери Ка'ба:  
была она познавшей [Бога] или страстно влюбленной?

[Старец] так сказал: “Мне [вот что] стало очевидно  
о стихах, что выговаривались в ее словах:

От горения любви к метафорическому возлюбленному  
не появляются такие стихи так легко<sup>85</sup>.

Эти стихи не имели отношения к сотворенному,  
ибо ее жизнь была постоянно с Истинным.

Совершенство в смыслах у нее было полным,  
гулям был лишь посредником на этом пути”».

**[Харис начинает подозревать сестру]**

Итак, влюбленная девушка в том горенье  
слагала горестно стихи день и ночь.

Но вот однажды ходила она по лугам,  
в одиночестве прекрасно пела такие стихи:

«О предрассветный ветерок, полети,  
поведай обо мне тому грабителю-тюрку<sup>86</sup>,

Скажи: ты жаждой отнял мой сон,  
отнял мою воду, выпил кровь!»

А по другую сторону луга был Харис,  
и слуха Хариса донеслись эти слова.

Вскипел он и крикнул ей:  
«Что ты говоришь, беспутная!»

<sup>83</sup> *Михна*, иначе Махна или Майхана (на современных картах Меана) – была небольшим городом в Хорасане, в округе Хаверан, между Абивердом и Серахсом. Пострадал при нашествии гузов в XII в. и постепенно пришел в разрушение. Там до сих пор сохранился мавзолей Абу Са'ида.

<sup>84</sup> *Бу Са'ид* – сокращенная для метра форма имени Абу-Са'ид. Возможно, что под «словами Бу Са'ида» подразумевается одна из утраченных книг о речениях старца. Тогда спрашивающий – автор книги или кто-то из окружения старца, пришедший «расспросить Бу Са'ида». В сохранившихся рассказах об Абу Са'иде эти слова обнаружить ни одному из комментаторов не удалось.

<sup>85</sup> *Метафорическим* суфийская традиция называет земного возлюбленного в отличие от возлюбленного истинного, т.е. Бога.

<sup>86</sup> *Грабитель-тюрок* – турки славились красотой, а также быстрыми набегами и грабежами, откуда второе, метафорическое значение этого слова: красавец, быстро унесший сердце.



Влюбленная девушка склонилась до земли,  
изменила стихи и пропела так:

«О предрассветный ветерок, полети,  
поведай обо мне тому румяному водоносу!

Скажи: ты жаждою отнял мой сон,  
отнял мою воду, выпил кровь!»

Был у нее один румянолицый водонос,  
который всегда приносил ей воду в кувшине.

Вместо «грабителю-тюрку» та подобная луне  
пропела: «румяному водоносу»<sup>87</sup>.

Брата это навело на такие дурные мысли,  
что на сестру он посмотрел без почтения.

### **[Бакташ отправляется на войну. Военные подвиги Бакташа]**

Но вот, когда после этого прошел месяц,  
пришло войско на Хариса с войной.

Войско огромное, и счету ему не было,  
словно вращению небес, не было ему конца.

Войско, вздымающее волны мечей и панцирей, –  
мир от [блеска] мечей и панцирей стал светлым.

Пришло войско с вершин и склонов,  
от него Бык Земли застыл, словно осёл на льду<sup>88</sup>.

А с той стороны Харис с войском,  
вышел на рассвете из городских ворот.

Молодо всё его войско, словно его счастье,  
высоки его шатер и шлем, словно его суждение.

По одну руку с ним шла победа с кольцом в ухе<sup>89</sup>,  
по другую – завоевание и торжество.

И вот войска встретились,  
раскрыли руки для убийства.

<sup>87</sup> Девушка заменила слова *turk-i yağmā* («грабитель-тюрок») на эквивалентное по ритму сочетание *surx saqqā* («румяный водонос»).

<sup>88</sup> *Бык Земли* – гигантский бык, по старинным поверьям, стоящий на огромной рыбе, плавающей в мировом океане и держащий на своих рогах Землю. *Осёл на льду* – иносказание растерянности и беспомощности.

<sup>89</sup> *Кольцо в ухе* – иносказание рабской преданности (раб носил в ухе кольцо с именем своего господина).





Пыль поднялась над всею степью,  
воплъ поднялся до зеленого купола<sup>90</sup>.  
Гром барабана оглушил уши небосвода,  
Земля перевернулась, словно небо.  
Земля от [крови] его врагов стала тюльпановым лугом,  
воздух от дождя стрел источал росу.  
В стране словно выросла плотина,  
тела убитых громоздились повсюду.  
Смерть вонзала в душу свои когти,  
судьба<sup>91</sup> воинственно острила зубы.  
Явилось сто признаков Судного дня,  
див принялся молиться из-за этого Судного дня.  
Тут явился впереди рядов Харис,  
он вывел вперед несметное войско.  
Лишь только построил он это войско,  
помчался, как лев, и напал на врагов.  
Высокий небосвод, усыпанный звездами,  
острием его дротика изрезан в клочки.  
Там, где поднимал голову его молодецкий меч,  
смута склоняла голову до Дня светопреставления.  
Когда его меч омывал врага кровью, словно розу,  
из его меча выростала роза победы.  
Когда его стрела достигала индигового небосвода,  
проходила она через ушко иглки 'Исы<sup>92</sup>.  
А с другой стороны Бакташ луноликий  
рубился двуручным мечом во все стороны.  
Но в конце концов он был ранен,  
из-за раны у него закружилась голова,  
Так что чуть было этот прекрасный  
не попал в руки врагов.

<sup>90</sup> *Зеленый купол* – метафора небосвода (в персидском языке обозначения синего и зеленого цветов часто пересекаются).

<sup>91</sup> *Судьба* – в оригинале *qazā*, Божественное предопределение.

<sup>92</sup> По мусульманскому преданию, при вознесении 'Исы на небо в его одежде обнаружилась земная вещь – игла, из-за чего он был остановлен на четвертом небе. Отсюда смысл полустигия: Бакташ выпускает стрелу с такой силой, что она достигает четвертого неба, где обитает пророк 'Иса, и с такой меткостью, что она проходит через ушко его иглы.



*[Дочь Ка'ба спасает раненого Бакташа]*

Среди воинов была дочь Ка'ба – с закрытым лицом,  
в боевых доспехах и верхом на коне.

Выступила она перед войском, подобная горе,  
в каждом сердце она вызвала трепет.

Никто не знал, кто же этот сребротелый,  
она отверзла уста и крикнула: «Что это за трусость?!

Я – тот шах, у которого ферзем – небосвод,  
пешками у моих стремян – Солнце и Луна!<sup>93</sup>

Если погоню коня на кружащийся ковер,  
двумя ладьями отброшу его, как отважные львы!

Главу, которая отвернется от моего приказа,  
брошу под ноги слону, [поставлю] шах и мат!

Как извлеку я разящий свой меч,  
извлеку печень у рыкающего льва!

Как сверкнет мой блестящий клинок,  
от страха у огня желчь станет водой!

Как раскручу рукой змею-копье,  
все в этом войске будут ничто передо мною!

Пусть встанет наковальня перед моим копьем –  
мощь моего удара расколется на куски!

Моего удара и наковальня не выдержит,  
от наковальни и горчичного зерна не останется!

<sup>93</sup> Этот и следующие два бейта насыщены сложной поэтической игрой. Во-первых, в них разворачивается шахматная метафора: неизвестный герой – это шахматный *король* (*шах*), его *ферзь* (*farzīn*), т.е. везир – небосвод, *пешки*, т.е. пешие воины, бегущие у его стремени, – Солнце и Луна. Названы и другие фигуры – *кони*, *слоны* и *ладьи*. Герой грозит *двумя ладьями* или за два хода (*ba dū guh*) расправиться с противником, поставив ему *шах* и *мат*. Происходит все это на специальном коврикe для игры в шахматы (*naṭ'*).

Одновременно здесь выстроен и другой ряд – «космический». Дважды упоминается *небосвод*, сначала – иносказательно: он назван *кружащимся ковром* (*naṭ'i gardān*), где соединены две метафоры, означающие небосвод: «голубой **ковер**» (*naṭ-i ābgūn*) и «**кружащееся** колесо» (*ṣarḡ-i gardān*). Кроме того упомянуты небесные тела: Солнце и Луна, также возможен намек на созвездие Льва в композите *šīr-mardān* – «отважные львы», то есть герои.

И наконец, обращает на себя внимание выражение «две ладьи» – *dū guh*. Оно может отсылать к знаменитому сказу о двенадцати поединках – *Dāstān-i davāzda rux* – в поэме Фирдоуси «Шахнаме» (17, с. 193–345). Этим открывается ряд аллюзий к «Шахнаме» в дальнейших бейтах (см. след. примеч.).



Когда птица моей стрелы вылетит из тетивы,  
из горла птицы небосвода вылетит: “Слава!”<sup>94</sup>

Когда извлеку из колчана свой аркан,  
словно вихрь, швырну врага лицом на землю!

Погоню Рахша и раскрою двери превосходства,  
ибо в битве я – Рустам, и из корня Рустамова!»

Сказала это и, как грозные мужи,  
убила из тех мужей с десяток.

С мечом в руке подсакала к Бакташу,  
выхватила его и доставила к войску,

Опустила его на землю и исчезла,  
никто в целом мире не узнал ее.

Когда эта кумироликая куда-то скрылась,  
вражеское войско хлынуло, что морской прилив.

Вот оно уж было совсем приблизилось,  
чтобы не оставить ни города, ни горожанина,

Как вдруг Харису явилась помощь,  
множество народу от царя Бухары.

Пришло [такое] войско с гор и степей,  
что от его множества у неба закружилась голова.

Помощь вовремя нашла Хариса,  
войско Хариса и Харис одержали победу.

Бежало войско врагов царя,  
а кто-то так и остался лежать убитым на дороге.

Когда царь вошел в город, радостный и победоносный,  
стал он спрашивать о том храбром воине.

Ни один человек не мог ничего о нем сказать,  
все говорили: исчез он, словно пери.

<sup>94</sup> Птица небосвода (*turğ-i gardūn*) – метафора солнца, а также самого небосвода, в этом случае уподобляемого птице [21, сл. ст. «*turğ*»]. «Слава!» в оригинале *zih!* Возможно, здесь аллюзия к знаменитому бейту Фирдоуси в сцене битвы иранского богатыря Рустама (Ростема) с непобедимым туранцем Ашкбусом: после мощного выстрела Рустама «Судьба (*qazā*) сказала: “бери!”, Рок (*qadar*) сказал: “дай!” Небо (*falak*) сказало: “превосходно!” и Луна сказала: “Слава!” (*zih*)» [22, с. 196] (перевод см.: [23, с. 548]); ниже героиня сравнивает себя с Рустамом, а своего коня – с могучим конем Рустама – Рахшем.



*[Дочь Ка'ба горюет о Бакташе и пишет ему послание]*

Но вот явился негр ночи,  
поднес к губам чашу Луны,

И всю ночь лунный круг, что круглое мыло,  
искускал вокруг себя пену из света.

Этим мылом и кровью глаз до утра  
смывала надежду на жизнь та озаряющая мир<sup>95</sup>.

Когда прилетел ворон ночи, из-за того прелестного  
сердце девушки было словно птица в силках.

Сердце ее из-за раны гуляма так горело,  
что в один миг и душа ее сгорела.

Не было у нее ни мига сна и покоя,  
ведь в голову был ранен покой ее сердца!

Как было успокоиться ее сердцу!  
Написала она письмо кровью глаз.

Такие сложила стихи та благоухающая жасмином,  
ты послушай повесть этой красноречивой молчуньи<sup>96</sup>:

«Голова, своим величием достойная великого венца –  
что общего с ней у головы-[наконечника] копья?!<sup>97</sup>

Да потеряет голову<sup>98</sup> голова твоего недруга,  
да не поднимется его голова вверх, иначе как на виселице!

Голова, над коей не главенствует твое бытие,  
низко опустит голову! – это не пустые слова!

Та голова, что не станет прахом твоего порога, –  
[клянусь] душой и головой! – той голове придет конец!

<sup>95</sup> *Смывала надежду на жизнь* – букв.: «омывала руки от жизни / души». Умывать руки – терять надежду.

<sup>96</sup> *Красноречивая* (или «говорящая») *молчунья* – *gung-i suxun-gūy*. *Gung* в основном значении – «немой», «молчащий», но среди толкований есть и значение «молчащий, который изъясняется знаками и намеками». Это толкование может отсылать мысли о любовных стихах дочери Ка'ба как иносказаниях, «намекающих» на любовь к Богу, – именно намеками (*išāra*) суфии обычно говорили о невыразимом словами.

<sup>97</sup> В каждом из первых тринадцати бейтов стихотворного послания по меньшей мере два раза упомянуто слово *sar* – «голова» (такой прием называется в персидской поэтике «илтизам»). Это слово встречается в качестве существительного (самостоятельно или в составе композитов) как в основном значении «голова», так и в составе ряда фразеологизмов, а также может выступать в качестве предлога (последнее в переводе не отражается).

<sup>98</sup> *Да потеряет голову!*.. – в оригинале: *bādā bī sar-u kār* – букв. «да будет без головы и дела» – «да будет растерянной, лишенной покоя» и т.п.



Если с тобой в пути будет непокорный завистник, –  
словно змее отруби ему голову, так ему положено!  
А если голову задерет самоуверенный враг,  
низложи ему голову, с легкостью отруби ему голову!  
Ту голову, что не дружна с тобой, –  
да не покинут ту голову страдания!  
Если не склонит перед тобой голову враг и снова нападет,  
[то лишь потому, что] ему головы своей не жаль<sup>99</sup>.  
Если не преклонит перед тобой голову глава,  
значит, ни на волосок он не печется о своей голове.  
От твоей славной головы венец получает великолепие,  
от ее славы каждая голова получила главенство.  
Небосвод, опрокинутый вниз головой, оттого вознес голову,  
что каждый миг он преклоняет голову перед тобою<sup>100</sup>.  
Если моя головная боль причинила тебе головную боль,  
да будет моя отрубленная голова твоим лекарством!  
Склоняю перед этим главой голову до земли,  
да будут сотни таких голов жертвой твоей голове!  
Если сраженный враг замыслит отомстить,  
лишь попытается – будет сражен твоим гневом.  
Вкушающий плоды от древа наслаждения,  
если ест без поминания тебя – ест свою печень<sup>101</sup>.  
Хвляющийся по невежеству своим разумом,  
если чеканит золото не твоим именем – плохо чеканит.  
Пожелавший отправиться в хадж,  
если отправится без твоего веления – согрешит!  
Что́ на тебя напало, что упал ты в крови!  
О горе! Не найти никого несчастнее меня!  
Всю ночь у меня, как у свечи, пылает грудь,  
проходит ночь – и день несет мне смерть...  
Словно свеча, каждый миг я смеюсь от любви,  
глазами своими я создала запруды<sup>102</sup>,

<sup>99</sup> *Ему головы своей не жаль* – в оригинале *sar-i ān dārad ū k-az sar bar-āyad* – «он имеет намерение лишиться головы».

<sup>100</sup> Образ основан на представлении о куполообразном («опрокинутом») небосводе и его постоянном вращении вокруг земли.

<sup>101</sup> *Есть свою печень* – метафорическое выражение крайней степени страдания.

<sup>102</sup> В поэзии пламя свечи часто сравнивается со смехом, а капающий воск – со слезами.



Словно свеча, душа которой живет любовью,  
которая смеется посреди слез и огня.

Если бы ночью у меня была надежда на день,  
я не горела бы так ярко.

Когда у свечи нет надежды на день,  
ни минуты не прекращает она горения.

От этого огня, что ниспал в мою душу,  
дождь пролился на мои ресницы.

У этого огня такой сильный жар,  
удивительно, что он производит столько воды!

Что ты хочешь от меня при таком горении –  
ведь ни ночью не бываю я без горения, ни днем!

Не влачи меня во прахе и крови,  
не заставляй скитаться, словно небосвод!

Раз ты знаешь, как я беспомощна,  
зачем ты сбиваешь меня с ног?!<sup>103</sup>

Ты знаешь, что я опьянена тобой,  
твоею рукою я сбита с ног.

Мне, измученной<sup>104</sup>, как мне не быть в крови,  
как мне не быть окровавленной!

Сама не своя иду я в тоске по тебе –  
ни вперед, ни назад не вижу дороги!

Сердце мое измучено страданием,  
я заперта в *лачуге скорбей*!<sup>105</sup>

Сколько еще ты будешь терзать каждую мою жилку?!  
Сколько еще ты будешь сжигать меня, словно руту?!<sup>106</sup>

Если бы не надежда на соединение с тобой,  
ни пепла не осталось бы от меня, ни дыма.

Жить ради себя – позор для меня,  
ведь я могу жить [лишь] надеждой на свидание с тобой.

<sup>103</sup> В оригинале: *ču sar-gardānī-yam mīdānī āxir / ba pāy-am dar či mīgardānī āxir* – букв.: «Раз ты знаешь, как кружится моя голова, зачем заставляешь меня вращаться на ногах?!»

<sup>104</sup> *Измученной* – в оригинале «пьющей кровь», иносказательное обозначение жестокого страдания.

<sup>105</sup> *Лачуга скорбей* – см. примечание 33.

<sup>106</sup> Намек на распространенный обычай окуривать семенами руты, сжигая ее в курильнице на медленном огне для защиты от «дурного глаза» и изгнания злых духов.



Мое сердце не выносит слова “разлука”,  
ведь оно и радость единения с любимым едва бы вынесло!

О боли своей, как [все] смятенные,  
я рассказала тебе тысячную часть.

Скажу и больше, если найду способ,  
а нет – схороню в своем сердце эту тайну».

### **[Ответное послание Бакташа дочери Ка'ба]**

Отправилась нянька, передала это письмо,  
ничего к нему не прибавила и не убавила.

Голова Бакташа, вся покрытая ранами,  
от этого письма обрела успокоение сердца и утешение.

Из его глаз полились потоки крови,  
немало послал ей любовных слов:

«Душа моя! Доколе оставляешь меня в одиночестве,  
не придешь проведать большую голову!

Приди, о ненаглядная, как возлюбленные,  
посиди минуту у изголовья одинокого!

Если сегодня у меня одна рана в голове,  
то тысяча у меня в душе, о озаряющая сердце!

От томления рубашка на моем теле стала саваном!..»  
Сказал так, и лишился чувств.

### **[Дочь Ка'ба встречает поэта Рудаки и что случилось потом]**

Прошло время, и влюбленный Бакташ  
оправился ото всех своих ран,

А та чарующая девушка, бывало, сидела  
у дороги, и проходил там как-то раз Рудаки<sup>107</sup>.

Когда он говорил бейт, что расплавленное золото,  
девушка много лучшим [бейтом] ему отвечала.

Много стихов сказал в тот день устад,  
на которые та девушка давала ответ<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> *Рудаки* – Абу 'Абдаллах Джа'фар Рудаки Самарканди (860–941), в течение нескольких десятилетий возглавлявший плеяду поэтов при дворе Саманидов в Бухаре, признанный родоначальник классической персидской поэзии, прозванный «Адам поэтов» и «отец поэтов».

<sup>108</sup> *Устад* – мастер, учитель. В бейте описывается *муджабат* (*mujābāt*), вид поэтического состязания – *муша'ира*: один поэт произносит или поет стих, а другой отвечает ему стихом с теми же размером и рифмовкой.



От изящества дара той прекрасной  
пришел в изумление Рудаки.  
Узнал он о любви той жасминогрудой  
и отправился он оттуда дальше.  
Когда стала для Рудаки та тайна явной,  
пошел он оттуда в город Бухару.

*[Харис узнает о тайне сестры]*

Пришел он ко двору того царя,  
который тогда пришел на помощь Харису.  
Прибыл к тому высокому царю  
также и Харис, дабы принести извинения.  
А в тот день был царский пир –  
что сказать! То был рай, озаряющий сердце!  
И вот царь пожелал от Рудаки стихов.  
Отверз уста тот устад и поднялся с места.  
Поскольку были у него на памяти стихи дочери Ка'ба,  
он все их прочел, и собрание пришло в волнение.  
Царь спросил его: «Чьи это стихи?  
Они подобны марваридам – кто их просверлил?<sup>109</sup>»  
Откуда было знать Рудаки о Харисе?!  
Он ведь сам был пьян от стихов и пьян от вина.  
В опьянении заговорил он тогда:  
«Это стихи дочери Ка'ба, о царь!  
Сотней сердец влюблена она в одного гуляма,  
попала она, словно птица, в капкан.  
Ни минуты нет у нее ни сна, ни еды,  
нет ничего, кроме слагания бейтов и газелей.  
Сотни стихов слагает, полных смысла,  
и все тайно отправляет ему.  
Если бы ее любовь не была подобна огню,  
не было бы от нее таких прекрасных стихов».  
Харис услышал эти слова и был поражен,  
но притворился он тогда пьяным.  
И когда вернулся обратно в свой город,  
от сестры он скрыл эту тайну.

<sup>109</sup> *Просверливание жемчужин* – традиционная метафора сочинения стихов.





Но душа его кипела от ярости,  
он постоянно втайне следил за сестрой,  
Чтобы поймать ее на грехе  
и тут же на месте пролить ее кровь.  
Все стихи, которые слагала та луна,  
она всегда посылала Бакташу.  
[Тот] бережно складывал их в ларец,  
запечатывал его, чтоб никто не мог открыть.

***[Харис видит письма сестры Бакташу  
и обрекает ее на жестокую смерть]***

Был у Бакташа жасминостанного напарник<sup>110</sup>,  
который все гадал, что же в этом ларце?  
Открыл его и прочитал те письма,  
отнес их Харису и прочитал ему.  
Сердце Хариса вспыхнуло от той тайны,  
и решился он погубить сестру.  
Сначала своего приближенного гуляма  
царь заключил в оковы и сбросил в яму.  
Потом велел однодверную баню  
растопить для той сребротелой.  
И приказал, чтобы цирюльник на обеих руках  
вскрыл ей вены и не закрывал их.  
Царь оставил ее в этой бане,  
а выход заложил известью и кирпичами.  
Много звал на помощь тот стройный кипарис,  
но не было ей никакой пользы от плача.  
Кто знает, как сердце ушло из нее?!  
У всех печень стала кровью из-за нее!  
Кто когда-либо слышал такой рассказ!  
Кому выпадало такое, как ей!  
В таком горе, в такой боли, таком горении  
был ли кто в целом мире хоть один день?!  
Приди, коли ты влюблен, чтобы увидеть боль,  
увидеть путь влюбленных мужей!  
Взметнулось несколько огней вокруг той луны,  
устремился весь этот огонь одним путем [к ней].

<sup>110</sup> *Напарник* – другой гулям, который по обычаю делил с Бакташем жилище.



Один огонь был из той страшной бани,  
другой – из тех стихов, подобных огню.

Один огонь – от воздействия юности,  
другой огонь – от пролития столькой крови.

Один огонь – от жара любви и ревности,  
другой огонь – от стыда и растерянности.

Один огонь – от болезни и слабости,  
другой огонь – от сердечного жара и горя<sup>111</sup>.

Погасит ли кто такой огонь сотней [мер] воды?!  
Кому под силу терпеть такой огонь?!

### **[Последние стихи дочери Ка'ба Бакташу]**

Обмакнула в кровь та луна кончик пальца,  
написала она множество стихов.

Исписала своею кровью всю стену,  
болью сердца писала она стихи.

На стене бани не осталось места,  
а в ней уже крови почти не осталось.

Когда всю стену исписала стихами,  
упала она, словно кусок стены.

В крови и любви, в огне и слезах  
ушла ее милая душа с сотней горестей.

Когда на другой день раскрыли баню –  
что сказать мне, какой была та озаряющая сердца!

Слово ветка шафрановая с ног до головы,  
но с ног до головы погруженная в кровь!

Взяли ее, омыли водой,  
сердце окровавленное зарыли в землю.

Посмотрели в тот день на стену –  
на ней были написаны те стихи, сжигающие сердце:

«Любимый! Без тебя мои глаза – что два ручья,  
все мое лицо украшено кровью сердца!

Ты предал меня потоку, текущему с моих ресниц,  
не то говорю! Ты забрал всю воду!<sup>112</sup>

<sup>111</sup> *Горе* – в оригинале редкое архаичное слово *mustī* с зафиксированным в словарях значением «жалоба». По мнению Шафи'и Кадкани, этот бейт свидетельствует еще и о значении этого слова – «горе» [24, с. 707, примеч. к бейту 6087].

<sup>112</sup> *Вода* – в оригинале *āb*, что имеет значения: 1) «вода» и 2) «блеск, честь, доброе имя». Таким образом, «забрать воду» может иметь вторым значением – «лишить доброго имени».



Ты отнял мою душу и в ней приятно тебе жить!  
Нет, что я говорю! ты в ней живешь посреди огня!

Ты вошел в мое сердце и никогда не уйдешь из него!  
Нет, что я говорю! ты ведь не станешь жить в крови!

Дав мне два ручья из глаз,  
ты задал мне головомоюку в бане<sup>113</sup>.

Я – словно рыба на сковороде,  
не придешь ли ты в мою баню?<sup>114</sup>

Такое было веление о моей любви от Престола,  
чтобы меня живой поместили в ад:  
Чтобы в аду ту тайну, которая в ней,  
я написала посреди жара и пламени!

Откуда узнаешь, как надо писать?  
Такой рассказ кровью надо писать!

Если я в аду из-за этого райсколикого,  
со всех сторон наличность моя – рай!

Если Истинный сделал моим уделом ад,  
рассказ мой стал раем влюбленных.

Три пути есть сейчас у мира любви:  
один – огонь, другой – слезы, третий – кровь.

Я теперь в огне оттого,  
что то кровь проливаю, то роняю слезы.

Хотела я, чтобы моя душа сгорела в огне,  
[но] раз в душе – ты, нельзя, чтоб она сгорела.

Омываю ноги милого слезами,  
кровью омываю руки от жизни<sup>115</sup>.

Огнем, что вырывается из моей души,  
я сожгу всех сырых в этом мире!<sup>116</sup>

<sup>113</sup> *Задал головомоюку* – в оригинале *sar-šūy dādī* – «дал глину для мытья головы». По предположению Шафи'и Кадкани, это иносказание со значением «обманывать» [24, с. 708, примеч. к бейту 6102]. У других поэтов не удалось найти этого выражения в иносказательном значении.

<sup>114</sup> Поскольку в оригинале нет знаков препинания, может быть прочитано как: «Не приходишь ты в мою баню!»

<sup>115</sup> *Омыть руки от ч.-л.* – отказаться от надежды.

<sup>116</sup> В суфийской поэзии человек, еще не искушенный в духовной жизни, не прошедший на опыте все испытания духовного пути, сравнивается с незрелым плодом, недопеченным кушаньем или сырой растопкой; все эти состояния передаются словом *xātī* – «сырость». Этому противопоставляется *rixtagī* – «зрелость», «доваренность / пропеченность», «готовность».



Слезами, что текут по моему лицу,  
я омою всех, чьи лица не омыты<sup>117</sup>.

Этой кровью, если откроют мне путь,  
я сделаю всем влюбленным румяна.

Этим огнем, который у меня есть в этом горении,  
я покажу семи адам<sup>118</sup>, как [надо] гореть.

Этими слезами, которые суть кровавый потоп,  
научу ливень, как [надо] проливаться.

Этой кровью, которую назови морем,  
я научу зарю, как [надо] алеть.

Этим огнем я так украшу свою эпоху,  
что [сам] ад попросит у меня язычок пламени.

Этими слезами в обоих мирах  
я смешала глину с водой до Судного дня<sup>119</sup>.

Этой кровью я преградила путь небесам,  
так что жернов небосвода будет теперь вращаться в крови.

Кроме образа моей мечты, озаряющей сердце,  
я сожгу этим огнем все другие образы.

Из-за той боли, что терпел мой любимый,  
слезами я затоплю землю.

Поскольку мой кумир любит пить мою кровь,  
если моей кровью наполнится мир – прекрасно.

Выпил кровь моей души сполна<sup>120</sup>,  
здравия тебе, о дорогой друг!

Теперь в огне, в слезах и в крови  
ухожу я с израненным сердцем из этого мира.

Моя жизнь без тебя подошла к концу,  
я для тебя ушла – ты же пребудь вечно!»<sup>121</sup>

<sup>117</sup> *С неумытым лицом* (*rūy nāšusta*) – нечистый, не входящий в «мир тайн» [14, сл. ст. *nāšusta-rūy*].

<sup>118</sup> *Семь адов* – в Коране упоминаются семь врат ада, у каждого из которых – «отдельная часть» [25, 15: 44]. Также см.: [14, сл. ст. *haft dūzax*].

<sup>119</sup> *Смешаю глину с водой*, букв.: «брошу глину в воду» – я пролью столько слез, что земля в обоих мирах станет глиной; в иносказательном значении: приведу мир в волнение и смуту.

<sup>120</sup> *Выпил кровь моей души сполна* – кроме очевидного метафорического значения, Шафи'и Кадкани усматривает в бейте намек на обычай, существовавший в среде «благородных» (*javānmardān*): вкушение крови друг друга знаменовало полное духовное единение и дружбу между ними.

<sup>121</sup> *Я для тебя ушла* – в оригинале: *man-at raftam*, что можно понять и как «твоя я». *Ты пребудь вечно!* – традиционное обращение к близким усопшего. Смысл бейта: девушка достигла высшей степени любви – исчезновения (растворения) в возлюбленном.



### [Конец рассказа]

Когда написала это кровью, пришло веление,  
чтобы вознеслась душа из той измученной<sup>122</sup>.

Увы! нет, тысячу раз увы  
горестной смерти того венца всадников!..

\* \* \*

А Бакташ наконец ухитрился  
выбраться из своего колодца.

Тайком ушел и голову Харису на рассвете  
отрубил и ушел оттуда,

Пришел к могиле девушки, распахнул одежду,  
взял кинжал и ударил себя в печень.

Забрал пожитки из этого брэнного мира,  
освободил сердце из этой тюрьмы и крепких оков.

Не было у него сил [жить] без несравненной любимой,  
он соединился с ней – и рассказу конец.

### Литература

1. Лахути Л. Г. Маснави Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода. *Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика»*. 2011;(2):180–220.

2. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn; Rūhānī Fu'ād (ed.). *Īlāhī-nāma-yi Šayḫ Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār-i Nišāpūrī*. Tih-rān; 1339/1960. (На перс. яз.)

3. Илахи-наме – «Божественная книга» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII–XIII вв.). Второй сын. Беседа шестая. Рассказы 5–9. [Введ., перев. и коммент. Л. Лахути]. *Ирано-Славика*. 2006;(1):20–23.

4. Лахути Л. Г. Рассказы о любви в поэме Аттара «Илахи-наме» как способ говорить о «философских истинах». В: Синеокая Ю. В. (ред.) *Философские эманации любви*. М.: Издательский дом ЯСК; 2018. С. 508–529.

5. «О праведной жене»: рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттара (начало). [Вступ., пер. и коммент. Л. Лахути]. *Суфий*. 2013;(16):38–43.

6. «О праведной жене»: рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттара (окончание). [Вступ., пер. и коммент. Л. Лахути]. *Суфий*. 2014;(17):39–45.

7. 'Awfī's Muḥammad. *Lubābu 'l-albāb* (part II). Ed. by E. G. Brown. London, Leiden; 1903. (На перс. яз.)

8. Radūyānī, Muḥammad b. 'Omar. *Kitāb Tarcumān al-balāġa*. Ahmed Ateş (mukaddime, haşiye ve izahlarla). İstnanbul; İstanbul Üniversitesi Yayınlarından No. 395. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü; 1940. (На перс. яз.; на турецк. яз.)

<sup>122</sup> Веление (*farmān*) – во втором значении – «смерть». Измученная – в оригинале *bī sar-u bun*, букв.: «без головы и без основы, корня» или «без верха и основания»; фразеологическое значение – «слабый, немощный», приведено в: [14, сл. ст. *bī sar-u bun*]. Иносказательно *bī sar* передает состояние крайнего смирения и самоотречения.



9. Munavvar, Muḥammad b; Šafi'ī Kadkanī M.-R. (ed.). *Asrār al-tawḥīd*. Tih-rān: Āgāh; 1367/1988. J. 1. (На перс. яз.)
10. Ta'liqāt / Muḥammad b. Munavvar; Šafi'ī Kadkanī M.-R. (ed.). *Asrār al-tawḥīd*. Tih-rān; Āgāh; 1367/1988. J. 2. (На перс. яз.)
11. Jāmī, Nūruddīn 'Abdurrahmān. *The Nafaḥāt al-ons min hadhārat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmī*. Edited by Mawlawis Gholām 'Isa 'Abd al-Hamīd and Kabīr al-Dīn Ahmad, with a biographical sketch of the author, by W. Nassau Lees. Calcutta; 1859. (На перс. яз.)
12. Hidāyat Rizā-Qulī Xān. *Majma' al-fuṣṣḥā*. Muẓāhir-i Muṣafā (ed.). Tih-rān; 1339/1960. (На перс. яз.)
13. Hidāyat Rizā-Qulī Xān. *Gulistān-i Īram, Bektāš-nāma*. Tih-rān, 1270/1853–54. (На перс. яз.)
14. Dihxūdā A. A. *Luḡat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd)*. Jild-i 1–14 [Encyclopaedic dictionary (first ed. of the new version). Vol. 1–14]. Tih-ran: Tih-ran University Publications; 1372/1993. Available at: <http://www.vajehyab.com/> (На перс. яз.)
15. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. *Хафиз. Газели в филологическом переводе*. М.: РГГУ; 2012. Часть 1.
16. Фирдоуси. *Шахнаме*. [Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; коммент. А. А. Старикова; отв. ред. А. А. Стариков; ред. пер. А. Азер]. 2-е изд., испр. М.: Ладомир; Наука; 1994. Т. 3.
17. Беруни Абу Райхан. *Книга вразумления начаткам науки о звездах*. [Вступ. ст., пер. и примеч. Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова. Отв. ред. А. К. Арэндс]. Ташкент: Фан; 1975.
18. Фирдоуси. *Шахнаме*. [Пер. Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. Примеч. Л. Г. Лахути. Отв. ред. А. Н. Болдырев]. М.: Наука; 1989. Т. 6.
19. «Собеседник Влюбленных» Шараф ад-Дина Рами о локонах, челе и бровях возлюбленных. [Введ., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой]. *Вестник РГГУ*. 2000;(4):87–117.
20. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'* [*Memorial of God's Friends*]. Barrasī, tašḥīḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī, čāpi 16. Tih-rān: Zavvar; 1386/2007. (На перс. яз.)
21. Muṣaffā Abū-l-Faẓl. *Farhang-i ištīlāḥāt-i nujūmī hamrāh bā vāzahā-yi kayhānī dar āi'r-i fārsī*. Tih-rān; 1987. (На перс. яз.)
22. Фирдоуси. *Шах-Наме. Критический текст*. [Сост. Р. М. Алиев, А. Е. Бертельс, М.-Н. О. Османов. Под ред. А. Нушина]. М.: Наука; ГРВЛ; 1967. Т. 5.
23. Фирдоуси. *Шахнаме*. [Изд. подготовили Ц. Бану-Лахути, А. Лахути, А. А. Стариков]. 2-е изд., испр. М.: Ладомир; 1993. Т. 1.
24. Šafi'ī Kadkanī M. R. Ta'liqāt. In: 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāmeḥ*. Muqaddama, tašḥīḥ va tā'liqāt Muḥammad Rizā Šafi'ī Kadkanī. Tih-rān; 1388/2008. (На перс. яз.)
25. Крачковский И. Ю. (ред.). *Коран*. 2-е изд. М.: Наука; ГРВЛ; 1986.

## References

1. Lahuti L. G. The mathnavi by Farid ad-Din 'Attar "Ilahi-name". Problems of understanding and translation. *Vestnik RGGU. Seriya "Vostokovedenie. Afrikanistika"*. 2011;(2):180–220. (In Russ.)



2. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn; Rūhānī Fu'ād (ed.). *Īlāhī-nāma-yi Šayx Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār-i Nišāpūri*. Tihrān; 1339/1960. (In Persian)

3. Lahuti L. G. (intr., transl., comment.) The Ilahi-nameh (Divine Book) by Farid ad-Din Attar (12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> cent.) The Second Son. Discourse six. Stories 5–9. *Irano-Slavika*. 2006;(1):20–23. (In Russ.)

4. Lahuti L. G. Tales of love as a way of discussing philosophical truths (in Attar's poem "Ilahi-nameh"). In: Sineokaya Yu. V. (ed.). *Philosophical emanations of love*. Moscow: Izdatelskii Dom YaSK; 2018, pp. 508–529. (In Russ.)

5. Lahuti L. G. (intr., transl., comment.) A story about the virtuous wife from the *Masnavi* by Farid ad-Din Attar (beginning) *Sufii*. 2013;(16):38–43. (In Russ.)

6. Lahuti L. G. (intr., transl., comment.) A story about the virtuous wife from the *Masnavi* by Farid ad-Din Attar (end) *Sufii*. 2014;(17):39–45. (In Russ.)

7. 'Awfī's Muhammad. *Lubābu 'l-albāb* (part II). Ed. by E. G. Brown. London, Leiden; 1903. (In Persian)

8. Radūyānī, Muḥammad b. 'Omar. *Kitāb Tarcumān al-balāga*. Ahmed Ateş (mukaddime, haşiye ve izahlarla). İstnanbul; İstanbul Üniversitesi Yayınlarından No. 395. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü; 1940. (In Persian; in Turkish)

9. Munavvar, Muḥammad b. M.-R. Šafī'ī Kadkanī (ed.). *Asrār al-tawḥīd*. Tihrān: Āgāh; 1367/1988. J. 1. (In Persian)

10. Ta'liqāt / Muḥammad b. Munavvar; Šafī'ī Kadkanī M.-R. (ed.). *Asrār al-tawḥīd*. Tihrān: Āgāh; 1367/1988. J. 2. (In Persian)

11. Jāmī, Nūruddīn 'Abdurrahmān. *The Nafahāt al-ons min hadhārat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmī*. Edited by Mawlawis Gholām 'Isa 'Abd al-Hamīd and Kabīr al-Dīn Ahmad, with a biographical sketch of the author, by W. Nassau Lees. Calcutta; 1859. (In Persian)

12. Hidāyat Rizā-Qulī Xān. *Majma' al-fuṣṣḩā*. Muẓāhir-i Muṣafā (ed.). Tihrān; 1339/1960. (In Persian)

13. Hidāyat Rizā-Qulī Xān. *Gulistān-i Īram, Bektāš-nāma*. Tihran; 1270/1853–54. (In Persian)

14. Dihxūdā A. A. *Luġat-nāma* (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14 [Encyclopaedic dictionary (first ed. of the new version). Vol. 1–14]. Tehran: Tehran University Publications; 1372/1993. Available at: <http://www.vajehyab.com/> (In Persian)

15. Prigarina N. I., Chalisova N. Yu., Rusanov M. A. *Hafiz. Ghazals in Philological Translation*. Moscow: Russian State University for the Humanities; 2012. Part 1. (In Russ.)

16. Ferdowsi. *Shahnameh*. Banu-Lahuti C. B. (transl.); Starikov A. A. (comment.); Starikov A. A., Azer A. (eds.). 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Ladimir; Nauka; 1994. Vol. 3. (In Russ.)

17. Biruni Aby Rayhan. *Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (Kitab at-tafhim li awa'il sina'a at-tangim)*; Rozenfeld B. A. and Ahmedov A. (transl.); Arends A. K. (ed.). Tashkent: Fan; 1975. (In Russ.)

18. Ferdowsi. *Shahnameh*; Banu-Lahuti, V. G. Berznev (transl.); Lahuti L. G. (comment.); Boldyrev (ed.). Moscow: Nauka; 1989. Vol. 6. (In Russ.)

19. Chalisova N. Yu. "Friend of lovers" by Sharaf ad-Din Rami on the Curl, Forehead and Eyebrow of the Beloved). *Vestnik RGGU*. 2000;(4):87–117. (In Russ.)



**Лахути А. Г. Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» персидского суфийского поэта 'Аттара**  
**Ориенталистика. 2020;3(1):207–246**

20. *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. Tazkiratu-l-awliyā'* [Memorial of God's Friends]. Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī, čāpi 16. Tihrān: Zavvar; 1386/2007. (In Persian)

21 Muṣaffā Abū-l-Faẓl. *Farhang-i iṣṭilāḥāt-i nujūmī hamrāh bā vāzahā-yi kayhānī dar āi'r-i fārsī*. Tihrān; 1987. (In Persian)

22. Ferdowsi. *Shah-nameh*. A Critical edition of the text; Aliev R. M., Bertels A. E., Osmanov M.-N. O., Nushin A. (eds). Moscow: Nauka; GRVL; 1967. Vol. 5. (In Russ.)

23. Ferdowsi. *Shahnameh*; Banu C. (transl.); Starikov A. A. (comment.); Lahuti A. (ed.). 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Ladomir; 1993. Vol. 1. (In Russ.)

24. Šafi'i Kadkanī M. R. Ta'līqāt. In: 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāmeḥ*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'līqāt Muḥammad Rizā Šafi'i Kadkanī. Tihrān; 1388/2008. (In Persian)

25. Krachkovskii I. Yu. (ed.). *Qur'an*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka; GRVL; 1986. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Лахути Лейли Гасемовна**, научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент Института лингвистики РГГУ, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Layla Q. Lakhuti**, Research Fellow at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy; Lecturer at the Institute of Linguistics (Russian State University of Humanities), Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 29 января 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 25 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 4 марта 2020 г.

### **Article info**

Received: January 29, 2020  
Reviewed: February 25, 2020  
Accepted: March 4, 2020





Frolova M. V. Indonesian Yusuf and Zulaikha:  
Short Story "Apple and Knife" by Intan Paramaditha (2008)  
*Orientalistica*. 2020;3(1):247–262

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-247-262  
УДК 82.091:811.6+28

Оригинальная статья  
Original Paper

## Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008)

М. В. Фролова

*Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова,  
г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9120-4671>, e-mail: [m.v.frolova@gmail.com](mailto:m.v.frolova@gmail.com)

**Резюме:** рассказ «Яблоко и нож» (*Apel dan Pisau*, 2008) индонезийской писательницы Интан Парамадиты (род. 1979) представлен в типологическом сравнении с библейско-коранической историей о Йусуфе и Зулейхе. Прослеживается преемственность транспозиции сюжета с Ближнего Востока к принявшим ислам народам Нусантары через «Повесть о Юсупе» (XVII в.) на новояванском языке. Методы Интан Парамадиты построены на внедрении феминистской критики в литературу хоррора. Деконструкция отдельных элементов классического нарратива о Йусуфе (эпизод со знатными египтянками) по-новому актуализирует его в современной индонезийской литературе, отражающей общественно-политические процессы островной страны, вставшей на путь «реисламизации».

**Ключевые слова:** Интан Парамадита; современная индонезийская литература; хоррор; феминистская литературная критика; Иосиф; Юсуф; Йусуф и Зулейха

**Благодарности:** выражаю благодарность И. Р. Саитбатталову (БашГУ) за отмеченные им параллели с Башкирией и формулировку «новая исламизация», предложенную на обсуждении доклада по теме статьи на IX конференции «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации» (ИВ РАН, 29–30 октября 2019 г.).

**Для цитирования:** Фролова М. В. Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008). *Ориенталистика*. 2020;3(1):247–262. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-247-262.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Indonesian Yusuf and Zulaikha: Short Story “The Apple and the Knife” by Intan Paramaditha (2008)

M. V. Frolova

*Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russian Federation*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9120-4671>, e-mail: [m.v.frolova@gmail.com](mailto:m.v.frolova@gmail.com)

**Abstract:** the short story “Apple and Knife” (2008) by Indonesian writer Intan Paramaditha (born in 1979) is analysed within the comparative-typological framework of the Biblical and Quranic narrative about Yusuf and Zulaikha. The continuity of the motif transposition is traced from the literatures of the Middle East to that of the peoples of Nusantara who embraced Islam later. The intermediary was the Javanese Serat Yusup, which dates back to the 17<sup>th</sup> century. The literary skills and methods by Intan Paramaditha’s find their place somewhere in between the feminist literary criticism and horror stories. The deconstruction of some elements of the traditional narrative about Yusuf (e.g. the episode with the noble Egyptian women) makes the popular story to sound more meaningful to the readers of the modern Indonesian literature. In its turn, it sheds some light on the political and social developments of the “re-Islamized” island state of Indonesia.

**Keywords:** Intan Paramaditha; literature, Indonesian, modern; genre, horror; criticism, literary, feminist; Yusuf and Zulaikha

**Acknowledgements:** I am grateful to Dr I. R. Saitbattalov (Bashkir State University) for drawing my attention to the parallels with Bashkiria and the expression «new Islamization», which he suggested while commenting on my paper at the 9<sup>th</sup> conference «Written Historical Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation» (Institute of Oriental Studies, 29 October 30, 2019).

**For citation:** Frolova M. V. Indonesian Yusuf and Zulaikha: Short Story “Apple and Knife” by Intan Paramaditha (2008). *Orientalistika*. 2020;3(1):247–262. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-247-262.

*Услышав пересуды (этих дам),  
Она послала (их созвать),  
И приготовила места для возлежанья,  
И каждой (гостье) нож дала,  
И позвала (Йусуфа): «Выйди к ним!»  
Когда они увидели его,  
Они его превознесли  
(И в похотливом вожделении своем)  
Порезали себе (ножами) руки и молвили:  
«Убереги нас Бог! Это – не (смертный) человек,  
А благородный ангел!»*

*Коран, сура 12 (Йусуф), аят 31<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Перевод Иман Валерии Пороховой.



## Введение

Статья доказывает актуальность библейско-коранического сюжета об Иосифе Прекрасном / пророке Йусуфе в литературе периферии мусульманского мира, островной республики Индонезия. Транспозиция сюжетных мотивов демонстрируется на примере яванской поэмы «Юсуп и Джулека» (*Serat Yusup*) и рассказа «Яблоко и нож» (*Apel dan Pisau*) современной индонезийской писательницы Интан Парамадиты (*Intan Paramaditha*, род. 1979). Новым словом в индонезистике, равно как и в изучении архетипизированного сюжета о Йусуфе и Зулейхе, является попытка собрать воедино все уровни его хождения, от Библии и Корана через средневековые тексты до современной авторской интерпретации. Деконструкция отдельных элементов классического сюжета в рассказе Интан Парамадиты вновь актуализирует сюжет об Йусуфе и встраивает его в парадигму современной индонезийской литературы.

## Ложный зачин

В детстве Интан Парамадита любила сказки Христиана Андерсена и братьев Гримм. В одном из интервью она сказала: «Так как я росла в мусульманской семье, то мне были знакомы истории о пророках, и я с удовольствием их читала» [1]. Сказочные и библейско-коранические мотивы тесно переплетены и переосмыслены в рассказе Интан «Яблоко и нож», который начинается так: «Хочешь? Секунд десять я в упор смотрела на нее, вспоминая прошлое, которое никак не хотело отделяться от настоящего. Десять секунд предложенное яблоко торчало прямо перед моим носом. А что с твоим лицом? Спросила и захихикала она. Тебя-то я не отравлю. На ее лице была написана история мстительной королевы, которая прикинулась старухой и предложила своей красивой падчерице отравленное яблоко. Круглое, сочное, спелое яблоко-убийца словно кричало "Съешь меня!". Она снова спросила, похожа ли она на старую ведьму. Я взглянула на ее ухоженные мягкие руки без единой морщины и вздутых синих вен. Я почищу его тебе, сказала она» [2, с. 59]. Учитывая отсутствие гендера в местоимении третьего лица (*dia / ia* и энклитика *nya*) и несобственно-прямую речь, не сразу очевидны параллели с библейско-кораническим сюжетом. Из-за обращения к сказочному мотиву первая ассоциация такова, что далее речь пойдет об авторской ретрансляции «Белоснежки» (от нем. *Schneewittchen*, производное от слов «снег» и «белый»), сказки братьев Гримм под номером AT 709 по указателю Аарне – Томпсона.

Однако после ложного зачина сюжет и его образность поворачивают с Запада на Восток. Интан Парамадита использует прием «обманутого ожидания», так история никак не пересекается с «Белоснежкой».



Предсказать поле развития сюжета помогают говорящие имена героев, их социальное положение и связи. Главная героиня рассказа носит имя Чик Джули. Тридцатисемилетняя замужняя красавица заводит роман со студентом Йусуфом, который снимает комнату в доме ее мужа по имени Банг Азиз (*Cik* и *Bang* – прономинативы). Для понимания глубины этого рассказа необходимо сделать экскурс в истоки библейско-коранического предания о Пророке Йусуфе, или Иосифе Прекрасном.

### Йусуф и Зулейха

Популярность истории Йусуфа с XVII в. на Яве стала возможной благодаря культурному импорту сюжета с Ближнего Востока. История любимого сына Иакова, Иосифа Прекрасного, – один из «вечных сюжетов» мировой литературы – породила множество литературных интерпретаций. Драматический потенциал этого ветхозаветного сюжета стал залогом его поэтапной беллетризации. Начало ее можно отсчитывать уже со стадии комментария к Библии. «Сюжет об Иосифе Прекрасном имеется в Танахе (в первой книге Торы), а в христианской Библии, кроме Книги Бытия [37, 39–50], еще и в Новом Завете [Ин. 4:5; Деян. 7:9–16; Евр 11:22], в Коран он приходит в сокращенном и несколько видоизмененном виде» [3, с. 195].

«Коранический рассказ о Йусуфе имеет ряд особенностей, отличающих его от других пророческих историй. В начале суры 12, носящей название “Йусуф”, ей дано определение – *ахсан ал-касаси*, которое в русских переводах Корана передается как “лучший из рассказов” (Саблуков), “лучшее повествование” (Крачковский), “наилучшее изложение” (Османов). Повествовательный характер суры заявлен упоминанием термина *kisa* (так же как и современный индонезийский арабизм *kisah*, синоним санскритизма *cerita* – “рассказ”, “история”. – М. Ф.). И. Ю. Крачковский в своем комментарии к суре “Йусуф” отметил, что “она отличается от прочих больших [сур] единством сюжета. При переносе из Священного Писания в изящную словесность отдельные мотивы коранического рассказа и сюжет в целом продолжали развитие уже по законам художественной литературы”» [4, с. 5].

### Поворот Джами

Персидские поэты часто обращались к классическому сюжету любви библейского Иосифа Прекрасного и жены фараона Потифара. Имя супруги правителя Египта, купившего раба Йусуфа, впервые упоминается в Агаде в форме Зелика [3, с. 225, 227] и означает «соблазнительница». В качестве исходного материала для сравнительного анализа рассматривается поэма Джами (XV в.), в которой коранические



элементы повествования о братьях и их предательстве уходят на второй план либо не упоминаются вовсе, и внимание фокусируется на драматических отношениях героев. «До Джамии (1414–1492) к библейско-кораническому сюжету о Йусуфе (Иосифе Прекрасном) обращались 'Аттар, Руми, Са'ди, Хафиз, имеется также поэма с тем же названием, приписываемая Фирдоуси (935–1020)» [5, с. 171]. «Во всех поэмах, сложенных после Джамии, заметно его влияние, а следовательно, и моделирующее воздействие на сюжет канона любовно-романического эпоса, в рамках которого переосмыслились все содержательные элементы исходной истории, делались авторские добавления и изъятия» [4, с. 14].

'Абд ар-Рахман Джамии, рожденный в Герате в 1414 г., автор любовно-суфийской поэмы «Йусуф и Зулейха», написанной в 1483 г., которая должна была «заместить» поэму о Хосрове и Ширин в ответе на «пятеричу» (пять поэм) Низами и Амира Хосрова Дехлеви (так называемая семерица Джамии – «Семь Престолов», или «Созвездие Большой Медведицы»). Сам автор поэмы указывает, что «власть Ширин и Хосрова устарела», и что «лучшая из повестей правдива» [6, с. 94].

«В поэме рассказано о замужестве Зулейхи, узнавшей во сне, что ей суждена встреча с Йусуфом в Египте. Поэтому она принимает предложение египетского вельможи (азиза. – М. Ф.), уверенная, что это и есть предмет ее страсти, увиденный во сне, и отбывает в Египет. Затем излагается история Йусуфа до продажи его на египетском рынке, где его приобретает Зулейха. Любовь Зулейхи, возникшая в девичьих снах, разгорается еще сильнее. Она наряжает красавца-раба в роскошные одежды и, пытаясь вызвать любовь юноши к себе разными способами, приводит в прекрасный сад. <...> Видя, что он остается равнодушен к ее ухаживаньям, она решает покончить с его невинностью, подослав к нему красивых девушек-служанок в надежде, что они сумеют соблазнить его <...>, чтобы потом поменяться местами с той, которую выберет Йусуф для утех. Но этого не происходит: Йусуф обращается к соблазняющим его девушкам с проповедью единобожия, и они все как одна порывают со своим языческим прошлым. <...>

Йусуфа не трогают комплименты Зулейхи, и ему неприятны намеки на то, что он якобы проводил ночь в любовных утехах, тогда как он обратил девушек в истинную веру. <...> И все же Зулейха не оставляет свои домогательства. Так, она оборудует прекрасный дворец, каждый зал в котором должен на свой лад возбуждать в Йусуфе желание, но все свои надежды она связывает с посещением Седьмого зала, где, наконец, Йусуф должен пасть в ее объятия. Зулейха начинает страстно изливать свои чувства, она объясняется Йусуфу в любви и умоляет доставить ей наслаждение, которого она лишена в браке, поскольку муж ее страдает бессилием. Но Йусуфу удается устоять перед ее



натиском. Он вырывается из ее объятий, бежит, она хватается за рубаху, которая рвется у него на спине. <...> Египтянка Зулейха – идолопоклонница, ее божество – идол, стоящий за занавеской в зале, в котором происходит действие главы. Дальнейшая история поэмы заключается в отказе Зулейхи от идолов и обращение ее в единобожие, после чего – в версии Джами – она обретет любовь Йусуфа. <...> [5, с. 182–183].

### Юсуп и Джулека

С XV в. ислам в малайско-индонезийском мире становится «интегратором прибрежной культуры» (по выражению Б. Б. Парникеля). Малайский язык еще с начала нашей эры был *lingua franca*; «ведь это был язык, принадлежавший энергичному морскому народу, который жил посредине великого торгового пути Запад – Восток и по мере сил посредничал в торговых операциях, привлекавших к берегам Малаккского пролива корабли из “надветренных” (Индия, Ближний Восток) и “подветренных” (дальневосточных) стран» [7, с. 94].

Малайский стал голосом проповеди ислама и освоил арабскую письменность (арабо-письменный малайский язык называется *джави*, а его письменность *хуруф джави*). «Вначале в качестве языка мусульманской образованности в Нусантаре большим весом пользовался, как принято думать, персидский. Это не удивительно, ведь персидский язык издавна был главным средством общения мусульманских мореходов и в этом своем качестве не мог не получить еще во времена Сривиджайи права гражданства в портовых городах Нусантары. Влияние парси (позднее – фарси) укрепляется здесь в XIII–XIV вв., когда он, потеснив арабский, приобретает статус международного литературного языка. Еще более это влияние должно было усилиться в Нусантаре в XV в., когда фарсиязычная литература набирает силу в Индии, в частности в Гуджерате, поддерживающем тесные торговые отношения с островным миром» [7, с. 96]. Судя по всему, сунниты Нусантары не так охотно изучали язык и литературу шиитов (шиизм укрепил свои позиции в XVI в. при Сефевидях). Источники для вторичных, подражательных произведений на малайском языке были арабоязычными. По предположению Б. Б. Парникеля, «вписывая малайские глоссы с помощью арабского алфавита, оснащенного некоторыми персидскими модификациями, индонезийские книжники поначалу рассматривали свой перевод как некое приложение к оригиналу» [7, с. 97].

Библейско-кораническая история Йусуфа могла стать известна на Яве из общего свода историй о Пророках (*Anbiya*) с XVII в. благодаря прямому заимствованию сюжета с Ближнего Востока. Самыми подробными исследованиями памятника являются лекция о «Книге Юсупа»



Виллема ван дер Молен<sup>2</sup>, переведенная с нидерландского на русский язык А. К. Оглоблиным, и полевые работы антрополога Бернарда Арпса<sup>3</sup>. Т. Г. Т. Пижо отмечает, что яванский Юсуп был адаптацией произведения изначально на малайском языке, скорее всего написанного со ссылками на арабские оригиналы [8, с. 217]. «Нет сомнений в том, что это своего рода перевод, равно как и в том, что существует малайский *Хикаят Наби Йусуф* ("Повесть о Пророке Йусуфе". – М. Ф.)» [9, с. 120].

«Самая ранняя из датированных (*Книг о Юсупе*. – М. Ф.) относится к 1633 году, но она необязательно была источником для остальных, поскольку среди недатированных могут оказаться еще более старые. На востоке Явы популярность книги приобрела особую форму. Там до сих пор устраивают ее коллективное чтение, занимающее целую ночь, – обычай, зафиксированный в XIX веке и, вероятно, укоренившийся еще ранее» [10, с. 141].

К XVI в. на Яве уже совершился переход к новояванскому языку. К тому времени ислам на Яве уже не был чем-то новым, а «старейшие свидетельства присутствия мусульман на острове относятся еще к XI в.: в местечке Леран на Восточной Яве находится могила с надгробием, датированым 1082 г. Новые властители... (новых государств после падения индо-буддийского Маджапахита. – М. Ф.) украсили себя султанским титулом. В литературе общественные изменения отразились после 1600 г. – по крайней мере, насколько можно об этом судить на основании сохранившихся текстов. Изменения проявляются не только в их языке, но и в содержании. В целом можно различать произведения двух типов: заимствованные в виде переводов и переложений из многонациональной мусульманской литературы на арабском и персидском языках и собственно яванские» [10, с. 116].

В 2013 г. в Британскую библиотеку поступили два манускрипта об истории Пророка Йусуфа, написанных на деревянных дощечках (*Carita Yusup, Or. 16913 & Or. 16914*) [11].

Судя по сотням сохранившихся манускриптов, изначально обнаруженных не на самой Яве, а на соседних островах Мадуро и Ломбок, *Чарита Юсуп* была, и это можно утверждать с большой долей вероятности, самой популярной яванской поэмой [12, с. 36].

Бернард Арпс описал свое личное присутствие на всенощной рецитации (*melekan*) подобного манускрипта из города Баньюванги на Восточной Яве в 1989 г., когда группа из пятнадцати мужчин начала нараспев читать (*tembang*) историю Йусуфа, начиная с его сна в двенад-

<sup>2</sup> Виллем ван дер Молен (*Willem van der Molen*) – на момент публикации цитированных работ – индонезист, яванист, старший научный сотрудник (*senior researcher*) в Королевском нидерландском институте исследований ЮВА и Карибов (KITLV, Лейден, Нидерланды).

<sup>3</sup> Бернард Арпс (*Bernard Arps*) – на момент публикации цитированных работ – профессор индонезийского и яванского языков и культур Лейденского университета, Нидерланды.



цатилетнем возрасте о солнце, луне и одиннадцати звездах, поклонившихся ему, и заканчивая его толкованием сна фараона и становления фактическим правителем Месира (Египта) [12, с. 35].

Музыкальный и литературный ритуал восточнояванского местечка Кемирен около Баньюванги стал известен благодаря Бернарду Арпсу, который издал изложение ночного чтения / пения (*lontaran*) на английском языке. Чтения о Юсупе были приурочены к ритуалам перехода и деревенскому экзорцизму (*bersih desa*). Магия текста должна была помочь приумножить физическую красоту [9, с. 135].

Рецитация шла всю ночь, с последней вечерней молитвы (*isya*) до первой утренней (*subuh*), т.е. примерно от 19:00 до 04:00. Во второй сессии чтений, ближе к полуночи, в классическом сюжете появляется «Принцесса Джалеха, девятилетняя дочь правителя, которой снится сон о прекрасном мужчине, и в которого она влюбляется» [12, с. 44]. Арпс причисляет рецитацию поэмы к живой форме выражения яванского традиционного ислама.

Виллем ван дер Молен исходит из прямого объяснения возникновение сюжета, но обходит стороной очевидных фарсиязычных посредников. В его изложении яванская версия истории, известная на Западе как повесть об Иосифе Прекрасном, следует тексту Корана, не совсем совпадающему с библейским рассказом. *Mutatis mutandis* текст был перенят из словесности Ближнего Востока, «где он оказался благодаря тому, что был сообщен самим Богом Мухаммаду через ангела» [10, с. 132; 12, с. 38]. «Вероятно, имеется несколько яванских версий (вопрос не исследовался); к какому времени относится старейшая, тоже не известно, но в XVII веке их могло быть несколько. Бесчисленные рукописи “Повести о Юсупе” свидетельствуют о ее большой популярности, сохранившейся до XX в.» [10, с. 116].

«“Книга о Юсупе” (*Serat Yusup*) – литературное выражение перелома, внесенного исламом в историю Явы. Старейшая известная нам версия датируется 1633 г. Хотя процесс исламизации еще не был закончен, новая религия одержала на Яве решительную победу. Это произошло в предыдущем столетии. Маджапахит, символ прежней эпохи, рухнул в начале XVI в. под объединенным натиском мусульманских государств Явы; то, что осталось от индуистской цивилизации, утратило политическое значение и было оттеснено на периферию. *Книга о Юсупе* пронизана атмосферой нового времени. Поэт пользуется современным ему новояванским языком... (поэма) написана исключительно новыми строфами и в этом плане принадлежит новому периоду. По содержанию она подводит жирную черту под прошлым. Языческие боги упоминаются не иначе как в негативном свете, из сюжетов исчезает перевоплощение... отсутствуют ссылки на старые яванские тексты» [10, с. 131].





Яванский Юсуп воспроизводит основную сюжетную линию, сохраняет историю о любящем отце, вероломстве братьев, продаже в рабство, заключении в темницу, толковании снов. «Сны маркируют события, а их пророческий смысл направляет развитие сюжета» [10, с. 134]. В тексте Юсуп обозначается словом *nabi* («пророк»). Между делом упоминается, что «после смерти фараона Юсуп наследует его трон; он женится на вдове фараона, когда-то пытавшейся его соблазнить» [10, с. 133]. «Принцессе Джалеке» почти удается соблазнить его, но когда Юсуп почти покорился ее чарам, Бог посылает архангела Джабраила в облики Якуба (отца Юсупа), который ударяет Юсупа в грудь со словами «Эй, Юсуп, что с тобой? Не смей совершать недозволенного!» (10.67). Текст сохраняет историю о том, что женщина влюбляется в Юсупа во сне, просит, чтобы ее выдали замуж за правителя Египта, переживает разочарование, увидев, что фараон стар и уродлив, и далее воспроизводится все, как у Джамии, вплоть до ее старения и чудесного преобразования в молодую красавицу – в награду за принятый ислам. По заключении брака Джалеке уже нет дела до Юсупа, что связано с ее обращением в новую веру. Юсуп, в свою очередь, словно преобразуется в прежнюю Джалеку, становится безумным влюбленным и ходит за ней по пятам. В финале герои уподобились друг другу по состоянию безответной влюбленности [10, с. 136–139]. Ван дер Молен отмечает: «У меня нет объяснения такого важного значения Джалеки в сюжете» [10, с. 137]. Эта фраза вызывает, по меньшей мере, некоторое удивление.

Ван дер Молен не упоминает, сохранился ли в яванской версии ключевой для понимания дальнейшего развития переносного сюжета устойчивый элемент о знатных египтянках, поранивших себе руки ножами, когда они увидели красоту Юсупа. Упоминаемый в Коране эпизод был раскрыт подробно начиная с Агады. В Коране ему посвящен 31 аят 12 суры. «Жена азиза пригласила к себе египетских жен, дабы они увидели, как он красив. Она приготовила им места для возлежания, дала каждой из них нож и сказала: "Выйди к ним!". Женщины увидели его... и порезали себе руки» [3, с. 195].

Арпс, работавший плотно с «версией Баньюванги», выделяет этот значимый эпизод: «Скандал идет по всему дворцу, и сплетни жен министров становятся невыносимыми для королевы. Она вызывает к себе всех женщин и дает им *апельсины* и ножи (курсив мой. – М. Ф.). Затем она зовет Юсупа в тот момент, когда дамы начинают чистить ножами апельсины. Они все порезали себе пальцы, но не чувствовали, как сок жжет их раны, настолько их впечатлила красота Юсупа» [9, с. 118]. Вероятно, что в устной трансмиссии в этом эпизоде фигурировали апельсины (у Арпса – *orange*, но вероятнее, использовался общий для всех цитрусовых генератив *jeruk* в варианте того времени), так как были более привычны для яванцев. Нетипичный для тропической



Индонезии фрукт, помимо денотатного значения, обладает богатыми коннотациями. Это и яблоко раздора, и (не по всем версиям) библейский плод с Древа познания добра и зла, превратившийся в массовой культуре в символ соблазнения вообще (вплоть до символа престижного потребления). Яблоко и нож в названии рассказа Интан Парамадиты интерпретируются как символы соблазнения и мести, и интертекстуально связаны с историей о Пророке Йусуфе.

### Джули и Йусуф

Рассказ строится на воспоминаниях десятилетней давности, когда рассказчице Эфе (индонезийский вариант имени Ева) было семнадцать лет. Действие происходит в современной Индонезии, на что указывают культурные приметы (*arisan* – «женское собрание», *acara pengajian* – «собрание на проповеди», *merantau* – «поездка на другой остров или в другой город / страну по достижении совершеннолетия», *silaturahmi* – «налаживать семейные и соседские связи», *ngekos* – «снимать комнату в доходном доме» и т.д.). Перед индонезийскими именами персонажей используются малайские прономинативы *Cik* и *Wak*, а один раз упоминается, что дед рассказчицы по этнической принадлежности *бетава*, т.е. коренной житель Джакарты (от старого колониального названия города Батавия). Героиня Джули красива, акцент сделан на ее волосах, ухоженных руках и ногтях. «Чик Джули интересная женщина. Шатенка с челкой, которая мягко падала на лоб, каре до плеч. На ежемесячных собраниях по чтению Корана она накидывала шелковый платок, который постоянно съезжал с ее гладких ухоженных волос. Мама говорила, что она красится, потому что ее натуральный цвет тусклый, в рыжину, да и есть пряди с проседью. Может, оно и так, но отрицать, что она красива, нельзя». На вопросы, почему не заводите еще детей, Джули отвечала, что все еще занимается Сальвой (единственной дочкой), на что родственники возражали, что та уже большая и ходит в начальную школу. У женской половины большого семейства Джули вызывала раздражение. Она неохотно присутствовала на общих собраниях, а в гости приходила позже всех и раньше всех уходила. «И вот разразился скандал. Мама два часа висела на телефоне с Вак Яти, а потом объявила большие новости: Джули скоро разведется с Азизом. Говорят, она совсем с ума сошла, завела шашни с молодым человеком, который у них снимает комнату. Зовут его Йусуф» [2, с. 62].

Йусуф по этнической группе, скорее всего, *минангкабау* (Западная Суматра), так как сказано, что он уехал согласно древней традиции подальше от дома, чтобы построить свою жизнь самостоятельно. «Йусуф приехал за полгода до этого. Ему 23 года. Отучившись в Паданге (провинция Западная Суматра. – М. Ф.), он отправился в странствия (*merantau*)



в поисках работы. Иногда он помогал Азизу в его овощном бизнесе (*distribusi sayur-mayur*), не отказывался и починить протекающую крышу» [2, с. 63]. Родственницы и подруги начинают активно обсуждать ужасное поведение Джули: «“Вот что бывает, когда женщина слишком умная!” – заявила Вак Яти. “Вот что бывает, когда в женщине нет веры”, – добавила Энчинг Нур» [2, с. 63–64].

Джули-Джулека обладает красотой и отличается явным нежеланием участвовать в женских собраниях (*arisan ibu-ibu*). Она неохотно принимает гостей, но после волны пересудов приглашает всех сплетниц к себе домой на перемирие (*silaturahmi*). В конце трапезы внесли нетипичный для тропической Индонезии десерт: «Всем гостям были предложены маленькие тарелки с красными яблоками, к которым прилагались остро наточенные ножи. Я почувствовала, что сейчас происходит что-то необычное, потому что закуски и сладости обычно стоят на столе уже с самого начала» [2, с. 66].

«Когда женщины начали чистить себе яблоки, я услышала голос Чик Джули: “Я познакомлю вас с Йусуфом”. Через некоторое время все головы были повернуты на парня, который осторожно вошел в комнату. Наконец-то я посмотрела на виновника всех событий! Его молодость была так заметна в комнате, набитой женщинами средних лет. Высокий, широкоплечий, с крепкими руками. Футболка не скрывала его мускулатуру и блестящую темную кожу. Брови были черны, как и зрачки остро смотревших глаз... Слишком простой с виду, но сияющий силой притяжения, какая бывает только у молодых. То ли это его густые волосы, в беспорядке спадавшие с плеч, то ли острые скулы, то ли полные губы, но было в нем что-то, что так и тянуло к нему нежные пальцы, чтобы исследовать его дальше» [2, с. 67].

«Яблоки ли это? Я почуяла иной запах. Древний пьянящий аромат. Кровь полилась с ладоней моих сестер, намочила ножи, запачкала скатерть. Дольки яблок брызнули по полу. Капли свежей крови быстро впитывались и темнели на глазах. Ножи Чик Джули были заготовлены вовсе не для чистки яблок» [2, с. 68].

«Йусуф побледнел и склонил голову. Ему было неловко от женских взглядов, сосредоточенных на нем. Юноша был словно дрожащий ангел с порванными крыльями, пронзенными кольями острых взглядов женщин, затянутых в водоворот. Он пал, и хищные птицы слетелись на приветствие королевы. Чик Джули, учинившая спектакль яблок и ножей, наблюдала за своими жертвами, околдованными собственными низменными желаниями, *нафсом* (*nafsu*), которые вылились наружу через кровь и боль. Постепенно все стало расплываться; уже и не знаешь, кто жертва, кто истязатель, кто наслаждается, а кто терпит боль. Сознаешь, что они специально загоняли нож под кожу еще глубже, стараясь вырезать полностью всю страсть (*birahi*)» [2, с. 68].



Несобственно-прямая речь в открытом конце рассказа и последнее предложение «Очень медленно я слизала кровь с пальцев» [2, с. 69] подчеркивают множественность интерпретаций финала. Доминирующими образами-символами рассказа становятся красные и розовые (зд.: «женские») оттенки не только благодаря описаниям одежды Джули, ее ногтей, губ и самих яблок, но и крови. В образе Джули мерцает и злая королева из волшебной сказки, предлагающая отравленное яблоко своей жертве.

### Результаты исследования

Изначально не вызывает сомнений, что чтение вслух поэмы о Юсупе было призвано укрепить веру среди аудитории либо познакомить слушателей с исламом; поэма имела пропагандистский характер [12, с. 52; 9, с. 119]. Яванская версия поэмы, зафиксированная в ритуальной рецитации в 1989 г. на Восточной Яве, подтверждает долголетие традиции устной передачи текста. Б. Арпс отмечает, что «точные источники и развитие яванской поэмы все еще остаются неисследованными» [12, с. 35]. Несмотря на то что Т. Г. Т. Пижо считает, что в «яванском Юсупе» нет персидского следа, и это версии «арабских текстов» [8, с. 217], ван дер Молен подчеркивает, что остается неясным столь значительное внимание к фигуре Джулеки, можно предположить, что «киссы о яванском Юсупе» возникли под влиянием поэмы Джамии, завезенной в Нусантару мореплавателями и торговцами.

В персидской классике эпизод «с египетскими женами» сохраняется и передается в рамках канона, и, как отмечает Н. И. Пригарина, «даже в этом беглом пересказе коранического сюжета видны расхождения с библейским повествованием. Прежде всего, появляются новые детали: вставлен эпизод с женщинами, причем нет объяснения, зачем жена вельможи “вооружила” своих гостей ножами, немотивированно отодвигается и затем так же немотивированно совершается заключение в темницу...» [3, с. 196]. Этот эпизод сохраняется и в яванском «Юсупе».

Отсутствующая мотивировка восстанавливается в современном рассказе индонезийской писательницы: Интан Парамадита убирает все «восточные сладости и персидскую розовую водичку» (по выражению Томаса Манна, который остроумно высмеял «хеппи-энд» любовной интриги персидской версии повести о Йусуфе [3, с. 209]). «Эпизод с ножами» в исполнении Джули, образ которой выстроен не столько на Зулейхе, сколько больше на «злой королеве-ведьме» из Белоснежки, становится сюжетообразующим для рассказа Интан Парамадиты и полностью отвечает ее авторской стилистике, построенной на пересечении хоррора и феминистской критики.

Красота Йусуфа заметно объективизируется, и он изображается жертвой насилия взглядом (*female gaze* по аналогии с *male gaze*). В то же



время из русла традиции сюжет не выпадает, так как сам прекрасный юноша становится персонификацией *нафса*, низменных инстинктов, плотских желаний животной души. В литературе и театральной традиции народов Индонезии борьба с *нафсом* обычно представлялась в виде победы над лесным чудовищем (великаном-людоедом (*raksasa*) или хищником (тигром)). Изначально эти сюжеты представляли собой мифы об инициации и шаманской временной смерти; в период исламизации на первый план выходит суфийское прочтение подобных эпизодов. Чудовища в текстах обычно означают гневную душу (*nafsu amarah*), победа героя в поединке с чудовищем означает укрощение страстей и продвижение по Пути-*тарикуату*. В романе индонезийского писателя Эки Курниавана «Человек-тигр» (*Lelaki Harimau*, 2004) деконструируется суфийская модель перехода в пограничное состояние перед растворением в Аллахе (*фана'*). «В отличие от положительных героев средневековых пьес, сказаний и повестей Маргио (главный герой, обладающий говорящим «маргинальным» именем. – М. Ф.) не только не пытается победить свою «гневную душу», а, наоборот, отдается во власть ее разрушительной силы. Можно сказать, Маргио – «антигерой», который проходит «анти-путь», минуя все ступени познания в обратном направлении (анти-тарикат). Современный автор не видит выхода для своего героя и предоставляет ему свободу идти на поводу у темной стороны своего «я»» [13, с. 73].

В схожем ключе «низвержения в *нафс*» строится главная идея рассказа Интан Парамадиты, когда плотская страсть (*nafsu birahi*) превращается в главного «героя» рассказа. Превращение пророка в секс-объект – смелое заявление писательницы, учитывая социально-политические процессы в современной Индонезии, которая находится на распутье между светской идеологией (прозападной и – шире – проглобальной) и «новой исламизацией».

Несмотря на то что женский персонаж – Зулейха – считается главной героиней уже у Джамии, современная литература поворачивает фокус прочтения женского образа. Интан Парамадита явно была знакома с существованием традиционных чтений истории о Йусуфе; возможно, она читала и версии *киссы* в рамках подростковой и детской литературы. Йусуф в рассказе Интан не является главным действующим лицом, все внимание переносится на Джули, что созвучно феминистским убеждениям автора. Квазинейтральная авторская позиция, выраженная через рассказчицу Еву, не осуждает Джули, и чувствуется, что Ева занимает ее сторону, хотя и находится под давлением «египтянок». Тема покаяния и «возвращения» в ислам героини в рассказе отсутствует.

Эксплуатация вечного сюжета в современной литературе возможна благодаря конвенциональным сюжетам ближневосточных литератур сред-



невекового типа. Гибридизация хоррора, женского чтива и других развлекательных жанров оказывается лишь прикрытием, под которым скрывается субстрат из гораздо более серьезных источников. Это еще раз подтверждает, что изучение литературы Индонезии на всех этапах ее эволюции должно идти без отрыва от мирового контекста, в котором далеко не последнее место занимает персидская классика. История Йусуфа и Зулейхи и сегодня остается немалой частью мировой литературы. Вечный сюжет, возникший в библейском дискурсе и получивший развитие в коранической литературе и мусульманской беллетристике, продолжает обогащаться, трансформироваться и инкорпорируется в современную литературу Индонезии.

### Литература

1. Chiew E. Converses with Indonesian Feminist Gothic Writer Intan Paramaditha. *Asian Books Blog*. February 2, 2019. Available at: <http://www.asianbooksblog.com/2019/02/elaine-chiew-converses-with-indonesian.html>
2. Paramaditha I. Apel dan Pisau. In: *Kumpulan Budak Setan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2010. P. 59–69.
3. Пригарина Н. И. Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи. В: Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: Институт востоковедения РАН; 2012. С. 191–229. Режим доступа: <https://book.ivan.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>
4. Рейснер М. Л. Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романтический сюжет). *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2014;(4):4–16.
5. Бондарев А. В., Пригарина Н. И. «Персидская миниатюра» из Музей-квартиры Л. Н. Гумилёва: загадки текстового оформления. *Ориенталистика*. 2019;2(1):159–188. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188.
6. Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л. *История литературы Ирана в послемонгольское время (XIII–XVII вв.)*. М.: ИСАА; 1996.
7. Парникель Б. Б. *Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв.* М.: Наука; 1980.
8. Pigeaud T.G.T. *Literature of Java: catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*. Vol. I.: Synopsis of Javanese Literature, 900–1900 A.D. The Hague: Martinus Nijhoff; 1967.
9. Yusup A. B., Tanjung S., Water F. The Adoption of a Popular Islamic Poem in Banyuwangi, East Java. In: Houben V. J. H., Maier H. M. J., van der Molen W. (eds) *Looking in Odd Mirrors: The Java Sea*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië van der Rijksuniversiteit; 1992. P. 112–145.
10. Ван дер Молен В. *Двенадцать веков яванской литературы. Обзорный курс*. СПб.: СПбГУ; 2016.
11. Gallop A. *The Javanese Story of Prophet Joseph*. Available at: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2013/12/the-javanese-story-of-the-prophet-joseph.html>



12. Arps B. Singing the Life of Joseph: an all-night Reading of the Lotar Yusup in Banyuwangi, East Java. *Indonesia Circle*. 1990;53(November):34–58.

13. Фролова М. В. Символ тигра в индонезийском романе «Человек-тигр» Эки Курниавана (2004). *Восток (Oriens)*. *Афро-азиатские общества: история и современность*. 2017;(4):67–76.

### References

1. Chiew E. Converses with Indonesian Feminist Gothic Writer Intan Paramaditha. *Asian Books Blog*. February 2, 2019. Available at: <http://www.asianbooksblog.com/2019/02/elaine-chiew-converses-with-indonesian.html>

2. Paramaditha I. Apel dan Pisau. In: *Kumpulan Budak Setan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2010. P. 59–69.

3. Prigarina N. I. Yusuf’s Beauty in the Mirrors of Persian Poetry and Miniature Painting. In: Prigarina N. I. *Mir Poeta – Mir Poezii*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2012, pp. 191–229. (In Russ.) Available at: <https://book.ivran.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>

4. Reysner M. L. Qur’anic story of Yusuf in the Poetic Persian Classics X–XV centuries (Lyric motif and Romance’s plot). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*. 2014;(4):4–16. (In Russ.)

5. Bondarev A. V., Prigarina N. I. The riddle of textual decor of “Persian Miniature” from the Lev Gumilev’s Museum-apartment. *Orientalistica*. 2019;2(1):159–188. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-159-188).

6. Ardashnikova A. N., Reisner M. L. *The History of the Persian Literature in Post-Mongol Period (XIII–XVII)*. Moscow: ISAA; 1996. (In Russ.)

7. Parnikel B. B. *The Introduction to the Literary History of Nusantara IX–XIX*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russ.)

8. Pigeaud T.G.T. *Literature of Java: catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*. Vol. I.: Synopsis of Javanese Literature, 900–1900 A.D. The Hague: Martinus Nijhoff; 1967.

9. Yusup A. B., Tanjung S., Water F. The Adoption of a Popular Islamic Poem in Banyuwangi, East Java. In: Houben V. J. H., Maier H. M. J., van der Molen W. (eds) *Looking in Odd Mirrors: The Java Sea*. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië van der Rijksuniversiteit; 1992, pp. 112–145.

10. Van der Molen W. *Twelve Centuries of Javanese Literature*. St. Petersburg: St. Petersburg State University; 2016. (In Russ.)

11. Gallop A. *The Javanese Story of Prophet Joseph*. Available at: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2013/12/the-javanese-story-of-the-prophet-joseph.html>

12. Arps B. Singing the Life of Joseph: an all-night Reading of the Lotar Yusup in Banyuwangi, East Java. *Indonesia Circle*. 1990;53(November):34–58.

13. Frolova M. V. Tiger as a symbol in the Indonesian novel “Man-tiger” by Eka Kurniawan (2004). *Vostok (Oriens)*. *Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost*. 2017;(4):67–76. (In Russ.)



**Фролова М. В. Индонезийские Йусуф и Зулейха в яванской традиции и рассказе Интан Парамадиты «Яблоко и нож» (2008)**  
**Ориенталистика. 2020;3(1):247–262**

### **Информация об авторе**

**Фролова Марина Владимировна**, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Юго-Восточной Азии, Кореи и Монголии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 1 февраля 2020 г.  
Принята к публикации: 8 февраля 2020 г.

### **Information about the author**

**Marina V. Frolova**, Ph. D. (Philol.), Associate Professor, Department of Southeast Asian, Korean and Mongolian Studies of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: November 20, 2019  
Reviewed: February 1, 2020  
Accepted: February 8, 2020

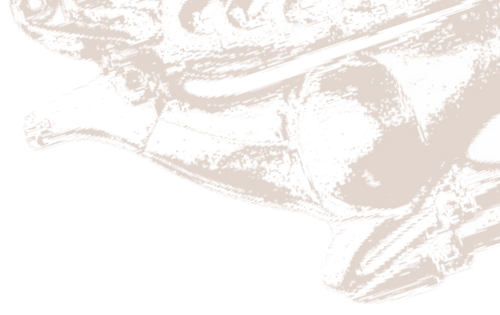


# CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Conference report**

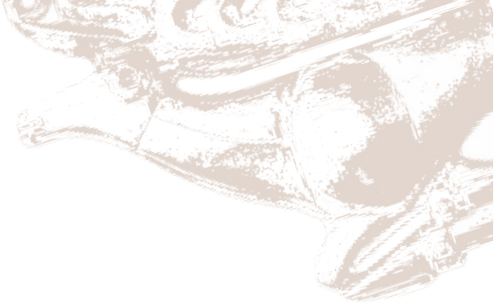


# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Обзор конференций**



## Reviews Рецензии

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-265-288  
УДК (049.32):093=811.581

Рецензия  
Review

**[Рец. на кн.:] 網禪經藏經: Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies.** プリンストン大学図書館所蔵西夏文妙法蓮華經 - 写真版及びテキストの研究. / **Ed. by Arakawa Shintaro** 荒川慎太郎編著. **Lotus Sutra Manuscript Series 16.** 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2018. **Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2017. x, 206, 54 pl.**

**С. В. Дмитриев**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9988-1789>; e-mail: [sdmitriev@ivran.ru](mailto:sdmitriev@ivran.ru)

**[Review on:] 網禪經藏經: Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies.** プリンストン大学図書館所蔵西夏文妙法蓮華經 - 写真版及びテキストの研究. / **Ed. by Arakawa Shintaro** 荒川慎太郎編著. **Lotus Sutra Manuscript Series 16.** 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2018. **Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2017. x, 206, 54 pl.**

**S. V. Dmitriev**

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Science,  
Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9988-1789>; e-mail: [sdmitriev@ivran.ru](mailto:sdmitriev@ivran.ru)



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Как известно, буддийский канон настолько велик<sup>1</sup>, что как таковой, в полном объеме, не может быть обязательным чтением для верующего. Тем заметнее сравнительная важность отдельных текстов, имеющих репутацию особенно благотворных – и даже среди таких особо чтимых текстов выделяется *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* – «Сутра лотоса<sup>2</sup> Благого закона», или «Лotosовая сутра» (подробнее о ней см.: [2; 3]). Текст сутры из 27 глав был составлен на одном из диалектов пракрита в I в. до н.э. – II в. н.э. и затем переведен на санскрит (именно эта версия является старейшей из дошедших до нас – возможно, версия на пракрите не фиксиро-

<sup>1</sup> Трехчастный палийский канон Типитака (Tipiṭaka) в наиболее полной на данный момент версии Шестого буддийского собора (издание World Tipitaka Edition, подготовлено в 2005 г.) состоит из 2 708 706 слов (для сравнения: синодальная Библия с неканоническими книгами состоит из 669 284 слов).

Канон тибетской традиции делится на две части – Кагьюр བཀའ་འགྱུར་, куда входят тексты, считающиеся связанными непосредственно с Буддой, и Тенгьюр རྣམ་ཐོན་འགྱུར་, включающий тексты более позднего происхождения, разъяснения и комментарии. В Кагьюр может входить от 1083 до 1108 текстов; в популярном пекинском издании 1684–1692 гг. – 106 томов (Buddhist Digital Resource Center. bka' 'gyur (pe cing). Available at: <https://www.tbrc.org/#!rid=W1PD96684>), в Тенгьюр – от 3458 до 3686 текстов; в Нартагском издании 1741–1742 г. – 225 томов (Buddhist Digital Resource Center. bstan 'gyur (snar thang). Available at: <https://www.tbrc.org/#!rid=W22704>).

В японском комментированном издании буддийского канона китайской традиции *Taiśe sinśyū dai dzo kē* 大正新脩大藏經 («Заново приведенные в порядок сутры большой сокровищницы [изданные в годы правления под девизом] Тайсё»), изданном в 1924–1934 гг., 2920 текстов занимают 85 томов. Всего в сборнике 100 томов (включая изображения – 12 томов и справочный аппарат – 3 тома) общим объемом 80 634 страницы, 120 миллионов знаков. Ныне текст издания (исправленный и дополненный) доступен онлайн, см.: SAT Daizōkyō Text Database. Available at: [http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index\\_en.html](http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html)

В китайском издании *Чжунхуа да цзан цзин* 中華大藏經 («Китайские сутры большой сокровищницы»), вышедшем в 1982–1994 гг., 106 томов (в 2004 г. вышел еще один том указателей) большого формата, в каждом из которых более тысячи страниц; общий объем издания ок. 2,6 млн знаков, в него вошло 4175 текстов.

В наиболее полной на данный момент электронной базе CBETA (Chinese Buddhist electronic texts association. Available at: <http://www.cbeta.org>) насчитывается около 6 тыс. буддийских текстов китайской традиции.

Помимо огромного количества текстов, освоить которые в полной мере, пожалуй, вряд ли под силу даже самому прилежному адепту, сам заметный факт разброса числа текстов в разных традициях и – даже в рамках одной традиции – в разных изданиях говорит о том, что буддийский канон представляет собой гораздо более неопределенную и рыхлую структуру, чем канонические тексты авраамических религий.

<sup>2</sup> Нередко можно встретить в литературе перевод «Сутра Белого лотоса», однако стоит отметить, что прилагательного «белый» санскритское название не содержит. Слово *puṇḍarīka* представляет собой одно из определений лотоса вообще; белая окраска предполагается, однако, кажется, не выражена семантически (см., например: [1, p. 164]).



валась письменно и передавалась изустно)<sup>3</sup>. Важную роль сыграли китайские переводы (до наших дней дошли три – Чжэн-фа хуа-цзин 徵法華經 («Сутра цветка [лотоса] проверенного закона») Дхармаракши (Dharmarakṣa, Чжу Фа-ху 竺法護), созданный между 286 и 288 гг., Мяо-фа лян-хуа цзин 妙法蓮華經 («Сутра цветка лотоса прекрасного закона») Кумарадживы (Kumārājīva, Цю-мо-ло-ши 鳩摩羅什) 406 г. и Тянь-пин мяо-фа лян-хуа цзин 添品妙法蓮華經 («Сутра цветка лотоса прекрасного закона с добавленными разделами»), составленный в 601 г. Джнанагуптой (Jñānagupta, Ши-на-цзюэ-до 闍那崛多, или Чжи Дэ 志德) и Дхармагуптой (Dharmagupta, Фа-ху 法護)). Китайский перевод Кумарадживы стал основой для корейских и японских переводов (а также для большинства переводов на западные языки<sup>4</sup>, в том числе для русского перевода [7]). Существует основанный на санскрите довольно ранний (возможно, середина VIII в.) тибетский перевод (подробнее о роли «Лотосовой сутры» в Тибете см.: [8; 9]), ставший, в свою очередь, основой монгольской версии. Не вполне ясна история уйгурского перевода, кажется, не совпадающая ни с одной из известных нам китайских версий (см.: [10]); известен и хотано-сакский вариант памятника (см., например: [11]).

Во всех традициях Махаяны «Лотосовая сутра» воспринимается как наиболее полное – и при этом доступное не слишком умудренным – изложение учения Будды, ценнейшая часть Дхармы, почитаемая как святая и сама по себе. Особо отмечают крайнюю оптимистичность Сутры, которая едва ли не единственной среди нетантрических текстов полагает возможным спасение в течение одного рождения. Естественно, все это приводило к тому, что именно «Лотосовая сутра» чаще многих других выбиралась для переписывания или печати (ведь чем авторитетнее и священнее текст, тем больше заслуга того, кто создает его копии). В частности, среди текстов Дуньхуана было найдено ок. 4000 списков и оттисков «Лотосовой сутры»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Древнейшим из дошедших до нас манускриптов «Лотосовой сутры» сейчас считается так называемая Гилгитская рукопись на бересте, найденная в 1931 г. в Гилгите (ныне Пакистан) и хранящаяся в Дели. Рукопись датируется V–VI вв. н.э. Подробнее см.: *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Gilgit lotus sutra manuscripts from the National Archives of India*. Индо国立公文書館ギルギット法華經写本 / Ed. by Noriyoshi Mizufune 水船教義編著. *Lotus Sutra Manuscript Series 12*. 東京 (Tōkyō): Индо国立公文書館, 創価学会, 東洋哲学研究所, 2012. National Archives of India; Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2012. xxxii, 235, 10 p.; *Gilgit 2019 – Saddharmapuṇḍarīkasūtram: A Critical Edition of the Sanskrit Lotus Sutra Based on Gilgit-Nepalese Manuscripts (C3 Collated Text)*. *ギルギット・ネパール系梵文法華經写本校訂本 (C3校訂本)* / Ed. by Haruaki Kotsuki 小槻晴明編著. *Lotus Sutra Manuscript Series 17*. 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2019. Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2019. xxvi, 287 p. [4; 5].

<sup>4</sup> Впрочем, первый перевод Эжена Бюрнуфа все же был сделан по санскритскому оригиналу (см.: [6]).

<sup>5</sup> См.: *Introducing the Lotus Sutra project*. Available at: <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2018/03/introducing-the-lotus-sutra-project.html>





варе (Avalokiteśvara) (Гуаньинь 觀音). Нетрудно заметить исключительное сходство китайского и тангутского названий – ко всему прочему, один из текстов (Танг. 219, № 576) содержит примечание о том, что китайский перевод выполнен Кумарадживой [17, с. 299], что указывает на источник тангутского текста.

Тангутское название «Лotosовой сутры» – 纒禪經 禪經 茲 th̡iow ts̡jə v̡jə sei lwəŋ<sup>10</sup> ɣai, «Путь сутры<sup>11</sup> Чистого цветка прекрасного учения» довольно интересно. Первые два знака 纒禪 th̡iow ts̡jə – «прекрасное учение», кажется, представляют собой кальку с санскритского (возможно, тибетского) или китайского варианта, не вполне вписывающегося в правила тангутской грамматики, где определяемое слово должно предшествовать определению (впрочем, на такое же «насилие» над языком в начальной части названия пошли и тибетцы (དམ་པའི་ཚོས་བད་མ་དཀར་པོའི་མདོ།). Однако в остальной части тангутское название заметно отличается от тибетского варианта – как и в санскрите или китайском, в нем нет прилагательного «белый»; само понятие лотоса выражено оригинальным тангутским (и на этот раз – построенным по правилам тангутского языка) термином 纒禪 v̡jə sei «чистый цветок». Этот термин, конечно, обязан своим появлением всей совокупности представлений о лотосе как символе победы над мирской грязью, но сам факт выбора собственного выражения стоит отметить (тибетцы, при всем своем стремлении к созданию оригинальной терминологии, как известно, заимствовали санскритское определение, хотя и дополнили его отсутствующим в оригинале прилагательным «белый»).

В составе Тангутского фонда ИВР РАН отмечено наличие значительного количества фрагментов разных изданий «Лotosовой сутры» (Танг. 218, инв. № 6253, 787, 5838, 3259, 64, 63, 719, 68, 6253, 2436, 66, 564, 4631, 4011, 6723, 4562, 6310, 7231, 3900, 2317, 6452, 67, 927, 782, 4674, 3901, 4562, 6452, 7231, 692, 805<sup>12</sup>) (как рукописей, так и ксилографов<sup>13</sup>), определены

<sup>10</sup> Транскрипция данного знака отсутствует в списке Софронова, чтение дано по словарю Ли Фань-вэня [14, № 0437, с. 74].

<sup>11</sup> Словоупотребление 禪經 lwəŋ ɣai обычно трактуется словарями как устойчивый двухсложный термин, обозначающий сутру или иной канонический текст (см., например: [14, № 0437, с. 74]). Учитывая его крайнюю частотность (именно так передается термин sūtra или 經 цзин в подавляющем большинстве названий соответствующих буддийских текстов), возможно, это верно. Однако при этом стоит учитывать, что создатели этого термина, кажется, хотели особенно подчеркнуть, что за ним кроется не только священный текст, но и метод, путь, которому он учит. Насколько нам известно, подобной этимологии не стоит ни за санскритским, ни за китайским или тибетским терминами. Для перевода китайского 經 цзин в значении «конфуцианский канон» использовался иной знак – 經 ngin (см.: [14, № 5938, с. 936]).

<sup>12</sup> Порядок перечисления фрагментов взят у Е. И. Кычанова (см.: [17, с. 294–299]).

<sup>13</sup> Нисида Тацуо 西田龍雄 (вслед за К. Ю. Солониным) выделяет четыре издания и восемь рукописей – всего 48 фрагментов (подробнее см.: [19, р. 173–183]). Он же полагает, что некоторые издания могли быть напечатаны подвижным шрифтом [19, р. 199].



тексты предисловия, а также глав 1–3, 5, 7–28 [19, р. 173–175], причем ряд колофонов указывает в качестве «высочайших переводчиков» императрицу Лян (Лион *liōn*) 唃 (ум. 1085), а также (в ряде случаев) ее сына императора Ли Бин-чана 李秉常<sup>14</sup> (1060–1086, правил в 1067–1086), а другие «высочайшим редактором» именуют императора Ли Жэнь-сяо 李仁孝 (1124–1193, правил в 1139–1193) [17, № 79–80, с. 294–299]. Колофон одного из изданий XII в. (Танг. 218, инв. № 6253 [17, с. 294]) говорит о переводе «Лотосовой сутры» на тангутский язык в самые первые годы существования Тангутского государства – в правление первого императора Ли Юань-хао 李元昊 (1003–1048, правил 1038–1048), едва ли не им самим, что якобы привело к немедленным и крайне благоприятным последствиям для всего тангутского народа (см.: [17, с. 294; 20, р. 164])<sup>15</sup>. Эти сообщения, конечно, не стоит рассматривать как указания на личности настоящих авторов перевода, но они явно демонстрируют высокий статус сутры в Тангутском государстве.

Тексты «Лотосовой сутры» как таковой довольно многочисленны и в китайской части коллекции из Хара-Хото (имеется 15 экземпляров) [22, с. 17]. Л. Н. Меньшиков особенно отмечает крайнюю популярность упоминавшейся нами 25 гл. сутры, часто издававшейся отдельно. Он ставит этот текст на третье место по популярности среди буддийских памятников Хара-Хото – в фонде имеется 18 экземпляров 11 различных изданий [22, с. 12–13]. Очевидно, сутра была популярна не только среди тангутской части населения Государства Высокой Белизны.

Помимо Санкт-Петербурга, тангутские тексты «Лотосовой сутры» хранятся в Пекине, в Государственной библиотеке Китая (*Чжунго гоцзя тушугуань* 中國國家圖書館) (цз. 2<sup>16</sup>) [19, р. 184], два фрагмента (неизвест-

<sup>14</sup> К сожалению, тангутские личные имена правителей Западного Ся нам неизвестны (кроме родового имени Нгвеми 纒纒 (кит. Вэймин 嵬名), принятого в качестве единственного при провозглашении независимости Тангутского государства в 1038 г.) – в документах отмечены либо их титулы, либо девизы правления. Личные имена сохранились лишь в китайских источниках; как они соотносятся с тангутскими – неизвестно. Фамилия Ли была пожалована тангутским вождям дома Тоба 拓跋 танскими императорами в благодарность за помощь в подавлении восстания Хуан Чао 黃巢 (874–884); впоследствии (во второй половине X в.) тангутские правители получили от сунских императоров право на ношение очередной императорской фамилии – Чжао 趙.

<sup>15</sup> Нисида полагает, что «Лотосовая сутра» была переведена не среди первых текстов при Ли Юань-хао, а несколько позже, в 1068–1085 гг., во времена могущества императрицы Лион, которую он считает главным инициатором перевода [21, р. 136]. Кажется, он несколько иначе, чем Е. И. Кычанов, интерпретирует информацию колофона.

<sup>16</sup> Тангуты восприняли от китайцев традицию издавать «Лотосовую сутру» в 8 цзюанях, между которыми распределялись традиционные главы текста.





но каких глав) – в Музее провинции Ганьсу (*Ганьсу шэн боугуань* 甘肅省博物館) [19, p. 198, note 9]. Один том сутры хранится в Принстоне (о нем см. ниже).

\* \* \*

«Лотосовая сутра» сыграла особую роль в непростой истории возвращения тангутского языка<sup>17</sup>, казалось, навсегда погребенного песками времени. К началу XX в. корпус тангутской письменности, известный ученым, состоял из двух стел и пригоршни монет. В августе 1900 г. все изменилось. Трое французов (переводчик французского посольства Жорж Морис (George Morisse) (?–1910), переводчик французского консульства в Шанхае Фернан Берто (Fernand Bertheaux) (?–1928) и молодой сотрудник Французской школы Дальнего Востока в Ханое, посланный в Пекин за книгами для библиотеки, попавший в самое пекло боксерского восстания и уже знаменитый как герой обороны Посольского квартала (а в будущем – едва ли не величайший востоковед XX в.) Поль Пеллио (Paul Pelliot) (1878–1945)) оказались на улицах китайской столицы, после разгрома ихэтуаней превратившихся в огромный рынок, – неисчислимые сокровища императорских и частных коллекций и храмов спешно продавались их случайными новыми хозяевами. Многие же только ждало своей судьбы в огромных кучах у мест бывшего хранения.

История находки<sup>18</sup> подробнее всего изложена Полем Пеллио в его рецензии на статью Н. А. Невского «Очерк истории тангутоведения», вышедшей в 1931 г. (переиздана в 1960 г.: [26]) (см.: [27, p. 226–229]). Шесть томов тангутской рукописи, с большим тщанием выполненной золотом на темно-синей бумаге (каждый содержался в обтянутом шелком картонном футляре), были обнаружены тремя французами в грудe

---

<sup>17</sup> Подробнее всего о деталях этой истории, способной дать фору иным авантурным сюжетам, сказано в замечательном посте Эндрю Веста, наблюдения которого в целом используются автором в этой части статьи. См.: West A. Rediscovery of a Lost Tangut Manuscript. 15 April 2018. Available at: <https://www.babelstone.co.uk/Blog/2018/04/rediscovery-of-lost-tangut-manuscript.html>

<sup>18</sup> Точная дата события неизвестна, в большинстве работ говорится об августе (см., например: [23, с. 18; 25, p. 62]), но непосредственные участники даты не сообщают. Осада Посольского квартала была снята 14 августа, осада Бэйтана – 16 августа, отдельные отряды ихэтуаней могли сопротивляться и несколько дольше, что делало бы прогулку трех французов слишком рискованной. Скорее всего, дело должно было происходить в конце августа, но не стоит исключать и сентябрь или даже еще более позднюю дату. *Terminus ante quem* стоит считать январь 1901 г., когда Пеллио вернулся из Пекина в Ханой (см.: [25, p. 30]).



книг и мусора близ Белой пагоды (Бай та 白塔) на острове в парке Северное море (Бэйхай 北海)<sup>19</sup>.

Тома были поделены поровну между Морисом и Берто, как обладающими дипломатическим статусом. К первому тому, который достался

<sup>19</sup> Пеллио довольно точно указывает место находки: «au Pai-t'a de Pékin (la colline que les soldats appelaient la "bouteille de peppermint", et que les Européens appellent souvent, mais inexactement, la Montagne de charbon)» («у пекинской Бай-та (холм, который солдаты называли "бутылкой пипперминта", и который европейцы часто, но неточно называют Угольной горой)» [27, р. 227]. Буддийская ступа на холме, господствующая над центром Пекина, и правда своей сначала плавно расширяющейся, а затем сужающейся и переходящей в прямой шпиль формой могла вызвать ассоциации с характерной бутылкой популярного в те годы мятного ликера; что касается холма, то Угольный холм (вернее, гора) (Мэйшань 煤山) – это одно из народных наименований Живописной горы (Цзиншань 景山) – холма к северу от дворцового комплекса Запретного города. Существование холма и дворцов на нем отмечено еще во времена Ляо и Юань (X–XIV вв.), однако в начале XV в. он значительно увеличился за счет почвы, образовавшейся при сооружении рвов вокруг отстраивавшегося с новым размахом императорского дворца. Наличие холма к северу от дворца было крайне благоприятно, исходя из соображений традиционной геомантии *фэншуй* 風水 (как считалось, он защищал дворец от вредоносного для императора начала *инь* – в практическом же ключе это мнение геомантов базировалось на крайней желательности наличия естественной преграды, прикрывающей дворец от северных ветров, постоянно и сильно дующих зимой на Великой Китайской равнине). Возвышенный остров на Пруду Великой влаги (Тайечи 太液池), на котором стоит Белая пагода, конечно, вовсе не является Угольным холмом – ныне он именуется Островом прекрасного нефрита (Цюнхуадао 瓊華島), а в юаньское время был известен как Гора десяти тысяч долголетий (Ваньшоушань 萬壽山), или Гора десяти тысяч лет (Ваньсуйшань 萬歲山); после постройки пагоды его часто называли (и называют) Горой Белой пагоды (Байташань 白塔山), на что и указывает Пеллио. Но и настоящий Угольный холм находится неподалеку.

К сожалению, эта информация Пеллио была не вполне верно изложена в более поздних работах, что привело к некоторой путанице. Например, Е. И. Кычанов считал местом находки «Белую пагоду, построенную во время юаньской династии» [20, р. 162] (отметим, что в более ранних работах он не конкретизирует, о какой Байта идет речь, см., например: [23, с. 18]) – при всем сходстве описания, оно указывает на совсем иное место, поскольку ступа в Бэйхае была возведена не во времена монголов, а значительно позже – в 1651 г., по поводу визита Пятого Далай-ламы к едва утвердившемуся в Пекине маньчжурскому двору. Белая же пагода юаньских времен (одна из построек Монастыря прекрасного предвестия (妙應寺 Мяоинсы), завершенная в 1279 г., находится в 2,5 км к западу от Запретного города (и Бэйхая) и вовсе не на холме. Конечно, обнаружение тангутской книги внутри ступы времен Юань, когда тангутские языки и письменность были еще вполне живы, кажется гораздо более вероятным, чем в цинском субургане, построенном более чем через четыреста лет спустя после крушения Тангутского государства, однако отчет Пеллио не дает нам такого варианта интерпретации. К сожалению, и автор данной рецензии также (независимо от Е. И. Кычанова) повторил эту ошибку в одной из работ (см.: [28, р. 237]).

Обнаружение тангутской сутры в закладке субургана, произведенной не ранее середины XVII в., конечно, достаточно странно. На данный момент самым поздним датированным памятником, написанным тангутским письмом, считаются датированные 1502 г. дхарани на каменных колоннах в Баодине 保定 (Хэбэй), найденных в 1962 г. (подробнее см.: (史金波. 西夏社會 (Ши Цзинь-бо. Тангутское общество). 上海: 上海人民出版社, 2007 (Шанхай: Шанхайское народное издательство, 2007). 上, 下 (Т. 1, 2). 979 с. [29, т. 2, с. 866–869])). Возмозжно, рукопись «Лотосовой сутры» из Белой пагоды была написана и заметно позже этой даты – к сожалению, точная дата ее изготовления неизвестна.



Морису (по мнению Нисиды, его тома содержали цзюани 1, 3, 4, 5 и 7, а Берто достались цзюани 2, 6 и 8<sup>20</sup> [21, р. 133]), была приколата бумага, указывающая по-китайски, что данный текст – это тангутский перевод «Лотосовой сутры»<sup>21</sup>. Пояснение (а также склонность тангутских переводчиков к максимально возможно дословному переводу) позволило Морису соотнести тангутский текст с китайским (в дальнейшем это стало одним из важнейших инструментов дешифровки тангутской письменности) и в 1904 г. опубликовать свою знаменитую (но, к сожалению, последнюю) работу [30], в которой он (по подсчету М. В. Софронова) определил значения 141 (и еще 14 – предположительно) тангутского знака, а также обнаружил 75 санскритских слов в тангутской транскрипции (многие из них уже были известны ученым по надписи на воротах у заставы Цзююньгуань 居庸關) (подробнее см.: [12, кн. 1, с. 15])<sup>22</sup>, многое понял о тангутской грамматике и первым верно предположил, что тангутский относился к тибето-бирманским языкам.

Для иллюстрации своей методики Морис приложил к статье негатив текста проанализированного им фрагмента начала сутры [30, вклейка после р. 362] с добавленным им параллельным китайским текстом. Этот объяснимый шаг (а также прекрасный почерк) сослужил ему злую службу – Н. А. Невский, не вполне внимательно прочитав текст статьи Мориса, в своем крайне важном для дальнейшего развития науки «Очерке истории тангутоведения» (1931) пишет: «Судя по клише, приложенному к его работе, первый лист первой книги сутры, над которым он главным образом и производил исследование, не на темно-синей бумаге, а на белой. Справа от некоторых идеографов приписаны их китайские эквиваленты, написанные, несомненно, рукой китайца. Судя по этим данным, я предполагаю, что этот лист из другой рукописи, принадлежавшей какому-то китайцу, который еще до Мориса пытался расшифровать непонятную письменность. Вероятно, этот лист был приобретен Морисом вместе с вышеназванными тремя книгами сутры. Он помог ему написать его великолепную работу» [26, с. 22].

<sup>20</sup> Согласно пояснению Нисиды, в этом издании 1 цзюань содержит 1 главу текста, 2–3 и 4 главы, 6 – 16, 17, 18 и 19, 7 – 20, 21, 22, 23 и 24, 8 – 25, 26, 27 и 28 главы (см.: [19, р. 171]). Если это верно, то у Белой пагоды трем французам удалось найти весь текст сутры – хотя Морис считал, что недостает одного или двух томов, и даже нашел книготорговца, который, по его утверждениям, видел подобный том [30, р. 317].

<sup>21</sup> Причем в качестве китайского соответствия был указан перевод Джнанагупты и Дхармагупты Тянь-пин мяо-фа лян-хуа цзин 添品妙法蓮華經 [30, р. 318], однако в тангутском предисловии к сутре указано, что источником был перевод Кумарадживы [21, р. 136, 137]. Такая же информация, кстати, содержится и в колофоне 4 гл. «Лотосовой сутры», публикуемой в рецензируемом здесь томе [18, р. 82, pl. V (008)].

<sup>22</sup> Сообщаемая И. Галамбошем цифра в 3500 знаков [24, р. 63], вероятно, взята из рецензии на работу Мориса С. Бушелла [31, р. 562] и кажется нам опечаткой, поскольку основной для работы стали три первые страницы сутры общим объемом 305 знаков.



Легенда о безымянном тангутоведе, которому Морис обязан своими открытиями, оказалась крайне живуча (см., например: [20, р. 162<sup>23</sup>; 32, р. 226; 33, р. 83; 24, р. 63]<sup>24</sup>), несмотря на то что утверждение Н. А. Невского было почти немедленно опровергнуто свидетелем и участником находки П. Пеллио [27, р. 227].

Исследование Мориса послужило основой для еще двух заметных работ этого этапа развития тангутоведения [34<sup>25</sup>; 35], однако доступный исследователям текст был ограничен небольшим фрагментом, опубликованным самим Морисом, и тремя фотокопиями страниц из 7 цзюаня, переданными Ло Фу-чэну профессором Киотоского университета Ханэдой Тору 羽田亨. В 1912 г., по сообщению Пеллио, тома «Лотосовой сутры», принадлежавшие Морису, были проданы им Берлинской библиотеке (ныне Берлинская государственная библиотека, Staatsbibliothek zu Berlin) [27, р. 228]<sup>26</sup>; после смерти Берто (1928) его вдова продала хранившиеся у него тома, и они оказались в Музее Гимэ (Musée Guimet) в Париже (см.: [27, р. 227])<sup>27</sup>. Недавно фотокопии томов Берто (2, 6 и 8) были изданы и, наконец, доступны широкой публике [37<sup>28</sup>].

Несмотря на то что об утрате томов Мориса Берлинской библиотекой не сообщалось, на деле их местоположение после 1945 г. было неизвестно. Совершенно неожиданно один из этих томов (пятый) летом 2017 г. был обнаружен среди не внесенных в каталог китайских рукописей библиотеки Ягеллонского университета в Кракове профессором Западного университета (University of the West) (г. Роузמיד (Rosemead),

<sup>23</sup> Интересно, что в более ранней работе [23, с. 18] Евгений Иванович ничего об этом не пишет, подчеркивая лишь интуицию и хорошую китаеведческую подготовку Мориса, которые помогли ему сделать правильный вывод. Не сообщает о безымянном китайском тангутоведе и М. В. Софронов, упоминающий о прикрепленном к титульному листу сутры листке бумаги с китайским названием текста [12, кн. 1, с. 15].

<sup>24</sup> Увы, я тоже повторил ее [28, р. 237].

<sup>25</sup> 羅福成. 西夏譯蓮華經考釋 (Ло Фу-чэн. Исследования тангутского перевода «Лотосовой сутры»). 京都: 東山學社印行, 1914 (Киото: Хигасияма гакуся, 1914) [34].

<sup>26</sup> Поскольку Морис умер в 1910 г., вероятно, тома были проданы его вдовой. Анна Бернхарди опубликовала статью о содержащихся в этих томах замечательных иллюстрациях (они, как и текст, писаны золотом по темному фону). См.: [36].

<sup>27</sup> Е. И. Кычанов [20, р. 163] и И. Галамбош [24, р. 63] сообщают, что сначала вдова продала тома трем разным людям, и лишь затем они были выкуплены музеем.

<sup>28</sup> 法国吉美国立亚洲艺术博物馆藏西夏文献 (Тангутские источники, хранящиеся во французском государственном музее азиатского искусства Гимэ). *The Tangut Manuscripts-Lotus Sutra Collected by the Guimet National Museum of Asian Art in France.* / 史金波, 克丽斯蒂娜·克拉美罗蒂主编 (Гл. ред. Ши Цзинь-бо, Кристина Крамеротти (Cristina Cramerotti)). 北京天津: 中華書局, 天津古籍出版社 (Пекин; Тяньцзинь: Чжунхуа шу-цзюй, Тяньцзиньское издательство «Древняя книга»), 2018. 43, 356 р. [37].



Калифорния) Дажуем Луном (Лун Да-жуем 龍達瑞)<sup>29</sup> – оказалось, в 1941 г. часть фондов библиотеки была вывезена в Силезию, в замок Ксёнж (Фюрстенштайн) (Książ, Fürstenstein), откуда после войны книги попали в Краков.

К сожалению, находка профессора Луна пока не отвечает на вопрос о местонахождении остальных двух томов Мориса – первая обнаруженная, наиболее полная (и, без сомнения, самая красивая) из тангутских «Лотосовых сутр», увы, пока недостаточно хорошо изучена и вообще не может похвастаться успешной судьбой.

\* \* \*

Помимо фрагментов, опубликованных Морисом, Ло Фу-чэном, Анной Бернхарди и Эрвином фон Цахом, стоит отметить страницы тангутской «Лотосовой сутры» (из петербургского (тогда ленинградского) собрания), вошедшие в тома 9-томной «Тангутской трипитаки», изданной Э. Гринстедом: это фотокопии страниц из 2 цз. [Grinstedt, part 1, p. 238–240] и 1, 7 и 4 цз. [38, pt. 7, p. 1502–1512]. К сожалению, это издание далеко не идеально – не указано местонахождение и вообще провенанс публикуемых текстов, качество фотокопий крайне невысоко, 4 цз. «Лотосовой сутры» описан в оглавлении как 4 цз. Аватамсака-сутры (Avataṃsaka Sūtra). Наконец, «Тангутская трипитака» представляет собой не более чем сборник фотокопий, без всякого исследования.

К счастью, тангутские тексты «Лотосовой сутры» привлекли к себе внимание общества Сока гаккай 創価学会 («Ученое общество создания ценного»)<sup>30</sup>, и рецензируемый нами том – не первый результат этого благосклонного внимания. В 2005 г. в рамках спонсируемой обществом серии изданий манускриптов «Лотосовой сутры»<sup>31</sup>, публикуемой совместно с ассоциированным с Сока гаккай токийским Институтом восточной философии (東洋哲学研究所, основан в 1962 г.) под редакцией крупнейшего японского тангутоведа Нисиды Тацуо (1928–2012), были

<sup>29</sup> См. интервью с ним: Dr. Darui Long Rediscovered Rare Buddhist Manuscript in Kraków, Poland. Available at: <https://uwestedu.wordpress.com/2018/04/04/interview-dr-darui-long-rediscovered-rare-buddhist-manuscript-in-krakow-poland/>

<sup>30</sup> Крупнейшая в мире и весьма влиятельная в Японии организация светских буддистов, основанная в 1930 г. на базе буддийской школы Нитирэн-сю 日蓮宗, основанной в XIII в. и почитающей «Лотосовую сутру» превыше иных священных текстов. Пацифистские взгляды, проповедовавшиеся основателями общества, привели к гонениям – основатель организации Макигучи Цунэсабура 牧口常三郎 (1871–1944) умер в тюрьме. В 1975 г. третий президент (и нынешний почетный президент) Сока гаккай Дайсаку Икэда 池田大作 (р. 1928) основал Soka Gakkai International – международную буддийскую организацию с 12 млн сторонников в 192 странах и территориях.

<sup>31</sup> На данный момент эта серия (Хоккё: сягон сири:дзу 法華經写本シリーズ Lotus Sutra Manuscript Series) состоит из 17 томов в 19 книгах (см. Приложение).



опубликованы тангутские тексты сутры, хранящиеся в Санкт-Петербурге (см. [39<sup>32</sup>]). К сожалению, это издание стало едва ли не первой крупной работой, посвященной тангутской «Лотосовой сутре» после публикации Мориса – этот важный текст очевидно изучен совершенно недостаточно<sup>33</sup>. Тем значимее появление рецензируемого тома, подготовленного учеником Нисиды, ведущим тангутоведом Японии доктором Аракавой Синтаро, доцентом Исследовательского института языков и культур Азии и Африки (アジア・アフリカ言語文化研究所) Токийского университета иностранных языков (東京外国語大学). Стоит сразу отметить, что рецензируемая книга Аракавы выгодно отличается от публикации Нисиды (и большинства томов серии посвященных «Лотосовой сутре» публикаций Сока гаккай) тем, что содержит не только факсимильные издания текстов, но и солидное исследование.

В 2014 г. основная масса текстов «Лотосовой сутры» собрания ИВР РАН была издана в составе 23 тома «Источников из Хара-Хото, хранящихся в России» [41<sup>34</sup>]. Однако и здесь читателю представлены лишь фотокопии, но не анализ текстов.

\* \* \*

В Восточноазиатской библиотеке Принстонского университета (East Asian Library, Princeton University) хранится 83 текста из Дуньхуана, в том числе несколько тангутских документов, среди которых – полный ксилограф (книга-гармоника, 103 с.) 4 цзюаня «Лотосовой сутры»

<sup>32</sup> 纒禪經禱瓔茲: Текст Сутры Лотоса на тангутском (Си ся) языке из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук. ロシア科学アカデミー東洋学研究所 Санктベテルブルク支部所蔵西夏文「妙法蓮華經」写真版 (鳩摩羅什訳対照). Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. /Под ред. Тацуо Нисида 西田龍雄編著. Ed. by Tatsuo Nishida. Lotus Sutra Manuscript Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. 東京 (Tōkyō): СПбФ ИВ РАН – Сока Гаккай, 2005. IOS RAS (Санкт-Петербург) – 創価学会, 2005. IOS RAS (St. Petersburg) – Soka Gakkai, 2005. 236, lxiv p. [39].

<sup>33</sup> Ситуация с тех пор изменилась незначительно. Помимо рецензируемого тома, из крупных работ стоит упомянуть увы, кажется, незаконченное исследование Нисиды (西田龍雄. 西夏文『妙法蓮華經』譯注 (Нисида Тацуо. Комментарий к переводу «Сутры цветка лотоса прекрасного закона» на тангутском языке). 東京: 東洋哲学研究所 (Токио, Институт восточной философии), 2009. Т. 1. [40]).

<sup>34</sup> 俄藏黑水城文献 (Источники из Хара-Хото, хранящиеся в России). / 俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編著 (Сост. Институт восточных рукописей РАН, Институт этнологии и антропологии Китайской академии общественных наук, Шанхайское издательство «Древняя книга»). 第23卷 (Том 23). / 史金波, 魏同賢, Е.И. Кляшторский (Гл. ред. Ши Цзинь-бо, Вэй Тун-сянь, Е.И. Кычанов). 上海: 上海古籍出版社 (Шанхай: Шанхайское издательство «Древняя книга»), 2014. 316 頁 (316 с.) [41].



(гл. 8–11)<sup>35</sup>, издание которого и представляет собой рецензируемая мной книга. Помимо цветных фотокопий (pl. I–LIV), полностью отображающих исследуемую книгу, том содержит японское (р. 3–32) и английское (р. 33–65) введения, полный тангутский текст, фонетическую транскрипцию, познаковый и полный перевод на японский язык (р. 75–199), а также соотнесение с китайским текстом сутры. Том снабжен японским индексом основных терминов, упоминающихся в тексте (р. 201–206).

Особое внимание в рамках введения уделено изучению листа иллюстраций, помещенного в начале тома (схожими иллюстрациями снабжены тома «Лотосовой сутры» из Белой пагоды и Тангутского фонда ИВР РАН), и пояснений к ним, довольно сложных для перевода в силу лаконичности (р. 8–18; 38–50). Это исследование, без сомнения, представляет собой заметный вклад в изучение тангутской буддийской иконографии. Также введение содержит краткий анализ лингвистических особенностей издаваемого текста сутры (р. 19–32; 51–65), приводятся примеры применения ряда наиболее характерных служебных маркеров и суффиксов. Автор отмечает, что в тексте встречаются наиболее часто употребляемые служебные морфемы, редких примеров, известных нам по другим текстам, нет, что вполне объяснимо для широко распространенного и чрезвычайно статусного текста.

В целом можно заключить, что перед нами образец издания текста, которому, увы, далеко не всегда следуют даже искушенные издатели. Отмеченная в данном обзоре очевидная склонность к публикации фактически подарочных факсимиле с минимальными пояснениями понятна, однако от такого рода изданий трудно ждать заметного научного результата. Только полная публикация текста с фиксацией его фонетической составляющей и необходимым лингвистическим комментарием может вывести нас на новый уровень изучения «Лотосовой сутры» – первого большого текста на тангутском языке, попавшего в руки ученых, который при этом до сих пор изучен совершенно недостаточно. Такого рода полные, по-настоящему научные публикации, конечно, окажут влияние и на наше понимание тангутских текстов иных жанров. Стоит подробнее остановиться на упомянутом выше факте снабжения текста фонетической транскрипцией. Для специалистов по иным языкам (особенно мертвым и тем более не алфавитным) это может показаться банальностью, о которой не стоит и говорить. Однако, к сожалению, приходится констатировать, что фонетическая транскрипция далеко не всегда сопутствует тангутским цитатам в работах – и тем крайне редко

---

<sup>35</sup> Таким образом, этот текст дополняет петербургский экземпляр 4 цзюани, в котором отсутствует конец 11 главы.



используется при публикации больших текстов<sup>36</sup>. Во многом это может быть объяснено давней привычкой (во многом коренящейся в методе (впервые на большом тексте испробованном Морисом) пословного сопоставления буддийских и иных переводных китайских памятников, очень долго остававшимся главным поставщиком новых значений знаков и вообще дешифровки), зачастую заметной и у западных специалистов – воспринимать в качестве непрямого этапа перевода тангутского текста его позначковое дублирование китайскими иероглифами (сейчас это во многом также объясняется и очевидным превосходством китайского тангутоведения над иными национальными школами, о чем мы еще скажем). У некоторых китайских коллег иногда можно даже встретить типографски оправданную, но все равно прискорбную привычку цитирования тангутского текста прямо в виде этого пословного китайского перевода/соответствия. Это приводит к, возможно, даже не вполне осознаваемому многими восприятию тангутского языка как некоторого причудливого варианта китайского – с другими иероглифами, несколько иным порядком слов, но всё же. Стоит ли говорить, насколько это ощущение вредно для правильного отношения к языку и изучению его памятников.

Это досадное обыкновение по-прежнему мешает нам снять с тангутского языка закрывающую его вуаль иероглифики, относиться к нему как к системе не сугубо письменной, но звучащей речи – что совершенно необходимо для понимания любого языка и особенно важно для настоящей научной дешифровки тангутского. В конце концов, главная ценность тангутских памятников – это не их непосредственное содержание (тангутский текст «Лотосовой сутры» вряд ли способен многое добавить к информации, содержащейся в китайском или санскритском тексте), а язык, на котором они написаны, – и именно изучение, максимально точное понимание, максимально достоверное восстановление этого языка должны быть главными направлениями нашей деятельности. Все это невозможно без фонетической составляющей.

Из замечаний (которых требует жанр рецензии), пожалуй, стоит выделить главное, методологического свойства, которое имеет отношение не только (и не столько) к данной работе. На сегодняшний день (в отличие от первого столетия существования этой дисциплины) лидирующие позиции в тангутоведении, без сомнения, занимают ученые Китая (с огромным отрывом), Японии и Тайваня. Специалисты, пишущие и публикующиеся на китайском и японском языках, конечно, имеют определенное преимущество – особенно те из них, которые работают

<sup>36</sup> Едва ли не первой публикацией, где фонетическое измерение текста было не только представлено, но и специально изучалось, пожалуй, стоит считать сравнительно недавнюю (см. [42]). Увы, пока этот подход нельзя назвать распространенным – тем ограднее видеть его реализованным в рецензируемой книге.





с буддийскими текстами, значительную часть которых, как известно, тангуты переводили с китайского языка; выше мы уже указывали, насколько продуктивным оказался придуманный Морисом метод познакового сопоставления тангутского текста с китайским оригиналом. При этом необходимо отметить, что перевод тангутского текста на китайский или японский кажется мне с точки зрения точности несколько уступающим переводу на любой неиероглифический язык. Каждому специалисту известно, какое огромное количество самых разных, иногда абсолютно противоречащих друг другу (или, что еще хуже, вообще никак не связанных между собой) вариантов значений может содержать словарная статья, трактующая китайскую фоноидеограмму. Перевод тангутского иероглифа иероглифом китайским ни в коем случае нельзя считать переводом окончательным – ибо понять, какое именно значение полагал здесь подходящим переводчик, без дополнительных пояснений едва ли возможно. Дополнительную опасность искажений несут в себе буддийские тексты, где, конечно, переводчику трудно удержаться от простого использования китайского варианта из параллельного текста, не тратя сил на выяснение тонкостей смыслов. В связи с этим крайне желательным кажется включение в такого рода издания пословного и общего перевода на любой неиероглифический язык (например английский, которым большинство современных тангутоведов из Китая, Японии и Тайваня блестяще владеют). Это не только сохранит традиционный для тангутоведения надгосударственный, общечеловеческий смысл, но и заметно повысит точность переводов. А что может быть важнее в возвращении чудесным образом вернувшегося из пучины забвения языка, чем точность понимания?

### Литература

1. MacDonell A. A. *A practical Sanscrit dictionary with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Oxford University Press; 1958.
2. Андросов В. П. Лотосовая сутра. В: Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. М.: Ориенталия; 2011. С. 268–269.
3. Donald S., Lopez Jr. *The Lotus Sūtra: A Biography (Lives of Great Religious Books*. Vol. 26). Princeton: Princeton University Press; 2016.
4. Noriyoshi Mizufune (ed.) *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Gilgit lotus sutra manuscripts from the National Archives of India*. Lotus Sutra Manuscript. Series 12. Tōkyō National Archives of India; Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2012. (На япон. яз.)
5. Haruaki Kotsuki (ed.) *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: A Critical Edition of the Sanskrit Lotus Sutra Based on Gilgit-Nepalese Manuscripts (C3 Collated Text)*. Lotus Sutra Manuscript Series 17. Tōkyō: Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy; 2019. (На япон. яз.)



6. *Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme* par M. E. Burnouf. Paris: Imprimerie Nationale; 1852.

7. Игнатович А. Н. (пер.) *Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость*. М.: Янус-К; 1998.

8. Apple J. V. The Lotus Sutra in Tibetan Buddhist History and Culture. Part 1. *Bulletin of the Institute of Oriental Philosophy*. 2016;32:129–143.

9. Apple J. V. The Lotus Sutra in Tibetan Buddhist History and Culture. Part 2. *Bulletin of Oriental Philosophy*. 2017;33:215–230.

10. Yakup A. An Old Uyghur fragment of the Lotus Sūtra from the Krotkov collection in St. Petersburg. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2011;64(4):411–426.

11. Bailey H. W. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra. The Summary in Khotan Saka*. Occasional Paper 10. Canberra: The Australian National University. Faculty of Asian Studies; 1971.

12. Софронов М. В. *Грамматика тангутского языка*. М.: Наука; ГРВЛ; 1968. Кн. 1–2.

13. Кычанов Е. И. (ред.) *Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание*. М.: Наука; ГРВЛ; 1989. Кн. 3.

14. Ли Фань-вэнь. *Ся-хань цзыдянь (Сю-дин чжун бэнь) = Тангутско-китайский словарь*. Бэйцзин: Чжунго шэхуэй-кэсюэюань чубаньшэ; 2008. (На кит. яз.)

15. Невский Н. А. *Тангутская филология. Исследования и словарь в двух книгах*. М.: Восточная литература; 1960. Кн. 1–2.

16. Кычанов Е. И., Аракава С. (ред.) *Словарь тангутского (Си Ся) языка. Тангутско-русско-англо-китайский словарь = Tangut Dictionary Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary*. Киото: Университет Киото; СПб.: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН; 2006.

17. Кычанов Е. И., Нисида Т., Аракава С. (ред.) *Каталог тангутских буддийских памятников Института востоковедения Российской академии наук*. Киото: Университет Киото; 1999.

18. Arakawa Shintaro. Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. Ed. by Arakawa Shintaro. *Lotus Sutra Manuscript*. Series 16. Tōkyō: Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy; 2017. (На англ. и япон. яз.)

19. Nishida Tatsuo. Xixia language studies and the Lotus Sutra (I). *The Journal of Oriental Studies (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo)*. 2005;15:170–199.

20. Kuchanov E. I. Prefce. In: Тацуо Нисида (ред.) *Текст Сутры Лотоса на тангутском (Си ся) языке из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения Российской академии наук = Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Lotus Sutra Manuscript*. Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy. St. Petersburg, Tōkyō: IOS RAS, Soka Gakkai; 2005. P. 162–166. (На англ. и япон. яз.)



21. Nishida Tatsuo. On the Xixia version of the Lotus Sutra. *The Journal of Oriental Studies (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo)*. 2004;14:133–145.
22. Меньшиков Л. Н. *Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П. К. Козлова)*. М.: Наука; ГРВЛ; 1984.
23. Кычанов Е. И. *Звучат лишь письма*. М.: Наука; ГРВЛ; 1965.
24. Galambos I. *Translating Chinese tradition and teaching Tangut culture. Manuscripts and printed books from Khara-Khoto*. Berlin–Boston: De Gruyter; 2015.
25. Hambis L. Paul Pelliot (1878–1945) – historien et linguiste. *Revue Historique*. 1950;203(1):30–40.
26. Невский Н. А. Очерк истории тангутоведения. В: Невский Н. А. *Тангутская филология. Исследования и словарь в двух книгах*. М.: Восточная литература; 1960. Кн. 1. С. 19–32.
27. Pelliot P. Livres Reçus. *T'oung Pao*. Second Series. 1932;29(1/3):141–275.
28. Dmitriev S. Tangut (Xi Xia) Studies in the Soviet Union: The Quinta Essentia of Russian Oriental Studies. In: Shih Chih-yu (ed.) *Sinology in Post-Communist States. Views from the Czech Republic, Mongolia, Poland, and Russia*. Hongkong: Chinese University Press; 2016. P. 233–252.
29. Ши Цзинь-бо. *Си Ся шэуэй = Тангутское общество*. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ; 2007. Т. 1, 2. (На кит. яз.)
30. Morisse M. G. Contribution préliminaire a l'étude de l'écriture et de la langue Si-Hia. Dans: Morisse M. G. (Par). *Interprète de la Légation de France à Pékin, Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Ire Série. Vol. 11. No. 2. Paris, 1904. P. 313–378.
31. B[ushell] S. W. Review of M. G. Morisse. Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et de la langue Si-Hia. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1904:560–562.
32. Nishida Tatsuo. Xixia language studies and the Lotus Sutra (II). *The Journal of Oriental Studies (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo)*. 2010;20:222–251.
33. Kornicki P. Step towards a History of the Tangut Book. Some Recent Publications. *East Asian Publishing and Society*. 2012;2:83–91.
34. Ло Фу-чэн. *Си Ся и Ляньхуа-цзин као-ши = Исследования тангутского перевода «Лотосовой сутры»*. Киото: Хигасияма гакуся; 1914. (На кит. яз.)
35. Bernhardt A., Zach E. von. Einige Bemerkungen über die Si-hia-Schrift und -Sprache. *Ostasiatische Zeitschrift (Berlin)*. 1918–1919;7:232–238.
36. Bernhardt A. Buddhistische Bilder aus der Glanzzeit der Tanguten. *Ostasiatische Zeitschrift (Berlin)*. 1917–1918;6:141–160.
37. Ши Цзинь-бо, Кристина Крамеротти (ред.) *Фа-го Ци-мэй го-ли Ячжоу-ишу боугуань цзан Си Ся вэньсянь = Тангутские источники, хранящиеся во французском государственном музее азиатского искусства Гимэ*. Пекин-Тяньцзинь: Чжунхуа шу-цзюй, Тяньцзинь гу-цзи чубаньшэ; 2018. (На кит. яз.)
38. Grinstead E. (ed.) *The Tangut Tripitaka*. Parts 1–9 (Śata-piṭaka series, vol. 83–91). New Delhi: Sharada Rani; 1971.



39. Тацуо Нисида (ред.) *Текст Сутры Лотоса на тангутском (Си ся) языке из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской академии наук = Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Lotus Sutra Manuscript. Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy. St. Petersburg, Tōkyō: IOS RAS, Soka Gakkai; 2005. (На англ. и япон. яз.)*

40. Нисида Тацуо. *Комментарий к переводу «Сутры цветка лотоса прекрасного закона» на тангутском языке*. Токио: Институт восточной философии; 2009. Т. 1. (На япон. яз.)

41. Э-цзан Хэйшуйчэн вэньсянь = Источники из Хара-Хото, хранящиеся в России. В: Ши Цзиньбо, Вэй Тугсянь, Е. И. Кэчанофу чжу-бянь (ред.) *Ди 23 цзюань* (Том 23). Шанхай: Шанхай гу-цзи чубаньшэ; 2014. (На кит. яз.)

42. Jacques G. *Textes tangoutes: Nouveau recueil sur l'amour parental et la piété filiale*. (Languages of the World/Text Collections, 25). München: Lincom Europa; 2007.

### References

1. MacDonell A. A. *A practical Sanscrit dictionary with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Oxford University Press; 1958.

2. Androsov V. P. The Lotus Sutra. In: Androsov V. P. *Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopaedic Dictionary* Moscow: Orientaliya; 2011, pp. 268–269. (In Russ.)

3. Donald S., Lopez Jr. *The Lotus Sūtra: A Biography (Lives of Great Religious Books. Vol. 26)*. Princeton: Princeton University Press; 2016.

4. Noriyoshi Mizufune (ed.) *Saddharmapuṇḍarikasūtram: Gilgit lotus sutra manuscripts from the National Archives of India*. Lotus Sutra Manuscript. Series 12. Tōkyō: National Archives of India; Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2012. (In Japan.)

5. Haruaki Kotsuki (ed.) *Saddharmapuṇḍarikasūtram: A Critical Edition of the Sanskrit Lotus Sutra Based on Gilgit-Nepalese Manuscripts (C3 Collated Text)*. Lotus Sutra Manuscript Series 17. Tōkyō: Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy; 2019. (In Japan.)

6. *Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme par M. E. Burnouf*. Paris: Imprimerie Nationale; 1852.

7. Ignatovich A. N. (transl.) *A sutra of innumerable meanings. Sutra about the Lotus Flower of the Wonderful Dharma. A sutra on the Comprehensions of the Deeds and Dharma of a Bodhisattva. The All encompassing Wisdom*. Moscow: Yanus-K; 1998.

8. Apple J. B. The Lotus Sutra in Tibetan Buddhist History and Culture. Part 1. *Bulletin of the Institute of Oriental Philosophy*. 2016;32:129–143.

9. Apple J. B. The Lotus Sutra in Tibetan Buddhist History and Culture. Part 2. *Bulletin of Oriental Philosophy*. 2017;33:215–230.



10. Yakup A. An Old Uyghur fragment of the Lotus Sūtra from the Krotkov collection in St. Petersburg. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2011;64(4):411–426.

11. Bailey H. W. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra. The Summary in Khotan Saka*. Occasional Paper 10. Canberra: The Australian National University. Faculty of Asian Studies; 1971.

12. Sofronov M. V. *Grammar of the Tangut language* Moscow: Nauka; GRVL; 1968. Book 1–2. (In Russ.)

13. Kychanov E. I. (ed.) *Amended and reapproved reign [motto] code. The Prosperity in the Heavens*. Moscow: Nauka; GRVL; 1989. Book 3. (In Russ.)

14. Li Fan-ven. *The Tangut-Chinese Dictionary*. Beijing: Chzhungo shekhuei-kesyueyuan' chuban'she; 2008. (In Chin.)

15. Nevskii N. A. *The Tangut philological studies. Two volumes (a Dictionary included)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1960. Book 1–2. (In Russ.)

16. Kychanov E. I., Arakava S. (eds). *Tangut Dictionary Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary*. Kyoto: Kyoto University; St Petersburg: t-Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy; 2006. (In Japan.)

17. Kychanov E. I., Nisida T., Arakava S. (eds) *A Catalogue of the Buddhist historical sources from Tibet preserved at the Institute of Oriental Studies in of the Russian AcademyRussia*. Kyoto: Kyoto University; 1999. (In Japan.)

18. Arakawa Shintaro. Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. Ed. by Arakawa Shintaro. *Lotus Sutra Manuscript*. Series 16. Tōkyō: Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy; 2017. (In Eng & Japan.)

19. Nishida Tatsuo. Xixia language studies and the Lotus Sutra (I). *The Journal of Oriental Studies* (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo). 2005;15:170–199.

20. Kychanov E. I. Prefce. In: Taṣuo Nishida (ed.) *Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Lotus Sutra Manuscript*. Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy. St. Petersburg, Tōkyō: IOS RAS, Soka Gakkai; 2005, pp. 162–166.

21. Nishida Tatsuo. On the Xixia version of the Lotus Sutra. *The Journal of Oriental Studies* (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo). 2004;14:133–145.

22. Menshikov L. N. *A Description of the Chinese part of the Khara-Khoto Collection (A P.K. Kozlov Fondation)*. Moscow: Nauka; GRVL; 1984. (In Russ.)

23. Kychanov E. I. *In written words alone*. Moscow: Nauka; GRVL; 1965. (In Russ.)

24. Galambos I. *Translating Chinese tradition and teaching Tangut culture. Manuscripts and printed books from Khara-Khoto*. Berlin–Boston: De Gruyter; 2015.

25. Hambis L. Paul Pelliot (1878–1945) – historien et linguiste. *Revue Historique*. 1950;203(1):30–40.

26. Nevskii N. A. *An Aperçu of the History of Tangut Studies* In: Nevskii N. A. *The Tangut philological studies*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1960. Book 1, pp. 19–32.



27. Pelliot P. Livres Reçus. *T'oung Pao*. Second Series. 1932;29(1/3):141–275.
28. Dmitriev S. Tangut (Xi Xia) Studies in the Soviet Union: The Quinta Essentia of Russian Oriental Studies. In: Shih Chih-yu (ed.) *Sinology in Post-Communist States. Views from the Czech Republic, Mongolia, Poland, and Russia*. Hongkong: Chinese University Press; 2016, pp. 233–252.
29. Shi Tszin'-bo. *The Tangut Society* Shanghai: Shankhai zhen'min' chuban'she; 2007. Vol. 1, 2. (In Chin.)
30. Morisse M. G. Contribution préliminaire a l'étude de l'écriture et de la langue Si-Hia. Dans: Morisse M. G. (Par). *Interprète de la Légation de France à Pékin, Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Ire Série. Vol. 11. No. 2. Paris, 1904, pp. 313–378.
31. B[ushell] S. W. Review of M. G. Morisse. Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et de la langue Si-Hia. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1904:560–562.
32. Nishida Tatsuo. Xixia language studies and the Lotus Sutra (II). *The Journal of Oriental Studies* (The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo). 2010;20:222–251.
33. Kornicki P. Step towards a History of the Tangut Book. Some Recent Publications. *East Asian Publishing and Society*. 2012;2:83–91.
34. Lo Fu-chen. *A Research on the Tangut translation of the "Lotus Sutra"*. Kioto: Khigasiyama gakusya; 1914. (In Chin.)
35. Bernhardi A., Zach E. von. Einige Bemerkungen über die Si-hia-Schrift und -Sprache. *Ostasiatische Zeitschrift (Berlin)*. 1918–1919;7:232–238.
36. Bernhardi A. Buddhistische Bilder aus der Glanzzeit der Tanguten. *Ostasiatische Zeitschrift (Berlin)*. 1917–1918;6:141–160.
37. Shi Tszin'-bo, Cristina Cramerotti (eds) *The Tangut Manuscripts-Lotus Sutra Collected by the Guimet National Museum of Asian Art in France*. Beijing Tianjin: Chzhunkhua shu-tszyui, Tyan'tszin' gu-tszu chuban'she; 2018. (In Chin.)
38. Grinstead E. (ed.) *The Tangut Tripitaka*. Parts 1–9 (Śāta-piṭaka series, vol. 83–91). New Delhi: Sharada Rani; 1971.
39. Taṣuo Nishida (ed.) *Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Lotus Sutra Manuscript*. Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy. St. Petersburg, Tōkyō: IOS RAS, Soka Gakkai; 2005. (In Eng & Japan.)
40. Nisida Tatsuo. *A Commentary on the Translation into Tangut of the "Lotus Sutra of the Magnificent Law"*. Tokyo: Institute of Eastern Philosophy; 2009. Vol. 1. (In Japan.)
41. *A Collection of the Khara-Khoto historical sources preserved in Russia*. In: Shi Tszin'bo, Vei Tugsyān', E. I. Kechanofu chzhu-byan' (eds) Vol. 23. Shanghai: Shanghai gu-tszu chuban'she; 2014. (In Chin.)
42. Jacques G. *Textes tangoutes: Nouveau recueil sur l'amour parental et la piété filiale*. (Languages of the World/Text Collections, 25). München: Lincom Europa; 2007.



**Серия «Манускрипты Лотосовой сутры» Сока Гаккай**

1. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: 旅順博物館藏梵文法華經殘片. 影印版及羅馬字版. Sanskrit Lotus Sutra Fragments from the Lüshun Museum Collection, Facsimile Edition and Romanized Text. 旅順博物館所藏梵文法華經斷簡: 寫真版及びローマ字版 / 蔣忠新編著. Ed. by Jiang Zhongxin. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 1. 大连市: 旅順博物館; 東京: 創価学会, 1997 (г. Далянь: Люйшуньский музей; Токио: Сока гаккай, 1997). xxxv, 203 p.

2-1. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Nepāla Rāṣṭriya Abhilekhālayako Saddharmapuṇḍarīka hastalikhita grantha (la. ca. 4-21). Sanskrit Lotus Sutra manuscript from the National Archives of Nepal (No. 4-21). नेपाल国立公文書館所藏梵文法華經写本 (No. 4-21). / Ed. Tomohira Matsuda et al. 松田友宏等編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 2-1. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 1998. x, 180 p.

2-2. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Nepāla rāṣṭriya abhilekhālayako saddharmapuṇḍarīka hastalikhita grantha (la. ca. 4-21). Sanskrit Lotus Sutra manuscript from the National Archives of Nepal (No. 4-21). Romanized text 1. नेपाल国立公文書館所藏梵文法華經写本 (no. 4-21). / Ed. by Hirofumi Toda 戸田宏文編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 2-2. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2001. xxvi, 132 p.

2-3. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Nepāla rāṣṭriya abhilekhālayako saddharmapuṇḍarīka hastalikhita grantha (la. ca. 4-21). Sanskrit Lotus Sutra manuscript from the National Archives of Nepal (No. 4-21). Romanized text 1. नेपाल国立公文書館所藏梵文法華經写本 (no. 4-21). / Ed. by Hirofumi Toda 戸田宏文編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 2-2. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2004. xii, 144 p.

3. Fragments of a manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra from Khādaliq. / Ed. by Wille, Klaus. Lotus Sutra Manuscript Series 3. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2000. xvii, 191 p., 86 pl.

4. Saddharmapuṇḍarīkasūtram. Sanskrit Lotus Sutra manuscript from Cambridge University Library (Add. 1682 and Add. 1683). ケンブリッジ大学図書館所藏梵文法華經写本 (Add.1682およびAdd.1683). / Ed. by Hirofumi Toda 戸田宏文編著. Lotus Sutra Manuscript Series 4. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 4. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2002. xvii, 84, 142 p.

5. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus Sutra Manuscript from the University of Tokyo General Library (No. 414), Romanized Text. 東京大学総合図書館所藏梵文法華經写本 (no. 414). ローマ字版 / Ed. by Haruaki Kotsuki 小槻晴明編著. Lotus Sutra Manuscript Series 5. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所.



所. Lotus Sutra Manuscript Series 5. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2003. xxxvi, 279, 1 pl.

6. 緬緬緬緬緬緬: Текст Сутры Лотоса на тангутском (Си ся) языке из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения Российской Академии Наук. ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク支部所蔵西夏文「妙法蓮華経」写真版 (鳩摩羅什訳対照). Xixia Version of the Lotus Sutra from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. / Под ред. Тацуо Нисида 西田龍雄編著. Ed. by Tatsuo Nishida. Lotus Sutra Manuscript Series 6. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. 東京 (Tōkyō): СПбФ ИВ РАН – Сока Гаккай, 2005. IOS RAS (Санкт-Петербург) – 創価学会, 2005. IOS RAS (St. Petersburg) – Soka Gakkai, 2005. 236, lxiv p.

7. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit lotus sutra manuscript from the Royal asiatic society of Great Britain and Ireland (No. 6), Romanized text. 英國 アイルランド王立アジア協会所蔵梵文法華経写本 (No. 6) ローマ 字版 / Ed. by Haruaki Kotsuki 小槻晴明編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 7. 東京: 創価学会 (Tōkyo: Sōka Gakkai), 2007. xxxvi, 244 p.

8. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: manuscrit sanscrit du Sūtra du Lotus de la Société asiatique (N° 2). Texte romanisé. パリ・アジア協会所蔵梵文法華経写本 (No. 2). ローマ字版. Sanskrit Lotus Sutra manuscript from the Société Asiatique (No. 2). Romanized text / Réd. par Haruaki Kotsuki. Ed. by Haruaki Kotsuki. 小槻晴明編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 8. 東京: 創価学会 (Tōkyo: Sōka Gakkai), 2008. lx, 284 p.

9. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus sutra manuscript from the British Library (Or. 2204). Facsimile edition. 大英図書館所蔵梵文法華経写本 (Or. 2204). Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 9. 東京: 創価学会 (Tōkyō : Sōka Gakkai), 2009. vi, 177 p.

10. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus Sutra manuscript from Cambridge University Library (Add. 1684): romanized text. ケンブリッジ大学図書館所蔵梵文法華経写本 (Add. 1684): ローマ字版. Ed. by Haruaki Kotsuki. 小槻晴明編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 10. 東京: 創価学会 (Tōkyō: Sōka Gakkai), 2010. lx, 284 p.

11. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus sutra manuscript from the British Library (Or. 2204). Romanized text. 大英図書館所蔵梵文法華経写本 (Or. 2204) – ローマ字版 (Or. 2204). / Ed. by Noriyoshi Mizufune 水船教義編著. Coord. by the Institute of Oriental Philosophy 東洋哲学研究所. Lotus Sutra Manuscript Series 11. 東京: 創価学会 (Tōkyo: Sōka Gakkai), 2011. xxxii, 272 p.

12. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Gilgit lotus sutra manuscripts from the National Archives of India. インド国立公文書館ギルギット法華経写本 / Ed. by Noriyoshi Mizufune 水船教義編著. Lotus Sutra Manuscript Series 12. 東京 (Tōkyō): インド国立公文書館, 創価学会, 東洋哲学研究所, 2012. National Archives of India; Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2012. xxxii, 235, 10 p.





**Dmitriev S. V. [Review on:] Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies**  
*Orientalistica*. 2020;3(1):265–288

13. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus Sutra manuscripts from the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (SI P/5 et al.). Facsimile edition. ロシア科学アカデミー東洋古文書研究所所蔵梵文法華經写本 (SI P/5他) – 写真版. Санскритские рукописи Лotosовой сутры из коллекции Института восточных рукописей Российской академии наук (SI P/5, и др.): Факсимиле. / Ed. by Noriyoshi Mizufune 水船教義編著. Под ред. Нориёси Мидзуфунэ. Lotus Sutra Manuscript Series 13. 東京 (Tōkyō): ロシア科学アカデミー東洋古文書研究所, 創価学会, 東洋哲学研究所, 2013. Institute of Oriental manuscripts of Russian Academy of Sciences, Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2013. Институт восточных рукописей РАН, Сока гаккай, Институт восточной философии, 2013. lxxvi, 1, 503.

14. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus Sutra Manuscript from the Asiatic Society, Kolkata (No. 4079): Romanized Text. コルカタ・アジア協会所蔵梵文法華經写本 (No. 4079)–ローマ字版. / Ed. by Haruaki Kotsuki 小槻晴明編著. Lotus Sutra Manuscript Series 14. 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2014. Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2014. xxxii, 340 p.

15. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: Sanskrit Lotus Sutra Manuscript from the National Archives of Nepal (No. 5–144), Romanized Text. ネパール国立公文書館所蔵梵文法華經写本 (no. 5–144) / Ed. by Haruaki Kotsuki et al. 小槻晴明等編著. Lotus Sutra Manuscript Series 15. 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2017. Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2017. 290, xxviii p.

16. 須彌微髻鬘珠: Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. プリンストン大学図書館所蔵西夏文妙法蓮華經一写真版及びテキストの研究 / Ed. by Arakawa Shintaro 荒川慎太郎編著. Lotus Sutra Manuscript Series 16. 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2018. Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2017. x, 206, 54 pl.

17. Saddharmapuṇḍarīkasūtram: A Critical Edition of the Sanskrit Lotus Sutra Based on Gilgit-Nepalese Manuscripts (C3 Collated Text). ギルギット・ネパール系梵文法華經写本校訂本 (C3校訂本) / Ed. by Haruaki Kotsuki 小槻晴明編著. Lotus Sutra Manuscript Series 17. 東京 (Tōkyō): 創価学会, 東洋哲学研究所, 2019. Soka Gakkai, Institute of Oriental Philosophy, 2019. xxvi, 287 p.

**Для цитирования:** Дмитриев С. В. [Рец. на кн.:] Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. Ed. by Arakawa Shintaro. Lotus Sutra Manuscript. Series 16. Tōkyō, 2018. *Ориенталистика*. 2020;3(1):265–288. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-265-288.

**For citation:** Dmitriev S. V. [Review on:] Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies. Ed. by Arakawa Shintaro. Lotus Sutra Manuscript. Series 16. Tōkyō, 2018. *Orientalistica*. 2020;3(1):265–288. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-265-288.



**Дмитриев С. В. [Рец. на кн.:] Tangut Version of the Lotus Sutra in the Collection of Princeton University Library, Facsimile, Text and Linguistic Studies**  
**Ориенталистика. 2020;3(1):265–288**

### **Информация об авторе**

**Дмитриев Сергей Викторович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Китая, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Sergey V. Dmitriev**, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Department of China, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 28 января 2020 г.  
Принята к публикации: 8 февраля 2020 г.

### **Article info**

Received: January 28, 2020  
Accepted: February 8, 2020



## **Ранний буддизм. Идеи Нагарджуны и его письменное наследие в XXI веке**

**Е. Е. Балданмаксарова**

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7322-2478>, e-mail: [liza.bur@mail.ru](mailto:liza.bur@mail.ru)

## **Early Buddhism. Ideas of Nagarjuna and His Written Legacy in the 21<sup>st</sup> century**

**E. E. Baldanmaksarova**

*A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7322-2478>, e-mail: [liza.bur@mail.ru](mailto:liza.bur@mail.ru)

Не секрет, что человеком овладевает некое неизъяснимое чувство, когда он соприкасается с древневосточной духовной традицией, с буддийскими текстами и связанными с ними реликвиями, и это чувство в наше время, когда интерес к буддизму, его философии возрос, знакомо многим. А если эти исследуемые древние тексты имеют еще и особую сакральную силу, которая зрела и накапливалась в течение многих веков и тысячелетий, неизменно в чем-то наслаиваясь, обрастая мифами и легендами, то нащупать его сущностное ядро и сказать об этом свое веское слово – всегда небезынтересно и, конечно, ответственно, ибо требует особых знаний, каждодневных усилий, и – что немаловажно – преданности и верности избранной стезе.

Невольно начинаешь размышлять обо всем этом, когда знакомишься с двухтомной монографией В. П. Андросова «Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды» [1]. Имя автора книги широко известно не только в среде ученых-востоковедов, буддологов России, но и далеко за пределами страны. Не случайно его труды, едва выйдя в свет, становились библиографической редкостью. Данный двухтомник и вышедший совсем недавно труд «Очерки изучения буддизма древней Индии» [2] – это своего рода итог сорокалетнего изучения В. П. Андросовым буддизма – от переводов, научных комментариев, интерпретаций до аналитических исследований буддийских сакральных текстов, от исторического рассмотрения эпохи Будды Шакьямуни (V – середина IV в. до н.э.), Нагарджуны (II – нача-





ло III в.), Ваджраяны (буддийского тантризма) до периода проникновения и утверждения индийского буддизма в Тибете (VII–VIII вв.), далее в Монголии (XIII–XIV вв.; XVI в.) и в трех российских регионах (XVII в.) – нынешних Республике Бурятия, Республике Калмыкии и Туве.

Поскольку литература монгольских народов, в частности средневековая монгольская литература, которая является предметом моих научных интересов, развивалась в пределах индо-тибетского культурного ареала и была глубочайшим образом связана с буддийской наукой и философией, в частности с историей буддизма, с поэтикой – учением о словесном искусстве в целом, с проблемами переводов текстов, понимания заложенных смыслов, идей, их научного комментирования и интерпретаций и многим другим, я с нескрываемым интересом и даже с известной долей волнения раскрывала страницы трудов В. П. Андросова.

Сразу хочется заметить, что данные труды можно рассматривать как своего рода образец научного подхода и решения исследовательских задач, ибо в основе – поиск автором новых путей осмысления и трактовки буддийских идей и концепций, желание докопаться до причин их специфического своеобразия. Работам этого автора свойственны стройность изложения исследуемых материалов, их системная классификация. Им также присущи внутренняя логика, аргументация предлагаемых гипотез, обращение к дискуссионным вопросам как общетеоретического, так и историографического, источниковедческого характера.

Важной особенностью монографий, на мой взгляд, является включение переводов текстов, сохранившихся на санскритском и тибетском языках. Особый интерес и научную ценность представляют обобщающие исследования тантрического наследия (Ваджраяна) индийских буддистов (V–XII вв.): характеристика состава этой системы, их классификация. А также переводы по санскритским оригиналам тантр Наивысшей йоги (ануттара-йога-тантра), принадлежащих к наиболее высшему уровню (венец) духовного знания, постигающего высшую реальность: «Гухья-самаджа-тантра» (VI–VII вв.), или «Тантра тайной общины», «Хеваджра-тантра» (IX–X вв.), которые впервые в отечественной буддологии вовлекаются в научный оборот и представлены монографически с аннотациями и обширными детальными комментариями [2]. Безусловно, тексты Ануттара-йога-тантры написаны кодированным, символическим языком в силу своей эзотерической сущности и адресованности к особо подготовленной (посвященной) личности. Их адекватный перевод, аналитическое комментирование его на русском языке – неимоверно трудная задача для исследователя, требующая, на мой взгляд, определенных качеств личности, таких как увлеченность, усердие, терпение и др.

Вероятно, трудно найти в индо-буддийской истории, насчитывающей тысячелетия, предмет изучения, получивший полное признание как ученых-буддологов, так и ученых монахов. Изучение раннего буддизма



(вторая половина I тыс. до н.э. – первые века I тыс. н.э.), – когда созидается Дхарма (Закон) как смысловое ядро Вселенной, где все взаимосвязано и взаимозависимо, формируется буддизм как культура новых смыслов и создается буддийское образотворчество в рамках жанра жития или «житийной» литературы (в частности, образы Будды Щакьямуни, Нагарджуны), – по мысли автора, требует особых знаний, методов и подходов. В. П. Андросов, обращаясь к накопившимся проблемам традиционной буддологии, предлагает свои методы, подходы к ним и способы их решения, привлекая научные разработки ряда смежных гуманитарных наук: семиотики, антропологии, культурологии, психологии, что придает его работам особую ценность, актуализируя их новаторский характер.

Думается, не случаен интерес В. П. Андросова к личности и к духовному письменному наследию величайшего мыслителя раннего индийского буддизма Нагарджуны, которого еще называют «Вторым Буддой», – основателя религиозно-философской школы мадхьямака. Исследуя творчество Нагарджуны, автор высоко оценивает его гениальную одаренность, величие содеянного им. Занимаясь переводами его знаменитых трудов по совершенствованию ума и знания, давая научный комментарий к ним, анализируя их в целом, он приходит к выводу, что значение деятельности Нагарджуны «сопоставимо с деяниями самого Будды». И далее продолжает: «Истолкование Нагарджуной Срединного пути фактически означало строительство Великой колесницы, Махаяны. Как ее основоположник он не только собрал, соединил и “подогнал” друг к другу уже имевшиеся в его расположении части Колесницы, но и впряг в нее “коней”, пригласил путешественников и в роли возничего отправился с ними в Путь. Движение по Великому Пути (что тоже является буквальным пониманием Махаяны) продолжается до сих пор» [1, т. I, с. 12–13].

Известно, что проблема атрибуции текстов в буддологии относится к наиболее сложным. Автором во всех трех изданиях предлагается при создании целостной картины махаянского буддизма (II–IV вв.) системный историко-текстологический метод, позволяющий рассматривать выделенные им шесть видов текстовой деятельности, представленных в нагарджунизме и во всей ранней мадхьямаке в едином комплексе, располагая их «от простого к сложному», что, безусловно, оправданно и плодотворно, ибо в их основу были заложены принципы взаимосотнесенности и взаимодополняемости. Также рассмотрены сложные проблемы нагарджуноведения – одной из отраслей научной буддологии, касающиеся аутентичности текстов, относимых к Нагарджуне, историчности его образа и деяний. Богатое в жанровом отношении творческое наследие Нагарджуны (в тибетском каноне «Тенгьюр» насчитывается 125 текстов, приписываемых ему), который по представлению буддийских ученых-монахов жил, перевоплощаясь в течение шестисот лет, пересматривается современными учеными-буддологами. Выдвигаемая ими версия,



что под именем Нагарджуны скрывается несколько авторов, творивших в разных жанрах с целью канонизировать свои произведения, свидетельствует о великом авторитете Нагарджуны и о той роли, которую он сыграл в махаянском буддизме. В.П. Андросов, обращаясь к личности Нагарджуны и его творчеству, предлагает свое видение, свое решение запутанных проблем в отношении его творчества и «слоистой», как он пишет, агиографии, включающей мифологические, легендарные, сказочные, мифические и другие составляющие.

В монографии «Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды», в ее первом томе «Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты» дается обзор источников о жизни и творчестве Нагарджуны начиная с IV в. Далее представлены переводы его трудов с санскритского и тибетского языков на русский, адресованных последовательно мирянам, адептам медитации и знатокам всего корпуса буддийского Учения. Каждый перевод снабжен вводной статьей и сохранившимися автокомментариями Нагарджуны, а также комментариями и исследованиями буддийских ученых и собственно авторскими. Поистине украшением данного тома является «Собрание основоположений Закона» (Дхарма-санграха) – справочный лексикон махаянского буддизма, который представлен параллельно на трех языках: санскритском, тибетском и русском с объемными комментариями. Во Введении автор признается, что «работа над этим трактатом стала для меня во многом знаменательной. В нем содержатся ключи, открывающие глубокие тайны буддийских текстов» [1, т. I, с. 18]. Далее В. П. Андросов приходит к важному выводу, что «систематическое изучение “Дхарма-санграхи” вкупе с чтением других текстов и переводов поможет заложить прочный фундамент как интеллектуально-энциклопедического, так и конфессионального интереса к буддизму» [1, т. I, с. 19].

Обобщая можно отметить, что все шесть глав данного тома представляют собой историю становления и развития махаянского буддизма; аналитическое постижение и осмысление эзотерических текстов Великой колесницы.

Второй том «Учение Нагарджуны о Срединности» состоит из двух частей. Первая часть, теоретико-методологическая, посвящена истории индийского буддизма раннего периода, развитию догматики в школах Малой колесницы, Хинаяна, проблемам синтеза (переплетения) религиозного и философского начал, проблемам историографии и периодизации, вопросам полемики Нагарджуны с оппонентами. Думается, вызовут у читателей несомненный интерес учение о видах текстовой деятельности, современный подход к понятию «текстовая деятельность», выработанные в аспекте психологии творчества, проблемы идентификации текстов и другие аспекты исследования, связанные с творческим наследием Нагарджуны и нагарджунизмом. Небезынтересны поднятые проблемы языка исследования и языка перевода, сохраняющие актуальность во все времена.



Во вторую часть второго тома вошло несколько переводов трудов Нагарджуны, среди которых наибольшую ценность представляют «Коренные строфы о Срединности» (Мула-мадхьямака-карика) – философский и полемико-диалектический трактат, впервые переведенный на русский язык и всесторонне исследованный. Переведен и проанализирован автокомментарий «Акутобхайя» с точки зрения историко-текстологических проблем, так как авторство, приписываемое Нагарджуне, нередко подвергалось сомнению. В композиционном плане удачным представляется такое расположение материала, когда пояснения и комментарии приводятся непосредственно сразу после перевода строфы (по терминологии автора, «комментированный перевод»), что значительно облегчает читателю восприятие смысла и значений буддийских терминов и понятий, образного постижения заложенных идей и концепций. Отрадно, что российская буддология обогатилась семью трудами Нагарджуны и двумя махаянскими сутрами и вносит свой весомый вклад в мировое нагарджуноведение.

Поскольку в современной России махаянский буддизм, официально признанный с XVII в. в индо-тибето-монгольской традиции, вновь возрождается и активно развивается, В. П. Андросов уделяет в своих работах пристальное внимание проблемам трансформации индийского буддизма в тибетский. Пожалуй, это одна из самых важных и интересных тем для российской буддологии, проливающая свет на многие сложные вопросы, и связанная к тому же с современным состоянием и развитием буддизма в российских регионах. Многие идеи автора не могут не затронуть сердца читателей. Русская буддологическая школа, отмечает он, «остаётся уделом одиночек». Эта авторская мысль, к сожалению (а может и к лучшему?), соответствует действительности. Размышления о «нарушении, сбоях естественного развития культуры духа», имевших место в среде проповедующих буддийских монахов на просторах Российской Федерации, с одной стороны, а с другой – об устремлениях современных россиян, «страждущих вкусить таинств буддизма», об их общении, изучении ими сакральных текстов без необходимой подготовки и системы образования, «духе сектанства и фанатичности» в среде так называемых новых буддистов – актуальны и весьма своевременны. Эти вопросы впервые подняты в серьезной научной литературе, и они, несомненно, очень важны как для самих буддистов, так и для широкой российской общественности.

Колоссальный объем и временная протяженность исследовательского материала – это одновременно плюс и минус работы, ибо все же трудно избежать некоторой доли схематизма, желания «выстроить» в логической последовательности такой гигантский объем информации. И все же, повторюсь, большая заслуга автора в том, что, адресуя свои труды, в первую очередь, коллегам-буддологам, научной общественности, он сумел сделать поворот к широкой читательской аудитории, которая сегодня



активно интересуется буддизмом, к сожалению, выказывая интерес в основном к его мистической стороне. В. П. Андросов сумел достойно пройти между своего рода Сциллой и Харибдой в решении данного вопроса, что несколько не умаляет историко-текстологические, теоретико-аналитические и методологические аспекты его научно-исследовательских трудов. Несмотря на то что тематика их весьма серьезна и глубока и автор использует чисто научные методы и приемы исследования, стиль его трудов, легкий и живой язык, каким они написаны, делают их доступными широкому кругу читателей, вовлекая в мир пытливого аналитической мысли, за развитием которой интересно следовать.

### **Литература**

1. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. 2-е изд., испр. М.: Восточная литература; 2018.
2. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.

### **References**

1. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.)
2. Androsov V. P. *Selected Essays on Buddhism in Ancient India*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)

**Для цитирования:** Балданмаксарова Е. Е. Ранний буддизм. Идеи Нагарджуны и его письменное наследие в XXI веке. *Ориенталистика*. 2020;3(1):289–294. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-289-294.

**For citation:** Baldanmaksarova E. E. Early Buddhism. Ideas of Nagarjuna and His Written Legacy in the 21<sup>st</sup> century. *Orientalistica*. 2020;3(1):289–294. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-289-294.

### **Информация об авторе**

**Балданмаксарова Елизавета Ешиевна**, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Elizaveta E. Baldanmaksarova**, Ph. D. habil. (Philol), Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 22 октября 2019 г.  
Принята к публикации: 1 января 2020 г.

### **Article info**

Received: October 22, 2019  
Accepted: January 1, 2020



# Conference report

## Обзор конференции

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-1-295-306  
УДК (048):[(549.3)+24+282](«2019»)

Обзорная статья  
Review

### Реки и религия. Взаимосвязи культур Южной и Юго-Восточной Азии

8-я конференция Ассоциации Южной и Юго-Восточной Азии по изучению культуры и религий<sup>1</sup> и выездная сессия к буддийским древностям Бангладеш

И. П. Глушкова

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
e-mail: iri\_glu@hotmail.com

**Резюме:** обзор региональной конференции (Дакка, Бангладеш, июнь 2019), аффилированной с Международной ассоциацией истории религий, представляет концептуальный анализ докладов, объединенных «речной» тематикой. Их основная масса фокусировалась на разнообразных аспектах взаимосвязанности рек как природного водотока и религий как социально-культурного конструкта, а также воздействия религиозных представлений на перекодирование географических маркеров в культурные символы. В системе иных координат реки и религии рассматривались как факторы физического и социально-политического соединения и разобщения с учетом их роли в формировании микро- и макрорегионов, в том числе таких сложных протяженностей, как Южная и Юго-Восточная Азия.

**Ключевые слова:** реки; Южная Азия; Юго-Восточная Азия; индуизм; буддизм; мифология; паломничество; гидрография; гидрополитика; археология; династия Палов; буддийская ступа; вихара

**Для цитирования:** Глушкова И. П. Реки и религия. Взаимосвязи культур Южной и Юго-Восточной Азии. 8-я конференция Ассоциации Южной и Юго-Восточной Азии по изучению культуры и религий и выездная сессия к буддийским древностям Бангладеш. *Ориенталистика*. 2020;3(1):295–306. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-295-306.

<sup>1</sup> Автор обзора принимала участие в конференции с докладом «An Old River, a New Story. Why a Maid and a Grind Stone are Worshipped» в рамках проекта «Под небом Южной Азии. Слуга и хозяин: региональная специфика подчинения и доминирования в контексте социокультурной гетерогенности», выполняемого по Программе РАН «Социально-гуманитарные аспекты устойчивого развития и обеспечения стратегического прорыва России». Доклад был построен на материале двух текстов – санскритского и маратхского, созданных в жанре *māhātmya* («величальная») и посвященных восхвалению реки Годавари – в сопоставлении с данными полевых исследований в г. Гангахед, где в начале XXI в. построен храм в честь служанки Дзана-баи (конец XIII – начало XIV в.).



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Rivers and Religion. Connecting Cultures of South and Southeast Asia

The 8<sup>th</sup> South and Southeast Asian Association for the Study of Culture and Religion (SSEASR) Conference and Its Special Session at the Buddhist sites of Bangladesh

### I. Glushkova

*Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation*

*e-mail: iri\_glu@hotmail.com*

**Abstract:** the report of the regional conference (Dhaka, Bangladesh, June 2019) affiliated with the International Association for the History of Religions presents conceptual analysis of the papers brought together by the ‘river’ theme. Most of them focused on various aspects of the reciprocal connection and interdependence of rivers as natural water resource and religions as a socio-cultural construct. It also provides an analysis of the impact of religious beliefs on the recoding of geographical markers into cultural symbols. Similarly, the rivers and the religions are regarded as factors of physical and socio-political connectivity and disconnection in the context of their role in the formation of micro- and vast macro-regions, such as the South and South-East Asia.

**Keywords:** rivers; South Asia; Southeast Asia; Hinduism; Buddhism; pilgrimage; hydrography; hydro-politics; archaeology; Buddhist stupa; *vihara*

**For citation:** Glushkova I. Rivers and Religion. Connecting Cultures of South and Southeast Asia. The 8<sup>th</sup> South and Southeast Asian Association for the Study of Culture and Religion (SSEASR) Conference and Its Special Session at the Buddhist sites of Bangladesh. *Orientalistica*. 2020;3(1):295–306. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-295-306.

30 января 2019 г. Высокий суд Дакки вынес историческое решение, в котором признал реку Тураг юридическим лицом, т.е. живым существом, с тем, чтобы оградить ее от противоправных посягательств, умертвляющих одну из главных водных артерий Бангладеш [*Dhaka Tribune*. 30.01.2019]<sup>2</sup>. Через несколько месяцев Верховный суд страны распространил этот статус на все реки, протекающие по ее территории, заявив в 283-страничном постановлении: «Наша любимая Бангладеш выживет только в том случае, если ее реки будут защищены», – и назначил Национальную комиссию по сохранению рек их официальным опекуном [*Daily Sun*. 01.06.2019]. Этот вердикт фактически стал финальным аккордом состоявшейся в бангладешской столице 13–16 июня 2019 г. в Университете либеральных искусств 8-й конференции Ассоциации Южной и Юго-Восточной Азии по изучению культур и религий (SSEASR). На этот раз региональный форум Международной ассоциации истории религий (IAHR) был посвящен теме «Реки и религия. Взаимосвязи культур Южной и Юго-Восточной Азии».

<sup>2</sup> Для сравнения: в октябре 2017 г. Верховный суд Индии отменил аналогичное решение Высокого суда штата Уттаракханд в отношении рек Ганги и Ямуны, согласившись с «коммерческим» подходом к реке и приняв в качестве довода предположение, что легальный статус реки повлечет за собой ее ответственность за наводнения [*The Times of India*. 07.07.2017].



## Речное изобилие

«Страна тысячи рек» (*hajār nadīr deś*), Бангладеш занимает уникальное географическое положение, располагаясь в самой большой дельте мира, сформированной многочисленными рукавами Ганги и Брахмапутры. Ее столица – Дакка – на берегу Буриганги, т.е. «Старой Ганги», утратившей выход к Бенгальскому заливу и ставшей рукавом между собственно Гангой и Брахмапутрой, возникла из скопления деревень на ее левом берегу и нескольких крепостей, строительство которых инициировал могольский губернатор Бенгалии Ислам-хан Чишти после переноса туда в 1610 г. своей штаб-квартиры. Через систему притоков и каналов Буриганга, важная транспортная артерия страны, соединена со множеством других водных путей, но нынешнее состояние – черный цвет и неприятный запах в черте 17-миллионной Дакки – свидетельствует о ее биологическом неблагополучии<sup>3</sup>: она занимает 4-е место, сразу после индийской Ганги, в десятке самых загрязненных рек планеты.

170 докладов, прочитанных учеными из 30 стран, редко обходились без преамбулы о великих цивилизациях, которые зарождались по берегам рек, а также отсылок к главным рекам Южной и Юго-Восточной Азии – Ганге и Меконг («Мать вод Ганга»!), чьи бассейны с учетом связанных с ними прочих речных систем определяют в широком смысле культуру обоих регионов – от бытовых привычек до философских систем, мифологических концепций и ритуальных практик. Источники жизни, реки с незапамятных времен находятся в фокусе религиозного внимания. Еще в гимнах «Ригведы», первого памятника древнеиндийской литературы, воспевалась река Сарасвати, обладавшая в те доисторические времена титулом великой и впоследствии сгинувшая где-то на просторах Курукшетры – поля, где состоялась великая индийская битва между родственными кланами героев из эпоса «Махабхарата». Эпоха пуран, священных собраний легенд этиологического характера, принесла возвышение Ганге (реке-женщине, а не Гангу, как ошибочно закрепилось в русском языке с мутацией рода и пола), и она же позаимствовала множественные черты, характерные для обожествленной Сарасвати.

Уточнение тематического диапазона конференции осуществлялось за счет предварительно оговоренных 15 направлений: «Связь речных путей и религии в Южной и Юго-Восточной Азии», «Святость рек, речных берегов и [обитающих вдоль] рас», «Главные реки и их долины: жизненные артерии Южной и Юго-Восточной Азии», «Священные места (*tīrtha*) и паломничества Южной и Юго-Восточной Азии», «Культура и речной экотуризм в Южной и Юго-Восточной Азии», «Понимание взаимодействия воды и духовности», «Водные пути Читтагонга и Дакки: социокультурное воздействие на формирование открытого городского пространства» и др.

<sup>3</sup> О «смерти» самой Дакки см.: [1, с. 576–578].



Речная тематика «Ригведы» предсказуемо оказалась в фокусе внимания сразу нескольких докладов: одни обсуждали благоденственную мощь рек (Випашу, Сарайю, Шутудри, Синдху [Инд] и др.), сопоставимую с неограниченными возможностями Камадхену («[та, из которой] выдоены желания»), волшебной коровы индийской мифологии; другие были посвящены метафорическому восприятию женской природы рек в терминах родства и свойства (реки как матери, сестры, жены) и половой специфики (соитие с океаном-мужчиной)<sup>4</sup>; третьи концентрировались на характеристике главной реки ведийской эпохи – Сарасвати, ее локации в древности и переходу в невидимое существование, – но не в Курукшетре, а на расстоянии 850 км – в качестве участницы тройственного слияния (*trivenī*) – Ганги, Ямуны / Джамны и Сарасвати в районе современного Праяг-раджа (до недавнего времени Аллахабада, ранее Праяга). Также ожидаемым было внимание к поэме «Облако-вестник», в которой древнеиндийский поэт Калидаса излагает свои представления о топографии и речном богатстве Индийского субконтинента (Рева [Нармада], Ветравати [Бетва], Гамбхира, Чарманавати [Чамбал], Ганга и др.), вкладывая их в напутствие демонического существа летящему над землей облаку<sup>5</sup>. Гимн Ганге

<sup>4</sup> Этому аспекту посвящена монография американской исследовательницы Энн Фелдхаус – «Вода и женское естество. Религиозное значение рек Махараштры» [2]; об этой книге и одну из глав в моем переводе см.: [3; 4].

<sup>5</sup> Трудно удержаться от искушения не сопоставить два фрагмента в переводе с санскрита на русский Д. Риттера и С. Липкина (по подстрочнику Б. Захарьина):

1а. Над рощами, убежищем лесных дикарок, обождавши,  
Излив немного влаги, станешь легче и, помчавшись дальше,  
Увидишь Реву близ Виндхйских гор: бегут струи по камням,  
Разбившись, как морщинки, что слона узором покрывают [5, с. 261 (Риттер)];

1б. И, отдохнув на горном ложе,  
    чь травы тешат женский взор,  
И дождь излив, ты станешь легче  
    и быстро выйдешь на простор,  
Увидишь Реву, чьи протоки  
    Дробятся близ Виндхйских гор:  
Как будто на слоновьем теле –  
    Морщин затейливый узор [6, с. 307 (Липкин)].

2а. Добравшись до столицы их, прославленной везде Видиши,  
Ты, как любовник, утолишь свиданья страстное желанье,  
Испивши поцелуй Ветравати: она бурлит волнами  
И хмурится, как женщина, заслышав гром над берегами [5, с. 262 (Риттер)];

2б. Войди в столичный град Видишу,  
    прославленный в любом краю:  
Здесь утолишь ты, облак-вестник,  
    страсть многомогущую свою.  
Испей воды из Ветравати:  
    взглянув на ломкую струю,  
Я женщину, что хмурит брови,  
    в ее изгибе узнаю [6, с. 309 (Липкин)].



в соединении с подвигом Шивы, о чью голову, упав с небес, разбился и растекаясь по земле мощный поток, был пропет знаменитым пандитом Джаганнатхой в изысканной поэме *Gaṅgālaharī* («Течение Ганги», XVI в.), ставшей объектом анализа с точки зрения использования тропов. Самая первая небесная струя, однако, излилась на гору Брахмагири (Западная Индия), откуда в юго-восточном направлении потекла река Годавари, известная поэтому как «Старшая» и / или «Южная» Ганга, о чем рассказывают санскритская *Gautamī* (по имени мудреца)-*māhātmya* и созданная на ее основе «речная величальная» на языке маратхи – этот сюжет с привлечением этнографических данных из маленького городка Гангахед лег в основу моего, единственного российского, доклада. Археологическое наследие бангладешской Ганги, превратившейся после слияния с местной Джам(у)ной в 120-километровую Падму (чьим ответвлением является упомянутая выше Буриганга), а ближе к впадению в Бенгальский залив в Мегхну, также привлекло внимание исследователей. Наконец, порожденные славословием Ганги метафоры распространились не только по разным видам литературы, но и визуально-материальным жанрам – от апофеоза ранней скульптуры до условной патетики современной живописи, что также стало темой ряда выступлений.

Безусловно, не остались без внимания конкретные локусы на Ганге – преимущественно тиртхи, т.е. святые места возле воды. Так, знаменитый Праяг / Аллахабад / Праяг-радж и тройственное слияние в конкретный исторический период (1830–1831) были реконструированы на основе писем телужанского брахмана Энугулу Вирасвами своему другу<sup>6</sup>. А этические вопросы (что большая редкость!) предпринимательства в североиндийском Уттаракханде, взрощенного сакральностью Бхагиратхи, одного из двух истоков горных верховий Ганги, были подняты на материале полевых исследований местных паломнических практик и сложных взаимоотношений «хозяев» и «гостей». Гидрополитика, формируемая промышленным использованием рек в качестве энергетических источников, была рассмотрена как причина религиозных конфликтов, вызываемых сплошной трансформацией биофизического и культурного ландшафтов и практикой насильственного переселения. Продолжение «рыночной» тематики в секулярных точках на границе Индии и Мьянмы, проходящей по Чхимтуипуи в индийских штатах Мизорам и Манипур и той же реке под названием Каладан со стороны мьянмских Чина и Сагаинга, наоборот, показало преимущество трансграничного торгового обмена для процветания небольших населенных пунктов. Наконец, тема «плавающих» рынков, магазинов, праздников и т.д. неоднократно звучала применительно к Бангладеш и прорезанным водными артериями регионам Юго-Восточной Азии, и уводила в глубь веков в гончарное производство на

<sup>6</sup> См. подробнее: [7; 8, с. 383–387].



средневековой Брахмапутре. Как раз гидрографическая история Брахмапутры, начатая первым картографом Ост-Индской компании Джоном Рэннеллом<sup>7</sup> по итогам его исследований 1781 г. и в 1870-х гг. продолженная индусскими пандитами их участием в английских трансгималайских экспедициях в поисках речных истоков, стала одним из самых восхитительных «речных экскурсов» конференции. Кроме того, Брахмапутра, выходящая из Китая в Индию и уходящая оттуда в Бангладеш, а также меняющая на протяжении всего русла названия, играла особую роль в древнем царстве Ахом и, будучи важным природным фактором, превратилась в культурную икону современного Ассам, благодаря лирике популярного ассамского певца Бхупена Хазарики.

Некоторая часть докладов в действительности была посвящена диахроническому и синхронному описанию конкретных рек по всей их протяженности. Среди них: главная река Мьянмы Эйвади / Иравади, бывшая важным торговым путем между Индией и Китаем; сыгравшие огромную роль в становлении непальской цивилизации и одинаково священные для индусов и буддистов Бишнумати и Багмати с расположенными на их берегах паломническими центрами и местом их священного слияния; река Кабодак, она же Копотхакхо, ностальгически воспеваемая в сонете бенгальского поэта XIX в. Майкла Модхушудона Дотто; Кавери, главная река индийского Юга и еще одна «Южная Ганга», более «южная», чем Голавари; священная Тамбипарани, или Тапробана у древних греческих авторов, текущая в тех же краях, в чьем гидрониме отражается цвет окрашенного медью песка по ее берегам; впадающая в Гангу на границе Бихара и Уттар-Прадеша проклятая река Карманаса, собственным именем указывающая на свою способность разрушать карму того, кто осмелится ее пересечь, и т.д., в том числе, микрорегионального значения реки, чья малоизвестность придавала особый вес лишенным банальных обобщений докладам.

Одновременно изобилие case studies нарративного толка практически вытеснило научную задачу их осмысления в дискурсе нового направления – *eco-art history*, т.е. истории художественного видения / преобразования экологической среды, что составляет важный потенциал речной тематики в соединении с религией. Поэтому многие известные, «вневременные», сюжеты звучали по-старому, не став объектом приложения новых методологий и подходов, которые сами могли бы стать полноценной темой отдельной секции с обсуждением новейших работ в этом жанре<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> О вкладе Д. Рэннела в картографирование Индии см.: [9, с. 8–31; 10, с. 712–739].

<sup>8</sup> См., например: [11–13 и т.д.]. В русском языке также отсутствует устоявшееся соответствие для нового направления *eco-art history*.



### Буддийский компонент

Народная Республика Бангладеш, ранее Восточный Пакистан, провозгласила свою независимость от политически доминирующего Западного Пакистана в 1971 г. после нескольких месяцев кровавых военных действий. В настоящее время это моноэтническое государство (98% бенгальцев) с населением около 164 млн<sup>9</sup>, более 90% которого исповедуют ислам, занимает 3-е место по числу мусульман после Индонезии и Пакистана. Однако главный организатор и распорядитель Конференции – проф. Шахназ Хусне Джахан (Shahnaj Husne Jahan), директор Археологического центра Университета либеральных искусств, – человек широкой души и обширных знаний, не могла оставить без внимания уникальное буддийское наследие Бангладеш, поэтому часть докладов, хотя и без «речных» ассоциаций, была выделена в отдельную секцию.

В современной Бангладеш буддизм исповедуют (по разным источникам) от 0,7% до 2,0% населения. 65% от этих показателей обитают в Читтагонском горном районе на крайнем юго-востоке страны и принадлежат к этническим группам чакма, марма, джумма и другим представителям коренного населения, в том числе сино-тибетского происхождения. Эта разновидность буддизма-тхеравада, известная как *Saṅgharāj Nikāya*, внедрялась здесь с середины XIX в. странствующими монахами и повсеместно заменила реликты традиционных форм. Остальные 35%, собственно бенгальцы, проживают в самом Читтагонге, одном из древнейших портов мира, и в Дакке. Однако уникальность Бангладеш состоит в ее историческом буддийском наследии и в его концентрации, поскольку кроме географического расположения в восточной части субконтинента, традиционно связанной с зарождением и расцветом буддизма, именно через торговые пути, пролежавшие по территории современной Бангладеш, эта религия распространялась в Юго-Восточную Азию. Выступления на основе материальных свидетельств, обнаруженных при раскопках многочисленных курганов, подтверждали этот вектор сходными мотивами и элементами в буддийской архитектуре, скульптуре, деталях декора и т.д.

После вступительных докладов «буддийская секция» вышла за пределы охлаждаемых помещений и продолжила работу под открытым небом при 36-градусной жаре и приближающейся к максимальным показателям влажности. Во время четырехдневной поездки с остановками возле выдающихся памятников буддийского наследия «речной» компонент вернулся в нашу программу в своем первоизданном виде: делегаты пересекли реку Джам(у)ну по самому длинному в Бангладеш мосту (по разным источникам, от 4,6 до 4,8 км длиной) и в дальнейшем кружили между многочисленными притоками Ганги-Падмы и хаотично прорытыми оросительными каналами Брахмапутры и других рек.

<sup>9</sup> <https://www.worldometers.info/world-population/bangladesh-population/>



*Рис. 1. Сомапуре: буддийская гордость Бангладеш. Фото автора*  
*Fig. 1. Somapura, the Buddhist pride of Bangladesh. Photo by the author*



*Рис. 2–3. Терракотовые пластины на внешних фризах маха-вихары. Фото автора*  
*Fig. 2–3. The sculptured terracotta plaques from the exterior friezes of the mahavihara.*  
*Photo by the author*





Первый доклад «выездной сессии» прозвучал в деревне Пахарпур (в северной области Раджшахи) возле Сомапуре-махавихары, включенной в перечень Всемирного наследия ЮНЕСКО<sup>10</sup>. Этот крупнейший на Индийском субконтиненте древний университет-монастырь был предположительно выстроен Дхармапалой (781–821), вторым царем из династии Палов, великих покровителей буддизма, и включен в систему пяти главных вихар Магадхи (современный Бихар) и Бенгалии (Бангладеш) наряду с Викрамашилой, Наландой, Одантапури и Джагадалой. Все эти заведения, как непосредственно «в поле» продолжили в своих выступлениях делегаты, были связаны общим подходом к буддийскому образованию. В центре Сомапуре-махавихары возвышается грандиозная ступа, по нижнему периметру которой расположены вписанные в квадрат 117 монашеских келий. В XI в. махавихара горела, была восстановлена и окончательно заброшена после прихода в эти края в XII в. ислама. Покрытое семивековыми наслоениями, древнее сооружение-курган<sup>11</sup> было обнаружено в 1810-х гг. шотландским хирургом Фрэнсисом Бьюкененом-Гамильтоном, помимо основных обязанностей обладавшим энциклопедическими познаниями в ботанике, зоологии, топографии, архитектуре и других областях; позднее здесь бывал инженер и знаток археологии Александр Каннингхэм, в 1861 г. возглавивший Археологическую службу Индии. Наконец, в 1914 г. Сомапуре-махавихара была признана охраняемым государством монументом в соответствии с принятым в Британской Индии при активном лоббировании вице-короля лорда Керзона «Законом о сохранении исторических памятников» (1904), но ее более или менее систематическое изучение началось в 1920-х, а научная реставрация – в 1980-х гг., в том числе на гранты, выделяемые ЮНЕСКО.

Чтение докладов о буддийских монастырях и ступах продолжилось на северо-западе Бангладеш, недалеко от границы с Индией, вблизи Джагадала-махавихары, основанной, возможно, Рампалой (1077–1120), одним из последних царей династии, и еще в ряде мест, перечисление и описание которых нарушит строгий жанр конференционного обзора. Наконец, полное погружение в историю переплетенного с индуизмом буддизма, археологии и архитектуры завершилось на холмах Махастангарха, или укрепленной цитадели Пундранагара, древней столицы царства Пундравардхана, недалеко от города Бог(у)ра, едва ли не самого древнего в Бангладеш. Пундранагара – самый ранний из обнаруженных в Бангладеш (все тем же неутомимым Фрэнсисом Бьюкененом-Гамильтоном) уникальный полис, датируемый III в. до н.э. – эпохой империи Маурья, существовал вплоть до XII в. и династии Сенов. С начала 1990-х гг. здесь под эгидой французских археологов забурилась новая жизнь.

<sup>10</sup> <https://whc.unesco.org/en/list/322/>; <http://en.banglapedia.org/index.php?title=Paharpur>

<sup>11</sup> Отсюда возникло новое название – Пахарпур, «гора-поселение», вместо первоначального Сомапуре, «обитель луны».



**Рис. 4–5.** Махастхангарх: буддийский монастырь и цитадель древнейшего города, обнаруженного на территории Бангладеш. Фото автора

**Fig. 4–5.** Mahasthangarh, the Buddhist monastery and the earliest urban archaeological sites discovered in Bangladesh. Photo by the author

8-я конференция Ассоциации Южной и Юго-Восточной Азии по изучению культур и религий с безупречно выбранной в качестве фокуса «речной» темой и талантливо соединенной с ней «буддийской» экскурсией стала, по отзывам участников, важным академическим прорывом: она позволила уйти от дискретности единичных усилий и вписать собственный опыт в картину непрерывной текучести «живых существ» сразу двух макрорегионов, соединив при этом последние друг с другом. В конце концов, даже экзоним «Индия», на протяжении многих веков использовавшийся для дефиниции этого пространства, был изобретен чужеземцами, греками и персами, увидевшими землю «по ту сторону Инда», т.е. реки Sindhu, что превращает хорошо известное нам слово в речной гидроним.

### Литература

1. Ахсан Сайид Бадрул. Дакка, которой больше нет. В: Глушкова И., Бочковская А. (ред.) *Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств*. М.: Наука; Восточная литература; 2016. С. 576–578.
2. Feldhaus A. *Water and Womanhood. Religious Meaning of Rivers in Maharashtra*. New York: Oxford University Press; 1995.
3. Глушкова И. П. О книге Э. Фелдхаус «Вода и женское естество. Религиозное значение рек Махараштры». *Этнографическое обозрение*. 1997;(3):56–59.
4. Фелдхаус Э. Вода и женское естество. Религиозное значение рек Махараштры. Глава первая. Горы, реки и Шива. *Этнографическое обозрение*. 1997;(3):59–73.



5. Калидаса. Облако-вестник, поэма. В: *Калидаса*. М.: Художественная литература; 1956. С. 261–262.

6. Калидаса. Облако-вестник. В: Липкин С., Захарьин Б. (пер.) *Калидаса. Избранное. Драммы и поэмы*. М.: Художественная литература; 1973. С. 307–309.

7. Rao Velcheru Narayana, Subrahmanyam Sanjay. Circulation, Piety, and Innovation: Recounting Travels in Early Nineteenth-Century India. In: Marcovitz Claude et al. (eds). *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750–1950*. New York: Anthem Press; 2006. P. 306–355.

8. Глушкова И. *Подвижность и подвижничество. Теория и практика тиртха-ятры*. М.: Наталис; 2008.

9. Глушкова И. О проекте «Под небом Южной Азии». Концептуализация пространственных сегментов в контексте политической и культурной территориальности. Прошлое, настоящее и будущее. В: Глушкова И., Бочковская А. (ред.) *Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств*. М.: Наука; Восточная литература; 2016. С. 8–31.

10. Глушкова И. Геокартоидный парад, или Визуальная стабилизация индийского федерализма. В: Глушкова И., Бочковская А. (ред.) *Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств*. М.: Наука; Восточная литература; 2016. С. 712–739.

11. Amrith Sunil. *Unruly Waters: How Mountain Rivers and Monsoons Have Shaped South Asia's History*. London: Allen Lane; 2018.

12. Ray S., Madipati V. (eds). *Water Histories of South Asia. The Materiality of Liquescence*. Abingdon, Oxon: Routledge; 2019.

13. Lee De-nin D (ed.). *Eco-Art History in East and Southeast Asia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers; 2019.

## References

1. Ahsan Sayid Badrul. Dhaka is no more. In: Glushkova I., Bochkovskaya A. (eds) *Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016, pp. 576–578. (In Russ.)

2. Feldhaus A. *Water and Womanhood. Religious Meaning of Rivers in Maharashtra*. New York: Oxford University Press; 1995.

3. Glushkova I. P. About the book *Water and Womanhood. Religious Meaning of Rivers in Maharashtra* by A. Feldhaus. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1997;(3):56–59. (In Russ.)

4. Feldhaus A. *Water and Womanhood. Religious Meaning of Rivers in Maharashtra*. First chapter. Mountains, rivers and Śiva. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1997;(3):59–73. (In Russ.)

5. Kalidasa. Meghadūta, a poem. In: *Kalidasa*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1956, pp. 261–262. (In Russ.)

6. Kalidasa. Meghadūta. In: Lipkin S., Zaharyin B. (transl.) *Kalidasa. Favorites. Dramas and poems*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1973, pp. 307–309. (In Russ.)



7. Rao Velcheru Narayana, Subrahmanyam Sanjay. Circulation, Piety, and Innovation: Recounting Travels in Early Nineteenth-Century India. In: Marcovitz Claude et al. (eds). *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia, 1750–1950*. New York: Anthem Press; 2006, pp. 306–355.

8. Glushkova I. *Mobility and Endeavour. Theory and Practice of Tirtha-Yatra*. Moscow: Natalis; 2008. (In Russ.)

9. Glushkova I. About the 'Under the Skies of South Asia' project. Conceptualization of spatial segments in the context of political and cultural territoriality. Past, present and future. In: Glushkova I., Bochkovskaya A. (eds). *Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2016, pp. 8–31. (In Russ.)

10. Glushkova I. The logo-map parade, or Visual stabilization of the Indian federalism. In: Glushkova I., Bochkovskaya A. (eds). *Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2016, pp. 712–739. (In Russ.)

11. Amrith Sunil. *Unruly Waters: How Mountain Rivers and Monsoons Have Shaped South Asia's History*. London: Allen Lane; 2018.

12. Ray S., Madipatti V. (eds). *Water Histories of South Asia. The Materiality of Liquescence*. Abingdon, Oxon: Routledge; 2019.

13. Lee De-nin D (ed.). *Eco-Art History in East and Southeast Asia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishers; 2019.

#### **Информация об авторе**

Глушкова Ирина Петровна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник центра индийских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Information about the author**

Irina Glushkova, Ph. D. habil. (Hist.), Ph. D. (Linguist.), Principal Research Fellow, Center for Indian Studies, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 17 января 2020 г.

Принята к публикации: 8 февраля 2020 г.

#### **Article info**

Received: January 17, 2020

Accepted: February 8, 2020

## **Ориенталистика**

*Международный научный рецензируемый журнал*

---

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы:

*Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, Н. И. Пригарина*

Редакторы-переводчики:

*Н. И. Сериков, В. М. Немчинов* (английский язык),

*Т. Ибрагим, Д. В. Микульский* (арабский язык),

*Г. С. Попова* (китайский язык),

*С.-Х. Д. Сыртыпова* (монгольский язык),

*Л. З. Танеева-Саломатшаева* (персидский язык),

*А. С. Аврутина, Л. И. Шахин* (турецкий язык),

*И. П. Глушкова* (хинди)

Ассистенты редактора:

*К. Ш. Аляутдинова, И. А. Чмилевская*

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

---

В оформлении шмуцтитолов разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным музеем Востока.

Подписано в печать 24.03.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 19,3. Тираж 1000 экз.;  
первый завод 100 экз. Заказ № 700.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»  
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1  
Тел.: (495) 230-20-52  
<http://www.publit.ru/>

# **Orientalistica**

*International peer-reviewed academic journal*

---

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*  
Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors:  
*Tatyana M. Mastuyugina, Shamil R. Kashaf, Natalia I. Prigarina*

Editors-translators:  
*Nikolaj I. Serikoff, Victor M. Nemchinov* (English),  
*Tawfik Ibrahim, Dmitry V. Mikulsky* (Arabic),  
*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* (Persian),  
*Apollinaria S. Avrutina, Leysan I. Shakhin* (Turkish),  
*Galina S. Popova* (Chinese),  
*Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongolian),  
*Irina Glushkova* (Hindi)

Editor's assistants:  
*Karina Sh. Alyautdinova, Ilona A. Chmilevskaya*  
Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*  
Design, computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

---

In the design of the journal's sections titles of the were used images provided  
by the State Museum of Oriental Art.

Signed in the press on March 24, 2020. Format 70x100 1/16. Circulation 1000 copies;  
the first factory 100 copies. Order № 700.

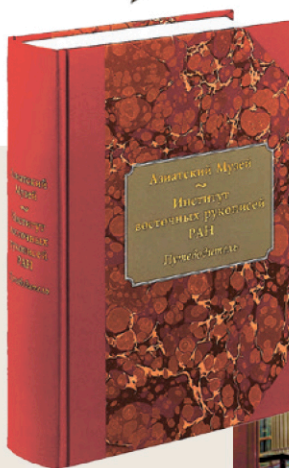
The price is free.

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

Printed in the publishing house of LLC "Publit"  
Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation  
Phone: (495) 230-20-52  
<http://www.publit.ru/>



## *К 200-летию Азиатского музея – Института восточных рукописей РАН*



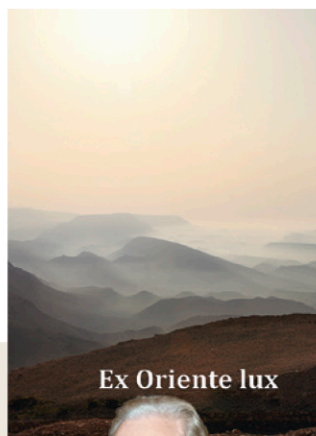
Азиатский Музей – Институт восточных рукописей РАН : путеводитель / Ин-т восточных рукописей РАН (Азиатский Музей) ; отв. ред. И. Ф. Попова. – М.: Изд-во восточной литературы, 2018. – 895 с. : ил.



*«Созданная усилиями не одного поколения граждан, служивших России, коллекция Азиатского Музея — Института восточных рукописей РАН представляет собой уникальное явление в отечественной культуре. В настоящее время это крупнейшая в России и одна из двух-трех наиболее значимых коллекций восточных рукописей в мире, сопоставимая с собраниями Британской библиотеки и Национальной библиотеки Франции. Коллекция содержит более 115 тыс. рукописей и старопечатных книг на 65 живых и древних восточных языках».*

**И. Ф. Попова,**

*член-корреспондент РАН, директор Института восточных рукописей РАН*



**Ex Oriente lux : Сборник статей к 75-летию Михаила Борисовича Пиотровского / Государственный Эрмитаж. – СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2019. – 440 с.**

Сборник в честь известного российского востоковеда-арабиста М. Б. Пиотровского содержит работы отечественных и зарубежных исследователей, посвященные Аравии и сопредельным областям в эпоху поздней древности и в Средние века. Тематика статей охватывает вопросы истории, филологии, источниковедения, археологии, нумизматики и атрибуции памятников.

*«Настоящий сборник является данью уважения в первую очередь научным достижениям Михаила Борисовича Пиотровского. Их не могут затмить даже получившие широкое международное признание его впечатляющие заслуги в развитии Эрмитажа и защите культурных ценностей России».*

**В. В. Наумкин,**

*академик РАН, доктор исторических наук, научный руководитель ИВ РАН*

**А. В. Седов,**

*доктор исторических наук, генеральный директор Государственного музея Востока*



Фото Д. В. Сироткина

*Директор  
Государственного  
Эрмитажа  
М. Б. Пиотровский*



Фото Е. И. Желтова

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т.3, №1  
2020

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

