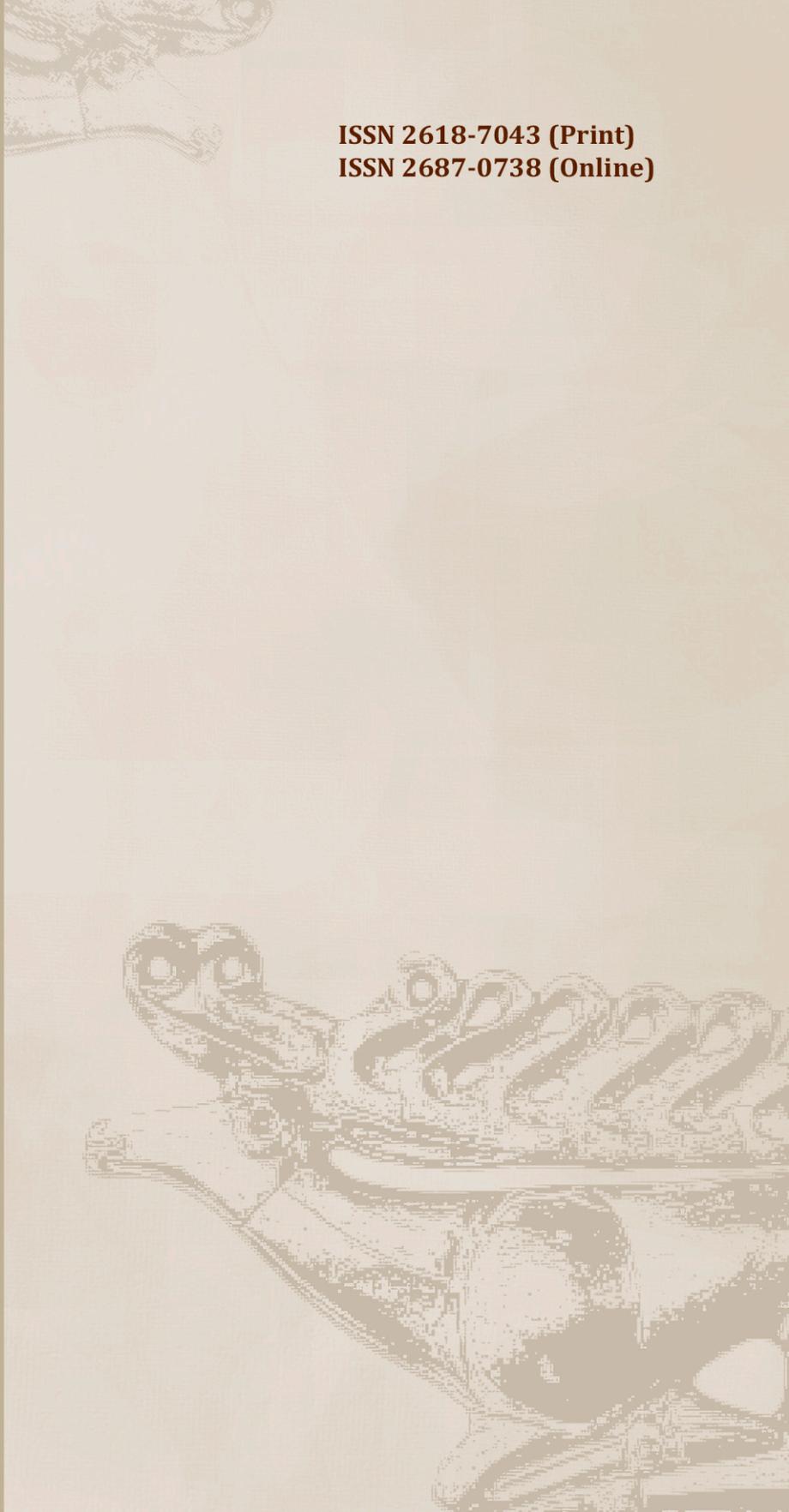


Vol.3,N2
2020

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

ORIENTALISTICA



«Вами проделана огромная работа!»

Академику Наумкину Виталию Вячеславовичу – 75 лет

Фото пресс-службы
Кремля



«...ведущий востоковед, крупнейший специалист по арабскому и исламскому миру Виталий Вячеславович Наумкин. Он досконально изучил историю, языки, филологию Ближнего Востока. Свои академические исследования всегда сочетал с многочисленными экспедициями, где шло накопление уникальных фактов».

В. В. Путин,
президент России.

Из речи на вручении научному руководителю ИВ РАН В. В. Наумкину Государственной премии Российской Федерации за выдающиеся достижения в области науки и технологий за 2018 год (12 июня 2019 г., Москва, Кремль)

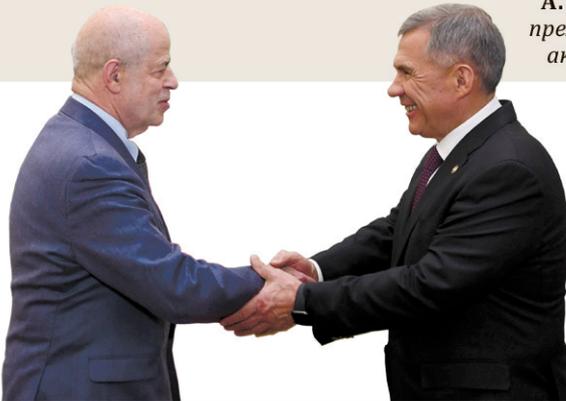
«Вы возглавляли и продолжаете возглавлять научные коллективы, работающие над крупными научными проблемами, были ответственным редактором многих фундаментальных научных трудов. Вами проделана огромная работа!»

А. М. Сергеев,
*президент РАН,
академик РАН*



Фото
«Новая Сибирь online»

Фото М. Фролова



«Мы всегда опирались на ваши знания и поддержку. Надеюсь, наши связи будут и дальше крепнуть».

Р. Н. Минниханов,

Президент Республики Татарстан.

Из речи на вручении научному руководителю ИВ РАН В. В. Наумкину ордена «Дуслык» (25 декабря 2018 г., Казанский кремль)

«Ученый и администратор, историк, филолог и политолог, теоретик и полевой исследователь. И всё это один Виталий Вячеславович. Столь многогранного человека в нашем востоковедении больше нет, и всё вызывает восхищение».

В. М. Алпатов, *академик РАН*



Фото пресс-службы ДУМ ЧР



«Трудно переоценить роль академика Виталия Вячеславовича Наумкина в активном процессе сближения России и исламского мира. Особенно в сфере реализации потенциала Северного Кавказа, как важного мусульманского региона России, в международных миротворческих миссиях и в стабилизации внутривосточной обстановки – не только в Сирии, но и на всём Ближнем Востоке».

С. М. Межиев,
*советник Главы Чеченской Республики,
Муфтий ЧР*

Vol. 3, N2
2020

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2



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.

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, 107031, 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, 107031, 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
E-mail: 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*, Member of the Russian Academy of Sciences (RAS), Member of the Russian Academy of Arts (RAA), Prof., Ph. D. habil. (Hist.), State Hermitage Museum; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation

Irina F. Popova – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, 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. habil. (Philol.), Prof., Eötvös Lorand University, Budapest, Hungary

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

Mikhail D. Bukharin – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of World History of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

Askold I. Ivantchik – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of World History of the RAS; Higher School of Economics; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation; Institut Ausonius, Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, France

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

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

Ithamar Theodor – Ph. D. habil., Prof., Zefat Academic College, Bar-Ilan University, Israel

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

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

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

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

Victoria G. Lysenko – Ph. D. habil., Institute of Philosophy of the RAS, Russian State University for the Humanities, 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

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

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

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, №2
2020

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2



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.

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.

Тел.: +7 (495) 621-18-84

Сайт: www.orientalistica.com

E-mail: 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, 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 Агнес – Ph. D. habil. (Phil.), проф., Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, г. Будапешт, Венгрия

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

Бухарин Михаил Дмитриевич – академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация

Иванчик Аскольд Игоревич – член-корр. РАН, д-р ист. наук, проф., Институт всеобщей истории РАН; Высшая школа экономики; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация; Институт Авсония, Университет Бордо Монтень, Бордо, Франция

Колльмар-Пауленц Каренина – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт религиоведения, Бернский университет, г. Берн, Швейцария

Сампилдондов Чулуун – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт истории и археологии Академии наук Монголии, г. Улан-Батор, Монголия

Теодор Ифамар – Ph. D. habil., проф., Академический колледж Зефат, г. Цфат, Университет имени Бар-Илана, г. Хайфа, Израиль

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

Аврутина 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; Российский государственный гуманитарный университет, 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. Methods of the narrative analysis: monarchies in the Ancient Israel..... 323

Buddhist Studies

Syrtypova S.-Kh. D. Interpretation of the image of the Goddess Tara by Zanabazar compared to that by his predecessors and followers (from Sri Lanka to Siberia) 348

Japanese Studies

Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VII (Translation into Russian from late medieval Japanese, comments and introduction *S. A. Polkhov*) 379

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophy of Religion and Religious Studies

Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle’s *Categories: (ch. I–IV)* 403

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

Pakhomov S. V. Ideas regarding the phenomenon of the Spiritual Ignorance in the Hindu Tantrism Philosophy 428

LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST

Literature of the Peoples of Asia and Africa

Kogan L. E. Soqotri Lullabies..... 443

Goriaeva L. V. Between truth and fiction: the story by Abdullah Munshi about the British mission to Java (January–May 1811)..... 457

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

Reysner M. L. A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi
Ilahi-nameh by Farid ad-Din 'Attar: romance narrative within
the mystical context 470

Khismatulina A. A. Originals and Fabrications in the Book Series
"The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period" 497

CHRONICLE

Conference report

Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. "Peoples meet in Yemen".
A Peter A. Gryaznevich and Avraam G. Lundin memorial
Conference 539

Tyulina E. V. LIX George Roerich Annual International Meeting
(Ancient and Medieval India and Central Asia: Text and Genesis
of Notions and Meanings in Culture) 545

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА

Наследие Древнего и Среднего Востока

- Десницкий А. С.* Монархии в Древнем Израиле:
методика нарративного анализа 323

Буддология

- Сыртыпова С. Д.* Образ богини Тары у Дзанабазара
в ряду его предшественников и последователей –
от Шри-Ланки до Сибири..... 348

Японоведение

- О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VII
(перевод с позднесредневекового японского, комментарии
и предисловие *С. А. Полхова*) 379

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия религии и религиоведение

- Ефремова Н. В., Ибрагим Т.* Об авиценновской рецепции
«Категорий» Аристотеля (гл. I–IV) 403

Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

- Пахомов С. В.* Представление о духовном незнании
в философии индуистского тантризма 428

ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

Литература народов стран Азии и Африки

- Коган Л. Е.* Сокотрийские колыбельные..... 443
- Горяева Л. В.* Между правдой и вымыслом:
рассказ Абдуллаха Мунши о британской миссии на Яву
(январь – май 1811 г.) 457

Литературоведение и текстология классического востоковедения

- Рейснер М. Л.* Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме»
Фарид ад-Дина 'Аттара: романический нарратив
в мистическом контексте 470
- Хисматулин А. А.* Оригиналы и подделки в книжной серии
«Назидательная литература эпохи Салджукидов
на персидском языке» 497

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференций

- Сериков Н. И., Французов С. А.* Конференция «Место встречи –
Йемен», посвященная 90-летию со дня рождения
П. А. Грязневича и А. Г. Лундина 539
- Тюлина Е. В.* LIX Ежегодная международная конференция
Рериховские чтения «Текст и смыслопорождение в культуре.
Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия» 545

HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF THE EAST



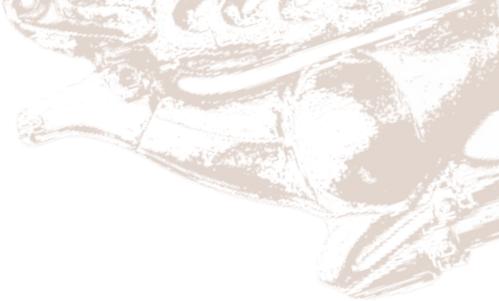
- **Heritage of the Ancient and Medieval East**
- **Buddhist Studies**
- **Japanese Studies**



ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА



- **Наследие Древнего и Среднего Востока**
- **Буддология**
- **Японоведение**



Монархии в Древнем Израиле: методика нарративного анализа

А. С. Десницкий^{1,2}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² 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

Резюме: статья предлагает метод для нарративного анализа повествований библейских Книг Царств, который позволяет сделать предварительные выводы об историчности изложенных в них событий. Ключевые параметры – степень детальности описания, которая указывает на близость повествователя к событию, и степень его эмоциональной вовлеченности, которая может свидетельствовать о личном участии или близости к участникам событий. Те рассказы, которые обходятся общими местами, очевидно, куда менее историчны. В результате в повествованиях этих книг можно выделить несколько основных блоков материала, которые историчны в разной степени и в разных отношениях.

Ключевые слова: Библия; Древний Израиль; история; реконструкция; мифология

Для цитирования: Десницкий А. С. Монархии в Древнем Израиле: методика нарративного анализа. *Ориенталистика*. 2020;3(2):323–347. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347.

Methods of the narrative analysis: monarchies in the Ancient Israel

A. S. Desnitsky^{1,2}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² 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

Abstract: this article offers a method for narrative analysis regarding the stories told in the Biblical books of Samuel and Kings. This method provides an opportunity for drawing some preliminary conclusions about the historicity of the events narrated. Key parameters are 1) the high number of small details, which is an evidence that the narrator was close to the event; 2) the narrator's emotional involvement, which may



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





hint to his personal participation or that of the people from his inner circle in the events described. Stories which comprise a large number of common places, on the contrary, seem to be less historically accurate. As the result, one can subdivide the narration flow as found in the Books of Samuel and Kings into several blocks, which represent different levels of historical actuality and precision.

Keywords: Bible; ancient Israel; history; historical reconstruction; mythology

For citation: Desnitsky A. S. Methods of the narrative analysis: monarchies in the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2020;3(1):323–347. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347.

Введение

В предыдущих статьях данного цикла [1–4] речь шла о проблеме реконструкции истории Древнего Израиля (включая, разумеется, и Иудейское царство). Главным препятствием для создания общепризнанной и непротиворечивой картины прошедших событий является идеологическая ангажированность исследователей, которые стремятся увидеть в текстах то, что им хочется там увидеть, и речь не идет об откровенных передергиваниях.

Отечественный историк И. П. Вейнберг еще в начале 1990-х гг. сформулировал эту проблему так: «Историк, как любой человек, принадлежит своему времени и своему обществу, от воздействия которых он не может, да и не должен быть свободен. Но именно в этом причина произвольной или непроизвольной модернизации, когда историк смотрит на изучаемое прошлое глазами собственного настоящего. История – это всегда диалог между настоящим и прошлым, который может состояться лишь в том случае, если “ведущий” – историк осознает различие настоящего и прошлого, “позицию” каждого из партнеров этого диалога.

Полностью устранить субъективно-социальное и субъективно-индивидуальное в видении историка едва ли возможно, но современный исследователь обязан и вполне способен избежать крайностей такого видения. Для этого исследователь должен, во-первых, осознавать, что его настоящее – это не прямое продолжение прошлого, равно как и не антипод его. Во-вторых, он должен признать, что представления людей этого прошлого о себе и своем времени могут весьма существенно отличаться от взглядов исследователя конца XX в., что он не обладает абсолютно истинным знанием о прошлом. Иными словами, современный историк должен стараться воссоздать модель мира “собеседника”, в данном случае ближневосточного историописца I тысячелетия до н. э.» [5, с. 101]. Эту задачу он и старается решить в своей книге, следуя традиции, восходящей к знаменитой школе «Анналов», обзор которой не входит в задачи нашей работы.

Кроме того, в конце XX в. вышли достаточно интересные работы зарубежных ученых, рассматривающие библейские повествования



с точки зрения нарративного анализа. Это, прежде всего, [6–8]. Но в этих трудах мало что говорится о возможности исторической реконструкции.

Так что в целом можно сказать, что задача выстроить убедительную методiku библейского нарративного анализа как метода реконструкции исторических событий и оценки достоверности библейских рассказов начала решаться, но далеко еще не решена полностью. Сделать некоторый шаг в этом направлении и призвана данная работа.

Основная ее задача – анализ главного письменного источника по ранней истории израильской государственности, четырех Книг Царств (в еврейской традиции – двух Книг Самуила и двух Книг Царей). Эти четыре книги, входящие в библейский канон, рассказывают о возникновении монархии в Израиле и Иудее и доводят повествование до уничтожения этих государств соответственно ассирийцами и вавилонянами. Примерно ту же историю рассказывают две книги Паралипоменон (или Хроник), но они явно носят вторичный характер и пересказывают повествование Книг Царств в несколько отредактированном виде.

Классификация исторических нарративов

Итак, можно предложить некоторую схему классификации исторических нарративов, которая позволит условно и приблизительно обозначить характер каждого эпизода и затем предположительно определить его происхождение, дату и роль в общем повествовании.

Вот предлагаемая классификация с условными обозначениями, у одного эпизода может быть больше одного признака.

А. Степень личной вовлеченности автора

A1 – Рассказ написан *очевидцем* или *по рассказам очевидцев*. В нем встречаются детали, которые могли знать только люди, участвовавшие в событиях непосредственно. Пример: «Сотники исполнили все, что повелел им священник Ехояда: каждый взял своих людей, и тех, кто заступал на службу в субботу, и тех, кто был свободен, и пришел с ними к священнику Ехояде. Священник раздал сотникам копья и щиты царя Давида, которые хранились в Храме Господнем. Стража стояла с оружием в руках от южного и до северного крыла Храма, и у жертвенника, и у царского дворца – повсюду. Тогда вывели царского сына, возложили на него царский венец и знаки власти, провозгласили его царем и помазали, стали хлопать в ладони и кричать: “Да здравствует царь!”» (3 Царств 11:9–12)¹.

A2 – Рассказ мог быть написан *по преданиям*, дошедшим в многократных пересказах, конкретных деталей нет или крайне мало. Пример: «В те дни Хизкия смертельно заболел. Пророк Исайя, сын Амоца, пришел к нему и сказал: “Вот что говорит Господь: отдай распоряжения о своем

¹ Книги Царств цитируются в авторском переводе [9].



хозяйстве, потому что ты скоро умрешь, жить тебе осталось недолго”. Тогда Хизкия отвернулся к стене и взмолился Господу» (3 Царств 20:1–2).

А3 – Рассказ излагает *общие места и/или внешнюю канву* событий, никак не конкретизируя их. Пример: «Слуги Йоаша составили заговор против него и убили его в Бейт-Милло, по дороге к Силла. Его убили собственные слуги: Йозавад, сын Шимата, и Ехозавад, сын Шомера. После смерти его похоронили с праотцами в городе Давидовом, а вместо него воцарился его сын Амацья» (3 Царств 12:20–21).

А4 – Связный рассказ как таковой *отсутствует*, есть лишь упоминание некоторых событий или ссыла на источники, персонажи крайне схематизированы. Пример: «На восемнадцатый год правления в Израиле Яравама, сына Невата, в Иудее воцарился Авиям, сын Рехавама. Три года царствовал он в Иерусалиме. Его мать звали Мааха, она была дочерью Авишаломы. Он продолжал все грехи, которые прежде делал его отец, и не было сердце его предано Господу, его Богу, как сердце праотца его Давида... Между Рехавамом и Яравамом была война во все дни их жизни. Прочие дела Авияма и всё, что он совершил, записаны в летописном свитке царей иудейских. И между Авиямом и Яравамом была война. Авиям приложился к праотцам, и похоронили его в городе Давидовом» (3 Царств 15:1–8, никакой другой информации об этом царе нет).

Б. Степень психологической достоверности

Б1 – *Высокая*: действия всех персонажей получают детальную мотивацию, переход от одного состояния логичен и понятен, психологические портреты полные и глубокие. В рассказе присутствуют мелкие детали, не нужные для развития повествования, но придающие ему особый колорит. Пример: «Ханна говорила всё это про себя, лишь губы ее шевелились, но голоса не было слышно, и Эли принял ее за пьяную. Эли сказал ей: “Хватит с тебя, пьяница! Ступай прочь, пока не протрезвеешь!” Но Ханна отвечала ему так: “Нет, мой господин, перед тобой женщина, удрученная горем, а вина или пива я не пила – я душу изливала пред Господом. Не думай, что твоя рабыня – никчемная женщина, нет, я говорила так много лишь оттого, что велика моя беда, моя обида!”» (1 Царств 1:13–17).

Б2 – *Средняя*: в общем и целом действия персонажей и переходы от одного состояния к другому объяснимы и мотивированы, но детали отсутствуют. Пример: «В день жертвоприношения Элкана наделял долями жертвенного мяса Пенинну со всеми ее сыновьями и дочерьми, а Ханне он давал двойную долю – он любил Ханну, хотя Господь и заключил ее чрево. А соперница обижала ее и бранила за то, что Господь затворил ее чрево. Так и происходило год за годом, когда приходили они в дом Господень: одна ругала другую, а та плакала и отказывалась есть» (1 Царств 1:4–7).

Б3 – *Низкая*: событиям и действиям даются самые общие объяснения, психологические портреты отсутствуют. Пример: «Самуил служил



Господу – отрок, одетый в льняной эфод. Верхнюю одежду ему шила мать, принося ее из года в год, когда они с мужем приходили для ежегодной жертвы Господу» (1 Царств 2:18–19).

Б4 – *Отсутствует*: упомянутые события никак не объяснены, характеристики и переживания персонажей отсутствуют. Пример: «Отрок Самуил служил Господу при священнике Эли. Слово Господне было редким в те дни, видения – нечастыми» (1 Царств 3:1).

В. Дополнительные параметры

Пов – наличие существенных сюжетных повторов. Пример: «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» (1 Царств 17:12).

Прот – наличие существенных сюжетных противоречий. Пример: «...а Давид вернулся от Саула, чтобы пасти отары своего отца в Вифлееме» (1 Царств 17:12).

Разр – разрыв в единой сюжетной линии, начинается боковая линия повествования, которая существенно не влияет на развитие основной. Пример: «Вновь возгорелся гнев Господень на израильтян, и Он поднял на них Давида, сказав: “Ступай, исчисли израильтян и иудеев!”» (2 Царств 24:1).

Лег – присутствие явно легендарного и/или мифологического материала, который автор не объясняет или объясняет не вполне внятно. Пример: «После этого снова было в Гове сражение с филистимлянами, и Сиббехай хушатянин сразил Сафа, который был из порождений рефаимовых... было сражение и в Гате. Там был один рослый человек, у него было по шесть пальцев на руках и на ногах, всего двадцать четыре. И он был рожден от рефаимов. Он поносил израильтян, но его сразил Йонадав, сын Шимы, брата Давида. Эти четверо были порождениями рефаимов в Гате, и они пали от руки Давида и его слуг» (2 Царств 18:22).

Поэ – поэтическая вставка в повествование. Пример: «Ханна молилась так: “Сердце мое о Господе поет, Господь высоко вознес мою мощь, пред врагами издам я победный крик! Радуюсь, что избавил Ты меня!”» (1 Царств 2:1).

Итак, далее приведены все эпизоды 1–4 Книг Царств с указанием этих индексов. Вполне понятно, что в одном и том же эпизоде могут встречаться стилистически разные отрывки, в которых варьируется степень личной вовлеченности и психологической достоверности. Автор может сначала кратко пересказать уже известную информацию, а затем подробно изложить основные события. Поэтому в обычном случае индексы характеризуют самые высокие степени, которые встречаются в данном отрывке.

Например, 14 глава 2 Книги Царств начинается так: «Йоав, сын Церуи, заметил, что сердце царя тоскует об Авшаломе. Йоав послал



в Текоа за одной мудрой женщиной, и сказал ей: “Притворись, что скорбишь о смерти близкого: оденься соответственно и не умащайся благовониями – пусть у тебя будет вид женщины, которая давно уже оплакивает покойника. А потом войди к царю и скажи ему то-то и то-то” – и Йоав научил ее, что следовало сказать. Та женщина из Текоа обратилась к царю, поклонившись ему и пав перед ним ниц. Она воскликнула: “Спаси меня, царь!”» (14:1–4). Здесь необходимо поставить индексы А1 и Б1, поскольку в деталях рассказана интрига Йоава по возвращению Авшалома к Давиду, и каждое высказывание или действие персонажей глубоко мотивировано, хотя в самом начале присутствует лишь общее замечание о том, как Давид по нему тосковал.

1 Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1 глава	Ханна вымаливает у Господа сына	А2	Б1	
2:1–11	Гимн Ханны	А3	Б2	Поэ
2:12–36	Негодные сыновья Эли	А2	Б1	
3 глава	Пророчество Господа об Эли	А2	Б1	Пов
4:1–11	Захват филистимлянами Ковчега	А3	Б3	Пов
4:12–22	Известие о захвате Ковчега	А2	Б1	
5 глава	Наказание филистимлян	А3	Б3	Лег
6:1–7:2	Ковчег возвращается к израильтянам	А3	Б3	Лег
7:3–6	Собрание в Мицпе	А3	Б4	Разр
7:7–14	Победа над филистимлянами	А3	Б3	
7:15–8:22	Решение учредить монархию	А3	Б2	Пов
9 глава	Встреча Саула с Самуилом	А2	Б1	
10:1–16	Возвращение Саула к отцу	А3	Б3	Лег
10:17–16	Провозглашение Саула царем	А3	Б3	
11 глава	Саул спасает жителей Явеша	А2	Б1	
12 глава	Самуил упрекает народ	А3	Б3	Пов
13:1–15	Саул приносит жертву без Самуила	А3	Б2	Разр
13:16–23	Филистимляне сильнее израильтян	А4	Б4	
14 глава	Подвиги Йонатана	А2	Б1	
15 глава	Война с Амалеком	А2	Б1	
16:1–13	Помазание Давида на царство	А2	Б1	
16:14–23	Давид – слуга Саула	А3	Б2	
17 глава	Давид и Голиаф	А2	Б1	Пов, Прот
18 глава	Давид и семья Саула	А2	Б1	
19 глава	Давид бежит от Саула	А2	Б1	Лег, Пов
20 глава	Расставание Давида с Йонатаном	А2	Б1	
21:1–9	Давид и первосвященник Ахимелех	А2	Б2	
21:10–22:5	Давид от Гага до Моава	А3	Б3	
22:6–23	Саул велит перебить священников	А2	Б1	



Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
23 глава	Давид в Кеиле и Зифе	A2	B2	
24 глава	Давид щадит Саула	A2	B1	
25:1	Смерть Самуила	A4	B4	
25:2	Давид и Навал	A2	B1	
25:43–44	Жены Давида	A4	B4	
26 глава	Давид опять щадит Саула	A2	B1	Пов
27:1–28:2	Давид снова в Гате	A3	B3	Пов
28:3	Снова о смерти Самуила	A4	B4	Пов
28:4–25	Саул вызывает дух Самуила	A2	B1	
29 глава	Давид не идет на войну с Ахишем	A2	B1	
30 глава	Рейд Давида на Циклаг	A2	B1	
31 глава	Гибель Саула	A3	B3	

2 Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1:1–16	Давид узнает о гибели Саула	A2	B1	
1:17–27	Плач Давида о Сауле и Йонатане	A3	B2	Поэ
2:1–7	Давид в Хевроне	A3	B3	
2:8–32	Битва Авнера и Йоава	A2	B1	
3:1–5	Давид в Хевроне и дети Давида	A4	B4	
3:6–39	Авнер подчиняет Давиду Израиль	A2	B1	Поэ
4 глава	Гибель Иш-Бошета	A2	B1	
5:1–5	Давид – царь над всем Израилем	A4	B3	Пов
5:6–10	Взятие Иерусалима	A4	B3	
5:11–16	Давид в Иерусалиме	A4	B4	
5:17–25	Войны Давида с филистимлянами	A3	B3	Пов, Лег
6 глава	Перенос Ковчега в Иерусалим	A2	B1	
7 глава	Давид хочет построить Храм	A2	B1	
8:1–14	Победы Давида	A3	B4	
8:15–18	Приближенные Давида	A4	B4	
9 глава	Милость Давида к Мефивошету	A2	B1	
10 глава	Победа Давида над аммонитянами	A2	B1	
11 глава	Грех Давида с Бат-Шевой и Урией	A2	B1	
12:1–25	Обличение и покаяние Давида	A2	B1	
12:26–31	Взятие Раввы Аммонитянской	A3	B3	
13:1–22	Насилие Амнона над Тамарой	A2	B1	
13:23–39	Убийство Авшаломом Амнона	A2	B1	
14 глава	Возвращение Авшалома	A2	B1	
15:1–6	Авшалом в Иерусалиме	A3	B2	
15:7–16:14	Восстание Авшалома и бегство Давида	A2	B1	
16:15–17:23	Непринятый совет Ахитофела	A2	B1	
17:24–29	Приготовления Давида к битве	A3	B3	



Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
18 глава	Битва и гибель Авшалома	A2	Б1	
19 глава	Возвращение Давида	A2	Б1	
20:1–23	Восстание Шевы	A2	Б1	
20:24–26	Приближенные Давида	A4	Б4	Пов
21:1–14	Казнь потомков Саула	A2	Б1	
21:15–22	Новые войны с филистимлянами	A4	Б4	Разр, Пов, Лег
22 глава	Песнь Давида	A3	Б2	Разр, Поэ
23:1–7	Последние слова Давида	A3	Б2	Разр, Поэ
23:8–39	Богатыри Давида	A4	Б4	Разр, Пов, Прот
24 глава	Перепись народа	A3	Б3	Разр

3 Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1:1–4	Авишага в постели Давида	A3	Б3	
1:5–53	Соперничество Адонии и Соломона за престол	A2	Б1	
2:1–9	Завещание Давида Соломону	A2	Б2	
2:10–12	Соломон становится царем	A4	Б4	
2:13–46	Соломон избавляется от неугодных	A2	Б1	
3:1–2	Соломон и его жена в Иерусалиме	A4	Б4	
3:3–15	Соломон выбирает мудрость	A2	Б2	
3:16–28	Соломонов суд	A2	Б1	
4 глава	Государство при Соломоне	A4	Б4	
5 глава	Помощь Хирама Соломону	A3	Б3	
6 глава	Строительство Храма	A3	Б4	
7:1–12	Строительство дворца	A3	Б4	
7:13–51	Металлическая утварь для Храма	A3	Б4	
8 глава	Освящение Храма	A3	Б3	
9:1–9	Господь отвечает Соломону	A3	Б3	
9:10–14	Помощь Хирама Соломону	A3	Б3	Пов
9:15–28	Прочие проекты Соломона	A4	Б4	
10:1–10	Царица Шевы у Соломона	A3	Б3	
10:11–29	Роскошь Соломонова двора	A4	Б4	Пов
11:1–13	Уклонение Соломона в язычество	A3	Б3	
11:14–25	Войны Соломона	A3	Б3	
11:26–40	Яравам как будущий царь Израиля	A2	Б2	
11:41–43	Смерть Соломона	A4	Б4	
12 глава	Отделение Израиля от Иуды	A2	Б2	
13 глава	Пророчество о жертвеннике в Бейт-Эле	A2	Б3	Лег
14:1–18	Смерть сына Яравама	A2	Б3	
14:19–20	Итоги царствования Яравама	A4	Б4	
14:21–31	Царствование Рехавاما	A4	Б4	
15:1–8	Царствование Авияма	A4	Б4	



Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
15:9–24	Царствование Асы	A4	B3	
15:25–32	Царствование Надава	A4	B4	
15:33–16:7	Царствование Баши	A4	B4	
16:8–20	Царствование Элы и Зимри	A4	B4	
16:21–28	Царствование Омри	A4	B4	
16:29–33	Царствование Ахава	A4	B4	
16:34	Восстановление Иерихона	A4	B4	Разр
17 глава	Илия и вдова с сыном	A2	B2	Лег
18 глава	Илия, Ахав и пророки Ваала	A2	B2	Лег
19:1–18	Илия скрывается от Ахава	A2	B2	Лег
19:19–21	Илия призывает Елисея	A2	B2	Лег
20 глава	Войны Ахава с Бен-Хададом	A3	B3	Лег
21 глава	Ахав и виноградник Навота	A1	B2	
22:1–40	Война за Рамот и смерть Ахава	A2	B2	
22:41–50	Царствование Ехошафата	A4	B4	
22:51–53	Царствование Ахазии	A4	B4	

4 Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1 глава	Болезнь и смерть Ахазии (Илия)	A2	B2	Лег
2:1–14	Вознесение Илии	A2	B3	Лег
2:15–25	Первые чудеса Елисея	A2	B3	Лег
3:1–3	Царствование Ехорама	A4	B4	
3:4–27	Война с моавитянами (Елисей)	A3	B3	Лег
4:1–6:7	Разные чудеса Елисея	A3	B2	Разр, Лег
6:8–7:20	Елисей и войны с арамеями	A3	B2	Разр., Лег
8:1–15	Другие чудеса Елисея	A3	B3	Лег
8:16–24	Царствование Йорама	A4	B4	
8:25–29	Царствование Ахазии	A4	B4	
9 глава	Заговор Еху	A2	B2	
10:1–28	Еху расправляется с врагами	A2	B1	
10:29–36	Итоги царствования Еху	A3	B3	
11:1–3	Спасение Йоаша	A3	B3	
11:4–21	Переворот Ехояды	A1	B1	
12:1–16	Йоаш затевает ремонт Храма	A1	B1	
12:17–19	Война Йоаша с Хазаэлом	A2	B2	
12:20–21	Заговор против Йоаша	A2	B3	
13:1–9	Царствование Ехоахаза	A3	B3	
13:10–13	Царствование другого Йоаша	A4	B4	
13:14–25	Смерть и погребение Елисея	A2	B3	Лег
14:1–14	Царствование Амацьи и его война с Йоашем	A2	B2	
14:15–22	Итоги царствования Амацьи и Йоаша	A3	B3	



Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
14:22–29	Царствование Яравама	A4	B4	
15:1–7	Царствование Азарьи	A4	B4	
15:8–12	Царствование Захарии	A4	B4	
15:13–16	Царствование Шаллума и заговор Менахема	A4	B4	
15:17–22	Царствование Менахема	A1	B3	
15:23–26	Царствование Пекахьи и заговор Пекаха	A4	B4	
15:27–31	Царствование Пекаха	A3	B4	
15:32–38	Царствование Йотама	A4	B4	
16 глава	Царствование Ахаза	A1	B2	
17:1–6	Царствование Осии и разрушение Самарии	A1	B2	
17:7–23	Причины гибели Израильского царства	A3	B3	
17:24–41	Иноплеменники на землях Самарии	A2	B2	
18–19 главы	Хизкия и ассирийское нашествие	A1	B1	Лег
20:1–11	Болезнь и исцеление Хизкии	A2	B1	Лег
20:12–19	Хизкия и вавилонские послы	A2	B1	
20:20–21	Итоги царствования Хизкии	A2	B4	
21:1–18	Царствование Менашше	A3	B4	
21:19–26	Царствование Амона	A4	B4	
22:1–2	Царствование Йошии	A4	B4	
22:3–20	Находка свитка Закона при Йошии	A2	B1	
23:1–27	Реформы Йошии	A1	B2	
23:28–30	Гибель Йошии	A4	B4	
23:31–35	Наследники Йошии	A2	B4	
23:36–24:6	Царствование Ехоякима	A2	B4	
24:7–9	Царствование Ехояхина	A4	B4	
24:10–20	Осада Иерусалима вавилонянами	A3	B4	
25:1–26	Разрушение Иерусалима и последствия	A1	B2	
25:27–30	Освобождение Ехояхина из темницы	A3	B4	

Анализ нарративов

Теперь мы переходим к анализу, который позволил бы нам предположить, какие конкретно эпизоды отражают исторические реалии и с какой степенью достоверности. Разумеется, для этого прежде всего следует материал классифицировать.

В этом материале нетрудно выделить несколько пластов. Сразу можно выделить поэтические вставки, от которых мы и не ждем особенной исторической аккуратности, хотя и заведомо отказывать им в какой бы то ни было историчности тоже неразумно. Мы просто не можем отделить героический эпос от исторического повествования, опираясь исключительно на поэзию.

Далее, можно выделить краткие справки о правлении различных царей (индексы A34 и B34), которые не содержат деталей и даны сухим



языком, с повторением стандартных формул речи. Они, насколько мы можем судить, были добавлены окончательным редактором книги для полноты картины, чтобы не пропустить ни одного существующего правителя из списка, который был ему известен.

То и другое явно вторично, и мы можем смело отложить эти две группы отрывков в сторону. Но даже если исключить эти отрывки, у нас получится несколько достаточно разнородных групп материала.

Первая группа – повествования о Самуиле, Сауле и Давиде (1 Царств 1:1 – 2 Царств 21:14). Основным эпизодам присвоены индексы А23 и Б12, причем чаще всего именно А2 и Б1. Психологическая достоверность этих повествований крайне высока, но в них практически нет уникальных деталей, которые могли запомнить очевидцы.

Вот, к примеру, как Давид получает известие о победе своего войска в битве, в которой погиб его сын Авшалом:

«Давид сидел тогда внутри городских ворот, а на их крышу поднялся дозорный. И вот он взглянул и увидел, как бежит человек, совсем один. Дозорный обратился к царю и поведал о том. Царь сказал: “Если он один, то несет добрую весть!” Тогда дозорный увидел, как бежит еще один человек, и он сказал привратнику: “Вот бежит еще один человек, совсем один”. Царь отозвался: “И это добрый вестник”. Дозорный сказал: “В первом я по походке узнаю Ахимааца, сына Цадока”. Царь сказал: “Он хороший человек и принесет добрую весть”. Ахимаац закричал, обращаясь к царю: “Мир!”, пал перед царем ниц на землю и добавил: “Благословен Господь, Бог твой, Он выдал людей, которые подняли руку на господина моего царя!” А царь спросил: “Благополучен ли мальчик мой, Авшалом?” Ахимаац ответил: “Когда Йоав посылал царского слугу и меня, твоего слугу, было немало смущение, но я не знаю, отчего”. Царь велел ему отойти и встать в стороне, он отошел и встал. Вот подбежал и кушит, и он сказал: “Добрая весть для господина моего царя – сегодня Господь оправдал тебя перед всеми, кто восстал на тебя!” Царь спросил у кушита: “Благополучен ли мальчик мой, Авшалом?” Кушит ответил: “Да будет то же, что и с отроком, со всеми врагами господина моего царя и со всеми, кто злоумышляют против тебя!” Царь в смятении поднялся в верхнее помещение ворот и зарыдал. И пока он шел, повторял: “Сын мой, Авшалом! Сын мой, сын мой, Авшалом! О, если бы это я умер вместо тебя, Авшалом, сын мой, сын мой!”» (2 Царств 18:24–33).

Мы видим, как напряженно выстроено это повествование, мы прекрасно замечаем все оттенки чувств персонажей и хорошо понимаем логику их действий и высказываний. Но мы не видим здесь реальной сцены. Давид сидит внутри ворот какого-то города (выше, в 17:24, был упомянут Маханаим, и это скорее всего именно он), как и должно сидеть царю в ожидании своего войска. Дозорный смотрит сверху, как и должно ему смотреть, а затем царь поднимается в некое верхнее помещение – должно же оно было там быть...



То есть мы видим типичного царя, типичного дозорного и типичные ворота и совершенно никакой конкретики. По сути, перед нами героический эпос – автора занимают характеры персонажей, мотивы и последствия их поступков, но обстановка, в которой они действуют, типичная и неконкретная. Видимо, автор пользуется дошедшими до него преданиями, которые излагают сюжетную канву, а не технические детали, он избегает их упоминать, но при этом он крайне увлечен самим повествованием. Можно предположить, что он пересказывает дошедшие до него предания, придавая им изящную литературную форму.

У цикла рассказов о Самуиле, Сауле и Давиде есть и еще одна особенность, которую не встретишь в других частях наших книг, – это обилие сюжетных повторов. Часть из них можно, казалось бы, объяснить тем, что действительно два раза происходили очень похожие события. Так, в 1 Царств 18:10–11 и в 19:9–10 рассказан как будто один и тот же эпизод: Саул внезапно пытается убить Давида копьем, но промахивается. Далее, в 24 и 26 главах 1 Книги Царств Давид получает возможность втихомолку убить Саула, но демонстративно отказывается от нее и затем рассказывает об этом Саулу, а Саул кается в том, что несправедливо преследовал Давида.

Да, в жизни нередко повторяются похожие ситуации, но такие эпизоды, как попытка убийства или, наоборот, отказ от возможного убийства, как правило, резко меняют характер человеческих отношений. Однако в нашем повествовании не происходит ничего подобного. В 18 главе Саул удаляет от себя Давида после попытки убийства, а в 19 они снова оказываются рядом, и это никак не объяснено. Точно так же в 24 главе Саул после отказа Давида его убить признает правоту Давида и прекращает его преследовать, но в 26 все повторяется заново.

Есть такие повторы и противоречия, которые трудно объяснить логически. Мы уже говорили выше о том, как Давид накануне боя с Голиафом стал оруженосцем Саула, но в момент самого боя он описан как никому не известный деревенский пастушок. Другой пример этого рода – дважды описанная смерть Самуила (1 Царств 25:1 и 28:3). Здесь можно предложить только одно разумное объяснение: составитель текста пользовался разными преданиями, сюжетно близкими, но не тождественными, и окончательное повествование включает эпизоды как из одного, так и из другого источника (а возможно, из третьего и четвертого, но их существование мы не можем ни доказать, ни опровергнуть).

Далее, начиная со 2 Царств 21:15 повествование о Давиде еще далеко не закончено, но рассказ внезапно утрачивает какую бы то ни было цельность и связность. Составитель повествования словно бы подбирает материал по принципу «а вот был еще такой случай», причем там, где речь заходит о подвигах богатырей (1 Царств 23:8–39), он очень слабо представляет себе характеристику каждого из них и ограничивается общими словами. Особенно поражает фраза «Элханан, сын Яаре-Оргима



из Вифлеема, сразил Голиафа из Гата, древко копья у которого было как вал ткацкого станка» (21:19). То есть с более известной версией рассказа о победе над Голиафом совпадают все детали, кроме имени главного героя – в 17 главе это был Давид. Разумеется, можно предположить, что в городе Гате было два могучих воина по имени Голиаф и они были убиты разными израильтянами, но куда логичнее будет выглядеть объяснение, что повествователь здесь по каким-то своим причинам приводит вкратце альтернативную версию предания. И тот факт, что он не считает нужным ее объяснить (скажем, добавить к имени Голиафа слово «другой»), подсказывает нам, что он имеет дело с достаточно древним для себя материалом, в котором не очень хорошо разбирается.

Все резко меняется в начале 3 Книги Царств, где подробно рассказано о передаче власти от Давида Соломону. Давид здесь уже не столько действующее лицо, сколько объект забот и манипуляций со стороны своего окружения. Становится видно, что вполне реалистичная история борьбы за власть здесь сочетается с богословскими проповедями и наставлениями. Героического здесь крайне мало, зато подробностей становится все больше.

Завещание Давида Соломону особенно показательное: «Я отправляюсь в путь всей земли – ты же крепись и будь мужчиной. Храни служение Господу, Богу твоему: ступай по Его путям, храни, что Он установил и заповедал, что судил и о чем поведал, как написано в книге Закона Моисеева, чтобы преуспеть тебе во всем, что станешь делать, к чему бы ты ни устремился!.. И еще: ты знаешь, что сделал мне Иоав, сын Церуи, как поступил он с двумя военачальниками израильскими: с Авнером, сыном Нера, и Амасой, сыном Етера. Он убил их, пролив кровь, как на войне, во время мира – и кровь эта запятнала пояс на его бедрах и обувь на его ногах. Поступи с ним по мудрости твоей и не дай его седине мирно сойти в Шеол. А сыновьям Барзиллая из Гилада окажи милость, и пусть они едят за твоим столом, ведь он пришел ко мне, когда я бежал от брата твоего Авшалом. И еще есть подле тебя Шими, сын Геры, венимитянин из Бахурима... ты не оставь его без кары, ведь ты мудрый человек и знаешь, как свести его седину в Шеол в крови» (2:2–9).

По сути дела, проповедь, составленная из общих мест, сменяется здесь практическим наставлением о том, как следует расправиться с неугодными ми (что Соломон не преминул сделать, едва получил власть в свои руки).

Итак, можно сделать разумный вывод о том, что цикл преданий о Самуиле, Сауле и Давиде был записан и вошел в состав этой книги как богословски значимый материал, при этом он сохранил свой драматизм и свою глубину. В этом цикле крайне мало внимания уделяется строительству израильской монархии, а там, где этот вопрос обсуждается подробно (8 глава 1 Книги Царств), это обсуждение выглядит скорее анахронизмом: Самуил предупреждает народ о тяготах монархического образа



правления, но полностью эти предостережения будут реализованы спустя много времени после правления Саула.

Сравним: «Вот как станет править вами царь: возьмет ваших сыновей, посадит на свои колесницы, назначит в свою конницу, и перед колесницами его они побегут... будут ваши сыновья засеивать ему поля и убирать его урожай, изготавливать воинское оружие и колесничную упряжь. А дочерей ваших он отправит готовить снадобья, варить пищу и печь хлеб» (8:11–13). И тут же рассказано о том, насколько этому образу соответствовал царь Саул (речь идет о нападении Нахаша на город Явеш в Галааде): «Гонцы пришли и в город Саула, Гиву, и рассказали народу об этом. Тогда весь народ громко зарыдал. Саул тогда как раз возвращался с поля, позади своих быков. Саул спросил: “Отчего это рыдает народ?” – и ему пересказали вести из Явеша» (11:4–5). Как нетрудно заметить, он, уже став царем, самостоятельно обрабатывает свое поле и даже о значимых новостях узнает последним.

Иными словами, израильская монархия – явно не основной предмет интереса этих повествований, она рисуется крайне скупыми красками, а Саул и Давид выглядят не столько полновластными правителями, сколько эпическими героями, которые вступают в сложные отношения друг с другом и с окружающими. Итак, этой группе эпизодов можно дать условное название *героический эпос* (сокращенно ГЭ). Стоит отметить, что именно с ним особенно хорошо сочетаются поэтические эпизоды, которые дают простор воображению, но не сковывают поэта мелочными деталями.

Следующий цельный блок материала – повествования о Соломоне, начиная с его восхождения на престол и вплоть до разделения царства сразу после его смерти (3 Царств 1:1–14:18). Здесь мы тоже видим довольно много богословского материала, который представлен в молитвах и благословениях – вплоть до самых последних лет своего царствования Соломон представлен идеальным царем, на которого за его праведность нисходят всевозможные благословения.

Но в остальном о Соломоне говорится в самых общих и расплывчатых выражениях, например: «Бог даровал Соломону мудрость и великое разумение, и была широта его ума подобна песку на берегу морском. Мудростью Соломон превосходил всех сынов Востока и всех египтян... Он произнес три тысячи изречений и сложил тысячу и пять песней. Говорил он о деревьях: от кедра, что на Ливане, и до иссопа, что растет из стены; говорил о животных и птицах, о ползучих тварях и рыбах. Из всех народов приходили люди послушать мудрые речи Соломона, и от всех царей земных, прослышавших о мудрости его» (4:29–34).

Единственный конкретный пример этой мудрости – рассказ о том, как на Суде Соломон решил, какой из женщин принадлежит выживший ребенок (3:16–28). Более того, можно сказать, что с того момента, как Соломон вззошел на престол, эпизод с судом двух женщин вообще един-



ственный, в котором мы видим конкретных действующих лиц со своими характерами и эмоциями, но и этот рассказ похож скорее на притчу: эти две женщины никак не связаны с основным повествованием, они возникают ниоткуда и исчезают в никуда.

Исключительно в общих выражениях воспеваются мощь и богатство Соломонова государства: «Все сосуды, из которых пил Соломон, были золотыми, и все сосуды во дворце из ливанского дерева – тоже из чистого золота, и не было там серебра, потому что во дни Соломона оно совсем не ценилось» (10:21). Не видно ни малейшей попытки объяснить, из каких источников происходило это несметное богатство и куда оно делось после смерти Соломона, в этом отношении оно подобно двум женщинам и выглядит как материал из притчи.

В дальнейшем оно тоже почти не упоминается – разве что в 4 Царств 24:13 упомянуты «все золотые сосуды, которые сделал для Храма Господнего царь израильский Соломон». Для сравнения: в 4 Царств 11:10 упомянуты «копья и щиты царя Давида, которые хранились в Храме Господнем», несколько более конкретное описание, поскольку это оружие имеет конкретную функцию: оно используется при перевороте, совершенном Ехоядой. То есть в рассказе о перевороте повествователь хорошо себе представляет, где именно и какое именно оружие находилось, а вот о сосудах Соломона не может сказать совершенно ничего конкретного.

Контраст с Давидовым циклом разительный. Там мы видели богатое, насыщенное, сложное и полное драматизма повествование о героях и их сложных отношениях друг с другом и с Богом. Здесь видим голую схему: задача Соломона заключается в том, чтобы правильно выбрать мудрость и затем построить Храм в соответствии с замыслом Давида. Пока он исполняет свое предназначение, он и страна наслаждаются невиданным достатком и полным покоем. Но к концу жизни Соломон отходит от чистоты веры, и в результате его потомки утрачивают все его огромное и богатое наследие.

Соломонов цикл заканчивается смертью сына Яравама (3 Царств 14:1–18). Разделение царства надвое получает два объяснения: с одной стороны, это наказание за грехи Соломона, а с другой – естественный результат нежелания его сына Рехавама прислушаться к голосу народа и облегчить наложенное на них бремя (о величине которого ничего прежде не говорилось).

По сути дела, перед нами сказание о золотом веке Израиля (сокращенно ЗВ): богословски насыщенное повествование о том, как при мудром и благочестивом царе государство процветало, наслаждаясь покоем и богатством, но при отходе от благочестия и при неверном решении следующего царя все это было немедленно утрачено.

Итак, создание текстов, повествующих о правлении Давида и в особенности Соломона, крайне трудно приписать их современникам не про-



сто потому, что в тех же книгах описано правление их дальних потомков и преемников – в конце концов, эти книги могли дописываться в более поздние времена. Главным возражением служит то, что наши тексты ссылаются на эти две эпохи как на что-то очень давнее и особое, что приходится специально припоминать, хотя выглядят и используются Давидов и Соломонов циклы очень по-разному.

Далее следует череда кратких упоминаний следующих царей (главы 14–16), добавленная явно для того, чтобы не пропускать ни одного имени, и после краткого рассказа о восстановлении Иерихона 17 глава открывает цикл сказаний об Илие и его противоборстве с царем Ахавом. Здесь мы снова сталкиваемся с материалом особого рода, непохожим на то, что было раньше. Главный герой этого цикла уже не царь, а пророк (и то же будет относиться к циклу сказаний о Елисее, ученике Илие), царь – всего лишь его антагонист. В этом цикле каждый эпизод совершенно самостоятелен, единой сюжетной линии нет (в отличие от Давидова цикла), но вместе с тем он глубоко личный и психологичный (в отличие от Соломонова цикла). Наконец, ключевую роль в нем играют чудеса – по сути, весь цикл и служит набором иллюстраций того, как Бог непосредственно вмешивается в историю по молитве пророка.

21 глава 3 Книги Царств служит, на первый взгляд, исключением – в ней рассказана история виноградаря Навота. В ней нет никаких чудес, более того, в ней на внешнем уровне побеждает явное зло, что резко противоречит предшествующим историям об Илие. И главные герои тут не пророк, а царь Ахав и скорее даже его жена Изевель, которая подстривает казнь невинного человека, чтобы завладеть его собственностью. Но этот эпизод прекрасно вписывается в общую линию повествования: вот что бывает (тирания и несправедливость), когда царская власть отказывается слушать и почитать пророка. И последствия для такой власти будут тяжелыми... Это смерть Ахава на войне (3 Царств 22:1–40).

Те исторические события, которые не могут быть использованы в качестве нравоучительных иллюстраций к богословским тезисам, по сути, лишь кратко упомянуты в повествовании. Цикл, связанный с пророками Илией и Елисеем, продолжается до 4 Царств 8:15, мы назовем его *пророческими сказаниями* (ПС). Как и сказания о Давиде, они предельно конкретны и психологичны, но при этом в них практически не заметна единая сюжетная линия и развитие характеров героев, каждый эпизод вполне самостоятелен. Как и повествования о Соломоне, они подчинены единому богословскому замыслу, каждый эпизод по отдельности похож на притчу, но при этом в них крайне мало общих слов и много деталей и подробностей. Это третий большой и самостоятельный блок материала.

Отдельно стоит заметить, что пророки Илия и Елисей связаны с Северным, а не Южным царством, и потому их присутствие в книге, отражающей точку зрения южан и их историю, кажется странным и не



вполне уместным. Но это не совсем так, если вспомнить, что для Девторономиста идеальное состояние – это единство двух частей единого израильского народа, и эти истории прекрасно показывают, какие духовные проблемы переживает Северное царство в отрыве от Иерусалима как единого священного центра.

Далее тон повествования резко меняется. Чудеса прекращаются и начинаются дворцовые заговоры, при этом повествователь и даже Бог явно на стороне заговорщиков. В 9–10 главах рассказывается, как пришел к власти и как правил Еху – оказывается, его сначала помазал на царство Елисей, как Самуил некогда помазал Давида при еще живом царе Сауле.

Рассказ о перевороте Еху и о том, как он самыми радикальными способами уничтожил весь дом Ахава и всех служителей Ваала, может даже показаться рассказом очевидца, настолько он изобилует деталями, но все же после колебаний этим эпизодам был присвоен индекс A2, а не A1, поскольку в них не обнаружилось мелких уникальных деталей. Такие кровавые подробности, как растерзанное тело Изевели или груды голов царских сыновей, наверняка запомнились всем и надолго, чтобы их описать, не нужно было их видеть или даже расспрашивать непосредственных участников событий. Но это, конечно, не героический эпос, достаточно условный и абстрактный.

Интересен и нейтральный тон повествования. Еху можно было сурово обличить за излишнюю кровожадность или превознести за его ревность о Господе, но повествователь не делает ни того ни другого. Еху, в отличие от Илии, который тоже перебил пророков Ваала, не произносит молитв и проповедей – он просто действует. Итоговая оценка его царствования тоже крайне сдержанна: «Но Еху так и не покончил с грехами Яравама, сына Невата, в которые тот ввел Израиль – с золотыми тельцами, что в Бейт-Эле и в Дане. Господь сказал Еху: “Ты поступил правильно и сделал, что Мне было угодно, ты исполнил Мой замысел о доме Ахава – за это потомки твои до четвертого колена будут сидеть на престоле Израильском”. Но Еху не стремился поступать по закону Господа, Бога Израилева, от всего сердца и так и не покончил с грехами Яравама, в которые тот ввел Израиль. В те дни начал Господь отрезать части от Израиля» (10:29–32).

Явно не Еху – главный герой для нашего повествователя. Но вместе с тем логично будет предположить, что это очень важный для него пример и что рассказ о Еху к моменту написания текста не превратился ни в героический эпос, подобно рассказам о Давиде, ни в богословскую проповедь, подобно Соломонову циклу, ни в пророческие сказания об Илии и Елисее. Рассказ о Еху вполне взвешен и реалистичен и записан либо по свежим следам, либо в течение одного-двух поколений после того, как состоялись эти события.

Собственно, здесь трудно выделить какие-то циклы, как мы выделяли большой Давидов (включая повествования о Самуиле и Сауле), мень-



ший по объему Соломонов и далее пророческий (Илия и Елисей, причем рассказ о смерти и погребении последнего вместе с упоминанием еще одного чуда нам еще предстоит увидеть в 13:14–25). Эти циклы довольно своеобразны и резко отличаются от всего другого материала, но в середине 4 Книги Царств повествование достаточно равномерное и спокойное: подробные рассказы о некоторых событиях чередуются с самыми общими сведениями о прочих царях. Назовем этот крупный блок материала *дворцовой хроникой* (ДХ).

При этом наша хроника неоднородна. Дальше, в 11–12 главах, мы читаем о царствовании Йоаша, к которому привел переворот Ехояды. Выше уже было отмечено, что рассказ об этом перевороте заслуживает несомненного индекса А1: рассказчик упоминает неочевидные мелкие детали, которые выдают в нем очевидца или человека, слышавшего об этих событиях от очевидцев. Кратко напомним их: Ехояда выбирает день, когда меняется храмовая стража и, соответственно, он может собрать, не вызывая опасений, вдвое больше людей: уходящую и заступающую смену. Далее, поскольку не хватает оружия, он раздает стражникам некие «щиты и копья Давида», находившиеся в Храме. Нет никаких сомнений, что в результате переворота должна быть убита правительница Аталья, но для Ехояды важно, чтобы это произошло не в Храме, и он описывает, как ее увели в сторону. Ехояда и поставленный им на престол Йоаш явно вызывают глубокую симпатию повествователя, в отличие от предшествующих царей – даже если они ведут себя в целом правильно (что случалось крайне редко), повествователь далек от восторга.

Подробнее рассмотрим единственную историю из правления Йоаша, которая рассказана подробно. «Йоаш велел священникам: “Все серебро, которое посвящают Богу и приносят в Храм Господень, и серебро от подушной подати, и серебро, уплаченное как выкуп, и то серебро, которое по доброй воле пожертвует кто на Храм Господень – пусть священники забирают все это у своих помощников и тратят на ремонт Храма Господнего, где есть какая неисправность”».

Но на двадцать третий год царствования Йоаша священники так и не исправили Храм Господень. Тогда царь Йоаш позвал священника Ехояду и прочих священников и спросил их: «Отчего же вы не чините неисправностей в Храме? Отныне не берите серебра у своих помощников, отдайте его на починку!» Священники согласились, что не станут впредь брать серебро у народа на починку Храма.

Священник Ехояда взял один ящик, сделал в крышке отверстие и поставил его справа от жертвенника. Священники, стоявшие при входе, опускали туда серебро, принесенное теми, кто приходил в Храм Господень. Когда видели, что серебра в ящике набралось достаточно, приходил царский писец и первосвященник: они взвешивали, что было пожертвовано в Храм Господень, и уносили это в суме. Серебро по весу передавали под-



рядчикам, которые были назначены для Господнего Храма, а те нанимали плотников и строителей Храма Господнего, платили каменщикам и каменотесам, покупали древесину и тесаный камень, и какие еще были траты для починки Господнего Храма. Серебро, принесенное в Храм Господень, не тратили только на серебряные чаши, щипцы, кропильницы, и прочую золотую и серебряную храмовую утварь – его отдавали только подрядчикам на ремонт Господнего Храма. Не требовали отчета у людей, которым выдавалось серебро для уплаты работникам, и они оправдывали доверие. А серебро, полученное как жертва за провинность или грех, не отдавалось в Храм Господень и принадлежало священникам» (12:4–16).

Отдельно заметим, что именно царь Йоаш предстает здесь безупречным героем, в отличие от Ехояды и безымянных священников, которые не справляются с ремонтом.

Сравним это с рассказом об утвари Соломонова Храма, где не упомянуты вообще никакие подробности: «Также Соломон изготовил все другие принадлежности для Храма: золотой жертвенник и золотой стол, чтобы выкладывать на него хлебы присутствия... Так была закончена работа, которую делал царь Соломон для Господнего Храма. Тогда Соломон принес то, что было посвящено отцом его Давидом: серебро, золото и сосуды, и передал их в сокровищницу Господнего Храма» (2 Царств 7:48–51). Только общие слова.

А здесь множество мелких деталей выдают очевидца или человека, подробно расспрашивавшего очевидцев. Рассказано, как «не сработал» изначальный план, как впоследствии он был конкретизирован, кто и каким именно образом сделал ящик для сбора пожертвований, где именно он стоял, как именно собирали серебро и на что его тратили.

Итак, если мы хотим найти в Книгах Царств тот царский двор, при котором могли быть написаны соответствующие строки, это будет в первую очередь двор царя Йоаша: повествователь прекрасно осведомлен о деталях происшедших событий, он эмоционально в них включен, он превозносит своих правителей. Можно быть уверенными, что, если бы кто-то из предшествующих царей и правителей захотел составить труд по истории Израиля и поручил бы его своим придворным летописцам, этот труд бы выглядел совершенно иначе, чем дошедшие до нас Книги Царств. Даже первосвященник Ехояда, по-видимому, предпочел бы составить иное повествование о ремонте храма (в существующей версии он вместе с прочими священниками представлен беспечным и неаккуратным, в отличие от царя). Но если этот текст был написан или составлен по поручению царя Йоаша, менять ничего не придется: все оценки крайне благоприятны для самого царя и его двора, идеология текста вполне совпадает с их собственной, какими мы видим их в повествовании.

Если принять эту гипотезу, станет вполне понятно, почему так подробно и в то же время беспристрастно выше был описан переворот Еху.



По сути, Еху – прецедент для Ехояды. Он свергает существующего царя, но причиной служит не его собственное властолюбие, а грехи царского рода. Он убивает царицу Изевель и всех сыновей Ахава с показной жестокостью – нечто подобное делают и заговорщики Ехояды, но они, во-первых, ограничиваются одной Атальей, а кроме того, не допускают, чтобы ее убили в храме. Текст явно сопоставляет два яхвистских переворота, считая второй «улучшенной» версией.

Начиная с царствования Йоаша, характер повествования меняется. Мелкие подробности встречаются то и дело в описании конкретных эпизодов, поэтому нередко появляется индекс А1. Вполне логично будет предположить, что эти события были описаны по рассказам очевидцев в относительно сжатые сроки после того, как они произошли. Говоря иначе, повествование дополнялось «по горячим следам». Однако 4 Книга Царств мало похожа на придворную хронику (можно предположить, что ей был многократно упомянутый, но не дошедший до нас «летописный свиток царей иудейских»), которая, как правило, излагает историю побед и свершений, поданную как апология власти. Скорее наоборот: перед нами достаточно подробная история национальной катастрофы, постепенно разворачивающейся во времени.

Вот только два примера: «Менахем тогда устроил резню и в Тифсах, перебив всех, кто был в городе и окрестностях до самой Тирцы, потому что они не приняли его к себе. Беременным он вспарывал животы... Пул, царь ассирийский, вторгся тогда в страну израильскую, и Менахем передал Пулу тысячу талантов серебра в уплату за его покровительство, лишь бы удержать за собой царство. Менахем собрал это серебро с израильтян, со всех состоятельных людей, чтобы каждый передал царю ассирийскому пятьдесят шекелей серебра» (4 Царств 15:16–20).

Другой пример: «Царь Ахаз отправился в Дамаск встретиться с ассирийским царем Тиглатпаласаром. В Дамаске царь Ахаз увидел тамошний жертвенник и отправил священнику Урии изображение этого жертвенника со всеми подробностями его устройства. Священник Урия воздвиг жертвенник в точности по изображению, которое прислал из Дамаска царь Ахаз. Священник Урия сделал это еще до прибытия царя Ахаза из Дамаска. Когда царь вернулся из Дамаска, то увидел жертвенник. Царь приблизился к жертвеннику и принес на нем жертвы: и всесожжение сжег, и хлебный дар, и возлияние совершил, и окропил жертвенник кровью благодарственного дара, который он принес. А медный жертвенник, который был пред Самим Господом, он передвинул от входа в Храм, чтобы не стоять ему между новым жертвенником и Храмом, и поставил его сбоку от нового, на северной стороне... Царь Ахаз также снял с подставок закрывавшие их щитки, снял чаши с подставок, а медное море – с медных быков, на которых оно покоилось, и поставил прямо на мощный пол. Также он убрал построенный



Субботний навес и Царский проход, что шел вокруг Храма, – и все это ради ассирийского царя!» (4 Царств 16:10–18).

Обратим внимание прежде всего на эпизоды, которые получили индекс А1, т.е. могли быть записаны очевидцами: рассказы о правлении Менахема (15:17–22), Ахаза (16 глава), Осии (17:1–6), Хизкии (1–19), Йошии (23:1–27) и о разрушении Иерусалима (25:1–26). С последним все понятно: окончательная и бесповоротная катастрофа, завершившая существование того самого государства, о котором рассказывают наши книги, но вызывает удивление фрагментарность сведений о некоторых царях, начиная с Менахема. Логично будет предположить, что, начиная с Йоаша, в книгу вошли свидетельства очевидцев, но при этом она мало похожа на стандартную дворцовую хронику.

Что описано подробно и лично? Перемены в Храме при царе Ахазе (16 глава), но в особенности – правление Хизкии и избавление от ассирийского нашествия (18–19 главы) и реформы царя Йошии (23 глава). Вполне понятно, что это продолжение той же самой линии. Повествование эмоционально и подробно рассказывает обо всем, что так или иначе связано с храмовым богослужением и молитвой, и даже избавление от ассирийцев понимается, прежде всего, как ответ на эту молитву.

Вполне логично будет предположить, что в окончательную версию Книг Царств вошли записи, сделанные при этих царях (причем в случае с Ахазом это мог быть не столько придворный, сколько храмовый летописец, поскольку деятельность царя оценивается резко негативно). Наверняка мы этого, впрочем, не можем утверждать.

Выводы: повествовательные блоки в Книгах Царств

Итак, можно составить приблизительную схему основных повествовательных блоков в наших книгах, с некоторым огрублением (до главы):

Главы	Содержание		Блоки
1 Царств			Героический эпос
1–6 гл.	Предыстория царства: Самуил и Ковчег	ГЭ1	
7–8 гл.	Установление монархии	ГЭ2	
9–11 гл.	Саул становится царем	ГЭ3	
12–15 гл.	Саул – негодный царь	ГЭ4	
16–27 гл.	Давид – следующий царь	ГЭ5	
28–31 гл.	Гибель Саула, победа Давида	ГЭ6	
2 Царств			
1–5 гл.	Давид становится царем	ГЭ7	
6–7 гл.	Давид и будущий Храм	ГЭ8	
8–21 гл.	Царствование Давида	ГЭ9	
22–24 гл.	Прочее о Давиде	ГЭ10	
3 Царств			
1–2 гл.	Переход власти от Давида к Соломону	ГЭ11	



Главы	Содержание	Блоки	
3–10 гл.	Соломон как идеальный царь	ЗВ1	Золотой век
11 гл.	Грех Соломона	ЗВ2	
12–13 гл.	Возникают два царства	ЗВ3	
14–16 гл.	История двух царств	Доп1	Дополнение
17–19 гл.	Пророк Илия	ПС1	Пророческие сказания
20 гл. и далее 4 Царств			
1 гл.	Царь Ахав и его преемники	ПС2	
2–8 гл.	Пророк Елисей	ПС3	
9–10 гл.	Переворот и правление Еху	ДХ1	Дворцовые Хроники
11–12 гл.	Ехояда и царствование Йоаша	ДХ2	
13–16 гл.	Разные цари	Доп2	Дополнение
17 гл.	Гибель Самарии и в будущем Иудеи	Доп3	Дополнение
18–20 гл.	Царь Хизкия	ДХ3	Дворцовые Хроники
21 гл.	Преемники Хизкии	ДХ4	
22–23 гл.	Царь Йошиа	ДХ5	
24 – 25 гл.	Гибель Иерусалима	ДХ6	

Начнем с истории происхождения. Очевидно, что в окончательном виде 1–4 Царств не могли сложиться раньше последних описанных в них событий, т.е. начала VI в. до н.э. Также можно предположить, что они сложились до возвращения израильтян из Вавилонского плена (конец VI в.), поскольку это важнейшее событие никоим образом в них не отражено, но этот аргумент не может считаться настолько же железным: не каждая историческая книга упоминает события, выходящие за ее хронологические рамки. Лично мне это предположение кажется убедительным, однако если кто-то скажет, что книги окончательно сложились, скажем, в V–IV вв., а возвращение из плена просто было описано в других книгах, опровергнуть эту теорию будет довольно трудно.

Но речь сейчас не об этом. Как мы видим, в этих книгах, составляющих единое сложное повествование, представлен достаточно разнородный материал. Невозможно вообразить, что они целиком и полностью были сочинены «с чистого листа» одним автором или группой авторов на протяжении короткого отрезка времени. В их состав явно вошли предания и исторические нарративы разного происхождения, которые вполне могли быть отредактированы, но явно не были сочинены заново.

Итак, в какой момент времени предания о давних временах сменились нарративами, основанными на свидетельствах очевидцев, мы уже определили: это начало ДХ1, середина IX в. Причем это не столько правление Еху (Северное царство, оценочно 841–814 гг.), сколько правление Йоаша (Южное царство, оценочно 835–796 гг.). Как мы видели выше,



именно его приход к власти в результате переворота описан с исчерпывающей подробностью, а состоявшийся незадолго до того переворот Еху воспринимается скорее как исторический прецедент по модели «вот как по Божьей воле может смениться недостойный правитель».

Повествователь явно говорит из Южного (Иудейского) царства, так что события, происшедшие в Северном (будь то отмеченный выше переворот или разрушение Самарии ассирийцами) понимаются им, прежде всего, как параллель и прецедент к событиям, которые произойдут через некоторое время в Иудее. Но при этом, как мы уже отмечали, он явно не придворный летописец, поскольку позволяет себе достаточно критические оценки в адрес подавляющего большинства царей. В то же время он подчеркнуто лоялен к Иерусалимскому храму. По сути дела, главный критерий оценки правления этих царей – насколько они заботились о храме и насколько соблюдали его «монопольное право» быть единственным религиозным и культовым центром израильского народа.

Стоит задуматься также и о том, как повлияло на самосознание жителей Иудейского царства не только военное нашествие ассирийцев, но и их идеология. Как отмечает Ш. Астер [10], этой идеологии было свойственно представление о всесильном верховном божестве Ассуре и его земном наместнике, ассирийском царе, который по велению Ассура расширяет границы своего царства, поскольку ему по-настоящему должен принадлежать весь мир.

В такой формулировке отчетливо слышны мотивы, которые встречаются у библейских пророков, но уже применительно к Господу, царю из династии Давида и израильскому царству. Вполне логично будет предположить, как это и делает Астер, что эти библейские идеи в значительной степени были сформированы под ассирийским влиянием – как ответ на вызов со стороны могущественной империи. Это не значит, что прежде такие взгляды были совершенно неизвестны, но именно в этот момент они могли быть востребованы в особой степени и потому были сформулированы ясно, четко и стали доминировать.

Итак, наш первичный повествователь, которого принято называть Девтерономистом, скорее всего, принадлежит к храмовому священству, время его жизни – правление Йоаша или сразу после него (самый конец IX или начало VIII в.). Как нетрудно понять, он явно не был единственным составителем этой книги, его труд был продолжен преемниками... или пересмотрен, переработан ими?

Иными словами, есть две разумные модели: (1) Девтерономист основывает на рубеже IX–VIII вв. некую историографическую традицию или даже школу, которая продолжает работу спустя столетия после его смерти, или (2) Девтерономист в более поздние времена собирает записи или устные рассказы, оставшиеся от его предшественников, и создает свою версию исторического повествования.



По большому счету для наших целей принципиальной разницы между двумя моделями нет. Можно сказать обобщенно, что авторство этих книг принадлежит Коллективному Девтерономисту (КД), т.е. группе авторов и редакторов, тесно связанных с Иерусалимским храмом и живших в период приблизительно 800–550 гг. до н. э. Собственно ими был составлен блок ДХ в нашем повествовании, он и отражает лучше всего общую для этой традиции идеологию (или теологию, что в данном случае может оказаться более точным термином).

Как соотносится этот повествовательный материал с идеологией автора и какие мы можем сделать из этого выводы, релевантные для реконструкции истории израильской и иудейской монархий, будет рассмотрено в следующей статье.

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. 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](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30).
5. Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* М.: Еврейский университет; Наука; 1993.
6. Sternberg M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press; 1986.
7. Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books; 1983.
8. Berlin A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
9. Десницкий А. С. *Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого*. М.: Рипол-классик; 2018.
10. Aster S. Z. The Shock of Assyrian Imperial Ideology and the Responses of Biblical Authors in the Late Eighth Century. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018. Pp. 475–487.

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. 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.

5. 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.).

6. Sternberg M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press; 1986.

7. Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books; 1983.

8. Berlin A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns; 1994.

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

10. Aster S. Z. The Shock of Assyrian Imperial Ideology and the Responses of Biblical Authors in the Late Eighth Century. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018, pp. 475–487.

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.

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.

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: 8 февраля 2020 г.
Принята к публикации: 28 марта 2020 г.

Article info

Received: January 29, 2020
Reviewed: February 08, 2020
Accepted: March 28, 2020

**Образ богини Тары у Дзанабазара
в ряду его предшественников и последователей –
от Шри-Ланки до Сибири**

С.-Х. Д. Сыртыпова

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>; e-mail: syrtyp@mail.ru*

Резюме: в продолжение исследования художественного наследия Дзанабазара (1635–1723), чему был посвящен ряд статей в предыдущих номерах «Ориенталистики», в данной работе прослеживается взаимосвязь текстовой и образной систем бытования буддийского культа богини Тары, которая имела для мастера особое значение. Дзанабазар был признан воплощением крупного тибетского ученого Джебзун Таранатхи (1575–1634), имя которого означает «Хранимый Тарой». Ундэр-гэгэн Дзанабазар имел глубинные духовные связи с богиней-спасительницей из его предыдущих воплощений, а также транслированные его коренными учителями, особенно IV Панчен-ламой Лобсан Чойкьи Гьялценом (1570–1662). В статье представлены выдающиеся скульптурные изображения Тары, выполненные не только Дзанабазаром в Монголии, но и более ранними художниками разных регионов: Шри-Ланки, Непала, Тибета, а также его бурятскими последователями, ремесленниками из сибирской глубинки. Описываемые объекты находятся ныне в разных коллекциях мира: Британском музее в Лондоне, Метрополитен-музее и музее Рудина в США, Потале в Лхасе, Эрмитаже и Российском этнографическом музее Санкт-Петербурга, в Улан-Баторе в Монголии. На конкретных примерах показано, как канонические стандарты буддийской иконографии реализуются в разных регионах, претерпевая влияние этнических изобразительных традиций. Для сравнительного анализа привлекаются работы знаменитых буддийских художников Сонам Гьялцена (XV в.) и Чойинг Дорже (1604–1664), а также малоизвестных хори-бурятских мастеров конца XIX в.

Ключевые слова: буддийский культ Тары; иконография; ритуальные тексты; изображения богини; художественные традиции Индии, Шри-Ланки, Непала, Тибета, Монголии; преемственность Атиши, Таранатхи, Панчен-ламы IV; скульптура Дзанабазара, Десятого Кармапы, Сонам Гьялцена, Чойинг Дорже; хори-бурятская литейная школа

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. Образ богини Тары у Дзанабазара в ряду его предшественников и последователей – от Шри-Ланки до Сибири. *Ориенталистика*. 2020;3(2):348–378. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-348-378.



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





Interpretation of the image of the Goddess Tara by Zanabazar compared to that by his predecessors and followers (from Sri Lanka to Siberia)

S.-K. D. Syrtypova

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>; e-mail: syrtyp@mail.ru

Abstract: in continuation of the study of the art heritage of Zanabazar (1635–1723), we have traced the connection between the textual and art systems of the Buddhist cult of Tara goddess. This goddess was of particular importance for the master Zanabazar. In his turn, Zanabazar was recognized as the incarnation of the great Tibetan scholar Jetsun Taranatha (1575–1634), whose name means “Protected by Tara”. Undur-Gegen Zanabazar had deep spiritual relationship with the Savior Goddess both from his previous incarnations as well as directly transmitted by his teachers, especially the IV Panchen Lama Lobsan Choiky Gyaltsen (1570–1662). The article deals with outstanding sculptural images of Tara by Dzanabazar and also by the artists of earlier times and by the followers of his style who came from Sri Lanka, Nepal, Tibet, Mongolia, Buryatia. The actual objects are currently preserved in various collections throughout the world. Among them that of the British Museum in London, the Metropolitan and the Rudin Museums in the United States, the Potala in Lhasa, the State Hermitage and the Russian Ethnographical Museum in St. Petersburg and Mongolian museums of Ulaanbaatar. Specific examples show how the canonical Buddhist standards of iconography were implemented under the influence of different regional ethnic craft traditions. The works by famous Buddhist artists, such as Sonam Gyaltsen (16th cent.), Choing Dorje (1604–1664) as well as little-known Buryat masters of the late 19th century were used to compare with the masterpieces by Zanabazar.

Keywords: Tara, the Buddhist cult of; Tara, iconography of; Buddhism, ritual texts of; Tara, images of; India, artistic tradition of; Sri Lanka, artistic tradition of; Nepal, artistic tradition of; Tibet, artistic tradition of; Mongolia, artistic tradition of; Atisha, influences upon; Taranatha, influences upon; Panchen Lama IV. influences upon; Zanabazar, sculptures by; Tenth Karmapa, sculptures by; Sonam Gyaltsen, sculptures by; Choing Dorje, sculptures by; Khori-Buryat’s art atelier.

For citation: Syrtypova S.-Kh. D. Interpretation of the image of the Goddess Tara by Zanabazar compared to that by his predecessors and followers (from Sri Lanka to Siberia). *Orientalistica*. 2020;3(2):348–378. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-348-378.

Методологические приемы исследования

Своеобразие исследовательского подхода состоит в совокупном, междисциплинарном сопоставлении источников двух типов: а) культовых изображений буддийского божества Тары, б) текстового обеспечения культа богини. При этом рассматривается изменение пластического решения образа в диахронном срезе от самых ранних этапов Махаяны



(V–VIII вв.) и до Нового времени, конца XIX в. Для обнаружения региональных особенностей культа Тары в Монголии взят широкий географический масштаб распространения Ваджраяны: от Южной Индии, Шри-Ланки до Сибири.

Сложность разработки вопроса состоит в том, что если письменные источники буддийских культов входят в сферу научных исследований, то лучшие образцы культовых изображений еще мало рассматриваются как самостоятельные источники исторических исследований. В лучшем случае они используются искусствоведами для иллюстрации очерков по истории искусства, публикуются в каталогах выставок, часто с указанием лишь внешних параметров, но без разбора их культового и исторического значения, хотя и бывают редкие исключения. Исследованию текстов культа Тары в Ваджраяне посвящен ряд работ отечественных и зарубежных авторов, в том числе монгольских ученых, но так как они не связаны непосредственно с изучением наследия Дзанабазара, в ограниченных рамках статьи ссылки на них будут делаться лишь при крайней необходимости.

Рассматриваемая тема не может быть удовлетворительно раскрыта без учета буддийских источников, содержащих канонизированные правила по иконографии и иконометрии, иными словами, – представления о мерах и способах отражения духовной красоты в физическом измерении в структуре буддийского пантеона. Совокупность таких источников определяет иерархическое положение и статус божества Тары в общей системе. Это, во-первых, тексты, в которых излагаются принципы буддийской иконометрии, в частности описания физических параметров для будд, бодхисаттв и других божеств пантеона разных рангов, определены меры пропорций, физиогномические и различительные признаки разных категорий, мужских и женских божеств и т.д. (например, «Пратималакшана», «Читралакшана» и др.)¹.

Во-вторых, это так называемые иконографические справочники (тиб.: *rgya rtsa* – букв.: «сто корней»), они представляют собой своды текстов садхан и матриц для их изображений (например, «Садханамала», «500 бурханов» и др.), которые компоновались крупнейшими учеными-буддистами для канонизации и утверждения определенной линии преемственности. Их довольно много, даже перечисление займет немалый объем текста, поэтому в статье будут приводиться лишь те из них, что непосредственно связаны с темой Тары в творчестве Дзанабазара.

¹ Источники могут иметь принципиально разные подходы для определения признаков просветленного существа. Одни делают акцент на качествах праведного царя (*чакравартина*), другие говорят о том, что существуют 32 основных и 80 дополнительных признаков просветленного существа, но они присущи только *самбхогакайе* (телу блаженства) и не свойственны *нирманакайе* (проявленному, или физическому, телу). Кроме того, в перечислении 32 основных и 80 дополнительных признаков в разных источниках нет строгого единообразия.



Изображения божеств, будучи антикварными вещами с высокой материальной ценностью, попадают в сферу интересов коллекционеров и аукционных домов. Крупнейшие мировые аукционы обеспечивают шедевры, выставляемые на торги, исследовательской информацией (provenance), которая используется в прикладных целях, хранится в соответствующих порталах и каталогах держателей аукционов и редко публикуется в специальных научных изданиях. В последние годы комплексное единство изобразительных данных о предметах культового искусства и связанных с ними тантрических текстов стало аккумулироваться независимыми сайтами, которые поддерживаются индивидуальными усилиями буддистов-практиков, независимых исследователей и добровольных донаторов.

Избранная методология междисциплинарного источниковедения позволяет определить особенности культовой традиции Тары у монгольских народов и художественный уровень изобразительного искусства Дзанабазара и, таким образом, лучше понять место монгольского скульптора в мировом буддийском искусстве.

Буддийской канонической основой культа Тары являются тантрийские тексты из разделов Крия Тантры и Ануттара-йога Тантры тибетского свода Кангьюра. Реализуется культ в практике адептов рецитацией гимнов, восхваляющих богиню и исполнением садхан². Тара имеет множество эманаций и форм, групповых проявлений, как, например, «21 богиня Тара» (строго говоря, эта группа на самом деле насчитывает больше, чем двадцать одну богиню Тара)³, и они имеют разные имена, хотя главная мантра признается общей для всех. Обычно они представляются в одеяниях индийских царевен и различаются по цвету тела, положению рук, принимаемой позе⁴.

В данной статье рассматриваются изображения Белой Тары (санскр.: *sita tārā*; тиб.: *sgröl dkar*, монг.: *caḡaḡan getelgeḡci eke*) и Зеленой Тары

² *Садхана*, или *дубтаб* (санскр.: *sādhana*; тиб. *sgrub thabs*). Садханами в Древней Индии назывались тексты призывания духов божеств, глагол *sādh* на санскрите означает «достигать или приводить к цели», «осуществлять намерение». Тибетский вариант названия этой категории текстов – *дубтаб* – может быть переведен как «метод реализации» тантрийского божества. Буддийский ритуал *дубтаб* относится к индивидуальной, духовной практике верующего, связан с реализацией индивидуумом определенного аспекта природы Будды, проявляющегося в *самбхога-кайе*. См. об этом также: [1, с. 728–729].

³ Ввиду ограниченности формата статьи здесь рассматриваются только одиночные образы Тары, традиции группы «21 богиня Тары» и другие группы богини заслуживают отдельного внимания.

⁴ Невозможно не упомянуть, что первая фундаментальная работа по системному разбору текстов культа Тары была осуществлена С. Бейером [2]. Поэтические и художественные тексты о Зеленой Таре, получившие распространение в Монголии, разбирались и переводились известной монгольской поэтессой и исследователем культа Тары тибетологом Х. Сумъяа [3].



(санскр.: śyāma tāgā; тиб.: sgröl ljang, монг.: ноуууан getelgegci eke). Дело в том, что они входят в число самых знаменитых шедевров Дзанабазара и стали своего рода визитной карточкой, лицом буддийской Монголии. Однако у мастера и его монгольских богинь были замечательные предшественники и прекрасные последователи. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что буддийский культовый комплекс богини Тары вместил в себя множество богинь-спасительниц, которым поклонялись народы Центральной Азии и Гималаев. Лучшие изображения Тары диахронных периодов отражают не только особенности культа в разные времена и в разных регионах, но и художественные традиции, эстетические предпочтения разных народов и даже гендерные взаимоотношения в социумах разных культурных ниш. В связи с этим любопытно сравнить канонические текстовые и изобразительные данные, а также их реализацию или бытование в живой практике буддистов разных регионов мира до Дзанабазара и после него.

Одно из самых ранних и, безусловно, самых прекрасных и выразительных изображений богини Тары – это Тара из Шри-Ланки, которая сейчас украшает залы Британского музея (холл № 33). Датируется бронзовая золоченая скульптура VII–VIII вв., она была завезена в Англию в начале XIX в. из королевства Канти, захваченного британской колониальной армией. Богиня стоит в асимметричной позе *трибханга* (санскр.: tribhāṅga; тиб.: gyiṅ ba)⁵ с опорой на правую ногу, чуть выдвинутым правым бедром и слегка согнутой в колене левой ногой. Правая рука опущена вниз в жесте даяния (санскр.: varada – подающий, дарующий), левая поднята на уровне груди в жесте удержания атрибута лотоса (к сожалению, утраченного). На ладонях видны гравировки *дхарма-чакры* – колеса учения Будды (рис. 1а-б).

Высота скульптуры составляет 143 см, кураторы музея определяют ее размер как 3/4 от натурального роста (вероятно, с высоты роста современных британцев), хотя для своего региона и эпохи это в общем-то обычный средний рост⁶. После приобретения музеем в 1830 г. статуя 30 лет хранилась в запасниках, так как образ богини с крутыми бедрами, осиной талией и пышными, обнаженными грудями находили слишком эротич-

⁵ *Трибханга* – позиция «с тремя изгибами» тела, когда одна нога слегка отставлена и согнута в колене, бедро второй ноги выдается наружу, а голова склоняется в обратную сторону. Позиция может быть зеркально отраженной. Характерна для бодхисаттв. Позиции *трибханга* и *абханга* передают динамическое, но устойчивое состояние тела. В западной эстетической традиции такое положение тела известно как **контрапост**, в античности **хиазм** (греч. chiasmós – крестообразное расположение в виде греч. буквы χ (хи) – изображение стоящей человеческой фигуры, опирающейся на одну ногу: при этом если правое плечо поднято, то правое бедро опущено, и наоборот).

⁶ https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Statue_of_Tara,_British_Museum (дата обращения: 1 марта 2020 г.)



Рис. 1а. Тара. VIII в. Шри-Ланка. Золоченая бронза. Высота 143 см. Вид спереди. Британский музей. Лондон

Fig. 1a. Tārā. VIII century. Sri Lanka. Bronze, gild. H. 143 cm. British Museum [<https://research.britishmuseum.org>]



Рис. 1б. Тара. VIII в. Вид сзади. Шри-Ланка. Золоченая бронза. Британский музей. Лондон

Fig. 1b. Tārā. Back. VIII century, Sri Lanka. Bronze, gild. H. 143 cm. British Museum [<https://research.britishmuseum.org>]

Овал лица удлинённый, с мягким округлым подбородком, близко поставленные глаза прикрыты, лоб довольно узкий, урна на лбу не отмечена, нос тонкий, прямой, губы небольшие, дуги бровей ровные и тонкие, длинные мочки ушей достигают уровня шеи. Примечательно, что в ее мочках зияют огромные отверстия, растянутые тяжелыми серьгами, но самих украшений нет. Возможно, что реальные украшения надевались на нее для и во время специальных ритуалов. Скульптуре свойственна удивительная реалистичность, в ней выражена полнота жизни и экспрессия, богиня невероятно грациозна, величественна и одновременно полна

ным для публичной демонстрации в пуританской Англии⁷. В отличие от более поздних образов Тары, у этой статуи нет «восьми украшений бодхисаттв», кроме специфической короны на *джате*, традиционной причёске индийских аскетов. Из одеяний – лишь юбка-повязка, завязанная спереди на бедрах узелком, от которого расходятся полосы драпировки. Тонкая ткань плотно облегает крутые бедра, выпуклые ягодицы и ровные длинные ноги богини. Волосы гладко зачесаны и убраны на макушке головы высоким коническим узлом, который украшен спереди узорчатой пальметкой. В центре пальметки есть ниша, вероятно, для образа Будды, края этого киота украшены лепестками с углублениями для драгоценных вставок.

⁷ История ее приобретения англичанами не совсем ясна, одна версия говорит о том, что скульптура была аннексирована у бывшего правителя Канди британским губернатором, а потом подарена музею. Согласно другой версии, скульптуру случайно выкопали из-под земли, где она пролежала более 600 лет. См.: British Museum's Tara. Available at: <http://www.bbc.co.uk/programmes/b00snm1x> radio text (дата обращения: 20 апреля 2016 г.).



теплоты и осязаемой близости зрителю. Это редчайший памятник пластического искусства, дошедший до наших дней, вероятно, из храмов королевства Ануратхапуры (377 г. до н.э. – 1017 г. н.э.), древнейшего буддийского центра на Цейлоне [4; 5]. По заключению Н. Гунаварданы, культ Тары практиковался в Индии с V в. [6]. Поэтому, вполне возможно, что и возраст данного памятника несколько старше, нежели официально прописано в материалах музея.

Родственный в эстетическом и художественном плане этнический типаж мы наблюдаем в живописных фресках шри-ланкийской крепости Сигирия (Львиная скала) начала I тысячелетия. Еще один образец культовой пластики из серебряного сплава периода Ануратхапуры хранится в Музее Коломбо в Шри-Ланке⁸. Пропорции тела и типаж лица практически те же, что у стоящей Тары, лишь в лице более выражены региональные этнические особенности – близко поставленные глаза и небольшой лоб. Это также очень примечательный и редкий образ богини, единственным украшением которой является специфическая накладная на прическе с кинотом для Будды. Богиня Тара сидит в позе *вирасаны* (санскр.: *vīrāsana*), когда стопы ног не образуют ваджрный замок, как в традиционной *ваджра-парьянка асане*, а просто правая стопа лежит поверх левой, и правая кисть покоится на левой, не образуя смычки больших пальцев, как в классической *дхьяна-мудре* (рис. 2).

В настоящее время в Шри-Ланке распространен буддизм Тхеравады, то есть хинаянская традиция, которая, как полагают западные ученые, является наиболее древней. Согласно учению Хинаяны, достичь просветления может только монах. Не случайно в сутрах есть эпизоды, когда женщинам запрещается присутствовать на собраниях, учениях, женщина



Рис. 2. Сидящая Тара. VIII–X вв. Серебряный сплав. Высота 20 см. Национальный музей Коломбо, Шри-Ланка [<http://www.dlir.org/archive/items/show/12503>]

Fig. 2. Seated Tārā. VIII–X centuries. Solid cast, silver alloy. H. 20 cm. Colombo National Museum, Sri Lanka [<http://www.dlir.org/archive/items/show/12503>]

⁸ Изображение размещено С. Кирибамуне на специализированном сайте: Sirima Kiribamune, “Silver statue is of Tara”, online in Digital Library for International Research Archive, Item #12503. Available at: <http://www.dlir.org/archive/items/show/12503> (accessed: April 4, 2020).



сравнивается с Марой – духом-искусителем, препятствующим практике, почему и не было женских божеств в ранге будд. В связи с этим образы Тары в Шри-Ланке исследователи относят к VIII–X вв., периоду временного усиления позиций махаянистов в данном регионе. Причина отсутствия украшений у величественной Тары, ныне стоящей в Британском музее, несмотря на божественный статус, должна, вероятно, объясняться традицией подчиненного социального статуса женщины наряду с высокой оценкой значимости монашеской дисциплины. В пользу социальной детерминации явления говорят выводы И. В. Грунина о богатстве украшений коронованных будд в традиции Тхеравады, когда царские атрибуты *чакравартина* у образа Будды указывают на истинно вселенскую власть дхармы [7]. В то же время в скульптурном облике ланкийской Тары сохраняется древняя иконографическая традиция изображения *якшини*, женских духов изобилия и плодородия, или *ансар*, небесных танцовщиц. Она так же грациозна, гибка, полна жизненных сил и обладает ярко выраженными формами сексуальности, но при этом лик ее отражает глубокую отрешенность, сосредоточенность на внутреннем мире, а отсутствие богатых убранств и нарядов, характерных для *якшини* и *ансар*, вероятно, должно намекать на монашеские обеты.

Посмотрим, как меняется облик богини в период расцвета махаянского учения и пластического буддийского искусства на северо-востоке Индии в VIII–X вв., в Непале в XI–XV вв., Тибете и, наконец, в Монголии – в XVII–XVIII вв. и сибирской глубинке России конца XIX в. Философское учение Махаяны, оперируя концепциями *трикайи* и *бодхисаттвы*, углубляет и расширяет практические возможности учения, снимает догматические ограничения для реализации природы Будды индивидуумом. Буддизм в учении Махаяны становится социально более демократичным, учитывающим сенсорные и интеллектуальные особенности отдельного человека, его индивидуальные психофизические свойства, одновременно предполагая безмерное многообразие форм жизни во вселенной. Ваджраяна и вовсе все психосоматические особенности человека использует для единственной цели – постижения состояния Будды, беря на вооружение не только самодисциплину, аскезу, умозрительные заключения, логику, разум, но и измененные состояния сознания, сон, гнев, наслаждение – как сильнейшие катализаторы процесса познания, очищения и просветления. Философское богатство восприятия Махаяны и Ваджраяны, естественно, отражается в искусстве и ритуале. Пантеон будд и божеств в тибетском буддизме расширяется до огромных размеров.

Итак, если в текстах Хинаяны Тара не упоминается, в Махаяне она занимает второстепенное место, то в Ваджраяне, особенно в массовой обрядности, культ Тары приобретает чрезвычайно важное значение, Тара не уступает в популярности Авалокитешваре, Ваджрапани, Ямантаке и другим буддам, идамам и бодхисаттвам. Базовыми текстами культа



Тары являются тексты из раздела Крия тантры и Аннутара-йога тантры тибетского святого писания, Кангьюра (тиб.: bka' 'gyur), т.е. относят их авторство к самому Будде. Но ритуальные и разъяснительные тексты, посвященные Таре и ее разным формам, также писали многие авторитетные мастера. Известны разные традиции (тиб.: lugs) реализации богини, восходящие к разным авторам садхан (тиб.: sgrub thabs).

В Индии практика Тары получила значительное развитие в период расцвета университета Викрамашила (конец VIII – начало XIII в.)⁹, цитадели тантрического буддизма. Одним из приверженцев культа Тары, тексты которого известны сейчас по переводам на тибетский язык, был Вагишваракирти (X–XI вв.). Будучи одним из ведущих ученых университета, он служил хранителем (*двара-палака пандита*) южных ворот, в его обязанности входило экзаменовать абитуриентов, пришедших с юга¹⁰. Не случайно Вагишваракирти включают в число наиболее выдающихся представителей ученого монашества, *махапандит* раннего Средневековья Индии. По заключению А. Сандерсона, исследовавшего письменные санскритские источники, влияние шиваитских ритуальных традиций на буддийский тантризм было достаточно сильным и заметным начиная с самых ранних этапов [8, р. 41–349; 9, р. 1–9]. Об этом же свидетельствует изобразительный материал этого периода, где богиня Тара выглядит как дух плодородия и небесная танцовщица.

Важнейшее значение в истории буддийской практики и культовой изобразительности Тары занимает Непал, неварские скульпторы, камнерезы, литейщики и живописцы, которых всегда ценили в Тибете и Монголии и часто заказывали изображения у них. Особенно хотелось бы отметить крупные металлические скульптуры стоящих бодхисаттв XI–XII вв., многие из которых были опубликованы Ульрихом Шредером и продублированы в базе данных известного информационного ресурса «Хималаян арт»¹¹. В частности, медная скульптура Тары XI в. из

⁹ Викрамашила – второй по значимости, после Наланды, буддийский монастырь-университет Индии, основан в конце VIII в. царем Дхармапалой (783–820) из династии Пала, и разрушен мусульманами в 1235 г. Крупнейший образовательный центр Ваджраяны, в котором обучалось одновременно 1000 монахов и преподавало 160 ученых-пандит, находился в Магадхе (ныне штат Бихар, район Бхагалпур, деревня Античак). Комплекс Викрамашила состоял из ста восьми святилищ: центральное святилище со статуей Будды Шакаямуни под деревом бодхи, пятьдесят три храма, посвященные тантрическим богествам, и пятьдесят четыре храма с общемахаянскими образами [8, р. 98–99]. Четвертым настоятелем Викрамашилы был Атиша (982–1054), также известный своей приверженностью практике Тары.

¹⁰ Конкурс на обучение в Викрамашиле был очень высок. Как пишет А. Сандерсон, желающие войти в монастырь сдавали экзамен одному из ведущих ученых (*пандит*), которые несли почетную вахту экзаменаторов в храмах у шести ворот монастыря с разных сторон света.

¹¹ <https://www.himalayanart.org/items/57195>



Рис. 3а. Тара. Вид спереди. Медный сплав, позолота. Высота 53 см. XI век. Цуглакханг, Лхаса. Фото 1996 г. Непальская традиция в Тибете. Опубликовано: [10, vol. 1, pl. 155C: 36: 57196]

Fig. 3a. Tārā (Buddhist Deity). Copper alloy, gilding. H. 20,87 in. Date XI century. Tsuglakhang, Lhasa. Photo 1996. Nepal tradition in Tibet. After [10, vol. 1, pl. 155C: 36: 57196]



Рис. 3б. Тара. Вид сзади. Медный сплав, позолота. Высота 53 см. XI век. Цуглакханг, Лхаса. Фото 1996 г. Непальская традиция в Тибете. Опубликовано: [10, vol. 1, pl. 155E; 36: 57195]

Fig. 3b. Tārā (Buddhist Deity). Back. Copper alloy, gilding. H. 20,87 in. Date XI century. Tsuglakhang, Lhasa. Photo 1996. Nepal tradition in Tibet. After [10, vol. 1, pl. 155E; 36: 57195]

Цуглакханга¹², главного храма в Лхасе. Ее высота составляет 53 см [10]. Как и всей непальской пластике этого периода, для нее характерна мягкость и деликатность форм, нет индуистской пышности бедер и грудей, акцент делается на лицо, у нее крупная голова с крупными чертами лица, длинные глаза широко поставлены, урна расположена посередине лба, гораздо выше линии тонких, ровных бровей. Выделяются крупные кисти рук, правая рука в жесте даяния блага (*варада мудра*), левая у груди удерживает стебель лотоса, на ладонях видны изображения колеса учения. Она имеет все восемь украшений бодхисаттв и тонкие шелковые одеяния. Кроме юбки с красивым поясом, есть накидка, сложенная узкой лентой и переброшенная через левое плечо, ее края свисают к левой ноге и образуют изящную многослойную драпировку. Корона также очень крупная, с выдающимся центральным лепестком, в ней изображена морда *киртимукхи*¹³, еще два маленьких лепестка едва заметны по бокам (рис. 3).

¹² Цуглакханг (тиб.: tsug lag khang) или Джоканг (тиб. jo khang), ныне называемый также Да-чжао-сы, – один из трех главных монастырских комплексов (наряду с Поталой и Норбулингкой) в Лхасе. Построен царем Сонгцен Гампо (тиб.: srong btsan sgam po; 604–650). Здесь хранится главная святыня – статуя Джово Шакьямуни, привезенная китайской принцессой Вэнь Чэн в качестве приданого.

¹³ *Киртимукха* (санскр.: kīrti-mukha – лицо величия) – морда мифологического чудовища, сожравшего собственное тело, остались лишь голова и руки, держащие нанизанные драгоценности. Изображение используется в архитектуре как оберег на воротах, дверных ручках храмов и т.д. Символизирует брэнность и цикличность сущего.



Рис. 4. Тара. Эпоха Мала. Непал, долина Катманду. Медный сплав, позолота, цветной пигмент, вставки из полудрагоценных камней. Высота 59,1 см, вес 10,4 кг. Метрополитен-музей, 5-я авеню, США, галерея 252. Инв. № 66.179. Louis V. Bell Fund, 1966 [<https://maps.metmuseum.org/galleries/fifth-ave/3/252>]

Fig. 4. Tārā. Malla period, 14th century. Nepal (Kathmandu Valley). Gilt copper alloy with color, inlaid with semiprecious stones. Dimensions: H. 23 1/4 in.; W. 10 1/2 in.; D. 12/7 cm; Wt. 23 lbs. The Met Fifth Avenue in Gallery 252. Accession Number: 66.179. Louis V. Bell Fund, 1966 [<https://maps.metmuseum.org/galleries/fifth-ave/3/252>]

Если у ланкийской Тары поза *трибханги* с крутым изгибом мощного бедра придает фигуре решительный динамизм и энергию, то здесь мы видим очень плавное движение, полное задумчивости и созерцательности. Отличается и прическа богини, благодаря чему видно, что у нее нет *ушниши* как таковой, волосы убраны над ушами в два пучка, с них по сторонам свисают тугие, короткие локоны, спереди на лбу, под линией короны, спущены ровные фестончики завитков. Шейное украшение со вставками из камней спереди образует ровный полукруг, сзади скрепляется завязанной лентой.

Скульптура Тары аналогичной иконографии, но датируемая чуть более поздним временем, эпохой Мала, XIV в., хранится ныне в американском Метрополитен-музее. В ней заметно влияние тибетской эстетики, удлинение пропорций: бедра напрочь потеряли индуистскую округлость, у богини тонкие ровные ноги, даже колени не очень акцентированы, очень длинные тонкие руки с большими кистями, достигающие почти до уровня колен, едва обозначенные груди. Лицо крупное и открытое, но более тонкое, нежели у скульптуры XI в. Появились разлетающиеся ленты, которыми придерживается высокая диадема, и дополнительное украшение – длинное ожерелье, образующее петлеобразный силуэт между грудями и достигающее уровня пупка. Браслеты на запястьях и щиколотках, по-видимому, были изготовлены отдельно и надевались на готовую скульптуру (рис. 4).

Тибетская традиция культа Тары возникает благодаря деятельности знаменитого индийского мыслителя Атиши (санскр.: *atiśa dīpaṅkara śrījñāna*, тиб: *jo bo a ti sha dpal mar me mdzad ye shes*, 982–1054), проповедника буддизма и основателя тибетской школы Кадам. В его биографии объединились традиции двух университетов Индии: Наланды и Викра-машилы, в первом он обучался, а во втором был настоятелем. Само прибытие Джово Атиши в Страну снегов связывается с предсказанием богини Тары. Она являлась



божеством-покровителем его предыдущих рождений и охраняла подопечного с самого детства. Перед тем как пандита оправился в Тибет, богиня предупредила Атишу, что польза его для живых существ и распространения учения будет неизмеримо велика, однако его жизнь в связи с этой поездкой укоротится на много лет. В 1042 г. Атиша все же прибыл в Тибет. Атиша является автором знаменитых гимнов богине Таре, многократно издававшихся не только в тибетских, но и в монгольских и бурятских монастырских книгопечатнях. Из его 117 трудов лишь четыре произведения посвящены Таре, но их и сегодня распевают буддийские монахи и миряне Тибета, Монголии и Бурятии. Среди 77 текстов, которые Атиша переводил с санскрита сам или в соавторстве с другими, шесть связаны с Тарой. Из них два текста – гимны Чандрагомина¹⁴, один – анонимного автора, три текста-откровения Белой Тары относятся к авторству Вагишваракирти.

Один из самых популярных гимнов Таре в Ваджраяне это гимн древнеиндийского *ачарья*¹⁵ Матричеты. Это произведение широко известно как в Тибете, так и в Монголии и Бурятии. Его текст наизусть знают не только монахи, но и многие миряне, почитатели богини. Гимн неоднократно издавался в бурятских дацанских книгопечатнях, что является неопровержимым свидетельством популярности культа богини в Забайкалье. Матричета (*санс.*: *mātīceta*, *тиб.*: *ma khol* – слуга матери) известен в тибето-монгольском буддизме также под именем Ловон Паво (*тиб.*: *slob dpon dra' bo*), жил приблизительно во II в. н.э. Он был учеником Арьядэвы¹⁶, который, в свою очередь, был ближайшим учеником Нагарджуны (II–III вв.)¹⁷. Возможно, что авторов по имени Матричета

¹⁴ Чандрагомин – индийский буддист-ученый, время его жизни разными источниками датируется по-разному, одни считают его современником Чандракирти (VI–VII в.), оппонентом философских дебатов, и относят к традиции Наланды, другие называют его учеником Ратнакирти (XI в.), который обучался в Викрамашиле у Джнянашримитры (975–1025). Возможно, что это были два разных человека.

¹⁵ *Ачарья* (*санскр.*: *ācārya*; *тиб.*: *slob dpon*; «наставник, гуру») – почетный титул ученого буддиста, правомочного давать посвящения в тантрические учения.

¹⁶ Арьядэва (*санскр.*: *Āryadeva*, *тиб.*: *'phags pa lha* – святой небожитель, или *lta ngan tu stegs tshar bcod phags lha*), известный также как Кánaдэва (*санскр.*: *Kānadeva* – Одноглазый) – индийский буддист-мыслитель, мастер дебатов и логики. Один из 84 буддийских махасиддхов. Арьядэва родился в семье брахманов, по некоторым сведениям, был принцем Шри-Ланки. Прибыл в Индию для встречи с Нагарджуной, стал его учеником и преемником. Путешествовал по всей Индии и участвовал в многочисленных диспутах, прославился в успешных дебатах против небуддистов. Сведения об Арьядэве противоречивы, и некоторые исследователи предполагают, что существовали два разных человека, живших в разные эпохи.

¹⁷ Нагарджуна (*санскр.*: *Nāgārjuna*) – выдающийся индийский мыслитель Махаяны, развивший идею о «пустотности» дхарм; основатель школы Мадхъямаки. Принадлежит к числу 84 буддийских махасиддхов. Точные годы жизни Нагарджуны неизвестны, предположительно II–III в. н.э. Сведения о нем переплетаются с фантастическими и мифологическими сюжетами. Некоторые критики предполагают, что существовало пять разных ученых с таким именем [11; 12].



в истории культа Тары было больше, чем один. В период создания в Тибете первых иконографических сводов божеств буддийского пантеона, т. е. приблизительно в период XI–XII вв., среди переводчиков садхан встречается имя Матричета. Он назван переводчиком иконографического свода «Садхана шатапанча шатака» Цультим Гьялцена.

Большинство крупнейших буддийских авторов Тибета и Монголии практиковали Тару и писали о ней различные труды. Однако большая часть текстов восходит корнями к Атише, хотя разные школы делают свои определенные акценты. Например, в традиции Сакья было принято 17 Тар (тиб.: *sgröl ma lha bcu bdun ma*), в традиции Кадам, а затем и Гелук рассматривается 21 Тара. Сакьясцы воспринимают Тару, главным образом, в форме Курукулли – магической энергии подчинения. В Кагью также совершаются специальные подношения Белой Таре, связанные с практикой основателя школы Гампопы (1079–1153). Многие учителя являются держателями сразу нескольких линий учения Тары. В целом почитание богини в Тибете и Монголии в основном воплощается в двух-трех основных формах – Белой Таре, Зеленой Таре и комплексе «21 Тара» во главе с Зеленой Тарой. Стоит отметить, что, если в Древней Индии и Непале богиня чаще всего изображалась стоящей «в позе трех изгибов» (например, Зеленая Тара в стиле эпохи Пала во дворце Потала)¹⁸, как бодхисаттвы свиты Будды Шакьямуни, то в Центральной Азии, особенно к концу XV в., Тара стала изображаться, как правило, сидящей на лотосовом троне: Белая Тара со скрещенными ногами в позе *ваджра-парьянка*, а Зеленая Тара в *лалита-асане*, т. е. с одной спущенной ножкой, опирающейся на маленький лотос.

Итак, Тара – это общее имя для множества женских божеств буддийского пантеона, для них характерна *варада мудра* правой руки и наличие атрибута – цветка *утпала*. Данная иконография богини описана в «Садхана-мале», сборнике садхан (санскр.: *sādhana-mālā* тиб.: *grub thabs phreng ba*) божеств индийского пантеона¹⁹, где есть тексты, в которых не уточняется, сидит она или стоит [13, р. 226–227], поэтому многие индий-

¹⁸ Опубликовано У. фон Шредером, см.: [10: vol. 1. p. 110С].

¹⁹ *Садхана-мала* (санскр.: *sādhana-mālā* – Ожерелье садхан) – самый ранний индийский сборник садхан Ваджраяны, начало его формирования относится к V в. н.э, а завершение – до 1165 г. Был обнаружен в переводе на тибетский язык под названием «Садхана-самучайя», но оказался неполным и имел иную структуру расположения божеств, нежели тибетские своды. Канонизированными являются четыре свода садхан, помещенные в конце раздела Тантра Тенгьюра. Они занимают два огромных тома *thu* и *du* в пекинском издании Тенгьюра (тиб.: *bstan 'gyur*): 1. «Садхана шатапанча шатака» (тиб.: *sgrub thabs brgya rtsa dang lnga bcu*); 2. Дубтаб Бари-лоцавы «Садхана-шатака» (тиб.: *ba ri sgrub thabs brgya rtsa*); 3. «Садхана-самучайя» (тиб.: *sgrub thabs kun btus pa*), этот сборник является частью «Садхана-сахасры» или (тиб.: *sgrub thabs rgya mtsho*); 4. «Дэва-антара-садхана» (тиб.: *lha so so sna tshogs kyi sgrub thabs*) [14, р. 5–29]. Подробный разбор сводов был сделан автором ранее (см.: [15, с. 26–32]).



Рис. 5. *Ботхисаттва Тара*. Тибет, начало XV в. Золоченая бронза. Высота 48,2 см. Художник: Сонам Гьялцен (первая половина XV в.). Частная коллекция. Илл. по [https://www.himalayanart.org/items/11600/images/] (item no. 11600)

Fig. 5. *Tārā*. Tibet. Sonam Gyaltzen work. 15th century. Brass, H. 19 in. [https://www.himalayanart.org/items/11600/images/] (item no. 11600)

ские и непальские Тары изображаются стоящими, следуя более древней традиции изображения женских божеств. Многочисленные проявления Тары определяются по дополнительным признакам, например поза, наличие дополнительных рук, ликов, атрибутов, присутствие спутников.

Индийская традиция стоящих Тар некоторое время поддерживалась в Тибете. Так, один из самых ярких художников Тибета Сонам Гьялцен (тиб.: *bsod nams rgyal mtsan*), живший в первой половине XV в., еще изображает Тару стоящей в позе трибханги (рис. 5). Известно, что Сонам Гьялцен выполнял заказы правителей династии Ринпунг (1435–1565), они покровительствовали школе Сакья, и их центр находился в Шигацзе Центрального Тибета²⁰. Сакьяские ламы, начиная со времен монгольского правления и вплоть до ранних императоров династии Мин, имели сильные позиции при императорском дворе в Пекине. О Сонам Гьялцене, к сожалению, очень мало нам известно, но именно с его именем связаны прекрасные золоченые бронзовые скульптуры начала XV в., богато инкрустированные бирюзой и специфическим декором, образующим диагональную сеть на юбках и головных уборах божеств, с характерными пузырчатыми, витиеватыми лепестками лотоса. Возможно, этот удивительный мастер был одним из создателей весьма дорогой буддийской металлической скульптуры эпохи Юнлэ (1402–1424), которую принято считать китайской. Они несут в себе заметное влияние непальской традиции, смягченное центральноазиатской эстетикой. Кстати сказать, излюблен-

²⁰ Братья Ринпунги, Норбу Санбо и Балсанг, были учениками известного сакьяского ученого Жонну Гьялчого (род. XIV в.), который, в свою очередь, был непосредственным учеником Цонкапы (1357–1419). Норбу Санбо Ринпунгба и Жонну Гьялчог примерно в 1430 г. основали монастырь Жамчен Чодэ в провинции Цанг. В 1650 г. этот сакьяский монастырь был преобразован в гелукпинский Далай-ламой V (1617–1682) [16]. Режим доступа: <https://www.bonhams.com/video/25685/> (дата обращения: 11 марта 2020 г.).



ный декоративный прием Сонам Гьялцена – ромбическая сетка в одеянии и украшениях божеств в изделиях так называемого сино-тибетского стиля – особенно широко использовался в эпоху Юань (1271–1368). Этот рисунок, воспроизводящий клетчатый рельеф юрточной стены, известен у кочевников Монголии со времен хунну (I в. до н.э. – I в. н.э.) и популярен у монголов по сей день. Такие сетчатые подвески из коралловых и жемчужных бусин украшают традиционный костюм женщин племени *узечин*. Отметим также, что у скульптуры Сонам Гьялцена крупная голова, как в средневековом Непале, но довольно тонкая конституция тела и очень длинные руки, как у тибетской скульптуры, а также дорогое, очень качественное золочение, характерное для буддийской пластики Ваджраяны начала XV в.



Рис. 6. Зеленая Тара. Тибет. XVII в. Бронза, высота 19,8 см. Художник: Десятый Кармапа Чойинг Дорже (1604–1674). Музей искусств Рубина. C2005.16.3. Илл. по [\[https://www.asianart.com/articles/10karmapa/index.html\]](https://www.asianart.com/articles/10karmapa/index.html)

Рис. 6. *Tārā*. Production of an atelier of Chöying Dorjé (1604–1674). Tibet; 17th century. Brass, Height: 7 3/4 in. Rubin Museum of Art. C2005.16.3 After: Ian Alsop. "The Sculpture of Chöying Dorjé, Tenth Karmapa" [\[https://www.asianart.com/articles/10karmapa/index.html\]](https://www.asianart.com/articles/10karmapa/index.html)

С течением времени в Тибете и Монголии формируются собственные своды садхан, в которых приоритет получают другие тексты, где указаны позы сидящей богини. В Монголии богини, как правило, изображаются сидящими. Вероятно, имели значение кочевнические предпочтения, когда «в ногах правды нет», а слово «сидеть» в монгольском языке имеет также значение «пребывать, жить» (понимается как «жить-поживать, добра наживать»). В XVII в. Тару изображают в основном сидящей и тибетцы. Как яркий пример можно привести скульптуры знаменитого тибетского мастера Десятого Кармапы Чойинг Дорже (тиб.: chos dbyings rdo rje, 1604–1674), представляющего, в свою очередь, весьма своеобразный стиль региона Ярлунг Тибета. Известно несколько изображений Тары, имеющих характерные черты стиля Десятого Кармапы, и одно из самых прекрасных находится в коллекции Художественного музея Рубина в Нью-Йорке (рис. 6).



Тара Десятого Кармапы удивительно своеобразна, она имеет физиогномические и антропологические черты уроженки центральных регионов Тибета, ее одеяние украшено раковинами каури. Скульптура создает впечатление невероятной гладкости, словно она выточена из льда и немного сглажена солнцем. Все выпуклые части выглядят словно выдавленные изнутри, лепестки сдвоенного лotosового трона похожи на удлиненные пузырьки, а общая архитектура напоминает виноградную гроздь.

Тибетцы называют богиню Долма, т.е. спасительница, и считают ее воплощением беспредельного сострадания. Один из древних тибетских генеалогических мифов, адаптированный как официальная буддийская версия, гласит, что тибетцы произошли от горной дьяволицы и царя обезьян. Обезьяна поначалу считалась учеником, а затем воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, горная дьяволица – воплощением богини Тары, поэтому эпитет богини Тары – Мать – является для тибетцев не просто риторическим выражением.

О том, как адаптировался культ Тары у монгольских народов, говорят изображения Тары, созданные духовным и светским правителем страны кочевников Джебзундамба-хутухтой Дзанабазаром. Судя по ювелирной тонкости исполнения, строгому соответствию канонам иконографии и иконометрии, Дзанабазар стремился реализовать образ богини как преданный ее адепт, чрезвычайно щепетильно и в точном соответствии с текстами садхан. Каким же традициям он следовал? Так как Дзанабазар был признан воплощением Таранатхи, он не мог не знать труды предшественника, само имя которого, Таранатха, означает «хранимый Тарой»²¹.

Благодаря преемственной связи Дзанабазара с Таранатхой, традиция последнего приобрела особое значение для монголов. Таранатха переработал источники и на основе «Садхана-малы» издал массивный труд в 483 листа, под названием «Садхана-сахасра» (тиб. *yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas* – «Драгоценный источник моря садхан и дамов»). Огромной популярностью пользуется и другой труд Таранатхи «История “Золотые четки”, проясняющая происхождение тантры Тары» [18]. Он оказался настолько вдохновляющим и значимым, что монгольские ученые монахи по мотивам этого произведения писали свои истории Тары. Например, в 1800 г. монгольский автор Рабжамба Агван Тубден (тиб.: *rab 'byams ba ngag dbang thub bstan*) написал «Историю “Золотые четки”, проясняющую происхождение тантры Тары» (тиб.: *sgrol ma'i rgyud kyi byung khungs gsal byed lo rgyus gser phreng*). Этот текст на 28 листах входит во второй том *сумбума* (собрания сочинений) автора

²¹ Такая трактовка имени тибетского ученого дается известным исследователем и переводчиком трудов Таранатхи Дэвидом Тэмпелманом [17], а также автором фундаментальной работы «Культ Тары» Стефаном Бейером [5].



[19]. Биография Агван Тубдэна помещена в такие известные справочно-библиографические издания, как «Мудрецы Страны снегов» [20, с. 1598–1599] и «Знаменитые люди Страны снегов» [21, с. 916–917]. Любопытно, что одноименный текст (тиб.: *sgrol ma'i rgyud khungs gsal bar byed pa'i lo rgyus gser gyi phreng ba*) входит в состав собрания сочинений Агван Еше Тубдена (тиб.: *ngag dbang ye shes thub bstan*) (1779–1838). Агван Еше Тубден был настоятелем монастыря Их Хурэ в Урге [22, no. 6710]. Его биография помещена в справочник «Мудрецы Страны снегов» под именем Халха Хамбо Агван Лобсан Хайдуб (тиб.: *Khal kha mkhan po ngag dbang blo bsang mkhas grub*)²².

Текстов, посвященных Таре, было издано в Монголии настолько много, что монастырь Гандан выпустил специальный библиографический справочник, *гарчак*, в двух томах со сводными сведениями о 146 ксилографических изданиях по культу Тары в Монголии [23]. Среди самых издаваемых авторов были: Туган Дхарма Ваджра (тиб.: *tha'a'u bkran dharma Bhadra*) (1737–1802), Джанджа-хутухта Ролби Дорже (тиб.: *lcang skyu rol ba'i rdo rje*) (1717–1786), Лхарамба Дамби Жалцан (тиб.: *lha ram bas tan pa'i rgyal mtshan*) и др. [20, с. 727–728].

Панчен-лама IV Лобсан Чойки Гьялцен был коренным учителем Дзанабазара. Он написал текст, который чрезвычайно популярен в тибето-монгольском буддизме, – «Садхана чинтамани Тары» (тиб.: *sgrol ma'i sgrub thabs dgos 'dod kun byung zhes bya ba bzhugs so*). Согласно данному тексту, она возникает из пустоты семенного зеленого слога ТАМ. У нее один лик, две руки и две ноги, левая рука в жесте дарования, в правой – цветок *утпала*. Вся в драгоценных украшениях и одетая в шелковые одежды, она приходит из своей обители Кхадирака (тиб.: *seng ldeng*) в окружении 20 богинь. На макушке у нее слог ОМ, в горле – А, в сердце – ХУМ. Ей делают подношения, соответствующие ее статусу, произносятся гимны-восхваления, где перечисляются ее божественные качества – спасительница от бедствий, очищающая от пороков и клеш (омрачений сознания), она милосердная Бхагавани, Лебрема (тиб. *legs bri ma*). Она спасает от бедствий, очищает пороки, кармические препятствия и клеши этой жизни, устраняет козни злых духов, умножает добродетели, увеличивает срок жизни. В завершение садханы свита ее растворяется в главной богине, а она, в свою очередь, растворяется в сердце медитирующего. Затем читаются *монлам* и *таши* – благопожелания.

Об особой связи панчен-лам с Тарой свидетельствует любопытное обстоятельство. Дело в том, что основная резиденция панчен-лам, монастырский комплекс Ташилхунпо, находится у зеленой горы Несер-ри, которая ассоциируется с богиней Зеленой Тарой. У горы вечно белая

²² Дэн Мартин высказывает предположение о возможной идентичности сочинения и автора, который обозначен в его работе под № 349. – Текст на 28 лл. в собрании сочинений автора, раздел Ga [24, p. 146, № 343; p. 147, № 349].



вершина и естественные источники, вода которых используется для специальных целительных ритуалов. Округлые отроги Несер-ри окружают стены монастыря по бокам, поэтому тибетцы говорят, что монастырь Ташилхунпо расположен в объятиях Тары²³. Дзанабазар продолжил панчен-ченовские традиции культа Тары для монголов. Об этом свидетельствуют письменные источники культа, которые широко распространены по сей день у буддистов Монголии и Бурятии.

Большая скульптура Зеленой Тары Дзанабазара в экспозиции Музея-дворца Богдо-хана в Улан-Баторе входит в комплект «21 богини Тары», но отличается от остальных большим размером и более тщательной проработкой. Все они находятся в специальном павильоне. Зеленая Тара – одна из самых крупных скульптур мастера, ее высота составляет 76,5 см, размеры постамента 48 × 29,5 см, вес 54,5 кг. Тара восседает на лотосовом троне со спущенной правой ножкой (санскр.: *ardha paryanka lalita āsana*), правая рука опущена вниз в жесте даяния (санскр.: *varada mudrā*), одновременно удерживает стебель цветущей *утпалы*, левая у груди удерживает второй стебель с еще не раскрывшимся бутонем. Богиня украшена всеми украшениями бодхисаттвы. Кроме обычных восьми, Дзанабазар добавляет тонкое длинное жемчужное ожерелье, перекинутое через левое плечо, так мастер обозначал пояс йогина, который помогает практикам длительное время пребывать в *ваджра-пальянка асане*. На голове Тары пятилепестковая диадема. Иссиня-черные волосы убраны высоким, тяжелым узлом со сложным переплетением, обвитым четырьмя рядами жемчужных нитей с цветами и гирляндами, они украшены сверху драгоценностью, а спереди фигуркой Будды Амитабхи (рис. 7а). На просторном лбу выдается крупная урна, один из знаков природы Будды. Облик Амитабхи на макушке головы говорит о том, что она происходит из семейства карма с главой Буддой Амитабхой, чьим земным воплощением считается панчен-лама²⁴.

²³ Ташилхунпо (тиб.: *bkra shes lhun po*) был основан Гендуб Дубом, одним из двух ближайших учеников Цзонкапы. Позднее он был признан Первым Далай-ламой. По свидетельству Арджа-ринпоче, минеральные источники и разные части горы символизируют благие признаки богини, они стали местом отшельничества линии панчен-лам [25, с. 108–110].

²⁴ В то же время нельзя не отметить, что остальные богини из комплекта «21 богиня Тара» изображены в традиции садханы Атиши, которая восходит к трудам Нагарджуны-тантрика (VIII в.) (см. об этом: [26, с. 439–445 и др.]), когда все богини изображаются в одинаковой позе, они восседают в *лалита-асане*, т. е. со спущенной с престола ножкой, как Зеленая Тара; у них у всех одинаковые атрибуты – сосуд *кумбика* в левой руке и лотос в правой, но у них разные цвета тел. Держателем этой традиции был и Панчен-лама IV (тиб.: *blo bzang chos kyi rgyal mtshan*; 1570–1662). В традиции Сурьягупты все богини различаются по характеру, цвету, асане и атрибутам, среди них есть мирные и полугневные.



У Зеленой Тары Дзанабазара широкое округлое лицо, озаренное сиянием длинных миндалевидных глаз, взгляд направлен вперед, высокий чистый лоб, нос правильной формы, с характерной, едва заметной дзанабазаровской горбинкой. Две пряди волос с кудрявыми кончиками спускаются по предплечьям, остальные спускаются по спине ниже пояса. Гибкий стан в тонкой талии грациозно повернут чуть влево. Шелковый шарф перекинут по диагонали через левое плечо, а его концы изящной драпировкой стекают с плеча по спине и ниспадают по краям лotosового трона (рис. 76). У богини полные, великолепной формы груди с малень-



Рис. 7а. Зеленая Тара. Вид спереди. Дзанабазар (1635–1723). Бронза, позолота, цветной пигмент. Высота 76,5 см. Постамент 48×29,5 см. Вес 54 500 г. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. № 24-1-96. Улан-Батор, Монголия [28, р. 50]

Fig. 7a. Green Tārā. Front view. Zanabazar (1635–1723). Bronze, gilding, color pigment. H. 76.5 cm. Pedestal 48×29.5 cm. Weight 54500 gr. Museum Palace of Bogd Khan. Inv. No. 24-1-96. Ulaanbaatar, Mongolia [28, p. 50]



Рис. 7б. Зеленая Тара. Вид сзади. Дзанабазар (1635–1723). Бронза, позолота, цветной пигмент. Высота 76,5 см. Постамент 48×29,5 см. Вес 54 500 г. Музей-дворец Богдо-хана. Инв. № 24-1-96. Улан-Батор, Монголия [28, с. 51]

Fig. 7b. Green Tārā. Back view. Zanabazar (1635–1723). Bronze, gilding, color pigment. Height 76.5 cm. Pedestal 48×29.5 cm. Weight 54500 gr. Museum Palace of Bogd Khan. Inv. No. 24-1-96. Ulaanbaatar, Mongolia [28, p. 51]



кими сосочками. Легкое дхоти плотно облегает ноги и бедра, не скрывая прекрасного сложения тела, ткань украшена изысканной растительной вязью, между цветами вплетены изображения Восьми благих символов²⁵ на лотосовых постаментах, рисунок выполнен тончайшей гравировкой. На бедрах пояс со свисающими выпуклыми гирляндами из крупных бусин. Браслеты на запястьях, на предплечьях и лодыжках, а также украшения на верхней части ступней содержат изображения *чинтамани*. Кисти рук и ступни ног небольшие и мягкие с длинными пальцами и аккуратными ноготками. У Зеленой Тары характерные монгольские антропологические черты – это не только маленькие кисти рук и ступни, но и специфическая форма конечностей: они широкие в верхней части и сужающиеся к тонким суставам.

Зеленая Тара Дзанабазара пользуется неизменным вниманием и трепетной любовью народа. Известный писатель С. Эрдэнэ (1929–2000) описывает скульптуру Зеленой Тары в своем романе «Занабазар»: «...Поистине был найден облик совершенного спокойствия, той, что освободилась от мира людских страданий, прощения и милосердия, уйдя в вечность, – удлинённые яркие глаза, освещенные приветливостью и гибким умом, красивый прямой нос, маленькие пухлые губы, забывшие страсть, полные щеки, округлые, как у ребенка, просторный выпуклый лоб, не теряющий своего величия под золотой короной богинь, материнское чрево, питающее мир и дарующее преемственность поколений, две прекрасные девичьи груди, юные и упругие, пылающие теплом, спина, хорошенькая, словно речка, изящный изгиб вправо ее тела по талии, обнаруживающий прекрасную фигуру, не очень тонкую и не широкую талию; при полной раскованности, схвачена застывшая динамика смирения в положении ее рук и ног, таинственное единение чувственной женской красоты с преклонением перед ее божественной сущностью; богиня Тара – совершенно не похожая на предшествующие творения ее образов в Тибете и Индии, на грани строгого канона иконографии и его отсутствия; без одеяния, она украшена так, что невозможно считать ее нагой, божественная и человеческая, реальность и символ, выражающая внутренний мир и внешний облик, искусство проявления веры, опыт глаз и рук умелого мастера, единение ума и учености, обычная и одновременно необыкновенная, словно вспышка и извержение любви татхагаты, как мелодия, таинственным образом доносящаяся из врат печали; монгол, мыслящий по-монгольски, гнев и скорбь, веру и почтение, силу и величие, мечты и чаяния – все безмерно и щедро воплотил в это творение – халхасская Зеленая

²⁵ Восемь благих буддийских символов (санскр.: *aṣṭamaṅgala*; тиб.: *bkra shes stag bryad*) включают в себя: цветок лотоса, узел бесконечности / счастья, золотых рыбок, знамя победы, колесо дхармы, драгоценную вазу, благой зонт, белую раковину.



Рис. 8а. Белая Тара. Дзанабазар (1635–1723).
Бронза, позолота, цветной пигмент.
Высота 68 см, диаметр постамента 45 см.
Инв. № 69.43.21. 67–640. Музей изобразительных искусств им. Дзанабазара, г. Улан-Батор, Монголия. Опубликовано [31, vol. I. с. 179]

Fig. 8a. White Tārā. Zanabazar (1635–1723).
Bronze, gilding, color pigment. Height 68 cm.
Pedestal diameter 45 cm. Inv. № 69.43.21. 67–640.
Dzanabazar's Museum of Fine Art, Ulan Bator,
Mongolia. Published [31, vol. I. p. 179]



Рис. 8б. Белая Тара. Вид со спины.
Дзанабазар (1635–1723). Музей
изобразительных искусств
им. Дзанабазара,
г. Улан-Батор, Монголия.
Фото автора

Fig. 8b. White Tārā. Back view.
Zanabazar (1635–1723). Dzanabazar's
Museum of Fine Art,
Ulaanbaatar, Mongolia.
Photo by author

Тара, дарующая непреходящую пользу всем страдающим живым существам, пресвятая богиня, Сияма Тара, или по-тибетски Долма,²⁶ – оживший золотой облик Амины²⁷...» [27, с. 86].

Не менее выразительна и известна в мире искусства и буддизма Белая Тара Дзанабазара. Скульптура хранится в Улан-Баторе, в Музее изобразительных искусств, который носит имя самого мастера

²⁶ Сияма / Щяма Тара (санскр.: śyāma tārā – букв.: «черная», в отличие от белой, здесь: темно-зеленая спасительница), Долма, или точнее – Должан (тиб.: sgrol ljang – букв.: «зеленая спасительница»).

²⁷ Амина – имя героини романа С. Эрдэнэ, согласно версии писателя, она была возлюбленной Дзанабазара, трагически погибла от рук завистников. Явилась прообразом для создания скульптуры Тары.



(рис. 8а-б). Она представляет собой совершенно иной аспект богини Тары, рафинированный и отвлеченный от мирской суеты, не случайно ее разместили в «компании» с Буддами созерцания – Великими татхагатами, или Дхьяни Буддами, о которых говорилось в предыдущих выпусках нашего журнала [29; 30].

Изображения Белой Тары широко распространены в Тибете и Монголии, их обычно рисуют в качестве выпускного экзамена послушники-иконописцы, а также исполняют в ходе специального ритуала для продления жизненного срока просителя. Иконография ее соответствует описанию в садхане традиции Атиши. Авторству индийского *ачарьи* Атиши относят и самый популярный гимн Белой Таре (тиб.: *sgrol dkar bstod pa bzugs so*), в котором ее называют Тарема (монг.: Дарима). Этим именем любят нарекать девочек, чтобы они были оберегаемы богиней и обрели ее чудесные качества милосердия. Общая мантра Тары звучит как *Om tare tuttare ture swaha*, однако для каждой ее эманации существуют специальные мантры. Благородная Белая Тара «возникает из белого слога Ом. Туттаре спасает от восьми бед, Таре спасает от всех болезней. Она восседает на лунном диске лотосового трона в *ваджра-парьянка асане*. Цветом она словно осенняя луна, тело ее – тело 16-летней девушки, она белая чakra, сверкающая ясным светом, в восьми секторах чакры находятся восемь слогов мантры Тары. Она принцесса всех наивысших будд, одновременно она мать-спасительница, мать будд трех времен, она – *чинтамани*, дарующая долголетие, умиряет все препятствия жизни, устраняет болезни и омрачения» – так говорится в гимне [26, с. 340]. Белую Тару традиции Атиши называют семиглазой, так как у нее есть третий глаз на лбу, а также глаза на ладонях и ступнях ног, это символ ее неусыпного и всеобъемлющего ведения.

Если у Зеленой Тары Дзанабазара два цветка лотоса в качестве атрибутов, Белая Тара держит один цветущий лотос. Утонченный лик богини светел и одухотворен, открытые глаза смотрят внимательно и сосредоточенно чуть вниз, но обозревают три времени – прошлое, настоящее и будущее. Телосложение и лик Белой Тары – это отражение юной, нежной, чистой красоты, в них нет выраженной сексуальности Зеленой Тары или индийских предшественниц. Она скорее похожа на юношу в древнем воинском облачении. Обращает на себя внимание специфический чехол-заколка, удерживающий ее высокую прическу, повторяющий конфигурацию скреп средневекового шлема монгольских воинов [30, с. 832–835].

Идеально отполированная поверхность скульптуры передает упругость, гладкость и чистоту здоровой кожи, контраст между глянцем горячей позолоты одеяний и украшений и матового холодного золочения открытых участков кожи создает иллюзию реального, живого тела.



В пятичастной диадеме богини присутствует морда *киртимукхи* со свисающими на лоб богини жемчужными капельками. Контур диадемы очень аккуратный, обтекаемый, напоминает монгольскую национальную шапочку *тоорцог*²⁸. Богатые колье, браслеты, серьги, звенья диадемы составлены из простейших элементов, характерных для традиционной монгольской изобразительности, – это кольца, завитки рогов животных и их невероятно разнообразное сочетание. Украшения рельефны и натуралистично свисают на теле божества, вероятно, они были изготовлены отдельно и надеты на уже готовую скульптуру. Шелковые одеяния настолько тонки, что почти незаметны на теле, и лишь тончайшая, струящаяся драпировка на гибком стане богини и на поверхности лotosового пьедестала выдает присутствие ткани. Математическая пропорциональность, строгая симметрия *ваджра-пальянка асаны* создают ощущение надежности и покоя, незыблемости милосердия Белой Тары (рис. 8).

Изображения Белой Тары и Зеленой Тары входят в число самых знаменитых шедевров Дзанабазара, они стали своего рода визитной карточкой, лицом буддийской Монголии. Свою популярность в Монголии нового времени Тара получила, безусловно, благодаря просветительской деятельности Дзанабазара (1635–1723), который совмещал духовное и политическое лидерство в стране с конца XVII в. и создал способ невербальной проповеди о чудесных качествах Тары, которая продолжается уже более трех столетий. Эстетика и стиль Дзанабазара стали мерилom и высочайшей планкой, к которой тянулись его последователи, ученики и подражатели.

В Санкт-Петербурге, в Российском этнографическом музее, хранится еще один совершенно удивительный, уникальный образ Белой Тары, созданный в конце XIX в. бурятскими мастерами хоринской школы²⁹. Это довольно большая скульптура, высотой около 40 см, выполненная из серебра методом выколотки с подчеканкой, гравировкой и отдельными литыми деталями. Скульптура была подарена хоринскими бурятами цесаревичу, будущему Николаю Второму в Ацагатском дацане во время его посещения бурятских земель на обратном пути из путешествия по

²⁸ *Тоорцог* – букв.: «цветочный бутон», головной убор с четырьмя отворотами, форма его напоминает цветочный бутон.

²⁹ Региональный стиль изобразительного искусства Бурятии, в котором работали художники-ремесленники восточных районов Забайкалья. Характеризуется стремлением следовать стилю Дзанабазара, утонченными чертами лица изображаемых божеств, очень широким и плоским постаментом. Подробнее см. раздел автора «Шедевры изобразительного искусства бурятских мастеров» в коллективной монографии [32, с. 178–193].



восточным странам в 1891 г.³⁰, о чем свидетельствует гравировка на донной части скульптуры. Специальный заказ для наследника российского трона был изготовлен, вероятно, лучшими забайкальскими мастерами – Аюши Лудуповым, Цэмпэл Хайдуповым, Бальшин Сэдэновым, которые были признаны победителями художественной выставки в Чите в 1899 г.³¹

Белая Тара (санскр.: *sita tāgā*; тиб.: *sgrol ma*; монг.-бур.: Цагаан Дара Эхэ – Белая спасительница) изображена согласно традиции Атиши (982–1054) – богиня сидит в ваджрной позе (санскр.: *vajrā paṅyaṅkāsaṇa*), правая рука в жесте даяния (*varada mudra*), в левой руке (*kartari mudra*) держит стебель лотоса, у нее семь глаз (третий глаз на лбу, также на ладонях и ступнях). Изящный стан слегка прогнут влево, а точеная головка в роскошной бодхисаттвовой короне чуть склонена вправо. Тонкое, юное лицо озарено легкой улыбкой Джоконды. Вся ее фигура кажется воздушной и одновременно царственно внушительной (рис. 9а-б). Обработка металла выполнена безукоризненно – скульптура, выколотая из листового серебра со съёмными деталями, выглядит цельнолитой. Тяжелая роскошная корона, будучи отлитой отдельно, садится по краешку лба, обрамленного ровными кудряшками, без малейшего зазора, словно влитая. Под короной скрыта точеная, аккуратная головка с традиционной для бодхисаттв прической – волосы убраны в высокий узел, перевязанный двумя шнурами и увенчанный драгоценностью, несколько прядей спущено по сторонам на плечи. В ушах крупные серьги – кольца с подвеской в виде пальметки. Плечи и руки обвиты шелковым шарфом, спадающим мягкой драпировкой по спине, на тонкой талии виден узел перекинутого через левое плечо тантрического пояса, как и в работах Дзанабазара. На кистях, предплечьях и щиколотках красивые браслеты с *чинтамани*. На бедрах повязка из костяных украшений и юбка, ниспадающая мягкими волнами, прикрывающими колени. Лотос – очень широкий и просторный, одноряд-

³⁰ Князь Эспер Ухтомский, сопровождавший цесаревича в образовательном вояже, писал дневник по специальному монаршему заданию, а по завершении путешествия издал книгу, богато иллюстрированную фотографиями и рисунками [33]. Более того, восточная коллекция Э. Ухтомского стала первым в Европе наиболее полным, тщательно подобранным собранием буддийских образов; по ее материалам в 1900 г. состоялась выставка в Париже и вышли в свет знаменитые книги Альберта Грюнведеля «Мифология Тибета и Монголии» и «Обзор предметов ламайского культа». Поначалу коллекция, в которую многие предметы передавала императорская семья, хранилась в Этнографическом отделении Русского императорского музея. Позднее, во времена социалистических реформаций, основная часть вещей была передана Эрмитажу, но несколько скульптур, в том числе серебряная Белая Тара, остались в Русском музее, его этнографическом отделе – ныне Российский этнографический музей (РЭМ).

³¹ В Чите в XIX в. проводились регулярные Выставки сельскохозяйственных и промышленных достижений Забайкалья. Известно о выставках в 1862 и 1899 гг., на которых выставлялись произведения изобразительного искусства, в том числе иконописцев [34].



Рис. 9а. Белая Тара. А. Лудупов, Ц. Хайдупов, Б. Сэдэнов. Серебро, выколотка, подчеканка, гравировка, частичное литье. 1891 г. Бурятия. РЭМ, Санкт-Петербург. Фото автора

Fig. 9a. White Tara. A. Ludupov, C. Khaidupov, B. Sedenov. Silver, hammering, coinage, engraving, casting of elements. 1891, Buryatia. REM, St. Petersburg. Photo by author



Рис. 9б. Белая Тара. Вид без короны. А. Лудупов, Ц. Хайдупов, Б. Сэдэнов. Серебро, выколотка, подчеканка, гравировка, частичное литье. 1891 г. Бурятия. РЭМ, Санкт-Петербург. Фото автора

Fig. 9b. White Tara. View without the crown. A. Ludupov, C. Khaidupov, B. Sedenov. Silver, hammering, coinage, engraving, casting of elements. 1891. Buryatia. REM, St. Petersburg. Photo by author

ный, с восходящими крупными, сочными лепестками, обработан только спереди и по бокам, в месте соединения со скульптурой оформлен зернью ожерелья.

Скульптура обладает удивительно притягательной эмоциональной силой, подобно загадочному творению Леонардо да Винчи. В зависимости от ракурса освещения, взгляда, ситуации серебряная Джоконда, бурятская Мона Лиза, меняет свой облик и характер: она выглядит то величественной и неприступной царицей, то трогательно юной, невинной девой, то кроткой и грустной, то радостной и светлой. Пышная, легкая драпировка шелковых покрывал вкупе с роскошными, многозвенными украшениями как бы укутывают все тело богини, нивелируют ее обнаженность, создавая очень целомудренный, изысканный и нежный облик.



Заклучение

Скульптуры Белой Тары и Зеленой Тары, созданные творческим гением Дзанабазара, имели богатейшую культовую и изобразительную предысторию в трудах мастеров Индии, Шри-Ланки, Непала, Тибета. Его визуальная проповедь нашла свое продолжение во времени и пространстве, в частности усилиями бурятских ремесленников России конца XIX в., продолживших традицию. Каноническая письменная основа культа Тары сохраняется неизменной, она изложена в гимнах и садханах индийских мудрецов – Атиши (982–1054), Вагишваракирти (X–XI вв.). Матричеты (X–XI вв.), в текстах буддийского священного писания Кангьюра раздела Крия Тантры и Аннутара-йога Тантры, в иконографических справочниках – «Садхана-мала», «Садхана-сахасра», «500 бурханов»³² и т.д. В Тибете и Монголии важное значение имели труды Таранатхи (1573–1634), Панчен-ламы IV (1570–1662), Джанджахутухты (1717–1786) и др., которые обеспечили преемственность культа. Однако пластическое воплощение богини в разных буддийских регионах в разное историческое время отмечено своеобразием местных изобразительных традиций и приемов мастеров культового ремесла. По заключению Н. Гунаварданы [36], культ Тары практиковался в Индии с V в., и если на самых ранних изображениях Тара изображалась стоящей рядом с бодхисаттвой Авалокитешварой, то в X в. все чаще отмечается иконография сидящей Тары с собственным окружением. На примерах можно видеть, как художники разных этнокультурных регионов воплощали в своих произведениях идеалы обоженной женской красоты, свойственной синхронному периоду и стране, от Индии, Шри-Ланки до Центральной Азии и Южной Сибири, и как с развитием и продвижением культа Тары на север она отдалается от своих иконографических прообразов в индийских культах плодородия и приобретает все более сублимированный облик.

Следует отдать должное монгольскому скульптору Дзанабазару: лишь в его творениях мы видим идеальное сочетание строгих канонов, прописанных в древних текстах и невероятной живости и трепетной женской красоты в божественных пропорциях просветленного существа. Спустя почти тысячу лет за тысячи километров от родины буддизма великому мастеру удастся в монгольских лицах возродить мелодичное звучание Индии, настоящую «вспышку и извержение любви татхагаты».

³² Иконографический свод, восходящий к сборнику Таранатхи и ставший известным как «500 бурханов», неоднократно дорабатывался и издавался в разных версиях как монастырскими печатнями, так и исследователями. Фундаментальное критическое издание экземпляра из Цюрихского фонда было осуществлено под редакцией Мартина Уиллсона и Мартина Брауэна (Wisdom Publications, 2000) [35].



Литература

1. Андросов В. П. *Учение Нагарджуны о Срединности*. М.: Восточная литература; 2006.
2. Beyer S. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; 1973. Available at: <http://bookre.org/reader?file=1512077>.
3. Сумъяа Д. *Монгол Ногоон Дара эхийн тууж = Повесть о монгольской Зеленой Таре*. Улаанбаатар; 2011. (На монг. яз.).
4. Kiribamune S. Images of the Female in Sri Lankan Art. In: V. A. Pai Panandiker, Navnita Chadha Behera (eds) *Perspectives on South Asia*. by. Delhi: Konark Publishers; 2000.
5. Кузищина В. И. (ред.) *Источниковедение истории Древнего Востока*. М.: Высшая школа; 1984. Режим доступа: <http://Annales.info/other/iidv/>.
6. Gunasinghe Siri. *Painting in Sri Lanka 8th-14th century; in The Dictionary of Art*. London: MacMillan; 1988.
7. Грунин И. В. Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл. *Ориенталистика*. 2019;2(3):539–590. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590).
8. Sanderson A. The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In: Shingo Einoo (ed.). *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture; 2009. P. 41–349. Available at: <http://bookre.org/reader?file=1358903&pg=7>.
9. Sanderson A. *The Influence of Śaivism on Pāla Buddhism*. Outline. University of Toronto at Mississauga, 26 February, 2010. Available at: https://archive.org/details/podcast_chiasmus-the-university-ch_the-influence-shaivism-on_1000089070632.
10. Schroeder U. von. *Buddhist Sculptures in Tibet*. Hong Kong: Visual Dharma Publications, Ltd.; 2001.
11. Андросов В. П. *Нагарджуна и его учение*. М.: Наука; 1990.
12. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. 2-е изд., испр. М.: Восточная литература; 2018.
13. Bhattacharya B. *The Indian Buddhist Iconography*. 2nd ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958. Available at: <http://bookre.org/reader?file=587773&pg=4>.
14. Vira R., Chandra L. *A new Tibeto-Mongol Pantheon*. Sata Pitaka Series. Vol. 20 (Part 8). New Delhi; 1962.
15. Сыртыпова С.-Х. *Кульм богини хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме: миф, ритуал, письменные источники*. М.: Восточная литература; 2003.
16. Wilkinson E., Watt J. The Jamchen Avalokiteshvara by Sonam Gyaltzen. In: *Bonhams catalogue*. February 2018. Available at: <https://www.bonhams.com/auctions/24358/lot/3033/>.
17. Taranatha. *The origin of Tara Tantra*. Transl. from Tibetan by D. Tempelman. London; 1987.
18. Rje btsun ta' ra na' tha'I bka' 'bum. sgrol ma'i rgyud kyi 'byung khungs gsal bar byed pa'i gser 'phreng (Po ti NA, sde rge) = Камбум (собрание изречений) досточтимого Таранатхи. Том 8. Ксилографическое издание монастыря Дэргэ. (На тибет. яз.)



19. Gangs can mkhas grub – *ko zhul brag pa 'byung gnas and rgyal ba blo bzang mkhas grub. Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod, kan su'u mi rigs dpe skrun khang* = Кожул Дагба Жунай, Гьялва Лобсан Хайдуб (сост.) *Мудрецы Страны снегов*. Lanzhou; 1992. (На тибет. яз.)

20. Gangs can mi sna – *don rdor and bstan 'dzin chos grags, gangs ljongs lo rgyus thog gig rags can mi sna, bod ljong mi dmangs dpe skrun khang* = *Знаменитые люди Страны снегов. Биографии тибетских авторов*. Lhasa; 1993. (На тибет. яз.)

21. Alsop I. Chapter 8: The Sculpture of Chöying Dorje, Tenth Karmapa. In: Debreczeny K. (ed.) *The Black Hat Eccentric: Artistic Visions of the Tenth Karmapa*, (catalogue of the postponed exhibition at the Rubin Museum of Art). New York; 2012. P. 215–245.

22. Rje btsun sgröl ma'i chos skor po ti rnam gnyis kyi dkar chag bzhugs so = *Дхармачакра учения о досточтимой Таре. Библиография в 2-х т.* (Sata Pitaka Series. Vol. 30). New Delhi; 1967. P. 727–728. (На тибет. яз.)

23. An inventory of icons and statuettes in the Gandan Tegcinling and in the stupas on the North of the temple. In: Rinchen B. *Four Mongolian historical records of prof. Dr. Rinchen* (Sata-pitaka series. Vol. 11). New-Delhi; 1959. P. 9–59.

24. Martin D., Bentor Y. *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. London: Serindia Publications, 1997.

25. Арджа Лобсан Тубдэн. *Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны*. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном; 2018.

26. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.

27. Эрдэнэ С. *Занабазар. Монгол роман* = Дзанабазар. Монгольский роман. Улаанбаатар: УХГ; 1989. (На монг. яз.)

28. *Богд хааны ордон музей узмерийн дээжис* = *Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum*. Ulaanbaatar; 2011. (На монг. яз.)

29. Сыртыпова С.-Х. Д. Татхагата будды Дзанабазара (Ратнасамбхава, Ами табха, Амогхасиддхи, Вайрочана). *Ориенталистика*. 2019;2(3):591–612. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612).

30. Сыртыпова С.-Х. Д. Будда Акшобхъя в Монголии. *Ориенталистика*. 2019;2(4):817–837. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837).

31. *Монгол музейн шилдэг узмэрийн дээж* = *Шедевры монгольских музеев*. Т. I–III. Улаанбаатар; 2014. (На монг. яз.)

32. Гарри И. Р. (ред.) *Буддизм в истории и культуре бурят*. Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН; 2014.

33. Ухтомский Э. Э. *Путешествие на Восток его Императорского высочества государя наследника-цесаревича 1890–1891 гг.* СПб., Лейпциг: Ф. А. Брокгауз; 1897.

34. Руднев А. Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской области. В: *Сборник Музея антропологии и этнографии имени императора Петра Великого при Императорской академии наук*. Т. I. Вып. 5. СПб.; 1905.

35. Willson M., Brauen M. (eds). *Deities of Tibetan Buddhism. The Zürich Painting of the Icons Worthwhile to See (Bris sku mthoñ ba don ldan)*. Boston; 2000.



36. Gunawardana N. Identify the statues of Goddess Tārā in Sri Lanka and Evaluate the Importance with Trade. *International Journal of Scientific and Research Publications*. 2019;9(9):404–410. Available at: <http://www.ijsrp.org/research-paper-0919.php?rp=P939105>.

References

1. Androsov V. P. *The Nagarjuna's teaching about the middle way*. Moscow: Vostochnaya literature; 2006. (In Russ.)
2. Beyer S. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; 1973. Available at: <http://bookre.org/reader?file=1512077>.
3. Sumyaa D. *The story of Mongolian Green Tara*. Ulaanbaatar; 2011. (In Mong.)
4. Kiribamune S. Images of the Female in Sri Lankan Art. In: V. A. Pai Panandiker, Navnita Chadha Behera (eds) *Perspectives on South Asia*. by. Delhi: Konark Publishers; 2000.
5. Kuzishchina V. I. (ed.) *The sources and the source-criticism regarding the history of the Ancient East*. Moscow: Vysshaya shkola; 1984. Available at: <http://Annales.info/other/iidv/>.
6. Gunasinghe Siri. *Painting in Sri Lanka 8th–14th century; in The Dictionary of Art*. London: MacMillan; 1988.
7. Grunin I. V. The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning. *Orientalistika*. 2019;2(3):539–590. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-539-590.
8. Sanderson A. The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In: Shingo Einoo (ed.). *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture; 2009, pp. 41–349. Available at: <http://bookre.org/reader?file=1358903&pg=7>.
9. Sanderson A. *The Influence of Śaivism on Pāla Buddhism*. Outline. University of Toronto at Mississauga, 26 February, 2010. Available at: https://archive.org/details/podcast_chiasmus-the-university-ch_the-influence-shaivism-on_1000089070632.
10. Schroeder U. von. *Buddhist Sculptures in Tibet*. Hong Kong: Visual Dharma Publications, Ltd.; 2001.
11. Androsov V. P. *Nagarjuna and His Teaching*. Moscow: Nauka; 1990 (In Russ.)
12. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2018. (In Russ.)
13. Bhattacharya B. *The Indian Buddhist Iconography*. 2nd ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958. Available at: <http://bookre.org/reader?file=587773&pg=4>.
14. Vira R., Chandra L. *A new Tibeto-Mongol Pantheon*. Sata Pitaka Series. Vol. 20 (Part 8). New Delhi; 1962.
15. Syrtyanova S.-Kh. D. *The cult of the Goddess the Protector Baldan Lhamo in Tibetan Buddhism (mythology, ritual and the written historical sources)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. (In Russ.)
16. Wilkinson E., Watt J. The Jamchen Avalokiteshvara by Sonam Gyaltzen. In: *Bonhams catalogue*. February 2018. Available at: <https://www.bonhams.com/auctions/24358/lot/3033/>.



17. Taranatha. *The origin of Tara Tantra*. Transl. from Tibetan by D. Tempelman. London; 1987.

18. Rje btsun ta' ra na' tha'l bka' 'bum. sgrol ma'i rgyud kyi 'byung khungs gsal bar byed pa'i gser 'phreng (Po ti NA, sde rge). Kambum (Collected sayings) by the Esteemed Tarantakhi. Vol. 8. Xyloraph edition/ Derge Monastery. (In Tibetan)

19. Gangs can mkhas grub – *ko zhul brag pa 'byung gnas and rgyal ba blo bzang mkhas grub. Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod, kan su'u mi rigs dpe skrun khang. Compiled by: Kojul Dagba Junay, Gyalva Lobsan Haydub. The Wise men from the Land of Snow*. Lanzhou; 1992. (In Tibetan)

20. Gangs can mi sna – *don rdor and bstan 'dzin chos grags, gangs ljongs lo rgyus thog gig rags can mi sna, bod ljong mi dmangs dpe skrun khang. = Famous Men from the Land of Snow. Biographies of Tibetan authors*. Lhasa; 1993. (In Tibetan).

21. Alsop I. Chapter 8: The Sculpture of Chöying Dorje, Tenth Karmapa. In: Debreczeny K. (ed.) *The Black Hat Eccentric: Artistic Visions of the Tenth Karmapa*, (catalogue of the postponed exhibition at the Rubin Museum of Art). New York; 2012, pp. 215–245.

22. Rje btsun sgrol ma'i chos skor po ti rnam gnyis kyi dkar chag bzhugs so *The Dharmachakra teaching of the Esteemed Tara. Bibliography, vols 1,2*. (Sata Pitaka Series. Vol. 30). New Delhi; 1967, pp. 727–728. (In Tibetan)

23. An inventory of icons and statuettes in the Gandan Tegcinling and in the stupas on the North of the temple. In: Rinchen B. *Four Mongolian historical records of prof. Dr. Rinchen* (Sata-pitaka series. Vol. 11). New-Delhi; 1959, pp. 9–59.

24. Martin D., Bentor Y. *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. London: Serindia Publications, 1997.

25. Arja Lobsan Tubden. *The Life of Arja-rinpoche and the mystery of the Golden Urn*. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom; 2018. (In Russ.)

26. 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.)

27. Erdene S. *Dzanbazar. The Mongolian novel*. Ulaanbaatar: UKhG; 1989. (In Mong.)

28. *Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum*. Ulaanbaatar; 2011. (In Mong.)

29. Syrtypova S.-Kh. D. Tathagata Buddhas by the artist Zanabazar (1635–1723): Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, Vairochana. *Orientalistica*. 2019;2(3):591–612. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612).

30. Syrtypova S.-Kh. D. Buddha Akshobhya in Mongolia. *Orientalistica*. 2019;2(4):817–837. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837).

31. *The masterpieces from Mongolian museums*. Vol. 1–3. Ulaanbaatar; 2014. (In Mong.)

32. Garri I. R. (ed.) *Buddhism in the Buryat history and culture*. Ulan-Ude: IMBT SO RAN; 2014. (In Russ.)

33. Ukhtomskii E. E. *His Imperial Highness the Heir of the Throne Travels to the East in 1890–1891*. St Petersburg, Leipzig: F. A. Brockhaus; 1897. (In Russ.)

34. Rudnev A. D. Essays on the technics of the Buddhist iconography of the contemporary *zurachins* (artists) from Urga, Trans-Baikal area and the gouvernement



of Astrakhan. In: *Collected works of the Tsar Peter 1 Museum of anthropology and ethnography of the Imperial Academy of Sciences*. Vol. 1, iss. 5. St Petersburg; 1905. (In Russ.)

35. Willson M., Brauen M. (eds). *Deities of Tibetan Buddhism. The Zürich Painting of the Icons Worthwhile to See (Bris sku mthoñ ba don ldan)*. Boston; 2000.

36. Gunawardana N. Identify the statues of Goddess Tārā in Sri Lanka and Evaluate the Importance with Trade. *International Journal of Scientific and Research Publications*. 2019;9(9):404–410. Available at: <http://www.ijsrp.org/research-paper-0919.php?rp=P939105>.

Информация об авторе

Сыртыпова Сурун-Ханда Дашины-маевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Surun-Khanda D. Syrtyпова, Ph. D (habil.) (Hist.), Leading Research Associate, Institute of Oriental Studies, 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 марта 2020 г.
Одобрена рецензентами: 26 апреля 2020 г.
Принята к публикации: 26 апреля 2020 г.

Article info

Received: March 20, 2020
Reviewed: April 26, 2020
Accepted: April 26, 2020

Ōta Gyūichi. «Записи о князе Нобунага». Свиток VII

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

Резюме: в данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык свитка VII хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»). Свиток VII повествует о войне домов Ода и Токугава с даймё Такэда Кацуёри, а также о том, как Ода Нобунага получил часть благовонного дерева Рандзятэй из императорской сокровищницы в монастыре То:дайджи. Кроме того, свиток содержит подробное описание военного похода Нобунага против Нагасима Икко:-икки.

Ключевые слова: Синтё:-ко: ки, Ода Нобунага, Сэнгоку дзидай, Такэда Кацуёри, Токугава Иэясу, Икко:-икки

Для цитирования: Ота Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VII (Перевод с позднесредневекового японского, комментарии и предисловие С. А. Полхова). *Ориенталистика*. 2020;3(2):379–400. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400.

Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VII

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

Abstract: the publication provides a commented translation into Russian of the book VII of *Shinchō-kō ki* chronicle. The book VII narrates about war between Oda, Tokugawa houses and daimyō Takeda Katsuyori and about Oda Nobunaga acquiring the piece of the fragrant tree Ranjatai from imperial treasury in Tōdaiji monastery. The book also contains the description of Nobunaga military campaign against Nagashima Ikkō-ikki. The article continues the series of translations of books of *Shinchō-kō ki*, previously published by the author.

Keywords: *Shinchō-kō ki*, Oda Nobunaga, Sengoku Jidai, Takeda Katsuyori, Tokugawa Ieyasu, Nagashima, Ikkō-ikki

For citation: Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VII (Translation into Russian from late medieval Japanese, comments and introduction S. A. Polkhov). *Orientalistica*. 2020;3(2):379–400. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400.



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





Свиток VII хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»)¹, 2-й год [девиза правления] Тэнсё:, собаки и старшего брата дерева²

Сложил это О:та Идзуми-но ками

1. О том, как головы троих – Асакура Ёсикагэ, Адзай Симоцукэ, Адзай Бидзэн [подали] на закуску.

2. О гибели Маэба [и о том], как осиным роем поднялись [силы] *икки* в Этидзэн.

3. О мятеже Иибасама в замке Акэти.

4 О том, как [его милость] повелел отрезать [часть древа] Рандзэтай.

5. О том, как Сасаки Дзё:тэй отступил из замка Исибэ.

6. О том, как [князь Нобунага] выбрал коней для лошадиных скачек в Камо.

7. О мятеже Огасавара Ёхатино: из замка Такатэндзин.

8. О том, как [его милость] одарил князя Ияэсу золотом.

9. О том как [его милость] покорил всю [область] Каватуи Нагасима.

10. Об умерщвлении мужа и жены Хигути.

11. О том, как [его милость] велел приобрести знаменитые вещи³.

(1). Первая луна, первый день. Все⁴ из Киото и соседних земель, находились в Гифу, предстали [перед князем Нобунага]. Для всех [гостей был устроен] званый пир с [церемонией] *сангон*⁵. После того как удалились вассалы из других земель, [и остались] лишь *оумамавари*, вынесли диковинную закуску, о которой не доводилось слышать ни в нынешние, ни в прошлые времена, и снова пошел пир.

Добытые в прошлом году [князем Нобунага] в северных землях [головы]:

голова Асакура Сакё:-но дайбу Ёсикагэ,

¹ За основу взят опубликованный список «Записей о князе Нобунага» из книгохранилища Ё:мэй [1]. Данная работа является продолжением серии академических переводов «Записей о князе Нобунага», ранее опубликованных автором. Перевод свитков I–VI см.: [2–5]. Ранее написанный мной обзор японских исследований, посвященных этому источнику см.: [6].

² 2-й год Тэнсё: – по европейскому летоисчислению промежуток времени с 23.01.1574 по 10.02.1575.

³ В начале свитка дано лишь название 11-го раздела, однако сам текст его отсутствует.

⁴ Все из Киото и соседних земель (*Кё:то рингоку-но мэнмэн* 京都隣国面々) – видные военачальники из Киото и соседних земель. Они же – «вассалы из других земель» – *такокусю* (他国衆), подчинившиеся Нобунага после его похода на Киото в 1568 г. В «Записях о Нобунага» (список дома Икэда) вместо *Кё:то рингоку-но мэнмэн* читаем *Гокинай рингоку-но даймё: сё:мё:* (五畿内隣国之大名小名), «большие и малые владельцы пяти столичных [провинций] и соседних земель». – См.: *Синтё:ки. Икэда-кэ бунко бон*. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 20, с. 427 (на япон. яз.) на сайте: www.hi.u-tokyo.ac.jp.

⁵ Японский пиршественный обычай, предусматривавший троекратное поднесение гостям столиков с тремя чарками сакэ и закусками.



голова Адзай Симоцукэ,
голова Адзай Бидзэн.

Всего три позолоченные⁶ [головы] положили на [столики] *кугё*:⁷ и подали на закуску, пиршество [продолжилось]. [Все] нараспев читали [отрывки из пьес]⁸ и предавались веселью. Всё, [решительно] всё [шло] замечательно – согласно замыслам [его милости], [и князь Нобунага] радовался.

(2). Первая луна, 19-й день. Дошла весть о том, что Маэба Харима из Этидзэн предали смерти самураи [этой] земли. Причина [такова]: [князь Нобунага] назначил его заместителем *сюго* большой земли, но [Маэба] возгордившись преуспеваем и могуществом, вел себя своевольно во всех делах, вынося решения, был до крайности не учтив к сотоварищам. Потому все самураи [Этидзэн] подняли мятеж, предали [его] смерти⁹ и после того на окраинах земли, на границе, возвели крепости, разместив там гарнизоны. После этого [дошли] вести, что землей Этидзэн завладели [силы] *икки*¹⁰. [Князь Нобунага] изволил послать войско в Цуруга – Хасиба Тикудзэн-но ками, Муто: Со:эмон, Нива Горо:дзаэмон, Фува Кавати-но ками, Фува Хикодзо:, Марумо Хё:го, [Марумо] Сабуро:бё:э, людей провинции Вакаса.

⁶ Позолоченные – *хакутами ни ситэ* (薄濃にして): головы покрыли лаком, после чего расписали тонким слоем золотой краски. См. примечания [1, с. 165].

⁷ *Кугё*: (公卿) – низкие прямоугольные столики на подставке, делавшиеся из некрашеного кипарисовика, разновидность обеденных столиков *цуйгасанэ* (衝重).

⁸ Нараспев читали [отрывки из пьес] – *гоутаи* (御謡). *Утаи* (謡) – декламирование текстов пьес театра Но и фарсов Кёгэн [7]. *Умай* (謡う) – «слагать стихи», «петь песни».

⁹ Маэба Харима – Маэба Ёсицугу (?–1574), бывший вассал Асакура Ёсикагэ, согласно «Записям» назначенный Нобунага на пост заместителя военного наместника (*сюгодай*), а согласно военной повести «Асакура симацуки» (朝倉始末記 примерно 1577 г.), и хронике «То:дайки» (当代記, период Токугава) – на пост военного наместника (*сюго*) провинции Этидзэн [8, с. 401; 9, с. 19]. Получил от Нобунага новую фамилию – Кацурада, а также право распоряжения конфискованными землями Асакура Ёсикагэ и его вассалов, не подчинившихся Нобунага [8, с. 402]. Согласно «Асакура симацуки» соперником Маэба Ёсицугу, желавшим получить пост *сюго* Этидзэн или же половину этой земли, был Тода Нагасигэ (1551–1574), другой бывший вассал дома Асакура, также ранее перешедший на сторону Нобунага. Нагасигэ стал вдохновителем восстания самураев Этидзэн, недовольных Ёсицугу, который был атакован восставшими и убит в 19-й день первой луны 2-го года Тэнсё: (1574) [8, с. 403, 404].

¹⁰ Силы Икко:-икки – силы последователей «Истинной школы Чистой земли» (Икко:-сю), руководимых из Одзака (часть территории совр. г. Осака). Устранив Маэба Ёсицугу, Тода Нагасигэ, возможно, не намеревался бунтовать против Нобунага и рассчитывал на признание своего преобладания в Этидзэн с его стороны. – См.: Фукуи *кэн си*. *Цу:си хэн* 3. Кинсэй 1. 1994. (на япон. яз.) на сайте www.library-archives.pref.fukui.lg.jp. Однако в борьбу за власть в этой провинции вмешался Кэннё, верховный настоятель храма Хонгандзи из Одзака, направивший туда своего эмиссара Ситири Райсю:. Последний, возглавив многочисленных последователей «Истинной школы Чистой земли» в Этидзэн, а также отряды из примкнувших к ним самураев, напал на Тода Нагасигэ. После гибели Нагасигэ уезды Этидзэн перешли под управление ставленников Хонгандзи [10, с. 136].



(3). Первая луна, 27-й день. Поступили донесения, что Такэда Сиро: Кацуёри¹¹ двинулся к Ивамура и окружил замок Акэти. Немедленно, чтобы напасть с тыла [на врага]¹² в первый день 2-й луны, [князь Нобунага] послал передовые силы – войско двух земель, провинции Овари и провинции Мино.

2-я луна, 5-й день. Нобунага вместе с сыном направили коней [к замку Акэти], в тот день встали лагерем в Митакэ. На другой день расположили свою ставку в Ко:но. На следующий день [князь Нобунага] собирался устремиться на [врага], но в горах, в труднопроходимой и обрывистой местности [противники] не могли атаковать друг друга¹³. Переместившись в горы, [князь Нобунага] уже готов был приказать двинуть войско, как в замке поднял мятеж Иибасама Уэмон¹⁴, [он] пал, и ничего нельзя было сделать¹⁵. Приказав укрепить замок Ко:но, [князь Нобунага] изволил оставить его комендантом Кавадзири Ёхё:э. Кроме того, [он] укрепил замок Ори, соизволив оставить [во главе] гарнизона Икэда Сё:дзабуро:.

2-я луна, 24-й день. Нобунага с сыном вернулись в замок Гифу.

3-я луна, 12-й день. Нобунага отбыл в Киото. Остановился [на] два-три дня в Саваяма. В 16-й день остановился [на ночлег] в Нагахара. В 17-й день соблаговолил переправиться из Сина в Сакамото по озеру [Бива].

¹¹ Такэда Кацуёри (1546–1582), сын и преемник даймё Такэда Сингэн (1521–1573). В конце 1572 г. Сингэн начал войну против домов Токугава и Ода, в которой добился значительных успехов. Под его контроль перешли значительные территории в провинциях То:то:ми и Суруга, а также ряд крепостей на востоке провинции Мино.

¹² Чтобы напасть с тыла [на врага] – *усиродзумэ тоситэ* (後詰として). Возможный вариант перевода – «на подмогу». *Усиродзумэ* (後詰) – это 1) запасной (резервный) отряд позади основных сил, готовый в случае необходимости прийти им на помощь; 2) нападение с тыла на врага; войско, нападающее с тыла на врага (синонимы *усиродзэмэ* 後攻, *усиромаки* 後巻) [7].

¹³ Не могли атаковать друг друга – *тагаи ни какэаи нарадзу со:ро:* (互に懸合ならず候), дословно «сражение между двумя сторонами не было возможно». В английском переводе: “The steep and rugged terrain prevented any cavalry engagements between two armies” [11, p. 205]. Слово *какэаи* (懸合) действительно означает «сражение кавалерийских отрядов, всадников». Однако *какэаи* также переводится как «нападение и вступление в битву двух армий». – См.: *Нихон кокуго дайджитэн*. 2-е изд. Сёгакукан, 2001 (на япон. яз.) на сайте www.kotobank.co.jp). Такой вариант перевода предпочтительнее. Подразумевается, что обеим сторонам было затруднительно развернуть свои силы и провести битву.

¹⁴ Иибасама Уэмон-но дзё: (?–1582). Отпрыск рода Иибасама, ветви То:яма, разветвленного самурайского дома в восточной части провинции Мино. Как и другие линии этого дома (Ивамура, Наэки), Иибасама долгое время признавали власть и даймё Ода, и даймё Такэда [12, с. 77].

¹⁵ В свете информации «Записей о князе Нобунага» представляется недостоверным сообщение нарративного источника «Военное зеркало провинции Каи» («Ко:ё: гункан» 甲陽軍鑑, начало XVII в.) о том, что воины Такэда загнали Иибасама Уэмон-но дзё: на склад (кура 蔵) главной цитадели замка и взяли в плен [13, св. 19, с. 105].



(4). [Князь Нобунага] впервые поселился в [храме] Сё:кокудзи¹⁶. [Он почтительно] доложил государю¹⁷ о своем желании [касательно благоухающего дерева] Рандзятай из [храма] То:дайдзи¹⁸ в Южной столице¹⁹.

3-я луна, 26-й день. Государевы посланцы, господин Хино Тэрусуке и господин старший советник Асукай²⁰, [сообщили о] повелении его величества в милостиво составленном высочайшем указе²¹, и монахи

¹⁶ Сё:кокудзи (相国寺) – храм школы Риндзай, с 1386 г. второй по рангу из пяти главных дзэнских монастырей Японии эпохи Муромати (согласно системе *годзан* 五山). Строительство храмового комплекса было начато Асикага Ёсимицу (1358–1408) в 1382 г. Важный культурный центр, пользовавшийся особым покровительством сёгунов династии Асикага, которые регулярно посещали Сё:кокудзи [7].

¹⁷ Государю – *дайри* (内裏). *Дайри* – палаты в императорском дворцовом комплексе, где пребывал государь. Вместе с тем этим словом именовали и самого императора. – См.: *Нихон кокуго дайджитэн*. 2-е изд. Сёгакукан, 2001 (на япон. яз.) на сайте www.kotobank.co.jp. В «Записях о Нобунага» (список дома Икэда) вместо *дайри* встречаем бином *тэйо*: (帝王), что значит «государь», «император». – См.: *Синтё:ки. Икэда-кэ бунко бон*. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 266 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp.

¹⁸ То:дайдзи – крупнейший храмовый комплекс г. Нара, основанный в 745 г. императором Сё:му (701–756). Главный храм школы Кэгон и важнейший религиозный центр. Известен Павильоном Великого Будды (Дайбуцу дэн), где находится колоссальная бронзовая статуя Великого Будды (Дайбуцу, Будда Вайрочана). В Средние века располагал многочисленными вотчинами, но утратил контроль над многими из них во 2-й половине эпохи Муромати [7].

¹⁹ Рандзятай (蘭奢待) – древесина аквиларии (*Aquilaria agalocha* Roxb.), тропического дерева, ценившегося за ароматические свойства. Принято считать, что Рандзятай было привезено в Японию в правление императора Сё:му (701–756) из Китая. Элементами иероглифов Рандзятай являются три знака, образующие название монастыря То:дайдзи (東大寺), поэтому Рандзятай было еще одним названием этого храма [14, с. 131]. «Благоухающее дерево» хранилось в императорской сокровищнице Сё:со:ин при храме То:дайдзи в Нара («Южной столице»). Отрезать его часть можно было только с дозволения императора. В 1465 г. такое разрешение получил сёгун Асикага Ёсимаса (1436–1490) во время посещения Нара.

²⁰ Хино Тэрусуке (?–1623) – придворный аристократ, дослужившийся до 2-го старшего ранга и должности заместителя (помощника) старшего советника Палаты большого государственного совета (*гон дайнагон*). Асукай Масанори (Масахару, 1520–1594), другой сановник императорского двора, отпрыск ветви рода Фудзивара. В 1574 г. удостоился старшего 2-го ранга, в 1575 г. – должности *гон дайнагон* [15, с. 43, 654]. Ота Гю:ити ошибочно приписал ему должность старшего советника (*дайнагон*), которую Асукай Масанори не занимал.

²¹ Высочайший указ – *гоиндзэн* (御院宣). *Индзэн* – указ, составлявшийся по воле отречшегося государя (*дзё:ко* 上皇) его приближенными. На тот момент при императоре О:гимати (1517–1593) не было отречшегося государя. По всей видимости на самом деле был составлен *риндзи* (綸旨) – документ, излагающий волю императора, составленный его приближенными, или же *нё:бо: хо:сё:* (女房奉書) – послание с повелением императора, написанное азбукой кана придворными дамами. В период *Сэнгоку* этот тип документации играл роль не менее важную, чем указы *риндзи*. *Нё:бо: хо:сё:* иногда писались самими государями. Подробнее о вышеуказанных видах документации см.: [16, с. 101–118].



Южной столицы почтительно приняв [его], повиновались²². На другой день – 27-й день 3-й луны – Нобунага соизволил прибыть в [замок] Тамон в Нара²³.

Распорядители [его милости]: Бан Куро:дзаэмон, Сугая Куэмон, Сакума Уэмон, Сибата Сюри, Нива Горо:дзаэмон, Хатия Хё:го-но ками, Араки Сэтцу-но ками, Сэкиан, Ю:кан.

Главный распорядитель [его милости]: Цуда Бо:²⁴.

3-я луна, 28-й день. В час дракона государева сокровищница²⁵ открылась. Это знаменитое благоухающее [древу] помещено было в продолговатый сундук²⁶ длиной 6 сяку²⁷. Тотчас же [его] доставили

²² Как свидетельствуют записи из дневников «Дзинкэнки» и «Тамонъин никки» в 21-й день 3-й луны в Нара прибыл Бан Наомаса, высокопоставленный вассал Нобунага. – См.: Дзинкэнки; Тамонъин никки. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 262, 264 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp. Он посетил храм То:дайдзи и уведомил о желании своего господина «взглянуть» на дерево Рандзятай. Вслед за этим стало известно, что Нобунага прибудет в Нара уже в 27-й день 3-й луны. – См.: Дзинкэнки. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 264 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp. Согласно «Мицукура кайфу: никки» (三蔵開封日記), записям Дзё:дзицу, временного распорядителя (*нэнъё госи*) храма То:дайдзи, составленным в 1574 г., вскоре после описываемых событий, Бан Наомаса на встрече с ним сказал, что в случае согласия с просьбой Нобунага, последний поспособствует возвращению исконных земель То:дайдзи [17, с. 254]. На спешно созванном совете монашеской братии констатировали, что сокровищница Сё:со:ин открывалась лишь во время паломничества сёгуна (Асикага Ёсимаса) в святилище Касуга. Запрос Нобунага был признан беспрецедентным и противоречащим прежним установлениям (*сэнки ни сомуки 背先規*), а также чреватым позором для храма. Обсуждение затянулось до ночи, при этом к монахам неоднократно прибывали посланцы Цуцуи Дзюнкэй (1549–1584), одного из магнатов провинции Ямато и вассала Нобунага, требовавшие не затягивать с принятием решения. В конце концов совет постановил: хотя прежде двери Сё:со:ин и открывались лишь во время посещения сёгуна (Муромати доно), Нобунага не только восстановил обветшавший дворец, но и передал обширные земли во владения императора, покарал его врагов, а посему подобает ему взглянуть на благованное дерево. При этом монахи настаивали на соблюдении сложившихся церемониальных правил: сорвать старые и наложить новые печати на двери сокровищницы должен был посланник самого императора. Кроме того, они намеревались в экстренном порядке назначить настоятеля храма (*бэтто:*), пост которого был на тот момент вакантным [17, с. 254]. Таким образом, решение монахов было неохотным и вынужденным – они не припомнили похожих случаев и посчитали, что просьба Нобунага идет вразрез с устоявшимися правилами. С одной стороны, их торопили вассалы Нобунага, с другой – они, должно быть, боялись его прогневать.

²³ Нобунага прибыл в Нара в сопровождении внушительного военного отряда в 3 тыс. с лишним человек. – См.: Тамонъин никки. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 262 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp.

²⁴ Ода Нобудзumi (1558–1582), сын Ода Нобукацу, младшего брата Нобунага. В «Мицукура кайфу: никки» он назван «представителем» (*мё:дай 名代*) Нобунага [17, с. 255].

²⁵ Государева сокровищница – *окура* (御蔵), дословно «государево хранилище».

²⁶ Продолговатый сундук – *нагамоти* (長持), длинный прямоугольный сундук.

²⁷ *Сяку* (尺) – мера длины в традиционной Японии, с 1891 г. 1 сяку приравнивался приблизительно к 33 см. 1 сяку = 10 сун.



в [замок] Тамон²⁸, [где] в покоях для высочайших визитов на помосте было представлено на высочайшее обозрение [князя Нобунага]. Следуя исконным правилами, [по воле князя Нобунага] отрезали [часть дерева] длиной в 1 сун²⁹ и 6 бу³⁰. [Князь Нобунага] велел взглянуть [на дерево] сопровождавшим [его] *оумамавари*, чтобы [было о чем] рассказывать в грядущие времена. [Сподобились они] узреть [это чудо] благодаря могуществу и величию, и благодаря милосердию [своего господина]. Память на [всю] жизнь – словами не описать, сколь благодарны [они] были [князю Нобунага]. С тех пор как в один год [часть дерева] соблаговолил взять господин Хигасияма³¹, многие господа из дома сёгунов желали [того же], но поскольку непросто [было получить разрешение], ничего не добились. Благодаря покровительству Будды и небесных божеств³² [князь Нобунага] обрел сокровище³³, знаме-

²⁸ В соответствии с прежними прецедентами на вакантный пост настоятеля (*бэтто*;) монастыря в спешном порядке был назначен малолетний сын влиятельного придворного сановника Сандзё:ниси Санэё (1511–1579). Именно *бэтто*: полагалось вручить государев указ, позволяющий отворить Сё:со:ин, без него соблюдение должного церемониала не представлялось возможным.

²⁹ Сун (寸), десятая часть сяку, после 1891 г. 1 сун считался примерно равен 3,03 см. 1 сун = 10 бу (分).

³⁰ Нобунага пожелал, чтобы часть Рандзятай была отрезана в присутствии монахов То:дайджи, чтобы не быть обвиненным в «своеволии». Согласно «Мицукура кайфу: никки» один из священнослужителей пилой отрезал два куска дерева, площадью 1 сун в квадрате каждый. Нобунага сказал, что намерен оставить одну часть себе, другую передать императору [17, с. 256]. Вслед за этим он пожелал увидеть еще и благовонное дерево Ко:дзин (紅沈), также хранившееся в Сё:со:ин. Дерево доставили в замок Тамонъяма. Нобунага пожелал отрезать часть Ко:дзин, но отказался от своего намерения после того, как ему было сказано, что подобных примеров не было в прошлом. – См.: Тамонъин никки. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 263 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp. После этого Нобунага самолично посетил хранилище и распорядился переместить сундук с Ко:дзин в то же место, где находилось дерево Рандзятай на том основании, что Ко:дзин – также «несравненное знаменитое благовоние Поднебесной» [17, с. 256, 257]. Император позднее пожаловал части Рандзятай бывшему кампаку Кудзё: Танэмити (1507–1594), придворному сановнику Кадзю:дзи Харухидэ (1523–1577) и даймё Мо:ри Тэрумото (1553–1625) [14, с. 134]. Похожим образом поступил Нобунага, «поделившийся» благовонным деревом с вассалами, в частности со знатоками чайной церемонии Сэн-но Рикю: и Цуда Со:гю:. – См.: Цуда Со:гю: Тяною никки. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 21, с. 267 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp.

³¹ Господин Хигасияма – сёгун Асикага Ёсимаса.

³² Буттэн (仏天) – Будды и божества-охранители буддийского закона.

³³ Сокровище – *гомэйбуцу* (御名物), дословно «знаменитая вещь».



нитое в трех странах³⁴. Что может сравниться со славой и честью [его милостив] в нашем государстве?³⁵

³⁴ Трех странах – *сангоку* (三國), т. е. Индии, Китае и Японии.

³⁵ События, связанные с отрезанием Нобунага части дерева Рандзятай, по-разному интерпретируются в исторической науке. Так, Окуно Такахиро полагал, что Нобунага был разгневан отказом императора О:гимати отречься от престола и назначить «объединителя» Японии на должность сёгуна. Именно поэтому он оказал давление на императора и добился открытия сокровищницы Сё:со:ин (цит. по: [18, с. 221]). Иматани Акира трактовал происшедшее несколько иначе: с одной стороны Нобунага, прибыв в Нара с войском, напомнил о своей мощи храму Ко:фукудзи, обладавшему немалым влиянием в провинции Ямато, с другой – возвестил «старым силам» в столичной области Киная о своих притязаниях на роль преемника сёгунов Асикага [19, с. 122, 123]. Вместе с тем Й. Ламерс не думал, что в данном случае Нобунага стремился кого-то запугать. Скорее он продемонстрировал как императору, так и своим вассалам и всей Японии, что стал «новым военным гегемоном в стране, наследником клана Асикага», при этом не занимая самого поста сёгуна [20, с. 120, 121, 123]. Канэко Хираку предложил ряд новых интерпретаций уже известных источников, относящихся к вышеуказанным событиям. Так, документ из «Исторических материалов великой Японии» (Дайнихон сирё), который, согласно устоявшейся в науке трактовке, отражал гнев императора желанием Нобунага «взглянуть» на Рандзятай, на самом деле написан не государем, а, вероятно, сановником Сандзё:ниси Санзё. Более того, его содержание показывает не критику Нобунага, а скорее упреки, адресованные самому императору [21, с. 99–103]. Кроме того, Канэко подчеркнул, что Нобунага добился открытия государева хранилища при То:дайдзи, следуя установленным процедурам, и беспокоился о том, чтобы молва впоследствии не обвинила его в своеволии. Воины из отряда Нобунага вели себя в Нара дисциплинированно, не притесняя жителей Южной столицы. После посещения Сё:со:ин Нобунага наведясь в Павильон Великого Будды в То:дайдзи, святылище Касуга и другие храмы, – тем самым, по мнению составителя «Тамонъин никки», проявив «учтивость» [18, с. 223]. Таким образом, он не стремился кого-то утратить. Канэко думает, что Нобунага прибыл в Нара, чтобы показать – он обладает силой для урегулирования запутанных политических противоречий в провинции Ямато, где существовали могущественные монастыри (Ко:фукудзи, То:дайдзи и др.), а также склонные к неподчинению магнаты (дом Мацунага). Отворение сокровищницы Сё:со:ин и срезаание части благовонного дерева – символический шаг, целью которого было показать новые отношения между Нара и «объединителем Японии» [21, с. 96, 97]. Позицию Канэко поддержал Канда Тисато, отметивший, что поступок Нобунага не следует считать произволом или игнорированием авторитета «традиционных» центров власти. «Инцидент» с Рандзятай вообще не следует рассматривать в контексте отношений Нобунага с императорским двором, уверен историк [22, с. 66]. Похожей точки зрения придерживается и Кирино Сакудзин, считающий неправомерным говорить о давлении на императора. Напротив, для О:гимати отрезание Нобунага части благовонного дерева ассоциировалось с возрождением императорского дома [23, с. 366]. Сакаи Арихиро по своим взглядам на данную проблему близок к Канэко: действия Нобунага должны были показать жителям Южной столицы, что он – новый ее властитель, сменивший Мацунага Хисахидэ. Вместе с тем Нобунага хотел, чтобы могущественные местные монастыри ощутили присутствие его власти в Нара [24, с. 171]. В то же время Кувата Тадагика рассматривал случай с Рандзятай в контексте увлечения Нобунага «знаменитыми вещами» (*мэйбуцу*) [25, с. 181]. Со своей стороны, Ямамура Кё:ко не видит политического подтекста в действиях Нобунага, считая, что он желал заполучить редкую и ценную вещь [26, с. 60]. По-видимому, тяга Нобунага к шедеврам искусства, прежде всего предметам чайной церемонии, имела в данном случае первостепенное значение. Вместе с тем вполне возможно, что за этим неожиданным для многих его современников поступком скрывался и другой мотив. Нобунага не мог не знать об исключительности своих притязаний и о том, что Рандзятай хранится в сокровищнице императорской фамилии. Можно согласиться с Й. Ламерсом. Получив часть драгоценного дерева, Нобунага продемонстрировал свое могущество. Об этом пишет и Ота Гю:ити, автор хроники: его господин добился того, чего прежде не могли добиться многие сёгуны Асикага. Для Гю:ити и вассалов Нобунага это было проявлением его величия и славы. Заставив в столь короткие сроки согласиться со своим требованием и государя, и монастырь То:дайдзи, Нобунага показал силу своей власти, однако он не собирался запугивать императорский двор.



4-я луна, 3-й день. Одзака явила свою вражду [к князю Нобунага]. Тотчас же [он] послал войско, [по его приказу] срезали весь урожай [на корню] и предали огню окрестности [Одзака]³⁶.

(5). 4-я луна, 13-й день. Под покровом дождливой ночи Сасаки Дзё:тэй отступил из замка Исибэ у входа [в уезд] Ко:ка. [Князь Нобунага] немедленно разместил там войско Сакума Уэмон.

(6). 5-я луна, 5-й день. На празднестве Камо [были устроены] конные скачки³⁷ – священнодействие и молитва о Поднебесной. По счастью, [князь Нобунага] был в столице, и посему [из святилища] почтительно просили: «Соизвольте распорядиться о конях». Нобунага соблаговолил выбрать двух коней – своего серого коня, на котором [он] часто скакал во время победоносных сражений, гнедого коня – и добавил восемнадцать резвых скакунов [своих] *оумамавари*. Общим счетом вышло двадцать лошадей, которых [он] приказал [поделить] на десять пар. Не говоря уже о конях, [князь Нобунага] приказал [предоставить для] каждого из них упряжь, [считавшуюся] знаменитым сокровищем, – седла, стремяна, удила, [словом] все [необходимое], и [все] благоволил устроить превосходно и с великолепием. [Слуги] *тонэри*³⁸, [которые вели коней], также были в прекрасных одеждах, о которых не слыхали и в древности. Затем десять жрецов в черных одеяниях и десять жрецов в красных одеяниях сели на этих двадцать коней. [Разделившись] по двое, [они] пускали вскачь коней, оспаривая победу [друг у друга]. Поскольку кони серой и гнедой [масти] были могучими, резвыми скакунами, и говорить нечего – оба коня [его милости] одержали победу. Рассказывать [об этом будут] и в грядущие времена, что и говорить, благородные и низко-

³⁶ Хонгандзи в Одзака, главный центр «Истинной школы Чистой земли», не прерывал связей с сёгуном Асикага Ёсиаки, изгнанным Нобунага. В это время Икэда Кацумаса, Ко:дзай Этиго-но ками и другие союзники Хонгандзи развернули военные действия против Нобунага в провинции Сэтцу, захватив замок Накадзима и ряд крепостей. В провинции Кавати Юса Нобунори (?–1572), откликнувшись на призыв Хонгандзи, впустил в свой замок Такая силы Миёси Ясунага, еще одного врага Нобунага. Последний же не замедлил послать войско в Сэтцу и Кавати [10, с. 147–149].

³⁷ Конные скачки – *кэйба* (競馬, *курабэума*, *киюйума*). Устраивались в святилище Камигамо дзиндзя (Камо-вакэ-икадзуги дзиндзя) в Киото в 5-й день 5-й луны, один из сезонных праздников (*сэтинити* 節日), отмечавшихся при императорском дворе и сопровождавшихся пиршеством (*сэтиэ* 節會). Упоминания о подобных конных состязаниях встречаются еще в хронике «Сёку Нихонги» («Продолжение Анналов Японии»). В 5-й день 5-й луны 701 г. за ними наблюдал император Момму (683–707) [27, с. 47]. Изначально скачки, а также конные состязания по стрельбе верхом, в которых участвовали воины столичных частей (*эфу*), проводились у дворца Бутокудэн. В 1093 г. при императоре Хорикава (1079–1107) *кэйба* были перенесены на территорию Камигамо дзиндзя. Скачки были священной церемонией, обращенной к божествам и призванной обеспечить в стране мир и хороший урожай [7].

³⁸ *Тонэри* (舍人) – в эпоху Хэйан и позднее слуги, состоявшие на службе у знати, которые кормили и водили лошадей и быков.



рожденные, молодые и старики толпами собирались, [чтобы увидеть это зрелище]. Отдав распоряжения по разным делам Поднебесной, [в] 5-ю луну, 28-й день Нобунага отбыл в Гифу.

(7). 6-я луна, 5-й день. Дошли вести, что Такэда Сиро: Кацуёри³⁹ напал и окружил замок Такатэндзин⁴⁰, что был резиденцией Огасавара⁴¹, союзников [князя Нобунага] в провинции То:то:ми. Немедленно, чтобы напасть с тыла [на осаждавших],

[в] 6-ю луну, 14-й день, князь Нобунага с сыном выступили из Гифу в провинции Мино. В 17-й день прибыли [и встали] лагерем в замке Ёсида в Микава, владении Сакаи Саэмон-но дзё:⁴².

6-я луна, 19-й день. Когда князь Нобунага с сыном собирались переправляться через море на переправе Имагирэ, донесли, что Огасавара Ёхатио:⁴³ совершил предательство, изгнал главу рода Огасавара⁴⁴ и впу-

³⁹ Такэда Кацуёри (1546–1582), сын и преемник даймё Такэда Сингэн (1521–1573). После смерти отца продолжил борьбу с Токугава Иэясу, который стремился отвоевать земли, перешедшие под власть дома Такэда в провинциях То:то:ми и Микава. В 1573 г. Иэясу вынудил капитулировать владетелей замка Нагасино в Микава, ранее перешедших на сторону дома Такэда. Посланные Кацуёри военачальники не сумели вовремя помочь осаждаемым. Порвав с Такэда, к Иэясу присоединились Окудайра Садаёси (1537–1598) и Нобумаса (1555–1615), хозяева замка Цукудэ в Микава. Кацуёри, отбиваясь от Иэясу, в то же время, в начале 1574 г., сам вторгся в восточные области провинции Мино, удел Ода Нобунага, где захватил замок Акэти и ряд крепостей. Во 2-й луне 1574 г. армия Иэясу подступила к замку Футамата в То:то:ми, контролируемому Такэда, после чего Кацуёри в 5-й луне выступил в поход [28, с. 87–89; 29, с. 99].

⁴⁰ Такэда Кацуёри осадил замок Такатэндзин в провинции То:то:ми в 12-й день 5-й луны 1574 г., о чем известил в письме О:и Такамаса, одного из своих вассалов [30, № 2295, с. 290].

⁴¹ Род Огасавара из То:то:ми в начале XVI в. признал сюзеренитет даймё Имагава Удзитика (1473–1526). В имена Огасавара Удзиоки и его сына Удзисукэ (Нобуоки, ?–1590), владетелей замка Такатэндзин, входит иероглиф *удзи* (氏), – даймё Имагава пожаловали им свой «фамильный» знак, составлявший часть их имен. В 1569 г., во время нападения армии Токугава Иэясу на То:то:ми, дом Огасавара отпал от Имагава Удзидзанэ (1538–1614), признал власть Иэясу и послал отряд, который участвовал в осаде замка Какэгава, где заперся Удзидзанэ. В 1570 г. Огасавара вместе с другими вассалами Токугава участвовали в битве при Анэгава, закончившейся поражением кланов Адзай и Асакура от союзной армии Ода и Токугава. Огасавара неоднократно получали земельные пожалования от Токугава Иэясу [12, с. 163, 164].

⁴² Сакаи Тадацугу (1527–1596), вассал дома Токугава (Мацудайра), служивший еще Хиротада (1526–1549), отцу Токугава Иэясу. Женился на младшей сестре Хиротада. Был одним из приближенных Иэясу, когда тот был заложником в Сумпу, столице княжества Имагава. После отпадения Иэясу от дома Имагава стал одним из главнейших вассалов дома Токугава и владетелем замка Ёсида [15, с. 358].

⁴³ Огасавара Удзисукэ (Огасавара Нобуоки, ?–1590), глава клана.

⁴⁴ Глава рода – *со:рё:*. На деле в тот момент клан Огасавара возглавлял сам Удзисукэ. Не дождавшись помощи от Токугава Иэясу, он изгнал из замка своего дядю Огасавара Ёсиёри и его сторонников, противившихся передаче замка Такэда Кацуёри. Они перешли в близлежащий замок Мамусидзука во владениях дома Токугава. Удзисукэ же нарёкся Нобуоки, получив иероглиф *нобу* (備) – «фамильный» знак из имен даймё Такэда [31, с. 163].



стил [в замок] Такэда Сиро: [с войском]⁴⁵. Делать нечего, [князь Нобунага с сыном, свернув] с пути, изволили возвратиться обратно в замок Ёсида. Иэясу также изволил прибыть в Ёсида из [замка] Хамамацу в провинции То:то:ми. Когда [Иэясу] приветствовал [князя Нобунага],

(8). [последний] был раздосадован тем, что на сей раз не смог вступить в битву. Взамен провианта⁴⁶ [князь Нобунага] велел навьючить коня двумя кожаными мешками с золотом и преподнес в дар князю Иэясу⁴⁷. [По приказанию князя Иэясу] тотчас же двое внесли один кожаный мешок в замок Сакаи Саэмон-но дзё:. И когда [князь Иэясу] соизволил взглянуть, [золота в мешке] было несметное [множество]. Благородные и низкорожденные, [вассалы] высокого и низкого положения из дома [Токугава] смотрели [на это], говоря, что и в старину про такое не слыхали, и каждый был изумлен. Сколь же велико могущество и величие [князя Нобунага], восхищались все. Трудно представить, что [было] на сердце князя Иэясу.

6-я луна, 21-й день. Нобунага с сыном вернулись из похода в Гифу в провинции Мино.

⁴⁵ Судя по всему, Огасавара Удзисукэ вскоре после начала осады Такатэндзин вступил в тайные переговоры с Такэда Кацуёри и выдвинул условия сдачи замка. В 23-й день 5-й луны Кацуёри в письме своему могущественному вассалу Анаяма Нобутада (1547–1582) сообщал, что согласился с этими условиями и послал клятвенные заверения Удзисукэ [30, № 2288, с. 287]. В 11-й день 6-й луны глава дома Такэда известил О:и Такамаса о достигнутых успехах: захвачена цитадель То:ноо, в руках врага остался главный двор (*хом-мару*) и второй двор (*ниномару*) замка. Он уверял адресата, что в течение трех дней замок будет захвачен [30, № 2295, с. 290]. Согласно «Военному зеркалу провинции Каи», Кацуёри пообещал пожаловать Удзисукэ земли в провинции Суруга с доходом в 10 тыс. *кан мон* [13, св. 19, с. 106]. Вскоре Огасавара Удзисукэ открыл ворота Такатэндзин. Интересно, что сохранилась копия грамоты с личной монограммой (*као:*) Такэда Кацуёри, согласно которой Огасавара Ёхатино: (Удзисукэ) жаловались владения в Суруга в Симоката с доходом в 10 тыс. *кан мон* в обмен на владения в То:томи [30, № 2305, с. 293]. Захват этой стратегически важной твердыни, располагавшейся в центре То:то:ми, похоже, воодушевил Кацуёри. Ода Нобунага также был впечатлен успехом своего противника – в письме даймё Уэсуги Кэнсин он отметил, что «Сиро: хоть и молод, но чтит установления Сингэн, [он] может быть коварен, посему промашек быть не должно» [32, № 455, с. 755]. Так или иначе, взятие крепости Такатэндзин было лишь эпизодом в войне домов Такэда, с одной стороны, и Ода и Токугава – с другой.

⁴⁶ Взамен провианта – *гохё:ро:дай тоситэ* (御兵糧代として).

⁴⁷ Согласно «То:дайки», отбыв из замка Ёсида, Нобунага встретился с Иэясу, дал ему советы и в качестве помощи преподнес лошадь, груженую золотом, поскольку многие земли в провинции То:то:ми не возделывались. Сакаи Тадацуги, хозяин замка Ёсида, получил в дар от Нобунага превосходный короткий меч (*вакидзаси*), выкованный Садамуноэ, знаменитым оружейником периода Намбокутё: из Камакура [9, с. 22].



(9). 7-я луна, 13-й день. Нобунага с сыном направили коней, чтобы покарать Каваути Нагасима⁴⁸, в тот день расположились лагерем в Цусима. То, что зовется Каваути Нагасима в земле Овари – место, славящееся своей труднопроходимостью. [Там встречается] множество рек, вытекающих из провинции Мино. [Реки] Иватэгава, О:такигава, Имасугава, Макитагава, Итиносэгава, Кундзэгава, Ямагутигава, Хидагава, Кисогава, водопад Ёро: и другие потоки из горных долин в конце концов сливаются, становясь широкими реками, многократно опоясывающими Нагасима с востока, севера и запада [на протяжении] 3–5 *ри*. С юга [плещется] бескрайнее море, что и говорить, с четырех сторон [это] место, к которому не подступиться. По этой причине злодеи и разбойники⁴⁹ из соседних земель, собравшись, поселились [здесь] и почитали этот храм⁵⁰. Подвижничеством [через] памятование о Будде⁵¹ – исконным

⁴⁸ В 1570 г. после призыва Кэннэ, верховного настоятеля храма Хонгандзи, выступить против Нобунага приверженцы Икко:-икки из области Каваути (Каваути Нагасима) – дельты, образованной нижним течением рек провинций Мино, Овари и Исэ, напали на замок Кокиэ на западе Овари, который оборонял Ода Нобуоки, младший брат Нобунага. Не устояв перед многочисленным противником, Нобуоки вынужден был покончить с собой [3, св. III, с. 154]. В 1571 г. Нобунага выступил с большой армией, по некоторым оценкам, превышавшей 50 тыс. человек, в поход на Каваути, но потерпел неудачу – его войско не смогло взять крепости Икко:-икки, защищенные естественной преградой – речными водами. Во время отступления силы Нобунага понесли серьезные потери, погибли видные вассалы, в том числе Удзииэ Наомото из Мино [3, св. IV, с. 160]. В 1573 г. Нобунага выступил на север провинции Исэ, чтобы усмирить самураев, примкнувших к Нагасима Икко:-икки. Когда войско Нобунага двинулось обратно, оно было атаковано приверженцами Икко:-икки, которые устраивали засады и обстреливали врагов из луков и аркебуз. Большие потери понес арьергард армии, а его командир Хаяси Синдзиро: был убит [1, св. VI, с. 163, 164]. О:та Гю:ити в своей хронике отмечает «гнев» своего господина (*гоуппун*), вызванный «проступками» (*катай* 緩怠) «злодеев» из Нагасима Каваути. Сам Нобунага в письме вассалу Кавадзири Хидэтака (1527–1582), датированному 23-м днем 7-й луны 4-го года Тэнсэ:, сообщал о намерении полностью истребить (*нэгири* 根切) своих врагов, поскольку их вина (*тога* 咎) не может быть прощена, и отказе принимать прошения о пощаде [32, № 460, с. 766].

⁴⁹ Злодеи и разбойники – *нэйдзин* (倭人), *кё:то* (凶徒). *Нэйдзин* (*нэйдзикэбито*) – «коварный человек», «злодей» [33, с. 460].

⁵⁰ Храм Гансё:дзи – центр «Истинной школы Чистой земли», подчинявшийся Хонгандзи в Одзака и руководивший действиями Икко:-икки в провинциях Исэ, Овари и Мино.

⁵¹ «Памятование о Будде» – величание Будды Амида – «Наму Амида буцу» («Слава Будде Амида»). Многократное произнесение этого славословия считалось главным видом подвижничества в «Школе Чистой земли» (Дзё:до:-сю), основанной наставником Хо:нэн (1133–1212). Именно оно вело к возрождению молящегося в Чистой земле [34, с. 423]. В то же время храм Хонгандзи, которому подчинялся храм Гансё:дзи – духовный центр Нагасима икко:-икки, относился к «Истинной школе Чистой земли» (Дзё:до: синсю), основоположником которой был Синран (1173–1262), ученик Хо:нэн. Согласно учению Синран нет нужды постоянно повторять «Наму Амида буцу». Если в душе человека пробудилась искренняя вера в Амида, он непременно возродится в Чистой земле [35, с. 206]. Даже однократное называние имени Амида «содержит в себе множество молений всех живых существ» [36, с. 127].



правилом [храма] Хонгандзи – пренебрегали. Из-за невежества в учении возгордились [своим] преуспеванием, дни проводили в буйных плясках⁵² с утра до вечера. Предававшись делам мирским, построили в нескольких местах крепости⁵³. [Они] с презрением относились к [властям] земли [Овари] и нарушали высочайшие законы⁵⁴. И наказанных в земле [его милости]⁵⁵ укрывали в этом надежном убежище. Из-за того, что [они] захватывали владения [князя Нобунага]⁵⁶, в один год господин Ода Хикосити⁵⁷, младший брат князя Нобунага, пришел в селение Кокиэ в Каваути, возвел [там] крепость и [в ней] поселился. В прошлый год⁵⁸ [во время] похода в Сига – в разгар противостояния князя Нобунага с Адзай и Асакура, узнав, что [у князя Нобунага] скованы руки, осиним роем поднялись [силы] *икки*, непрерывно нападали и вынудили Ода Хикосити вспороть [свой] живот. Не перечесть [беззаконий, в которых они были] повинны. Уже давно питая [против них] гнев, Нобунага, из-за того, что распоряжался делами Поднебесной, был занят и соизволил отложить [их] наказание.

На сей раз [он] замыслил напасть со всех сторон и непременно истребить [мятежников]⁵⁹. С востока Ода Канкуро:⁶⁰, старший сын [князя Нобунага], двигался через Итиэ.

⁵² Буйные пляски – *рамбу* (乱舞). Бином имеет ряд значений, в том числе: 1) неистовые танцы под музыку на пиру (танцующий мог при этом петь); 2) быстрый танец в представлении театра Но; 3) театр Но или же исполнение танца и декламирование нараспев отрывков из пьес Но. – См.: *Нихон кокуго дайджитэн*. 2-е изд. Сёгакукан, 2001 (на япон. яз.) на сайте www.kotobank.co.jp.

⁵³ Крепости – *хадзё*: (端城). Бином в период Сэнгоку также читался *хадзиро*. Синонимы – *эдадзиро* (枝城), *дэдзиро* (出城). Связанные с главным замком (*нэдзиро* 根城) форты, построенные в стратегически важных местах и защищающие подступы к нему [33, с. 476].

⁵⁴ Высочайшие законы – *гохатто* (法度).

⁵⁵ Наказанных в земле [его милости] – *окуни нитэ госэкан-но томогара* (御国にて折檻の輩). *Окуни* – провинция Овари. *Госэкан* (御折檻) – дословно «наказание [наложенное его милостью]». *Сэкан* – помимо известных значений «предостережение», «увещание», может значить «наказание» [33, с. 331].

⁵⁶ Владения [князя Нобунага] – *горё:ти ката* (御領知方).

⁵⁷ Ода Нобуоки (?–1570).

⁵⁸ 1570 г.

⁵⁹ Общая численность армии, мобилизованной Нобунага для похода на Каваути Нагасима, могла составлять 70 тыс. человек [10, с. 131].

⁶⁰ Ода Нобутада (1557–1582).



Сопровождавшие [его милость Канкуро:]⁶¹:

Ода Ко:дзукэ-но ками, Цуда Хандзаэмон, Цуда Матадзюро:, Цуда Итисукэ, Цуда Магодзю:ро:, Сайто: Синго, Янада Саэмонтаро:, Мори Сё:дзо:, Сакаи Эттю:-но ками, Икэда Сё:дзабуро:, Хасэгава Ёдзи, Ямада Сандзаэмон, Кадзивара Хэйдзи, Вада Синсукэ, Накадзима Бунго-но ками, Сэки Кодзю:ро:эмон, Сато: Рокудзаэмон, Итихаси Дэндзаэмон, Цукамото Кодайдзэн.

С запада через Катори [наступали]:

Сакума Уэмон, Сибата Сюри-но сукэ, Инаба Иё-но ками, [Инаба] Укё:-но сукэ, Хатия Хё:го-но ками. Переправу Мацуноки защищали [силы] *икки*, но [воины князя Нобунага] разом переправившись через реку, на [своих] конях порубили многих [врагов].

Князь Нобунага [наступал] по главной дороге через Хаяо. Передовые силы [его милости]:

Киносита Коитиро:, Адзай Симпати, Нива Горо:дзаэмон, Удзииэ Сакё:-но сукэ, Ига Ига-но ками, Иинума Кампэй, Фува Кавати, [Фува] Хикодзо:, Марумо Хё:го, [Марумо] Сабуро:бё:э, Сасса Кура-но сукэ, Итихаси Куро:дзаэмон, Маэда Матадзаэмон, Тю:дзё: Сё:гэн, Кавадзире Ёхё:э, Цуда О:суми-но ками, Ииноо Оки-но ками.

[Силы] *икки* преградили [путь] в деревне Кокиэ. [Князь Нобунага], выбив [их оттуда], проследовал [дальше]. Так же подошли [отряды] *икки* из Синохасэ, и преградили [путь]. Тотчас же Киносита Коитиро: и Адзай Симпати устремились [на них]. Переплыв на кораблях устье [реки] Кодамисакигава, [воины] *икки* поднялись на дамбу и держали [там] оборону. [Туда] устремился Нива Горо:дзаэмон, разбил и сразил многих [врагов], дотла сжег Маэгасу, Эбиэдзима, Каро:тодзима, Икуирадзима.

В тот день Нобунага соблаговолил разбить полевой лагерь в Гомё:.

В 15-й день Куки Ума-но дзё: [приготовил корабль] *атакэ бунэ*⁶², Такигава Сакон, Ито: Сан-но дзё:, Мидзуно Каммоцу – также *атакэ бунэ*, Симада Токоро-но сукэ и Хаяси Садо-но ками приготовили [корабли]

⁶¹ Сопровождавшие [его милость Канкуро:] – *отомосю* (御伴衆). В английском переводе – “his life guards” [11, p. 210]. Однако речь идет не о телохранителях, а о подчиненных Ода Нобутада командирах военных отрядов, среди которых были его близкие родственники: Ода Нобуканэ (Ода Ко:дзукэ-но ками, 1543–1614), Ода Хидэнари (Цуда Хандзаэмон, ?–1574), Ода Нагатоси (Цуда Матадзюро:, ?–1582) и др.

⁶² *Атакэ бунэ* (安宅船) – крупные военные корабли периода *Сэнгоку* водоизмещением до 300 тонн и длиной до 30–40 м, верхняя часть которых укреплялась толстыми деревянными досками с бойницами для обстрела противника из луков и огнестрельного оружия. Могли иметь на палубе двух-, трехэтажные башни (*ягура*) [7].



какои бунэ⁶³. Помимо того, собрали судна из разных гаваней: Каниэ, Арако, Ацута, О:дака, Кита, Тэрамото, О:но, Токонабэ, Нома, Уцуми, Кувана, Сирако, Хирао, Такамацу, Аноноцу, Кусу, Хосокуми. Управитель земли [Исэ] князь Отясэн⁶⁴, ведя за собой военачальников⁶⁵ из Таруми, Торияноо, О:хигаси, Коцукури, Тамару, Саканаи, взшел на большой корабль и явился [на место сражения]. Воины всех отрядов подняли на кораблях стяги, [каждый отряд] – свои, и подобно [бесчисленным] сверкающим звездам, облакам и туману с четырех сторон устремились к Нагасима, в миг подступили ко всем проходам и атаковали. [Приверженцы] *икки* были разгромлены и, взяв с собой жен и детей, бежали в Нагасима.

Нобунага с сыном, перебравшись в Тономё:, изволил расположить [свою] ставку в усадьбе Ито: поблизости от [врага]. [Князь Нобунага] объехал верхом и окинул взором [окрестности], приказал занять позиции у всех проходов. Враги укрепились в пяти замках – Синохасэ, О:дории, Янагасима, Накаэ, Нагасима.

Отряды, штурмовавшие Синохасэ:

Цуда О:суми-но ками, Цуда Итисукэ, Цуда Магодзю:ро:, Удзииэ Сакё:-но сукэ, Ига Ига-но ками, Иинума Кампэй, Адзай Симпати, Мидзуно Симоцукэ-но ками, Ёкои Ута-но сукэ.

Отряды, штурмовавшие О:дории:

Сибата Сюри-но сукэ, Инаба Иё-но ками, [Инаба] Хикороку, Хатия Хё:го-но ками.

[Они] встали лагерем в Имадзима, [одновременно] по реке подплыли большие корабли и напали [на врага].

К силам [во главе с] Сакума и его сыном, сдерживавшим [врага], были присоединены люди провинции О:ми, [они] расположились лагерем в деревне Сакатэ.

Отряды, расположившиеся лагерем в деревне Осицукэ к востоку от Нагасима:

Итихаси Куро:эмон, Фува Хикодзо:, Нива Горо:дзаэмон.

Отряды, нападавшие через Каро:тодзима:

Ода Симоцукэ-но ками, Хаяси Садо-но ками, Симада Токоро-но сукэ.

Помимо того, приплыли несколько сотен судов из провинции Овари, не [оставив свободного] места на море.

⁶³ *Какои бунэ* – собирательное название для военных судов периода *Сэнгоку*, верхняя часть которых защищалась толстыми деревянными досками или металлическими пластинами. К ним относились корабли *атакэ бунэ*, *сэки бунэ* и др. В данном случае, вероятно, имеются в виду корабли меньшие по размеру, чем *атакэ бунэ*.

⁶⁴ Ода Нобукацу (1558–1630), второй по старшинству сын Нобунага.

⁶⁵ Военачальники – *муся дайсё*: (武者大将).



Отряды, нападавшие с юга через О:дзима:
Гохондзё, Камбэ Сансити, люди [из] Кувана.

Кроме того, приплыли несколько сотен судов и больших кораблей из провинции Исэ, не [оставив свободного] места на море. Когда все [эти] отряды приблизились к О:дории и Синохасэ и напали, разрушая стены и башни выстрелами из больших аркебуз, в обоих замках [защитников] охватило смятение. [Они] умоляли [князя Нобунага] о пощаде, но [его милость объявил], что это никак невозможно, намереваясь в назидание [другим] злодеям заморить [их] голодом и утолить свой гнев, [порожденный их] давними проступками и бесчинствами, и не внял [их просьбам]⁶⁶. В это время,

[в] 8-ю луну, 2-й день, ночью [разразилась] необычайно сильная буря. Когда под ее прикрытием сброд, осажденный в замке О:дории, посреди ночи выбрался и [стал] разбегаться, [воины князя Нобунага] зарубили примерно тысячу мужчин и женщин⁶⁷.

8-я луна, 12-й день. Осажденные в замке Синохасэ, повиновавшись, твердо [покаялись], что в [крепости] главного настоятеля⁶⁸ Нагасима преданно послужат [князю Нобунага], и потому [он] сохранил им жизнь, и прогнал в Нагасима⁶⁹.

(10). Меж тем [князь Нобунага ранее] построил крепость на перевале Киномэ, разместив [там] Хигути⁷⁰, но [кто знает], какие же обиды таил [он в сердце]? Когда [Хигути], оставив крепость и взяв с собой

⁶⁶ Нобунага в письме вассалу Акэти Мицухидэ, посланном в 29-й день 7-й луны, сообщил, что его войско обложило О:дории и Синохасэ, по слухам, в обоих крепостях совсем нет провианта, и они не продержатся больше 3–5 дней [32, № 463, с. 769].

⁶⁷ Нобунага писал Кавадзири Хидэтака (7-й день 8-й луны), что приказал «вырезать» (*надэгири* 撫切) «женщин и мужчин», а до падения Гансё:дзи (крепости Нагасима) осталось недолго. Он также «твердо» отверг просьбы о снисхождении, намереваясь «истребить» защитников [32, № 467, с. 775].

⁶⁸ Главный настоятель – *хонбо:дзу* (坊主).

⁶⁹ В «Записях о Нобунага» (список дома Икэда) указывается, что переговоры с гарнизоном Синохасэ завершились успехом благодаря Гохондзё (御本所) – которым, по предположению составителей «Дайнихон сирё:», был Ода Нобукацу (он же Китабатакэ Томотоё), сын Нобунага. – См.: *Синтё:ки. Икэда-кэ бунко бон*. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 24, с. 22 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp. Историк Кинрю: Сидзука отмечает, что в Нагасима узнали о предательстве защитников Синохасэ и не впустили их. После этого последние пытались бежать, но были уничтожены войсками Нобунага [37, с. 283].

⁷⁰ Хигути Наофуса (?–1574), самурай из уезда Саката провинции О:ми, вассал рода Хори. Первоначально, как и Хори, подчинялся дому Адзаи. В 1570 г. примкнул к Нобунага [38, с. 381].



жену и детей, бежал в [уезд] Ко:ка, Хасиба Тикудзэн-но ками послал за ним погоню, на полпути [их схватил и] казнил. Головы мужа и жены [по приказанию Хасиба] были доставлены в ставку [князя Нобунага в] Нагасима.

На сей раз не готовые к долгой кампании в Нагасима в 7-ю луну, 13-й день, в великой спешке мужчины и женщины, благородные и низкороджденные, с [разных] островов в бесчисленном множестве бежали в три места – Нагасима, Янагасима и Накаэ. Вот уже 3 месяца [защитники] держали [оборону], больше половины [из них] умерли от голода⁷¹.

9-я луна, 29-й день. [Приверженцы *икки*], умоляя [князя Нобунага о снисхождении], оставили Нагасима. Когда [они] садились на многочисленные корабли, [по ним] разом выстрелили [из всех] аркебуз, без счета было зарублено, [а тела брошены] в реку. Среди них храбрецы [числом] примерно семь-восемь сотен, [раздевшись] догола, лишь с обнаженными мечами [в руках] бросились в бой и вырвались [из окружения], [отпрыски] высочайшего рода [Ода]⁷² и многие именитые [вассалы] погибли в бою [с ними]. Устремившись в небольшой проход [в рядах войска дома Ода], [они] ворвались в хижины, оставшиеся без присмотра⁷³, и оделись по своему усмотрению. После этого, переправившись через реку и рассеявшись, отошли к [горе] Тагияма, на север Исэ, [и] бежали в Одзака. Замки Накаэ и Янагасима, – в обоих замках оставалось примерно 20 тыс. мужчин и женщин, – [по приказу князя Нобунага] не единожды обнесли оградой, обложив [кругом]. [Его милость] приказал с четырех сторон

⁷¹ В вышеупомянутом послании Нобунага извещал Акэти Мицухидэ о том, что в Нагасима сбежалось множество простолудинов (*дзо:нин 雑人*), и, по слухам, в этой крепости от голода уже погибло много «мужчин и женщин» [32, № 463, с. 769].

⁷² Согласно «То:дайки», погибло больше десяти родичей Нобунага [9, с. 23]. Вада Ясучиро, суммируя данные из разных источников, повторяет эту цифру. В частности пали в бою Ода Нобухиро (?–1574), единокровный брат Нобунага; Ода Хидэнари (?–1574), его младший брат; Ода Нобунари (?–1574), Ода Нобумаса (?–1574) и Ода Сэн (?–1574), его двоюродные братья; Ода Нобунао (1546–1574); Ода Нобуцугу (?–1574), его дядя; Ода Кю:сабуро: и др. [39, с. 69].

⁷³ Хижины, оставшиеся без присмотра, – *русу-но коя коя* (留守のこや々). В списке дома Икэда в аналогичном фрагменте читаем вместо *русу-но коя коя* читаем *гохондзин-но коя коя* (御本陣小屋々), что дословно значит «хижины главного лагеря его милости». – См.: *Синтё:ки. Икэда-кэ бунко бон*. Дайнихон сирё:, ч. 10, т. 24, с. 329 (на япон. яз.) на сайте www.hi.u-tokyo.ac.jp. Речь идет о временных постройках («бараках») в лагере Нобунага, где размещались воины его армии во время военной кампании против Нагасима Икко:-икки.



пустить огонь и сжечь заживо [защитников]⁷⁴. Исполнив задуманное, в 24-й день 9-й луны [князь Нобунага] вернулся из похода в Гифу.

Литература

1. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахино (комм.). *Синтё:-ко: ки*. 9-е изд. Токио: Кадокава сётэн; 1996. (На япон. яз.)
2. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки I, II. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019;(4):148–168.
3. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV. В: Горяева Л. В., Настич В. Н. (отв. ред.). *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 28. Т. III. М.: ИВ РАН; 2020. С. 123–170.
4. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток V. *Ориенталистика*. 2020;3(1):31–48. DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48).
5. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VI. (Часть I). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020;(1):236–239. DOI: [10.31696/2618-7302-2020-1-226-239](https://doi.org/10.31696/2618-7302-2020-1-226-239).

⁷⁴ Исследователи по-разному объясняют жестокость, с которой Нобунага расправился с Нагасима Икко:-икки. Согласно одной точке зрения, «набирающая силу власть» Нобунага подавляла с помощью насилия развитие самоуправляющихся социальных и экономических центров «Истинной школы Чистой земли» (*дзинэй*) в области То:кайдо:, что не могло не вызвать широкого недовольства. В этой обстановке в 1570 г. верховный настоятель Одзакэ Хонгандзи призвал к вооруженному сопротивлению Нобунага. Ожесточенность борьбы между Нагасима Икко:-икки и Нобунага, в которой были убиты и его близкие родственники, связана с высокой концентрацией военной силы [37, с. 294, 295]. Со своей стороны Канда Тисато считает, что жестокое истребление последователей Икко:-икки, включая женщин и детей, укрывшихся в крепостях области Каваути, отражает стремление Нобунага «опозорить» (дискредитировать) храм Гансё:дзи и Икко:-икки в глазах «народа». В период *Сэнгоку* «народ», чтобы выжить, вставал на сторону того властителя, который лучше других справлялся с «кризисными» ситуациями, и покидал того, кому это не удавалось. Таким образом, эта «резня» была «политическим возмездием» Нобунага, целью которого было отдалить «народ» от Икко:-икки [40, с. 130]. Мнение Канда не кажется вполне обоснованным. О:та Гю:ити неоднократно пишет о ненависти Нобунага к жителям Нагасима Каваути, вызванной их многочисленными «проступками» и «бесчинствами». После самоубийства младшего брата и провала двух крупных военных кампаний, сопровождавшегося гибелью видных вассалов, Нобунага, по-видимому, стал рассматривать войну против Нагасима Икко:-икки как личную вендетту. В «То:дайки» убийство сдавшихся и покидавших Нагасима на кораблях защитников объясняется «злостью» (*икон* 遺恨) Нобунага из-за смерти брата и «именитых» самураев дома Ода [9, с. 22]. Таким образом, причины беспощадной расправы с обитателями Каваути Нагасима – желание Нобунага отомстить за прошлые неудачи и уничтожить сильного противника, способного к продолжению сопротивления. Если и можно видеть в этом событии «воззвание», то оно скорее было адресовано всем недругам Нобунага, а не только «народу». В уезде Ясу провинции О:ми противостояние между Нобунага и приверженцами Икко:-икки было куда менее масштабным и кровопролитным, чем в Каваути. Жители укрепленных поселений Канагамори и Миякэ в уезде Ясу этой провинции, примкнувшие к Икко:-икки, в 1571 г. вынуждены были сдаться. В 1572 г. они вновь восстали, но довольно быстро сдались, выдали заложников и были помилованы (подробнее см.: [41, с. 59–62]). Следовательно, Нобунага мог сравнительно мягко обойтись с участниками Икко:-икки.



6. 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. Available at: https://www.ivran.ru/f/«Vestnik_Institutu_vostokovedeniya_RAN»_2019_No3.pdf.

7. Като: Сюити (ред.). *Сэкай дайхякка дзитэн*. Хэйбонся; 2007. (На япон. яз.)

8. Касахара Кадзуо, Иноуэ Тосио (сост. и комм.). *Асакура симацуки*. Рэннё. Икко: икки. Нихон сисо: тайкэй. Токио: Иванами сётэн; 1972. Т. 17. (На япон. яз.)

9. То:дайки. *Сисэки дзассан*. Токио: Яги сётэн; 1995. Т. 2. (На япон. яз.)

10. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага кассэн дзэнроку*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2002. (На япон. яз.)

11. Elisonas J. S. A., Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga by Ōta Gyūichi*. Boston, Leiden: Brill; 2011.

12. Сibaцудзи Сюнроку, Хираяма Ю:, Курода Мотоки, Марусима Кадзухиро (сост.). *Такэда-си касиндан дзиммэй дзитэн*. Токио: То:кё:до: сьуппан; 2015. (На япон. яз.)

13. Сакаи Кэндзи (исслед., комм.). *Коё: гункан тайсэй*. Токио: Кю:ко сёин; 1994. Т. 2. (На япон. яз.)

14. Вада Ясухиро. *Синтё:ко: ки. Сэнгоку хася-но иккю: сирё:*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2018. (На япон. яз.)

15. Абэ Такэси, Нисимура Кэйко (ред.). *Сэнгоку дзиммэй дзитэн. Компакуто хан*. Токио: Син дзинбуцу о:райся; 2006. (На япон. яз.)

16. Сато: Синъити. *Комондзёгаку ню:мон*. Токио: Хо:сэй дайгаку сьуппанкёку; 2003. (На япон. яз.)

17. Канэко Хираку. *Мицукура кайфу: никки. Ода Нобунага кэнрёку рон*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2015. (На япон. яз.)

18. Канэко Хираку. *Ода Нобунага кэнрёку рон*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2015. (На япон. яз.)

19. Имагани Акира. *Нобунага то тэнно:*. Токио: Ко:данся; 2002. (На япон. яз.)

20. Ламерс Й. П. *Японский тиран. Новый взгляд на японского полководца Ода Нобунага*. СПб.: Евразия; 2012.

21. Канэко Хираку. *Ода Нобунага. Тэнкабито-но дзицудзо:*. Токио: Ко:данся; 2014. (На япон. яз.)

22. Канда Тисато. *Ода Нобунага*. Токио: Тикума синсё; 2014. (На япон. яз.)

23. Кирино Сакудзин. *Ода Нобунага*. Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2011. (На япон. яз.)

24. Сакаи Арихиро. *Нобунага ва надзэ Рандзятэй о киритотта но ка. В: Ватанабэ Даймон (ред.). Нобунага кэнкю:-но сайдзэнсэн 2*. Токио: Ё:сэнся; 2017. С. 157–172. (На япон. яз.)

25. Кувата Тадатика. *Ода Нобунага*. Токио: Кадокава сётэн; 1964. (На япон. яз.)

26. Ямамура Кё:ко. *О:гон тайко:*. Токио: Тю:о: ко:ронся; 1992. (На япон. яз.)

27. Мещеряков А. Н. (пер. и комм.). Сёку Нихонги. Св. II. В: Мещеряков А. Н. (ред.). *История и культура традиционной Японии*. М.: РГГУ; 2011. Т. 2. С. 39–69.

28. Сibaцудзи Сюнроку. *Такэда Кацүэри*. Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2003. (На япон. яз.)



29. Хонда Такасигэ. Тэйхон. *Токугава Иэясу*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. (На япон. яз.)
30. Сибацидзи Сюнроку, Курода Мотоки (сост.). *Сэнгоку ибун. Такэда-си хэн*. Токио: То:кё:до: сёппан; 2003. Т. 3. (На япон. яз.)
31. Марусима Кадзухиро. *Такэда Кацуёри. Тамэсарэру сэнгоку даймё:-но кирё:*. Токио: Хэйбонся; 2017. (На япон. яз.)
32. Окуно Такахиро (сост. и комм.). *Дзо:тэй Ода Нобунга мондзё-но кэнкю:*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. Т. 1. (На япон. яз.)
33. Судзуки Масандо (сост.). *Сэнгоку комондзё ё:го дзитэн*. Токио: То:кё: сёппандо;; 2019. (На япон. яз.)
34. Трубникова Н. Н., Бачурин А. С. *История религий Японии IX–XII вв.* М.: Наталис; 2009.
35. Григорьева Т. П. (отв. ред.). *Буддизм в Японии*. М.: Восточная литература; 1993.
36. Трубникова Н. Н., Бабкова М. В. *Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв.* М.: Росспэн; 2014.
37. Кинрю: Сидзука. *Икко:-икки рон*. Токио: Ёсикава Ко:бункан; 2004.
38. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. (На япон. яз.)
39. Вада Ясухиро. *Ода Нобутада. Тэнкабито-но тякунан*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2019. (На япон. яз.)
40. Канда Тисато. *Нобунага то Исияма кассэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2008. (На япон. яз.)
41. Мацусита Хироси. *Ода Нобунага. Соно кёдзо: то дзицудзо:*. Токио: Санрайдзу сёппан; 2014. (На япон. яз.)

References

1. Ōta Gyūichi. Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). *Shinchō-kō ki*. 9th ed. Tokyo: Kadokawa shoten; 1996. (In Japan.)
2. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Books I, II. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(4):148–168. (In Russ.)
3. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. *Shinchō-kō ki*. Books III, IV. In: Goryaeva L. V., Nastich V. N. (ed.). *Papers of the Institute of Oriental Studies of the RAS*. Issue 28. Vol. III. Moscow, 2020, pp. 123–170. (In Russ.)
4. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book V. *Orientalistika*. 2020;3(1):31–48. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48.
5. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VI (Part I). *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2020;(1):226–239. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7302-2020-1-226-239.
6. Polkhov S. A. Ōta Gyūichi and his “Shinchō-kō ki”: Some Results of Studying in Japanese Historical Science. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(3):115–133. (In Russ.) Available at: https://www.ivran.ru/f/«Vestnik_Instituta_vostokovedeniya_RAN»_2019_N№3.pdf.



7. Katō Shūichi (ed.). *Sekai daihyakka jiten*. Heibonsha; 2007. (In Japan.)
8. Kasahara Kazuo, Inoue Toshio (ed.). *Asakura Shimatsuki. Rennyō, Ikkō-ikki. Nihon shisō taikai*. Tokyo: Iwanami shoten; 1972. Vol. 17. (In Japan.)
9. Tōdaiki. *Shiseki zassan*. Tokyo: Yagi shoten; 1995. Vol. 2. (In Japan.)
10. Taniguchi Katsuhiro. *Oda Nobunaga kassen zenroku*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2002. (In Japan.)
11. Elisonas J. S. A., Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga by Ōta Gyūichi*. Boston, Leiden: Brill; 2011.
12. Shibatsuji Shunroku, Hirayama Yū, Kuroda Motoki, Marushima Kazuhiro (ed.). *Takeda-shi kashidan jimmei jiten*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2015. (In Japan.)
13. Sakai Kenji (ed.). *Koyō Gunkan Taisei*. Tokyo: Kyūko shoin; 1994. Vol. 2. (In Japan.)
14. Wada Yasuhiro. *Shinchō-kō ki. Sengoku hasha-no ikkyū shiryō*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2018. (In Japan.)
15. Abe Takeshi, Nishimura Keiko (ed.). *Sengoku jimmei jiten. Konpakuto han*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2006. (In Japan.)
16. Satō Sin'ichi. *Komonjogaku nyūmon*. Tokyo: Hōsei daigaku shuppankyoku; 2003. (In Japan.)
17. Kaneko Hiraku. *Mitsukura kaifū nikki. Oda Nobunaga kenryoku ron*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2015, pp. 253–258.
18. Kaneko Hiraku. *Oda Nobunaga kenryoku ron*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2015. (In Japan.)
19. Imatani Akira. *Nobunaga to tennō*. Tokyo: Kōdansha; 2002. (In Japan.)
20. Lamers J. P. *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*. St Petersburg: Evraziya; 2012. (In Russ.)
21. Kaneko Hiraku. *Oda Nobunaga. Tenkabito-no jitsuzō*. Tokyo: Kōdansha; 2014. (In Japan.)
22. Kanda Chisato. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Chikuma shinsho; 2014. (In Japan.)
23. Kirino Sakujin. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2011. (In Japan.)
24. Sakai Arihiro. *Nobunaga wa naze Ranjatai o kiritotta ka*. In: Watanabe Daimon (ed.). *Nobunaga kenkyū-no saizensen 2*. Tokyo: Yōsensha; 2017, pp. 157–172. (In Japan.)
25. Kuwata Tadachika. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Kadokawa shoten; 1964. (In Japan.)
26. Yamamuro Kyōko. *Ōgon taikō*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 1992. (In Japan.)
27. Meshcheryakov A. N. (transl. and comm.). *Shoku Nihongi. Book II*. In: Meshcheryakov (ed.). *The History and Culture of the Traditional Japan*. Moscow: RGGU; 2011, pp. 39–69. (In Russ.)
28. Shibatsuji Shunroku. *Takeda Katsuyori*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2003. (In Japan.)
29. Honda Takashige. *Teihon. Tokugawa Ieyasu*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. (In Japan.)
30. Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.). *Sengoku ibun. Takeda-shi hen 3*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2003. (In Japan.)
31. Marushima Kazuhiro. *Takeda Katsuyori. Tamesareru sengoku daimyō-no kiriyō*. Tokyo: Heibonsha; 2017. (In Japan.)



32. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. Vol. 1. (In Japan.)
33. Suzuki Masando (ed.). *Sengoku komonjo yōgo jiten*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2019. (In Japan.)
34. Trubnikova N. N., Bachurin A. S. *The History of the Religions of Japan: IX–XII Centuries*. Moscow: Natalis; 2009. (In Russ.)
35. Grigorieva T. P. (ed.). *Buddhism in Japan*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1993. (In Russ.)
36. Trubnikova N. N., Babkova M. V. *The renewal of Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought in XIII–XIV Centuries*. Moscow: Rosspen; 2014. (In Russ.)
37. Kinryū Shizuka. *Ikkō-ikki ron*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2004. (In Japan.)
38. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kashin jimmei jiten*. 2nd ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. (In Japan.)
39. Wada Yasuhiro. *Oda Nobutada. Tenkabito-no chakunan*. Tokyo: Chūō kōrōn shinsha; 2019. (In Japan.)
40. Kanda Chisato. *Nobunaga to Ishiyama kassen*. 2nd ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2008. (In Japan.)
41. Matsushita Hiroshi. *Oda Nobunaga. Sono kyōzō to jitsuzō*. Tokyo: Sanraizu shuppan; 2014. (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: 6 апреля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 16 апреля 2020 г.
Принята к публикации: 19 апреля 2020 г.

Article info

Received: April 6, 2020
Reviewed: April 16, 2020
Accepted: April 19, 2020

PHILOSOPHY OF THE EAST



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



ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- **Философия религии и религиоведение**
- **Философия и история религии, философская антропология, философия культуры**



Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV)

Н. В. Ефремова^{1а}, Т. Ибрагим^{2б}

¹ Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>; e-mail: salamnat@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>; e-mail: nataufik@mail.ru

Резюме: данная статья представляет собой первую часть исследования, посвященного редакции «Категорий» Аристотеля в сочинении крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны; ум. 1037) – «Исцеление» (*аш-Шифā*). В ней освещается пересмотр Авиценной эпистемологического статуса «Категорий», его деятельность по онтологизации-делогизации категориальной проблематики. Анализируется его переработка аристотелевского пролога к собственно категориям (гл. 1–4), порой обозначаемого как *Pre-Predicamenta*, разбираются такие вопросы, как семантика различных типов слов, четырехчленная схема («онтологический квадрат»), десятичленная схема и ее обоснование.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; «Исцеление», авиценновское; категории; «Категории», аристотелевские; «Категорий», онтологизация; «Органон»

Для цитирования: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV). *Ориенталистика*. 2020;3(2):403–427. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427.

On Avicennian Reception of Aristotle's Categories: (ch. I–IV)

N. V. Efremova^{1а}, T. Ibrahim^{2б}

¹ Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

Abstract: the article is the first part of a study regarding the problem of the re-edition of Aristotle's *Categories* in the work "The Healing" (*ash-Shifā*) by the greatest philosopher of classical Islam, Ibn Sina (Avicenna; d. 1037). It shows the ways and approaches by Avicenna to revisit the epistemological status of the *Categories*, as well as his approach to "ontologize" and "delogicize" the problems of categories. Also, the authors provide an analysis of how Avicenna re-worked the Aristotelian prologue



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





(chapters 1–4), sometimes is referred to as the Pre-Predicamenta. The analysis includes as follows: semantics of various types of words, four-fold division (“ontological square”), ten-fold division and its justification.

Keywords: Aristotle, Avicenna, comments on; Aristotle, “Categories”; Avicenna, “The Healing”; Avicenna, categories; Aristotle, “Categories”, delogicization of; “The Organon”

For citation: Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle’s *Categories*: (ch. I–IV). *Orientalistica*. 2020;3(2):403–427. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427.

1. Пересмотр эпистемологического статуса «Категорий»

Трактат «Категории», относительно небольшой по своему объему и скорее всего относящийся к раннему периоду творчества Стагирита, стал одним из самых влиятельных сочинений в истории философии, причем он послужил базисным текстом не только логики, но и онтологии / метафизики. В аристотелевской / перипатетической традиции он открывал серию из шести сочинений Аристотеля по логике, получившую название «Органон»: «Категории» (о десяти общих сказуемых / предикатах – «субстанции», «количестве», «качестве» и т.д.), «Об истолковании» (о логических суждениях), «Первая аналитика» (о дедуктивной схеме вывода – силлогизме), «Вторая аналитика» (о [подлинно] доказательном – или научном, аподиктическом – силлогизме, об определении, об индукции), «Топика» (о диалектике) и «О софистических опровержениях» (о логических ошибках)¹.

Но еще в Античности (особенно в александрийской школе неоплатонизма) к «Органону» присоединили в качестве двух заключительных разделов трактаты Аристотеля «Риторика» и «Поэтика»², а в качестве пролегомен к «Категориям» – «Исагоге» («Введение») ³ неоплатоника Порфирия (ум. ок. 305)⁴. В таком девятичленном составе «Органон»

¹ У Ибн-Сины: *аль-Макулят*, *аль-Ибāра*, *аль-Кыйās* («Силлогизм»), *аль-Бурхāн* («Доказательство / Аподейктика»), *аль-Джадал* («Диалектика») и *ас-Сафсата* («Софистика»). Не только последний трактат, но и все остальные порой фигурируют в своей транскрипции; в частности: «Категории» – *Катыгурйās*; «Аналитика» – *Анālутькā* (помимо перевода – *ат-Тахлйāt*); соответственно, Первая и Вторая аналитики – как ~ *аль-ўля* и ~ *ас-сāний*.

² Араб.: *Ритурйкā* (транскр.) / *аль-Хатāба* и *Буйитькā* (транскр.) / *аш-Шу’р*.

³ Араб.: *Исāгуджй* (транскр.) / *аль-Мадхаль*.

⁴ Трактат преимущественно посвящен пяти логическим понятиям, известным как предикабили (от лат. *praedicabilia*; категории же – предикаменты, *praedicamenta*): род (например, «животное» – в смысле живого существа), вид («человек»), дифференция (или: видовое отличие; «разумное» – человек есть разумное животное), свойство (характерный для данного вида атрибут – «смеющийся», т.е. способный к смеху/юмору, для человека) и акциденция (общий для нескольких видов атрибут – «ходящий», для человека и лошади). Первые три описания Ибн-Сина квалифицирует как признаки самостные (*zātī*), т.е. конституирующие (*мукаввим*) сущность (*māхийя*) вещи, остальные – как акцидентальные (*‘арадбй*) [1, с. 41–46].



вошел в мусульманскую культуру, и именно так он предстоит в авиценновском «Исцелении».

В этом *opus magnum* Ибн-Сины свой классический вид приобрела фальсафа – эллинизирующая (преимущественно аристотелизирующая) философия ислама, чьи основы заложили аль-Кинди (ум. ок. 870) и особенно аль-Фараби (ум. 950). Данный энциклопедический труд претендовал на охват предшествующей научно-философской мысли, дополненной идеями автора; и в его основу были положены сочинения Аристотеля, корпус которых именно здесь, впервые в истории аристотелизма / перипатетизма, приобрел подлинно систематический характер⁵.

Вслед за античными перипатетиками предшественники Ибн-Сины из числа перипатетиков ислама рассматривали «Категории» как имманентную часть логики. Так считал, в частности, родоначальник фальсафы аль-Кинди (см.: [4, с. 32; 5]). Объясняя включение «Категорий» в корпус логических сочинений, аль-Фараби отмечает, что из этого трактата познаются части⁶ посылок, применяемых [при построении силлогических] доказательств [6, с. 8]. В этом же духе высказывается христианин-несторичанин, глава багдадской перипатетической школы времен Ибн-Сины – Ибн-ат-Таййиб (ум. 1043), в своем комментарии к трактату Порфирия указывающий, что главным в логике выступает доказательство и что предшествующее сему служит словно конституентом (*мукаввим*) для него, а «Категории» предшествуют «Доказательству» [7, с. 31–32].

Ибн-Сина радикально пересматривает традиционный взгляд на статус «Категорий» как составного элемента логического корпуса. К такому пересмотру его привела, с одной стороны, разработанная им науковедческая методология, а с другой – само содержание аристотелевского трактата.

В основе означенной методологии лежит различие «объекта» и «предмета» той или иной научной дисциплины – различие, которое было намечено Аристотелем во «Второй аналитике», но которое практически не было проведено им в отношении философских наук, в том числе в «Физике» и «Метафизике» (подробнее см.: [3, с. 621–624]). Сказанное тем более относится к самой логике (в его терминологии – «аналитике»), которую Стагирит не только не относил к числу собственно философских наук, но и не рассматривал в качестве самостоятельной науки, признавая за ней лишь роль сугубо методологического инструмента, что впоследствии и отразилось в обозначении ее как «органон».

Ибн-Сина «реабilitирует» логику, возводит ее в ранг «науки» и фактически включает в философию, закрепляя за ней соответствующий

⁵ О мировоззренческих и теоретико-методологических принципах данной систематизации см.: [2, р. 359–386; 3].

⁶ Это слово опущено в цитируемом переводе.



«объект». Среди ментальных понятий (*ма'ānī*), или интеллигибелей (*ма'кūlyāt*), он различает «первичные» (*ūlyā*), которые появляются в человеческом разуме как отражения вещей, существующих вовне, во внешнем мире, и «вторичные» (*сāнийа*), которые в разуме возникают на основе первичных понятий. К первому разряду относятся выделенные в «Категориях» десять понятий (субстанция, количество, качество, отношение и др.), ко второму – такие понятия, как самостное и акцидентальное, субъект и предикат, род и вид (а с ними и остальные предикабилии). Объектом логики служат именно вторичные интеллигибелии, притом исключительно постольку, поскольку посредством их осуществляется переход от уже известного к ранее неизвестному [1, с. 15–24; 8, с. 10–11].

В свою очередь, десять категорий являются модусами (*ахūāl*) сущего как сущего; оно же служит объектом метафизики, а предметом для нее (как и для любой другой научной дисциплины) выступают модусы данного объекта. В этой перспективе исследование категорий (включая обоснование их бытия и доказательство акцидентальности девяти категорий, последующих за «субстанцией») предстает в качестве собственного предмета метафизики. Такому исследованию автор «Исцеления» и посвящает вторую и третью книги раздела по метафизике / теологии (*илъахиййāt*) [8].

Как верно отмечают исследователи, для авиценновской эпистемологии в целом характерна установка на онтологизацию логики (см. [9]), на ее метафизикацию. Наиболее же радикально эта установка проявляется в отношении «Категорий», приводя к полной делогизации означенной дисциплины, к выведению ее из состава логики.

В самом «Исцелении» означенная дисциплина еще располагается на своем традиционном месте в рамках девятичленного «Органона»: здесь Ибн-Сина следовал, по его собственным словам, перипатетическому канону, «хотели бы мы этого или нет» [10, с. 8]. Но уже в сокращенной версии авиценновской энциклопедии – «Спасении» – речь о десяти категориях идет лишь в связи с рассуждением об определении (дефиниции, араб. *хадд*), т.е. после разделов о суждении, силлогизме и собственно доказательстве [11, с. 153–157]. А в написанных позже «Книге знания» и в «Указаниях и напоминаниях» категориология и вовсе исключается из логики.

Что касается самого содержания трактата «Категорий», то мотивами для элиминации его из «Органона» послужили следующие два обстоятельства. Во-первых, категориальная тематика фактически не необходима для логики, ибо без ущерба можно миновать ее, переходя от рассуждения о предикабилиях к рассуждению о суждениях, а далее – к силлогистике и аподиктике; да и в деле дефиниции эта проблематика, хотя кое-где и бывает полезной, но в действительности легко обойтись и без нее [10, с. 5–6]. Более того, для неподготовленного читателя она даже



может оказаться вредной, дезориентируя его, – «сколько я видел людей, душа которых запуталась из-за чтения этого трактата!» – сетует Ибн-Сина [10, с. 8].

Во-вторых, с авиценновской точки зрения, «Категории» далеко не соответствуют критериям аподиктики: трактат предназначен «для начинающих (*шудāt*), еще не натренированных», и в нем «не проведено должное исследование (*тахкык*)» [10, с. 189]. Как бы в оправдание Аристотеля (к которому он питал глубочайшее уважение) Ибн-Сина пишет, что тот составил трактат не в целях аподиктического обучения (*'аля сабиль ат-та'лим*), а ориентируясь на установленное-традиционное (*'аля сабиль аль-вад' ва-т-таклїд*) [10, с. 6]. И, как увидим во второй части настоящей статьи, автор «Исцеления», сталкиваясь с теми или иными проблемными положениями в «Категориях», подчас относит таковые за счет того, что Стагирит просто воспроизводит общераспространенное (*машхūr*) мнение.

Авиценновский подход к «Категориям» оказался решающим для судьбы «Органона» в мусульманском мире. Как свидетельствует Ибн-Хальдун (ум. 1406), в последующих сочинениях по логике категориология была исключена, поскольку ее релевантность акцидентальна, а не сущностна [11, с. 646].

2. О соотношении имен и предметов

Свое введение к собственно категориям Аристотель начинает с классификации предметов на «одноименные» (*homōnuma*), «соименные» (*synōnuma*) и «отыменные» (*parōnuma*)⁷ [12, с. 53]. В авиценновском «Исцелении» дается более широкий спектр отношений между обозначением и обозначаемым. Здесь в качестве еще одного типа указываются «синонимичные»; в рамках одноименных выделяются несколько подтипов; а отыменные включаются в более общий тип – «разноименные»⁸.

В отличие от автора «Категорий» и его античных комментаторов, Ибн-Сина начинает свою классификационную схему с соименных (унивокативных; *мутāvаты'а асмā'у-хā*; сама унивокация – *тавātu' аль-'исм*), определяя их (вслед за Аристотелем) как предметы, имеющие единое имя, которое прилагается ко всем им равнозначным⁹ образом (например, «животное» по отношению к человеку и лошади) [10, с. 9–10].

⁷ В аристотелевском употреблении два последних термина существенно отличаются от современного понимания синонимии и паронимии; см. ниже, в основном тексте.

⁸ Об отличиях авиценновской схемы от трактовок античных комментаторов см.: [13, р. 46–64].

⁹ Не различаясь в плане «еще-в-большей-мере-заслуживающего» (*аўля, ахрā*), «предшествования (*такаддум*) и следования (*та'аххур*)» или «силы (*шидда*) и слабости (*да'ф*)» [10, с. 9]. Эти термины будут разъяснены ниже, в основном тексте.



Чуть позже Ибн-Сина отмечает, что о своих партикуляриях равнозначно, унивокативно сказываются не только род, вид и дифференция (как то полагают некоторые), но и остальные универсалии из числа пяти предикабилей – свойство и общая акциденция [10, с. 15].

Одноименными (эквивокативными, *муттафика 'асмā'у-хā*; сама эквивокация – *иттифāк аль-'исм*) выступают предметы, у которых есть единое имя, неравнозначно прилагающееся к ним. Эта неравнозначность бывает троякой.

(1) Либо у имени есть разные смыслы, между которыми нет никакого сходства, например, слово *'айн*, обозначающее и водный источник, и орган зрения. Такие предметы называются «омонимичными» (*мушта-рака асмā'у-хā*; сама омонимия – *иштирāк аль-исм*).

(2) Либо имя имеет разные смыслы, но между этими смыслами есть определенное сходство (*ташāбух*), например, «животное» применительно к лошади – в природе и к животному – на изображении; или «нога» применительно к лапе животного и опоре ложа. Такие предметы – «подобноименные» (*муташāбиха асмā'у-хā*; сама подобноименность – *ташāбух аль-исм*). Заметим, что исключительно такие предметы упоминаются у Аристотеля в качестве «одноименных».

(3) Либо смысл имени един сам по себе, но различается в других, последующих аспектах, например, «бытие» (*вуджūd*). Такое имя называется «модулирующим» (*мушаккик*)¹⁰, а сами предметы – «с-модулирующими-именами» (*мушакикка асмā'у-хā*). Это имя, в свою очередь, бывает трех разрядов.

(3.1) Или имеющееся различие состоит в том, что к одним вещам имя прилагается первичным образом, а к другим – вторичным образом. В частности, «бытие» (*вуджūd*) приложимо к субстанции прежде (*кабль*) всех привходящих к ней акциденций; к некоторым субстанциям – прежде других субстанций; к некоторым акциденциям – прежде прочих акциденций. Таков аспект различения в плане «предшествования» (*такаддум*) и следования (*та'ххур*)».

(3.2) Или различие бывает в плане «еще-в-большей-мере-заслуживающего» (*аўля, ахрā*). Например, бытие, присущее одним вещам благодаря им самим, тогда как у других оно имеется благодаря чему-то иному; сущее же благодаря самому себе (*маўджūd би-зāти-х*) в большей мере заслуживает бытия, нежели сущее благодаря иному (*маўджūd би-гайри-х*).

(3.3) Или это различие в плане «силы (*шидда*) и слабости (*да'ф*)», т.е. согласно большей и меньшей степени интенсивности. Таковое имеет место в отношении вещей, допускающих подобную вариацию, – как

¹⁰ Букв.: «вызывающим сомнение»; соответствующие предметы находятся в промежуточном положении между омонимичными и соименными.



в случае с белизной, которая не сказывается абсолютно равносильным образом о снеге и о слоновой кости¹¹ [10, с. 10–11].

В упомянутых трех случаях модулирующее имя берется в абсолютном смысле (*мутлак^{ан}*). Но оно может рассматриваться также и по отношению (*би-хасаб ан-нисба*):

(3.4) или к одному началу (*мабда'*), например, «медицинским» называется и сочинение, и скальпель, и снадобье;

(3.5) или к одной цели (*гайа*), например, «оздоравливающее» применительно к лекарству и зарядке;

(3.6) или к единому началу и единой цели одновременно, например, когда обо всех вещах говорится как о «божественных», [поскольку они восходят к Богу – как и к действующей причине, и к целевой] (см.: [10, с. 11–13])¹².

Следует отметить, что в приведенном выше примере разряд модуляции (в рубрике 3.2) под «сущим благодаря самому» следует понимать Бога – «Перво[начало]» (*аль-авваль*), или «Бытийно-необходимое-благодаря-самому-себе» (*ваджиб аль-вуджуд би-зати-х*), как Он обычно именуется у Ибн-Сины. В более четкой форме философ об этом говорит в «Дискуссиях» (*аль-Мубахасат*): «сущее» (*мауджуд*) прилагается к Первоначалу и последующим за Ним [вещам] в качестве не омонимич-

¹¹ В разделе по метафизике в том же «Исцелении» говорится, что «бытие» как таковое не допускает градации в плане силы и слабости или «более совершенного» и «менее совершенного» (*акмаль* и *анкас*; мы читаем акмаль вместо фигурирующего в цитируемом издании *акаль*), различаясь только в трех отношениях: «предшествование» (такаддум) и «следование» (*та'ахур*); «довольство / самодостаточность» (*истигна'*) и «нужда / несамодостаточность» (*хаджа*); «необходимость» (*вуджуб*) и «возможность» (*имкан*) [8, с. 276].

¹² Ибн-Сина уточняет, что одно и то же имя может прилагаться к двум вещам и эквивокативно, и унивокативно. Например, «черное» применительно к человеку, который носит имя «Черный» и цвет которого черный, и к асфальту: если рассматривать это имя как имя этого человека, то оно прилагается к нему и к асфальту эквивокативно (омонимически); а коли рассматривать его как название обладателя данного цвета, то оно прилагается унивокативно.

Бывает и так, что имя одной вещи унивокативно прилагается к ней и к другой вещи, но эквивокативно прилагается к ней (первой) и к третьей вещи. Таково, например, имя 'айн применительно к данному глазу и к другому глазу, и 'айн применительно к глазу и водному источнику.

К разным вещам одно и то же слово может прилагаться и унивокативно, и эквивокативно, но в двух разных аспектах. Так обстоит дело, когда «черное» прилагается к двум вещам, которые несут сие имя.

Одно и то же слово может прилагаться к одной и той же вещи омонимически, но в разных аспектах: например, «черная» по отношению к вещи, которая носит имя «Черная» и цвет которой черный.

Вещи, различающиеся по некоторому понятию в плане общего и частного, впоследствии могут называться единым именем. В действительности здесь имеется омонимия, поскольку подразумеваются разные смыслы, но из-за этого порой происходит большая ошибка. Таково, например, «возможное» (мумкин), которое обозначает и не-невозможное (*гайр мумтани*), и не-необходимое (*гайр ад-дарурй*) [10, с. 14–15].



ного термина, а моделированного [14, с. 231–232]. Так – видимо, впервые в истории философии [15, р. 329]) – идею модуляции Ибн-Сина применил к осмыслению бытия Бога / Бытийно-необходимого и контингентных / возможных сущих, предвосхитив знаменитую концепцию «аналогии бытия» (лат. *analogia entis*) европейской схоластики (см.: [16]).

Как пишет далее Ибн-Сина, если предметы наречены разными именами, то различие в именах либо сочетается с различием в смыслах, либо нет. В первом случае такие предметы описываются как синонимичные¹³ (ед. ч. *мутарāдиф*; сама синонимия – *тарāдуф*), например, [араб.] *'асаль* и *шухд*, которые обозначают одно и то же (мёд) [10, с. 16].

Во втором случае о предметах говорится как о разноименных (*мута-бāина асмā'у-хā*), к каковым относятся, например, «камень», «человек» и «лошадь». В рамках этого разряда можно выделить четыре типа:

(1) Различие может быть или в плане субстратов (ед. ч. *мауду'*), как в случае с «камень» и «лошадью».

(2) Или оно относится к одной и той же вещи, которая едина по субстрату, но рассматривается в разных аспектах. В частности, одно из имен может прилагаться к ней со стороны субстрата, а другое – в качестве ее признака. Мы говорим, например, *сайф* и *сāрим*: *сайф* (меч) указывает на само оружие, а *сāрим* (острое) – на его отточенность.

(3) Или каждое из двух имен обозначает характерный для данной вещи признак. Таковы, например, *сāрим* и *муханнад*: *сāрим* указывает на отточенность, а *муханнад* (из индийской стали) – на его происхождение (*нисба*).

(4) К числу разноименных относятся и «отыменные» (*муштакка*, *мансуба*). Это, например, имя «красноречивый», производное от «красноречия»; «медник» – от «меди»; «мекканец» – от «Мекки» [10, с. 15–17]. Именно последний тип обозначен у Аристотеля как параномия.

3. Об онтологическом квадрате

Во второй главе «Категорий» Аристотель делит сущее по двум критериям «сказывание-о»¹⁴ некотором подлежащем / субстрате¹⁵ и «нахождение-в» каком-нибудь субстрате, таким образом выделяя четыре разряда: (1) сказываемое-о и не находящееся-в (например, человек – сказыва-

¹³ В современном понимании термина.

¹⁴ Речь идет об онтологическом (выражающем значимый аспект субстрата) сказывании, а не просто грамматическом или логическом (например, «тот сидящий человек есть Сократ»). Ибн-Сина критикует анонимного предшественника (античного неоплатоника?), который трактует предикацию здесь как сугубо эссенциальную (*зāтū*), т.е. указывающую на сущность (*мāхиййа*; см. примечание 4), и полагает, что только такое сказываемое является универсалией (*куллī*) [10, с. 23–27]; о возможной идентификации см.: [17, № 2.4.3.2].

¹⁵ У Аристотеля фигурирует *υποκειμενον* (подлежащее), которому соответствуют араб. *мауду'* и лат. *substratum*. Греческий термин, как и арабский, употребляется и для обозначения субъекта в рамках логического суждения (*A* есть *B*).



ется о конкретном / отдельном человеке, но не находится ни в каком субстрате); (2) не сказываемое-о и находящееся-в (например, конкретное умение читать и писать, находящееся в душе, или конкретное белое, находящееся в теле); (3) сказываемое-о и находящееся-в (например, знание, находящееся в душе и сказывающееся об умении читать и писать); (4) не сказываемое-о и не находящееся-в (например, конкретный человек или конкретная лошадь) [12, с. 54]¹⁶.

Эта четырехчленная схема, в современной литературе порой именуемая «онтологическим квадратом» (см., например: [18; 19, р. 143–150]), проблемна в некоторых своих деталях и допускает разные трактовки¹⁷. В античной философии означенные четыре деления обычно истолковывались как подразумевающие, соответственно, (1) универсальную субстанцию, (2) партикулярную акциденцию, (3) универсальную акциденцию и (4) партикулярную субстанцию¹⁸ [20, р. 15–16]. Она фигурирует и у упомянутых выше перипатетиков X–XI вв. аль-Фараби [22, с. 117–118] и Ибн-ат-Таййиба [23, с. 108–109, 136–137]. Так интерпретирует означенную схему и автор «Исцеления» [10, с. 27]. Но, замечает философ, эта схема будет корректной только при условии, если будет уточнено терминологическое значение «субстрата», а с ним также предлогов «о» и «в», – именно тогда мы будем иметь четкое определение «субстанции» и «акциденции». Более того, Ибн-Сина предлагает альтернативную, пятичленную схему атрибутирования / предикации, которую он считает более подходящей для осмысления категорий как предикатов.

Собственно, с альтернативной схемы он открывает рассуждение о понятиях «сказываемое-о-субстрате» и «находящееся-в-субстрате»¹⁹. По его мнению, атрибуты (ед. ч. *сыфа*) прилагаются к вещам (ед. ч. *амр*) одним из следующих способов.

(1) Либо вещь такова, что ее самость (*zāt*) уже утверждена (глагол *истакарра*, *хасаля*, *сабута*), конституирована (*кā'има*), а атрибут прилагается к ней извне, как [просто] акциденция (*'арад*) или конкомитант (*лязим*)²⁰. Примером служит высказывание «человек есть белый» или «человек есть смеющийся (*даххāk*, т.е. способный к смеху)».

(2) Либо самость вещи берется как уже утвержденная, но атрибут не прилагается к ней как нечто внешнее, а выступает частью ее конституции. Так обстоит дело с высказыванием «человек есть животное (живое

¹⁶ См. примечание 14.

¹⁷ Примеры современных интерпретаций см.: [20; 21].

¹⁸ «Субстанция» – араб. *джаухар*, «акциденция» – *'арад*; «универсалия» / «общее» – *куллй / āмм*, «партикулярия» / «единичное» – *джуз'у / шахс*. Сам Аристотель в «Категориях» не оперирует последней терминологической парой.

¹⁹ Араб.: *мā йукāl 'аля мауду'* и *мā йуджад фй мауду'*.

²⁰ Конкомитант – неотделимая акциденция: например, «белизна» (а точнее «белое») по отношению к снегу и гипсу.



существо)»; ибо «человек» есть уже установившаяся сущность, больше не нуждающаяся в каком-либо конституенте, но вместе с тем «животное» составляет часть его сущности (*māхиййа*).

(3) Либо самость еще не утверждена, а атрибут прилагается к ней, дабы утвердить эту самость, не будучи ее частью. Примером здесь служат материя (*хайўля*) и форма (*сўра*): форма есть атрибут, внешний по отношению к самости материи, которая именно благодаря ей (форме) конституируется в качестве актуально сущей.

(4) Либо самость еще не утверждена, а атрибут прилагается к ней не извне, но является частью ее бытия. Таким атрибутом служит, например, «субстанция» (*джаўхар*) по отношению к «телу», прилагаемому к «животному». Ведь «тело» как таковое не может утвердиться в качестве сущности, к которой добавляются только акциденции и внешние конкомитанты: для утверждения оно нуждается в таких внешних факторах – дифференциях (видовых отличиях), которые прилагаются к нему и конституируют его; одновременно «субстанция» является частью его сущности, т.е. дефиниции²¹.

(5) Либо самость еще не утверждена, но атрибут прилагается к ней не вследствие этой самости, а наподобие конкомитанта для чего-то, что утверждает ее, или для некоей ее первичной акциденции. Примером здесь служит материя, когда ей атрибутируют белизну, черноту, местоположение и тому подобное; или тело как таковое, когда к нему прилагают потенцию к движению и покою в отношении места (*айн*) и прочие подобные атрибуты. Ведь материя сама по себе не утверждена в бытии, и тело как таковое не утверждено в бытии; и означенные модусы не утверждают ни то, ни это, но сопутствуют таковому по его утверждению [10, с. 18–19].

Выдвигая указанные дистинкции, Ибн-Сина, заметим, избегает термина «субстрат» – того самого термина, на основе которого Аристотель, собственно, и строит свою схему. При конструировании этой схемы автор «Категорий» словно подводит читателя к дуальности «субстанция – акциденция» / «сущность – привходящее». При этом субстанция скорее трактуется как не-акциденция, а сама акциденция (без четкого терминологического оформления) – как «находящееся-в-подлежащем», под которым понимается «то, что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» [12, с. 54]. Здесь, как бы косвенным образом, субстрат определяется через акциденцию. Ибн-Сина же следует в обратном направлении, сначала определяя субстрат, а через него – акциденцию и субстанцию.

При нечеткой терминологической определенности «подлежащего», замечает автор «Исцеления», трудно будет различать акциденцию и форму (ибо обе – «находящееся-в-подлежащем»), а также утверждать

²¹ Тело определяется как субстанция, в которой можно вообразить три измерения (длину, ширину и глубину).



строгий дуализм субстанции и акциденции (т.е. что одна и та же вещь не может быть и субстанцией, и акциденцией) [10, с. 20]. В целях означенного различения он вводит термин «вместилище» (*махалль*), частным случаем которого объявляется «субстрат» (*маўдӯ*).

Как он разъясняет, вещь, имеющая атрибут, который не приходит к ней извне для ее конституирования (притом неважно, она сама уже конституирована или нет), называется «субстратом» для данного атрибута. Так, «человек» выступает в качестве субстрата для «животного», ибо второе не прилагается к первому извне, хотя и конституирует его, будучи частью его бытия. И «тело» служит субстратом для «белизны», поскольку оно не утверждается благодаря ей, а благодаря другим факторам. Также «белизна» является субстратом по отношению к «цвету», поскольку он, [хотя и конституируется таковой, но] не конституируется ею как внешней для него вещью. «Материя» же не является субстратом для «формы», ибо форма есть внешний атрибут, который конституирует материю – делает ее чем-то сущим [10, с. 19–20].

И вообще: если две вещи оказываются одна в другой, полностью распространяясь по ней и занимая ее (а не на манер клина в стене, ибо его внутренность свободна от стены), так что одну не отличить от другой, а при указании на одну из них указывается на обе, то какая бы из двух ни квалифицировала другую определенным атрибутом (*сыфа*, *хай'а*, *на'т*), таковая будет для напарницы акциденцией или формой. Если же самость квалифицируемой вещи заранее уже была конституирована, а квалифицирующая конституируется ею, то квалифицирующая и есть акциденция. Но коли напарница еще не конституирована, а конструируется только благодаря квалифицирующей, то таковая есть форма. Общим для них выступает нахождение во вместилище (*махалль*). Однако вместилище для формы называется «материей» (*мадда*), а вместилище для акциденции – «субстратом» (*маўдӯ*) [10, с. 45].

Уточнив таким образом смысл «субстрата», Ибн-Сина приступает к разъяснению понятия об акциденции (*'арад*), точнее о «сущем-в-субстрате» (*аль-маўджӯд фи маўдӯ*), которое вслед за Аристотелем определяется (глагол *расама*) как «сущее / находящееся в чем-то, не выступающее в качестве его части и не могущее конституироваться отдельно от него». Хотя в авиценновской передаче и употребляется термин *расм*, которым в арабо-мусульманском перипатетизме обычно обозначается не сущностное определение – дефиниция (*хадд*), а менее строгое – дескрипция, но сам философ тут же отмечает, что данное описание лишь разъясняет термин «акциденция», не будучи даже подлинной дескрипцией [10, с. 28]²².

²² Дефиниция конструируется через ближайший род и дифференцию (например, «человек» – «разумное животное»); дескрипция – через некоторый род (необязательно ближайший) и свойство или иную акциденцию (например, «человек» – «смеющееся животное»). «Сущее», как будет сказано ниже, не служит родом.



В отличие от автора «Категорий», философ относительно подробно останавливается на раскрытии этой характеристики.

«Сущее / находящееся в чем-то» отличает статус акциденции по отношению к субстрату от статуса целого (*кулль*) по отношению к своим частям (ед. ч. *джуз*).

«Не в качестве его части» отличает акциденцию (1) от части по отношению к целому; (2) рода – к виду; (3) формы или материи – к составному (телу).

«Не могущее конституироваться отдельно от него» отличает пребывание (*каун*) акциденции в ее субстрате (1) от пребывания вещи в конкретном времени; (2) от пребывания вещи в конкретном месте; (3) от пребывания вещи в цели (*гайа*; например, пребывание человека в счастье, тела – в здравии, правящего – в правлении); (4) от пребывания субстанции в акциденции (например, тела – в движении); (5) от пребывания материи в форме; (6) от пребывания рода в виде [10, с. 28–38].

В противоположность акциденции субстанция (*джаухар*) такова, что ее бытие не нуждается в каком-либо субстрате. Отдельную главу [10, с. 45–51] философ посвящает критике мнения о том, будто некоторая вещь может служить субстанцией по отношению к чему-то одному и акциденцией по отношению к чему-то другому. В рамках этой критики (см. также: [8, с. 348–349]) дается более четкое определение субстанции, при этом подчеркивается, что под таковой подобает понимать вещь, чья самость / сущность (*зат, махиййа*) уже утверждена (*мутакаррира*), а при существовании [во внешней реальности] она не находится в субстрате. Сущность же акциденции требует пребывания в субстрате. Отсюда следует, что вещь не может быть одновременно и субстанцией, и акциденцией: для бытия сущность не может одновременно и нуждаться в субстрате, и обходиться без него.

Вместе с тем в связи с этим философ вновь напоминает сказанное им во «Введении» (см.: [1, с. 28–41, 85–87]) из той же энциклопедии «Исцеление» (соответствующем одноименному сочинению Порфирия): «акциденция» здесь, т.е. как антипод «субстанции», – это далеко не та акциденция (или акцидентальное, *'арадй*), которой в рамках рассуждения о пяти предикабиях противостоит самостное (*затй*; порой обозначаемое как «субстанциальное» – *джаухарй*)²³. Ибо вещь акцидентальная для другой, может быть и акциденцией (например, «белизна»), и субстанцией («белое», которое есть субстанция – тело белого цвета). Так обстоит дело и с самостным / субстанциальным, которое может выступать в качестве и субстанции («животное» по отношению к «человеку»), и акциденции («цвет» по отношению к «белизне»). Именно путаница в этих терминах (свойственная, в частности, также Порфирию) и порождает означенное ошибочное мнение.

²³ См. примечание 4.



4. О количестве категорий

В четвертой главе «Категорий» Аристотель представляет ставший впоследствии каноническим список из десяти категорий, ограничиваясь иллюстрацией их на примерах [12, с. 55]²⁴. В том же порядке эти категории воспроизводятся Ибн-Синой (греч. названия – наша вставка. – Н. Е., Т. И.):

(1) «субстанция» (греч. *ousia*²⁵; араб. *джаўхар*), например – *человек, дерево*;

(2) «количество» (*poson*; *каммийа*) – *в два локтя*;

(3) «качество» (*poion*; *кайфийа*) – *белый*;

(4) «отношение» (*pros ti*; *идāфа*) – *отец* (по отношению к сыну);

(5) «где» (*poу*; *айн*) – *на рынке*;

(6) «когда» (*rote*; *матā*)²⁶ – *вчера, в прошлом году*;

(7) «положение» (*keisthai*; *вад'*) – *сидящий, стоящий*;

(8) «обладание» (*echein*; *джида, мильк*) – *обутый, вооруженный*;

(9) «действовать» (*poiein*; *йаф'аль*) – *резать*;

(10) «претерпевать [действие]» (*paschein*; *йанфа'иль*) – *резаться* [10, с. 57].

Следуя утвердившейся еще в античном перипатетизме квалификации, Ибн-Сина называет эти роды «десятью высшими родами» (*аль-адж-на̄с аль-'ашра аль-'āлийа*) [10, с. 55]. У самого же Аристотеля, заметим, нигде четко категории не обозначены как роды – если порой Стагирит и прилагает к ним описание «роды сущего» (см., например: [25, с. 311; 28, с. 372, 394]), то еще не очевидно, что «род» употребляется здесь в строгом, техническом смысле.

Ибн-Сина подробно останавливается на ряде вопросов, которые практически без внимания оставлены Аристотелем и важнейшими из которых являются следующие: 1) есть ли у десяти родов некоторый общий род (ибо можно подумать о «сущем» как о роде для них)? 2) если нет у них общего рода, то можно ли объявлять субстанцию отдельным родом, а акциденцию – родом для остальных девяти? 3) можно ли иначе сократить их число, сгруппировав их? 4) охватывают ли эти категории все сущие? 5) как «сущее» прилагается к десяти категориям при обеих альтернативах ответа на предыдущий вопрос?

²⁴ У самого Аристотеля такой полный список встречается еще лишь в «Топике» [24, с. 358], тогда как во «Второй аналитике» [25, с. 294], «Физике» [26, с. 163] и «Метафизике» [27, с. 156] их только восемь (без «положения» и «обладания»). Более того, в той же «Метафизике» прочим категориям порой рядопологается «движение» [27, с. 191], а в качестве основных категорий выделяются три – «сущность», «состояние» и «отношение» [27, с. 356].

²⁵ В цитируемом переводе «Категорий» (и вообще других трактатов Аристотеля) *ousia* обычно передается как «сущность»; в «Топике» и «Второй аналитике» вместо *ousia* как первой в категориальном перечне фигурирует *ti esti* – «что именно есть», «суть».

²⁶ В литературе категории «где» и «когда» порой передаются как «место» («пространство») и «время», что далеко не соответствует аристотелевской трактовке «места» и «времени» как разнovidности категории «количество».



1. На пятый вопрос философ фактически отвечает в рамках ответа на первый. По его мнению, «бытие» (*вуджуд*) не может служить родом для десяти категорий²⁷. Ведь такое не прилагается к ним равнозначным образом, унивокативно (*би-т-тавātu*), на подобающий манер приложения родов к подчиненным видам. Ибо в одних оно присутствует первейшим образом (*кабль*), в других – последующим (*ба'д*): например, субстанция первее акциденции. И одни более заслуживают (*ахаки*) бытия, нежели другие: сущее само по себе более заслуживает такого, нежели сущее благодаря другому. Кроме того, в одних оно прочнее (*ахам*), в других слабее (*ад'аф*): бытие устойчивого (*капп*) среди них, например, «количество» и «качество», прочнее бытия неустойчивого, например, «когда» и «претерпевать».

Более того, продолжает философ, даже если бы к категориям бытие и прилагалось унивокативно, такое не служило бы родом, поскольку оно не входит в сущность (*махийя*) вещей, но только выступает в качестве их конкомитанта. Ведь когда мы представляем себе понятие (*ма'на*) треугольника, атрибутируя ему и фигурность (*шакль*), и бытие, мы находим, что фигурность входит в понятие треугольника, а бытие – нет. Ибо постичь, что треугольник есть треугольник, возможно лишь при полагании его фигурой, но чтобы представить себе сущность треугольника, не требуется полагание его сущим [вне ума]. Вот почему человек может понять сущность треугольника²⁸, не будучи еще уверенным в его бытии, пока ему не будет доказано, что треугольник существует [во внешней реальности] или может существовать, как это обосновывается, в частности, в «Началах» Евклида [10, с. 59–62].

2. Обсуждая второй вопрос, Ибн-Сина доказывает, что акциденция не является родом для девяти категорий. Ибо акцидентальность не указывает на природу белизны и черноты или на природу прочих акциденций, но лишь на то, что у данной акциденции есть определенная соотношенность с тем предметом, в котором она находится, и что ее самость предполагает такую соотношенность: вещь существует в субстрате или ей не обойтись без субстрата. И эта соотношенность есть акцидентальное, а не самостное / сущностное понятие. К «количеству», «качеству» и «положе-

²⁷ В «Метафизике», но в ином контексте, Аристотель говорит, что «сущее» (как и «единое») не может быть родом для вещей, иначе имелись бы дифференции (видовые отличия), тогда как род вообще не сказывается о таковых – те бы оказались не-сущими [27, с. 108]; по-видимому, автор «Исцеления» не разделяет означенный тезис об отношении рода к дифференции: критикуя распространенное среди перипатетиков схожее рассуждение в отрицание родового статуса сущего по отношению к десяти категориям, Ибн-Сина в качестве контрпримера указывает на тот факт, что дифференции субстанций служат субстанциями [10, с. 62]; в разделе по метафизике философ пишет, что род сказывается о виде самостным образом (будучи частью его сущности, махийя), а о дифференции сказывается как просто конкомитант [8, с. 332–334].

²⁸ Как фигура, образованная тремя линиями.



нию» оно прилагается как нечто, которое не конституирует их сущности: их сущности можно представить, хотя относительно многих из них остается сомнение, нуждаются ли они в субстрате (ведь даже некоторые философы полагали таковые субстанциями) – сомнение, которое разрешается в разделе по метафизике (см.: [8, с. 134–144]).

Род же указывает на саму природу / сущность вещей, а не на соотношение, сопутствующую их сущностям. Следовательно, отношение «акциденции» к этим девяти такое же, как отношение «бытия / сущего» к сущностям десяти категорий – в плане того, что оно не входит в сущность. Именно по этому, какую бы из них ни взяли, в определении ее не говорится, что она есть акциденция [10, с. 63–66].

По-видимому, таков и авиценновский взгляд на отношение «субстанции» к ее пяти разрядам, но об этом будет сказано в следующей статье, в рамках рассуждения о субстанции.

3. Отстаивая десятичный перечень категорий²⁹, автор «Исцеления» тем не менее явно дистанцируется от утвердившегося среди перипатетиков взгляда на этот перечень как на канонический, своего рода священный. А в разделе по физике, приступая к рассмотрению вопроса о движении по отношению к десяти категориям, философ заявляет, что лично он не столь настойчив в утверждении того, что число категорий – ровно десять; что все они без исключения суть подлинные роды; или что нет иного [рода] помимо них [29, с. 97]. Показательно и то, что в разделе по метафизике, при обосновании акцидентальности данных категорий [8, кн. 3], он вовсе не упоминает об «обладании».

Но обращаясь к восходящим [к античным авторам]³⁰ мнениям о возможности включать некоторые из десяти категорий в другие или сокращать их число, Ибн-Сина находит их несостоятельными. Таково, в частности, учение о четырех категориях – субстанции, количестве, качестве и соотношенном (с включением в последнюю оставшихся категорий).

Некорректным является также редуцирование «претерпевания» к «качеству», равно как и объединение «действия» и «претерпевания» в род «движение» [10, с. 66–69].

В последующей авиценнизирующей арабо-мусульманской логике прочно утвердился означенный десятичный список категорий. Исключение, пожалуй, составляет ас-Сухраварди (ум. 1191), редуцировавший этот список к пяти членам – «субстанция», «количество», «качество», «отношение» (к которому сводятся «где», «когда», «положение» и «обладание») и «движение» (к которому сводятся «действие» и «претерпевание») [30, с. 9–15; 31, с. 246–250; см. также: 32]. Четырехчленную схему, включающую в себя только первые четыре категории, порой

²⁹ Ср. примечание 25.

³⁰ Подробнее о них говорится у Ибн-ат-Таййиба (см.: [23, с. 179–190]).



возводят к Ибн-Сахляну ас-Сави (ум. 1058) (см., например: [31, с. 246; 33, с. 4]), однако такая атрибуция проблематична³¹.

4. Ибн-Сина относительно подробно анализирует возражения, по которым имеется множество вещей, кои не входят в десятичный перечень. Среди таковых есть более общие, нежели означенные категории – например, «движение» (*харака*), ибо в определенном аспекте оно охватывает «качество», «количество» и «где». Есть и такие, которые просто отличны (*мубāина*) от них: в частности, это «единица» (*вахда*), служащая началом (*мабда*) для числа, или же «точка» (*нукта*) – для [протяженных] величин (ед. ч. *микдār*); а также «материя» и «форма». Сюда относятся также «лишенности» (*а'дām*) – например слепота и невежество.

Что касается возражения относительно «движения», парирует Ибн-Сина, то если оно тождественно категории «претерпевать», таковое не добавляет новый род. А коли нет, то оно не должно служить родом, ибо модулировано (*би-т-ташкīк*) предицируется своим разрядам.

О других же вещах философ приводит следующее общее соображение. Не любое наличие вещей, на которые не распространяются категории, подрывает учение об их числе именно в десять, но только наличие вещей, которые не включаются ни в одну из десяти категорий и у которых имеются нижестоящие роды. Были бы конкретные единичные вещи, у которых либо нет никаких видов и родов, либо у них есть виды, для коих нет родов, – в подобных случаях ни одна из означенных вещей не входит в некоторую самостоятельную категорию, и правомерным будет сказанное о категориях как исключительно об этих десяти, поскольку такие вещи сами по себе не являются категориями и не входят в некоторую дополнительную категорию, помимо означенных. Ведь если бы, например, кто-то сказал: «нет государств, кроме этих десяти», а потом обнаружили люди, которые ведут дикий образ жизни, то их наличие вне указанных государств не служит причиной, чтобы число государств не было бы только десятью [10, с. 70–71].

Обсуждая распространенные ответы на указанные выше возражения, автор «Исцеления» подчас квалифицирует их как неубедительные. По его мнению, единица и точка не входят в «количество» (ибо не удовлетворяют определению / дескрипции этой категории), тогда как материя и форма входят в «субстанцию». Поэтому статус вещи как начала не обуславливает ее вхождение или невхождение в соответствующую категорию [10, с. 71–73].

При обосновании тезиса о статусе материи и форме как о субстанциях философ останавливается на контраргументе, по которому «субстанция» в таком случае предицировалась бы согласно предшествованию

³¹ В наличном издании книги ас-Сави «Аль-Басā'ир» [34], упоминаемой в связи с этим, нет такой редукции.



и следованию, поскольку в плане сущности материя и форма предшествуют телу [10, с. 73–77]. К этому возражению он возвращается и в начале рассуждения о субстанции [10, с. 91–94], поэтому его выводы на сей счет будут изложены во второй части настоящей работы.

Развивая далее аристотелевский тезис о несводимости категорий друг к другу [27, с. 177], Ибн-Сина считает ошибочным полагание, что одна и та же вещь может входить в несколько категорий.

Ведь всякая вещь имеет одну сущность (*māxīyya*), одну самость (*zāt*), хотя у нее бывают различные акциденции. И как таковая единая сущность не допускает принадлежности к какой-нибудь категории и еще к другой, отличной от той. Ибо если в аспекте своей самости она уже конституировалась в качестве субстанции, то она больше не может конституироваться в качестве не-субстанции. Войди она самостным образом в одну категорию, а акцидентально – в другую, таковая войдет в последнюю не так, как вид входит в род, поскольку акцидентальное не может конституировать субстанцию вещи [10, с. 77–78].

Правда, в отношении предыдущего тезиса возникает следующее возражение. У тела как тела имеется одна эссенция (*ḥakīka*) самости, и у него как белого непременно имеется эссенция самости, отличная от эссенции самости тела. Отсюда следует, что у белого как такового должна быть своя категория, самостным образом присущая ему.

На это возражение Ибн-Сина дает несколько ответов. В частности, он замечает, что не для всякой совокупности (множества объектов, имеющих нечто общее) должен быть род / категория, но только для той, у которой имеется и объединяющий фактор на манер вида, и сущностный / самостный аспект, в котором соучаствует другая совокупность. Бытие же тела белым не приводит к такому объединению, ибо белизна не делает тело актуально сущим на манер того, как это делает видовое отличие (дифференция) в отношении, например, «цвета» или «животного»³². Вещь сначала должна утвердиться в качестве тела или чего-то другого, и только потом ей сопутствует стать белой, а без присоединения к ней такого фактора, как телесность, эта вещь не установилась бы [10, с. 80].

5. Авиценновская схема категориального деления

В «Категориях», равно и в других своих сочинениях, Аристотель не дает обоснования не только числу категорий (именно десяти), но и делению акциденции на девять разрядов. Как отмечает Ибн-Сина, многие логики тщетно пытались обосновать тезис о том, что число категорий не может быть ни меньше, ни больше; поэтому и сам он не претендует на то, что ему удастся дать вполне удовлетворительное решение. Ведь к такому обоснованию ведут троякого рода пути рассмотрения.

³² Подразделяя род (в данном случае – «цвет» или «животное») на виды, видовое отличие одновременно делает его реально сущим.



Первый путь – показать, что среди этих категорий нет ни одной, которая не сказывалась бы о подчиненных ей на манер рода. А для этого необходимо установить, что категория предидируется подчиненным и (1) не эквивокативно, и (2) не как вещь сказывается различно в плане предшествования и следования (иначе мы бы имели модулированное сказывание), и (3) не наподобие некоторых конкомитантов, кои равносильным образом предидируются подчиненным (таковые не служат конституентами).

Если бы оказалось, например, что о вещах, которые полагаются подчиненными ей видами, «количество» сказывается не как это подобает роду, а на манер конкомитанта, пусть и равнозначного, то оно не будет родом для подчиненных: если его подчиненные сказываются о более частных как конституенты, каждое из них будет в действительности высшим родом. В данном случае один высший род, скажем, составлял бы качество, которое именуется «аффективным / претерпеваемым качеством (*кайфийа инфи'алийя*) и аффектами / претерпеваниями» (*инфи'алят*)³³, другой высший род – «свойства (ед. ч. *маляка*) и состояния (ед. ч. *хāля*). Значит, «качество» предидировалось бы обоим не как род, а как конкомитант, и число высших родов было бы больше названного числа.

По словам философа, таким тонким рассмотрением никто из предшественников не занимался [10, с. 82–83].

Вторым же путем факт отсутствия какого-либо рода, помимо упомянутых десяти, устанавливается через такое деление (*кысма*) сущего, которое приводит к данным десяти, пусть этот процесс и не будет вполне строгим в плане конституирования самости (т.е. необязательно должно быть делением по конституирующим признакам).

На этом поприще, говорит Ибн-Сина, также до нас не дошло ничего стоящего. Так обстоит дело и в отношении третьего возможного пути, когда каким-то иным способом (нежели деление) доказывается невозможность того, чтобы существовал другой род помимо этих родов [10, с. 83].

Далее философ обращается к широко распространенному (*машхура*) в его время методу деления. По нему, принадлежность «субстанции» к числу категорий не вызывает сомнения и, если выделить девять категорий, которые представляют акциденции, то мы получим нужные десять.

(1) Акциденция бывает или устойчивой в своем субстрате, не привходящей к нему по какой-то внешней причине и не нуждающейся в какой-либо соотнесенности с чем-то внешним; и у такой акциденции есть три деления:

(1.1) «количество»;

³³ Это два из четырех видов качества (о них будет сказано во второй части статьи); в цитируемом русском переводе «Категорий» Аристотеля – «претерпеваемые свойства и состояния» и «устойчивые свойства и преходящие свойства (или состояния)» [12, с. 72–74].



(1.2) «качество»;

(1.3) «положение».

(2) Или акциденция привходит к субстрату извне, не в силу некоторой внутренней потребности, но только вследствие наличия внешней вещи, на кою она опирается; и у такой акциденции есть три деления:

(2.1) «где»;

(2.2) «когда»;

(2.3) «обладание» (*ля-ху*).

(3) Или имеется нечто, порожденное связью между акциденцией и внешней вещью, а не просто привходящее извне; и у такой акциденции есть три деления:

(3.1) «соотнесенное» (*мудāф*);

(3.2) «действие» (*фи'ль*);

(3.3) «претерпевание» (*инфи'аль*).

Как замечает философ, такую триадичность порой подкрепляют доводами риторического характера, превозносящими тройку, как, например, указание на троичность славословий (*масāбūх*), движений и измерений [10, с. 83–84].

Указанная схема деления была известна на латинском Западе через приписываемое Августину сочинение *Categoriae decem*. Ибн-Сина скорее всего имел в виду ее версию, изложенную у видного багдадского перипатетика-христианина Ибн-ат-Таййиба (см.: [23, с. 198–201])³⁴.

Находя данную схему не вполне удовлетворительной, автор «Исцеления» берется за ее усовершенствование. Всякая акциденция, говорит он, бывает либо (1) такой, что представление о ней требует представления о чем-то внешнем по отношению к ее субстрату, либо (2) такой, которая сего не требует.

(2) Во втором случае акциденция имеет три деления; ибо она или нуждается в некоторой соотнесенности между вещами, имеющимися в ней самой (а не вне ее); или вовсе не нуждается в означенной соотнесенности.

(2.1) Если нуждается, то эта нужда делает субстрат делимым в определенном аспекте так, чтобы у него имелись части, различно соотносящиеся одни с другими, и такая акциденция есть **положение**.

(2.2) В противном случае акциденция:

(2.2.1) или представляет собой некий фактор (*асар*), вследствие которого субстанция становится способной исчисляться континуальным или дискретным образом; и это есть **количество**;

(2.2.2) или же она не такова – тогда акциденция будет наличествующим в теле модусом (*хай'а*), для представления о котором никак не тре-

³⁴ У Ибн-ат-Таййиба [23, с. 192–198] приводятся и другие классификационные схемы; о предшествующих Ибн-Сине схемах см. также: [35; 17, № 3.1 и 3.2.2].



буется соотнесение тела с чем-то потенциальным или актуальным; и это называется **качеством**.

(1) Что же касается акциденции, которая требует определенной связи с некоей внешней вещью, то

(1.1) или требуемая связь делает сущность (*māхиййа*) сказывающейся в отношении данной вещи, притом симметрично, и это есть **отношение**,

(1.2) или таковая не требует подобной связи; и в этом случае имеется либо соотнесенность / связь (*нисба*)³⁵ с субстанциями, либо соотнесенность с акциденциями. Субстанции же таковы, что сами по себе они не требуют ни их соотнесенности с чем-то, ни соотнесенности с ними чего-либо, но соотнесенность привходит к ним вследствие некоторой акцидентальной вещи. Акциденции же бывают либо акциденциями с соотнесенностью, либо без нее, так что в конце концов дело доходит до соотнесения с безотносительными акциденциями – с (1.2.1) «количеством», (1.2.2) «качеством» или (1.2.3) «положением».

(1.2.1) В свою очередь, соотнесенность с «количеством» бывает

(1.2.1^a) либо соотнесенностью с устойчивым (*kāpp*) количеством – с объемлющим (*xāvī*); и таковая есть

(1.2.1^{a1}) или связь с объемлющим, которое не перемещается вместе с соотносимым и не сопутствует ему, и в таком случае мы имеем **где**;

(1.2.1^{a2}) или связь с чем-то сопутствующим, и в таком случае имеем категорию **обладание**;

(1.2.1^b) либо соотнесенностью со временем, а это и есть **когда**.

(1.2.2) При соотнесенности же с «качеством» не всякое качество делает данную субстанцию соотнесенной с другой, но только такое качество, каковое

(1.2.2^a) или получается в первой от второй – тогда статус получающего представляет категория **претерпевать**,

(1.2.2^b) или наоборот – тогда статус наделяющего представляет категория **действовать**.

По словам самого Ибн-Сины, такая схема деления несколько надуманная (*мутакаллиф*) и не может претендовать на полную строгость, «но это наилучшее из того, что мне приходит на ум в настоящий момент» [10, с. 84–86].

В заключение отметим, что в написанной одновременно с «Исцелением» «Книге знания» и в составленных позже «Глоссах» философ выдвигает другую классификацию девяти категорий акциденции. По ней, акциденция бывает либо (1) таковой, что для представления ее наличия в данной субстанции не требуется рассмотрения чего-либо помимо самой этой

³⁵ В общем смысле, а не в смысле «соотнесенности / отношения» (*идāфа*) как одной из десяти категорий.



субстанции; либо (2) такой, что невозможно ее себе представить, не рассматривая другой, внешней вещи. В свою очередь, первый разряд акциденции (1) делится на два: (1.1) такую, по причине чего субстанция получает меру, делится и становится меньшей и большей; и это есть «количество»; (1.2) такую, для представления которой нет надобности рассматривать что-либо внешнее, и по причине которой субстанция не становится делимой; и это есть «качество». Во второй разряд (2) входят семь категорий: «отношение», «где», «когда», «положение», «обладание», «действие» и «претерпевание» [36, с. 242–243; 37, с. 210–211].

Литература

1. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 1) аль-Мадхаль*. Каир: Визārāt аль-ма'āриф аль-'умūмиййа; 1952. (На араб. яз.)
2. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.
3. Ефремова Н.В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Orientalistica*. 2019;2(3):615–633. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).
4. аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля... В: *Средневековая арабo-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2009. Т. 1. С. 31–43.
5. Ighbariah A. Between Logic and Mathematics: Al-Kindī's Approach to the Aristotelian Categories. *Arabic Sciences and Philosophy*. 2012;22(1):51–68. DOI: [10.1017/S0957423911000099](https://doi.org/10.1017/S0957423911000099).
6. аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1972. С. 1–14.
7. Ибн-ат-Гаййиб. *Тафсīр китāб Исāгуджī ли-Фурфūrйūs*. Бейрут: Дār аль-Машрик; 1975. (На араб. яз.)
8. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Иляхиййāt*. Каир: Визārāt ас-сакафа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1960. Т. 1–2. (На араб. яз.)
9. Bertolacci A. The 'Ontologization' Of Logic. Metaphysical Themes In Avicenna's Reworking Of The *Organon*. In: Cameron M., Marenbon J. (eds). *Methods and Methodologies: Aristotelian logic East and West, 500–1500*. Leiden: Brill; 2011. P. 27–51.
10. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 2) аль-Мақўлят*. Каир: Визārāt ас-сакафа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1959. (На араб. яз.)
11. [Ибн-Хальдун]. *Мукаддимат Ибн-Хальдўн*. Бейрут: Дār аль-фикр; 2001. (На араб. яз.)
12. Аристотель. Категории. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1978. Т. 2. С. 53–90.
13. Bäck A. Avicenna the commentator. In: Newton L. (ed.). *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Leiden: Brill; 2008. P. 31–71.
14. Ибн-Сина. *Аль-Мубāхасām*. Кум: Бидār; 1992. (На араб. яз.)
15. Treiger A. Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuḡūd) and its Greek and Arabic Sources. In: Opwis F., Reisman D. C. (eds.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill; 2012. P. 327–363.



16. De Libera A. Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être. *Les Études Philosophiques*. 1989;3–4: 319–345.

17. Kalbarczyk A. *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's »Categories*. Berlin: De Gruyter; 2018.

18. Angelelli I. Accidents III: The Ontological Square. In: Burkhardt H., Smith B. (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich: Philosophia Verlag; 1991. Vol. 1. P. 2–13.

19. Bäck A. *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden: Brill; 2000.

20. McPartland K. E. *Predication and Ontology in Aristotle's Organon* (a dissertation). Cornell University; 2009.

21. Crivelli P. Being-said-of in Aristotle's Categories. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 2017;3:531–556.

22. аль-Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля. В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2009. Т. 1. С. 117–149.

23. Ибн-ат-Таййиб. *Аш-Шарх аль-кабūr ли-Мақўлят Аристў*. Дамаск: Дār ат-Таквйн; 2010. (На араб. яз.)

24. Аристотель. Топика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1978. Т. 2. С. 347–531.

25. Аристотель. Вторая аналитика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1978. Т. 2. С. 255–346.

26. Аристотель. Физика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1981. Т. 3. С. 59–262.

27. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976. Т. 1. С. 63–367.

28. Аристотель. О душе. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976. Т. 1. С. 369–448.

29. Ибн-Сина. *Аш-Шиғā': ат-Табī'иййāt: 1) ас-Самā' ат-табī'ū*. Каир: аль-Хай'а аль-'амма аль-мисриййа ли-ль-китāб; 1983. (На араб. яз.)

30. ас-Сухраварди. Ат-Тальвьйхāt. В: ас-Сухравардй. *Аль-Му'алляғāt аль-ғальсағиййа ва-с-сўғиййа*. Бейрут-Багдад: аль-Джамаль; 2012. Т. 1. С. 7–111. (На араб. яз.)

31. ас-Сухраварди. Аль-Машāри' ва-ль-мутāрахāt. В: ас-Сухравардй. *Аль-Му'алляғāt аль-ғальсағиййа ва-с-сўғиййа*. Бейрут-Багдад: аль-Джамаль; 2012. Т. 1. С. 177–430. (На араб. яз.)

32. Amin Beidokhti H. Suhrawardī on Division of Aristotelian Categories. In: Al Ghouz A. (ed.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Goettingen: V&R unipress, Bonn University Press; 2018. P. 377–408.

33. аш-Ширази, Садраддин. *Аль-Хикма аль-мута'алийа*. Бейрут: Дār ихйā' ат-турās аль-'арабй; 1990. Т. 4. (На араб. яз.)

34. ас-Сави, Ибн-Сахлян. *Аль-Басā'ур ан-насбриййа*. Бейрут: Дār аль-фикр аль-любнāни; 1993. (На араб. яз.)

35. Thom P. The division of the categories according to Avicenna. In: Alwishah A., Hayes J. (eds.). *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015. P. 30–49.



36. Ибн-Сина. Книга знания (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 218–308.

37. Ибн-Сина. *Ат-Та'ликāt*. Кум: Марказ-и интишārāt дафтар-и таблйгāt-и ислāmй; 1379/[2000]. (На араб. яз.)

References

1. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq: 1) al-Madkhal*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmiyya; 1952. (In Arabic)

2. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.

3. Efremova N.V. On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes. *Orientalistica*. 2019;2(3):615–633. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).

4. al-Kindī. On the Number of Aristotle's Books. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations*. Moscow: Marjani; 2009. Vol. 1, pp. 31–43. (In Russ.)

5. Ighbariah A. Between Logic and Mathematics: Al-Kindī's Approach to the Aristotelian Categories. *Arabic Sciences and Philosophy*. 2012;22(1):51–68. DOI: [10.1017/S0957423911000099](https://doi.org/10.1017/S0957423911000099).

6. al-Fārābī. What Must Precede the Study of Philosophy. In: al-Fārābī. *Philosophical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1972, pp. 1–14. (In Russ.)

7. Ibn-at-Tayyib. *Tafsīr kitāb Isāgūjī li-Furfūryūs*. Beirut: Dār al-mashriq; 1975. (In Arabic)

8. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. Vols. 1–2. (In Arabic)

9. Bertolacci A. The 'Ontologization' Of Logic. Metaphysical Themes In: Avicenna's Reworking Of The *Organon*. In: Cameron M., Marenbon J. (eds). *Methods and Methodologies: Aristotelian logic East and West, 500–1500*. Leiden: Brill; 2011, pp. 27–51.

10. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq: 2) al-Maqūlāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1959. (In Arabic)

11. [Ibn-Khaldūn]. *Muqaddimat Ibn-Khaldūn*. Beirut: Dār al-fikr; 2001. (In Arabic)

12. Aristotle. Categories. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1978. Vol. 2, pp. 53–90. (In Russ.)

13. Bäck A. Avicenna the commentator. In: Newton L. (ed.). *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Leiden: Brill; 2008, pp. 31–71.

14. Ibn-Sīnā. *Al-Mubāhathāt*. Qom: Bidar; 1992. (In Arabic)

15. Treiger A. Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuġūd) and its Greek and Arabic Sources. In: Opwis F., Reisman D. C. (eds.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill; 2012, pp. 327–363.

16. De Libera A. Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être. *Les Études Philosophiques*. 1989;3–4:319–345.

17. Kalbarczyk A. *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's 'Categories'*. Berlin: De Gruyter; 2018.



18. Angelelli I. Accidents III: The Ontological Square. In: Burkhardt H., Smith B. (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich: Philosophia Verlag; 1991. Vol. 1, pp. 2–13.
19. Bäck A. *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden: Brill; 2000.
20. McPartland K. E. *Predication And Ontology In Aristotle's Organon (a dissertation)*. Cornell University; 2009.
21. Crivelli P. Being-said-of in Aristotle's Categories. *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*. 2017;3:531–556.
22. al-Fārābī. Commentaries on Aristotle's "Categgries". In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeev's translations*. Moscow: Marjani; 2009. Vol. 1, pp. 117–149. (In Russ.)
23. Ibn-at-Tayyib. *Ash-Sharh al-kabir li-Maqlat Aristu*. Damascus: Dār a-takwīn; 2010. (In Arabic)
24. Aristotle. Topics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1978. Vol. 2, pp. 255–531. (In Russ.)
25. Aristotle. Posterior Analytics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1978. Vol. 2, pp. 255–531. (In Russ.)
26. Aristotle. Physics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1981. Vol. 3, pp. 59–262. (In Russ.)
27. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1976. Vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)
28. Aristotle. De Anima. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Mysl; 1976. Vol. 1, pp. 369–448. (In Russ.)
29. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'iyāt: 1) ac-Camā' at-tabī'i*. Cairo: al-Hay'a al-'amma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. (In Arabic)
30. as-Suhrawardī. At-Talwihāt. In: as-Suhrawardī. *Al-Mu'allafāt al-falsafiyya wa-s-sūfiyya*. Beirut-Baghdad: al-Jamal; 2012, pp. 7–111. (In Arabic)
31. as-Suhrawardī. Al-Mashārī' wa-l-mutārahāt. In: as-Suhrawardī. *Al-Mu'allafāt al-falsafiyya wa-s-sūfiyya*. Beirut-Baghdad: al-Jamal; 2012, pp. 177–430. (In Arabic)
32. Amin Beidokhti H. Suhrawardī on Division of Aristotelian Categories. In: Al Ghouz A. (ed.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Goettingen: V&R unipress, Bonn University Press; 2018, pp. 377–408.
33. ash-Shīrāzī, Sadraddīn. *Al-Hikma al-muta'āliya*. Beirut: Dār ihyā' at-turāth al-'arabī; 1990. Vol. 4. (In Arabic)
34. as-Sāwī, Ibn-Sahlān. *Al-Basā'ir an-nasīriyya*. Beirut: Dār al-fikr al-lubnānī; 1993. (In Arabic)
35. Thom P. The division of the categories according to Avicenna. In: Alwishah A., Hayes J. (eds.). *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015, pp. 30–49.
36. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009:309–456. (In Russ.)
37. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i intishārāt daftar-i tablīghāt-i islāmī; 1379/[2000]. (In Arabic)



Информация об авторах

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies».

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 30 апреля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 2 мая 2020 г.
Принята к публикации: 2 мая 2020 г.

Information about the authors

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-amining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: April 30, 2020
Reviewed: May 2, 2020
Accepted: May 2, 2020

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

Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2-428-440
УДК 130.122:233

Оригинальная статья
Original paper

Представление о духовном незнании в философии индуистского тантризма

С. В. Пахомов

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5263-2526>; e-mail: sarpa68@mail.ru

Резюме: среди понятий, к которым часто обращается тантрическая мысль, важное место занимает духовное «незнание» – авидья, или аджняна. Это основная причина сансары. Следствием неведения становятся другие закабаляющие индивида пути – маййя-мала и карма-мала (māyīyamala – искаженное восприятие, kārmamala – ложные виды деятельности). Авидья определяет не только способы познания у существ, но и сам образ их жизни. Незнание вызвано деятельностью высшего Бога, который «играет» сам с собой в процессе порождения мира и живых существ. Незнание представляет собой эгоцентризм, двойственность, фрагментарное, неполное, ограниченное и в то же время обычное знание, которым мы пользуемся постоянно в своей жизни. Незнание коррелирует с непробужденным, или непросветленным, состоянием сознания. Находясь в тисках незнания, мы неправильно трактуем истинную природу реальности. Существуют различные классификации духовного незнания. Например, Абхинавагупта выделяет две разновидности незнания: одна из них связана с интеллектом, а другая – с «я». «Махешвара-тантра» упоминает три вида незнания, которые ассоциируются с тремя уровнями Абсолюта и тремя состояниями сознания. Понятие незнания имеет в индуистском тантризме и общий, и специфический характер.

Ключевые слова: индуистский тантризм; философия; зависимость; освобождение; незнание; Бог

Для цитирования: Пахомов С. В. Представление о духовном незнании в философии индуистского тантризма. *Ориенталистика*. 2020;3(2):428–440. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-428-440.

Ideas regarding the phenomenon of the Spiritual Ignorance in the Hindu Tantrism Philosophy

S. V. Pakhomov

Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5263-2526>; e-mail: sarpa68@mail.ru

Abstract: among the concepts often referred to by tantric thought, an important place is occupied by the spiritual “ignorance” – *avidyā*, or *ajñāna*. It is considered as the main



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



cause of *saṃsāra* (the complex of births and deaths of an individual or of all live beings as a whole. This is usually interpreted as the “world of suffering”). The ignorance causes other bonds, which enslave a human individual, like *māyīyamala* and *kārmamala*. The *avidyā* not only determines the ways of knowledge by beings, but also the very their lifestyle. The ignorance is caused by the activity of the higher Deity, who “plays” with himself in the process of cosmo- and anthropogenesis. Ignorance is egocentrism, duality, fragmented, incomplete, limited and at the same time ordinary knowledge, which we use constantly in our lives. The ignorance is juxtaposed to the “unawakened” (“unenlightened”) state of consciousness. As humans, being in the grip of ignorance, we misinterpret the true nature of reality. There are various classifications of spiritual ignorance. For example, Abhinavagupta distinguishes two varieties of ignorance: one of them is associated with intelligence, and the other with the category of “Self”. The *Maheśvara Tantra* mentions three types of ignorance that are associated with three levels of the Absolute and three states of consciousness. The notion of ignorance in Hindu Tantrism is both general and specific.

Keywords: Hindu Tantrism; philosophy; liberation; bondage; ignorance; God

For citation: Pakhomov S. V. Ideas regarding the phenomenon of the Spiritual Ignorance in the Hindu Tantrism Philosophy. *Orientalistica*. 2020;3(2):428–440. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-428-440.

Введение

Тантрическое движение стало формироваться в различных индийских религиозных культурах примерно в начале новой эры и в середине I тыс. уже громко заявило о себе. Обладая мощным аккумулярующим потенциалом, тантризм активно черпал всевозможные идеи и практики, символы и образы из самых разных направлений, создавая новые, синкретические, религиозно-мистические целостности. Собственно философия, за некоторыми исключениями, только подтверждающими правило (например, в кашмирском шиваизме), не занимает в тантризме большого места; главное внимание здесь уделено разнообразным ритуальным процедурам и йогическим приемам, что делает это движение практически по преимуществу. Однако, если понимать философию расширенно, включая в это понятие не только систему упорядоченного рационального знания, но и «свободные» размышления на разные темы с высоким уровнем абстракции («философствование»), то тогда мы встретим эти размышления (как правило, в весьма разбросанном виде) в тех тантрических текстах, которые к философии в строгом смысле слова обычно не относятся. Как бы то ни было, и в «строгом» философском дискурсе тантры, и в «нестрогом» затрагиваются примерно одни и те же темы – проблема человеческого бытия в сансаре¹, специфика души, высшая реальность, ценность знания, освобождение и т. д. Среди понятий, к которым часто обращается тантрическая мысль, важное место занимает духовное «незнание» – *авидья* (*avidyā*), или *аджняна* (*añjāna*).

¹ *Сансара* – санскр. букв.: «круговерть» – совокупность рождений и смертей у отдельного индивида или у всех существ в целом, трактуемая обычно как «мир страданий».



Незнание как принцип ограниченного бытия²

«Блуждая» в океане сансары, перевоплощающийся индивид попадает в одни и те же ситуации, которые основываются на похожих комбинациях причин и следствий; он страдает и не понимает сути происходящего. Духовное незнание – вот основная причина сансары; тантра разделяет эту общую для других индийских духовных учений точку зрения. По словам «Йогататтва-упанишады» (стих 16), «именно от незнания – сансара, от знания же – освобождение» (*ajñānādeva saṃsāro jñānādeva vimucyate*) [2, p. 255]. Похожим образом отзывается об этом и «Малинивиджайоттаратантра» (I. 23): «Незнание есть причина роста сансары» (*ajñānam <...> saṃsārāṅkurakāraṇam*) [3, p. 3].

Неведение – не единственная причина закабаления живого существа, однако оно – самая главная из них. Следствием ее становятся другие закабаляющие пути. «Мудрецы утверждают, что неведение, которое также называют *анава-малой*, является коренной [причиной] *майийя-* и *карма-мал*» (*māyīyakārmamalamūlamuśanti tāvad ajñānanātamalamāṇavameva bhadrāḥ*), – утверждает кашмирский мыслитель Абхинавагупта (X–XI вв.) [4, p. 111], т. е. омрачений (*мала*), связанных с искаженным восприятием (*майийя-мала*) и ложными видами деятельности (*карма-мала*).

Анава-мала (*āṇavamala*), или принцип обособленности, ограниченности живых существ – самое тонкое и труднопреодолимое омрачение. Это омрачение, впрочем, необходимо для появления индивидуальных живых существ как таковых. Сам Бог добровольно принимает такую обособленность, порождая тем самым сонмы индивидов³. Как бы то ни было, *анава-мала* значительно препятствует духовному росту. Абхинавагупта полагает, что до тех пор, пока она не разрушена, освобождение невозможно («Тантра-алока», IX. 90–91) [6]. Данное препятствие не может быть удалено одним лишь усилием индивида: для этого необходима помощь со стороны высшего Бога.

Духовное незнание не есть простое отсутствие информации о чем-либо, и оно не удаляется лишь через интеллектуальное приобщение к этой информации. М. Л. Пандит определяет неведение «как такое знание, которое является недостаточным или неполным (*апурна-кхьяти*, санскр.:

² Нижеследующее изложение в данном подразделе во многом основывается на авторской статье «Категория сансары в философии индуистского тантризма», см.: [1, с. 259–260].

³ Подобная идея характерна также и для школы панчататры, согласно которой Господь «с помощью своей внутренней энергии формирует индивидов-*джив* из своего собственного «Я», но делает их ограниченными во всех отношениях. В то время как Бог вездесущ, *джива* находится в ограниченном состоянии (*ану*, санскр. *anu*); в то время как он всемогущ, *джива* ограничен в действии из-за а *prīṅi* обусловленного космического закона кармы (*нияти*, санскр.: *niyatī*); в то время как он всезнающ, *джива* имеет только ограниченное знание. Эти ограничения ввергают индивида в постоянно меняющееся существование, сансару» [5, p. 232].



arūṅṇa-khyāti)» [7, p. 230]. Несмотря на то что незнание представляет собой фундаментальную основу эмпирической жизни, оно не является личным выбором живого существа. Мы обречены на *авидью*, не можем жить без нее. Еще до того как индивид будет способен что-либо делать, мыслить, воспринимать, у него уже есть *авидья*, которая, таким образом, задает определенный горизонт для его опыта – омраченный, ограниченный и селективный. *Авидья* не только эпистемологична, но и онтологична. Она структурирует способ бытия живых существ, образует диапазон их потребностей, уровень их мыслительной и эмоциональной деятельности. За пределами *авидьи* индивид, находясь в «обычном» состоянии сознания, просто ничего не увидит и ничего не поймет, поскольку *авидья* формирует в нем устойчивую привычку к определенному восприятию, формирует сами параметры такого восприятия. При этом действующий в *авидье* и на основе *авидьи* может никогда не догадаться о ней, не «почувствовать» ее, поскольку для такой догадки необходим – пусть и слабый, – но все же опыт подлинного знания, добраться до которого обычному человеку крайне затруднительно из-за привычки жить в состоянии *авидьи*. Можно прожить целую жизнь, так и не познакомившись с самим собой, пройдя мимо самых значительных сторон собственной души, так и не поняв всей глубины своего непонимания...

Авидья – это обычное знание, которым мы пользуемся постоянно и которое в какой-то степени даже полезно, поскольку благодаря ему достигаются те или иные житейские цели. Примечательно, что одно и то же состояние может быть и незнанием, заблуждением – с точки зрения ограниченности, отсутствия прямой связи с Абсолютом, непонимания собственной божественной сущности, и знанием – как способом жить и действовать в повседневном мире. Как пишет М. Дычковский, размышляя об учении Абхинавагупты, «невежество подразумевает некую форму знания, которое, будучи внешне правильным, является тем не менее связывающим (binding). Мы не полностью невежественны относительно реальности, ведь иначе мы были бы полностью бессознательны. <...> Духовное невежество не может быть ничем, кроме самого сознания, просто в ограниченном состоянии» [8, p. 165].

Духовное неведение безначально и универсально, оно распространено везде, где есть сансара, и само же структурирует ее. «Все ведийские школы индийской философии согласны в том, что основополагающее человеческое неведение безначально» [9, p. 80]. Тем не менее эта безначальность сансары не означает ее бесконечности и вечности. Она может казаться вечной условно – как абстрактная сумма всех частных видов неведения, однако в каждом отдельном случае возможен счастливый исход: «...существуя извечно, это неведение может быть удалено благодаря подлинному знанию» [9, p. 80].

Особенностью тантрического понимания данной темы является то, что это неведение, которое «сваливается» на индивида еще до его всту-



пления в мир опыта, вызвано деятельностью самого же Бога, который «скрывается», «играет» сам с собой в процессе космо- и антропогенеза. Джаяратха в комментарии к «Тантра-алоке» (I. 22) отмечает: «Неведение – это омрачение, неполное знание, идентичное анавамале. Эта ложная идея, смешивающая “я” и “не-я”, является [следствием] игры высшего Господа, по своей воле скрывающего собственную сущность» («ajñānaṃ» timiraṃ parameśvarasvātantrya-mātrasamullāsitasvarūpagopanāsatattvam ātmānātma noranyathābhīmānasvabhāvam arūṅṅaṃ jñānaṃ, tadeva cāṇavaṃ «malam») [10, p. 55]. В шактистском варианте мир создается силой Махамайи, космической иллюзии, и в результате люди оказываются «...зациклены на самих себе, брошены в пропасть заблуждения. Своей силой великая Иллюзия устанавливает сансару; она, богиня йогического сна владыки Вселенной, привносит замешательство. Великая Иллюзия Господа омрачает мир, и даже у знающих она, великая Деви, путает мысли. <...> Она создает весь мир, все подвижное и неподвижное. Будучи удовлетворенной, она дарует людям благо ради освобождения. Она – высшее знание, вечный источник освобождения. И она же – источник уз сансары, владычица над всеми владыками»⁴ («Дэви-махатмья», I. 53–58). [11, p. 12–13].

Таким образом, неведение присутствует в мире еще до антропогенеза. Между тем М. Л. Пандит полагает, что «было бы неверно предполагать, будто невежество изначально присуще человеческой природе. То, что является врожденным, не может быть преодолено. Поскольку индивид имеет возможность получить знание, невежество не предопределено человеческой природе» [7, p. 230]. Позволю себе не согласиться с мнением уважаемого индийского исследователя, который слишком резко разводит знание и незнание, не учитывая степень их проявленности; между тем и то и другое может быть у индивида, хотя, по большей части, знание пребывает у него в потенциальной форме, в то время как неведение разворачивается в полную актуальность. Кроме того, сама возможность получения знания отнюдь не отрицает врожденности неведения. Просто «врожденное» может быть удалено посредством духовных усилий индивида или верховного Господа. Как говорилось выше, высшим источником неведения выступает деятельность Божества, за которую не ответственен ни один индивид. Соответственно, избавление от такого рода неведения возможно опять же только благодаря Богу, а не личным усилиям, и именно таково мнение мыслителей кашмирского шиваизма. «Врожденность» человеку неведения является следствием божественной «игры»; и преодоление неведения, стало быть, тоже оказывается одним из ее эпизодов.

⁴ 53. ... matatāvarte mohagarte nipātitaḥ // 54. mahāmāyā prabhāveṇa saṃsāra sthiti kāriṇā / tannātra vismayaḥ kāryo yoganidrā jagatpateḥ // 55. mahāmāyā hareścaisā tayā saṃmohyate jagat / jñānināmapi cetāṃsi devī bhagavati hi sā // 56. ... tayā visrjyate viśvaṃ jagadetac carācaram // 57. saiśā prasannā varadā nṛṇāṃ bhavati muktaye / sā vidyā paramā mukter hetubhūtā sanātāni // 58. saṃsāra bandha hetuśca saiva sarveśvareśvarī //



Эгоцентризм, непробужденность (непросветленность) и двойственность незнания

Незнание как обращенность и заикленность на себе, своем обособленном «я» представляет собой эгоцентризм. В этом случае «считается, что реальность как будто бы специально устроена для целей эго» [12, р. 163]. Будучи эгоцентрированным, индивид неправильно идентифицирует себя, отождествляясь не с бесконечной сущностью мира, а с «конечными объектами, такими как физическое тело или чувства. <...> Источник зависимости нужно проследивать в неведении, которое выражается в идентификации вечного по своей сути сознания с чем-то конечным» [7, р. 230–231]. В тантрической иконографии часто встречается образ отсеченной человеческой головы, которую держит в своих руках та или иная могущественная богиня. Этот образ намекает на тот барьер, который необходимо одолеть на пути к пробуждению: освобождение от неведения одновременно есть освобождение от своего эгоистического мировоззрения. «Образ отсеченной головы может быть понят как драматическое изображение процесса просветления: адепт полностью разрушает ложное сознание, “обезглавливая” себя, освобождаясь от своего эгозависимого ума, который был помехой на пути истинного постижения реальности» [12, р. 163].

Незнание коррелирует с непробужденным состоянием сознания. Кшемараджа в своем трактате «Спанда-нирная» (I. 20) поясняет: «Непробужденные – это все те мирские люди, которые не распознали принцип вибрации-спанды, представляющий собой наивысшую Шакти, и которые принимают за “я” собственные тела, а также частично пробужденных йогингов, которые считают, будто “я” – это прана и т. д.» (aprabuddhadhiyaḥ prāyaḥ sarvānapratyabhijñātapārameśvarīśaktyātmakanijaspandatattvāndehātmamānino laukikānprāñādyātmābhīmāninaśca mitayoginastvete) [13, р. 37]. Как можно видеть по этому различению между мирянами и «недопробужденными» йогинами, непробужденность имеет определенные «степени» и, соответственно, разную величину отдаления от абсолютного начала.

Как бы то ни было, наличие даже слабой степени неведения уже отдаляет человека от истинного познания и истинной реальности. По словам Абхинавагупты, «даже крохотная доля неведения о природе полноты высшего начала [приводит] к ложному ментальному состоянию, которое и [ответственно за появление] сансары» (aṇumātramapi avikalānuttarasvarūpāparijñānameva cittavṛttināṃ vaiṣaṃyaṃ, sa eva ca saṃsārah) [4, р. 40].

Авидья приносит свои кармические плоды, которые могут иметь различный характер. Как гласит «Парамартхасара» (стих 53), «ложное знание порождает и благие, и неблагие кармические плоды» [14, с. 135]. Может несколько смутить тот «факт», что ложное знание⁵ способно

⁵ В оригинальном тексте представлен совершенно недвусмысленный термин для его обозначения – *митхьяджняна* (mithyājñāna).



в принципе приводить к каким-то благим результатам. Тем не менее следует учитывать релятивный контекст подобной «ложности». Ведь ложное знание является «ложным» только с точки зрения абсолютной реальности. По сравнению с ней все прочее оказывается ложным в той или иной мере. Однако ложное знание само-по-себе, безотносительно к этому наивысшему уровню, представляет собой широчайший спектр познавательных возможностей, которые могут приводить к различным результатам, как позитивным, так и негативным для жизни индивида.

Далее этот же текст (стих 54) сообщает: «Глупцы, считающие [подлинным] мирское, житейское знание, движутся от рождения к смерти [и затем к новому рождению], зажатые в тиски *дхармы* и *адхармы*»⁶ [14, с. 136]. Весьма важно, что в тантрических текстах монистической направленности, вроде этого, сущностью неведения либо же его характерным признаком признается двойственность. Внутри неведения «сокрыт» особый «механизм», который рассекает (при восприятии, познании, действии) единую целостность бытия и влечет за собой отпадение от истины. Мы вновь можем вспомнить образ отсеченной головы в тантрической иконографии и уточнить, что эта голова, обозначающая фиксацию на эго, тем самым символизирует и фундаментальную дихотомию «я – не-я», на которой выстраивается величественное здание ложных представлений, определяющих всю жизнедеятельность людей.

Находясь в условиях двойственности, мы неправильно трактуем природу реальности. Поэтому можно согласиться со словами Г. Ферштейна: «До наступления этой метанойи мы находимся в плену собственных представлений о Реальности и неадекватного, хотя при этом широко распространенного, отражения Истины. С точки зрения индуистских сотериологических традиций, включая тантризм, это означает опутанность (*бандха*, санскр.: *bandha*)» [15, р. 30].

Двойственность, лежащая в основе неведения, представляет собой по своей сути иллюзорное разделение целостной единой Реальности на фрагментарные сегменты. Универсальные мировые процессы, масштабные космические события в их тонкой и глубокой связи с микрокосмическими эпизодами – великолепная «игра» божественного первопринципа – остаются вне восприятия и понимания ограниченного индивида. По словам М. Дычковского, «...неведение есть неспособность непосредственно пережить внутреннюю связь (*самбандха*, санскр.: *sambandha*) бесконечного и конечного, неспособность активной деятельности в бесконечно-конечном континууме. Следуя “новому пути” (кашмирскому шиваизму. – С. П.), мы не нуждаемся в том, чтобы постулировать онтологическую разницу между ними. Конечное есть символ бесконечного. <...> Реальность есть состояние вечного возникновения (*сататодита*, санскр.: *satatodita*) конечного из бесконечного и наоборот» [8, р. 40].

⁶ *Дхарма* и *адхарма* здесь: правильное и неправильное.



Классификации незнания. Незнание как космогоническая сила

Существуют различные классификации духовного неведения. Так, в своем трактате «Тантрасара» Абхинавагупта выделяет две разновидности неведения (*аджняны*, или *анавамалы*). Одна из них пребывает в интеллекте и соответственно носит название *буддхигата* (*buddhigata*), а вторая располагается в «я» и поэтому называется *пауруша* (*pauruṣa*). С одной стороны, неведение, находящееся в интеллекте, «есть отсутствие понимания сути реальности и ложные мнения о духе» (*buddhigatama anīśca yasvabhāvaṃ viparītanīśca yātmakaṃ ca*) [16, р. 3]. С другой стороны, «неведение, находящееся в “я”, имеет природу мысленных конструкций (*викальп*), что связано с силой ограничения [света сознания]» (*pauruṣaṃ tu vikalpasvabhāvaṃ saṃkucitaprathātmakaṃ tadeva ca*) [16, р. 3]. Именно *пауруша-аджняна* есть главная причина существования мира. Она может быть удалена посредством инициации и иных способов, тем не менее сама инициация останется неэффективной до тех пор, пока ей мешают ложные, глубоко укоренившиеся в интеллекте взгляды, т. е. *буддхигата-аджняна*. Сознание должно очиститься от этих взглядов, и только в таком чистом сознании и смогут взойти благотворные плоды от посвящения.

Согласно второй классификации, предложенной современным мыслителем Г. Кавираджем, который провел немало тантрологических исследований, выделяются два вида неведения, которые различаются с точки зрения причины и следствия. «Как причина оно (неведение. – С. П.) есть непроявление полноты (*пурнатва*, санскр.: *pūrṇatva*) собственного “я”. Эта полнота характеризуется свободой от ограничений времени, пространства и формы. Если “я” проявляет себя как ограниченное временем, это случай неманифестации *пурнатвы*. Как следствие, неведение есть проявление “я” как “не-я”, вроде тела и т. п.» [17, р. 424]. Таким образом, одно неведение как ограниченность полноты истинного «я» есть причина другого неведения, в ходе которого мы принимаем за «я» сущности, не имеющие к нему прямого отношения. Тот же автор далее поясняет, что неведение не представляет собой отсутствие знания, как в вайшешике; это и не нечто необъяснимое, как в веданте; он видит в неведении положительное, хотя и ограниченное, знание (*савикальпа-аджняна*, санскр.: *savikalpa-jñāna*)⁷. Неведение транслируется в мир благодаря свободной естественности Абсолюта (*сватантрыя*, санскр. *svātantrya*), а значит, оно само зависит от Абсолюта и не существует без него [17, р. 424]. Более того, это неведение само в каком-то смысле есть проявление Абсолюта.

⁷ Ср. также мнение Дж. Сингха: «Зависимость индивида вызвана так называемой *аджняной*, или ограниченным знанием, которое в реальности есть *аджняна*, или неведение. Неведение же не есть нечто негативное: оно позитивно, это усеченное, неверное знание. И именно оно ответственно за опутывание индивида» [18, р. 20].



Если первая классификация незнания учитывает в качестве критерия его источники, опоры, а вторая принимает во внимание причины и следствия, то третья берет в рассмотрение содержательную сторону незнания. Здесь мы встречаем дихотомию, достаточно известную и в ведантистской литературе. Первый вид такого незнания – это незнание истинного «я», отдаление от него, забвение его, а второй – принятие того, что не есть «я», за «я» (например, тело) [18, p. 20]⁸. Согласно одной из рукописей упоминавшейся выше «Тантрасары», «ложные мнения о духе» заключаются в том, что в «не-я» усматривается «я» (*anātmani ātmābhimāno viparīṭaniścayaḥ*) [16, p. 3]. В принципе, такое понимание неведения является расхожим в индийской философии: с одной стороны, «неведающим» индивидом искаженно трактуется духовное начало, которое рассматривается как нечто материальное; с другой стороны, материальное ошибочно воспринимается как нечто духовное. Нетрудно заметить, что второй вид незнания данной классификации аналогичен второму виду незнания в классификации Кавираджа.

В ряде хатха-йогических текстов, в частности в «Шива-самхите», *авидья* возвышается до уровня космогонической силы, сближаясь с понятием *пракрити*. Здесь говорится, что «[высший] дух возжелал сотворить свои существа, и появилась *авидья*, которая имеет природу ложного [знания]» (*so kāmayataḥ puruṣaḥ sṛjate ca prajāḥ svayam / avidyā bhāsate yasmāt tasmānmithyā svabhāvataḥ*) (I. 69) [19, p. 11]. Далее происходит соединение этого знания-незнания с «чистым Брахмой», из чего происходит *акаша* (эфир), или *набха* (санскр.: *nabha*) (I. 70), из которой, в свою очередь, эмануируют все остальные субстанции. Тантрическая идея причинного характера *авидьи*, влияющей не только на отдельных индивидов, но и на весь мир в целом, получает здесь свое яркое и наглядное выражение. «Посредством *авидьи* Дух воплощается в материальном, но это же ограничивает его, “заковывает” в обособленных телах, жизнь которых обусловлена различиями. Неведение, таким образом, выступает и как непосредственная причина различий, и как их следствие, что формирует замкнутый круг» [20, с. 35]. Порядок разрушения мира противоположен созидательному порядку; на одном из последних этапов такого разрушения *акаша* растворяется в *авидье*, которая, в свою очередь, погружается в высший Брахман (I. 78) [19, p. 12].

Вишнуитская «Махешвара-тантра» в 6 главе также рассматривает незнание как глобальную космическую силу, позволяющую созидать вселенную. У нее неопределенный онтологический статус (и не бытие, и не небытие, VI. 4), она иллюзорна, подобна цветам в небе, сыну бес-

⁸ Ср.: «Именно из-за неведения мы налагаем нереальное на реальное, а реальное – на нереальное. Именно непонимание реального оборачивается в результате переживания зависимости, а сама зависимость переживается как экзистенциальная боль, как различия и ограничения» [7, p. 237].



плодной женщины и рогам на голове зайца (VI. 6); она неизреченна, она – заблуждение и, будучи пракрити, имеет природу трех гун. Кроме того, она также является и силой иллюзии-майи и в этом статусе «набрасывает» на абсолют некий «покров» и проецирует на него узоры эмпирического бытия (VI. 36). При этом она противоположна знанию-джняне. Заря знания, восходя в отдельном индивидуе, разрушает *аджняну* в локальной форме, но не может уничтожить ее целиком (да это, впрочем, и не требуется). Продолжая тему классификаций, можно отметить, что в этой тантре выделяются три вида *аджняны*, которые ассоциируются с тремя уровнями Абсолюта и одновременно с тремя состояниями сознания. Так, базовая (*мула*, санскр. *mūla*) *аджняна* связана с наивысшим миром Брахмана и глубоким сном, вторая *аджняна* – с Нараяной и сном со сновидениями, а третья – с Вишну и бодрствованием (VI. 21–22) [21, р. 33–36]. Тем самым духовное неведение показывает, с одной стороны, свой вездесущий характер, не только раскрываясь в многообразии мировых форм, но и возносясь до запредельного уровня Брахмана, а с другой – демонстрирует «посреднические» функции, соединяя макрокосмические уровни высшего начала и микрокосмические состояния индивида на разных этапах его приобщения к Богу.

Заключение

Таким образом, понятие неведения, как и, вероятно, все прочие идеи и представления, циркулировавшие в индуистской тантрической среде, имеет в ней и общий, и специфический характер. С одной стороны, в общеиндийском понимании оно преимущественно воспринимается как особая сила, влияющая на духовное закабаление индивида и формирующая все мироздание. С другой стороны, уже специфической, неведение – это особое духовное препятствие и одновременно омрачение, первое и самое важное из трех препятствий-омрачений, образующих узкие, ограниченные миры обособленных живых существ. Ответственность за создание таких миров лежит на высшем Боге, который позволяет силе неведения «укрывать» его самого от существ и тем самым актуализировать пространство для их собственного опыта; поэтому именно его божественная воля помогает им и освобождаться от него.

Литература

1. Пахомов С. В. Категория сансары в философии индуистского тантризма. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016;17(3):253–263. Режим доступа: <https://rhga.ru/upload/iblock/89a/89abfd451d03c0dfad195dc438e60626.pdf>.

2. Yogatattvopaniṣat. In: Pañśīkar W. L. Ś. (ed.) *One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. Bombay: Nirnaya-sagar press; 1925. P. 254–260. (На санскр.)



3. Kaul Śāstrī M. (ed.) *Sri Mālinivijayottara Tantram*. Bombay: Tatva-vivechaka Press; 1922. (На санскр.)
4. Rām Shāstrī M. (ed.) *Parā-Trimśikā With Commentary by Abhinava Gupta*. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State; 1918. (На санскр.)
5. Gupta S. The Pāñcaratra Attitude to Mantra. In: Alper H. P. (ed.) *Understanding Mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991. P. 224–248.
6. Abhinavagupta; Rajanaka Jayaratha (*Viveka*) (comm.); Kaul Shastri M. (ed.) *Tantrāloka*. Allahabad: The Indian Press; 1921. Vol. 6. (На санскр.) Available at: <https://archive.org/details/tantralokaofabhi06abhiuoft/page/n6/mode/2up>.
7. Pandit M. L. *The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Enstasy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2006. Available at: <https://archive.org/details/TheDisclosureOfBeingAStudyOfYogicAndTantricMethodsOfEntasyMotilalPandit/mode/2up>.
8. Dyczkowski M. S. G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass; 1989.
9. Pandit B. N. *Specific Principles of Kashmir Saivism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.; 1997.
10. Abhinavagupta; Rajanaka Jayaratha (*Viveka*) (comm.); Kaul Shastri M. (ed.) *Tantrāloka*. Allahabad: Indian Press; 1918. Vol. 1. (На санскр.) Available at: <https://archive.org/details/tantralokaofabhi01abhiuoft/page/n5/mode/2up>.
11. Svamī Jagadīśvarānanda (ed., transl.) *The Devī-Māhātmyam or Śrī Durgā-Saptaśatī*. Madras: Sri Ramakrishna Math; 1972. (На санскр., англ. яз.)
12. Kinsley D. *The Ten Mahāvidyās. Tantric Visions of the Divine Feminine*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1998.
13. Kallaṭa; Kṣemarāja (*Nirṇaya*) (comm.); Kaul Śāstrī M. (ed., transl.). *Spandakārikā*. Srinagar: Kashmir Pratap Stham Press; 1925. (На санскр., англ. яз.)
14. Абхинавагупта. *Парамартхасара* («Суть высшей истины»). (пер. с санскр., предисл. и прим. С. В. Пахомова). *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013;14(1):127–139. Режим доступа: <https://rhga.ru/upload/iblock/bb4/bb49adfe52b4bf563d9587c53194d2a4.pdf>.
15. Feuerstein G. *Tantra: the Path of Ecstasy*. Boston: Shambhala; 1998. Available at: <https://archive.org/details/tantrapathofecst0000feue>.
16. Abhinavagupta; Rām Shāstrī M. (ed.). *Tantrasāra*. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press; 1918. (На санскр.)
17. Kaviraj G. N. Śakta Philosophy. In: Radhakrishnan S. (ed.). *History of Philosophy Eastern and Western*. London: George Allen and Unwin Ltd; 1952. Vol. 1. P. 401–428.
18. Singh J. (ed., transl.) *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 1995. (На англ. яз., санскр.)
19. Chandra Vasu R. B. S. (ed., transl.) *The Śiva Saṃhitā*. Allahabad: The Pāṇini Office; 1914. (На санскр., англ. яз.)
20. Пахомов С. В. Теоретические основы хатха-йоги. В: Зельницкий А. Д. (ред.) *Путь Востока. Традиции и современность. V Молодежная конференция по проблемам философии, религии, культуры Востока, г. Санкт-Петербург, 25–26 апреля 2002 г.* СПб.: Типография изд-ва СПбГУ; 2003. С. 29–35. Режим



доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/pahomov-sv/teoreticheskie-osnovy-hatha-yogi>.

21. Brahmachāri Śrī Kṛṣṇapriyāchārya (ed.) *Maheśvaratantra*. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1940. (На санскр.)

References

1. Pakhomov S. V. The Category of Saṃsāra in Hindu Tantric Philosophy. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii = Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 2016;17(3):253–263. (In Russ.). Available at: <https://rhga.ru/upload/iblock/89a/89abfd451d03c0dfad195dc438e60626.pdf>.
2. Yogatattvopaniṣat. In: Pañśīkar W. L. Ś. (ed.) *One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. Bombay: Nirṇaya-sagar press; 1925, pp. 254–260. (In Sanskr.)
3. Kaul Śāstrī M. (ed.) *Sri Mālinivijayottara Tantram*. Bombay: Tatva-vivechaka Press; 1922. (In Sanskr.)
4. Rām Shāstrī M. (ed.) *Parā-Trimśikā With Commentary by Abhinava Gupta*. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State; 1918. (In Sanskr.)
5. Gupta S. The Pāñcaratra Attitude to Mantra. In: Alper H. P. (ed.) *Understanding Mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991, pp. 224–248.
6. Abhinavagupta; Rajanaka Jayaratha (*Viveka*) (comm.); Kaul Shastri M. (ed.) *Tantrāloka*. Allahabad: The Indian Press; 1921. Vol. 6. (In Sanskr.) Available at: <https://archive.org/details/tantralokaofabhi06abhiuoft/page/n6/mode/2up>.
7. Pandit M. L. *The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Ecstasy*. New Deli: Munshiram Manoharlal Publishers; 2006. Available at: <https://archive.org/details/TheDisclosureOfBeingAStudyOfYogicAndTantricMethodsOfEntasyMotiLalPandit/mode/2up>.
8. Dyczkowski M. S. G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass; 1989.
9. Pandit B. N. *Specific Principles of Kashmir Saivism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.; 1997.
10. Abhinavagupta; Rajanaka Jayaratha (*Viveka*) (comm.); Kaul Shastri M. (ed.) *Tantrāloka*. Allahabad: Indian Press; 1918. Vol. 1. (In Sanskr.) Available at: <https://archive.org/details/tantralokaofabhi01abhiuoft/page/n5/mode/2up>.
11. Svamī Jagadīśvarānanda (ed., transl.) *The Devī-Māhātmyam or Śrī Durgā-Saptaśatī*. Madras: Sri Ramakrishna Math; 1972. (In Sanskr., Eng.)
12. Kinsley D. *The Ten Mahāvīdyās. Tantric Visions of the Divine Feminine*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1998.
13. Kallaṭa; Kṣemarāja (*Nirṇaya*) (comm.); Kaul Śāstrī M. (ed., transl.) *Spandakārikā*. Srinagar: Kashmir Pratap Stham Press; 1925. (In Sanskr., Eng.)
14. Abhinavagupta; Pakhomov S. V. (transl.) *Paramarthasara (The Highest Truth's Essence)*. *Vestnik Russkoi khristianskoi akademii = Review of the Russian Academy for the Humanities*. 2013;14(1):127–139. (In Russ.) Available at: <https://rhga.ru/upload/iblock/bb4/bb49adfe52b4bf563d9587c53194d2a4.pdf>.
15. Feuerstein G. *Tantra: the Path of Ecstasy*. Boston: Shambhala; 1998. Available at: <https://archive.org/details/tantrapathofecst0000feue>.



16. Abhinavagupta; Rām Shastrī M. (ed.). *Tantrasāra*. Bombay: Nirnaya-Sagar Press; 1918. (In Sanskr.)

17. Kaviraj G. N. Śākta Philosophy. In: Radhakrishnan S. (ed.). *History of Philosophy Eastern and Western*. London: George Allen and Unwin Ltd; 1952. Vol. 1, pp. 401–428.

18. Singh J. (ed., transl.) *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 1995. (In Eng, Sanskr.)

19. Chandra Vasu R. B. S. (ed., transl.) *The Śiva Saṃhitā*. Allahabad: The Pāṇini Office; 1914. (In Sanskr., Eng.)

20. Pakhomov S. V. Theoretic Essentials of Hatha Yoga. In: Zelnitsky A. D. (ed.) *The Way of Orient. Traditions and Modernity. 5th Youthful Conference on the Problems of Philosophy, Religion and Culture of Orient, St. Petersburg, April 25–26, 2002*. St Petersburg: St Petersburg State University Printing House; 2003, pp. 29–35 (In Russ.) Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/pahomov-sv/teoreticheskie-osnovy-hatha-yogi>.

21. Brahmachāri Śrī Kṛṣṇapriyāchārya (ed.) *Maheśvaratantra*. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office; 1940. (In Sanskr.)

Информация об авторе

Пахомов Сергей Владимирович, кандидат философских наук, доцент Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Sergey V. Pakhomov, Ph. D, Associate Professor, Institute of Philosophy of Man, Herzen State Pedagogical University of Russia, 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: 12 мая 2020 г.
Одобрена рецензентами: 22 мая 2020 г.
Принята к публикации: 29 мая 2020 г.

Article info

Received: May 12, 2020
Reviewed: May 22, 2020
Accepted: May 29, 2020

LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST



- **Literature of the Peoples of Asia and Africa**
- **Literary and source critical studies in the framework of the classical Orientalist research**



ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



- Литература народов стран Азии и Африки
- Литературоведение и текстология классического востоковедения



Сокотрийские колыбельные

Л. Е. Коган^{1,2}

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Москва, Российская Федерация

² Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>, e-mail: lkogan@hse.ru

Резюме: осенью 2019 года автором статьи в сотрудничестве с С. Ю. Гинцбург и В. В. Наумкиным на острове Сокотра (Аденский залив, Йемен) был собран, расшифрован и прокомментирован корпус из 18 сокотрийских поэтических текстов, относящихся к одному конкретному, до сих пор практически не описанному жанру – колыбельных песен. Помимо образцов сокотрийских колыбельных, статья содержит краткий очерк их публикационной истории, сводку параллельных мест из «Венского корпуса» сокотрийских текстов Д. Х. Мюллера, а также несколько примечательных параллелей в мотивах между сокотрийскими колыбельными и старовавилонскими аккадскими «колыбельными заклинаниями».

Ключевые слова: современные южноаравийские языки; Йемен; Сокотра; сокотрийский язык; сокотрийский фольклор; колыбельные песни

Благодарности: статья написана в рамках проекта 20-012-41005, поддержанного РФФИ. От имени коллектива российской этнолингвистической экспедиции на Сокотре хотел бы выразить искреннюю признательность ее руководителю, академику РАН В. В. Наумкину, без деятельной поддержки которого наша работа в области языка и фольклора сокотрийцев не была бы возможна. Пользуясь случаем, хотел бы также поблагодарить С. Ю. Гинцбург за продолжающуюся совместную работу над корпусом, предварительно описанным в настоящей статье.

Для цитирования: Коган Л. Е. Сокотрийские колыбельные. *Ориенталистика*. 2020;3(2):443–456. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-443-456.

Soqotri Lullabies

L. Kogan^{1,2}

¹ Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>, e-mail: lkogan@hse.ru

Abstract: in the Autumn of 2019, the present author, in collaboration with Sarali Gintsburg and Vitaly Naumkin, was able to collect, decipher and analyze 18 lullabies in the Modern South Arabian language Soqotri (Island of Soqotra, Gulf of Aden, Yemen).



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





Besides numerous text samples, the article contains a brief history of the previous research, a systematic comparison between the newly gathered texts and those published by David Heinrich Müller in 1905, as well as some comparative remarks pertaining to the Old Babylonian lullabies – the earliest known specimens of this genre.

Keywords: Modern South Arabian; Yemen; Soqotra; the Soqotri language; the oral literature of Soqotra; lullabies

Acknowledgements: the article has been written in the framework of the project 20-012-41005 supported by RFBR. On behalf of the members of the Russian ethnolinguistic mission on Soqotra I would like to extend my deep gratitude to its head, Member of the Russian Academy of Sciences, Professor Vitaly Naumkin, whose constant support has made possible my work on the Soqotri language and oral literature. I use this opportunity to warmly thank Dr. Sarali Gintsburg (Universidad de Navarra, Spain) for our ongoing collaboration on the corpus whose preliminary presentation is the main goal of this article.

For citation: Kogan L. E. Soqotri Lullabies. *Orientalistica*. 2020;3(2):443–456. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-443-456.

Введение

Осенью 2019 г. группа российских исследователей под руководством В. В. Наумкина смогла в очередной раз посетить остров Сокотра (Аденский залив, Йемен) с целью сбора и анализа лингвистических и фольклорных материалов в сотрудничестве с носителями сокоотрийского языка – бедуинами племени да'рхо¹. Как обычно, двухнедельного пребывания на острове оказалось недостаточно для решения многообразных задач, которые ставит перед исследователем грандиозный массив традиционного наследия сокоотрийцев. Тем не менее одной из поставленных целей участникам проекта удалось достичь: в сотрудничестве с С. Ю. Гинцбург (Университет Наварры, Испания), автором настоящей статьи был собран, расшифрован и прокомментирован сравнительно репрезентативный корпус сокоотрийских поэтических текстов, относящихся к одному конкретному, до сих пор практически не описанному жанру – колыбельных песен.

Настоящая статья призвана дать заинтересованному читателю представление о собранных нами 18 образцах сокоотрийских колыбельных². Помимо текстовых образцов как таковых, статья содержит краткий очерк публикационной истории сокоотрийских колыбельных, сводку параллельных мест из «Венского корпуса» сокоотрийских текстов Д. Х. Мюллера, а также несколько примечательных параллелей в мотивах между сокоотрийскими колыбельными и старовавилонскими аккадски-

¹ Подробную информацию об этом племени, как и о многих других аспектах сокоотрийских исследований, см.: [1].

² Окончательная публикация этих текстов в английском и арабском переводе с подробным лингвистическим и филологическим комментарием должна быть осуществлена в рамках очередного (третьего) выпуска серийного издания *Corpus of Soqotri Oral Literature* (CSOL). Подробнее о содержании CSOL III см.: [2].



ми «колыбельными заклинаниями» – древнейшими в истории человечества письменно засвидетельствованными образцами этого удивительного фольклорного жанра.

Сокотрийские колыбельные: история публикации

Первые образцы сокотрийских колыбельных были опубликованы в 1905 г. выдающимся австрийским арабистом и семитологом Давидом Генрихом Мюллером (David Heinrich Müller, 1846–1912) [3, S. 352–353, 357]. Речь идет о четырех текстах (Nos. 732, 733, 742 и 743), при этом текст 733 содержит два четверостишия (733a и 733b), тематически не связанных между собой и, возможно, являющихся самостоятельными композициями, механически совмещенными друг с другом сокотрийским информантом Мюллера.

Пионерские работы Мюллера, посвященные Сокотре и другим ареалам распространения современных южноаравийских языков (Махра, Дофар), не произвели заметного впечатления ни на современников, ни



Рис. 1. В. В. Наумкин, С. Г. Гинзбург, В. Г. Жигульская и Л. Е. Коган во время полевого сезона на Сокотре, 2019 г. Фото Кевина Мак-Нура

Fig. 1. V. Naumkin, S. Gintsburg, V. Zhigulskaia and L. Kogan during the field season On Soqotra, 2019. Photo by Kevin McNeer



на последующие поколения семитологов. Возрождение интереса к традиционному наследию сокотрийцев связано с исследовательской деятельностью В. В. Наумкина в 1970–1980 гг., однако в его работах этого периода [4; 5 и др.] сведений о колыбельных песнях не содержится. Таким образом, первым – и последним на сегодняшний день – образцом сокотрийской колыбельной, опубликованным в новейшую эпоху, является текст No. 20 в первом томе нашего «Корпуса сокотрийского фольклора» (CSOL I) [6, p. 306–309].

На протяжении многих десятилетий сбором и интерпретацией сокотрийского поэтического фольклора занимается замечательная британская исследовательница Миранда Моррис – один из лучших в мире знатоков языка и культурного наследия сокотрийцев и неутомимый энтузиаст полевого исследования современных южноаравийских языков. В ее текстовом собрании *The Island Voices*, которое доктор Моррис любезно предоставила нам для ознакомления, содержатся более 80 образцов сокотрийских колыбельных песен. Не приходится сомневаться, что после выхода в свет этого монументального собрания (предварительно намечено на 2021 г.) наши представления о сокотрийских колыбельных существенно пополнятся и претерпят значимые изменения. В настоящий момент, однако, использование материалов М. Моррис возможно лишь в ограниченной степени.

Канонические и неканонические формы сокотрийских колыбельных

Жанр колыбельной чрезвычайно пластичен: с целью успокоения младенца может, в определенных обстоятельствах, исполняться едва ли не любая песня. Красноречивые свидетельства об этом можно найти уже в небольшом корпусе сокотрийских колыбельных, опубликованном Д. Х. Мюллером: среди пяти текстов два не имеют каких-либо формальных признаков колыбельных и лишь с трудом могут быть отождествлены с ними на уровне мотивов³.

В свете этого обстоятельства представляется желательным разделить собранные нами образцы на два больших класса: колыбельные

³ Так, стихотворение No. 732 рассказывает о чудесной пальме, которую поливают молоком и сливками, благодаря чему она вырастает за одну ночь, а наутро уже дает урожай. Вполне возможно, что мы имеем дело с аллегорическим описанием младенца, которому исполнительница желает быстрого и удачного взросления, однако такая интерпретация, по меньшей мере, не очевидна: практически идентичный текст был записан нами в племени да'рхо (CSOL I, No. 21) без какой-либо привязки к жанру колыбельных. Сходным образом, в четверостишии No. 733а автор сетует на то, что у него пропала молодая корова, из-за чего он не смог напиться молока. При желании здесь можно усмотреть аллюзию на мать, которая пытается успокоить недокормленного малыша, однако и эта интерпретация кажется довольно умозрительной.



песни в строгом смысле слова (далее «канонические колыбельные») и песни, представленные информантами в этом качестве, но не имеющие формальных признаков, характерных для композиций первой группы.

Канонические колыбельные

Канонические колыбельные в нашем корпусе обладают следующими формальными признаками.

– Употребление особых «колыбельных» междометий (*ho tshohó ho tshohó, l'iló l'iló*).

– Эксплицитное обращение к младенцу (например, *(di-)bíyoo* 'мамин (сын)').

– Речь от инклюзивного двойственного лица (*ədeméyo* 'давай спать, ты и я').

– Упоминание плача (*bóši*), просьб перестать плакать (*bass mən bóši*).

– Обращение к Богу с различными просьбами и пожеланиями, касающимися младенца.

Приведу несколько примеров канонических колыбельных, где эти признаки содержатся в различных комбинациях и с разной степенью выраженности.

No. 1

bass bíyoo wa-bass mən bóši	Довольно, сынок, довольно плакать!
wa-bass mən bóši	Довольно плакать!
wa-ʔadəméyo wa-ʔadəméyo	Давай спать, ты и я!
wa-ʔənehéro bíyoo šənehéro	Давай забудем плохое, сынок! ⁴
ya-wa-ʔaʔh álla tənádaḵ háyuki	Боже, одари нас обоих
ya-wa-mən díʔe wa-ḥáfən	От твоего лона!
ya-bəg íno šək álla a-bíši	Ведь у тебя все есть, Боже, ни в чем нет нехватки!

No. 2

wa-bəsməl'lá bíyoo bəsməl'lá	Во имя Бога, сынок, во имя Бога!
wa-bass bíyoo wa-bass mən bóši	Хватит, сынок, хватит плакать!
wa-l'idmé šək məl'ák ke dómik	Пусть ангел уснет с тобой, когда ты уснешь!
ya-wa-ʔaʔ-tənʔáʔəm ke ətéktik	И не куксись, когда проснешься!
wa-ʔadəméyo bíyoo ədeméyo	Давай спать, сынок, ты и я!
wa-bass bíyoo mən zəʔeziyo	Хватит ныть, сынок!

⁴ Здесь отражено распространенное на Сокотре представление, согласно которому младенец не хочет спать (и вообще находится в плохом настроении) из-за того, что мать (бабушка, няня) так или иначе обидела его.



aʔh ałłá tərǎfa mən di-şətar əl'bəb

ʔan bılle maʔədébo

dıʔe bə-ħáfən wa-ʔıkał

wa-dıʔe bə-ʔəgedo aʔh ałłá

kor təştət ʔan di-yoʔodıbin

ʔókałk şək aʔh ałłá ʔókałk şək ałłá

ézmaʔk şək ałłá ézmaʔk ézmaʔk şək

wa-ʔémraʔk şək aʔh ałłá wa-ʔémraʔk şək

wa-tóyhən tóyhən tóyhən

bər ε aʔh ałłá láfi

ał-tóʔo táyho

wa-bıro mi ał-nemiʔótki

bıyyo ał-nemiʔótki

wa-zéʔe ʔayki il-məʔéłhe

bıyyo il-məʔéłhe

il-səʔki bıyyo əşnaħáro díyhən

wa-ʔémraʔk şək ałłá məşókbhil'

wa-ʔał-yəmogédək təʔábhər

bər ε rızał di-láfi

wa-téken dıʔe déro saʔıde

wa-bəsməł'lá bıyyo bəsməł'lá

wa-bəsməł'lá ʔan səłħəbétən

wa-bəsməł'lá ʔan şəłəbıyyo

bıyyo di-ħóriş

No. 4

Боже, храни того, кто поселился
в моем сердце

От всего, что приносит вред!

Пусть лежит у тебя на лоне

И перед твоими глазами, Боже!

Береги его от всякого, приносящего вред!

Я вручаю его тебе, о Боже, вручаю его тебе,
Боже!

Поручаю его тебе, о Боже, поручаю тебе!

Под твою охрану, о Боже, под твою охрану!

И всех их, всех их, всех их!⁵

Ведь ты, Боже, могучий –

Не то что я.

No. 5

Смерть не дала нам покоя, тебе и мне,

Не дала нам покоя, малыш, тебе и мне!

Забрала у нас с тобой любимых,

Любимых, малыш!

Тех, кому мы могли излить душу прежде,
малыш.

No. 7⁶

Я вручаю тебе, Боже, моего утешителя –

Да не нападут на него люди с упреками!

На тебе утомилась моя сила –

Да будет твоя судьба счастливой!

No. 11

Во имя Бога, сынок, во имя Бога,

Во имя Бога – прочь от тягот,

Во имя Бога – прочь от лести!

Малыш, сын человеческого рода!

⁵ То есть других детей и – шире – всех членов семьи.

⁶ Первые две строки обращены к Богу, вторые – к ребенку.



wa-deméyo wa-deméyo
wa-deméyo deméyo bíyyo
wa-deméyo démi di-šker
ya-waʔh allá kor tərǝfáki
ya-waʔh allá kor taʔtébor fáyki
ya-waʔh allá kor təʂtət fáyki
ya-wa-ʃan di-yəʒʒólki
wa-bíyyo allá di-hóriš

ya-wa-láʔrəd ʃek allá mən íʔitin
ya-wa-ʔəʂhəd lák bər dəregóto
ya mən fáyni dəmaʃhənítin

wa-ʔókaʔk šək allá kaʔéʔhen
wa-ʃan bíʔe məʃədhəbétən
wa-ʔókaʔk šək ʃan ʃədhəbétən
wa-taʔákaʔ díʔe bə-ʔídi
wa-díʔe bə-háʔən ʔanínhin
wa-taʔákaʔ díʔe bə-ʔídi
wa-mək bə-ʃayn aʔ-l'íʂnáʃaʔ
wa-təráʃa allá wa-ʔaʔ-lóriʃ
allá wa-ʔaʔ-lóriʃ
wa-ʃan ʃarékʔhen ʃan ʃarékʔhen
ya-ʃan ʃiyát allá ʔanínhin
wa-təráʃa allá ʃan ʃiyát
ya-wa-ʃan ʔíyyo ʃan ʔíyyo
wa-təráʃay allá ʃan ʔíyyo
wa-ʔókaʔk šək allá wa-ʔaʔ-lóriʃ
allá wa-ʔaʔ-lóriʃ
wa-riʒá di-kəʔemhínítin

Давай спать, давай спать, ты и я,
Давай спать, давай спать, ты и я, сынок!
Давай спать, ты и я, пусть сон будет добрым!
О Боже, храни нас обоих!
О Боже, наблюдай за нами!
О Боже, смотри за нами!
Прочь от того, кто навредит нам, тебе и мне!
Защити младенца, Боже, сына человеческого
рода!

No. 12

Да избавит тебя Бог с Небес!
Я вижу, как они текут
Из глаз твои слезки!

No. 13⁷

Я вручаю тебе, Боже, малыша –
Против всего, приносящего вред,
Вручаю его тебе, против всякого вреда!
Помести его в свои руки
И к себе на лоно, Господь!
Помести его в свои руки,
И да не удалится он от твоего взора!
Храни его, Боже, и не отдай хранить другому,
Боже, не отдай другому!
Защити от утопления, от утопления,
И от огня, Господи Боже!
Храни от огня, Боже,
И от пропасти, от пропасти,
Храни его, Боже, от пропасти!
Я вручаю его тебе, Боже, не отдай хранить
другому,
Боже, не отдай хранить другому!
Он моя радость в этом мире!

⁷ Большая часть текста обращена к Богу, предпоследние две строки – к ребенку, последние две – к лихорадке, от которой он страдает.



wa-šélfeyk ken allá hidáya	Я прошу у Бога прямого пути,
wa-taṭbíyo wa-ken ḳanínhin	Благополучия – у Господа.
ya-waʔh allá wa-ʔəbórək énhí	О Боже, дай мне твое благословение,
wa-ʔəbórək énhí	Дай мне благословение!
wa-taṭtébor ʕan ʕədhəbétən	И оберегай от всякого вреда,
ʕan ʕədhəbétən	От всякого вреда!
wa-təráʕa allá ʕan ʕíyyo	Храни, Боже, от пропасти,
wa-ʕan ʕíyyo wa-ʕan ʕarékħen	От пропасти и от утопления!
wa-lóʕir bək allá də gólə	Пусть отбросит Бог от тебя эту болезнь,
líló də gólə	Ах, эту болезнь!
wa-də šəməhímhin di-ʔébdodk	Этот жар, от которого ты страдаешь!
wa-larfáf tok allá də gólə	Пусть удалит тебя Бог, о болезнь!
allá də gólə	Тебя, о болезнь!

Другие композиции, исполняемые в качестве колыбельных

Ряд образцов из нашего собрания можно отнести к неканоническим формам колыбельных: квалифицированные как таковые информанты, эти произведения не имеют ни формальных, ни – выраженных – тематических связей с произведениями, бесспорно относимыми к этому жанру. Как было показано выше, такого рода примеры известны уже из корпуса Мюллера. Приведем несколько текстов, которые можно отнести к этой группе.

wa-ʕóʕank ʕad ʕáyər mən ʕáyra	No. 10 Полюбил я птицу среди птиц –
wa-ħálʕa di-ḳanínhin riʕéfe	Господа прекрасное творенье!
wa-ke ʕak álla tənádaḳ énhí	Если ты не дашь мне ее, Боже,
wa-kaḥ mən əl'bəb təməsaḥs ʕánhi	Вырви ее у меня из сердца!
wa-kaḷ təməsaḥ wa-ʔaḷ-tənádaḳ	Ну а если не дашь и не вырвешь –
təʕrər ʕə-di-ɡaʕarhinítin	Брось ее за волнистое море.

wa-kən énhí di-ʔəmtíni	No. 14 Есть у меня все, что я желала –
wa-mé!okk ʕəy wa-ʕínik	Убедилась и вижу своими глазами:
əḥfəf ʕad wa-ʕad əzónəg	Один – на коленях, другой за плечами,
wa-ʕad mən mífí yərákaʕ	Третий в бок меня толкает ⁸ .

⁸ Счастливая мама хвастается своей плодовитостью: подросший малыш сидит у нее на коленях, младшего она носит на спине в узле из ткани (обычная практика на Сокотре), а еще не родившийся третий толкается ножкой в материнском животе.



ya-wa-ʔərné še kə́kha wa-téta
bə-də di-geḷəki
di-ʔaḷ-zéʔe kaḷ məḷhóytən
mən tri əgəməmóti
di-ʔaḷ-ʔérob mésən šékər
wa-ʔaḷ-riʔime di-báʔsən

No. 16⁹

Пожалуйся Богу, короткоухая, ради меня
На того, кто следил за нами, тобой и мной,
На того, кто отнял у нас домашних,
Одну из двух любимых,
Не знающего ни как их доить,
Ни кто из них хозяина любит.

Параллели в «Венском корпусе»: мотивы и словоупотребление

Одной из характерных черт сокотрийского фольклора является исключительно высокая степень консерватизма. Оценить ее в полной мере стало возможным в начале 2010-х гг, когда тексты, собранные российской экспедицией под руководством В. В. Наумкина, начали систематически сопоставляться с сокотрийским корпусом, опубликованным в 1902–1907 гг. Д. Г. Мюллером: очень многие из собранных В. В. Наумкиным и другими современными исследователями композиций находят поразительные параллели в текстах, записанных Мюллером около 120 лет назад¹⁰. Как и ожидалось, колыбельные песни не стали исключением. Интересно отметить, однако, что все отмеченные ниже параллели относятся к «неканоническому» типу. Разумеется, из этого нельзя сделать однозначный вывод о том, что «канонический» тип не был распространен на острове 120 лет назад: определяющее значение может иметь здесь случайность записей. Тем не менее этот факт заслуживает внимания и может интерпретироваться в том смысле, что религиозно ориентированная «каноническая колыбельная» сформировалась на острове сравнительно поздно.

No. 5 = SAE VI 246 No. 333

wa-bíro mi aḷ-nəmiṭótki
wa-zéʔe ʔáyki il-məʔéḷhe
il-səʔki bíyuo əšnaḥáro díyhən

Смерть не дала нам покоя, тебе и мне,
Забрала у нас с тобой любимых,
Тех, кому мы могли излить душу прежде,
малыш.

⁹ Исполнительница обращается к одной из своих овец и просит ее передать Богу жалобу на вора, который украл у нее любимых домашних животных. Сокотрийцы считают, что некоторые козы или овцы могут быть особо преданы хозяину, с которым у них устанавливается своеобразные «дружеские» отношения. Для таких животных имеется особое название: *riʔime*, от древнего прасемитского корня **rʔm* 'любить'.

¹⁰ Многочисленные примеры сходжений между текстами CSOL и «Венским корпусом» Мюллера можно оценить с помощью аннотированных каталогов в CSOL I [6, p. 1–10] и CSOL II [7, p. 1–13].



bíroh gózi wál ʕaléten
bíroh mī wál nemíʕtoten
zéʕeh ʕey ʕéfo máʕʕehen
il-sák íšnódi idíhin

Судьба меня не любила,
Смерть не дала покоя,
Забрала у меня любимых,
На которых можно было положиться.

No. 10 = SAE VI 265 No. 414

wa-ke ʕak álʕa tənádaqs énhí
wa-kaʕ mən ál'bəb təmásaʕs ʕánhi
wa-kaʕ təmásaʕ wa-ʕal-tənádaq
təʕrər ʕə-di-gaʕarhiníten

Если ты не дашь мне ее, Боже,
Вырви ее у меня из сердца!
Ну а если не дашь и не вырвешь –
Брось ее за волнистое море.

yā állāh tenádaqs ínhí
keʕáh min élbib temásaʕs
kāl temásaʕs wál tenádaqs
ʕaíhofs min kelémheníten

Боже, дай мне ее
Или вырви ее из моего сердца!
Если же не дашь и не вырвешь –
Удали ее из этого мира.

No. 14 = SAE VI 287 No. 510

wa-kən énhí di-ʕəmtíni
wa-méʕokk ʕəy wa-ʕínik
áʕfəf ʕad wa-ʕad əzónəg
wa-ʕad mən mífí yərákaʕ

Есть у меня все, что я желала –
Убедилась и вижу своими глазами:
Один у меня на коленях, другой за плечами,
Третий в бок меня толкает.

leʕám ʕeš míbrho (i)zihógen
ʕalhéten di-í be-kaʕer
taʕff deg wu-dég teʕónih
wu-dég min mífəh irékaʕ

Дай Бог, чтобы дети вокруг тебя шумели,
Малыши у тебя в доме!
Один на коленях, другой за плечами,
Третий в бок тебя толкает!

No. 15 = SAE VI 83 No. 14¹¹

ʕéše bə-ʕéše əkósə
wa-ʕóʕho al-ʕətémən
ya-wa-ʕal-ʕalakaʕtyhən ʕarére
wa-ʕal-ʕəʕóʕot ʕəyhən mən məréši

Мужа вместо мужа я найду,
А вот братьев ни с кем не поделитишь!
Не подберешь их на улице завтра,
Из других семей не подхватишь!

ʕárumk ʕáše be-ʕáše
wa-ʕíyo ál ʕetímən

Я поменяла мужа на мужа,
А вот братьев найти не сумею,

¹¹ Этот текст отражает крайне важное для сокотрийской ментальности представление, согласно которому кровное родство намного важнее свойства. Иными словами, в критической ситуации сокотрийка всегда предпочтет брата, а не мужа.



ammīni ina libbi ummaka kīam lā tētepuš	Почему в утробе матери ты так себя не вел?
kī ša dumḡam tēpušu abāka	Вместо того, чтобы сделать хорошее отцу,
sūḡam ša nišī ummaka tušbīḡu	Дать матери пройти по улице, как делают люди,
tuštaʔdir tārītam taddalip mušēniḡtam	Ты тревожишь няню, лишаешь сна кормилицу.

«Пусть ангел уснет вместе с тобой...»

Значительный интерес представляет собой упоминание в сокотрийских колыбельных ангела (*məl'āk*), который, по-видимому, тоже не может нормально спать из-за криков младенца.

wa-l'īdmé šək məl'āk ke dómik Пусть ангел спит с тобой, если ты уснешь!

Этот мотив также находит разительную параллель в старовавилонских колыбельных, где исполнитель(ница) жалуется на то, что плачущий младенец разбудил домашнего бога [8, p. 161–162]¹³.

ili bītim tedki kusarikkum iggeltēm	Домашнего бога разбудил, <i>кусариккум</i> из-за тебя проснулся!
mannum idkianni mannum ugallitanni	– Кто меня разбудил, кто меня напугал?
šeḡrum idkika šeḡrum ugallitka	– Малыш тебя разбудил, малыш тебя напугал!
ina rigmīka ili bītim ul iṣallal	Из-за твоих криков домашний бог не спит,
ištar bītim ul iḡḡaz šittum	Домашнюю богиню не берет сон! ¹⁴

Заключение

Задача этой небольшой статьи – познакомить ученых (фольклористов, арабистов, семитологов), а также всех интересующихся читателей с малоизвестным жанром устного народного творчества сокотрийцев. Разумеется, сокотрийские колыбельные нуждаются в дальнейшем изучении, основные направления которого можно представить себе уже сегодня: всестороннее сопоставление с обширным корпусом, собран-

¹³ Дух-хранитель *kusarikkum* – обожествленное кентаврическое существо (человеко-зубр).

¹⁴ Очень близкий по содержанию текст содержится в еще одном, вновь опубликованном, старовавилонском заклинании этого типа [9].



ным Мирандой Моррис; осмысление места сокотрийской колыбельной в ближневосточном (прежде всего, арабском и южноаравийском) культурном контексте; теоретический анализ как с точки зрения поэтики, так и на когнитивном и онтологическом уровнях. По крайней мере, некоторые из этих направлений автор планирует охватить уже в ближайшем будущем в рамках серии публикаций в соавторстве с С. Ю. Гинцбург.

Литература

1. Наумкин В. В. *Острова архипелага Сокотра (экспедиции 1974–2010 гг.)*. М.: Языки славянской культуры; 2012.
2. Наумкин В. В., Коган Л. Е. Третий том «Корпуса сокотрийского фольклора» (CSOL III): аннотированный каталог и образец комментированного издания текста. В: *Ex Oriente Lux. Сборник статей к 75-летию Михаила Борисовича Пиотровского*. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа; 2019. С. 126–156.
3. Müller D. H. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. II. *Soqotri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1905.
4. Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. *Очерки по этнолингвистике Сокотры*. М.: Наука; 1981.
5. Наумкин В. В. *Сокотрийцы*. М.: Наука; 1988.
6. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden, Boston: E. J. Brill; 2014. Vol. 1.
7. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden, Boston: E. J. Brill; 2018. Vol. 2.
8. Farber W. Schlaf, Kindchen, schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale. In: *Mesopotamian Civilizations*. 2. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns; 1989.
9. Murad A., Cavigneaux A. IM 160096: un charme pour calmer un bébé qui pleure. In: *Altorientalische Forschungen*. 2018. Bd. 45. S. 193–198.

References

1. Naumkin V. V. *Islands of the Soqotra Archipelago (the 1974–2010 Field Seasons)*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2012. (In Russ.)
2. Naumkin V. V., Kogan L. E. Towards the publication of the third volume of the Corpus of Soqotri Oral Literature: an annotated catalogue and a text sample. In: *Ex Oriente Lux. Collected papers to mark the 75th anniversary of Mikhail Borisovich Piotrovsky*. St Petersburg: The State Hermitage Museum Publishers; 2019, pp. 126–156. (In Russ.)
3. Müller D. H. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. II. *Soqotri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1905.
4. Naumkin V. V., Porkhomovsky V. Ya. *Studies in Soqotra Ethnolinguistics*. Moscow: Nauka; 1981. (In Russ.)
5. Naumkin V. V. *The Soqotrans*. Moscow: Nauka; 1988. (In Russ.)
6. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden, Boston: E. J. Brill; 2014. Vol. 1.



7. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Leiden, Boston: E. J. Brill; 2018. Vol. 2.

8. Farber W. Schlaf, Kindchen, schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale. In: *Mesopotamian Civilizations*. 2. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns; 1989.

9. Murad A., Cavigneaux A. IM 160096: un charme pour calmer un bébé qui pleure. In: *Altorientalische Forschungen*. 2018. Bd. 45. S. 193–198.

Информация об авторе

Коган Леонид Ефимович, кандидат филологических наук, заведующий кафедрой Ближнего Востока Института классического Востока и античности факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник Центра арабских исследований Института востоковедения РАН. Участник российской экспедиции на о. Сокотра (Аденский залив, Йемен) с 2009 г., Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Leonid E. Kogan, Ph. D. (Phil.), Head of the Near Eastern Department, Faculty of Humanities of the Institute for Oriental and Classical Studies of the Higher School of Economics; leading researcher of the Center for Arab Studies of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Member of the Russian research mission on Island of Soqatra (Gulf of Aden, Yemen) since 2009, 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: 18 мая 2020 г.
Одобрена рецензентами: 22 мая 2020 г.
Принята к публикации: 23 мая 2020 г.

Article info

Received: May 18, 2020
Reviewed: May 22, 2020
Accepted: May 23, 2020



Goriaeva L. V. Between truth and fiction: the story by Abdullah Munshi about the British mission to Java (January–May 1811)
Orientalistica. 2020;3(2):457–469

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2-457-469

УДК 821.411.21(910)«1811»

Оригинальная статья
Original paper

Между правдой и вымыслом: рассказ Абдуллаха Мунши о британской миссии на Яву (январь – май 1811 г.)

Л. В. Горяева

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>; e-mail: goriaeva@mail.ru

Резюме: статья посвящена одному из эпизодов подготовки к британскому вторжению на Яву в 1811 г., описанному в мемуарах малайского писателя Абдуллаха бин Абдулкадира Мунши (1796/7–1854). Автор рассказывает о миссии, направленной на Яву главным организатором вторжения, британским колониальным администратором сэром Томасом Стэмфордом Раффлзом, с тем чтобы заручиться поддержкой местных правителей. Ключевым моментом этого эпизода является разоблачение предполагаемого предательства руководителя миссии – наследного принца княжества Сиак Тенгку Пангерана Сукма Дилага, известного также как Саййид Зайн. Источником версии предательства выступает яванский принц, участник миссии Саййида Зайна, ее поддерживает и сам автор мемуаров – Абдуллах. В статье рассматриваются документальные свидетельства, опровергающие эту версию, и возможные причины ее появления.

Ключевые слова: британское вторжение, мемуары, Абдуллах Мунши, Раффлз, миссия, предательство, Саййид Зайн

Для цитирования: Горяева Л. В. Между правдой и вымыслом: рассказ Абдуллаха Мунши о британской миссии на Яву (январь – май 1811 г.). *Ориенталистика*. 2020;3(2):457–469. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-457-469.

Between truth and fiction: the story by Abdullah Munshi about the British mission to Java (January–May 1811)

L. V. Goriaeva

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>; e-mail: goriaeva@mail.ru

Abstract: the article deals with one of the episodes regarding the British preparation measurements for the Java invasion in 1811. It is mentioned *in extenso* in the memoirs of the Malay writer Abdullah bin Abdulkadir Munshi (1796/7–1854). The author mentions a mission dispatched to Java by the British colonial administrator T. S. Raffles. He masterminded the invasion in order to gain support from the local rulers. The key



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





point of this episode is the exposure of the alleged traitor the Crown Prince of the Siak Principality, Tengku Pangeran Sukma Dilaga (aka Sayyid Zain) who happened to be the Head of the mission. The story about the betrayal originated from the Javanese prince, the participant in the mission of Sayyid Zain. The story was considered to be true and therefore included into the memoirs by their author Abdullah ibn Abdulkadir Munshi. The author of the article offers an analysis of the documentary evidences and on their basis argues the authenticity of the original description by Sayyid Zain and discusses various reasons, which caused its origin.

Keywords: Abdullah ibn Abdulkadir Munshi (1796/7–1854); Abdullah ibn Abdulkadir Munshi (1796/7–1854), memoirs; Java, invasion, British (1811); British invasion, memoirs; Raffles T. S. Sir, (1781–1826), British statesman, Lieutenant-Governor of the Dutch East Indies; Raffles, T. S. Sir, mission his; Tengku Pangeran Sukma Dilaga, Sayyid Zain

For citation: Goriaeva L. V. Between truth and fiction: the story by Abdullah Munshi about the British mission to Java (January–May 1811). *Orientalistika*. 2020;3(1):457–469. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-457-469.

Одним из важнейших событий истории Индонезии первой четверти XIX в. стало британское вторжение на Яву в 1811 г., установившее господство Великобритании на острове вплоть до 1816 г. Главным действующим лицом вторжения стал выдающийся британский колониальный администратор Томас Стэмфорд Раффлз (1781–1826).

Согласно его замыслу, Ява, находившаяся доселе, как и другие острова архипелага, в сфере экономического и политического влияния голландцев, должна была стать частью Восточной Империи, создаваемой британской Ост-Индской компанией [1, р. 411]. Первые шаги

к этому были сделаны еще в 1806 г., когда британский флот начал блокаду Явы. Однако блокада не только парализовала франко-голландскую морскую торговлю в регионе, но имела и отрицательный эффект. Она препятствовала движению местных судов, а это, в свою очередь, не могло не сказаться на коммерческих интересах Пенанга – форпоста Великобритании в Малаккском проливе [2, р. 97].

Подготовка к вторжению была начата заблаговременно. Местом сосредоточения сил, задействованных в операции, должна была стать Малакка. Следом за британскими воинскими частями 18 мая 1811 г. на фрегате *Modeste* из Бенгалии в Малакку прибыл



Рис. 1. Томас Стэмфорд Бингли Раффлз (1781–1826)

Fig. 1. Sir Thomas Stamford Bingley Raffles (1781–1826)



генерал-губернатор Британской Индии лорд Минто¹, собиравшийся лично участвовать в экспедиции, но заниматься при этом отнюдь не военными, а политическими вопросами [3, p. 249]. Спустя месяц британский флот двинулся на Яву.

Конечной точкой плавания британской армады должна была стать Батавия, главный город Нидерландской Индии и ее военный форпост на северо-западном побережье Явы. Согласно предписанию лондонских властей, британцы должны были захватить Батавию, разрушить оборонительные укрепления, раздать вооружение и боеприпасы местным правителям и населению, а затем покинуть остров. Однако планы Раффлза шли гораздо дальше: они предусматривали оккупацию всего острова – «аннексию», по его выражению. В своих записках, адресованных генерал-губернатору, он заверял, что подготовит для этого почву, соберет разведывательные данные и заручится поддержкой местных правителей архипелага. Лорд Минто одобрил его планы, назначив Раффлза 19 октября 1810 г. на должность Уполномоченного генерал-губернатора в малайских государствах (*Agent to the Governor-General with the Malay States*) с резиденцией в Малакке [4, p. 89].

Вопросом, подлежавшим обсуждению перед началом кампании, стал, среди прочего, маршрут, которым должен был следовать на Яву британский флот. Первый вариант предполагал движение вокруг северного и восточного побережья о. Калимантан (Борнео), второй же вариант – вдоль восточного побережья о. Суматра – сокращал путь более чем вдвое. Раффлз счел предпочтительным этот последний и смог убедить лорда Минто в своей правоте [4, p. 101–103].

Одним из свидетелей подготовки к вторжению стал четырнадцатилетний клерк, письмоводитель и копиист, трудившийся в малаккской канцелярии Раффлза, – Абдуллах бин Абдулкадир Мунши, автор широко известной автобиографической «Истории Абдуллаха»². В книге, в частности, подробно описано прибытие из Индии в Малакку британского экспедиционного корпуса, готовящегося к отплытию на Яву [5, p. 302–313].



Рис. 2. Абдуллах бин Абдул Кадир Мунши (1796/7–1854)

Fig. 2. Abdullah bin Abdul Kadir Munshi (1796/7–1854)

¹ Гилберт Минто (Gilbert Elliot-Murray-Kynynmound, 1st Earl of Minto, 1751–1814) – генерал-губернатор Британской Индии в 1807–1813 гг.

² Издание трехтомного собрания его сочинений было осуществлено в 2005–2008 гг. Амином Суини. «История Абдуллаха» (текст и исследование) опубликована в томе 3 [5].



Рис. 3. Британская Малакка, XIX век
Fig. 3. A 19th-century portrait of British Malacca

Прибыв в Малакку за несколько месяцев до вторжения, Раффлз создал там обширную разведывательную сеть для сбора сведений об оборонительных возможностях голландцев и степени их влияния на архипелаге. Правителям большинства малайских княжеств региона были разосланы письма, содержащие самые разнообразные просьбы, начиная от отказа в сотрудничестве с голландцами и лояльности в отношении британской Ост-Индской компании и вплоть до поставок продовольствия британской армии [6, р. 300; 7, р. 145].

В круг доверенных лиц, доставлявших Раффлзу эту информацию и выступавших в качестве его полномочных представителей (*wakil*), входил Тунку Пангеран Кусума Дилага, известный также под именем Саййид Зайн, – сын правителя Сиака, самого крупного княжества северо-востока Суматры. Раффлз находился в переписке с Саййидом Зайном и высоко ценил его деловые и нравственные качества [7, р. 145; 8, р. 138].

В мемуарах Абдуллаха есть эпизод, связанный с подготовкой к вторжению, где Саййид Зайн является главным действующим лицом. Его посольство должно было двигаться из Малакки вдоль восточного побережья Суматры и достичь Западной Явы. По ходу плавания Саййиду Зайну следовало изучить обстановку накануне предстоящей операции, провести переговоры с местными правителями и доставить им письма Раффлза с просьбой о поддержке. Юный Абдуллах, лично не участвовавший в миссии, в своих мемуарах, написанных три десятилетия спустя, представил следующую версию этих событий³:

«Миновало три-четыре месяца с тех пор, как господин Раффлз обосновался в Малакке, и всем малайским раджам с востока и с запада успел разослать письма и подарки. Спустя месяц или два прибыл принц Сиака,

³ В русском переводе рассказ Абдуллаха о миссии на Яву см.: [5, р. 299–320], где он дается с некоторыми сокращениями.



имевший титул Главнокомандующего⁴, по имени Саййид Зайн. Об обстоятельствах его приезда в Малакку мне мало что известно. Не ведаю, прибыл ли он по приглашению господина Раффлза или же по собственному желанию. В Малакку его сопровождали двое сыновей. Господин Раффлз с почестями встретил гостя и предоставил ему резиденцию с садом в Бандар Хилицр [...].

Однажды, когда Главнокомандующий прибыл для беседы с господином Раффлзом, тот объявил, что Англия намеревается идти войной на Яву. И заметил: “Как быть? Нет никого, кто мог бы отвезти письмо *сусунану*⁵ в Бентарам⁶ и узнать, как там обстоят дела и будут ли они выступать на стороне голландцев или же нет. Хорошо, если бы нашелся верный человек, способный хранить тайну, и доставил это письмо на Яву”. Выслушав господина Раффлза, Главнокомандующий вскочил, обнажил свой крик⁷ и гневно спросил: “А крик этот на что? Он зовется Си Хиджау⁸. Покуда Си Хиджау при мне, куда бы ты, господин, ни пошел, я буду идти впереди, и первым из нас обоих встречу смерть. Пиши свое письмо, а я доставлю его *сусунану* Бентарама” [...].

В то время в Малакке, в Худжунг Пасире, проживал сын одного влиятельного яванца – Пангеран⁹. Он тоже завязал знакомство с господином Раффлзом. Как-то господин Раффлз послал за ним, и по его приходе рассказал о своем намерении отправить письмо *сусунану* в Бентарам. Тот ответил: “Добраться до *сусунана* я смогу. Только вот что, господин: сейчас все подходы к Яве перекрыты множеством английских кораблей, и ни лодкам, ни кечам¹⁰ нельзя ни пришвартоваться, ни отплыть. Да и голландцы бдительно и строго охраняют эти рубежи. Если письмо попадет им в руки, они непременно повесят гонца, не разбираясь, в чем дело”. Господин Раффлз ответил: “Не беспокойся об этом, Пангеран. Я дам тебе письмо, и, если на вашем пути окажется английский корабль, – предъяви письмо, и вам непременно помогут. Только укажи место, где можно пришвартоваться к берегу, а там Главнокомандующий передаст письмо” [...].

Вечером господин Раффлз послал за Пангераном. Когда тот явился, господин Раффлз распорядился, чтобы письмо для *сусунана* Бентарама

⁴ Panglima Besar.

⁵ *Сусунан, сусухунан* (яв. *susuhunan*, букв.: «тот, кого почитают») – монархический титул правителей яванских государств – Матарама и Суракарты.

⁶ То есть Матарам.

⁷ Распространенный среди народов Малайского мира вид кинжала с извилистым асимметричным лезвием.

⁸ Букв.: «Зеленый». Крик, имеющий долгую и славную боевую историю или же наделенный магическими свойствами, мог обладать собственным прозвищем [9, с. 83].

⁹ Яванский титул, обозначающий детей или близких родственников раджи, принца.

¹⁰ *Кеч* (англ. *Ketch*) – тип двухмачтового парусного судна.



писалось по-явански, и Пангеран принялся за работу. К полуночи послание было готово, господин Раффлз скрепил его печатью и присовокупил к нему всевозможные подарки стоимостью примерно в двести – триста ринггитов¹¹. [...] На следующий день послали за Главкомандующим, которому господин Раффлз вручил четыреста ринггитов за труды – для него самого и для его команды [...].

В день отплытия господин Раффлз передал им два ящика с опиумом и двести ринггитов на текущие расходы. Призвав к себе Главкомандующего и Пангерана, он указал, что именно им предстояло сделать, передал письмо, написанное по-английски, и добавил при этом: “Если встретите на пути английский корабль или кеч, покажите им это письмо, и они предоставят вам все необходимое – еду и прочее. Капитаном кеча будет Главкомандующий, а Пангерану надлежит следовать его указаниям. По всем поводам советуйтесь друг с другом. Сообщения от вас нужны мне срочно, до отплытия флота на Яву, чтобы доложить об этом лорду Минто. Возвращайтесь поскорее, не задерживайтесь и никуда не заезжайте по пути” [...].

Однажды к господину Раффлзу явился человек, несший стражу у флага на вершине холма, и сообщил: “Прибыл кеч, на котором отплыл Главкомандующий”. Новость эта обрадовала господина Раффлза, потому что флотилия намеревалась тронуться в плавание в ближайшую пятницу и все уже было готово – и снаряжение, и провиант. Вскоре кеч встал на якорь, и Главкомандующий с Пангераном сошли на берег. Затем они направились в дом господина Раффлза, неся письмо, обернутое желтой тканью. Господин Раффлз уже ожидал их. Увидев их, он пожал им руки и приветствовал, а затем сказал: “Какие новости, *тенгку*¹²? Есть хорошие?” И тот ответил: “Есть, господин. Правда, меня едва не закололи насмерть. Один из моих товарищей был убит, а двое ранены, когда сошли на берег с письмом”. Тут он рассказал г-ну Раффлзу обо всех перипетиях доставки письма, и тот ответил: “Трудно пришлось тебе, *тенгку*. Английская Компания щедро возместит тебе за пролитую кровь, и, если мы благополучно достигнем Явы, я буду просить господина лорда Минто поручить тебе управление той областью, какую ты сам выберешь. А что с письмом?”

Ему тотчас протянули письмо, обернутое желтой тканью. Господин Раффлз спросил: “Тебе удалось лично повстречаться с сусунаном?” Главкомандующий ответил: “Удалось, господин, но только ночью. Он заверил меня: ‘Если Англия пойдет на захват Явы, мы готовы оказать поддержку с суши’. – Но побеседовать с ним мне не довелось: мы опасались слезки со стороны голландцев. Получив письмо, я было собрался

¹¹ *Ringgit* – серебряная монета достоинством в 2,5 рупии.

¹² *Тенгку* (*Tengku*) – титул раджи, султана, а также обращение к их потомкам.



уходить, но тут появились яванцы: по приказу голландцев нас решили задержать. Мы обнажили клинки и оказали сопротивление, двоих наших людей убили, а сколько человек пало с их стороны, я не знаю – было очень темно”. Пока он рассказывал, Пангеран молча слушал и кивал. Ответил господин Раффлз: “Компания выражает свою глубочайшую благодарность тебе, тенгку” [...].

Вечером господин Раффлз послал за Пангераном, чтобы прочесть письмо, поскольку тот владел яванским языком¹³ [...]. После хвалебных слов, адресованных Английской Компании, и поклонов господину Раффлзу, в нем значилось следующее:

“...письмо и подарки мы получили. В соответствии с обращенной к нам просьбой наших друзей, мы ждем вас, пребывая в полной готовности. Как только наши друзья прибудут на Яву, мы окажем им поддержку с суши”.

Выслушав, о чем говорилось в письме, господин Раффлз задумался на мгновение. Когда с чтением было покончено, Пангеран удалился восвояси.

Я наблюдал за поведением господина Раффлза, начиная с минуты, когда читалось письмо, и вплоть до самого вечера: он то и дело брался за письмо, вглядывался в него и снова клал на место [...]. В девять часов утра я, как обычно, явился к нему и увидел, что господин Раффлз сидит с письмом в руках, откинувшись на стуле. Позавтракав, он спустился из дома посмотреть, как идут сборы, не выпуская письма из рук. Затем снова поднялся наверх, а через мгновение сбежал вниз и попросил: “Ибрахим! Принеси из шкафа четыре-пять листов бумаги!” Ибрахим¹⁴, захватив бумагу, поднялся к нему. Вскоре господин Раффлз спустился с бумагой и письмом, показал писцу и всем нам и спросил: “Письмо написано на той же бумаге, что и эта, и номер не проставлен?” И мы ответили: “Да”. Это была та самая бумага, не считая того, что при писании она немножко помялась.

Тотчас же он послал полицейских позвать Пангерана, и тот явился. Я увидел, что он побледнел. [...] Господин Раффлз спросил, не обращаясь к нему по имени: “Это действительно письмо сусунана Бентарама?” Пангеран мертвецки побледнел и не ответил на вопрос господина Раффлза. Тот сказал: “Не слышишь, о чем я спрашиваю? Если не скажешь правду, я велю тебя повесить!” [...]

Пангеран ответил: “Господин, а что мне было делать? [...] Я человек маленький, нахожусь в подчинении у Главнокомандующего. Что он мне велит, то я и исполняю. Если ослушаюсь, он может убить меня”. Говорит господин Раффлз: “Что же произошло? Расскажи по порядку, как все было на самом деле, не то плохо тебе придется”. Говорит Пангеран: “Как

¹³ Ответное письмо было написано в двух вариантах – малайском и яванском.

¹⁴ Ибрахим – старший клерк и копиист в аппарате Раффлза.



можно? Ведь я поклялся на Коране, что не раскрою этой тайны!” Говорит господин Раффлз: “Так дело не пойдет. Ты обязан рассказать”.

Отвечает Пангеран: “Хорошо, господин. Расскажу все начистоту. Плыли мы отсюда двенадцать дней, и уже были недалеко от Палембанга, как нас застиг ураган. Дул шквалистый юго-восточный ветер, и Главнокомандующий сказал: ‘Не причалить ли нам в Джамби, уж больно ветрено’. Я ответил: ‘Господин Раффлз наказал нам никуда не заходить’. Но Главнокомандующий сказал: ‘Что же нам, помирать остается? Чем погибать в море, лучше уж в чужом краю!’ Он был в крайнем гневе. Я отвечал: ‘Поступай, тенгку, как считаешь нужным’. И наш кеч двинулся к Устью Джамби¹⁵. Спустя два дня мы прибыли в устье, выгрузили опиум и ценные вещи. Его сыновья и четыре-пять членов команды сошли с ним на берег, я же остался на кече. Целый день я прождал, но они не возвращались, на второй день тоже. Спустя шесть дней явились на судно его товарищи и потребовали отдать им оставшийся груз. Я не осмелился сопротивляться в одиночку, боясь, что они заколют меня. С того времени, как все унесли на сушу, миновало дней пятнадцать, и наконец он появился на берегу, сердитый и мрачный, поднялся на кеч и ушел в свою каюту спать [...].

Спустя еще шесть дней он снова собрался на берег и сказал мне: ‘Сейчас самая ветреная пора, но через несколько дней мы сможем отплыть’. Я ответил: ‘Хорошо, тенгку’. На суше он провел шесть-семь дней, а затем взошел на судно, велел сниматься с якоря и плыть. Кеч дошел до одного из притоков реки, и нам приказано было бросить якорь. Мы пробыли там шесть-семь дней, а потом появилась лодка, которой надо было пройти мимо нас. Мы открыли огонь, те ответили. Два человека на кече были убиты. Перестрелка длилась до заката, а затем ветер стих, и лодка уплыла куда-то.

Затем мы ограбили еще три лодки: люди спасались бегством, а мы забирали их добро. Пятнадцать дней миновало, и однажды он призвал меня и сказал: ‘Как нам быть? При таком ветре мы не сможем доставить письмо сусунану Бентарама’. Я ответил: ‘Отчего же нет, если постараться, ведь сейчас не время бурь’. Это ему не понравилось, он помрачнел. Тут я решил помалкивать: неровен час, он меня убьет? [Он сказал:] ‘Давайте примем решение. Согласны ли все поступить, как я скажу?’ Мы с моряками спросили: ‘А как, тенгку?’ Он ответил: ‘Если согласны, поклянитесь, что не откроете этой тайны. А кто не хочет, пусть скажет’. И все ответили: ‘Как прикажешь, тенгку, так мы и сделаем’. Тут он достал Коран, вызвал первым меня и велел дать ему в том клятвенное обещание. [...]. Затем сказал: ‘Сочини-ка письмо от имени сусунана Бентарама, напиши, что тот получил письмо господина Раффлза из наших рук и ждет того момента,

¹⁵ *Kuala Jambi* – устье реки Бербак, провинция Джамби (восточное побережье о. Суматра).



когда господин Раффлз пойдет на Яву, сам же он его поддержит с суши'. Тут я сочинил это письмо, а тот завернул его в желтую ткань. Потом мы все твердо обещали друг другу, что не раскроем этой тайны. Когда с письмом было покончено, наш кеч двинулся в Малакку. Вот тебе и вся история, господин, от начала и до конца".

От этого рассказа господин Раффлз пришел в неопишемую ярость и не находил себе места. [...] Он задышался и выглядел человеком, которого постигла огромная беда: ведь это случилось в тот самый день, когда ему надлежало погрузиться на корабль, прочие же суда уже ушли в море. В ту пору в Малакке царила суматоха: тридцать или сорок кораблей отчаливали одновременно, пятьдесят или шестьдесят еще оставались на месте. В три часа дня к дому господина Раффлза подъехали на экипажах важные персоны, прослышавшие о послании с Явы. Как стыдно было в эту минуту господину Раффлзу – ведь все эти господа хотели услышать, что было написано в письме!

Прибыл к дому господина Раффлза и лорд Минто. Когда подъехал его экипаж, господин Раффлз, бледный, спустился навстречу. Когда все собрались, господин Раффлз молвил: "Позовите сюда Главнокомандующего". И приказал сипаям, стоявшим на карауле перед входом: "Когда он явится, не позволяйте его спутникам идти вместе с ним – пусть заходит один". А надо сказать, что на протяжении всего этого дня господин Раффлз не раз посылал за ним, но тот сообщал, что вот-вот явится. Трижды полицейские отпраплялись звать его, а он не шел, потому что задумал побег и был занят сборами. Немного спустя он появился в сопровождении десяти или двенадцати товарищей, каждый из которых имел при себе крис. [...] Когда они подошли к ограде дома, сипаи не пропустили никого, кроме Главнокомандующего, прочие же остались снаружи. Главнокомандующий был в замешательстве и еле передвигал ноги. [...] Вскоре господин Раффлз сошел вниз. Главнокомандующий приветствовал его, но тот не ответил, так как был в ярости. Он сказал: "Обманщик! Сейчас я распоряжусь и тебя посадят в пушечное жерло. Иди! Не стой здесь! Сегодня вечером отсюда уходит небольшое судно, поспеши туда: в четыре оно отплывает. Во время плавания останешься в жерле пушки¹⁶. Как быть? Ведь я должен отплыть завтра утром. Если бы не это, меня стоило бы повесить вместе с тобой. Ступай с глаз моих долой! Не желаю видеть перед собой обманщика и морского разбойника!" [...]

Господина Раффлза мучил стыд перед лордом Минто: ведь прежде он сам хорошо отзывался о Главнокомандующем. [...] Думается мне, что именно поэтому он собирался устроить побег Главнокомандующего,

¹⁶ «Nanti sahaya suruh bubuk di mulut Meriam» – эта фраза Раффлза не может не вызывать сомнений. Прежде всего, калибры морской артиллерии той эпохи не позволили бы поместить в жерло корабельной пушки даже человека не крупного сложения. Кроме того, в устах Раффлза подобная угроза звучит по меньшей мере странно.



в противном случае ему ничего бы не помешало в одно мгновение свершить свой суд. [...] И пока господин Раффлз готовился к отплытию, в общей суматохе Главнокомандующий ночью уплыл на лодке. По слухам, путь его лежал в Сиак».

Столь подробный и эмоциональный рассказ можно было бы безоговорочно принять на веру, однако сохранившаяся переписка заставляет усомниться в правдивости этой версии.

Знакомство Раффлза с Саййидом Зайном восходит по меньшей мере к марту 1807 г., когда последний в своем письме обсуждал с Раффлзом вопрос о поставке различных сортов леса для нужд судостроения [8, р. 146]. В декабре 1810 г. в письме, адресованном генерал-губернатору, лорду Минто, Саййид Зайн выражает готовность сотрудничать с британскими властями и оказывать всяческую помощь Раффлзу, только что вступившему в должность в Малакке, причем использует при этом выражения, весьма схожие с теми, которые цитирует Абдуллах: «Куда бы он (Раффлз. – Л. Г.) ни отправился, я неизменно буду рядом, и даже если придется идти в огонь, пойду вместе с ним» [8, р. 155].

Отношения Саййида Зайна с частью его родни в этот период были безнадежно испорчены. Об этом свидетельствуют письма Раффлзу его отца – «Старшего Государя» (*Yang Dipertuan Tua*) Саййида ал-Шарифа Абдул Джалила Сайфуддина, от 20 декабря 1810 г. и 18 января 1811 г. [8, р. 157–161; 165–171], где тот разоблачал некие неблагоприятные поступки Саййида Зайна и заявлял, что не хочет иметь с сыном ничего общего и видеть его в Сиаке. Отношения же с британцами Старший Государь предполагал строить в соответствии с уже установившейся за прежние годы практикой. Напротив, мать и жена Саййида Зайна в письмах Раффлзу от 20 января 1811 г. пылко защищали его и умоляли Раффлза помочь им соединиться со своим сыном и мужем [8, р. 178–182].

Сам Раффлз был убежден в преданности Саййида Зайна. В письме от 31 января 1811 г., адресованном Н. Б. Эдмонстону, главе секретариата правительства в Калькутте, он аттестует его так: «По своему происхождению этот агент является принцем и саййидом, досконально знающим все области Явы, и поэтому во всех смыслах подходящим для выполнения сей опасной и важной миссии. Поскольку его благосостояние и благополучие семьи полностью зависят от англичан, я нисколько не сомневаюсь в его честности и преданности Делу, с которым он связал свою судьбу» (цит. по: [8, р. 138]).

Саййид Зайн отплыл из Малакки 23 декабря 1810 г. Его путь лежал вдоль восточного побережья Суматры – области, традиционно находившейся в сфере влияния Нидерландов. По пути он делал остановки на островах Лингга, Сингкеп, Берхала и Бангка, а также на побережье у Джамби и передавал местным правителям конфиденциальные послания своего патрона.



За время плавания Саййид Зайн отправил Раффлзу по меньшей мере пять писем. В них он подробно описывал причуды погоды, затрудняющей движение судна, перечислял все сложности возложенной на него миссии: налаживать контакты с местными правителями, склоняя их на сторону британцев в преддверии вторжения. Эта информация резко контрастирует с рассказом Абдуллаха, где Пангеран объясняет затянувшееся пребывание Саййида Зайна на Суматре делами сугубо личного характера: собственными коммерческими операциями и пиратскими вылазками [5, p. 317–318].

К апрелю 1811 г. до Саййида Зайна доходят слухи, что все морские пути к Бантену, ближайшему порту на западном побережье Явы, перекрыты, а сам правитель Бантена пребывает в качестве пленника у голландцев [8, p. 207]. В своем последнем письме Раффлзу от 15 апреля 1811 г. Саййид Зайн выражает намерение пробраться в Батавию, несмотря на опасность самому попасть в подобную западню.

Наконец 26 апреля его судно прибывает в Индрамаю – небольшой прибрежный город на северо-западе Явы, – и Саййид Зайн вручает находящемуся там султану Чиребона Сепуху VII послание Раффлза, содержащее просьбу поддержать британцев. Султан Сепух и его брат и соправитель Султан Аном в это время были фактическими заложниками голландцев: они и их окружение находились не в самом Чиребоне, а на его периферии, и не имели права общаться с иностранцами. За соблюдением этого приказа должен был следить голландский резидент с гарнизоном из 70 человек [10, p. 211–212].

В ответном письме, написанном в тот же день, 26 апреля 1811 г., в двух экземплярах – на малайском в арабской графике и на яванском – в яванской¹⁷, переданном Саййиду Зайну, султаны выразили свое согласие сотрудничать с будущей британской администрацией. Письмо было написано на бумаге размером 31×15 см. английского производства с водяным знаком *S. Wise & Patch*. Текст малайского письма располагался на лицевой стороне листа, на обратной стороне есть надпись по-английски (сделанная, по-видимому, самим Раффлзом) «May 1811», а строкой ниже – «Sultan of Cheribon». Однако само письмо не вполне соответствовало стандартам «царских писем»: оно было написано на простой бумаге, без какого-либо рисунка или орнамента и, главное, без приложенной печати. Понимая, что они тем самым нарушают протокол, султаны указали в письме, что печать находится в Чиребоне и в данный момент для них недоступна. По содержанию письмо несколько отличалось от того, что приводится Абдуллахом. Оказавшиеся в изоляции правители отнюдь не изъявляли готовности сражаться плечом к плечу с британцами, но

¹⁷ Письмо хранится в рукописном фонде Британской библиотеки под шифрами Mss Eur D.742/1 f.49 (малайский вариант) и Mss Eur D.742/1 f.49ab (яванский вариант).



лишь взывали о помощи, сетуя на произвол, творимый голландцами на Яве [8, р. 315]. Письмо не соответствовало общепринятым правилам еще в одном: оно должно было начинаться пространными восхвалениями адресата и уверениями пишущего в его преданности, однако в письме султана этот фрагмент был заметно короче, чем полагалось. Поэтому некоторые подозрения Раффлза (если таковые вообще имели место) могла вызвать лишь лапидарность письма. Кроме того, ответное письмо содержало отказ принять в Чиребоне шестерых его граждан, прибывших с Саййидом Зайном: дядю обоих султанов, их старшего и младшего братьев, *теменггунга*¹⁸, имама и кади [8, р. 313]. В Малакку Саййид Зайн возвратился в начале мая 1811 г.

Несоответствие рассказа Абдуллаха реальным событиям отмечалось, прежде всего, исследователями переписки Раффлза [8, р. 137–138; 7, с. 144–150], однако о причинах появления этой версии они не говорят. Ключевым свидетелем при расследовании воображаемого предательства мог бы стать уже упомянутый Пангеран, однако ни в переписке Раффлза, ни в книге Абдуллаха этот персонаж больше не встречается, и личность его не установлена. Разумеется, Пангеран (если это реальное лицо) мог строить любые предположения по поводу затянувшейся остановки на Суматре, где, очевидно, присутствовала не только политическая, но и «хозяйственная» составляющая. Однако участник миссии едва ли смог бы отрицать сам факт ее прибытия на Яву, ибо в скором времени его обман мог раскрыться.

«Разоблачение» Саййида Зайна, свидетелем которого Абдуллах якобы был за тридцать с лишним лет до написания им мемуаров, вызывает большие вопросы. Угроза поместить «предателя» в жерло пушки, приписываемая автором Раффлзу, совсем не вяжется с образом человека, который, по свидетельству того же Абдуллаха, отличался завидным самообладанием. Отсутствуют и данные о каких-либо преследованиях Саййида Зайна со стороны англичан. В последующие годы последний благополучно проживал в родном Сиаке и постоянно сотрудничал с европейцами [7, р. 156].

Можно лишь гадать о причине, по которой указанная версия событий появилась на страницах мемуаров Абдуллаха. Проще всего предположить, что их автору изменила память, либо же, что наиболее вероятно, он сам не присутствовал при встречах Раффлза с Саййидом Зайдом и Пангераном и поведал о них с чьих-то слов: на это, в частности, указывают финальные эпизоды этой истории, имеющие очевидную «литературную» окраску. Как бы то ни было, поведенный мемуаристом драматический сюжет пока еще не обрел своего документального подтверждения.

¹⁸ *Теменггунг* – одна из высших административных должностей в малайских государствах, связанная с исполнением военных и фискально-судебных функций.



Goriaeva L. V. Between truth and fiction: the story by Abdullah Munshi about the British mission to Java (January–May 1811)
Orientalistica. 2020;3(2):457–469

Литература / References

1. Hall D. G. E. *A History of South-East Asia*. London: Macmillan & Co Ltd; 1955.
2. Glendinning V. *Raffles and the Golden Opportunity. 1781–1826*. London: Profile Books LTD; 2012.
3. The Countess of Minto (ed.). *Lord Minto in India: Life and Letters of Gilbert Elliott, First Earl of Minto, from 1807 to 1814*. London: Longmans, Green & Co; 1880.
4. Boulger D. C. *The Life of Sir Stamford Raffles*. London: Horace Marshall & Son; 1897.
5. Sweeney Amin (ed.). *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*. Jilid 3. *Hikayat Abdullah*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Ecole Française d'Extrême-Orient, Perpustakaan Nasional RI; 2008.
6. Ricklefs M. C., Voorhoeve P. & Gallop A. T. (eds). *Indonesian Manuscripts in Great Britain. A Catalogue of Manuscripts in Indonesian Languages in British Public Collections*. New Edition with Addenda and Corrigenda. Ecole française d'Extrême-Orient, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Yayasan Pustaka Obor Indonesia. Jakarta, 2014.
7. Gallop A. T. *The Legacy of The Malay Letter: Warisan Warkah Melayu*. London: British Library; 1994.
8. Ahmat Adam. *The Letters of Sincerity. The Raffles Collection of Malay Letters (1780–1824)*. Kuala Lumpur: Malayan Branch of the Royal Asiatic Society; 2009.
9. Hill A. H. (transl.) *The Hikayat Abdullah bin Abdul Kadir*. Kuala Lumpur; Singapore; London; New York; 1970.
10. Hazmirullah Aminuddin. Surat balasan Sultan Sepuh VII Cirebon untuk Raffles: Kajian strukturalis dan genetic. *Metasastra. Jurnal Penelitian Sastra*. 2016;9(2):211–224.

Информация об авторе

Горяева Любовь Витальевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Liubov V. Goriaeva, Ph. D (Philol.), Leading Research Fellow at the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, 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: 14 марта 2020 г.
Одобрена рецензентами: 31 марта 2020 г.
Принята к публикации: 26 апреля 2020 г.

Article info

Received: March 14, 2020
Reviewed: March 31, 2020
Accepted: April 26, 2020

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

Литературоведение и текстология классического востоковедения

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2-470-496
УДК 821.222.1

Оригинальная статья
Original paper

Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» Фарид ад-Дина 'Аттара: романический нарратив в мистическом контексте

М. Л. Рейснер

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>; e-mail: marinareys@iaas.msu.ru

Резюме: статья посвящена обсуждению проблемы авторской интерпретации конвенциональных жанровых компонентов любовно-романического эпоса в «Рассказе о дочери Ка'ба», включенного Фарид ад-Дином 'Аттаром в мистико-дидактическую поэму «Илахи-наме»: стандартных ситуаций (заочная влюбленность, обмен любовными письмами или стихами) и ключевых композиционных составляющих (диалоги, монологи, описательные «портреты» главных героев). Анализ построен на сопоставлении канонических элементов романического нарратива в «Рассказе о дочери Ка'ба» и в образцах жанра, созданных в предшествующий период, в том числе в эталонных поэмах Низами. В исследовании показаны признаки влияния 'узритской лирической и повествовательной традиции на структуру сюжета и способы конструирования образа главной героини. Рассматриваются также функции персонажа второго плана (нянька, кормилица). Статья опирается на опубликованные перевод и комментарии этой части поэмы 'Аттара, выполненные Л. Г. Лахути.

Ключевые слова: персидская поэзия; любовно-романический нарратив; доктрина индивидуальной любви; узритская традиция; 'Аттар; дочь Ка'ба

Для цитирования: Рейснер М. Л. Рассказ о дочери Ка'ба в поэме «Илахи-наме» Фарид ад-Дина 'Аттара: романический нарратив в мистическом контексте. *Ориенталистика*. 2020;3(2):470–496. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-470-496.



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





A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi *Ilahi-nameh* by Farid ad-Din 'Attar: the romance narrative within the mystical context

M. L. Reysner

*The Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University
Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>; e-mail: marinareys@iaas.msu.ru

Abstract: the article discusses the problem of author's interpretation of conventional patterns of the romance "genre" in the *Tale about daughter of Ka'b* from the *Ilahi-nameh* by Farid ad-Din 'Attar. In particular, it deals with the so-called "standard situations" (e.g. falling in love without seeing the partner, exchange of love letters or poems, etc.) as well as key components of structure (dialogues, monologues, descriptive portraits of main heroes). The analysis is based on the comparison of canonic elements of romance narrative in the *Tale about daughter of Ka'b* with their analogies in the texts of the same "genre" of the earlier periods, including the "standard" romances by Nizami. This research reveals the influence of the 'Uzri lyrical and narrative tradition with regard to the structure of plot of the "romance" and the ways of building up and composition of the features of the chief personage. On this background were analyzed the literary functions of the "inferior" personages, e.g. the nurse (or wet-nurse). The article is based on the translation and commentary of the *Story about daughter of Ka'b* by Layla G. Lahuty.

Keywords: Iran, literature of, Middle Ages; Iran, literature of, poetry; Iran, literature of, romance, narrative of; 'Uzri tradition of; 'Attar, Farid ad-Din (c. 1145 – c. 1221); Rabi'a, daughter of Ka'b

For citation: Reysner M. L. A story about the Daughter of Ka'b from the Masnavi *Ilahi-nameh* by Farid ad-Din 'Attar: romance narrative within the mystical context. *Orientalistica*. 2020;3(2):470–496. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-470-496.

Введение

В предыдущем номере журнала «Ориенталистика» была опубликована статья Л. Г. Лахути «Рассказ о дочери Ка'ба в поэме "Илахи-наме" персидского суфийского поэта 'Аттара», включившая полный комментированный перевод этого во многих отношениях уникального текста. Для автора данной статьи публикация этого перевода была ожидаемым и радостным событием, поскольку оно знаменовало начало нашей с Л. Г. Лахути давно задуманной совместной работы по всестороннему изучению этой части поэмы 'Аттара, которую для удобства изложения и будем называть «Рассказом о дочери Ка'ба».

Эту историю, являющуюся одной из вставок-иллюстраций в мистико-дидактической поэме, с современной точки зрения можно называть повестью или даже романом. Первый термин более соответствует объе-



му повествования, а второй – сюжету и содержанию. Таким образом, речь идет о «поэме в поэме», что закономерно, поскольку «Илахи-наме» относится к так называемым обрамленным повестям и имеет внешнюю сюжетную рамку, в которую, помимо этой истории, инкорпорировано множество других иллюстративных рассказов и притч, в общей сложности 265. Во введении к своему переводу Л. Г. Лахути выделяет ряд кардинальных отличий «Рассказа о дочери Ка'ба» от всех других вставных историй в «Илахи-наме», подчеркивая, что аналогов ему внутри этой поэмы нет ни с точки зрения размера (423 бейта), ни с точки зрения техники и приемов повествования. Главное, что, по мысли переводчика, отличает этот рассказ от других, – это его насыщенность «гораздо более живыми, чем в других рассказах описаниями красоты, подробными описаниями битвы, пира, цветущего сада...» и передача с помощью любовной переписки «от первого лица» душевного состояния героев [1, с. 208]. Именно по сумме перечисленных признаков «Рассказ о дочери Ка'ба» и приближается к категории любовно-романической поэмы, жанра, который во времена 'Аттара достиг наивысшего расцвета и пользовался широкой популярностью.

Цель данной статьи – показать, как «Рассказ о дочери Ка'ба» соотносится с уже сложившимся жанровым каноном любовно-романического эпоса, какие узнаваемые ситуации и условности средневекового романа о любви в нем присутствуют, какие приемы повествования и каких персонажей великий поэт-мистик использовал для изложения нового сюжета, ранее не подвергавшегося поэтической обработке.

Из чего соткан «Рассказ о дочери Ка'ба»

Природа ее (поэзии) – язык, мудрость сучила нить, а разум ткал,
Рисовальщиком была рука, а от сердца в ней – изъяснение.

Фаррухи, XI в.

Фарид ад-Дин 'Аттар (ум. 1221), работая над поэтическим переложением зафиксированного ранее предания или создавая оригинальное повествование на основе бытовавших в его время устных рассказов, смог опереться на традицию любовно-романического эпоса, формировавшуюся в персидской классической поэзии в течение всего XI в. и обретшую эталонные формы в творчестве Низами (1141 или 1147–1208). 'Аттар скорее всего был хорошо знаком с большинством произведений, созданных на разных этапах развития романического нарратива – от любовных дастанов героической эпопеи «Шах-наме» и до прославленных поэм Низами, являвшегося его старшим современником. Заимствовав из любовно-романической поэмы способы построения сюжета и некоторые обязательные структурные и содержательные компоненты, автор применил их в сложении повествования нового типа – аллегорической



поэмы с религиозно-мистическим истолкованием любовной фабулы. Перед нами, по существу, первый образец такой поэмы, за которым последует череда подобных произведений, самыми известными из которых по праву считаются поэмы «Йусуф и Зулайха» и «Саламан и Абсал» 'Абд ар-Рахмана Джами, созданные в XV в.

«Рассказ о дочери Ка'ба» помещается в одной из финальных глав-бесед поэмы «Илахи-наме» – двадцать первой, и основан на предании, имевшем, возможно, реальную основу, поскольку в нем действуют исторические лица – главная героиня, поэтесса X в. Раби'а бинт Ка'б Куздари, которую 'Аттар именуется «дочерью Ка'ба» или приводит прозвище «Краса арабов» (*Зайн ал-араб*), и ее великий современник Раби'и, родоначальник персидской поэзии Рудаки (860–941). Однако, судя по разысканиям переводчика, никаких сведений об отце героини как о действительно правившем в Балхе эмире в средневековых источниках не найдено. Другие факты, приведенные в статье Л. Г. Лахути, говорят о том, что предание было известно с XI в., хотя никаких следов его письменной обработки не сохранилось [1, с. 210].

Несмотря на то что этот вставной рассказ формально не поделен на главы, в нем легко выделяются вполне самостоятельные части, что отражено в опубликованном переводе в виде заглавий и отражает последовательность событий и композиционную структуру повествования. Автор данной статьи будет придерживаться той разбивки «Рассказа о дочери Ка'ба», которую дала Л. Г. Лахути. Однако сначала хотелось бы обратиться к фрагменту начала истории, играющему роль экспозиции и приведенному в переводе только в виде заглавия и кратко изложенного содержания этой ее части. Царствование эмира Балха описано в духе многих известных романических поэм, в которых отец главного героя или героини является мудрым и справедливым правителем, а его наследник или наследница – горячо любимым и лелеемым, а в некоторых историях и долгожданным ребенком. Таковы и Рудабе, дочь правителя Кабула из дастана «Заль и Рудабе», в «Шах-наме», и 'Азра, дочь греческого царя Фоликрата, в поэме 'Унсури «Вамик и 'Азра», таковы царевич Хусрав и арабский юноша Маджнун – в поэмах Низами «Хусрав и Ширин» и «Лайли и Маджнун».

Некоторых из этих детей, обожаемых родителями, поэты наделяют исключительными способностями и талантами. Вот как описывается, к примеру, рождение и воспитание дочери греческого правителя Фоликрата, героини дошедшей до нас лишь частично поэмы прославленного панегириста XI в. 'Унсури, носящей название «Вамик и 'Азра»:

Когда после этого немного времени,
Родила Йани¹ дочь луноподобную...

¹ Йани – имя супруги царя Фоликрата.



За месяц тот саженец набрал (такую) высоту,
(Что) поднялся выше, чем другие деревья.
Как исполнилось ей семь месяцев, начала ходить,
В десять месяцев – заговорила, о, чудо!
В два года [на] путь учения
Встала она, знанием воспламеняя сердца...
Когда исполнилось ей семь лет, пытливая
Стала звездочетом и искусным дабиром²...
Когда исполнилось ей десять лет, к игре в мяч,
К стреле и луку обратила свой лик...
Когда отец испытал ее в мастерстве,
Узрел ключ красноречия и клад искусства.
Благодаря просвещенной дочери
Не было у него надобности в мудром советнике.
Не найдя ей равного в мудрости,
Отец назвал ту луну Азрой³.

(Перевод И. Каладзе) [2, с. 106–107]

Далее поэт характеризует героиню как деву-воительницу, помогавшую своему отцу защищать царство от нападения врагов. Заканчивается этот эпизод поэмы таким стихом:

С почетом относился к ней отец,
Дорожил ею больше души и зеницы ока [2, с. 107].

Предваряющие любовную историю Раби'и эпизоды экспозиции, как, впрочем, и повествование в целом, выстроены в хронологической последовательности: 1) рассказ о величии, мудрости и щедрости эмира Балха, упоминание о двух его детях – сыне Харисе и дочери Зайн ал-'араб; 2) описание красоты и поэтического таланта дочери эмира; 3) завещание эмира сыну позаботиться о сестре и найти ей достойную пару; 4) смерть эмира. Описав правление великодушного и благочестивого эмира Балха, поэт в хвалебном духе говорит о двух его детях: кратко упомянув о красоте и доблести сына-наследника («препоясан, как Орион»), поэт переходит к пространному описанию прелести и непревзойденного поэтического таланта дочери. Перечисление внешних качеств юной девы занимает тринадцать бейтов и представляет собой выдержанный в жанрово-стилистическом регистре *васф*⁴ канонизированный «портрет», в котором последовательно описаны стати ее красоты.

² *Дабир* – секретарь в канцелярии государя.

³ Все цитируемые в данной статье переводы даны в авторской орфографии.

⁴ Термин *васф* в арабской и персидской поэтике обозначал все типы описательной поэзии, объекты которой менялись в зависимости от тематики стихов: описание природных ландшафтов в календарной поэзии, описание битвы и оружия – в батальной, праздничного антуража – в пиршественной, феноменов красоты – в любовной и т.д.



Описания в персидской классической поэзии были неотъемлемой частью канона эпической (*маснави*) и лиро-эпической (*касыда*) поэзии, в разных пропорциях сочетаясь с повествованием (*кисса*, *хикайат*, *хадис*). В *касыде* описательная составляющая, как правило, доминирует, и характерная для нее техника обработки мотива охватывает все тематические компоненты, включая панегирик. В эпической поэзии, судя по высказываниям самих создателей произведений, описание, равно как применение поэтических фигур и иносказаний, считалось украшением сюжета. Об этом говорит Низами, сетуя на ограниченные возможности применения техники *васфы* в стихотворной обработке арабской повести о любви Маджнуна и Лайли:

Побуждение к речи – это радость и веселье,
В них обоих находит оправдание речь.
Про помешательство, узы и цепи
Голая речь тягостная для сердца.
На перегоне, где дорога мне незнакома,
Понятно, как я стану погонять изящную мысль.
Ни сада, ни царского пира,
Ни руда⁵, ни вина, ни увеселений.
По сухости песка и твердости скал
Сколько будет речь бродить в унынии.

(Перевод Н. Ю. Чалисовой, М. А. Русанова) [3, с. 138–139]

Низами утверждает, что «голая речь» не доставляет наслаждения, и тут же очерчивает сферу традиционных объектов описания придворной поэзии XI–XII вв., в которой высоко ценились сложные по образному рисунку и насыщенные фигуративными средствами *васфы*. Перелагая в стихах трагическую историю арабских влюбленных, Низами насытил ее теми элементами описания красоты (описание красоты Лайли, описание газелей, описание ночи, описание осени и т.д.), которые, по его замыслу, должны были полностью соответствовать содержанию и тональности рассказа и придать совершенство повествованию.

Часто такие «картины» приобретали форму своеобразного «реестра» или «каталога», включавшего предметы одного семантического поля, каждому из которых было отведено по одному-два бейта. Для любовной поэзии такие каталоги формировали феномены красоты возлюбленной персоны. 'Аттар неоднократно использует эту модель разработки мотивов по ходу повествования, в том числе живописуя красоту дочери Ка'ба:

⁵ Руд – струнный музыкальный инструмент. В комментарии переводчиков также отмечается возможность еще одного толкования бейта, исходя из второго значения слова руд – «река». «Ни реки, ни вина, ни увеселений» (берег реки – традиционный поэтический локус для весенней пирушки) [3, с. 137].



Когда Ризван⁶ 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.
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 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...
Когда небосвод видел ее серебряный мяч,
мчался он, словно мяч без рук и без ног⁷ [1, с. 213–214].

В приведенном фрагменте такой «каталог» составляют чело, кудри, глаза, ресницы, уста, зубы, подбородок красавицы. Некоторые феномены красоты прямо названы, другие обозначены устойчивыми метафорами (глаза – нарциссы, зрачки – негритята, ресницы – стрелы, уста – рубины, зубы – речной мелкий жемчуг-*марварид*, подбородок – серебряный мяч).

К части экспозиции можно отнести и похвалу поэтическому дару прекрасной девушки, которой заканчивается описание:

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 [1, с. 214].

⁶ *Ризван* – райский привратник, глава ангелов, охраняющих рай, видел в лице девушки красоту райского сада. – *Примеч. переводчика*. В данной публикации все фрагменты из поэмы 'Аттара цитируются в переводе Л. Г. Лахути без пространных комментирующих сносок или с их сокращенным воспроизведением по мере необходимости.

⁷ Сравнение сферы небосвода, кружащейся вокруг Земли, с мячом не раз встречается у 'Аттара. Серебряный мяч – одновременно и традиционная метафора для округлого белоснежного подбородка красавицы. – *Примеч. переводчика*.



Фрагмент этот знаменательно завершается упоминанием о нежной привязанности отца к дочери (ср. с описанием воспитания 'Азры в поэме 'Унсури). Таким образом, главная героиня – это любимица отца, красавица и умница, наделенная незаурядным талантом. Умирая, отец просит сына и наследника престола позаботиться о счастье сестры, найти ей достойную пару.

Завязка любовной истории связана с эпизодом пиршества в честь восшествия Хариса на престол Балха. Эта часть поэмы также богата описательными пассажами, и объектами в них служат как раз те, на которые указал Низами, – прекрасный сад и устроенное в нем праздничное пиршество. На пиру красавец Бакташ, гулям⁸ Хариса и хранитель казны, исполняет обязанности виночерпия и певца. Для детального описания его красоты используется та же модель оформления, что и в описании дочери Ка'ба. В пятнадцати бейтах перечисляется красота его лица, кудрей, бровей, глаз, ресниц, уст, зубов, подбородка и, по существу, зеркально повторяется «каталог» феноменов красоты девушки.

Наблюдая за пиршеством с крыши дворца, героиня с первого взгляда влюбляется в Бакташа. В повторное описание юного гуляма, на которого смотрит Раби'а, на этот раз попали еще и стан-кипарис, и щеки, раздумывавшиеся от хмеля, словно гранаты, и капельки пота на лице, сравнимые со звездами Плеяд. Кроме того, к «каталогу» феноменов красоты добавилась похвала мастерству Бакташа – музыканта и певца, сравнимого с соловьем.

Далее сюжет повести развивается по законам 'узритских преданий о любви: героиня попадает в силки страсти, внезапно нахлынувшее чувство описывается как страдание и ассоциируется с неизлечимой болезнью.

Когда девушка увидела его лицо столь прекрасным,
сердце отдала безвозвратно каждой частице его существа.
Вспыхнул быстро огонь ее любви,
полностью разграбил все, 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,
в одночасье целый поток она пролила.

⁸ Гулям (правильно – гулам, из араб. *Gulām* – «юноша», «слуга»). Так назывались юные рабы, непрменные участники придворных пиров, которые составляли царское войско и «славились как красивой внешностью, так и воинской доблестью. – Примеч. переводчика.



Любовь вырвала ее с корнем,
и словно приковала ее [к любимому].
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 [1, с. 220].

Этот пассаж изобилует прямыми заимствованиями из репертуара любовной лирики (*газал*). Описание чувств, которое присутствует в каждом образце жанра любовно-романической поэмы, тесно связано с традицией 'узритского направления арабской любовной лирики раннеисламского времени (VII – начало VIII в.). В письменную литературу стихи бедуинских поэтов, несчастных влюбленных, принадлежавших к этому направлению, таких как Джамил ибн Ма'мар, воспевавший Бусайну, Кайс ибн Зарих – Лубну, Кайс ибн Малаввах по прозвищу Маджнун – Лайли и др., попали вместе с сообщениями (*хабар*) о тех обстоятельствах, в которых были сложены. Таковы были нормы устной передачи стихов в племенной среде, в таком виде они попали в средневековые поэтические антологии, в том числе в знаменитую «Книгу песен» (*Китаб ал-агани*) Абу-л Фараджа ал-Исфахани (X в.). На их основе сформировались сюжеты, известные в том числе и по их персидским поэтическим переработкам – «Варка и Гульшах» 'Аййуки (XI в.), «Лайли и Маджнун» Низами (XII в.). В этих поэмах несюжетные вставки, призванные открыть для слушателя / читателя внутренний мир героев, рассказать об их чувствах, сохранили свою непосредственную связь с лирикой, что было убедительно показано В. А. Дроздовым в статье, посвященной изучению арабских корней поэмы 'Аййуки, основанной на предании о любви арабского поэта Урвы ибн Хизама ал-'Узри (первая половина VII в.) к девушке по имени Афра [4].

В своем теоретическом исследовании средневекового романа Е. М. Мелетинский выделил два сценария его формирования на основе старых преданий в персидской литературе: первый – «эпизация лирико-романических начал» («Варка и Гульшах» 'Аййуки, «Лайли и Маджнун» Низами), второй – «романизация историко-эпических» сюжетов («Вис и Рамин» Гургани, «Хусрав и Ширин» Низами). [5, с. 186]. Отметил ученый и первостепенную роль лирики в формировании средневекового романа на Западе и на Востоке [5, с. 10, 184, 227].

В поэмах, созданных на персидском языке на базе местных иранских сюжетов, их создатели следуют второму сценарию, насыщая свои произведения мотивами любовной газели. Автор настоящей статьи посвятила изучению этого вопроса несколько своих сравнительно недавних работ, выполненных главным образом на материале «Десяти писем» Вис к Рамину из поэмы Гургани [6–8], но с привлечением сравнительного материала из других поэм. Анализ показал, что эти заимствования встре-



чаются не только в монологах влюбленных героев, их письмах друг другу и многочисленных стилизациях под лирические стихи (*ши'р*, *газал*) и песни (*суруд*, *назма*), но и в авторских описаниях состояния влюбленности. Именно такой вариант описания демонстрирует приведенная ранее цитата из поэмы 'Аттара. В том же ключе начинается монолог дочери Ка'ба, в котором она открывает тайну своей любви кормилице. Однако в этом случае мы имеем дело с переплетением излияния чувств и описания красоты Бакташа, пленившей героиню.

И речь девушки, обращенная к кормилице, и ее письма в стихах (их в общей сложности три) представляют собой образец лирического монолога – типичного жанрового маркера любовно-романической поэмы. Первое письмо (14 бейтов) – это признание в любви, второе письмо (39 бейтов) героиня посылает возлюбленному в утешение после его ранения, третье послание формально письмом не является, поскольку представляет собой предсмертные стихи героини, написанные кровью на стене бани (29 бейтов). Таким же маркером можно считать и описание красоты возлюбленного / возлюбленной. В ткани «Рассказ о дочери Ка'ба», можно выделить два типа описания красоты предмета любви: 1) *васф* в чистом виде (описание красоты дочери эмира Балха в начале рассказа – 13 бейтов, описание красоты Бекташа-виночерпия и певца – 15 бейтов); 2) смешанный тип *васфа*, построенный как синтез описания красоты и лирического монолога одного из влюбленных (рассказ героини, адресованный кормилице, – 30 бейтов, первое письмо-признание – 14 бейтов, ответ героя на первое письмо – 9 бейтов).

Анализируя поэму Низами «Хусрав и Ширин» и сравнивая ее с образцами европейского куртуазного романа, Е. М. Мелетинский писал: «Чувства героев выливаются и в напряженных диалогах, и в лирических монологах, стилистика которых богата сравнениями, метафорами, полисемантическими фигурами. Эти диалоги и монологи гораздо пространнее и поэтически богаче, чем в романах Кретъена...» [5, с. 184]. Отмеченным стилистическим богатством и лирической эмоциональностью обладают и выделенные ранее пассажи в «Рассказе о дочери Ка'ба».

В любовно-романическом нарративе действует целый разряд персонажей, которых можно охарактеризовать как помощников и наперсников влюбленных. Они выслушивают жалобы, дают советы, передают послания, а порой и сами прямо участвуют в событиях, побуждая главных героев к тем или иным действиям. В этот перечень входят наперсницы героинь (например, кормилица Вис в поэме Гургани «Вис и Рамин»), помощники героев (например, художник Шапур в поэме Низами «Хусрав и Ширин» или Науфал – в поэме «Лайли и Маджнун»). В близкой функции могут выступать подружки героинь (например, служанки-подружки героини в дастане «Заль и Рудабе» в эпосе Фирдоуси, аналогичное окру-



жение Ширин в поэме Низами), однако их роль в повествовании все же второстепенна. Лидирующее положение в этой категории персонажей по значению в развитии сюжета, без сомнения, занимают верные служанки – няньки или кормилицы.

Первым случаем появления няньки как персонажа любовной истории в персидском классическом эпосе можно считать дастан «Бижан и Маниже» в «Шах-наме», однако полноценную роль в сюжете кормилица приобретает в поэме Гургани. Отметим, что образ кормилицы, хитрой и опытной, искушенной в делах любви, проникает даже в те сюжеты и жанры повествовательной словесности, в которых изначально предположить его наличие довольно трудно. К примеру, он фигурирует в таком популярном жанре мусульманской комментаторской литературы, как «Истории пророков» (*Кисас ан-анбийа*). В персоязычной версии этого комментария к пророческим историям Корана, созданной Абу Исхаком Нишапури на рубеже XII и XIII вв., старая служанка в качестве наперсницы Зулайхи появляется в истории Йусуфа. Именно ей рассказывает Зулайха о своей тайной страсти к чужеземному рабу, именно она советует влюбленной героине построить богато украшенные покои ради соблазнения Йусуфа [9, с. 95]. Этот персонаж обнаруживает чрезвычайную устойчивость в любовных сюжетах, принадлежащих к разным литературным традициям и разным эпохам. Есть кормилица у Джульетты в трагедии Шекспира (1564–1616) «Ромео и Джульетта», есть служанка-наперсница Анарда у Дианы в комедии Лопе де Вега (1562–1635) «Собака на сене», есть, наконец, няня у Татьяны в романе в стихах А. С. Пушкина (1799–1837) «Евгений Онегин».

'Аттар, слагая повесть о любви Раби'и и Бакташа, также вводит няньку дочери Ка'ба в число действующих лиц. С упоминания о ее лукавом нраве начинается пространный монолог главной героини, в котором она признается в том, что влюблена:

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.
Когда начал он петь *сабзаранг*,
от того напева птицы воспарили.
А полились напевы *сабзаранг* и *гульзар*,
тут даже и розы словно захмелели» [1, с. 221].



В этом фрагменте девушка рассказывает служанке, что ее пленила не только его красота, но и искусство пения в сопровождении *рубaba*, одного из распространенных струнных инструментов. Поэтическая игра в этом фрагменте построена на лексическом значении названий старинных музыкальных ладов, исполняемых Бакташем и связанных с весной и цветением (*сабзаранг* – «зеленого цвета», «зелень», *гульзар* – «цветник»), что также служит намеком на его молодость и цветущий вид. Следующее далее пространное излияние чувств героини в сочетании с описанием красоты юноши завершается просьбой:

Теперь, няня, встань и пойди,
стань посредницей между этими двумя прекрасными.
Пойди и расскажи ему эту историю,
заложь основу любви этих двух любимых.
Открой ему эту тайну, и если он разгневется,
сотней душ мое сердце примет его [гнев].
Теперь соедини нас двоих, да так,
чтобы не знал о том никто из мужчин и женщин [1, с. 224–225].

Еще одна «визитная карточка» любовно-романического нарратива – мотив заочной влюбленности. Он становится одним из устойчивых элементов сюжета уже в любовных дастанах «Шах-наме», где можно найти его исходную форму – влюбленность по рассказу, с чужих слов. Развитие мотива происходит по преимуществу в двух основных вариантах: в одних *маснави* это влюбленность по портрету («Хусрав и Ширин», «Семь красавиц» Низами, в других – влюбленность во сне («Йусуф и Зулайха» Джами). В поэме «Семь красавиц» мотив влюбленности по портрету есть не только в обрамляющей истории, но и во четвертой сказке, которую Бахрам услышал под красным куполом от славянской царевны. При наличии вариантов мотив имеет постоянную функцию в сюжете: он мотивирует возникновение чувства и, как правило, сопровождается компонентами описательного характера (*васф*). В ряде повествований мотив повторяется троекратно (у Низами художник Шапур сначала трижды показывает Хусраву портрет Ширин, а потом также трижды подкидывает Ширин портрет Хусрава; у Джами Зулайха трижды видит во сне красавца Йусуфа).

В рассказе 'Аттара вариация этого мотива весьма необычна, поскольку к любовному письму, которое кормилица передает адресату, приложен автопортрет героини:

Сказала это и выпустила из рук доброе имя,
Написала письмо кровью сердца:
«О ты, что сокрыт и [все же] рядом – где ты?
Ты не в моих глазах, так где же ты?
Свет в моих глазах – от тебя,



в сердце моем “знакомство” – от тебя.
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.
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...»
Написала это письмо и потом начертала
образ свой, подобный луне.
Дала [письмо] няне, чтобы няня пошла –
к тому луноликому любимому пошла [1, с. 225–226].

Несмотря на отмеченные переводчиком в письме-признании намеки мистического плана, например, в выражении «сокрыт и [все же] рядом» (букв.: «сокрытый присутствующий»), соединяющем два эпитета, относимых к Богу, в целом в нем доминируют мотивы, характерные не только для суфийских, но и для светских газелей, не предполагающих второго смыслового плана. Приведем несколько бейтов из газели Анвари, в лирике которого соседствуют оба типа газелей:

Любовная тоска по тебе притчей в мире сделала меня,
Рука любви к тебе вверх-вниз кидала меня.
Весь с головы до пят превратился я в любовь, да так
Что под ногами любви к тебе голова пропала у меня.
Всю жизнь в луке моего терпения была натянута тетива,
А ты стрелой лукавого взгляда выбила щит у меня.
Хотя бы раз в жизни мне получить весть от тебя,
Ведь в страсти к тебе нет о себе вестей у меня [10, с. 766].

В обеих приведенных цитатах присутствуют мотивы утраты влюбленным самого себя и любви, или возлюбленной / возлюбленного, как вооруженного воина, одерживающего верх над влюбленным.

Итак, не только письмо, но и портрет послала Бакташу влюбленная дочь Ка'ба. Юноша, получив письмо, посылает с кормилицей ответное признание, и Раби'а начинает одну за другой посылать ему свои газели:

Сердце девушки возрадовалось,
и слезы радости потекли по лицу.
Не знала [с тех пор] иного дела та чарующая,
чем слагать бейты и газели день и ночь.
Плавно слагала стихи и отсылала,
так и стала в стихосложении мастером.
Гуляю с каждым стихотворением, которое прочитывал,
все больше влюблялся и приходил в изумление [1, с. 225–227].



Героини, нарушающие запреты: Вис – Ширин – Раби'а

В тот день, когда я произнес имя любви,
От пут славы и позора я себя избавил.

Фарид ад-Дин 'Аттар

Сам факт написания девушкой письма слуге-гуляму с признанием в любви и ее просьба к кормилице тайно предать его – поступок для того времени из ряда вон выходящий. Недаром Л. Г. Лахути в своей преамбуле к переводу пишет: «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)» [1, с. 208]. Если уж для пушкинской Татьяны в XIX в. это было нарушением всех и всяческих норм поведения в обществе, и она писала Онегину: «...в вашей воле меня презреньем наказать», то каким же безумством такой поступок был для царской дочери в X или в начале XI в. А она еще и портрет свой вкладывает в письмо, чтобы вызвать в Бакташе ответное чувство.

Между тем столь смелое поведение героини – отнюдь не исключительный случай, другие героини любовных историй в ряде ситуаций ведут себя не менее экстравагантно. Для начала можно вспомнить героиню Фирдоуси из дастана «Бижан и Маниже», которая, по существу, похищает и привозит в свои покои пленившего ее прекрасного юношу, опоив его сонным зельем. Она не задумывалась о последствиях своего рокового шага, была с позором изгнана из дворца царем-отцом и лишилась всего, но осталась со своим возлюбленным. В огромной героической эпопее это лишь эпизод, пусть и очень яркий, но именно от этого повествования берет свое начало череда образов героинь персидских романических поэм, совершающих ради любви безрассудные и асоциальные поступки.

Эту линию продолжает «хрустальнорукая» Вис, героиня поэмы Гургани. Здесь следует учитывать, что в этом «романе» нет ни малейших признаков одухотворения любви мистическим планом восприятия. Напротив, по причине неприкрытого описания плотской страсти поэму «Вис и Рамин» с самого начала сочли безнравственной и резко осуждали читавших ее, хотя бы потому что речь в ней шла о нарушении супружеской верности. Тем не менее воздействие поэмы на дальнейшее развитие романического эпоса не только в Иране, но и за его пределами, например в Грузии, факт доказанный. Автор оправдывает выходящие за рамки приличия поступки Вис, отстаивая доктрину индивидуальной любви, «рупором» которой он выбирает именно героиню. Предопределенность такой любви и неподменность ее объекта и заставляют Вис совершать действия, неподобающие ее статусу и положению царицы и замужней



женщины. Наибольшее возмущение благонамеренного читателя должна была вызывать одна из двух эротических сцен в поэме, которой предшествовал побег героини из-под стражи. Одержимая страстью Вис спускается из дворца в сад по веревке, сбросив обувь, теряя по дороге украшения и детали одежды:

Когда жар страсти охватил ее душу,
Из этой [горящей]печи нашла она выход.
Перед айваном [дворца] стоял царский шатер –
Подножье – на земле, крыша – в небесах,
К нему была веревка крепко привязана –
Тут тебе и выход, тут тебе и лечение.
Сбросила туфли та сребротелая,
По ней [веревке] слетела, словно сокол.
Словно птица, вспорхнула на крышу шатра,
Сорвал ветер с ее головы драгоценности и украшения.
Осталась она босая и с непокрытой головой,
Разорвалось ожерелье, рассыпался жемчуг.
Выпали сережки из ее ушей,
Без украшений осталось ее милое лицо.
А потом она поспешила в сад,
Бежала она стремглав, горела ее душа.
Шелк ее покрывала зацепился за угол,
Она его дернула рукой, и оно соскочило.
Разорвался подол, зацепившись за кирпич,
И каба⁹ на ней в клочья порвалась.
Как бы плавно и легко она ни приземлилась,
Во время прыжка разбила ноги в кровь.
Ослаб узел пояса на ее талии,
Когда порвались шальвары на ее бедрах.
Не осталось на ней ни [целой] одежды, ни украшений,
Вся она была в лохмотьях с головы до ног.
Босиком бегала она по всему саду,
В каждый уголок заглядывала в поисках любимого [11, с. 278–279].

Гораздо более сдержанно и достойно держит себя гордая Ширин, но и ее Низами заставляет во имя любви нарушать общепринятые нормы поведения. В начале поэмы героиня в одиночестве, без свиты бежит в Медаин, ища встречи с Хусравом, а позже, уже зная, что ее любимый женат на дочери византийского кесаря, она оставляет свой престол и государство на попечение одного из верных подданных и снова отправляется в столицу Ирана. И, наконец, незадолго до счастливой развязки

⁹ Каба – просторный кафтан, надеваемый поверх нижней рубахи. В основном этот вид одежды был мужским, но, судя по свидетельствам источников, его носили и женщины.



истории, после очередной ссоры с Хусравом, Ширин, устыдившись своей холодности и резкого тона, бросается вдогонку ускокавшему верхом возлюбленному. Она переодевается в мужское платье, седлает коня, и под видом гуляма среди ночи одна отправляется туда, где Хусрав со свитой разбил лагерь:

Вышла она [из дворца], и на того [коня], что достоин Рахша¹⁰,
Вскочила, словно вода пролилась на огонь.
Дорога узка, как линия ее бровей,
Ночь темна, как чернота ее кудрей.
Она гнала скакуна по узкой тропе,
Взывая к Богу в ночной темноте...
В обличье гуляма скакала она,
Вслед за Шабдизом¹¹ царя ехала она [12, с. 209].

Царя на подъезде к лагерю встретил Шапур, и заметив издалека, что вслед за ним скачет незнакомый всадник, усыпил царя своими чарами, а сам вышел навстречу неизвестному гостю:

Вышел он из лагеря горделиво навстречу Ширин,
Не предупредил никого из гулямов.
Сказал он ей: «О, схожий с пери, что ты за муж?
Если ты не пери, зачем здесь кружишь?
Если забредет сюда лев – лишится силы,
Если приползет змея – обратится в муравья». Поглядела румяная [красавица] и Шапура узнала,
Легко с гнедого коня соскочила.
Удивился Шапур ее благодарности,
Подошел поближе, чтобы убедиться, что это она.
Когда увидел ту нежную красавицу,
Шапку подбросил до небес, голову склонил до земли [12, с. 210].

В этой сцене Шапур, не признав во всаднике Ширин, запугивает незнакомца, чтобы тот не смел войти в лагерь, и удивляется, что Ширин, напротив, узнав художника, приветствует его словами благодарности. Только подойдя ближе и узнав девушку, он изъясляет восторг и склоняется перед ней в поклоне. Поступок героини Низами по своей дерзости превосходит поведение героини Гургани в аналогичной ситуации, ведь Вис послала вслед Рамину кормилицу, и лишь после этого отправилась за ними сама. Ширин же, не раздумывая, среди ночи помчалась за Хусравом под видом мужчины. Низами, как и Гургани,

¹⁰ Гнедого скакуна героини Низами сравнивает с конем богатыря Рустама, огнецветным Рахшем.

¹¹ *Шабдиз* (букв. «Ночецветный») – легендарный конь царя Хусрава.



всегда на стороне своей героини, какие бы безумства ради любви она ни совершала.

Таким образом, героиня 'Аттара, прекрасная дочь Ка'ба, – достойная наследница Вис и Ширин, готовых ради любви нарушать запреты и пренебрегать условностями. Но есть одно существенное обстоятельство, которое делает ее поступок еще более поразительным. Героини, о которых шла речь ранее, в социальном отношении были равней своим возлюбленным – они были царского достоинства. Раби'а, дочь эмира, адресует свое любовное послание рабу, слуге, и это в значительной мере обостряет ситуацию. Прежде чем решиться на отчаянный шаг, Раби'а тайно страдала целый год, и ее состояние в соответствии с традицией 'узритских историй о несчастных влюбленных описывается как тяжелый недуг:

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 [1, с. 221].

С точки зрения психологии любовных отношений интересен эпизод личной встречи Раби'и и Бакташа, в котором героиня, являющаяся активной стороной, ставит влюбленному в нее юноше преграду на пути дальнейшего сближения. Поэт дает мистическое толкование ответу девушки на притязания гуляма, но есть еще и вполне очевидная внешняя, социальная сторона ее поведения. С точки зрения дочери правителя, раб должен быть счастлив уже тем, что госпожа удостоила его вниманием и открыла ему тайну своего сердца (позиция сродни таковой Дианы, героини комедии Лопе де Вега «Собака на сене»). Разговор Дианы и Теодоро, ее секретаря, дает нам близкую аналогию того, что происходит при встрече влюбленных в рассказе 'Аттара.

Диалог героев «Собаки на сене» происходит после того, как Диана, охваченная ревностью, продиктовала Теодоро письмо, адресованное ему: «Когда знатная женщина открыла свое чувство человеку безродному, то верх неприличия продолжать ухаживать за другой. И кто не ценит своего счастья, пусть остается дураком» [13, с. 205]. Дальше сцена разворачивается так:

Теодоро
Я целый час читал, сеньора,
Письмо, составленное вами,
И, заглянув в себя глубоко,
Нашел, что лишь благоговенье
Виной тому, что я так робок.



Но я виновен в том, конечно,
Что, как дурак, взирал безмолвно
На знаки вашего вниманья.
Да, я давно сознаться должен,
Что я люблю вас, – о, поверьте, –
Благоговейною любовью.
И этот трепет мой понятен.

Диана

Что ж, я вам верю, Теодоро.
Вам странно было б не любить
Свою хозяйку, от которой
Вы столько видели добра,
Которая вас ценит больше,
Чем всех других домашних слуг.

Теодоро

Я вас не понимаю вовсе.

Диана

Понять меня необходимо,
Чтоб вы не смели ни на йоту
Переступить своих границ.
Смирите чувства, Теодоро.
Со стороны столь знатной дамы, –
Особенно, когда так скромны
Заслуги собственные ваши, –
Малейшей милости довольно,
Чтобы наполнить вашу жизнь
До гроба счастьем и почетом.

(Перевод М. Лозинского) [13, с. 206].

Однако Диана и Теодоро – это люди другой формации; их любовь, по замыслу драматурга эпохи перехода к Новому времени, просто обязана рано или поздно преодолеть сословные рамки. При очевидном сходстве сюжетной ситуации в повествовании 'Аттара, поэта Средневековья, она приобретает совершенно иное развитие.

Когда влюбленные встречаются на галерее дворца, Бакташ не может скрыть своей страсти, но девушка отвергает любую попытку перевести отношения с платонической на более интимную ступень. Юноша упрекает возлюбленную, она объясняет ему, каков на самом деле смысл ее любви:

Прошло некоторое время, и как-то раз
вышла из покоев эта чарующая.
Увидел ее внезапно Бакташ и узнал,
ведь он всю жизнь проводил в любви к ее образу.



Схватился за ее полу, а девушка вспыхнула,
встрянула рукавом 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 сребростанная:
«Ты и крупичи 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... [1, с. 228].

Отметим попутно, что обмен монологами между главными героями, равно как и обмен посланиями, является общим местом в каноне любовно-романической поэмы. К примеру, в целостном блоке глав поэмы Низами «Хусрав и Ширин» влюбленные герои обмениваются пространственными монологами пять раз.

В этой части повествования содержится авторская «ремарка», в которой поэт дает аллегорическое толкование истории, ссылаясь на авторитет известного мистика, суфийского старца Абу Са'ида, первым истолковавшего стихи Раби'и бинт Ка'б как выражение жертвенной любви к Богу:

В словах Бу Са'ида из Михны¹² я видел,
что он сказал: «Я туда пришел,
Расспросить о состоянии дочери Ка'ба:
была она познавшей [Бога] или страстно влюбленной?

¹² *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. – *Примеч. переводчика*.



[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 легко¹³.
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”» [1, с. 229].

Комментируя этот важнейший для понимания смысла всей истории пассаж, Л. Г. Лахути отмечает: 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. Любопытно, что в агиографическом сочинении «Тайны единобожия в деяниях шейха Абу Са'ида» от лица старца дважды цитируются известные стихи Раби'и бинт Ка'б, однако ее имя при этом не упоминается.

Упреки Бакташа в адрес дочери эмира мотивированы тем, что героиня сама, первой признавшись в любви, поставила себя вне общепринятых норм социального поведения и спровоцировала влюбленного открыто проявить свои чувства. Однако в результате Бакташ, внешне – сообразно своей более низкой сословной позиции, а внутренне – осознав истинную природу любви Раби'и и свою роль посредника между нею и Богом, безропотно принимает предложенные ему «правила игры».

Социальная подоплека истории разворачивается также и в линии поведения Хариса, который, услышав однажды, как сестра слагает газель, заподозрил неладное и обвинил ее в беспутстве, стал относиться к ней без почтения.

Притом что авторское разъяснение направляет течение повести в мистическое русло, дальнейшие, стремительно развивающиеся события дают основание для анализа внешнего рисунка сюжета, и особенно еще одного поступка героини, продиктованного любовью. По меткому наблюдению Л. Г. Лахути, «Рассказ о дочери Ка'ба» – «Это и приключенческая повесть: героиня переодетой в мужское платье отправляется на войну, где, не узнавая никем, спасает своего раненого и окруженного врагами возлюбленного» [1, с. 208].

Речь в этой части повествования идет о нападении врагов на Балх, о битве и победе над врагом, о подвигах Бакташа и о полученной им в сражении ране. Героиня выступает в ипостаси девы-воительницы, в ее

¹³ Метафорическим суфийская традиция называет земного возлюбленного в отличие от возлюбленного истинного, т.е. Бога. – *Примеч. переводчика.*



уста вложена «богатырская похвальба», отсылающая к жанровым клише героического эпоса и построенная на образах шахматной игры:

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!
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!» [1, с. 232].

Мотив переодевания в мужское платье нам уже знаком по эпизоду из поэмы Низами, однако у 'Аттара он приобретает дополнительные краски, поскольку речь идет о войне и о спасении жизни возлюбленного, которого девушка выносит с поля битвы. Несмотря на то что Раби'а охвачена мистической любовью к Богу, а Бакташ – лишь земной посредник этого великого духовного стремления, она спасает от смерти не абстрактный символ божественной красоты, а живого человека из плоти и крови. И в этом состоит особая сила 'Аттара-повествователя: аллегорический подтекст не снижает накал реального, земного драматизма всей истории, а наполняет ее столь характерным для авторского почерка поэта напряжением между внешним (*захир*) и внутренним (*батин*) смыслом событий, поступков и речей героев.

Когда рассказ подходит к развязке, события в повествовании развиваются с головокружительной быстротой: знаменитый поэт Рудаки и юная дочь Ка'ба соревнуются в сложении стихов, и девушка поражает маститого поэта своим талантом, а он, захмелев во время пиршества в Бухаре, невольно разглашает тайну ее любви. Харис, присутствовавший на пиру, узнает о скандальном поведении сестры и по возвращении домой начинает слежку за влюбленными. Бакташа предает его друг, и по приказу Хариса влюбленного бросают в яму. Сестру жестокий брат велит замуровать в жарко натопленной бане, вскрыв ей вены. Умиравшая Раби'а пишет кровью на стене бани стихи – свое последнее послание любимому. Бакташу удается выбраться из темницы: узнав о гибели Раби'и, он сначала обезглавливает Хариса, а потом закалывает себя кинжалом на могиле возлюбленной (ср. с самоубийством Ширин в усыпальнице Хусрава). В трагической развязке 'узритский дух истории раскрывается во всей полноте.



Женщина-поэт

Доведи меня в любви до такого предела,
Что она останется, даже когда меня не станет.

Низами. Лайли и Маджнун

Еще одна своеобразная черта этого повествования состоит в том, что Раби'а – поэт, она своего рода Маджнун в женской ипостаси, и ее письма и монологи – это стихи в духе 'узритской любовной лирики, которые вполне могут быть сопоставлены с полными лиризма жалобами и излияниями главного героя поэмы Низами. В отличие от хорошо известных преданий об арабских поэтах-влюбленных, в истории, рассказанной 'Аттаром, «пружиной» сюжета выступает женщина, а не мужчина. Но автор без колебания приравнивает свою героиню к 'узритам, страдальцам, гибнущим во имя любви. На протяжении всего повествования он несколько раз возвращается к восхвалению поэтического дара дочери Ка'ба и описанию процесса сложения стихов. Когда ее за пением стихов застают Харис, она по обычаю тех, кто слагает газели, обращается к ветру с просьбой передать весточку любимому:

Но вот однажды ходила она по лугам,
в одиночестве прекрасно пела такие стихи:
«О, предрассветный ветерок, полети,
поведай обо мне тому грабителю-тюрку¹⁴,
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!» [1, с. 209].

Укор старшего брата заставляет девушку тут же заменить слова в песне, обращенные к грабителю-тюрку на обращение к водоносу, который всегда приносил ей воду в кувшине. Речь идет не только о том, что сочинительница хотела скрыть от слушателя, к кому обращена сложенная ею песня, но также о даре импровизации, в котором была сильна Раби'а. Просьба к ветерку передать послание – один из традиционных зачинов персидской газели, наряду с обращением к собственному сердцу (*дил*), виночерпию (*саги*) или возлюбленной / возлюбленному. К словам песни, начатой дочерью Ка'ба с обращения к ветерку, нетрудно подобрать аналогии в лирике поэтов, принадлежавших к разным периодам

¹⁴ *Грабитель-тюрок* – турки славились красотой, а также быстрыми набегами и грабежами, откуда второе, метафорическое значение этого слова: красавец, быстро унесший сердце – *Примеч. переводчика*. Большинство гулямов были тюркского происхождения, и дочь Ка'ба не напрасно испугалась, что брат разгадает намек на истинного адресата ее любовной песни. – *Примеч. автора*.



истории персидской литературы. Как представляется, наибольшей убедительностью в этом плане будет обладать цитата из газели самого 'Аттара, автора «Рассказа о дочери Ка'ба»:

О, ветерок, сегодня ночью овевай ее с головы до ног,
Сто тысяч поклонов бей один за другим там, где сейчас она...
Ты – вестник, на свечу ее лика не гляди,
Чтобы не стать, подобно мне, бесстрашным мотыльком¹⁵ [14, с. 549].

Стихов реальной Раби'и бинт Ка'б сохранилось крайне мало, однако все они по складу отвечают канону 'узритской газели и представляют собой любовные жалобы. Во фрагменте с перемежающимися бейтами на арабском и персидском языках и принадлежащем к разряду макаронических, или «пестрых стихов» (*муламма*), она обращается к птице, сетуя на разлуку с любимым:

*Наполнила меня истомой стенавшая птица,
Обострила мою болезнь, усилила мои воспоминания.
Вчера ночью на ветке дерева та птица
Стонала и горестно рыдала.
Я спросила птицу: «Зачем ты стонешь и плачешь
В темной ночи, когда сверкают звезды?»
«Я в разлуке с другом, потому и стенаю,
Ты-то отчего стонешь? Ведь ты с милым другом...
Я пою, когда лью кровавые слезы,
Ты почему поешь, когда кровавых слез не льешь?»¹⁶*

(Перевод Е. Э. Бертельса) [15, с. 57]

Е. Э. Бертельс назвал этот отрывок прелестным, нежным и женственным, с чем невозможно не согласиться. И все же следует признать, что не менее проникновенные строки принадлежали поэтам-'узритам, чьи стихи оказали огромное влияние и на авторскую манеру лирики Раби'и, и на конструирование ее литературного образа 'Аттаром в «Рассказе о дочери Ка'ба». Что касается приведенного отрывка, то он не может не вызвать ассоциацию со знаменитым рассказом о разговоре Маджнуна с вороном, который мастерски передал Низами в своей поэме: несчастный влюбленный задает птице вопросы и гадает, почему ворон «носит траур»: «Я в огне тоски – а ты пылаешь? / Я в трауре – а ты облачен в черное?» [11, с. 355].

«Рассказ о дочери Ка'ба» наряду с поэмой Низами «Лайли и Маджнун» оказался еще одной по-шекспировски «печальной повестью», в которой стержнем романтического нарратива оказались, выражаясь словами Е. М. Мелетинского, «чудо и трагизм открытой в средневековой литера-

¹⁵ Свеча и мотылек – постоянные в персидской классической поэзии олицетворения возлюбленной и влюбленного. Безумно влюбленный сгорает в пламени любви, как бесстрашно летящий на огонь мотылек сгорает в пламени свечи.

¹⁶ Курсивом отмечены строки, написанные по-арабски.



туре индивидуальной страсти» [5, с. 187], еще одним шагом на пути погружения в сокровенный мир «внутреннего человека».

Заключение

В «Рассказе о дочери Ка'ба» автор идет по пути насыщения легенды о любви узнаваемыми сюжетными ходами, персонажами и устойчивыми мотивами средневекового романического нарратива (заочная влюбленность, обмен героев монологами, письмами, стихами как способ раскрытия психологии чувства, сохранение целомудрия героями, трагическая гибель влюбленных). Художественная стратегия 'Аттара соотносится с тем способом преобразования исходного источника, в какой бы форме он ни бытовал, к которому прибегли 'Аййуки и Низами. Он состоял в эпизодии лирико-романического предания, сложившегося вокруг стихов реальной личности – поэтессы Раби'и бинт Ка'б. В любом случае, «Рассказ о дочери Ка'ба» дает отчетливое представление о том, как и в чем проявлялось индивидуально-авторское начало в рамках традиционалистского типа художественного сознания. Это ощущение яркого своеобразия повествования подчеркнула во введении к переводу Л. Г. Лахути, отметив, что «...автор дал полную волю своему поэтическому таланту» [1, с. 208].

Поэт, с одной стороны, использует все имеющиеся в каноне повествовательные возможности любовно-романической поэмы, с другой – создает условия для дальнейшего преобразования этого жанра на путях мистико-аллегорической интерпретации сюжетов. Его аллегоризация достигается ссылкой на слова почитаемого мистика, т.е. авторским комментарием с опорой на предание. Приращение новых коннотаций путем внутреннего комментирования было апробировано поэтами, суфиями и исмаилитами, в лирических и в лиро-эпических текстах, газелях и касыдах. По проложенному 'Аттаром пути развития любовно-романического жанра пойдет 'Абд ар-Рахмана Джамии в своих блестящих мистико-аллегорических поэмах «Йусуф и Зулайха» и «Саламан и Абсал».

Наибольшее влияние на характер изложения истории оказала 'узритская традиция повествований о поэтах-влюбленных с той разницей, что в позиции центрального персонажа у 'Аттара оказывается женщина. Пафос рассказа, в котором речь идет исключительно о чувстве платоническом, приводящем героев к трагическому финалу, также отсылает к 'узритской любовной лирике, воспевавшей жертвенную любовь, любовь-страдание. Все письма героини – это, по существу, ее стихи, адресованные возлюбленному. Похожие вкрапления любовной лирики легко обнаруживаются в поэмах на 'узритские сюжеты – «Варка и Гульшах» 'Аййуки и «Лайли и Маджнун» Низами. Дополнительный трагизм повествованию придает и то, что развитие событий после смерти эмира Балха полностью противоречит его завещанию. При доминирующей 'узритской тональности в интерпретации истории любви, внешне



поступки героини отвечают скорее моделям, восходящим к местной традиции героико-эпического нарратива.

Создавая аллегорическую повесть, встроенную в религиозно-дидактическую поэму и приобретшую благодаря этой рамке определенную смысловую тенденциозность, 'Аттар тем не менее не чуждается стандартных способов художественного оформления сюжета. Такое стремление 'Аттара к красоте изложения вылилось в многочисленные вкрапления *васфа* в сравнительно небольшом по объему нарративном тексте. Бурную динамику событий и их трагизм поэт смягчает и уравнивает образной живописью описаний, призванных не только украсить историю, но и достичь необходимой в любом эпическом повествовании ретардации действия. Помимо наиболее частотных в любовно-романическом жанре «портретов» влюбленных, поэт расцвечивает рассказ разными типами *васфа*: картиной цветущего сада, описанием пиршества, развернутой батальной сценой с участием главной героини в облике богатырской девы. Благодаря этому достигается гармоничная пропорция дескриптивных и нарративных составляющих, которую мастера романного эпоса считали необходимой для создания эталонного произведения.

Послесловие

По просьбе переводчика «Рассказа о дочери Ка'ба» Лейлы Лахути я помещаю в своей статье уточненный перевод одного из бейтов [1, с. 241] с новым комментарием:

Ты дал мне два ручья из глаз,
в бане дал глину¹⁷, чтобы омыть голову.

Литература

1. 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.
2. Каладзе И. *Эпическое наследие Унсури*. Тбилиси: Мецниереба; 1983.
3. Низами; Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. (пер.) *Лайли и Маджнун*. М.: РГГУ; 2008.
4. Дроздов В. А. «Варка и Гульшах» Аййуки и арабские средневековые повести о влюбленных. В: Пригарина Н. (ред.) *Неизменность и новизна художественного мира*. М.: ИВ РАН; 1999. С. 108–118.

¹⁷ Глина – в ориг. *sar-šūy*, «[особая глина] для мытья тела и головы». По предположению Шафи'и Кадкани, это иносказание со значением «обманывать» [24, с. 708, примеч. к бейту 6102]. У 'Аттара встречается еще один раз в книге «Мухтар-наме» (руба'и 411): «Каждый миг любовь к Тебе дает мне глину для мытья головы | чтобы я лишился головы и ног, словно мяч»; у Саади «мыть голову» встречается в значении «воздерживаться, удаляться от ч.-л.» (*Dihxudā*: «*sar šustan*»). Таким образом, в буквальном понимании в бейте соединены баня, вода и глина для мытья головы, а метафорически выражена идея уничтожения своего «я», «смывания с себя» материальной жизни (мяч, кубарем несущийся «без рук и ног», часто служит у 'Аттара метафорой смятения и забвения себя).



5. Мелетинский Е. М. *Средневековый роман. Происхождение и классические формы*. М.: Наука; ГРВЛ; 1983.

6. Рейснер М. Л. Дидактика любви: «Десять писем» в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.). *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2012;(2):55–67. Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=17927114>.

7. Рейснер М. Л. Лирические вставки в персидском любовно-романическом эпосе XI–XIII вв.: генезис и жанровые функции. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2013;(1):49–61. Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=18923291>.

8. Рейснер М. Л. Десять писем в поэме Фахр ад-Дина Гургани «Вис и Рамин»: к проблеме жанрового состава. В: Горяева Л. В., Настич В. Н. (ред.) *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 14: *Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. М.: ИВ РАН; 2018. Т. 2. С. 225–245. Режим доступа: <https://book.ivran.ru/f/pismennye-pamyatniki-vostoka2.pdf>.

9. Абу Исхак Ибрахим Нишапури; Йагмаи Х. (ред.) *Кисас ал-анбийа (Истории пророков)*. Тегеран; 1392 (2014). (На перс. яз.)

10. *Анвары Аухад ад-Дин*; Разави М. (изд.) *Диван*. 4-е изд. Тегеран; 1372 (1994). Т. 2. (На перс. яз.)

11. Гургани; Минуви М. (ред.) *Вис ва Рамин*. Тегеран; 1314 (1936). Т. 1. (На перс. яз.)

12. Низами Ганджави. *Хусрав ва Ширин*. Тегеран: Изд-во Тегеранского ун-та; 1372 (1994). (На перс. яз.)

13. Лопе де Вега. Собака на сене. В: *Испанский театр*. М.: Художественная литература; 1969.

14. 'Аттар Нишапури, Фарид ал-Дин; Дарвиш М. (ред.) *Диван*. 2-е изд. Тегеран; 1359 (1981). (На перс. яз.)

15. Бертельс Е. Э. *Избранные труды. История персидско-таджикской литературы*. М.: Восточная литература; 1960.

References

1. 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](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-207-246).

2. Kaladze I. Unsuri's epic heritage. Tbilisi: Metsniereba; 1983. (In Russ.)

3. Nizami; Chalisova N. Yu., Rusanov M. A. (transl.) Layla and Majnun Moscow: Russian State University for the Humanities; 2008. (In Russ.)

4. Drozdov V. A. "Warqa and Gul-shah by Ayyuqi and Arabic medieval narratives about lovers. In: Prigarina N. (ed.) The artistic world, its invariability and novelty. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 1999, pp. 108–118. (In Russ.)

5. Meletinskii E. M. The Medieval Romance. Its genesis and classic genres. Moscow: Nauka; GRVL; 1983. (In Russ.)

6. Reysner M. L. Didactic of Love: Ten Letters in the verse romance of Vis and Ramin by Fakhr ad-Din Gurgani (11 Century). *Vestnik Moskovskogo universiteta*.



Seriya 13. Vostokovedenie = Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies. 2012;(2):55–67. (In Russ.) Available at: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=17927114>.

7. Reisner M. L. Lyric Insert in the Persian Verse Romance of XI–XIII Centuries: Genesis and Genre Functions. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie = Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies.* 2013;(1):49–61. (In Russ.) Available at: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=18923291>.

8. Reisner M. L. Ten letters from the poem by Fahr ad-Din Gurgani “Vis and Rāmin”: towards the identification of its “genre”. In: Goryaeva L. V., Nastich V. N. (eds) *Papers of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy.* Iss. 14: The written historical sources from the East. Some issues regarding their translation and interpretation. Selected talks. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018. Vol. 2, pp. 225–245. (In Russ.) Available at: <https://book.ivran.ru/f/pismennye-pamyatniki-vostoka2.pdf>.

9. Abu Ishaq Ibrahim Nishapuri. *Qisas al-anbiya'* (ed. H. Yaghmani). Tehran; 1392 (2014). (In Persian)

10. Anvari Awhad ad-Din *Diwan* (ed. M. Razawi) 4th ed. Tehran; 1372 (1994). Vol. 2. (In Persian)

11. Gurgani *Vis wa-Ramin* (ed. M. Minuwi) Tehran; 1314 (1936). Vol. 1. (In Persian)

12. Nizami Ganjawi *Khusraw wa-Shirin* Tehran: Tehran University; 1372 (1994). (In Persian)

13. Lope de Vega. El perro del hortelano. In: *The Spanish Theatre.* Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1969. (In Russ.)

14. 'Attar Nishapuri, Farid ad-Din *Diwan* (ed. M. Darwish). 2nd ed. Tehran; 1359 (1981). (In Persian)

15. Bertels E. E. *Selected works. The history of the Perso-Tajik Literature.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1960. (In Russ.)

Информация об авторе

Рейснер Марина Львовна, доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Marina L. Reysner, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Department of Iranian Philology, The Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University, 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: 22 апреля 2020 г.

Одобрена рецензентами: 3 мая 2020 г.

Принята к публикации: 13 мая 2020 г.

Article info

Received: April 22, 2020

Reviewed: May 3, 2020

Accepted: May 13, 2020



Оригиналы и подделки в книжной серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке»

А. А. Хисматулин

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>; e-mail: khism@mail.ru

Резюме: на сегодняшний день в книжной серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки» опубликованы две книги: *Амир Му’иззи Нишапури. Сийасат-нама/Сийар ал-мулук* («Книга о правлении» / «Жития владык») – в 2020 г.; *Сочинения имама ал-Газали* – в 2017 г. Всего в обеих книгах представлено семь средневековых текстов: *Сийасат-нама / Сийар ал-мулук*; *Зад-и ахират* («Путевой припас для грядущей жизни»); *Насихат ал-мулук* («Совет владыкам»), ч. 1; *Фаза’ил ал-анам мин раса’ил Худжжат ал-ислам* («Достоинства людей из посланий Довода ислама»); *Эй, фарзанд / Аййуха ал-валад* («О, дитя»); *Панд-нама* («Письмо с советами») и *Насихат ал-мулук*, ч. 2. Четыре из семи перечисленных текстов относятся к категории преднамеренных подделок или текстов с ложной атрибуцией, скомпилированных с вполне определёнными целями и для конкретной целевой аудитории.

1. *Сийасат-нама / Сийар ал-мулук* («Книга о правлении» / «Жития владык») – этот текст, как показывают результаты исторического, кодикологического и текстологического анализов, был скомпилирован Мухаммадом Му’иззи Нишапури, главой департамента поэтов при салджукидском правителе Маликшахе, а затем приписан им перу убитого Низам ал-мулка с единственной целью – получить должность при Дворе нового верховного правителя Салджукидов.

2. Три текста, завершающие вторую книгу серии и приписанные Мухаммаду ал-Газали, также представляют собой подделки, самая известная из которых *Аййуха ал-валад* («О, дитя»). Этот текст изначально был скомпилирован по-персидски под названием *Эй, фарзанд* одно-два поколения спустя после смерти имама ал-Газали из: двух подлинных писем Мухаммада ал-Газали; *Айнийя* («Адресованное Айнуну») – письма его младшего брата Ахмада ал-Газали своему знаменитому ученику Айн ал-Кудату ал-Хамадани; и из собственного письма Айн ал-Кудата. Позднее созданная подделка была переведена на арабский язык, став популярной под заглавием *Аййуха ал-валад*.

3. В третью книгу планируется включить два подлинных текста: *Кабус-нама* («Книга Кабуса») Кай Кавуса б. Искандара б. Кабуса и *Чахар макала / Маджма’ ал-навадир* («Четыре беседы» / «Собрание редкостей») Низами Арузи Самарканди. Если позволит объём книги, то в неё может быть включён текст





Фустат ал-'адала фи-л-кава'ид ал-салтана («Шатёр справедливости в правилах султаната»), скопированный Мухаммадом ал-Хатибом в 683/1284-5 г. Уникальная рукопись этого текста хранится в Национальной библиотеке Франции (BnF, Suppl. Turc 1120).

В статье даётся обзор всех текстов, включённых в серию, затрагивается проблема существования подделок в исламской средневековой литературе, их категории и способы идентификации.

Ключевые слова: назидательная литература; средневековые исламские подделки; литературные подделки; Сийар ал-мулук; Сийасат-нама; Низам ал-мулк; Амир Му'иззи; Салджукиды; ал-Газали; Аййуха ал-валад; Насихат ал-мулук; Зад-и ахират; Фаза'ил ал-анам; Кабус-нама; Чахар макала; Фустат ал-'адала; ложная атрибуция; *талбис*; *тазвир*; *музаввир*; *китаб маджул*

Для цитирования: Хисматулин А. А. Оригиналы и подделки в книжной серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке». *Ориенталистика*. 2020;3(2):497–536. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-497-536.

Originals and Fabrications in the Book Series “The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period”

A. A. Khismatulin

*The Institute of Oriental Manuscripts (IOM) of the Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>; e-mail: khism@mail.ru

Abstract: two books have been published to date in the book series – the Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: Originals and Fabrications. They are: *Amir Mu'izzi Nishapuri. The Siyasat-nama/Siyar al-muluk: A Fabrication Ascribed to Nizam al-Mulk* (2020) and *The Writings of Imam al-Ghazali* (2017). Altogether, these books examine seven medieval texts: the *Siyasat-nama/Siyar al-muluk*, the *Zad-i Akhirat*, the *Nasihah al-muluk*, pt. 1, the *Faza'il al-anam min rasa'il Hujjat al-Islam*, the *Ei Farzand/Ayyuha al-walad*, the *Pand-nama*, and the *Nasihah al-muluk*, pt. 2. Four of the seven texts belong to the category of deliberate fabrications or the texts with false attribution, compiled with quite specific goals and for specific target audience.

1. The results of the historical, codicological, and textual analysis reveal that the *Siyasat-nama/Siyar al-muluk* (The Book of Government/The Vitae of Rulers) was compiled by Muhammad Mu'izzi Nishapuri, the Head of poets department under the Saljuqid ruler Malik-shah. Subsequently, he ascribed it to the murdered Nizam al-Mulk in order to be appointed to a position at the Saljuqid court.

2. The last three texts published in the second book and ascribed to al-Ghazali are forgeries as well. The most famous of them is the *Ayyuha al-walad* (O Child). This text was initially written in Persian under the title *Ei farzand*, however, one or two generations after the death of Muhammad al-Ghazali. For its compilation were used: two genuine letters by Muhammad al-Ghazali; the *'Ayniyya* – letter by his brother Ahmad al-Ghazali to his famous disciple 'Ayn al-Qudat al-Hamadani; and the text taken from 'Ayn al-Qudat's own letter. Later, the compiled text was translated into Arabic and began to circulate under the title *Ayyuha al-walad*.



3. The third book is going to comprise two authentic texts: the *Qabus-nama* (The Book of Qabus) by Kay Kawus b. Iskandar b. Qabus and the *Chahar maqala/Majma' al-nawadir* (Four Discourses/Miscellany of Rarities) by Nizami 'Aruzi Samarqandi. If possible, the *Fustat al-'Adala fi-Qawa'id al-Saltana* (A Tent of Justice In the Rules of Sultanate) compiled by Muhammad al-Khatib in 683 AH/1284-5 AD will be also included in this book. For the publication will be used the unique manuscript preserved in the National Library of France (BnF, Suppl. Turc 1120).

The article offers a review of the texts included in the series and deals with the problem of literary forgeries and fakes in medieval Islamic literature, their types as well as the ways of their identification.

Keywords: Literature, medieval, Islamic, Mirrors genre; Iran, literature of, Middle ages, forgery; texts, false attribution, fakes; Nizam al-Muluk; Siyar al-muluk; Siyasat-nama; Amir Mu'izzi; Ghazali, Muhammad; Nasihat al-muluk; Faza'il al-anam; Zad-i Akhirat; Ayyuha al-walad; Saljuqids; Chahar maqala; Majma' al-nawadir; Qabus-nama; Fustat al-'adala fi-qawa'id al-saltana; Saljuqides; *talbis*; *tazwir*; *muzawwir*; *kitab maj'ul*.

For citation: Khismatuln A. A. Originals and Fabrications in the Book Series “The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period”. *Orientalistica*. 2020;3(2):497–536. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-497-536.

Введение¹

Сочинения в жанре назидательной литературы, написанные в эпоху Великих Салджуков (XI–XII вв.) на персидском языке, в последнее время живо обсуждаются как западными иранистами, так и иранскими специалистами по этому периоду, не говоря уже о турецких исследователях. По данной тематике ими издано большое количество статей и монографий, которые при желании без труда можно найти в Интернете. Затрагиваемые ими вопросы вновь стали актуальными скорее всего в связи с желанием понять, какую политическую модель организации исламского общества можно было бы считать идеальной в непростых современных условиях.

Таковыми же непростыми политические условия были и в Салджукидский период. Говоря упрощённо, тюрки-кочевники, традиционно обладавшие хорошо подготовленной и мощной армией, завоевали весь иранский мир и значительную часть арабского; иранская элита, искушённая в вопросах управления оседлым населением и сбора налогов с него, обслуживала интересы этих тюрков, небезосновательно считая себя фактическими правителями империи Салджукидов; в Багдаде арабские халифы из династии 'Аббасидов играли, по сути, роль сторонних наблюдателей, занимаясь в основном вопросами религии и легализуя восхождение на трон салджукидских правителей. Во многом благодаря иранской администрации персидский язык, уже ставший государственным, постепенно становился и языком науки.

С религиозной точки зрения данный период – это пример многовекторной религиозной конкуренции между разными вероучениями-мазха-

¹ Англоязычную версию статьи см.: [1]; подробн. см. Предисловие к серии [2, с. 12–40].



бами. Конкурентное преимущество в соперничестве между ханафитами и шафиитами получали те, кого в авторитарной системе управления поддерживала власть в лице премьер-министра и султана. Веротерпимость доминировавшей суннитской администрации в целом сохранялась для мусульман-шиитов, несмотря на серьёзное противостояние двух административно-чиновничьих групп – хурасанской и иракской. Использование такой терминологии подразумевало геоконфессиональную связку. Под хурасанскими чиновниками имелись в виду сунниты, выходцы из тогдашнего Хурасана, а под иракскими – прошиитски настроенные выходцы из Персидского Ирака (Ирак ал-'аджам), т. е. центральных и северных областей современного Ирана.

О полной лояльности официальных властей к шиитам говорить не приходится. В то время любой из них мог быть сначала обвинён в симпатиях к батинитам-исмаилитам, идеологическим родственникам шиитов и серьёзным противникам действующей администрации, а затем и казнён. Такая опасность иной раз заставляла шиитов прибегать к скрыванию своего мазхаба, используя принцип *такиййа* (تقیه) и маскируясь под шафиитов, из четырёх суннитских мазхабов наиболее лояльно относившихся к шиитам. Поэтому оппоненты как шиитов, так и шафиитов в религиозной полемике нередко использовали ярлык двойного назначения «чистый / очищенный» (پاکیزه) шафиит.

Батиниты-исмаилиты во главе с Ахмадом 'Атташем (казнён 500/1107) и Хасаном ал-Саббахом (ум. 518/1124) [3] стали ещё одним центром силы на довольно продолжительное время, выступив открыто против вертикали власти Салджукидов. Иногда они подвергались преследованиям и уничтожению, иногда использовались как инструмент в междоусобной борьбе за власть среди чиновников высшей администрации. По мнению Джалал ал-дина Мухаддаса Урмави (ум. 1358/1979), редактора и комментатора персидского сочинения *Ба'д масалиб ал-навасиб фи-накд «Ба'д фада'их ал-равафид»*, написанного между 556–566/1161–1170 гг. 'Абд ал-Джалилом Казвини Рази, шиитским автором VI/XII в., в качестве опровержения клеветы на шиитов:

«Каждый из салджукидских султанов, министров-вазирова и военачальников-амиров, собравшись устранить своего конкурента и уничтожить своего соперника, сговаривался с исмаилитами – Хасаном Саббахом и его последователями – и свергал его с их помощью» [4, i, p. 285]².

Вывод Джалал ал-дина Урмави нельзя без исключений распространять на всю высшую администрацию Салджукидов хотя бы потому, что к сговорчивым вазирам не относились Низам ал-мулк (уб. 485/1092), выдающийся премьер-министр Салджукидов, и его сыновья. Поэтому

² Здесь и далее перевод автора.



более объективными представляются результаты анализа фактов, приведённых как в исторических хрониках, так и в сочинениях авторов, принадлежавших к разным мазхабам.

«Эти [= религиозные] противоречия проявились в различных плоскостях. В культурной плоскости шла борьба, сопровождавшаяся организацией собраний-диспутов, компиляцией книг по богословию и религиозной идеологии для утверждения или опровержения какого-то мазхаба, основанием учебных заведений, предназначавшихся последователям конкретных мазхабов, а культурно-научная активность ограничивалась религиозными областями и прекращением развития рациональных наук. В политической плоскости обрела размах практика устройства в министерствах и при Дворе заговоров против соперников по мазхабу, создав предпосылки для террора и изгнания в ссылку политических противников. Это лишило общество единства и политической независимости. В военной плоскости распространилась практика уничтожения противников по мазхабу и террора против политических и религиозных деятелей, а общество лишилось социальной безопасности» [5, р. 72].

Именно на столь пёстром религиозно-политическом фоне возникали назидательные тексты, иной раз действительно написанные известными религиозными и политическими деятелями, а чаще приписанные им с вполне конкретными целями.

Сочинения, включённые в серию

Традиция создания назидательных сочинений уходит корнями в доисламскую эпоху и довольно детально проанализирована в современных исследованиях [6]. Но в исламской литературе она приобретает свои характерные особенности. Эти особенности напрямую связаны с развитием бюрократической системы и касаются того, кем, для кого и с какой целью писались обычно тексты, которые сегодня причисляют к назидательному жанру. Чтобы получить относительно объективное представление об их специфике в период правления Салджукидов с их разветвлённым бюрократическим аппаратом, в данной серии из трёх книг планируется представить несколько таких текстов.

Русские переводы каких-то из них публиковались ещё в середине XX в., но по многим причинам на сегодня они уже устарели. В число этих причин входит прежде всего:

- 1) отсутствие критических изданий текстов, которые были опубликованы позже;
- 2) отсутствие современных персидских толковых словарей;
- 3) отсутствие доступа ко многим источникам в рукописных хранилищах по всему миру;



4) отсутствие полноценного обмена публикациями между учёными из разных стран, который шёл крайне медленно, занимая порой годы, особенно в советское время;

5) влияние господствовавшей идеологии при подготовке введения и редактировании перевода;

6) отсутствие терминологической дифференциации и унификации терминов при переводе.

Если первые пять причин можно считать объективными и во многом независимыми от желания переводчиков, то последняя причина касается отсутствия филологического подхода к переводу. Это общая беда литературно обработанных переводов, которая наиболее отчётливо проявлялась в XIX – первой половине XX в. при переводе стихов Хайяма, Хафиза, Джалал ал-дина Руми и т. д., а точнее – при их вольном переложении в угоду русскому вкусу и слуху и в меру разумения инокультурных реалий русскими поэтами, подвизавшимися на этом поприще.

Увы, та же самая беда постигла и многих переводчиков персидской прозы. Внешне их переводы выглядят и ладно и складно, а при сопоставлении с текстом оригинала не выдерживают никакой критики, особенно в сочетании с другими перечисленными причинами. Современному специалисту просто нечего делать с их переводами, пожалуй, за исключением указателей и отдельных примечаний к тексту, которые не устарели до сих пор только в том случае, если основывались на сведениях из письменных источников. Иные фразы в таких переводах – это сплошь домыслы в литературной обработке. Другими словами, целевая аудитория у этих переводов – некий широкий читатель, а не специалист.

Другие тексты, включённые в серию, издаются впервые. Однако все они входят в классическое наследие персидской литературы, переосмысление которого – закономерный и неизбежный процесс не только для носителей персидской культуры, переиздающих эти тексты с завидной регулярностью.

Первая книга серии – *Амир Му'иззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук («Книга о правлении» / «Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку* [2], – представляет классический текст, хорошо известный каждому иранисту по двум приведённым заглавиям (см. рис. 1). Переведённый как минимум на 11 языков, включая русский в переводе Б. Н. Заходера [7], этот текст до сих пор издаётся и переиздаётся в Иране под авторством Низам ал-мулка. Однако, как показывают результаты исторического, кодикологического, текстологического и стилистического анализа, текст был скомпилирован Мухаммадом Му'иззи Нишапури (ум. между 518–522/1124–1128) [8], главой департамента поэтов (Амир ал-шу'ара) при салджукидском султани Малик-шахе (отравлен 485/1092) [9], а затем намеренно приписан им перу убитого Низам ал-мулка с совершенно конкретной целью – получить статусную долж-



ность при дворе нового салджукидского правителя. Инновационная идея Му'иззи – прокомментировать статьи юридического документа, т. е. трудового соглашения (مواضعه) Низам ал-мулка с султаном-работодателем, различными историями, преданиями, рассказами и т. п. Основной способ компиляции – присоединить этот комментарий по возможности к каждой статье трудового соглашения. Так возникла первая редакция текста. После неё появилась вторая, созданная неизвестным средневековым редактором. Он сократил исходный текст, частично отредактировал его и внёс изменения в предисловие, представив его автором Низам ал-мулка. К этим тезисным выводам приводят результаты анализа, проведённого во Введении к переводу первой редакции в такой последовательности:

- краткий обзор предыдущих изданий и результатов исследований до и после обнаружения копии Мухаммада Нахджавани (Часть 1);
- кодикологический взгляд на самые ранние списки *Сийар ал-мулук* (Часть 2);
- исторический контекст появления *Сийар ал-мулук* (Часть 3);
- ссылки независимых источников на *Сийар ал-мулук* в авторстве Низам ал-мулка (Часть 4);
- текстологический анализ двух основных редакций текста включая стилеметрический анализ анонимной касиды, которая завершает прозаический текст первой редакции (Часть 5);
- выделение статей трудового соглашения-*муваза'а* Низам ал-мулка, которые сначала легли в основу первой редакции *Сийар ал-мулук*, а затем благополучно сохранились и во второй; статистические данные по выделенному трудовому соглашению говорят о том, что оно было очень небольшого объёма, составляя 3472 (15 479) слова (знаков с пробелами) или около того, т. е. объём подлинных статей по отношению к объёму добавленного комментария был менее 5%.

В конце книги приведены несколько указателей [2, с. 627–649], подготовленных по русскому переводу. Среди них есть Тематический указатель. В нём выделены такие темы: Армия (Категории лиц и служащих, Материально-техническое обеспечение); Двор (Атрибутика и церемонии, Документы и распоряжения, Категории лиц и служащих, Финансирование); Налогообложение; Система правосудия и наказания (Категории лиц и служащих, Категории правонарушителей, Преступления, Наказания); Социальные категории подданных. Термины и слова, введённые в этот указатель, унифицированы, а их контекстное употребление можно с лёгкостью отследить сначала по переводу, а затем и по персидскому оригиналу, который прилагается к переводу.

Здесь следует обратить внимание на один факт. В начале 1960-х гг. появляется первое сообщение о неожиданно обнаруженной самой старой копии *Сийар ал-мулук*. Это происходит на фоне международного скандала, связанного с физическими подделками древних манускриптов



(см. ниже). По мнению Хуберта Дарка (Hubert Darke), английского издателя редакции (своё предисловие к книге он написал на двух языках – персидском и английском), представленной в этой копии, она восходит чуть ли не к автографу Низам ал-мулка.

«С момента публикации моего первого издания этого текста в 1962 г. или, скорее, на завершающих стадиях его печати мне стало известно о наличии в Табризе рукописи, которая старше любой из известных до сих пор. Эта рукопись, хранящаяся в коллекции Нахджавани и содержащаяся в Национальной библиотеке, датируется 673/1274 г. и по аккуратности, так сказать, по надёжности, намного превосходит все прочие рукописи» [10, p. v].

Обнаруженную рукопись затем стали называть копией Нахджавани по имени первого владельца рукописи Мухаммада Нахджавани (ум. 1341/1962) – известного в Иране мецената, коллекционера и библиофила [11]. Его копия представляет вторую редакцию текста в авторстве Низам ал-мулка. С тех пор эта редакция начала играть ведущую роль в дальнейших исследованиях как в самом Иране, так и за его пределами.

Вторая книга серии – *Сочинения имама ал-Газали* (ум. 505/1111). По объективным причинам она вышла чуть раньше первой (см. рис. 2) [12], но, надеюсь, будет переиздана в комплекте всех книг серии. Сначала в ней представлены три подлинных текста: руководство-пособие для студентов, озаглавленное автором как *Зад-и ахират* («Путевой припас для грядущей жизни») [12, с. 13–88]; аутентичная часть послания ал-Газали султану Санджару (ум. 552/1157) под атрибутированным названием *Насихат ал-мулук* («Совет владыкам») [12, с. 89–154]; сборник писем имама к различным адресатам под заглавием *Фаза'ил ал-анам мин раса'ил Худжжат ал-ислам* («Достоинства людей из посланий Довода ислама») [12, с. 155–264].

Вслед за подлинниками в книгу включены три подделки. Две первые из них созданы путём компиляции текстовых блоков, взятых из подлинных сочинений ал-Газали, с неаутентичными вставками. Первая подделка – это до сих пор считавшееся подлинным письмо ал-Газали к его уже зрелому ученику, получившее известность в персидском оригинале и арабском переводе под двумя названиями – *Эй, фарзанд / Аййуха ал-валад* («О, дитя») [12, с. 266–326]. Вторая – компилятивное письмо к какому-то правителю под названием *Панд-нама* («Письмо с советами») [12, с. 327–354]. Завершает книгу текст, который был адресован некоему салджукидскому султану и стал известен как под своим собственным названием – *ал-Фарк байна ал-салих ва гайр ал-салих* («Разница между благочестивым и неблагочестивым»), так и в качестве «второй части» *Насихат ал-мулук*, намеренно или механически присоединённой к аутентичному тексту [12, с. 355–436].

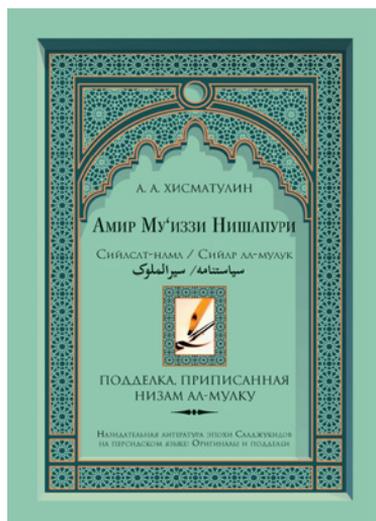


Рис. 1. Обложка книги «Амир Му'иззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук («Книга о правлении» / «Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку»

Fig. 1. Book cover Amir Mu'izzi Nishapuri. The Siyasat-nama/Siyar al-muluk: a fabrication ascribed to Nizam al-mulk

Если позволит объём третьей книги, то кроме упомянутых текстов в неё войдёт *Фустат ал-'адала фи-л-кава'ид ал-салтана* (فسطاط العدالة في القواعد السلطنة) – «Шатёр справедливости в правилах султаната». Уникальный список этого текста, который по ошибке попал в тюркскую часть коллекции рукописей Национальной библиотеки Франции (BnF, Suppl. Turc 1120), был обнаружен ещё в середине XX в. Османом Тураном (Osman Turan, ум. 1978), известным турецким специалистом по истории Салджукидов, но до сих пор остаётся неизданным³. Этот текст был скомпилирован в 683/1284-5 г. Автор компиляции решил преподнести её Музаффар ал-дину Йавлак Арслану б. Алп Йураку (Muzaffar al-din Yavlak Arslan b. Alp Yürek, ум. 691/1292), военачальнику и локальному салджукидскому правителю области Кастамону (Kastamonu) в Северо-Западной Анатолии [13; 14].

Текст примечателен тем, что создан на основе первой редакции *Сийар ал-мулук*. Дошедший до нас список, увы, дефектный. Но даже по нему видно, что автор *Фустата* позаимствовал из *Сийар ал-мулук* гла-

³ Текст с небольшим разрешением (ок. 150 dpi) размещён в свободном доступе на сайте BnF: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>



вы-*фаслы* 13, 17, 18, 21, 27, 35, 36, 38, 40–47 и «творчески» их переработал. Он где-то сократил, а где-то, наоборот, дополнил приведённые в них рассказы, везде перефразировав их так, что они стали практически неузнаваемыми. То же самое он проделал и с касидой Амира Му'иззи. Она завершает прозаический текст *Фустата* так же, как завершает и первую редакцию *Сийар ал-мулук* [2, с. 156–170]. Создаётся стойкое впечатление, что автор *Фустата* намеревался максимально замаскировать источник своих заимствований, прибегнув к интеллектуальному редактированию – одному из трёх основных способов создания литературных подделок (см. ниже).

Заключительная книга серии будет содержать Послесловие к серии, в котором будут подведены её итоги и суммированы результаты, полученные в ходе текстологического анализа опубликованных в ней текстов.

Поскольку серия посвящена как оригиналам, так и подделкам, имеет смысл дать чёткое определение того, что в ней понимается под подделками и было ли такое понимание характерно для исламской литературы Салджукидского периода, а также затронуть вопрос о категориях подделок и способах их идентификации.

Определения подделок

Время от времени в современных научных публикациях можно встретить сочинение, которое исследователи приписывают какому-то автору, подразумевая вероятность ложной атрибуции (*the false attribution*). Такая формулировка предполагает, что аутентичность, или подлинность, авторства сочинения не определена, не доказана или вызывает сомнения. Чтобы подчеркнуть факт сомнительного или до сих пор невыясненного авторства, иногда к имени автора добавляют определение – псевдо.

Ложно атрибутированные сочинения встречаются в любой культурной традиции. Можно даже говорить о том, что их наличие – это неотъемлемый элемент культуры, возникающий, как правило, по двум причинам. Во-первых, когда при отсутствии прямого указания на авторство историки и литературоведы, основываясь на каких-то косвенных признаках, начинают считать тот или иной текст принадлежащим перу некоего автора. Во-вторых, когда кто-то, написав некий текст, преднамеренно скрыл своё авторство и приписал его другому лицу, преследуя какие-то свои цели. В результате возникает текст с ложной атрибуцией,

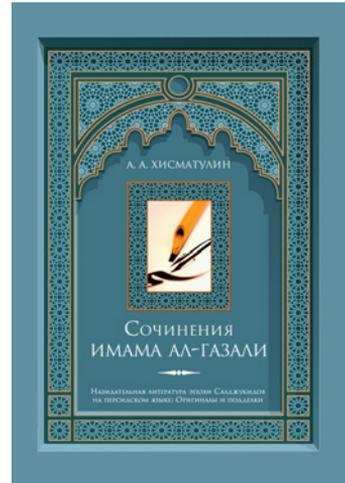


Рис. 2. Обложка книги
«Сочинения имама ал-Газали»

Fig. 2. Book cover
The Writings of al-Ghazali



которая во втором случае отягощается ещё и фактом подделки. Нередко случается так, что при всестороннем анализе текста выявляются обе причины, т. е. исследователи приписывают текст тому, кому его приписал фальсификатор. Поэтому в данной серии под подделками подразумеваются тексты с ложной атрибуцией, которые случайно или преднамеренно были приписаны лицам, непричастным к созданию этих текстов.

Хорошо известно, что создатель любой подделки (картины, украшения, банкноты и т. п.) следует уже заданному и узнаваемому образцу подлинника, пытаясь максимально приблизить её к нему с минимизацией затрат в части изготовления. При этом способы изготовления подделок внешне очень похожи на способы создания оригиналов, а минимизация затрат происходит за счет фальсификации уникальности путём её копирования с целью извлечения максимальной прибыли. Для успешной фальсификации создатель подделки должен быть экспертом в своей области: изучить форму и жанр творчества автора, его манеру, стилистические особенности и т. д., чтобы затем их скопировать и выдать за подлинные.

Всё то же самое справедливо и для подделок средневековых научных сочинений. Основная задача при идентификации таких подделок – выявить чуждые фрагменты, отделить их от подлинных (если они есть), доказать их неаутентичность и в итоге определить цель создания подделки.

«Подделка – это такой же памятник, как и всякий остальной, но сделанный с особыми целями. Вот почему, чтобы окончательно доказать поддельность памятника, нужно абсолютно ясно и убедительно показать цель, ради которой эта подделка была совершена» [15, с. 341].

Принимая подделку за подлинник в научных исследованиях, делая на её основе выводы и строя целые теории, многие современные авторы иной раз предпочитают умалчивать о том, что имеют дело с подделкой, намеренно сфабрикованной кем-то по корыстным, идеологическим и иным мотивам. Чем дольше длится такое умалчивание и чем больше исследователей его предпочитают, тем выше вероятность того, что спустя какое-то время будет достигнут негласный консенсус по поводу подлинности подделки. Количество перейдёт в качество. В дальнейшем не критическое отношение к ней приведёт к формированию исторического мифа, в который начнут верить уже многие поколения учёных, защищая на нём свои магистерские, кандидатские и докторские работы, публикуя научные статьи и монографии.

«Хорошо, если фальшивку разоблачили по горячим следам, сразу после обнаружения. Она не успевает войти в массовый оборот и заморочить голову многим ни в чём не повинным людям. Но гораздо чаще происходит наоборот. Сенсационный документ широко распространяется, о нём пишут падкие до сенсаций СМИ, тем самым укореняя»



няя его в массовом сознании. Дискредитировать такой проверенный временем «источник» очень трудно» [16, с. 9].

Отказываться от устоявшихся мифов не только «очень трудно», но всегда крайне болезненно, а порой и просто неудобно. Однако, как показывает практика, факты и современных, и средневековых подделок рано или поздно доказательно вскрываются, а от мифов приходится отказываться. Нет никакого сомнения, что по мере развития цифровых технологий и цифровых гуманитарных наук количество выявляемых подделок будет только расти, приводя к пересмотру прежних представлений, а также к неизбежному крушению многих мифов, бытующих до сих пор в любой культуре. Эта тенденция уже хорошо просматривается при выявлении фейковых новостей в современных СМИ.

Средневековые подделки

Есть достаточно фактов, которые говорят о том, что фабрикация текстов с их припиской известным людям была не столь уж редким явлением в средневековом исламе. Показательным примером хождения преднамеренных подделок и ложных атрибуций в мусульманской письменной традиции служит факт наличия в ней огромного корпуса высказываний-хадисов, входящих в категорию поддельных, – *ал-хадис ал-мауду* (الحديث الموضوع). По разным причинам и с разными целями их авторство когда-то и кем-то было приписано Пророку, а определение им дано самими мусульманскими исследователями [17, р. 323–341]. То же самое можно сказать о созданной кем-то так называемой 115-й суре Корана [18, р. 414–419]. Если цель оправдывала средства в связи с высказываниями Пророка и даже применительно к Корану, то что уж говорить о прочих авторах и их сочинениях.

Наиболее заметные примеры средневековых подделок в персоязычной письменной традиции связаны с творчеством поэтов, чьи имена на слуху не только у иранцев. Существует множество четверостиший, приписываемых Умару Хаййаму (ум. 510/1131)⁴. Кем-то созданный и приписанный Джалал ал-дину Руми (ум. 672/1273) седьмой дафтар *Маснави* и т. д. Практически каждый популярный средневековый персидский поэт стал после смерти обладателем стихов, которых он никогда не сочинял и авторов которых выявить сейчас едва ли возможно.

Современным учёным предстоит более пристально и системно взглянуть на то, что их средневековые коллеги писали о подделках, не ограничиваясь обращениями к этой тематике лишь в связи с физическими подделками⁵. К примеру, имам Мухаммад ал-Газали говорит о трёх попытках

⁴ См., например, интервью М. С. Бакониной от 19.06.2017 с Олегом Ф. Акимушкиным [19].

⁵ Общий обзор проблемы в персидской культурной традиции с указанием частных случаев физических подделок см. в коллективной статье Forgeries на сайте *Encyclopædia Iranica* [20].



подделать его сочинения. На фронтисписе к первой, подлинной, части *Насихат ал-мулук* («Совет владыкам»), адресованной султану Санджару [21], имам делает запись, которая потом входит третьим письмом в сборник его писем под названием *Фаза'ил ал-анам мин раса'ил Худжжат ал-ислам* («Достоинства людей из посланий Довода ислама»), сообщая:

«В завистниках разыграла зависть. Они не нашли более приемлемого [способа] охаивания, кроме как совершить фальсификацию (*талбис*): в книге *ал-Мункиз мин ал-далал* и в книге *Мишкат ал-анвар* они изменили несколько фраз, внесли туда фразы неверия и отправили мне, чтобы я написал письменное разрешение (*иджаза*)⁶ на их фронтисписах. Пречистый и Всевышний Поклоняемый Своей милостью и щедростью сподобил меня наитием изучить их и осознать их фальсификацию. Затем об этом случае стало известно главе Хурасана. Арестовав подложника (*музаввир*), он в конце концов выслал его из Нишапура, после чего тот отправился в ставку к Владыке ислама и распустил свой язык охаивания, но оказался бессилён. Тогда он взял конспект, который я сделал в детстве и на фронтисписе которого написал *ал-Манхул мин та'лик ал-усул*. Некоторые ещё за тридцать лет до этого в силу зависти прибавили к нему [= конспекту] ряд фраз, охаивающих имама Абу Ханифу» [12, с. 116, 184].

Как видно из этого отрывка, одна из трёх попыток оказалась удачной. Если такие попытки предпринимались ещё при жизни ал-Газали, то можно представить себе, что происходило уже после его смерти. Со слов имама, подложник был арестован, но вскоре отпущен. Иначе говоря, создание подделок уже в те времена считалось противоправным деянием. Уже тогда оно подвергалось осуждению и влекло наказание с точки зрения мусульманского законодательства. В нём подделки именовались терминами *талбис* – 'фальсификация' путём редактирования авторского текста и *тазвир* – 'подделка', а их создатели термином *музаввир* – 'подложник'.

В своих сочинениях наши средневековые коллеги также нередко упоминают случаи откровенного плагиата, имевшего место в их окружении. Плагиат определялся арабским термином *ал-сирка* – букв.: 'воровство'. Скажем, ал-Худжвири, автор одного из первых персоязычных сочинений по суфизму *Кашф ал-махджуб* («Раскрытие скрытого за завесой») (V/XI в.), сетует на то, что единственная копия сборника его стихов была украдена его современником, который присвоил авторство себе. Также ал-Худжвири говорит о к счастью провалившейся попытке замены его имени в качестве автора на другое в сочинении *Минхадж ал-дин* («Путь религии»).

⁶ Иджаза, или хатт-и иджаза – письменное разрешение от автора, верифицирующее копию его сочинения и превращающее её, по сути, в оригинал (*асл*). Эта процедура чем-то напоминает современное нотариальное заверение копий документов, которое в Средневековье делалось на фронтисписе рукописи – месте, отводившемся для разнообразных записей.



«Желание зафиксировать своё имя в начале книги было двояким: одно – удел искушённых, другое – удел общих. Что касается общего удела, то он – в том, что если невежественные в данном знании увидят какую-нибудь новую книгу, в которой имя её сочинителя (*мусанниф*) не зафиксировано в разных местах, то они могут приписать такую книгу себе, из-за чего сочинитель не достигнет своей цели. Ведь желание собирать (*джам*), компилировать (*та'лиф*) и сочинять (*тасниф*) заключается лишь в том, чтобы имя сочинителя жило благодаря его книге, а читатели и учащиеся молились за его благо.

Со мной такое случилось дважды. Один раз некто попросил у меня сборник моих стихов (*диван*) и придержал его у себя, а оригинал был в единственной копии. Он всё в нём переименовал, выбросив из титула моё имя и сведя на нет мои труды. Аллах его простит! Ещё я написал книгу о методе в суфизме под названием *Минхадж ал-дин*. Один жалкий притязатель, о котором не стоит говорить, вычистил моё имя с её титула и представил обывателям так, как будто написал её сам, хотя искушённые люди потешались над его словами» [22, р. 1–2]⁷.

Примеры таких противоправных действий можно найти в каждой эпохе. Известный шафиитский учёный Джалал ал-дин ал-Суйути (ум. 911/1505), поражённый случаем неприкрытого плагиата, который с ним произошёл, даже написал небольшое эссе на эту тему под названием *ал-Фарик байна-л-мусанниф ва-л-сарик* («Различитель между сочинителем и плагиатором») [23].

Приведённые факты ясно свидетельствуют о том, что преднамеренные подделки и плагиат были распространены в средневековом исламе, относясь тогда, как и сейчас, к противозаконным, порицаемым и наказуемым деяниям. Несмотря на внешнее сходство, плагиат следует рассматривать отдельно от подделок. Ведь если в случае плагиата мы имеем дело с банальным воровством, то в случае преднамеренной подделки сталкиваемся всё-таки с творчеством, хотя и специфическим. Вовлечённые в такое творчество лица использовали либо имя известного автора, либо его интеллектуальную собственность, либо то и другое вместе, прибегая к разным способам и приёмам.

Для выявления подделок, прежде всего, необходимо иметь представление о традиционных формах творчества в научной литературе мусульманского Средневековья. Зная форму создания сочинения с сомнительным авторством, уже можно обращаться к текстологическому анализу этого сочинения, сравнивая его содержание, логику, стиль изложения и т. п. с эталоном, т. е. гарантированно подлинным текстом (или, лучше, текстами), написанным в той же форме и жанре.

⁷ Ср.: Али ибн Усман аль-Худжвири; Перевод с английского А. Орлова. Научный редактор русского перевода Н. Пригарина. *Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму*. М.: Единство; 2004. С. 2.



Формы средневековой научной литературы

Как сегодня есть шаблоны и рекомендации для написания магистерских, кандидатских и докторских диссертаций, так и у средневековых мусульманских учёных существовали основные формы написания научных трудов. Их три: сбор (*джам'*) материала, его компиляция (*та'лиф*) и сочинительство, или систематизация / классификация (*тасниф*). Все три термина упомянуты в приведённом выше отрывке из *Кашф ал-махджуб* ал-Худжвири. Эти формы были распространены практически во всех жанрах научной литературы того времени: агиографической, исторической, теологической и т. д. Иногда в авторском предисловии встречаются сразу два термина – *джам'* (جمع) и *та'лиф* (تأليف). Но зачастую сбор материала подразумевался как естественный подготовительный процесс перед его компиляцией, тогда в предисловии или в самом тексте упоминается только *та'лиф*. *Тасниф* (تصنيف) представляет собой совершенно иную, самостоятельную форму научного творчества. То же самое относится и к автору, выбравшему для написания своего текста одну из форм. Он именовался, соответственно, либо собиратель – *джами'* (جامع), либо составитель / компилятор – *му'аллиф* (مؤلف), без всякого негативного оттенка, либо сочинитель / систематизатор – *мусанниф* (مصنف). Ключевое отличие между этими формами заключается в соотношении синтеза и анализа.

Первичный та'лиф. Источником для появления компиляции становится преимущественно устная традиция, т. е. компилятор собирает материал для своей работы в основном у живущих информантов или из своих записей и воспоминаний – сродни сегодняшним полевым исследованиям, связанным с интервьюированием респондентов. Затем он проводит отбор-*тахсис* (تخصيص) собранного материала и упорядочивает его, следуя жанровому шаблону, уже заданному существующей литературной традицией, после чего получает право озаглавить свой текст и написать к нему предисловие. Основная задача первичного *та'лифа* – собрать, составить, минимально упорядочить материал по заданному шаблону и в таком виде ввести его в письменную традицию. Максимум передачи информации, минимум её анализа и собственного комментария. Поэтому первичные *та'лифы* используются в основном в жанре агиографической, или житийной, литературы – *макамат*, *тазкира*, *манакиб* и др.

Вторичный та'лиф. Алгоритм работы такой же, как и в случае первичного *та'лифа*, но с одним принципиальным отличием: источником материала для компиляции становится преимущественно письменная традиция, т. е. в основном *та'лифы*, но иногда и *таснифы* предшественников. Основная задача такого *та'лифа* – тематическая подборка сведений, взятых в основном из письменных источников. Именно поэтому вторичный *та'лиф* – самая распространённая форма средневекового научного творчества. Здесь представлен практически весь жанровый спектр. В каких-то жанрах, как, например, хадисоведение, встречаются



компиляции, где нет ни единого слова от автора за исключением предисловия, иногда формального, а порой и вовсе без него.

Оригинальность таких *та'лифов* представлена, во-первых, авторской подборкой источников. Если речь идёт о компиляции на религиозную тему, то эта подборка призвана ясно продемонстрировать читателю принадлежность компилятора к определённой религиозно-правовой школе (*мазхаб*). Взять, допустим, шиитский сборник хадисов. Суннитский хадисовед едва ли станет использовать такой сборник для своего *та'лифа*, разве что в жанре опровержения (*радд*). Во-вторых, в сборнике появляется минимальная аналитика – компилятор располагает подобранный материал, следуя логике и шаблону жанра, в котором работает, и задавая его вектор. Например, в хадисоведческой литературе отчётливо прослеживаются два вектора – либо объединение всех разнотематических высказываний от каждого носителя хадисов, либо подбор их от разных носителей по тематическому принципу. В исторической компиляции (*тарих*) тоже два вектора – это, как правило, фиксирование хронологии событий с тенденцией к расширению и добавлению последующими историографами современных им событий или, наоборот, тенденция к сокращению объёмного материала, представленного предшественниками; в жанре толкования (*шарх*) или опровержения (*радд*) – расширение первичного текста путём последовательного комментирования каждого тематически законченного высказывания с цитированием других текстов и высказываний на эту же тему и т. д. Иными словами, в научно-литературном шаблоне вторичной компиляции уже заложен свой жанровый вектор, которому компилятор должен лишь следовать [24].

Появление и эволюцию вторичного *та'лифа* как формы научного творчества, по-видимому, надо связывать с системой традиционного мусульманского образования, главной особенностью которого было изучение, конспектирование или даже заучивание книг конкретных учёных под руководством опытных наставников. Этот *та'лиф* напоминает сбор элементов мозаики, когда каждый компилятор вправе составить из изученного (лекции) имеющегося или вновь поступившего на интеллектуальный рынок материала (книги) свой собственный узор по уже заданному традицией шаблону. В реалиях сегодняшнего дня такой *та'лиф* по своей структуре и подходу похож на магистерскую работу в гуманитарных науках с крупными собственными мыслями и чередой цитат из разных исследований или кандидатскую диссертацию с той же массой цитат и минимальной аналитикой.

Тасниф – это высший пилотаж аналитической мысли, требующий незаурядного уровня подготовки, а в контексте средневековой науки – высокого религиозного статуса автора-мусаннифа. *Тасниф* в современных реалиях – это идеальный вариант докторской диссертации. Не случайно в персидском языке в составе именного сказуемого термин используется



также применительно к музыке и стихам – «сочинять стихи, музыку», т. е. создавать нечто оригинальное. Даже при обилии цитат, приведённых в качестве иллюстративно-доказательной базы, анализу в *таснифе* отведено заметное место. Иногда он может занимать до трети текста, что вполне соответствует соотношению синтеза и анализа в современных аналитических исследованиях. Главная задача *таснифа* – предложить новую идею, сломать имеющиеся шаблоны и показать новую грань исследуемого предмета, применив декларативно или фактически инновационный подход, о чём автор не преминет упомянуть в предисловии к книге или в самом тексте. При этом ссылки одного автора на *тасниф*, написанный другим, надо воспринимать критически. Нередко они делались, чтобы просто уважить того или другого или подчеркнуть его высокий религиозный статус (общий подход, а также частные случаи см.: [24–28]).

Основные категории средневековых подделок

Можно выделить три категории подделок, которые изготавливались тремя основными способами и периодически возникали на интеллектуальном рынке средневековой научной литературы. Способы их изготовления очень похожи на описанные выше формы научного творчества.

1. Намеренное присоединение неаутентичного текста к подлинному – наиболее распространённый и довольно легко распознаваемый способ. О нём упомянул ал-Газали в случае с *ал-Манхул мин та’лик ал-усул*, он же рассматривается во Введении к первой книге этой серии в связи с присоединением неавторского комментария к статьям трудового соглашения Низам ал-мулка и добавлением в конце 11 новых глав, а также с присоединением «второй части» к подлинному тексту *Насихат ал-мулк* во второй книге серии. Случаи с седьмым дафтаром *Маснави*, который одно время пытались добавить к шести подлинным, и 115-й сурой Корана также относятся к данной категории.

Этот способ идёт бок о бок с вполне традиционной и легальной манерой написания вторичных *та’лифов*, в частности исторических хроник и антологий. В них текст очень часто обновлялся по хронологическому принципу другим автором с того места, на котором остановился его предшественник. Тексту делалось, так сказать, обновление-апдейт (*update*). Если прибегнуть к кулинарным определениям, то подделку, созданную этим способом, можно уподобить двуслойному пирогу, каждый слой которого создан своим пекарем. Сюда же примыкают случайные ошибки переписчиков при пропуске заглавия и отсутствии колофона, когда текст одного автора не умышленно, а в силу человеческого фактора присоединялся к тексту другого автора и шёл в дальнейшую переписку или перевод в таком «обновлённом» виде. Поэтому при выявлении присоединённой в конце неаутентичной части, которая иной раз даже не стилизована под аутентичную, встаёт ключевой вопрос для



дальнейшего исследования – произошло присоединение случайно или это было сделано преднамеренно.

2. Целенаправленная компиляция текстовых блоков, взятых из подлинных сочинений какого-то известного автора, с неаутентичными текстовыми блоками для создания иллюзии подлинности и достижения своих целей путём апелляции к авторитету этого автора. Такие подделки практически всегда создавались умышленно, следовали определённому плану и преследовали конкретные цели. Наглядные примеры, приведённые во второй книге серии, – две подделки, приписанные ал-Газали: *Эй, фарзанд / Аййуха ал-валад* («О, дитя») и *Панд-нама* («Письмо с советами»).

Подделки, входящие в данную категорию, похожи на многослойный пирог и являются наиболее сложными с точки зрения обоснования их неаутентичности. Ведь всегда можно резонно возразить, что со временем автор на что-то поменял свою точку зрения или вовсе пересмотрел свои взгляды, особенно когда для этого есть формальный повод. Так, очень часто подлинность многих текстов, которые приписываются ал-Газали или вообще являются откровенными подделками, обосновывается лишь пересмотром взглядов имама, вызванным его духовным кризисом и последующим отказом от активной общественной жизни, без приведения более весомых аргументов.

Очевидно, что если такого рода многослойная компиляция никому не приписывается и у неё есть уникальное авторское название и предисловие, то она вполне легальна и создана в форме вторичного *та'лифа*, насыщенного цитатами из разных источников. При этом нельзя исключать, что всё это было сделано фальсификатором – он вместо автора дал название, написал предисловие и насытил текст нужными ему цитатами. Именно из-за схожести способа создания подлинных компиляций со способом их фабрикации в данной категории многие средневековые подделки дожили до наших дней, так и не будучи выявлены.

Помимо обычных компиляций фальсифицированию таким способом были наиболее подвержены частные письма и официальные документы. Ведь фальсификатору не нужно было придумывать для них названия и писать авторские предисловия. Эпистолярный жанр этого не предполагал, а документальный в каждую эпоху и при любой мусульманской династии имел свой жёсткий шаблон, которому оставалось только следовать. К тому же созданные в этих жанрах тексты по понятным причинам реже прочих попадали на книжный рынок и не требовали письменной верификации от автора (*иджаза*), т. е. были лишены барьера, хоть как-то защищавшего от подделок.

3. Преднамеренное редактирование содержания текста, когда достаточно внести или удалить отрицание, и смысл поменяется на противоположный, не говоря уже о более сложном интеллектуальном редактировании, о котором писал ал-Газали в случае с *ал-Мункиз мин ал-далал*



и *Мишкат ал-анвар*. Такие подделки напоминают пирог с неаутентичной начинкой. Сюда же примыкают случайные ошибки переписчиков.

Для выявления подделок, выполненных этим способом, иной раз вполне достаточно подготовить основанный на нескольких версиях критический текст, который даст возможность выявить неавторское редактирование.

Физические подделки

Вопрос о физических подделках рукописей не стал бы здесь предметом обсуждения, если бы не затронул два текста из этой серии: текст, представленный во Введении к первой книге этой серии, – частично, а один из двух текстов, планируемых к публикации в третьей книге, – непосредственно. Вот почему данный вопрос нельзя было обойти стороной.

Специфика любого поддельного манускрипта заключается в том, что он претендует не только на свою физическую уникальность (самый древний, автограф или копия с автографа, переписан известным каллиграфом и т. п.), но и *всегда представляет какую-то редакцию текста*. В этом главная научная проблема физических подделок. После публикации и обнародования текст «уникального» манускрипта, как более надёжный, начинает заметно влиять на характер дальнейших исследований, пока не выяснится, что рукопись, в которой он представлен, была сфабрикована.

Проблема физических подделок в иранской культурной традиции, в частности в манускриптологии, находится под пристальным вниманием прежде всего самих иранских учёных. Наиболее остро она встала к концу 50-х гг. XX в. Тогда несколько будто бы древних рукописей было куплено за большие деньги известными рукописными хранилищами в США, Европе и в самом Иране. После дополнительных экспертиз выяснилось, что рукописи были изготовлены в современных мастерских Ирана. Разразился скандал, в котором так или иначе оказались замешаны и пострадали известные иранские, западные и даже советские учёные. В результате разоблачений многих (но, очевидно, не всех) фальшивок также вскрылось, что вовлечённые в их изготовление лица активно занимались этим ремеслом на протяжении двадцати с лишним лет, т. е. приблизительно с начала Второй мировой войны.

Тогда в Иране возник повышенный спрос на антикварные рукописи. Здесь надо подчеркнуть прописной закон: бизнесу фальсификаторов не удалось бы достичь столь огромного размаха без рыночного спроса. Спрос подпитывали и коллекционеры, и научное сообщество. Оно ещё с конца XIX в. стало испытывать острую нехватку общедоступных средневековых текстов и нуждаться в их публикации. Рыночный спрос породил местных умельцев, которые профессионально удовлетворяли его как внутри страны, так и за её пределами вплоть до начала 60-х гг. XX в. Поначалу спрос был больше внутренним, очевидно, вызванным местны-



ми коллекционерами и потребностью наполнить ценными экземплярами рукописные фонды недавно открытых библиотек (например, Национальной библиотеки Ирана, 1316/1937 г.). Затем бизнес фальсификаторов расширился, они вышли за границы Ирана и начали удовлетворять уже внешний спрос на раритеты.

Представить масштаб бедствия, охватившего на тот момент международную иранистику в связи с физическими подделками, поможет приведённая ниже короткая критическая заметка Муджтаба Минуви (ум. 1355/1977), известного иранского специалиста в области текстологии и манускриптологии [29]. Поводом для её публикации послужило советское издание четверостиший 'Умара Хайяма (*Руба'ййат*). Насколько мне известно, эта заметка никогда не издавалась ни на русском, ни на английском языках, поэтому здесь она приводится полностью.

Заметка эксперта Муджтаба Минуви о количестве поддельных рукописей [30; 31]

«Критическая заметка по поводу печатной версии *Руба'ййат* ("Четверостиший") Хайяма, которая была издана в Советской России [32], предоставляет удобный случай написать и довести до всеобщего сведения несколько слов относительно копии, которая была издана в виде факсимиле вместе с этой публикацией.

В последние двадцать лет на продажу общественным библиотекам и частным лицам в разных городах был представлен ряд рукописей, которые были проданы за большие суммы под видом "древних манускриптов". У них есть даты и колофоны, указывающие на давность, но на самом деле они являются подделками и фальшивками, которые, получив известность, привели к обману группы лиц.

1. Копия *Андарз-нама* ("Книга с советами") Кай Кавуса, по поводу которой в журнале *Йагма* мною была опубликована статья под названием Капус-нама-йи Фрай [33]⁸.

2. Копия *Дивана* Катрана, "переписанного Анвари", по поводу которой господин доктор Махди Байани написал статью, опубликованную в журнале *Йагма* [34]⁹.

⁸ Полное название большой статьи с разоблачением подделки *Кабус-нама* – «*Кабус-нама* Фрая (упражнение в искусстве идентификации подделок)». Приняв подделку за подлинник, известный американский иранист Ричард Фрай (Richard N. Frye) написал о ней ряд статей, что и стало причиной такого названия публикации Минуви.

⁹ Имеется в виду *Диван* Абу Мансура Катрана Табризи (ум. 465/1072) и поддельный список части *Дивана*, переписанный якобы рукой Аухад ал-дина Анвари (ум. 585/1190), придворного поэта салджукидского султана Санджара. Автор указанной статьи – Махди Байани (ум. 1346/1967), основатель и директор Национальной библиотеки Ирана, подробно разбирает особенности этого «редкого списка», из которого приводит фото нескольких листов. Список был использован Мухаммадом Нахджавани (ум. 1341/1962) при подготовке и издании *Дивана* Катрана Табризи в 1333/1954 г.; на сайте: <https://archive.org/details/DivanEQatranTabreziFarsi> (In Persian).



3. Книга *ал-Хида'йа ва-л-далала* ("Наставление на истинный путь и заблуждение") – сочинение Сахиба Ибн 'Аббада, опубликованное в виде отдельной *рисалы* господином Хусайном 'Али Махфузом [35].

4. Копия *Руба'ййат* Хайяма, датируемая 658 г. х. и принадлежащая библиотеке Chester Beatty. Господин профессор Арберри (Arthur J. Arberry) издал *Руба'ййат* по этой копии [36].

5. Копия *Руба'ййат* Хайяма, датируемая 604 г. х. и хранящаяся в библиотеке Университета Кембриджа (University of Cambridge). Вначале эта копия принадлежала покойному 'Аббасу Икбалу Ашти'яни и была представлена на страницах журнала *Йадгар*. Фотокопия с неё, сопровождаемая французским переводом, была опубликована Пьером Паскалем (Pierre Pascal) [37], и фотокопия с неё же была опубликована в российском издании. Она также была использована в немецком переводе *Руба'ййат* Хайяма, недавно вышедшем в Восточной Германии.

6. Копия *Руба'ййат* Хайяма, принадлежащая библиотеке господина инженера 'Аббаса Мазда и датируемая 654 г. х., полную фотокопию которой я видел.

7. Копия *Руба'ййат* Хайяма, датируемая 619 г. х. и находящаяся у одного американского антиквара в Нью-Йорке, фотокопию листа которой я видел.

8. Копия *Дивана* Му'иззи, которая была продана под видом "копии современника поэта" и увезена в США. Потом они пожаловались на то, что она оказалась подделкой.

9. Копия приписываемой Ибн Сине *Ми'радж-нама* ("Книге о вознесении"), датируемая 584 г. х. и находящаяся среди книг доктора Махди Байани, факсимиле которой было им издано под заголовком "почерком Фахра Рази" [38].

10. *Ал-мунаджат ал-илахиййат 'ан Амир ал-му'минин* ("Божественные душевные беседы от Амира верующих"), которые были изданы Фахр ал-дином Насири офсетной печатью в 1340/1961 г.

К этому списку надо также добавить ещё три-четыре копии *Руба'ййат* Хайяма, *Халас* Натанзи и кое-что другое, что приблизительно двадцать лет тому назад было продано в Национальную библиотеку и сейчас находится там. Каллиграф, переписавший эти копии или большинство из них (датируемые с 485 по 658 г. х.), – один человек, который всё ещё здравствует.

Все эти рукописи – продукт мастерской, которая функционирует в Тегеране уже двадцать лет. Один-два каллиграфа, один изготовитель бумаги, маклер и отвечавший за продажу антиквариата продавец управляли мастерской, сделав своим ремеслом надувательство группы доверчивых людей: разом заработали семьдесят тысяч долларов на одном американце, разом заработали пятьдесят тысяч туманов на Тегеранском университете, предложив ложь, подделку и изготовление бумаги. Если бы их не вывели на чистую воду, они так бы и продолжали воровать и мошенничать.



Мне не известно ничего о законах, связанных с подделкой такого рода документов. Я не знаю, может ли прокурор или частные обвинители привлечь к суду и наказать продавцов, переписчиков и изготовителей этих книг или нет. Но я знаю, что их деятельность обернётся огромным ущербом для иранской литературы. Она уже обернулась*. Органам культуры надо предпринять серьёзные меры, публично и открыто известить всех о поддельности данных книг и проследить за тем, чтобы впредь такого рода рукописи не покупались, а эта структура исчезла. Я не боюсь обнародовать без утайки имена нескольких фальсификаторов, обманщиков и мошенников, занимавшихся и занимающихся такого рода деятельностью¹⁰. Однако если после огромного скандала и суда в конце решат их оправдать, меня представить клеветником, а сфабрикованные ими книги между тем признать непричастными к наговору, то лучше пусть они так и останутся безымянными, а люди ознакомятся лишь с книгами.

Муджтаба Минуви

27 урдибихишт 1342 [= 18 апреля 1963 г.]

* Общество национальных памятников уже совершило ряд ошибок в эпитафиях на постаменте усыпальницы Хайяма. Его переадресовали к копии Хайяма, изданной в России. Вид и почерк указанных эпитафий похожи на вид и почерк большого формата в поддельной копии *Руба'ийат* Хайяма, датированной девятьсот каким-то годом хиджры и проданной за двадцать лет до этого Национальной библиотеке»¹¹.

Подробности возникновения и развития кризиса в связи с физическими подделками приведены в одном из писем Муджтаба Минуви. Впервые письмо было опубликовано в публицистическом журнале *Ханданиха* («Достойное чтение»), выходившем с перерывами с 1319/1940 по 1358/1979 г. Затем вырезки из этого журнала были обнаружены в личном архиве Мас'уда Фарзада (ум. 1981) – исследователя творчества Хафиза и Хайяма, литературоведа и переводчика. Архив, состоящий из материалов для исследования, писем коллег и дневниковых записей, был после смерти владельца найден в банковской ячейке филиала Национального банка Ирана в Ширазе. Кое-что из материалов было опубликовано в 1999 г., включая отрывок из письма Минуви.

Минуви написал своё открытое письмо после публикации вышеприведенной «Критической заметки» в ответ на обвинения одного из коллег в том, что именно из-за него иранские востоковеды понесли имиджевые потери, в частности в глазах советских иранистов, а также в том, что раз он сам поначалу признал первую подделку за подлинник, то сам же дол-

¹⁰ Имена организаторов этого семейного бизнеса уже были названы в статье Минуви [33, с. 456–457], но, по-видимому, его первое разоблачение никак не повредило фальсификаторам, которые также упомянуты в статье Франсиса Ришара (Francis Richard) [20].

¹¹ Персидский оригинал Заметки см.: [2, с. 28–29].



жен и возместить материальный ущерб Кембриджскому университету. Здесь не стоит обращать внимание на некоторые разночтения в датировке отдельных подделок по сравнению с «Критической заметкой», так как очевидно, что Минуви писал на тему, которая для него была эмоционально окрашенной, что иной раз приводит к неизбежным погрешностям:

«Вы затронули дело с копией *Руба‘ййат* Хайяма. Как Вы, должно быть, знаете, эта копия принадлежала покойному ‘Аббасу Икбалу. Она была подарена ему одним из его друзей (возможно, тем же, кто её изготовил и сфабриковал). Сам Икбал представил её в журнале *Йадгар*, а затем, приехав в командировку в Париж, при моём посредничестве предложил её покупателям в Лондоне. Не беря на себя никакой ответственности и не выступая гарантом её подлинности и аутентичности, я предоставил её покупателю, став посредником в доставке денег покойному Икбалу. Здесь надо дать пояснение: на тот момент я считал эту копию подлинной, древней и аутентичной. Но когда затем число такого рода копий увеличилось (Хайям, датируемый 613 г. х., – в Нью-Йорке; Хайям, датируемый 653 г. х., – у господина ‘Аббаса Мазда; Хайям, датируемый 658 г. х., – в библиотеке Chester Beatty; *Кабус-нама*, датируемая 483 г. х., и семнадцать-восемнадцать других копий – все написаны одним лицом и все вышли из одной мастерской), я убедился в том, что они поддельные.

Я открыто объявил об их сфабрикованности и поддельности в 1960 г. в Вашингтоне. В том же году на Конгрессе востоковедов в Москве я увидел, что господин Алиев опубликовал эту же копию Хайяма в виде факсимиле, издав на её основе наборный текст и русский перевод, поскольку посчитал её аутентичной и подлинной. Находясь там, в один из дней я на специальном заседании в течение двух часов сорока пяти минут рассказывал присутствовавшим там шестнадцати-семнадцати таджикским, российским и кавказским иранистам о копии Хайяма и прочих поддельных копиях, появившихся за последние двадцать с лишним лет на рынке и признанных рядом лиц, доказав с помощью зубодробительных аргументов и доводов, что эти копии нельзя брать за образец при публикации текстов. Одним из присутствовавших был тот самый господин профессор Алиев, который сейчас находится в Тегеране. Можно спросить у него.

Следовательно, первым, кто объявил о поддельности этой копии, был я. Благодаря статье, опубликованной мною по поводу поддельной копии известной *Кабус-нама*, было привлечено всеобщее внимание к данной мастерской по изготовлению копий. Если господин Алиев и сказал что-то по этому поводу, то он должен был сказать в таких выражениях: “Я считал эту копию [*Руба‘ййат* Хайяма] аутентичной, но один эксперт из Тегеранского университета рассеял моё заблуждение”.

После чего этот вопрос вновь обсуждался в журнале *Рахнама-йи китаб* (“Книжный путеводитель”), где я привел список из десяти-двенадца-



ти подделок, указав, что часть таких книг была куплена за серьёзную цену Министерством культуры, а другая – Университетом Тегерана [см. выше]...» [39, р. 192–193].

Здесь необходимо дать ряд исторических справок.

1. В августе 1960 г. в Москве проходил XXV Международный конгресс востоковедов.

2. Минуви принял за подлинник не только *Руба'йят* Хайяма, но и подделку *Кабус-нама* (об авторе см.: [40]), датированную 483/1090 г., иллюстрированную миниатюрами и упомянутую первым номером в его «Критической заметке». Это произошло ещё в 1950 г. Вот что пишет он сам:

«В 1950 г. я сам видел два листа из этой книги в Париже у покойного 'Аббаса Икбала Ашти'яни, который их привёз, чтобы продать в Европе. Он сказал, что копии принадлежат одному из его друзей, который просит за них пять тысяч фунтов стерлингов. Я видел эти два листа в течение каких-то десяти минут и, не удосужившись их как-то проанализировать, обманулся их внешним видом и ничуть не усомнился в их подлинности. Спустя несколько недель господин профессор Рубен Леви (Reuben Levy) сделал доклад в Обществе Ирана в Лондоне по поводу *Кабус-нама*. По завершении его выступления я открыто объявил о том, что найдена копия *Кабус-нама*, датируемая 483 г. х., и что будет правильно, если господин Леви положит её в основу своего издания» [33, р. 451]¹².

3. Позже Минуви уже засомневался в подлинности «древних» манускриптов, выращавших в Иране как грибы после дождя. В 1952 г. он открыто предупредил Ричарда Фрая (Richard N. Frye, ум. 2014), в то время относительно молодого американского ираниста с минимальным опытом работы в манускриптологии, о том, что не стоит приобретать рукописи у известной иранской семьи, с которой Минуви был лично знаком и о ремесле которой прекрасно знал.

«Но уж Фрай не должен обижаться ни на кого кроме себя. Потому что в 1952 и 1953 гг. – когда он в качестве гостя Университета Тегерана жил студентом в этом городе и, между прочим, искал редкие манускрипты – я предостерегал, отговаривал и предупреждал его воздержаться от рукописей, которые выходят из рук определённых людей и известной семьи, не дай бог, его обманут. Вместо того чтобы проявить бдительность, Фрай взял и в открытую передал мои слова тому самому лицу, от которого я предостерегал, поставив меня в трудное положение отвечать на его претензии. Спустя один-два месяца господин Фрай вернулся в Новый Свет с копией *Дивана* Му'иззи, за которую продавцы взяли с него значительную сумму» [33, р. 452].

¹² Спустя год текст был издан [см.: 41].



4. После того как богато иллюстрированная миниатюрами поддельная копия части *Дивана Му'иззи*, датированная 551 г. х., по совету Фрая была официально приобретена библиотекой Хьютон при Гарвардском университете (MS Typ 1016 at Houghton Library), там к 1954 г. завершили проведение экспертизы миниатюр и химсостава бумаги и чернил. Если по химсоставу бумаги эксперты не смогли вынести категорического вердикта, то миниатюры и использованная в рукописи голубая краска были определённо признаны поддельными [42, р. 87–91]¹³. Разрешение на вывоз копии было дано доктором Махди Байани (ум. 1346/1967), основателем и первым директором Национальной библиотеки Ирана, а по совместительству главой экспертного совета по ценностям при Министерстве культуры. Он уже в 1331/1952 г. знал наверняка, что эта рукопись поддельная, иначе не дал бы разрешения на вывоз, о чём сам написал Фраю в ответ на его письменную претензию:

«Знаете, если бы мы считали копию *Дивана Му'иззи* подлинной и древней, то не смогли бы дать разрешения на её вывоз. Вы не спросили у нас мнения о её подлинности или поддельности, а попросили только разрешения на её вывоз, которое мы и дали. Подлинник это или подделка – отвечать Вам самому» [33, р. 453].

5. Подделка *Кабус-нама* была продана фальсификаторами по частям и в 1953 г. уже контрабандно вывезена в США представителями двух покупателей. Одна часть оказалась в коллекции музея Цинциннати, вторая – у коллекционера Хагопа Кеворкяна (Hagor Kevorkian, ум. 1962) в Нью-Йорке. Ричард Фрай, ставший известным благодаря покупке «редкого» манускрипта для Гарварда, затем по заданию Кеворкяна совершил турне по странам Ближнего Востока в поисках антиквариата и опять заглянул в Иран в 1953 г. Именно поэтому Минуви поначалу ошибочно считал, что *Кабус-нама* контрабандно вывез сам Фрай.

6. В 1954–1955 гг. Вальтер Бруно Хеннинг (Walter Bruno Henning, ум. 1967), один из ведущих специалистов по доисламской истории Ирана (о нём см.: [43]) и учителей Минуви, выявил подделку *Кабус-нама* в ходе филологического анализа текста. Он написал Минуви письмо с полученными результатами, попросив того опубликовать их без упоминания его имени. Минуви так и поступил в известной статье – *Кабус-нама-йи Фрай*, взяв за основу письмо Хеннинга.

7. После многочисленных статей внутри Ирана, взаимных обвинений и оправданий, а также публикаций официальных документов в международном научном журнале *Нама-йи бахаристан* (نامه بهارستان) последние детали истории с покупкой фальшивки *Кабус-нама* и *Дивана Му'иззи* всплыли в мемуарах Фрая [44].

¹³ Подделку можно увидеть в открытом доступе на сайте указанной библиотеки: [https://iif.harvard.edu/manifects/view/drs:11328619\\$106i](https://iif.harvard.edu/manifects/view/drs:11328619$106i).



8. 'Аббас Икбал Аштиани, выдающийся историк и текстолог, скончавшись в Риме в феврале 1956 г. (о нём см.: [45]), не увидел ни первых, ни последующих разоблачений Минуви, но, возможно, был в курсе новостей из США. По-видимому, фальсификаторы использовали его в своих интересах без его ведома, так сказать – втёмную, для поиска покупателей за границей. Скорее всего, он так же, как Минуви, принял подаренную ему поддельную копию *Руба'ййат* Хайяма за подлинник, что говорит лишь о высоком уровне изготовления фальшивки.

9. Как на основе собственных наблюдений, так и с учётом доступных работ своих зарубежных коллег, иранскими учёными из Национальной библиотеки Ирана были проведены исследования по классификации основных внешних признаков физических подделок. Результаты исследований, сопровождаемые иллюстративным рядом, были совсем недавно опубликованы [46, р. 265–291]. Увы, отдельные внешние признаки подделок, перечисленные в исследовании, на сегодня уже не могут служить бесспорными доказательствами для их идентификации, хотя вполне в состоянии привлечь к себе внимание и перевести рукопись в разряд сомнительных.

Особенности работы мастерской по изготовлению подделок

Приведённые сухие факты дают возможность отметить некоторые детали бизнеса фальсификаторов средневековых рукописей середины XX в.

Репертуар. Каллиграфы этой команды более уверенно чувствовали себя, подделывая рукописи в основном персоязычных сочинений периода правления Великих Салджуков (431–552/1040–1157): *Кабус-нама*, переписанная якобы в 483/1090 г., *Руба'ййат* Хайяма (ум. 510/1131), часть *Дивана* Му'иззи (ум. между 518/1124 и 522/1128), часть *Дивана* Катрана Табризи (ум. 465/1072), переписанная якобы рукой Аухад ал-дина Анвари (ум. 585/1190), *ал-Халас* Адиба Натанзи (ум. 497/1103 или 499/1105) [47]. Они очевидно предпочитали эпоху Салджукидов из-за высокой стоимости сочинений этой эпохи на книжном рынке, что отнюдь не исключает отклонений в ту или иную сторону. Даты переписки сочинений в обнаруженных подделках охватывают период чуть менее двух веков – с 483/1090 по 658/1259-60 г.

Распространение. Три особенности распространения готовой продукции просматриваются наиболее отчётливо:

- сфабрикованную копию могли продать как целиком, так и по частям;
- основными клиентами как внутри страны, так и за её пределами, были частные коллекционеры и рукописные хранилища;
- с начала 1950-х гг., когда бизнес мастерской вышел на международный уровень, фальсификаторы стали прибегать к конспирации, при которой о продукции мастерской стали первыми узнавать иностранцы, а не иранские учёные.



Факт продажи рукописи по частям, а также ссылки Минуви на отдельные листы рукописей, которые он видел сам, говорят о том, что у подделок не было подлинных переплётów, которые соответствовали бы датам переписки, указанным в тексте. Иными словами, эти подделки, по-видимому, либо представляли собой набор отдельных листов или тетрадей, либо имели переплёт, сделанный самими фальсификаторами. Отсутствие подлинных переплётów в какой-то мере можно считать отличительной особенностью работы мастерской по изготовлению физических подделок.

Открытые вопросы. На каком основании и кем принималось решение об изготовлении той или иной подделки? Изучался ли при этом спрос, потенциальные жертвы и их предпочтения? Кто ещё был вовлечён в бизнес фальсификаторов помимо лиц, непосредственно участвовавших в изготовлении подделок? Ведь все они представляли собой образованную элиту тогдашнего иранского общества, прекрасно знали друг друга, организовывались в разные ассоциации, входили в администрации государственных организаций и национальных библиотек. Ну и главный вопрос: сколько всего подделок было изготовлено? Ведь никто из фальсификаторов *никогда* (!) не предоставлял полный список всех фальшивок, сфабрикованных ими более чем за 20 лет – с конца 30-х до начала 60-х гг. XX в. А судя по всему, производительность у них была довольно неплохая.

Возникновение копии *Сийар ал-мулук* из коллекции Нахджавани

Копия *Сийар ал-мулук* из коллекции Нахджавани возникает в промежутке максимум между 1334/1955 г. и 1337/1958 г. Первая дата – это время выхода в Иране третьего издания *Сийар ал-мулук* без учёта этой копии, о которой до того и в течение шести-семи лет после того никто не знал. Вторая дата – это время передачи Мухаммадом Нахджавани своей коллекции рукописей и книг в конце апреля 1958 г. в недавно созданную Национальную библиотеку Табриза. Именно в период между этими датами копия попадает в собрание Мухаммада Нахджавани – за год до публикации Минуви «*Капус-нама* Фрая» (1956) и за пять лет до выхода его «Критической заметки» (1963).

Обнаружение новой копии в разгар скандала с физическими подделками само по себе ещё ни о чём не говорит. Ничего не доказывает и то, что о её существовании первым стало известно иностранцу, а не иранским специалистам, ранее издававшим *Сийар ал-мулук*, включая Муджтаба Минуви. Несмотря на то что здесь напрашиваются аналогии с *Диваном Му'иззи* и *Кабус-нама*, о существовании «самых старых» копий которых иранские специалисты узнавали лишь после того, как те полностью или частично оказывались за границей, тем не менее всё это могло оказаться простым совпадением. Но в сочетании с фактами, приведёнными во Введении к первой книге этой серии, физическая подлинность данной рукописи вызывает очень серьёзные сомнения.



Способы идентификации подделок

Современные способы идентификации подделок ушли далеко вперёд по сравнению с теми, что применялись в XX в. Поэтому визуальные признаки подделки уже давно не являются окончательным доказательством при её идентификации. Экспертная оценка «на глазок» уже никого не устроит и не убедит. У одного эксперта опыта больше, у другого – меньше. Как уже было показано выше, мнения экспертов могут быть диаметрально противоположными. Чтобы максимально исключить человеческий фактор, сегодня сомнительные артефакты письменной традиции исследуются в нескольких направлениях.

1. Комплексный источниковедческий анализ, который проводится на основе многих дисциплин. Какие-то из них выделились в самостоятельные области научного анализа. Другие обрели цифровую форму в связи с развитием цифровых гуманитарных наук (*the digital humanities*, DH). Общий принцип, заложенный в основу этих наук, – перевод в цифру всего, что можно в неё перевести, и создание репрезентативной базы данных. А общий алгоритм – сравнение разнородной статистики в результате обработки огромного массива данных. Подготовка базы данных для машинного анализа и получения искомой статистики – самая трудоёмкая часть работы в любой отрасли DH.

На сегодня фактически завершён этап размещения на профильных сайтах в сканированном виде (PDF) арабографичных текстов, опубликованных в доцифровую эпоху (XX в.). Успешно решается технический вопрос их оптического распознавания и перевода в полноценную цифру (OCR) – создаётся необходимая база данных. Иными словами, многотысячный корпус средневековых арабографичных сочинений обретает новую жизнь, на сей раз в цифровом виде. Все эти процессы чем-то напоминают короткий переходный период от литографированных изданий (XIX – начало XX в.) к наборной печати. Сегодня мы наблюдаем очередную и динамичную смену носителя информации с отчётливо просматриваемой тенденцией к увеличению её доступности: память → рукопись → литография → наборная книга → оцифрованный текст → ...

Хорошая база данных из оцифрованных текстов в формате, пригодном для поисковых систем (*searchable*), уже позволяет проводить разного рода источниковедческие исследования – сравнение текстов и поиск общих мест, поиск одних и тех же лиц, топонимов и терминов в разных текстах и т. д. – в рекордно короткие сроки [48]. Такая работа и раньше проводилась при анализе письменных источников. Это и перечни книг, которыми пользовался автор, с цитированием общих мест, и указатели к тексту, и конкордансы, и разного рода специализированные словари, ограниченные каким-то временем, школой или даже автором, и т. д. Но неоспоримое преимущество машинного сравнения – скорость обработки огромного объёма загруженных данных. Скажем, *Частотный словарь*



Унсури (1970) составлялся его автором, М.-Н. Османовым (ум. 2015), не один год. Сегодня при наличии всех оцифрованных текстов газнавидского придворного поэта Абу-л-Касима ‘Унсури (ум. 431/1039) тот же словарь можно получить за пару часов работы. Разница очевидна.

Программы, разработанные для оцифровки ранее отсканированных печатных текстов, затем, возможно, будут как-то адаптированы и для оптического распознавания средневековых рукописных текстов. Хотя пока приходится только мечтать о каких-то прорывах в распознавании и переводе в цифру нескольких тысяч арабографичных сочинений, до сих пор не опубликованных и переписанных в своё время на разных языках и разными почерками. Единичные случаи применения компьютерной графологии по трём-пяти графическим маркерам индивидуального почерка здесь не в счёт.

2. Самостоятельной областью источниковедения, или, скорее, уже кодикологии, стал всесторонний технологический анализ материального носителя текста, т. е. в первую очередь бумаги: толщина листов; их цветовые характеристики; рельеф; длина волокна и т. п. Весьма успешно работает созданная почти 60 лет назад Международная ассоциация историков бумаги – IPH (International Association of Paper Historians)¹⁴, члены которой регулярно публикуют впечатляющие результаты последних достижений, в том числе и новые методы датировки бумаги¹⁵.

Применительно к физическим подделкам, созданным в Иране в середине XX в., это означает, что с помощью технологического анализа можно сравнить бумагу ранее идентифицированных подделок, которые до сих пор находятся в перечисленных выше хранилищах рукописей, с бумагой копий, чья подлинность вызывает сомнения. Ведь в данном случае фальшивки изготавливались, по-видимому, всё-таки в одной мастерской, где бумага всегда производилась по одной и той же технологии из одних и тех же компонентов.

Кроме писчего материала технологическому анализу и цифровой графологии можно подвергнуть и почерк сомнительной рукописи, если есть возможность сравнить полученные результаты с неким эталоном, например, с образцом автографа. Но число дошедших до нас средневековых автографов куда меньше числа рукописей, переписанных тысячами никому не известных переписчиков.

3. Традиционная текстология, которая тоже трансформируется в цифровую. На основе имеющейся базы оцифрованных и пригодных для поиска текстов уже сейчас возникают направления ДН, ставящие своей целью их разносторонний машинный анализ. Это, так сказать, компьютерная диагностика текста, которая чем-то напоминает компьютерную

¹⁴ На сайте: <http://www.paperhistory.org/index.php>.

¹⁵ Общий обзор проблематики и методов см.: [49].



томографию физических органов. Она не только позволит, но и потребует выйти на качественно новый уровень критического отношения к текстам конкретных авторов, не доверяя слепо тому, что дошло до нас под их авторством. При этом уже сейчас видны и пределы применения такой диагностики.

Стилеметрия (Stylometry)

Стилеметрия – одно из направлений компьютерной диагностики текста. Различные виды программного обеспечения для стилиметрии, создаваемые в разных странах, работают с авторским сигналом (*authorial signal*), или авторским отпечатком (*fingerprint*). Он обнаруживается путём измерения наиболее частотных слов (*the most frequent words*, MFW), сочетаний двух и более слов и прочих маркеров, пригодных для машинной обработки и получения искомой статистики. Применительно к идентификации подделок это означает, что сначала программу обучают выявлять опорные признаки в аутентичном тексте (текстах). Затем ей остается только сопоставить выявленные опорные признаки с теми же признаками в сомнительном тексте. Для машинной обработки язык, шрифт и направление текста (справа налево или наоборот) не играют абсолютно никакой роли.

Однако уже сейчас очевидны объективные границы применения компьютерной стилиметрии. Её основной недостаток – довольно значительное количество MFW, необходимых для выявления авторского сигнала и получения надёжного результата. Начиная с некоего минимума, их количество должно быть как можно больше и они не должны быть стилистически нейтральными.

Результаты компьютерной диагностики французской поэмы XIII в. *Roman de la Rose*, представленные, например, в статье М. Эдера (Maciej Eder) [50, р. 457–469], показывают, что стилиметрия может успешно применяться для идентификации средневековых подделок в поэзии, но – только там, где количество MFW будет достаточным для этого. Поэма была написана двумя авторами совместно. Второй автор (Jean de Meun) добавил свою часть к стихам первого автора (Guillaume de Lorris), и оба стиля были отчётливо выявлены стилиметрией. Иначе говоря, можно ожидать, что научно-литературные подделки, выполненные первым способом, т. е. с добавлением объёмного неаутентичного текста в конец аутентичного – двуслойный пирог, будут также идентифицироваться стилиметрией.

Примером анализа многослойных подделок может служить стилиметрия *Queen Sophia's Bible*. По её результатам, приведённым в той же статье, М. Эдер характеризует книгу как «многогранную совместную работу, в которой сильно смешаны сигналы переводчиков, авторов и переписчиков» (*multifaceted collaborative work, in which the translatorial,*



authorial, and scribal signals are heavily mixed). Стилеметрия отразила работу пяти переводчиков, имевших свои стилистические маркеры.

Правда, здесь есть одно критичное «но». Все тексты, взятые М. Эдером для компьютерной диагностики, объёмны – большая поэма, перевод Библии. В них у авторов или переводчиков было достаточно места себя проявить и индивидуально наследить. Если же объектом машинной диагностики становится многослойный текст даже новаторского сочинения-*таснифа* (не говоря уже о компиляции-*та’лифе*), в котором соотносятся синтез и анализ, то стилеметрия такого текста при поиске авторского отпечатка даст ошибочный результат. Допустим, две трети объёма *таснифа* – это сумма небольших цитат, взятых в качестве иллюстративно-доказательной базы из разных источников. А в каждой цитате есть свои собственные стилевые признаки. Например, цитаты из Корана имеют свой стиль, высказывания Пророка Мухаммада – свой, высказывания каждого из его сподвижников – свой и т. д. И лишь оставшаяся треть, а то и меньше – это оригинальные выводы автора с его неповторимым авторским стилем. Завершающий череду цитат, а тем более расположенный среди них авторский отпечаток для машинного анализа в результате практически ничем не будет отличаться от очередной цитаты. Те же самые сложности с нехваткой авторского объёма возникнут, по-видимому, и при стилеметрии коротких четверостиший, приписанных Хаййаму.

Тем не менее в первой из книг анонсируемой серии предложен метод стилеметрии относительно объёмных неатрибутированных касид средневековых персидских поэтов. Апробация этого метода на примере анонимной касиды, являющейся неотъемлемой частью *Суйар ал-мулук*, была любезно проведена Иоанной Бышук (Joanna Byszuk) из Института польского языка (Instytut Języka Polskiego, PAN, Kraków) с использованием программного обеспечения (R-stylo), разработанного М. Эдером, и с предоставлением официального Экспертного заключения (Stylometry Expertise Conclusion) [2, с. 176–178].

Общее оформление серии

Каждый из текстов, включённых в серию, имеет своё аналитическое введение к переводу, где рассматривается максимально широкий круг связанных с ним вопросов с акцентом на анализе его целевой аудитории. Переводы сопровождаются текстами персидских оригиналов в конце каждой книги перед указателями и библиографией.

С целью унификации при оформлении справочно-библиографического аппарата и транслитерации все книги этой серии следуют *The Chicago Manual of Style* («Чикагскому руководству по стилю»)¹⁶, давно разработанному и принятому за основу большинством зарубежных вос-

¹⁶ См.: <https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>.



токоведных издательств. Предпочтение при оформлении, отданное этому руководству, обосновывается простотой и ясностью выработанных правил. Здесь эти правила выглядят так.

1. Арабографические имена собственные, топонимы и оригинальные термины приводятся:

а) в упрощённой сильной транслитерации, т. е. с использованием только трёх гласных арабского алфавита (за крайне редким исключением), соответствующих в написании трем огласовкам: *фатха* «а», *касра* «и», *дамма* «у» и их дифтонгам: «ай», «ий», «уй», и двух дополнительных знаков для передачи арабо-персидской буквы *‘айн* и *хамзы*; на мой взгляд, транслитерация с использованием многочисленных диакритических знаков мало что даёт читателю, не владеющему арабским или персидским языками, кроме визуализации набора каких-то непонятных слов, а специалист и в упрощённой транслитерации может понять, что они означают, тем более имея перед глазами оригинал;

б) без ассимиляции в арабском определённом артикле;

в) без мягкого знака.

Всё это позволяет избежать смешения транслитерации с транскрипцией.

Поскольку в основе перевода лежат арабографические тексты, в которых для передачи гласных используются только указанные огласовки, то под эту транслитерацию подпадают также тюркские имена собственные. Их транслитерация во всех книгах серии иной раз может отличаться от общепринятого в русскоязычных публикациях (например, Сельджуки → Салджуки, Туркан / Теркен-хатун → Таркан-хатун и т. п.) и основывается на огласовках, которые приведены в персидском толковом словаре (онлайн) *Лугат-нама* ‘Али Акбара Диххуда (ум. 1334/1956) [51], иранского Владимира Даля (ум. 1872). Логика проста: средневековые авторы транслитерировали произношение исконно тюркских имён арабским шрифтом, не вполне приспособленным для передачи всех фонетических особенностей тюркского языка. Но на сегодня в качестве оригиналов выступают именно арабографические тексты, а не какие-то тюркские рунические памятники, где эти имена могли быть записаны как-то иначе.

Такой подход к русскоязычной передаче тюркских имён собственных, записанных арабской графикой, пусть даже в частично искажённом виде, выглядит, по-моему, более обоснованным и последовательным, нежели передача их на письме через «восстановленную» транскрипцию в кириллице, т. е. письменная фиксация по-русски того, как они, возможно, произносились тюрками более 900 лет тому назад, или того, как они произносятся сейчас.

Во избежание похожего анахронизма во всех текстах даются полные формулы евлогий и благопожеланий, приводимые авторами после упоминания имён пророков, имамов и известных мусульманских лиц, а не их



сокращения до малопонятных широкому читателю аббревиатур, как это делается в некоторых современных мусульманских изданиях.

2. Ссылки на источники и исследования в постраничных примечаниях даются при первом упоминании в развёрнутом виде, далее – в сокращённом. Курсивом в библиографии и ссылках выделяются названия монографий и сборников, а не фамилии их авторов. При этом ссылки на арабоязычные публикации приводятся в латинской транслитерации, чтобы избежать смешения их с опубликованными русскими переводами одноимённых текстов.

Предпочтение при ссылках на справочно-энциклопедическую литературу отдаётся изданиям, размещённым в сети в открытом доступе без всякой регистрации или с минимальной формальной регистрацией. То же самое относится к ссылкам на специализированные сайты, где выложены оцифрованные печатные издания или только сетевые версии публикаций (указания на наличие сетевых публикаций даны в примечаниях, а полные онлайн ссылки на них приведены в Библиографии). Их доступность позволяет оперативно проверить и уточнить представленную информацию, а также увидеть список использованных источников и исследований.

Доступность, оперативная проверка и критическая оценка стали на сегодня основными критериями предоставления информации. Чтобы отвечать этим критериям, цитаты из источников и исследований, включённые в аналитические введения к текстам этой серии, приводятся как в переводе, так и в оригинальном виде.

3. Все интерполяции в текстах взяты в квадратные скобки, включая ссылки на Коран. Курсивом выделяются все арабские изречения, восточные слова и термины, а также стихи и коранические цитаты.

4. К переводам прилагаются персидские оригиналы. Они дают читателю возможность при желании предложить свой собственный вариант перевода, не ограничиваясь публикуемым в серии. Каким бы хорошим ни казался перевод, он позволяет лишь приблизиться к оригиналу, ни в коем случае не заменяя его, разумеется, если оригинал до нас дошёл. При этом, как показывает многовековая востоковедная практика, со временем устаревает всё: научные подходы, результаты исследований и даже переводы, срок жизни которых, правда, чуть больше. Не устаревают только тексты оригиналов – источники, оставаясь неизменными в том виде, в каком были созданы их авторами сотни лет назад.

Литература

(все онлайн-ссылки активны на 27.05.2020)

1. Khismatulina A. A. The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: The Book Series. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2019;11(3):321–344. Available at: <https://aasjournal.spbu.ru/issue/view/422>



2. Хисматулин А. *Амир Му'иззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук («Книга о правлении» / «Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку* СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Садра; 2020. Серия «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки» (I).
3. Daftary, Farhad. Hasan Sabbah. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hasan-sabbah>
4. 'Abd al-Jalil Qazwini Razi. *Naqd (Ba'd mathalib al-nawasib fi-naqd "Ba'd fada'ih al-rawafid")*. Ed. Mir Jalal al-Din Hussaini Urmawi Muhaddith. Tehran; 1358/1979 (In Persian).
5. Torkamany Azar, Parvin. Saljuqiyan: Ikhtilafat-i madhhabi wa payamadha-yi an. *Pazhuhish-nama-yi 'ulum-i insani*. 1385/2006;(51):53–74. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/144047/سلجوقیان-اختلافات-مذهبی-و-پیامدهای-آن> (In Persian).
6. Shaked S., Safa Z. *Andarz* and *andarz* literature in pre-Islamic Iran; *Andarz* literature in New Persian. In: *Encyclopædia Iranica*, II/1. P. 11–22. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>
7. Заходера Б. Н. (пер.) *Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-мулька*. М.; Л.: Изд-во АН СССР; 1949.
8. Davarpanah, Hormoz. Mo'ezzi Nišāburi. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>
9. Durand-Guédy, David. Malekšah. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>
10. Nizam al-Mulk. *Siyar al-muluk*. 2nd ed. H. Darke. Tehran: Bungalow-i tarjuma wa nashr-i kitab; 1347/1968 (In Persian).
11. Ra'isniya, Rahim. Wajhi az wujuh-i ahwal wa athar-i Hajj Muhammad agha Nakhjwani. In: *Ba qafila-yi shawq: Arj-nama-yi duktur-i Muhammad 'Ali Muwahhid*, Tehran: Sutude; 2014. P. 537–554. Available at: <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/raeesnia-rahim.pdf> (In Persian).
12. Хисматулин А. *Сочинения имама ал-Газали* СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Садра; 2017. Серия: Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки (II).
13. Turan, Osman. Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: *Fustatü'l-adale fi kavaidü's-saltana*. In: *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953. P. 531–564; 2nded. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2010. (In Turkish).
14. De Nicola, Bruno. The *Fustat al-Adala*: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. In: Peacock A.C.S., Sara Nur Yıldız (eds) *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag; 2016. P. 49–72. Available at: <https://goldsmiths.academia.edu/BrunoDeNicola>
15. Лихачев Д. С. (при участии Алексеева А. А., Боброва А. Г.) *Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв.)*. СПб.: Алетейя; 2001. Режим доступа: <http://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/textologia/0070.pdf>
16. Петров А. Е., Шнирельман В. А. Введение. В: Петров А. Е., Шнирельман В. А. (ред.) *Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов*. М.: ИА РАН, 2011. С. 5–14. Режим доступа: http://static.iea.ras.ru/books/falysifikatsiya_istorichyeskikh_istochnikov.pdf



17. Al-Suyuti, 'Abd al-Rahman. *Tadrib al-Rawi fi-Sharh Taqrib al-Nawawi*, ed. Abu Qutayba al-Faryabi, Beirut: Maktabat al-Kawthar, 1415 AH. Available at: <https://ia802304.us.archive.org/20/items/waq21470/21470.pdf> (In Arabic)

18. Observations Mirza Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Cazan, sur le Chapitre inconnu du Coran, publié et traduit par M. Garcin de Tassy. *Journale Asiatique*. IVème série, ii. 1843:373–429. Available at: <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-93142&I=438&M=tdm>

19. Баконина, М. С. *Любимый поэт президента*. Режим доступа: <http://www.fontanka.ru/2007/06/19/053/>

20. Soudavar, Abolala. Forgeries i. Introduction; Oscar White, Muscarella. Forgeries ii. Of pre-Islamic art; Sheila, Blair. Forgeries iii. Of Islamic art; Richard, Francis. Forgeries iv. Of Islamic manuscripts. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/forgeries-i>

21. Tor, Deborah. Sanjar, Ahmad b. Malikšah. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/sanjar>

22. Abu'l-Hasan 'Ali al-Hujwiri; Zhukovskiy V. (ed.) *Kashf al-mahjub*. Leningrad; 1929. (In Persian).

23. Jalal al-Din al-Suyuti. *Al-Fariq bayna'l-musannif wa'l-sariq*, ed. Hilal Naji. Beirut; 1998. (In Arabic).

24. Хисматулин А. Средневековый *та'лиф*: текстологический анализ и перевод *Рисала-йи абдалийа Йа'куба Чархи*. В: Аликберов А. К., Пиотровский М. Б. (ред.) *Ars Islamica*. М.: Восточная литература; 2016. С. 392–436. Режим доступа: <http://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulina>

25. Rosenthal, Fr. The Technique and Approach of Muslim Scholarship. *Analecta Orientalia*. 1947;24:1–74. Available at: <https://archive.org/details/TheTechniqueAndApproachOfMuslimScholarship/mode/2up>

26. Хисматулин А. Имам ал-Газали и виды научного творчества. *Ирано-Славика*. 2007;(1–2):41–49.

27. Хисматулин А. Виды мусульманской научной литературы в X–XV вв.: сочинения (*масниф*) и компиляции (*та'лиф*). В: Резван М. Е. (ред.) *Рахмат-наме. Сб. статей в честь 70-летия Р. Р. Рахимова*. СПб.: МАЭ РАН; 2008. С. 410–443. Режим доступа: http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/03/03_03/978-5-55431-158-9

28. Khismatulina A. Islamic Education Reflected in the Forms of Medieval Scholarly Literature: *Jam', Tā'lif*, and *Tasnif* in Classical Islam. In: Günther S. (ed.) *Knowledge and Education in Classical Islam*. Leiden, Boston: Brill; 2020. P. 475–487. Available at: <http://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulina>

29. Omidsalar, Mahmoud. Minovi, Mojtaba. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/minovi-mojtaba>

30. Minuwi M. Yaddashti az ustad-i Mujtaba Minuwi dar bara-yi tī'dadi az nuskhaha-yi ja'ali, *Rahnama-yi kitab*. 1342/1963;2(6): 238–240. (In Persian).

31. Minuwi M. Yaddashti az ustad-i Mujtaba Minuwi dar bara-yi tī'dadi az nuskhaha-yi ja'ali. *Nama-yi Baharistan*. 1381/2002;(5):191–192. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/259990/default.aspx> (In Persian).

32. 'Омар Хаййам. *Руба'ййат*. Пер. и предисл. Р. М. Алиева и М.-Н. Османова; под ред. Е. Э. Бертельса. М.: Восточная литература; 1959.



33. Minuwi, M. Kapus-nama-yi Frai (tamrini dar fann-i tazwirshinasi), *Yaghma* 1335/1956;9:449–465+481–495. Available at: <http://rasekhoon.net/article/show/902513/> (In Persian).

34. Bayani, Mahdi. Diwan-i Qatran-i Tabrizi ba khatt-i Anvari Abiwardi. *Yaghma* 1329/1950;11(3):461–474. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/278733/default.aspx> (In Persian).

35. Ibn 'Abbad, Sahib. *Al-risala fi'l-hidaya wa'l-dalala*, ed. Husayn 'Ali Mahfuz, Muham-mad Muwaqqar, Tehran, Anjuman-i farhangi-yi mihr, 1374 AH/1955 AD. (In Persian).

36. Omar Khayyam. *A New Version Based upon Recent Discoveries*, ed. A. J. Arberry. London: J. Murray; 1952.

37. Omar Khayyam. *Les Robaiyyat d'Omar Khayyam de Neyshaboor*, pour la première fois, traduits en vers français par Pierre Pascal d'après les plus anciens manuscrits. Roma: Éditions du Coeur Fidèle; 1958.

38. Ibn Sina, Abu 'Ali Husayn b. 'Abd Allah. *Mi'raj-nama ba khatt-i Imam-i Fakhr-i Razi*; chap-i 'aksi ba kushish-i Mahdi Bayani. Tehran: Anjuman-i dustdaran-i kitab; 1331/1952. (In Persian).

39. Rastgar Fasayi, Mansur. Khayyam, Farzad wa nuskha-yi ja'li-yi Ruba'yyat. *Farhang*. 1378/1999;29–32:181–202. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/266314/default.aspx> (In Persian).

40. de Bruijn J.T.P. Kaykavus b. Eskandar. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/kaykavus-onsor-maali>

41. 'Unsur al-Ma'ali Kaika'us Ibn Iskandar Ibn Qabus. *The Nasihat-Nama known as Qabus-Nama*, ed. Reuben Levy. London: Luzac; 1951 (GMS, N.S. 18).

42. Mujarrad, Mujtaba. Piramun-i nuskha-yi maj'ul wa musawwar-i Diwan-i Amir-i Mu'izzi dar Danishgah-i Harvard. *Guzarish-i mirath*. 1391/2012;5–6(6):87–91. Available at: <http://www.mirasmaktoob.ir/fa/system/files/nashriat/GM-54&55-Mojarad-Noskhe-p87.pdf> (In Persian).

43. Sundermann, Werner. Henning, Walter Bruno. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/henning-walter-bruno>

44. Frye R. N. *Greater Iran: A 20th-century Odyssey*, Costa Mesa, Calif.: Mazda; 2005.

45. Afšar, Iraj. Eqbal Aštiani 'Abbas. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/eqbal-astiani>

46. 'Azimi Habibollah, Hashemi-e Asl Helya. Barrasi-yi anwa'-i ja'l wa tazwir dar nuskaha-yi khatti ba istinad ba namunaha-yi az an. *Ayina-yi Mirath*. 1394/2015;(56):265–291. Available at: http://www.am-journal.ir/article_46428.html (In Persian).

47. Monzawi 'A. N. Adib Natanzi. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/adib-natanzi-badi-al-zaman-abu-abdallah-hosayn-b>

48. Romanov M. Digital Age, Digital Methods. В: Аликберов А. К., Пиотровский М. Б. (ред.) *Ars Islamica*. М.: Восточная литература; 2016. P. 129–156.

49. Балаченкова, А. П., Цыпкин, Д. О. Возможности технологического анализа исторических бумаг в источниковедческом исследовании памятников. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История* 2017;62(2):375–399. DOI: 10.21638/11701/spbu02.2017.213.



50. Eder M. Rolling Stylometry. *Digital Scholarship Humanities*. 2016;31(3):457-469. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/440b/2dde1b6600fb1354206c409f588dc6f72032.pdf>

51. Sa'idi Sirjani 'A.-A. Dehkoda, Mirza 'Ali-Akbar Qazvini. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/dehkoda>

References

1. Khisमतulin A. A. The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: The Book Series. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2019;11(3):321-344. Available at: <https://aasjournal.spbu.ru/issue/view/422>

2. Khisमतulin A. *Amir Mu'izzi Nishapuri. The Siyasat-nama/Siyar al-muluk: A Fabrication Ascribed To Nizam al-Mulk*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; Moscow: Sadra; 2020. (In Russ.)

3. Daftary, Farhad. Hasan Sabbah. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hasan-sabbah>

4. 'Abd al-Jalil Qazwini Razi. *Naqd (Ba'd mathalib al-nawasib fi-naqd "Ba'd fada'ih al-rawafid")*. Ed. Mir Jalal al-Din Hussaini Urmawi Muhaddith. Tehran; 1358/1979 (In Persian).

5. Torkamany Azar, Parvin. Saljuqiyan: Ikhtilafat-i madhhabi wa payamadha-yi an. *Pazhuhish-nama-yi 'ulum-i insani*. 1385/2006;(51):53-74. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/144047/سلجوقیان-اختلافات-مذهبی-و-پیامدهای-آن> (In Persian).

6. Shaked S., Safa Z. *Andarz and andarz literature in pre-Islamic Iran; Andarz literature in New Persian*. In: *Encyclopædia Iranica*, II/1, pp. 11-22. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>

7. Zakhoder B. N. (transl.) *Siaset-name. The book on the rule of the 11th century wazir Nizam al-Mulk*. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences; 1949. (In Russ.)

8. Davarpanah, Hormoz. Mo'ezzi Nišāburi. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>

9. Durand-Guédy, David. Malekšāh. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>

10. Nizam al-Mulk. *Siyar al-muluk*. 2nd ed. H. Darke. Tehran: Bungah-i tarjuma wa nashr-i kitab; 1347/1968 (In Persian).

11. Ra'isniya, Rahim. Wajhi az wujuh-i ahwal wa athar-i Hajj Muhammad agha Nakhjawani. In: *Ba qafila-yi shawq: Arj-nama-yi duktur-i Muhammad 'Ali Muwahhid*, Tehran: Sutude; 2014, pp. 537-554. Available at: <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/raeesnia-rahim.pdf> (In Persian).

12. Khisमतulin A. *The Writings of Imam al-Ghazali*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; Moscow: Sadra; 2017. (In Russ.)

13. Turan, Osman. Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: *Fustatü'l-adale fi kavaidü's-saltana*. In: *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953, pp. 531-564; 2nd ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010. (In Turkish).

14. De Nicola, Bruno. *The Fustat al-'Adala: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia*. In: Peacock A.C.S., Sara Nur Yıldız (eds) *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg:



Ergon Verlag; 2016, pp. 49–72. Available at: <https://goldsmiths.academia.edu/BrunoDeNicola>

15. Likhachev D. S. with collaboration of Alekseev A. A., Bobrov A. G. *Textology (on the material of Russian literature of the 10th–17th centuries)*. St Petersburg: Aleteiya; 2001. Available at: <http://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/textologia/0070.pdf> (In Russ.)

16. Petrov A. E., Shnirelman V. A. Introduction. In: Petrov A. E., Shnirelman V. A. (eds.). *Falsification of historical sources and construction of ethnocentric myths*. Moscow: Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, 2011, pp. 5–14; Available at: http://static.iea.ras.ru/books/falysifikatsiya_istorichesikih_istochnikov.pdf (In Russ.)

17. Al-Suyuti, 'Abd al-Rahman. *Tadrib al-Rawi fi-Sharh Taqrib al-Nawawi*, ed. Abu Qutayba al-Faryabi, Beirut: Maktabat al-Kawthar, 1415 AH. Available at: <https://ia802304.us.archive.org/20/items/waq21470/21470.pdf> (In Arabic)

18. Observations Mirza Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Cazan, sur le Chapitre inconnu du Coran, publié et traduit par M. Garcin de Tassy. *Journal Asiatique*. IV^{ème} série, ii. 1843:373–429. Available at: <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-93142&I=438&M=tdm>

19. Bakonina, M. S. *A Favorite Poet of the President*. Available at: <http://www.fontanka.ru/2007/06/19/053/>

20. Soudavar, Abolala. Forgeries i. Introduction; Oscar White, Muscarella. Forgeries ii. Of pre-Islamic art; Sheila, Blair. Forgeries iii. Of Islamic art; Richard, Francis. Forgeries iv. Of Islamic manuscripts. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/forgeries-i>

21. Tor, Deborah. Sanjar, Ahmad b. Malikšah. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/sanjar>

22. Abu'l-Hasan 'Ali al-Hujwiri; Zhukovskiy V. (ed.) *Kashf al-mahjub*. Leningrad; 1929. (In Persian).

23. Jalal al-Din al-Suyuti. *Al-Fariq bayna'l-musannif wa'l-sariq*, ed. Hilal Naji. Beirut; 1998. (In Arabic).

24. Khismatulin A. The Medieval *ta'lif*: Textological analysis and translation of the Risala-yi Abdaliya by Ya'qub Charkhi. In: Alikberov A. K., Piotrovsky M. B. (ed.) *Ars Islamica*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2016, pp. 392–436. Available at: <http://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulin> (In Russ.)

25. Rosenthal, Fr. The Technique and Approach of Muslim Scholarship. *Analecta Orientalia*. 1947;24:1–74. Available at: <https://archive.org/details/TheTechniqueAndApproachOfMuslimScholarship/mode/2up>

26. Khismatulin A. Imam al-Ghazali and the types of scholarly activity. *Irano-Slavika*. 2007;(1–2):41–49. (In Russ.)

27. Khismatulin A. The Forms of Medieval Scholarly Literature in the 10th – 15th cent.: compositions (*tasnif*) and compilations (*ta'lif*). In: Rezvan M. E. (ed.) *Rahmat-nameh. A collection of articles in the Honour of R.R. Rakhimov*. St Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences; 2008, pp. 410–443. (In Russ.) Available at: http://lib.kunstkamera.ru/rubrikator/03/03_03/978-5-55431-158-9



28. Khismatuln A. Islamic Education Reflected in the Forms of Medieval Scholarly Literature: *Jam'*, *Tā'lif*, and *Tasnif* in Classical Islam. In: Günther S. (ed.) *Knowledge and Education in Classical Islam*. Leiden, Boston: Brill; 2020, pp. 475–487. Available at: <http://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatuln>

29. Omidsalar, Mahmoud. Minovi, Mojtaba. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/minovi-mojtaba>

30. Minuwi M. Yaddashti az ustad-i Mujtaba Minuwi dar bara-yi ti'dadi az nuskhaha-yi ja'ali, *Rahnama-yi kitab*. 1342/1963;2(6):238–240. (In Persian).

31. Minuwi M. Yaddashti az ustad-i Mujtaba Minuwi dar bara-yi ti'dadi az nuskhaha-yi ja'ali. *Nama-yi Baharistan*. 1381/2002;(5):191–192. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/259990/default.aspx> (In Persian).

32. Omar Khayyam. *Ruba'yyat*, tr. and introduction by R. M. Aliev and M.-N. Osmanov, ed. by E. Bertel's. Moscow: Vostochnaya literatura; 1959. (In Russ.)

33. Minuwi, M. Kapus-nama-yi Frai (tamrini dar fann-i tazwirshinasi), *Yaghma* 1335/1956;9:449–465+481–495. Available at: <http://rasekhoon.net/article/show/902513/> (In Persian).

34. Bayani, Mahdi. Diwan-i Qatran-i Tabrizi ba khatt-i Anwari Abiwardi. *Yaghma* 1329/1950;11(3):461–474. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/278733/default.aspx> (In Persian).

35. Ibn 'Abbad, Sahib. *Al-risala fi'l-hidaya wa'l-dalala*, ed. Husayn 'Ali Mahfuz, Muhammad Muwaqqar, Tehran, Anjuman-i farhangi-yi mihr, 1374 AH/1955 AD. (In Persian).

36. Omar Khayyam. *A New Version Based upon Recent Discoveries*, ed. A. J. Arberry. London: J. Murray; 1952.

37. Omar Khayyam. *Les Robaiyyat d'Omar Khayyam de Neyshaboor*, pour la première fois, traduits en vers français par Pierre Pascal d'après les plus anciens manuscrits. Roma: Éditions du Coeur Fidèle; 1958.

38. Ibn Sina, Abu 'Ali Husayn b. 'Abd Allah. *Mi'raj-nama ba khatt-i Imam-i Fakhr-i Razi*; chap-i 'aksi ba kushish-i Mahdi Bayani. Tehran: Anjuman-i dustdaran-i kitab; 1331/1952. (In Persian).

39. Rastgar Fasayi, Mansur. Khayyam, Farzad wa nuskhaha-yi ja'li-yi Ruba'yyat. *Farhang*. 1378/1999;29–32:181–202. Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/266314/default.aspx> (In Persian).

40. de Bruijn J.T.P. Kaykavus b. Eskandar. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/kaykavus-onsor-maali>

41. 'Unsur al-Ma'ali Kaika'us Ibn Iskandar Ibn Qabus. *The Nasihat-Nama known as Qabus-Nama*, ed. Reuben Levy. London: Luzac; 1951 (GMS, N.S. 18).

42. Mujarrad, Mujtaba. Piramun-i nuskhaha-yi maj'ul wa musawwar-i *Diwan-i Amir-i Mu'izzi* dar Danishgah-i Harvard. *Guzarish-i mirath*. 1391/2012;5–6(6):87–91. Available at: <http://www.mirasmaktoob.ir/fa/system/files/nashriat/GM-54&55-Mojarad-Noskhe-p87.pdf> (In Persian).

43. Sundermann, Werner. Henning, Walter Bruno. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/henning-walter-bruno>

44. Frye R. N. *Greater Iran: A 20th-century Odyssey*, Costa Mesa, Calif.: Mazda; 2005.

45. Afšar, Iraj. Eqbal Aštiani 'Abbas. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/eqbal-astiani>



46. 'Azimi Habibollah, Hashemi-e Asl Helya. Barrasi-yi anwa'-i ja'l wa tazwir dar nuskhaha-yi khatti ba istinad ba namunaha-yi az an. *Ayina-yi Mirath*. 1394/2015;(56):265–291. Available at: http://www.am-journal.ir/article_46428.html (In Persian).

47. Monzawi 'A. N. Adib Natanzi. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/adib-natanzi-badi-al-zaman-abu-abdallah-hosayn-b>

48. Romanov M. Digital Age, Digital Methods. In: Alikberov A. K., Piotrovsky M. B. (eds.). *Ars Islamica*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2016, pp. 129–156.

49. Balachenkova A. P., Tsyarkin D. O. Possibilities of technological analysis of historical papers in source-study investigation of monuments. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. 2017;62(2):375–399. (In Russ.) DOI: [10.21638/11701/spbu02.2017.213](https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2017.213).

50. Eder M. Rolling Stylometry. *Digital Scholarship Humanities*. 2016;31(3):457–469. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/440b/2dde1b6600fb1354206c409f588dc6f72032.pdf>

51. Sa'idi Sirjani 'A.-A. Dehkoda, Mirza 'Ali-Akbar Qazvini. In: *Encyclopædia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/dehkoda>

Информация об авторе

Хисматулин Алексей Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Alexey A. Khismatulin, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Manuscripts, 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: 16 января 2020 г.
Одобрена рецензентами: 25 марта 2020 г.
Принята к публикации: 29 марта 2020 г.

Article info

Received: January 16, 2020
Reviewed: March 25, 2020
Accepted: March 29, 2020

CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Conference report**



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Обзор конференций**



Conference report

Обзор конференций

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2-539-544
УДК 929:930.2П.А.Грязневич,А.Г.Лундин«19»

Обзорная статья
Review

Конференция «Место встречи – Йемен», посвященная 90-летию со дня рождения П. А. Грязневича и А. Г. Лундина

Н. И. Сериков^{1а}, С. А. Французов^{2, 3, 4б}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

³ Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

⁴ Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>, e-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

Резюме: 25 октября 2019 г. в Институте восточных рукописей РАН прошла конференция «Место встречи – Йемен», посвященная памяти выдающихся отечественных востоковедов Петра Афанасьевича Грязневича (19.09.1929–12.02.1997) и Авраама Григорьевича Лундина (25.12.1929–12.10.1994). На конференции выступили 13 участников из Москвы и Санкт-Петербурга, которые суммировали заслуги П. А. Грязневича и А. Г. Лундина в области изучения Древнего и средневекового Йемена, а также других аспектов арабистики. В обзоре перечислены темы докладов, сделанных участниками конференции.

Ключевые слова: Грязневич, Петр Афанасьевич, 19.09.1929–12.02.1997; Лундин, Авраам Григорьевич, 25.12.1929–12.10.1994; письменные памятники Востока; Йемен, средневековый, история; арабистика; Институт восточных рукописей РАН

Для цитирования: Сериков Н. И., Французов С. А. Конференция «Место встречи – Йемен», посвященная 90-летию со дня рождения П. А. Грязневича и А. Г. Лундина. *Ориенталистика*. 2020;3(1):539–544. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-539-544.



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





Сериков Н. И., Французов С. А. Конференция «Место встречи – Йемен», посвященная 90-летию со дня рождения П. А. Грязневича и А. Г. Лундина
Ориенталистика. 2020;3(2):539–544

“Peoples meet in Yemen”. A Peter A. Gryaznevich and Avraam G. Lundin memorial Conference

N. I. Serikoff^{1a}, S. A. Frantsouzoff^{2, 3, 4b}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

³ National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russian Federation

⁴ St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>, e-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

Abstract: on October 25, 2019, the Meeting “Peoples meet in Yemen” was held at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. It was dedicated to the memory of the outstanding Russian scholars of the East Pyotr Afanasievich Gryaznevich (19.IX.1929–12.II.1997) and Avraam Grigorievich Lundin (25.XII.1929–12.X.1994). The conference was attended by 13 participants from Moscow and St. Petersburg, who summarized the achievements of P. A. Gryaznevich and A. G. Lundin in the field of Ancient and Medieval Yemen studies, as well as other aspects of Arabic studies. The review provides a list the talks given by the participants

Keywords: Gryaznevich, Pyotr Afanasevich, 19.09.1929–12.02.1997; Lundin, Avraam Grigoryevich, 25.12.1929–12.10.1994; East, written historical sources of; Yemen, medieval, history of; Arabic studies; the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

For citation: Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. “Peoples meet in Yemen”. A Peter A. Gryaznevich and Avraam G. Lundin memorial Conference. *Orientalistica*. 2020;3(1):539–544. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-539-544.

Прошедшая 25 октября 2019 г. в Санкт-Петербурге в Институте восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН) конференция «Место встречи – Йемен» была посвящена 90-летию со дня рождения отечественных востоковедов Петра Афанасьевича Грязневича (19.09.1929–12.02.1997) и Авраама Григорьевича Лундина (25.12.1929–12.10.1994). Без этих ученых и того вклада, который они внесли в изучение Йемена, отечественная арабистика и сабеистика были бы много беднее.

Принадлежавший к послевоенному поколению историков П. А. Грязневич учился востоковедным дисциплинам в Ленинградском университете. Он заявил себя как серьезный исследователь в различных областях науки о Востоке, в частности историографии, текстологии и исторической хронологии. Кроме того, ему принадлежит важная роль в издании перевода Корана, подготовленного И. Ю. Крачковским [1, с. 67], им были описаны все хранящиеся в собрании Института восточных рукописей РАН списки Корана [2, с. 642].



Но «подлинной страстью» для П. А. Грязневича стал именно Йемен, где он с осени 1965 г. находился в качестве переводчика, прикомандированного Министерством здравоохранения СССР к группе врачей. В 1966–1967 гг., проявив незаурядную настойчивость и энергию, он сумел организовать в свободное от основной работы время серию поездок в центральные районы этой страны, где до него еще ни разу не проводились полевые исследования со стороны советских ученых. Эти поездки, по признанию Грязневича, вылились, «по существу, в первую русскую историко-археологическую и эпиграфическую экспедицию в Йемен» [3, с. 8], а собранные в ходе нее материалы легли в основу подготовленного под руководством Б. Б. Пиотровского академического издания [4] – коллективной работы советских сабеистов П. А. Грязневича, Д. Е. Бертельса, А. Г. Лундина, Л. И. Николаевой, М. Б. Пиотровского, значительно обогатившей науку новыми открытиями в области изучения Южной Аравии.

Петр Афанасьевич Грязневич был, наверное, последним путешественником по Аравийскому полуострову в том значении этого слова, который в него вкладывали в XIX в. Сейчас пришло время узких специалистов, а он был ученым-универсалом, собиравшим как древние, так и средневековые надписи, наносившим на карту развалины сабейских храмов и зайдитских крепостей. Его равно интересовали капители хийаритских колонн и мечети XIX столетия. Он упорно, но, увы, тщетно искал высеченный на скале список эпонимов племени *халил* и рукописи не дошедших до нас томов «*Китаб ал-Иклил*» ал-Хасана ал-Хамдани, заносил в дневник легенды о кладах и джиннах и местные ботанические термины...

Его увлеченность Йеменом была оценена по достоинству. В ноябре 1970 – мае 1971 г. П. А. Грязневич, получив стипендиальную поддержку ЮНЕСКО, вновь оказался в Йеменской Аравийской Республике. Итогом напряженных многомесячных полевых изысканий стал 2-й выпуск «Южной Аравии» [5], который по праву можно назвать историко-географической энциклопедией Северного и Центрального Йемена. Еще не одно поколение сабеистов и историков средневековой Южной Аравии отзовутся добрым словом об авторе этого труда. В полной мере талант П. А. Грязневича как организатора науки раскрылся в 1983–1989 гг., когда в течение семи лет он возглавлял созданную его усилиями Советско-йеменскую комплексную экспедицию (СОЙКЭ).

Основоположник отечественной сабеистики, А. Г. Лундин [6], выпускник восточного факультета Ленинградского университета, проработал в Институте востоковедения АН СССР (с 1991 г. – Институт востоковедения Российской академии наук) свыше 35 лет. За это время им опубликовано около 250 работ. Среди заслуг ученого – «относительная хронология» для эпохи Средней Сабы, «долгая хронология» в южноаравийской



истории, работы в области южноаравийской консонантной письменности и алфавитного письма. А. Г. Лундин обращался ко многим частным вопросам, связанным с религией, социальными институтами, он также активно занимался эпиграфикой Северного Йемена. В самом начале 1987 г. А. Г. Лундину посчастливилось сделать открытие мирового уровня. Он установил, что на табличке из Бет-Шемеша начертаны знаки алфавита в так называемом южносемитском алфавитном порядке. Отдельную монографию [7] он посвятил дешифровке протосинайского письма, многие десятилетия являвшейся предметом ожесточенных споров ученых-семитологов.

Конференция «Место встречи – Йемен» была организована заведующим отделом Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН С. А. Французовым, последователем П. А. Грязневича и А. Г. Лундина, много способствовавшим тому, чтобы важные труды его учителей увидели свет уже после их преждевременной смерти. Представленные в рамках мероприятия научные доклады затронули различные аспекты арабистики и сабеистики.

М. А. Родионов (МАЭ РАН, г. Санкт-Петербург) выступил с докладом на тему «Место встречи Хадрамаут. П. А. Грязневич, А. Г. Лундин и лингвоэтнографический отряд СОЙКЭ». Сообщение М. Ю. Илюшиной (ВШЭ, г. Санкт-Петербург) касалось двух писем мамлюкского султана Татара (1421) о торговле с Йеменом. А. Ю. Сиим (МАЭ РАН, г. Санкт-Петербург) осветила вопрос присутствия йеменской общины на Занзибаре. Выступление Ю. А. Виноградова (ИИМК РАН) было посвящено теме «Кана' и Сумхурам».

С. А. Французов (ИВР РАН, г. Санкт-Петербург) предложил слушателям конференции доклад на тему «Чем было и чем не было Хадрамаутское царство». М. Н. Суворов (СПбГУ, г. Санкт-Петербург) высказал свои соображения о феномене жанра исторического романа в литературе Йемена. Темой выступления его коллеги по Санкт-Петербургскому университету Н. А. Добронравина стало «Йеменское генеалогическое предание в Западной и Центральной Африке».

С. М. Якерсон (СПбГУ, ИВР РАН, г. Санкт-Петербург) выступил на тему «Еврейские рукописи из Йемена в собраниях Санкт-Петербурга». Н. И. Сериков (ИВ РАН, г. Москва) подробно разобрал вопрос отбора и оценки исходного материала при подготовке так называемых «критических изданий» в Средние века на Арабском Востоке.

К участию в конференции, утреннее и дневное заседание которой прошли в Арабском кабинете им. академика И. Ю. Крачковского, были также приглашены студенты бакалавриата и магистратуры, аспиранты факультетов востоковедения Санкт-петербургских вузов. Так, в докладе А. А. Саттарова были раскрыты некоторые подробности роли Салмана Реиса в борьбе мусульман с португальцами на Красном море



в начале XVI в., З. К. Мишина представила сообщение об особенностях налогообложения морской торговли в расулидском Йемене, А. М. Макаренко заострила внимание участников конференции на актуальных проблемах интеграции йеменской диаспоры в принимающее общество Южной Кореи.

Литература

1. Французов С. А. Петр Афанасьевич Грязневич (1929–1997). *Письменные памятники Востока*. 2008;(1):66–67.
2. Французов С. А. Грязневич Петр Афанасьевич. В: Попова И. Ф. (ред.) *Азиатский Музей – Институт восточных рукописей РАН. Путеводитель*. М.: Издательство восточной литературы; 2018. С. 641–643.
3. Грязневич П. А. *В поисках затерянных городов. Йеменские репортажи*. М.: Наука; 1978.
4. Грязневич П. А.; Пиотровский Б. Б. (ред.) *Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры*. Вып. 1. М.: Наука; 1978.
5. Грязневич П. А.; Пиотровский Б. Б. (ред.) *Южная Аравия: Памятники древней истории и культуры*. Вып. 2. Ч. 1: Историко-археологические памятники древнего и средневекового Йемена. СПб.: Петербургское Востоковедение; 1994.
6. Лодыгин Е. А., Французов С. А. Лундин Авраам Григорьевич. В: Попова И. Ф. (ред.) *Азиатский Музей – Институт восточных рукописей РАН. Путеводитель*. М.: Издательство восточной литературы; 2018. С. 705–707.
7. Лундин А. Г. Дешифровка протосинайского письма. М.: Наука; 1991.

References

1. Frantsouzoff S. A. Petr Afanasievich Gryaznevich (1929–1997). *Pismennyye pamyatniki Vostoka*. 2008;(1):66–67. (In Russ.)
2. Frantsouzoff S. A. Petr Afanasievich Gryaznevich. In: Popova I. F. (ed.) *Asiatic Museum – Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Collections and Personalia*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 2018, pp. 641–643. (In Russ.)
3. Gryaznevich P. A. On the search of the lost towns. A notes on the travels to Yemen. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)
4. Gryaznevich P. A.; Piotrovsky B. B. (ed.) *The South Arabia. Vestiges of the Ancient history and culture*. Iss. 1. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)
5. Gryaznevich P. A.; Piotrovsky B. B. (ed.) *The South Arabia. Vestiges of the Ancient history and culture*. Iss. 2. Part. 1: Yemen in the Middle Ages. *Monuments of History and Archaeology*. St Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 1994. (In Russ.)
6. Lodygin E. A., Frantsouzoff S. A. Lundin Avraam Grigorievich. In: Popova I. F. (ed.) *Asiatic Museum – Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Collections and Personalia*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 2018, pp. 705–707. (In Russ.)
7. Lundin A. G. *Deciphering the Proto-Sinai Script*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)



Сериков Н. И., Французов С. А. Конференция «Место встречи – Йемен», посвященная 90-летию со дня рождения П. А. Грязневича и А. Г. Лундина
Ориенталистика. 2020;3(2):539–544

Информация об авторах

Сериков Николай Игоревич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Москва, Российская Федерация.

Французов Сергей Алексеевич, доктор исторических наук, доцент, заведующий Отделом Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН; профессор кафедры семитологии и габраистики восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; профессор Департамента востоковедения и африканистики Высшей школы экономики, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 декабря 2020 г.
Одобрена рецензентами: 17 января 2020 г.
Принята к публикации: 2 февраля 2020 г.

Information about the authors

Nikolaj I. Serikoff, Ph. D. (Hist.), Senior research fellow, Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the Orientalistica, Moscow, Russian Federation.

Serge A. Frantsouzoff, Ph. D. habil. (Hist.), Ass. Professor, Head of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Professor of the Department of Hebrew studies and Semotology, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University; Professor of the Department of Asian and African Studies, National Research University Higher School of Economics, Member of the Editorial Board of the Orientalistica, Saint Petersburg, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: December 29, 2020
Reviewed: January 17, 2020
Accepted: February 2, 2020



Tyulina E. V. LIX George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia: Text and Genesis of Notions and Meanings in Culture)
Orientalistica. 2020;3(2):545–560

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-2-545-560

УДК 930.2(34+51):063Ю.Н.Рерих«2018»

Обзорная статья
Review

LIX Ежегодная международная конференция Рериховские чтения «Текст и смыслопорождение в культуре. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия»

Е. В. Тюлина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>; e-mail: tyulina57@mail.ru

Резюме: данная статья представляет собой обзор Рериховских чтений, ежегодной конференции, посвященной памяти Ю. Н. Рериха. Тематический, территориальный и хронологический охват докладов, заслушанных на чтениях, оказался достаточно обширным. Их объединяло то, что все они так или иначе были связаны с изучением культур и истории регионов Востока, находившихся в поле интересов этого выдающегося ученого. Докладчикам была предложена общая тема «Текст и смыслопорождение в культуре», что было отражено в большинстве выступлений и дало возможность для широкого междисциплинарного обсуждения теоретических проблем порождения текста и формирования культуры.

Ключевые слова: тибетология; индология; перевод и интерпретация текстов; Ю. Н. Рерих

Для цитирования: Тюлина Е. В. LIX Ежегодная международная конференция Рериховские чтения «Текст и смыслопорождение в культуре. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». *Orientalistica*. 2020;3(2):545–560. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-545-560.

LIX George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia: Text and the Genesis of Notions and Meanings in Culture)

E. V. Tyulina

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>; e-mail: tyulina57@mail.ru

Abstract: the article provides a report about the George Roerich Annual International Meeting, the conference dedicated to the memory of Yu. N. Roerich. The papers read offer a coverage of a rich selection of topics as well as chronology and geography.



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





However, the papers had in common that the research subjects they dealt with, did all pertain to the interests of the outstanding scholar George Roerich. The speakers were invited to give an answer to the question regarding the phenomenon of the genesis of meanings in culture. This provided sufficient ground for a wide interdisciplinary discussion of the theoretical problems regarding generating texts and formation of culture as a philosophical phenomenon.

Keywords: Tibetology; Indology; translation and interpretation of texts; G. N. Roerich

For citation: Tyulina E. V. LIX George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia: Text and Genesis of Notions and Meanings in Culture). *Orientalistica*. 2020;3(2):545–560. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-545-560.

17–19 декабря 2018 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LIX Рериховские чтения, посвященные теме «Текст и смыслопорождение в культуре. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». Открыл чтения директор ИВ РАН В. П. Андросов.

Рериховские чтения начались с выступлений, посвященных истории и культуре Тибета. С первым докладом «Мир благоденствия, или Сукхавати – рай будды Амитабхи на тибетских танках» выступила Е. Д. Огнева (ИВ НАН Украины). Поводом для него послужили две танки из собрания «Кабинета Ю. Н. Рериха» (КР) с изображением Сукхавати (Мира Благоденствия). Одна из них уже опубликована (так же, как и соответствующие танки из собрания Государственного Эрмитажа и Музея народов Востока), а вторая с подробной экспликацией экспонировалась в прошлом году на выставке, посвященной юбилею ИВ РАН. Все танки из данных собраний связаны с именем Ю. Н. Рериха и, как удалось установить, восходят к нескольким каноничным текстам: «Пратьютпаннабудда Саммукухавастхита Самадхи-сутра», «Малая Сукхавативьюха-сутра», «Большая Сукхавативьюха-сутра» (II–III вв.) и «Амитаюрдхьяна-сутра» (V в.), переведенным на тибетский язык в VIII–IX вв. Докладчица сравнила с ними танку Сукхавати, или Девачен (тиб.) в круговой композиции из музея имени Богдана и Варвары Ханенко (Киев, Украина), которая также связана с именем Ю. Н. Рериха. При ее изучении под некоторыми изображениями в верхнем регистре были обнаружены подписи на тибетском языке. Согласно подписям, это будда Ратнагарбха (тиб. rin-chen-sñing-po), царь-чакравартин Аранеми (тиб. rtsibs-kyi-mu-khyud), умный домашний жрец (тиб. blo-ldan-'dun-ma-'don), чье имя, однако, на танке отсутствует, но известно, что это брахман Самудрарену (тиб. rgya-mtsho'i-rdul). Есть также условное название – «Тысяча сыновей кальпы Дхарана» (тиб. bskal-pa 'dzin-pa'i sgras stong). Подписи позволяют отнести танку из музея Ханенко к иной, чем танки из КР, традиции сложения сюжета Сукхавати. Имена и сюжет присутствуют в «Карунапундарика-сутре» и «Бхадракальпика-сутре»,



к которым имеют отношение подписные росписи сюжета Сукхавати в монастырях Толинг и Шалу.

Доклад «“Белые шапки”: интерпретации и эндемичность религиозного символа в начале XVIII в.» *Б. У. Китинова* (ИВ РАН) был посвящен трактовкам этого религиозного символа, в разных ипостасях возникавшим в истории Центральной Азии. Обычно название «белые шапки» понимается как нечто, являющееся внешним показателем идентичности у мусульман, либо как цветовое определение для запада, присущее китайской культуре. Однако в джунгисово время под «белыми шапками» подразумевались манихеи – последователи учения Мани, в культе и внешней атрибутике которых белая шапка занимала одно из центральных мест. Позже так стали именовать тех, кого причисляли к еретикам. Следовательно, упоминание о «белых шапках» как одной из причин джунгарского завоевания Тибета в 1717–1720 гг. следует отнести все же к их борьбе с еретиками, что соответствует общей ситуации в Тибете, сложившейся после гибели Шестого Далай-ламы и его регента и окончания неограниченного правления хошутского хана Лхавзана.

В. С. Дылыкова (независимый исследователь) в докладе «О двух подходах к одному тексту “Калачакра-тантры”» показала, что канонический текст поздней версии Калачакра-тантры на тибетском языке допускает два разных способа изложения его содержания. Прямой перевод текста связан непосредственно с буддизмом и его религиозно-философской системой. Второй перевод при раскрытии шифра представляет собой астрологический трактат, составленный астрономами Древней Индии и выполненный на тибетском языке.

Доклад *А. Г. Мехакяна* (ИВ РАН) «*Sarvajña-bhāṣā* всеведущий и синкретический язык “Калачакра-тантры”» также был посвящен особенностям трактовки учения Калачакра-тантры, но он основывался на версии этого памятника, записанной на особом языке, который в целом напоминает санскрит, но он отличается как от классического санскрита, так и от буддийского гибридного санскрита. В этом языке искажены и фонетика, и грамматические формы классического санскрита, что, по мнению традиционных комментаторов и некоторых востоковедов, было сделано намеренно. Кроме того, в нем используются особые многозначные символические слова-понятия. Видимо, для того чтобы оправдать наличие таких языковых отклонений и применение данного ненормативного языка, а также показать его преимущества, авторы текстов «Калачакры» дали ему название *sarvajña-bhāṣā* – всеведущий язык. Докладчик рассмотрел особенности этого языка с двух ракурсов: в чисто лингвистическом отношении, а также с точки зрения доктринального аспекта. Он показал, что синкретическая природа философского, языково-понятийного аппарата Калачакры выражает синкретическую природу этого учения, так как оно основано не только на буд-



дийской философии, но использует понятия и доктрины ортодоксальных школ индийской философии и религии (санкхья, йога, вишнуизм, шиваизм и т. д.), освящая их с позиций буддийского мировоззрения. Кроме того, он выделил еще и методологический аспект: применение такого необычного языка было своеобразным методом, или средством (*ирāуа*), использовавшимся в дидактических и прозелитских целях – для обращения в буддийскую веру Калачакра-тантры представителей других народностей, конфессий, иных школ буддизма.

Два доклада были посвящены индийской философии. Доклад А. В. Ложкиной (ИФ РАН) «Место “Беседы о субъекте-пудгале” в структуре палийского канона и в истории буддийской философии» был сделан на основе раннебуддийского текста «Беседа о субъекте-пудгале» («Катхаваттху 1.1»). В нем понятие «субъект» рассматривается в диалоге между представителями двух раннебуддийских школ, условно называемых *тхеравада* и *пудгалавада*. Одной из тем для обсуждения является следующий вопрос: «В каком качестве познается и существует субъект?». Для истории индийской философии такая постановка вопроса может быть названа оригинальной. Принадлежность «Беседы о субъекте-пудгале» традиции палийской *абхидхаммы* задает особенности построения обсуждения в данном тексте. Он строится вокруг доктринального ядра – понятия субъект-пудгала. Вокруг этого ядра располагаются сферы раннебуддийского дискурса, «упакованные» в строгие перечни доктринальных понятий-*матик*. Каждый из категориальных списков раскрывает отдельный аспект проблемы существования субъекта-пудгалы (например, блоки о восприятии, памяти, перевожде, личности). Особенностью данного текста является стремление, с одной стороны, предельно строго и точно определить предмет обсуждения, а с другой – невозможность его описать в качестве законченного целого, что требует от исследователя выработки новых способов для его прочтения.

С. Ч. Офертас (ИВ РАН) в докладе «“Парамартхасара” Абхинавагупты: руководство по обретению “сингулярности” или свидетельство о невозможности бытия Бога (Бытия / Бога)» высказал мнение, что положение этой работы, касающееся стремления последователей тантры обрести свободу уже в той жизни, близки к тому, что в современной философии называется сингулярностью. Это, по его мнению, исключает какие-либо представления о Бытии и Боге, а потому воззрения «Парамартхасары» нельзя относить к онтологии, а тем более к теологии.

По традиции большинство докладов на Рериховских чтениях посвящено исследованию древних и средневековых индийских произведений, проблемам формирования их текстов, вопросам интерпретации и перевода. В докладе Ю. М. Алихановой (ИСАА МГУ) «Старый парк Пушпакарандака (одна из загадок “Глиняной повозки”）」 была рассмо-



трена роль, которая отводится старому парку в «Глиняной повозке», а также в некоторых других, преимущественно постгуптских текстах (драмы Бхавабхути и Вишакхадатты, роман Дандина). Имеющийся материал, как полагает докладчица, позволяет говорить об особом пространственном статусе старого городского парка. Это место с устойчивой негативной окраской, ассоциируемое с преступными деяниями и убийствами.

Доклад *Е. В. Тюлиной* (ИВ РАН) «Обряд *адживасана* (“вселение”) и его роль в формировании образов храма и города» был посвящен проблеме единства текста, мифа и ритуала, которая в научной литературе рассматривается исключительно на примере древних текстов. Более поздние произведения, вроде пуран, в этом отношении не изучались. Однако они дают богатый материал, благодаря которому можно увидеть, как на основе распространенных, уже вторичных, ритуалов возникают своя мифология и новая образность. В текстах пуран, посвященных *вастувидье* (архитектуре и изобразительному искусству), неоднократно описывается обряд *адживасана* – освящение, с помощью которого в самые разнообразнейшие объекты «вселяется» некая божественная сущность. Это может быть освящением инструментов скульптора, «оживлением» статуи, «вселением» в построенный храм божеств, в город – идеального сообщества жителей. Этот ритуал, состоящий из многочисленных подношений, соответствующих воспроизведению первичных элементов (так называемых *тамте*, которых насчитывается до 25), положил начало своеобразной мифологии творения, одной из основных пяти тем пуран. Кроме того, он лег в основу широко известных текстов, посвященных описанию храма и города.

Е. Г. Выршиков (ИВ РАН) в докладе «Семь сокровищ чакравартина и их пространственная локализация (палийский канон, “Артхашастра”)» отметил, что так называемые семь сокровищ – одно из фундаментальных понятий буддийской доктрины чакравартина. Они представляют собой не только инсигнии его власти, но и собственно инструменты правления царя-чакравартина, отличающие его от обычного царя-кшатрия. Наиболее развернуто доктрина правления посредством «семи сокровищ» (*satta-ratana*) излагается в палийской «Сутре Львиного рыка чакравартина» («Чаккаватти-сиханада-сутта»), однако об этих «сокровищах» говорится и в надписях царя Ашоки – достаточно раннем круге памятников. Автор доклада опирался на «Сутру Львиного рыка», где называются именно семь «сокровищ»: женщина-сокровище, драгоценность-сокровище, колесо-сокровище, слон-сокровище, конь-сокровище, *гаханапи*-сокровище, наставник-сокровище. Докладчик показал их связь с «составляющими царского правления» в «Артхашастре» через их общую соотнесенность с соответствующими локусами сакрального пространства. Все три вида этих категорий образуют вместе чет-



кую структуру, в основе которой лежит последовательность соответствий, связанных одинаковыми семантическими закономерностями. Жизнеспособность этой идеи для изучения культуры Древней Индии подтверждают некоторые главы «Рамаяны», где соответствующие сакральные предметы пребывают именно в том же пространственном локусе, что и в схеме, предложенной докладчиком.

Г. Г. Хмуркин (независимый исследователь) выступил с докладом «Как уложить пять формул в одну строфу? “Архивирующие” возможности санскрита в математических сочинениях средневековой Индии». Индийские математические тексты имели преимущественно метрическую форму и использовали самые разнообразные способы «архивирования» громоздких выражений. По мнению докладчика, это было связано с тем, что они были ориентированы на заучивание, в особенности на начальном этапе (до конца I в.). В докладе на конкретных примерах из математических сочинений V–IX вв. были продемонстрированы некоторые приемы, к которым прибегали средневековые авторы для лаконичной записи формул и чисел. Они сумели создать настолько «телеграфный» стиль, что ему проигрывает даже современная символическая система, разработанная европейскими математиками.

Д. И. Жутаев (ИВ РАН) в докладе «К вопросу о *дхарани* и “Дхаранипитаке”» рассказал о проблемах и сложностях изучения *дхарани* (магических формул) и «Дхаранипитаки», текста, в котором они собраны. Он призвал исследователей индийских текстов найти подходы к их исследованию и классификации.

В докладе *Н. В. Александровой* (ИВ РАН) «Сюжет встречи с Дипанкарой: функциональная роль в текстовой традиции» был проанализирован присутствующий в целом ряде раннебуддийских житийных памятников эпизод, занимающий «начальное» положение в тексте. Систематизации разных версий рассказа о встрече с Дипанкарой посвящены работы японского исследователя Дзунко Матсумуры. Его работы имеют текстологический характер, в докладе же этот сюжет был рассмотрен с точки зрения его функционирования в буддийской традиции, а также был проведен анализ его смыслового наполнения и выявлены основные мотивы, которые интересны для прослеживания смысловых взаимосвязей внутри житийных повествований. Сравнивая «Сутру о благом явлении царевича», сохранившуюся в китайской версии, и повествование «Махавасту», *Н. В. Александрова* пришла к выводу о том, что включение сюжета с Дипанкарой в этих двух памятниках имеет различные основания и разные соотношения с окружающим материалом. Если в китайской «Сутре о благом явлении» основной акцент сделан на сюжетных связях, то в «Махавасту» этот рассказ становится связующим звеном между доктринальными выкладками и событиями жития. Пытаясь объяснить тот интересный факт, что «встреча с Дипанкарой» отсутствует в наиболее



полном из житийных памятников – в «Лалитавистаре», докладчица связала это с особыми доктринальными установками, положенными в основу этого текста.

В докладе А. Г. Гурии (ИСАА МГУ) «Сюжетные схемы санскритских джатак Харибхатты (IV–V вв.)» рассматривались особенности сюжетосложения в широко известном сборнике Харибхатты «Гирлянда джатак». Было показано, что сюжетная схема, в полном или усеченном виде лежащая в основе каждой из джатак, является специфически буддийской. В палийском каноне истории о прошлых рождениях Будды были очень разнообразны за счет пестроты их состава и сюжетов. Это не только истории о жертвенном подвиге бодхисаттвы, но и примеры дурного поведения людей или животных (отсюда мораль: так делать не следует), рассказы о хитрости и т.д. В литературной джатаке (у Арья Шуры и Харибхатты) из всего этого многообразия остается только одна схема – подвиг бодхисаттвы. В центр джатаки помещается *парамита*, которую эта история должна проиллюстрировать. Иллюстрируется она через определенный подвиг бодхисаттвы, который каждый раз изображается по-разному. Всего докладчица выделила одиннадцать звеньев, входящих в ситуацию подвига. Харибхатта выбирал из них четыре-пять, иногда больше, расставляя акценты путем отбора и детализации элементов. Таким образом, одна, по сути, сюжетная схема на тридцать четыре истории не надоедает читателю, а воспринимается каждый раз как новая.

Е. А. Юдицкая (ИВ РАН) в докладе «Феномен недосказанной речи *ардхокти* в санскритской драме» отметила, что классическая санскритская драма располагает довольно своеобразным комплексом средств выражения, среди которых особый интерес представляют произвольные ошибки в речи. Практически ни одна пьеса не обходится без моментов речевого сбоя разного типа. При этом речевая ошибка нередко играет ключевую роль в развитии сюжета и всегда подается в качестве события. Наиболее частотный тип ошибки связан с любовными переживаниями (симптом *бхавы*, «любовь в разъединении»), но они также возникают и под воздействием таких чувств и эмоций, как страх, отчаяние, гнев и т.д., а также представлены как следствие болезни или предсмертной агонии. Встречаются самые разнообразные формы бессознательной речевой ошибки: оговорка фонетического типа, ошибка в имени (*gotra-skhalita*), ослышка, речь невпопад и «проговор», недосказанная речь (*ardhokti*). Докладчица привела примеры ошибок последнего типа и проанализировала их в своем сообщении.

В докладе «О стихах, приписываемых Бхартрихари» С. С. Тавастшерна (СПбГУ) рассмотрел вопрос влияния знаменитой поэтической антологии Бхартрихари «Шатакатраям» на поэтическую традицию Индии. По его мнению, в третьем разделе критического издания вышеназванного тек-



ста под редакцией Д. Косамби (1948) имеется около 500 строф, которые, безусловно, не принадлежали исходному тексту «Шатакатраям». Однако целый ряд стихотворений, очевидно, был написан под воздействием известных строф Бхартрихари. В них встречается и прямое цитирование, и скрытое цитирование, использование сходных выражений, синтаксических конструкций, использование и развитие отдельных тем, ярко представленных у Бхартрихари и других поэтов.

Доклад С. О. Цветковой (СПбГУ) «Кабир о бхакти» был основан на «Кабир Грантхавали», собрании произведений Кабира (1440–1518), известного индийского поэта-проповедника течения *ниргуна-бхакти*. Учение, излагаемое Кабиром, в основных чертах согласуется с доктриной адвайта-веданты. В числе главных тем его стихов: постулирование единого запредельного бога-абсолюта (Рамы), иллюзорности и бренности мира, отягощенности души-манаса соблазнами и пороками. Проповедуемый им путь спасения – поиск бога внутри себя посредством йогического созерцания, отрешение от всех привязанностей души, вплоть до уничтожения ее самой, полное слияние при жизни с абсолютом и растворение в нем. Вместе с тем Кабир постоянно говорит о необходимости *бхакти*, страстной и самозабвенной любви к богу-Раме, хотя такая эмоциональная составляющая явно оказывается излишней в контексте данной доктрины. *Бхакти* в стихах Кабира ассоциируется в первую очередь с переживанием разлуки души с богом. Поэт в описании чувств верующего широко использует образный и стилистический код поэтической исповеди вишнуитов и т.п. Докладчица показала, в чем же различие во взгляде на *бхакти* вишнуитов и Кабира. Для Кабира, проповедника *ниргуна-бхакти*, душа разлучена с богом только в этом иллюзорном мире, само «*бхакти* чувств» принадлежит этому миру и исчезает, когда душа растворяется в абсолютном. Для вишнуитов же *бхакти* – самоценно и вечно, как связь, как отношения бога и души.

В докладе «Поэтические формы средневекового тамильского *бхакти*» А. М. Дубянский (ИСАА МГУ) дал описание некоторых жанров, которые использовались в тамильской поэзии. При характеристике жанра *падигам* он показал его сходство (в формальном плане) с ведийским гимном. Говоря о жанре *андади* (конец одной строфы воспроизводится в начале следующей), докладчик пришел к выводу, что этот прием в тамильской поэзии имеет большую значимость, нежели в санскритской. Кроме того, им было отмечено широкое распространение жанра «послания» (*tūtu*), одним из источников которого были женские песни разлуки. Некоторые обрядовые женские песни также были использованы тамильскими поэтами в целях передачи религиозных чувств (наиболее яркий пример – цикл «Тирувасагам» Маниккавасагара). По мнению докладчика, особый интерес представляют крупные жанровые



формы, содержащие значительное число частей, созданных в разных жанрах. Такие «объединяющие жанры» (по определению Д. С. Лихачева) ярко представлены упомянутым циклом Маниккавасагара (шиваитская традиция) и рядом произведений вишнуитов, именуемых *тирумोजи*. Хотя в содержательном отношении они отличаются один от другого, несомненно тождество основных принципов их структуры: они представляют собой свод поэтических творений, объединенных единой идеей (апология бога), но разных по форме и конкретному воплощению этой идеи. Чрезвычайно важно и то, что эти своды не замкнуты, открыты для возможных добавлений, что, видимо, является их характерной чертой. Здесь уместна аналогия, например, с кришнаитским циклом «Сур сагар», более поздним по времени, который отмечен именем Сур Даса (XV в.) и рукописи которого с течением времени увеличивались в объеме.

О. П. Вечерина (МГППУ) выступила с докладом «“Унмей вилаккам” как источник по иконологии Шивы Натараджи». Этот трактат датируется 1255 г. и является шестым в каноническом корпусе 14 текстов тамильской *шайва-сиддханты*, совокупно именуемых «Шастры Мейкандара». Его автором считается один из 49 учеников Мейкандара по имени Манавасахам Каданда Дева Наянар из Тирувадихея (округ Южный Аркот). Трактат написан в широко известной форме «вопрос – ответ» – в ответ на вопрос ученика учитель последовательно разъясняет положения учения. Одной из очевидных задач творцов канона тамильской *шайва-сиддханты* была перекодификация на тамильские реалии гомологичных рядов, выстроенных кашмирскими мыслителями *шайва-сиддханты*. В том числе концепт безличного и бесчувственного Садашивы был заменен концептом дарующего милость и блаженство Натараджи. Вторым источником формирования новой иконологии стал «Тирумандирам» Тирумулара, где прослеживаются многие идеи рассматриваемого трактата.

В докладе *Н. В. Гордийчука* (ГАУГН) «Восхваление табака в поэме “Пухейилей видутуду” (“Табачный лист – посланник») тамильского поэта Сини Саккарей Пулавара» была проанализирована данная поэма, датируемая концом XVIII – началом XIX в. Это произведение в традиционном для индийских литератур жанре поэмы-послания представляет собой развернутое панегирическое обращение к табачному листу от лица девушки, которая просит лист табака отправиться в Пажани и передать обитающему там богу Муругану ее послание, одновременно любовное и религиозное. Табак был завезен португальцами в начале XVII в. и быстро завоевал популярность в Индии, а его употребление в форме курения, жевания и нюхания вскоре стало неотъемлемым элементом индийского образа жизни (Индия на сегодняшний день остается одной из самых курящих стран мира). Поэма, рассмотренная в докладе



де, дает возможность увидеть механизмы культурной ассимиляции новых для Индии явлений, а также является важным свидетельством трансформации традиционных жанров тамильской литературы в колониальную эпоху.

Ряд докладов был посвящен проблемам теории искусства и искусствоведения.

В. В. Вертоградова (ИВ РАН) в докладе «“Цветомыслие” в Древней Индии (вербальный текст и стенопись)» рассмотрела древнеиндийское учение о цвете. Она отметила, что вопрос о самобытности представлений о цвете у индийцев является дискуссионным. У греческих авторов в основе теории цвета лежит противопоставление белое – небелое – черное, или свет – цвет – тьма (у Ксенофонта). Между ними располагаются все цвета. Индийцы могли воспринять такие воззрения. Однако в их представлениях черный цвет считался полным отсутствием света (тьмой) и из системы был исключен. Все цвета стали различаться между собой по количеству блеска. Это привело к созданию новой теории цвета. Известен запрет черного в изобразительном искусстве Индии. Например, Кришна (Черный) изображался синим. В «Натьяшастре» – одно из первых упоминаний основных цветов (белый, синий, желтый, красный). Позднее предпринимались попытки включить в код основных цветов и черный цвет, что сопровождалось философскими спорами, может ли тьма быть отдельной субстанцией. Докладчица выделила следующие уровни учения о цвете в «Читрасутре»: *varṇa* – «абстрактные» цвета, лежащие в основе вселенной; *raṅga* – реальные, но абстрактные, как цвета на палитре художника, и наконец, *raṅga-dravyāni* – бесчисленные реальные цвета, передача оттенков которых могла достигаться смешением тонов-пигментов. Докладчица подчеркнула роль театрального грима в формировании древнеиндийской теории цвета. Она остановилась на различных приемах передачи объема плоскостных изображений (моделировках в современной терминологии) – с помощью штрихов (черточек), точек. Наибольшее внимание она уделила моделировке при помощи грима (*ādhairika-vartanā*), благодаря которой появилось новое отношение к цвету – объем мог передаваться разными цветами в зависимости от того, с помощью каких тональных и цветовых противопоставлений художник передавал контраст темных и светлых зон изображения. В докладе были приведены примеры из росписей Аджанты.

Доклад Ю. Г. Атмановой (ИВ РАН) «Вербальный панегирик индийского монаршего портрета эпохи Моголов» посвящен текстам, прославляющим императорскую особу, которые можно увидеть только в миниатюрах с портретами могольских падишахов. Целью как словесного, так и живописного панегириков является увековечивание имени могольского императора и его благих деяний. Панегирические тексты, как прави-



ло, персязычныя і могуць быць як паэтычнымі, так і празаічнымі. Докладчыца расказала аб магчымых размяшчэннях падобных надпісаў і іх тыпах, а таксама аб асноўных асаблівасцях кампазіцый, змяшчаючых вербальны кампанент, і паказала, як панегірычны тэкст семантычна ўзаемадзействуе з мастацкім замыслом жывапісных прадвядзенняў.

Доклад *Д. Н. Воробьева* (ГИИ) «Музыкальныя калонны Южнай Індыі» быў прысвечаны такім называемым паючым калоннам, традыцыя стварэння якіх працягвалася каля тысячы гадоў, аднак была перарвана, хоць у наш час робяцца спробы яе рэканструкцыі. Першымі музыкальнымі калоннамі называюць слупы пещэрных храмаў Аджанты, аднак застаецца пытанне, з'яўляюцца яны такімі. Цэнавальныя музыкальныя калонны з'яўляюцца ў VIII в. у архітэктуры дынастыі Пандья. Мастацтва стварэння музыкальных калонн дасягае расквіта ў XIII–XVI вв. у храмах дынастыі Хойсала і Наяка. Мастацтва рэзчыкаў дасягло такога ўзрвання, што гук іх не толькі разнавысотны, але і імітуе гук розных інструментаў. Калі ісці па арганалагічнай класіфікацыі, гэта літафоны, найбольш старажыты тып музыкальных інструментаў. Акрамя музыкальных калонн, у паўночнаіндзейскіх храмах ёсць таксама гучаючая скульптура і паючыя ступені. Іх даследаванне пачалося параўнальна нядаўна – у сярэдзіне XX в., але яшчэ нават не выяўлены ўсе помнікі, змяшчаючыя музыкальныя аб'екты. З 1980-х гадоў па гранту ўрада Махараштры праводзіліся даследаванні музыкальных калонн Таміл-Наду. У 2008 г. у часопісе Амерыканскага акустычнага таварыства было апублікавана даследаванне калонн храма Віджай Вітхала ў Хампі. Па меру докладчыцы, феномен музыкальных калонн прадстаўляецца вельмі цікавым, патрабуючым правядзення мультыдысцыплінарнага даследавання.

А. Н. Бабін (ГМВ) у докладе «Фронтальнае і трохчвертнае выяўленне твару ў паўночнаіндзейскай мініяцюры XII–XV вв.» паказаў, што асаблівай рысай выяўлення чалавеческіх фігур у гэтым перыядзе з'яўляецца так называемы «торчаючы гледзіш» – чалавечы твар, нажыццёва намаляваны ў трохчвертным павароце, які больш падобны на профільнае выяўленне з другім гледзішчам, выходзячым за контур твару, нібы «выглядае» з-за яго. Такі рыс характэрны для некаторых помнікаў у іншых рэгіёнах Індыі (напрыклад, у роспісе храмаў комплексу Алчы ў Ладакхе), але менавіта для ілюстрацый да паўночнаіндзейскіх (большай часткай, джайнскіх) манускрыптаў яна стала найбольш характэрнай і вядомай. Больш за тое, тут гэты спосаб выкарыстоўваўся доўгае час, пачынаючы з ранніх вядомых ілюстраваных рукапісаў да першай паловы XVI в. У джайнскай мініяцюры сустракаецца і іншы спосаб выяўлення



жения лица в трехчетвертном повороте, восходящий к персидской или среднеазиатской традиции, а также, безусловно, фронтальные и профильные изображения. В ряде случаев они довольно устойчиво связывались с определенными типами персонажей или с их различной иконографией. Докладчик показал некоторые закономерности подобных изображений.

Несколько докладов было посвящено изучению ритуалов, культов и обычаев, в том числе сохранившихся до наших дней.

В докладе «К вопросу о замещениях (*pratinidhi*) при проведении шраута-ритуалов» Н. А. Корнеева (независимый исследователь) отметила, что структура шраута-ритуалов сложилась во времена брахман и ранних шраута-сутр и уже в то время становятся возможными так называемые *pratinidhi* (*prati-ni-√dhā* – букв.: «представитель», «замена», «подобие»), предполагающие замещение субстанций, участников, изменения времени, замену ритуалов и мантр, если исходные, предписанные шраута-сутрой, отсутствуют, испорчены, забыты и т. п. В докладе показано, что разработанная система *pratinidhi* не только не представляла угрозу сохранению ритуальных традиций, но и, придавая некую степень гибкости ряду жестких предписаний (жертвоприношения животных, сомы и прочие), способствовала выживанию самой системы жертвоприношений. Докладчица проиллюстрировала свое выступление собственными съемками современных ритуалов.

Доклад С. И. Рыжаковой (ИЭА РАН) «Дайва-арадхана Тулунаду (Южная Индия): сценарий и воплощение» был посвящен уникальной ритуально-драматической традиции, известной под названиями *бхута-колам*, *дайва-нема*, *тейям* и *калияттам*, которые она обобщила в рамках понятий *дайва-арадхана* – «почитание божеств». Главной особенностью ритуала является практика воплощения божеств, осуществляемая циклически (обычно один раз в год, хотя нередко раз в три года, пять, семь или даже двенадцать лет). При обряде требуется участие всего коллектива – расширенной семьи или совокупности родственных семей, деревни или округа. Божества воплощаются в телах перформеров, принадлежащих определенным кастам исполнителей ритуальной драмы (*налке*, *памбада*, *парава*, *малаян*, *ваннан* и др.), которые являются носителями эпических сказаний (*пардхана*, *тоттам*). Заказчиками обряда в большинстве случаев оказываются представители более высоких в социальной иерархии каст, которые оказываются связанными с кастами перформеров определенными обязательствами и системой взаимоотношений. В докладе было показано, как формируются позиции «заказчиков» и «исполнителей», «зрителей», «посредников» и прочие социальные роли. Кроме того, были выявлены пути «миграции» и культурной адаптации этой традиции – как своеобразного института искусства, ритуальной драмы, одновре-



менно фрагментирующей и интегрирующей сложное общество Тулунаду. Работа была осуществлена в рамках исследовательского проекта С. И. Рыжаковой «Одержимость, служение, лицедейство: о границах и взаимосвязи индивидуального транса, религиозного почитания и художественного начала в индийских артистических традициях», грант РФФИ № 18-09-00389.

К. П. Шрестха (ИВ РАН) в докладе «Роль представителя династии Тхакури (Тхакуджуджу) в ритуальной передаче власти в Непале» рассказал о ночном празднике, посвященном божеству Пачали-Бхайрава, который до наших дней отмечается в Катманду через каждые 12 лет на пятый день светлой половины месяца ашвина (сентябрь-октябрь). На нем совершается обряд передачи меча Пачали-Бхайравы королю Непала, символизирующий передачу власти над страной. На этой церемонии обязательно присутствие представителя династии Тхакури (на невари: Тхакуджуджу). Доклад был посвящен истории этой династии и ее роли в социально-культурной жизни непальской столицы.

Е. С. Лепехова (ИВ РАН) в докладе «Образ Ганеши в японском буддизме» показала, что это божество, издавна почитаемое в индуизме, вошло и в буддийский пантеон в качестве одного из так называемых «защитников дхармы». С распространением буддизма в страны Центральной и Восточной Азии, в Тибете и Китае сформировался культ почитания Ганеши, которому поклонялись в двух ипостасях. Первая (Ганапати), как считалось, помогала преодолевать препятствия, приносила удачу и богатство. Вторая, демоническая (Винаяка) стала объектом поклонения в некоторых тантрических ритуалах, связанных с черной магией. В Японии Ганеша известен под именем Сосин Кангитэ как двойное божество, символизирующее тантрический союз божеств. Ему поклонялись в эзотерических ритуалах школы Сингон. Благодаря своей двойственной природе Сосин Кангитэн со временем стал ассоциироваться с другими божествами буддийского и синтоистского пантеонов, например – с Авалокитешварой (яп. Каннон) и Буддой Татхагатой Вайрочаной (яп. Дайнити Нёрай). В качестве тантрического божества, дарующего плодородие, успех и процветание, он до сих пор почитается в некоторых японских буддийских храмах.

Ю. И. Дробышев (ИВ РАН) в докладе «Монгольские ритуалы в русских летописях» проанализировал летописные свидетельства об обычаях и ритуалах кочевников и попытался реконструировать их религию и ритуалы. Его внимание привлекли описания таких обрядов, как проход между огней, поклонение солнцу и луне, кусту, антропоморфным изображениям («идолам»). Он отметил, что вера в очистительную способность огня известна у кочевников еще с древнетюркской эпохи, ее унаследовали и монголы, заставлявшие чужеземцев проходить между двух костров и проносить меж них дары, прежде чем быть принятыми ханом.



Почитание светил также зафиксировано у кочевников, в том числе у средневековых монголов. Требование поклониться идолам, вероятно, подразумевало совершение поклонения фигуре Чингисхана, а не овеществленным духам предков монголов – так называемым онгонам, к которым иностранцев не подпускали. Отдельного внимания заслуживает наиболее сложный для понимания обряд – поклонение кусту. Привлечение сообщения Плано Карпини и этнографических сведений позволило докладчику предположить, что куст представлял собой реальный ботанический объект, находившийся близ ханской ставки и символизировавший «мировое дерево».

М. В. Леонов (независимый исследователь) в докладе «Опыт передачи эпической *шлоки* в русской переводческой традиции» привел примеры возможных способов передачи этого размера в русской поэзии: В. А. Жуковский использовал гекзаметр, видимо, по сходству функций этих двух размеров в античной и древнеиндийской поэзии; И. А. Коссович – нерифмованный четырехстопный хорей; С. Л. Северцев, а также В. С. Семенов – дольник; В. Б. Микушевич – дактиль; А. Я. Сыркин – восьмистопный ямб; В. Н. Потапова – пятистопный рифмованный амфибрахий; Б. Л. Смирнов – свободный стих. Докладчик проанализировал достоинства и недостатки всех этих способов и пришел к выводу, что некий единый вариант передачи эпической *шлоки* средствами русского стиха так до сих пор и не был найден. Наиболее удачным решением проблемы докладчик считает принцип, который положил в основу своего перевода «Рамаяны» П. А. Гринцер, который переводил ее текст прозой, но прозой ритмизованной. При этом, чтобы сохранить ощущение стихотворной формы оригинала, *шлоку*, состоящую из четырех *пад*, он передавал четырьмя строками перевода.

М. Ю. Гасунс (независимый исследователь) выступил с докладом «Возможности понимания и написания термина «санскрит»». Он рассказал о происхождении термина *saṅskṛta*, о различных способах передачи фонетики этого слова средствами современных языков и возможных вариантах его написания. Он показал, как этот термин понимается в индийской традиции, какие существуют варианты его перевода в словарях и трактовки в научной литературе разного времени.

А. М. Шустова (ИВ РАН) в докладе «Ю. Н. Рерих и история индологии в России» рассмотрела его вклад в отечественную индологию. Она проанализировала следующие работы Ю. Н. Рериха: «Профессор Чарлз Рокуэлл Ланман и его труды в области индологии», «Сказание о Раме в Тибете» и «Индология в России». Докладчица показала, что Ю. Н. Рерих понимал предмет индологии широко: не только Индию в географическом плане, а как целый культурно-исторический мир, включающий также Центральную Азию, Тибет и Монголию. Подобный взгляд Рериха опирался на сложившуюся традицию в российской школе востокове-



дения, в которой до периода 1930-х гг. главенствовала буддологическая школа Ф. И. Щербатского, в сферу интересов которой входило все пространство индийского буддизма. Ю. Н. Рерих не только обогатил отечественную индологию своими научными трудами. Он сыграл ключевую роль в возрождении в России буддологии и особенно тибетологии, уничтоженных в 1930-е гг. После своего возвращения на родину в 1957 г. он подготовил ряд молодых индологов, которые стали гордостью отечественной науки. Среди них можно назвать принимавших участие в Рериховских чтениях с момента их возникновения Т. Я. Елизаренкову и Ю. М. Алиханову, а также В. В. Вертоградову – бесшменного организатора и вдохновителя этой представительной индологической конференции.

Конференция завершилась так называемым «Дивертисментом» – культурной программой, на которой участники форума выступают со своими художественными произведениями и переводами.

Заключение

На Рериховских чтениях большинство докладов, за исключением некоторых, посвященных научному наследию Ю. Н. Рериха и общим вопросам перевода с восточных языков, основывались на изучении подлинных текстов и памятников изобразительного искусства, преимущественно древних и средневековых. В ряде выступлений было показано, как древняя традиция сохраняется и развивается в настоящее время. Доклады ученых, работающих в самых разных научных сферах (филологии, истории, искусствоведении, философии, этнологии), были объединены одной темой – «Текст и смыслопорождение в культуре». Это дало возможность для широкого междисциплинарного обсуждения теоретических проблем порождения текста и формирования культуры. Лучшие материалы конференции за последние годы предполагается издать в следующем выпуске продолжающегося издания «Индия – Тибет».

Список сокращений

ГАУГН – Государственный академический университет гуманитарных наук, г. Москва.

ГИИ – Государственный институт искусствознания, г. Москва.

ГМВ – Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва.

ИСАА МГУ – Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета, г. Москва.

ИВ НАН – Институт востоковедения Национальной академии наук Украины.

ИФ РАН – Институт философии РАН, г. Москва.

ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва



Тюлина Е. В. LIX Ежегодная международная конференция Рериховские чтения «Текст и смыслопорождение в культуре. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». *Ориенталистика*. 2020;3(2):545–560

МГППУ – Московский городской психолого-педагогический университет, г. Москва.

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет, г. Москва.

Информация об авторе

Тюлина Елена Валерьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Elena V. Tyulina, Ph. D (Hist.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental studies, 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: 7 марта 2020 г.
Одобрена рецензентами: 27 марта 2020 г.
Принята к публикации: 29 марта 2020 г.

Article info

Received: March 7, 2020
Reviewed: March 27, 2020
Accepted: March 29, 2020



Казанский
федеральный
УНИВЕРСИТЕТ



Покоряя вершины российского востоковедения

Интеграция академического опыта ИВ РАН в образовательные проекты ВШЭ и КФУ

Высшая школа экономики

Основная цель базовой кафедры Института востоковедения РАН, основанной 16 декабря 2019 г. в структуре факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, – интеграция интеллектуальных ресурсов ИВ РАН и Высшей школы экономики, укрепление и расширение академической и образовательной составляющей программ гуманитарных направлений, связанных с изучением стран Азии и Северной Африки. Заведующий кафедрой – Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель ИВ РАН.

Базовая кафедра способствует включению обучающихся в научную деятельность в таких областях, как «Востоковедение и африканистика», «Зарубежное регионоведение», «Международные отношения» и «Мировая экономика», а также публикации их работ в высокорейтинговых журналах. Итогом работы кафедры будет подготовка специалистов мирового уровня.



Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина от 10 июня 2019 г. № 234 В. В. Наумкину присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и технологий 2018 г. и присвоено почетное звание лауреата Государственной премии Российской Федерации за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение).

12 июня 2019 г.
Москва, Кремль

Казанский федеральный университет

Начиная свою историю с 1804 г., сегодня Институт международных отношений КФУ в рамках направления «Востоковедение и африканистика» сочетает классическое востоковедное образование, предполагающее профессиональное овладение восточными языками, с углубленным изучением истории, религии, общественной мысли и политических процессов в странах восточной традиции.

Современные вызовы требуют соответствующих им прогрессивных и эффективных действий и решений. В связи с чем в 2015 г. в ИМО КФУ был сформирован **Центр превосходства – международный координационный центр Islamicica**, а в 2018 г. состоялась открытие его московского филиала на площадке ИВ РАН. Деятельность сетевого аналитического центра, направленная на изучение процессов в современном мусульманском сообществе, высоко оценена президентом Республики Татарстан Р. М. Миннихановым – сопредседателем группы «Россия – Исламский мир».



«Являясь руководителем координационного центра Islamicica, Виталий Вячеславович Наумкин внес большой вклад в формирование и развитие Казани как центра изучения ислама и Востока».

И. Р. Гафуров,
ректор КФУ, академик РАО и АН РТ

Из речи на вручении В. В. Наумкину медали имени Х.Д. Френа за выдающиеся работы в области востоковедения, присужденной 14 октября 2019 г. Ученым советом КФУ по результатам заключения Международного жюри.



КФУ – классический университет с более чем 200-летней историей отечественной ориенталистики

Институт международных отношений Казанского университета дает прекрасную возможность обучающимся получить качественное современное образование по специализированным магистерским и аспирантским программам. В 2020/21 учебном году в институте реализуется 23 магистерские программы по 9 направлениям, включая «Востоковедение и африканистика», и 6 аспирантских программ. Получив образование в Институте международных отношений КФУ, вы сможете стать лидером в своей будущей профессии благодаря уникальным экспертным навыкам, получаемым в Ситуационно-аналитическом центре Казанского университета. Инициатива создания такого центра совместно с Институтом востоковедения РАН была поддержана президентом Татарстана Р. Н. Миннихановым. Сегодня Центр, возглавляемый научным руководителем ИВ РАН академиком РАН В. В. Наумкиным, проводит регулярный мониторинг глобальной и региональной безопасности в мире.



В. В. Наумкин

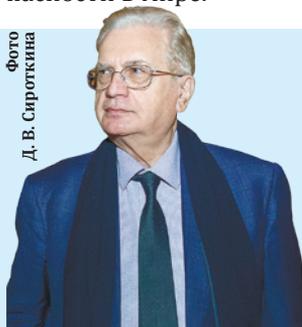


Фото
Д. В. Спирогина

«Удивительные возможности, которые имеют российская дипломатия и политика на Востоке, связаны с высоким уровнем отечественного востоковедения, его универсальностью – когда ученый может стать дипломатом, а дипломат в какой-то мере является ученым. Это российская уникальность, наше конкурентное преимущество».

*М. Б. Пиотровский,
академик РАН, директор
Государственного Эрмитажа*

«Создание Ситуационного центра способствует не только проведению тщательного анализа, но и трудоустройству наших выпускников в этой области по своей непосредственной специальности».

*И. Р. Гафуров,
ректор КФУ, академик
РАО, академик АН РТ*

Магистранты на родном и двух иностранных языках получают прикладные компетенции в области экспертной деятельности как специалисты-международники по странам и регионам Востока и его месту в системе глобальных и региональных международных отношений. Программа ориентирована на подготовку экспертов, понимающих специфику международных отношений в странах Востока и со странами Востока, разбирающихся в особенностях региональных проблем, на высоком уровне владеющих двумя иностранными языками (восточный и английский), обладающих фундаментальными знаниями в области культуры и менталитета народов Востока.

www.abiturient.kpfu.ru
тел.: +7(843)292-73-40

**420008, Казань,
ул. Пушкина,
д. 1/55**



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, Н. И. Сериков

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 01.06.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 16,0. Тираж 1000 экз.;
первый завод 100 экз. Заказ № 700.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: 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. Mastyugina, Shamil R. Kashaf, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff

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 June 1, 2020. Format 70x100 1/16. Circulation 1000 copies;
the first factory 100 copies. Order № 700.

The price is free.

E-mail: 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 Востоку! Ad Orientem

Культурное наследие Узбекистана в собрании Музея Востока

Голова мужчины

Узбекистан, городище Гяур-кала, III–IV вв. н. э.

Глина, лепка, моделирование, подрезка острым инструментом

Во II–III вв. н. э. на территории Южного Приаралья существовало крупное государство, известное как государство Хорезмшахов. Рубежи державы защищали крепости, одной из которых была Гяур-кала, возведенная на отрогах невысокого хребта Султан-Уздаг на правом берегу Амударьи. В стрелковой галерее крепостной стены хранилась замурованная голова от мужской фигуры. Это замечательное произведение хорезмийских скульпторов дает возможность представить реальный облик хорезмийца того времени.



Осуарий

Узбекистан, городище Дурмен-тепе, VII в. н. э.

Глина, обжиг

Осуарии – специальные керамические сосуды для захоронения по зороастрийскому обряду очищенных человеческих костей. Изделие, найденное в некрополе в окрестностях городища Дурмен-тепе, относится к осуариям ящичного типа, наиболее распространенным в эпоху раннего Средневековья на территории Согда – исторической области на территории современных Узбекистана и Таджикистана.



Блюдо

Узбекистан, городище Бинкет, X в.

Глина, роспись, глазурь, обжиг

По стенкам блюда идет арабская надпись, исполненная почерком «цветущий куфи»: *«Безопасность заключена в молчании, и только речь обнаруживает изъянку человека с недостатками»* (перевод Дж. Я. Ильсова).



Голова Будды

Узбекистан, Старый Термез, буддийский культовый центр Кара-тепе, II–III вв. н. э.

Глина, матерчатая прокладка, ганч



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

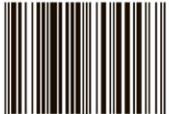
© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art

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.

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 3, № 2
2020

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

