

Vol.3,N4


2020

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)

ISSN 2687-0738 (Online)

**Ad orientem. Ad orientalia**



# Ad orientem. Ad orientalia!

«Сакральный атрибут» – цифровая коллекция с дополненной реальностью Музея истории мировых культур и религий в Дербенте

«Традиции доброго, уважительного отношения между людьми разных национальностей и вероисповеданий завещаны нам нашими предками. Но этим живым духовным наследием, опытом создания уникальной цивилизации мало просто гордиться... Их надо беречь, укреплять и развивать. Это наш общий долг перед нынешним, да и перед будущими поколениями».

**В. В. Путин,**  
Президент Российской Федерации



## Антиминс

Россия, 1853

Атлас, печать

Антиминс (*вместопрестоліе* – греч.) – шелковый или льняной четырехугольный плат, в угол которого вшиваются мощи какого-либо православного мученика, изображающий сцену ритуального погребения Христа. Одновременно он является также и документом, разрешающим совершение литургии.

## Тора

Израиль, XX в.  
Серебро. Чеканка



Футляр для Торы, в котором в праздник Симхат Тора выносят Свиток из синагоги для публичного чтения. Поскольку прикосновение руками к Свитку возбраняется, его помещают в специальный футляр из дерева или серебра, золота, украшенный чеканкой и рельефным орнаментом.



## Ляух

Дагестан, XX в.

Дерево. Ручная резьба

Раздвижная подставка для Корана. Вырезается из целого куска дерева, представляя собой раздвигающиеся и неотделимые части, при раскрытии образует форму пюпитра. Считается, что Священное Писание должно не касаться земли и находиться выше пояса сидящего на полу чтеца.

Загрузите в мобильное устройство приложение *Меморис*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Меморис*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным значком, в режиме дополненной реальности. Download the *Memories* application to your mobile device. Point the camera at the QR code through the *Memories* application, after downloading the content, point at the photo. View animated photos marked with a special icon in augmented reality.



Основанный в 2014 г. Музей истории мировых культур и религий Министерства культуры Республики Дагестан – Партнер журнала «Ориенталистика» – является одним из центров сохранения и изучения историко-культурного наследия храмовой традиции разных исповеданий древнего города Дербента. Современные цифровые технологии позволили сотрудникам экспозиционно-выставочного отдела музея Андроник и Карен Мурадовым под руководством директора Дианы Гасановой реализовать проект «Сакральный атрибут». Фотографии предметов, относящихся к разным религиозным культурам России (православие, ислам, иудаизм, буддизм), оживают на смартфонах и планшетах зрителей с помощью специально созданного видеоконтента, мобильного приложения в формате дополненной реальности и сервиса облачного хранения данных.



Vol. 3, N4  
2020

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4



## Information about the journal

The periodical *Orientalistica* is an international peer-reviewed academic journal freely available on the Internet, covering a wide range of areas on Asian and African studies.

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 & 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>

## 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>

## Contact information



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

Address: 12, Rozhdestvenka str, Moscow, 107031, Russian Federation

Tel.: +7(495)621-18-84

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

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

## Mission of the journal

The journal *Orientalistica* offers studies on the classical period of history, philosophy and literature of the peoples of the East.

Granting of a high profile to the most popular and live aspects of research in the field of Eastern studies is hoped to foster the academic cooperation between the scholars in Russian Federation and the world wide research community.

The mission of the journal is to promote Asian and African studies by publishing high quality original articles, scholarly reviews, field research materials as well as introducing new hitherto unknown or little-known historical sources both in original languages and translations.

## Peer review procedure

The papers published in this journal have passed expert selection and peer review procedure.

The content of publications, the titles and content of sections meet fully the requirements of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. These requirements apply to the peer-reviewed journals suitable for publication of the main results of the Thesis submitted for the academic degrees of both Ph. D. (Russ.: *kandidat nauk*) and Ph. D. (habil.) (Russ.: *doctor nauk*) arranged after specialties and branches as below:

Specialties	Branches
07.00.02 National History	History
07.00.03 Universal history (period and area)	History 1) Ancient history 2) Middle Ages
07.00.06 Archaeology	History
07.00.07 Ethnography, Ethnology and Antropology	History
07.00.09 Historiography, Source critical study and Methods of historical research	History
24.00.03 Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites	History
09.00.03 History of philosophy	Philosophy
09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture	History. Philosophy
09.00.14 Philosophy of religion and Religious studies	History. Philosophy
10.01.03 Foreign literature (area)	Philology 1) Literature of the East (relevant areas of Asia and Africa) 2) Literature of the former USSR republics
10.01.08 Theory of literature. Text critical studies.	Philology
10.01.09 Folklore studies	Philology



## **Editor-in-Chief**

*Valery P. Androssov* – 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 Maigne, 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*, 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

*Shamil R. Kashaf* – *Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor*, M. (Theol.), Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow State Linguistic University, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Apollinaria S. Avrutina* – Ph. D. habil. (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

*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, 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. Syrtyanova* – 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



T. 3, № 4  
2020

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4



## Информация об издании

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

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, 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>

## 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>

## Редакция



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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

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

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

## Миссия журнала

Журнал *Orientalistica* («Ориенталистика») предлагает исследования классического периода истории, философии и литературы народов Востока.

Мы надеемся, что уделение высокого внимания наиболее популярным и актуальным аспектам исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству между учеными в Российской Федерации и мировым научным сообществом.

Миссия журнала - продвижение азиатских и африканских исследований путем публикации высококачественных оригинальных статей, научных обзоров, материалов полевых исследований, а также введение в научный оборот новых ранее неизвестных или малоизвестных исторических источников как на языках оригинала, так и в переводах.

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 и отраслям науки:

Научные специальности	Отрасли науки, по которым присуждаются ученые степени
07.00.02 Отечественная история	исторические
07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)	исторические 1) Древний мир 2) Средние века
07.00.06 Археология	исторические
07.00.07 Этнография, этнология и антропология	исторические
07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования	исторические
09.00.03 История философии	философские
09.00.13 Философская антропология, философия культуры	исторические, философские
09.00.14 Философия религии и религиоведение	исторические, философские
10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)	филологические 1) литературы Востока (различные регионы Азии и Африки); 2) литературы стран так называемого ближнего зарубежья
10.01.08 Теория литературы. Текстология	филологические
10.01.09 Фольклористика	филологические



## **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; Высшая школа государственного университета 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

*Кольмар-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*, 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

*Кашаф Шамиль Рахильевич* – *заместитель главного редактора, ответственный выпускающий*, м-р теол., Институт востоковедения РАН; Московский государственный лингвистический университет, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Аврutiна Аполлинария Сергеевна* – д-р 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; Московский государственный институт международных отношений (Университет) 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



# CONTENTS

## HISTORY OF THE EAST

### Universal history (Ancient history)

*Kormysheva E. E.* Factors of formation and specific aspects of syncretic processes in the religion of Meroe..... 921

### Universal history (Middle Ages)

*Polkhov S. A.* Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VIII (part 2)..... 938

*Glushkova I.* Bharata’s bibhatsa-rasa, Shudraka’s Mṛcchakaṭika and Christian missionaries’ disgust..... 968

### Historiography, Source critical study and Methods of historical research

*Nastich V. N.* Monetary Economy of South Kazakhstan in the 19<sup>th</sup> Century (as Evidenced by the “Turkestan Archive”) ..... 985

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### Philosophy of Religion and Religious Studies

*Grunin I. V.* Crowned Buddha of Amaravati and the Cakkavatti canonical concept .....1010

*Efremova N. V., Ibrahim T.* On Avicennian Reception of Aristotle’s Categories (ch. VIII–XV)..... 1028

*Ostanin V. V.* The Upanishads and worship of the Maha Mantra in the tradition of Gaudiya Vaishnavism..... 1084

### History of Philosophy

*Rudenko N. V.* How Sages Taught People the Art of War: “Discourse on Armament and Food” by Li Zhi..... 1055

### Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

*Vyrshikov Ye. G.* Ancient Indian chronotope in Pali and Sanskrit sources ..... 1097

*Batomunkueva S. R.* The Mahakala cult in Tibet: some aspects of its history ..... 1114

## **LITERATURE OF THE EAST**

### **Persian Literature**

- N. Y. Chalisova*. 'Warrior fighting two wars': Life of 'Abdallah ibn al-Mubarak in the 'Attar's Memorial of God's Friends .....1133
- Prigarina N. I., Shakarbekova M. A.* Nāṣir-i Xusrav and his Raušanāī-nāmeḥ ("The Book of Enlightenment").....1150

## **CHRONICLE**

### **Conference report**

- Goriaeva L. V.* The Spiritual and Material culture of the Eastern people as reflected in the medieval written historical evidence (monumenta scripta) .....1167

### **Reviews**

- Bukharin M. D.* Military Oriental Schools in the Context of the Foreign and Military Policy of the Russian State in the Late XIX – early XX Centuries. [Review on:] Baskhanov M. K. A History of the Study of Eastern Languages in the Russian Imperial Army. St. Petersburg: Nestor-istoria, 2018 .....1189
- Pochekaev R. Yu., Tutaev I. V.* Some thoughts on historical and legal aspects regarding the fourth volume of the "Laws of the Great Ming dynasty" translated into Russian.....1202



# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Всеобщая история (Древний мир)

- Кормышева Э. Е.* Факторы становления и особенности синкретических процессов в религии Мероэ..... 921

### Всеобщая история (Средние века)

- Полхов С. А.* О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VIII (часть II) ..... 938
- Глушкова И. П.* Vībhatsa-rasa Бхараты, Mṛcchakaṭika Шудраки и отвращение христианских миссионеров..... 968

### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

- Настич В. Н.* Денежное хозяйство Южного Казахстана в XIX веке (по документам «Туркестанского архива») ..... 985

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### Философия религии и религиоведение

- Грунин И. В.* Коронованный Будда Амаравати и каноническая концепция чаккаватти .....1010
- Ефремова Н. В., Ибрагим Т.* Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. VIII–XV) .....1028
- Останин В. В.* Упанишады и почитание маха-мантры в традиции гаудия-вайшнавизма .....1084

### История философии

- Руденко Н. В.* Как святомудрые народ воевать учили: «Суждения о вооружении и пище» Ли Чжи .....1055

### Философская антропология, философия культуры

- Вырщиков Е. Г.* Древнеиндийский хронотоп в палийских и санскритских источниках.....1097
- Батомункуева С. Р.* К истории культа Махакалы в Тибете .....1114

## **ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА**

### **Персидская литература**

- Чалисова Н. Ю.* «Ведущий две войны»: житие 'Абдаллаха б. ал-Мубарака в «Поминаниях друзей Божиих» 'Аттара.....1133
- Пригарина Н. И., Шакарбекова М. А.* Насир-и Хусрав и его «Раушанай-наме» («Книга просветления»).....1150

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

### **Обзор конференций**

- Горяева Л. В.* Письменные памятники как отражение особенностей духовной и материальной сторон жизни в странах Востока. К итогам 10-й юбилейной конференции..... 1167

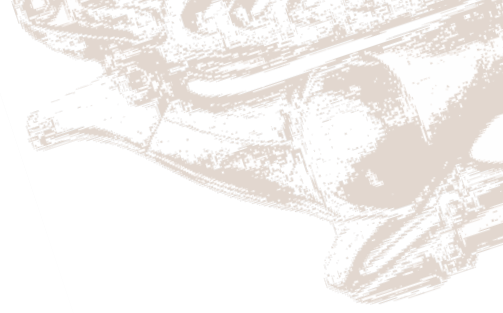
### **Рецензии**

- Бухарин М. Д.* Военные востоковедные школы в контексте внешней и военной политики Российского государства в конце XIX – начале XX века. [Рец. на:] Басханов М. К. История изучения восточных языков в русской императорской армии. СПб.: Нестор-История, 2018. 632 с..... 1189
- Почекаев Р. Ю., Тутаев И. В.* Историко-правовые размышления по поводу издания 4-томного перевода «Законов Великой династии Мин». [Рец. на:] Законы великой династии Мин. Со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзе фу ли). Ч. IV / Отв. ред. С.В. Дмитриев; Пер. Н. П. Свистунова. М.: Восточная литература; 2019. 550 с. .... 1202

# HISTORY OF THE EAST



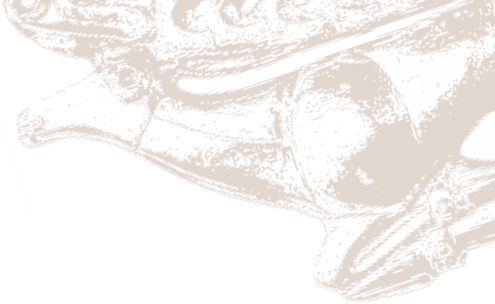
- **Universal history (Ancient history)**
- **Universal history (Middle Ages)**
- **Historiography, Source critical study and Methods of historical research**



# ИСТОРИЯ ВОСТОКА



- **Всеобщая история (Древний мир)**
- **Всеобщая история (Средние века)**
- **Историография,  
источниковедение и методы  
исторического исследования**





# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Ancient history)

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Всеобщая история (Древний мир)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 94(32):251

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-921-937

#### Факторы становления и особенности синкретических процессов в религии Мероэ

**Элеонора Ефимовна Кормышева**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*eleonora45@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9274-5661>*

**Аннотация.** В статье исследуются особенности синкретизма в религии Мероэ и факторы, влияющие на этот феномен. Они прослежены от ранних археологических культур долины Нила до времени распространения эллинизма. Предмет исследования – культы богов, мифы и ритуалы. В работе раскрывается специфика понятий «единство» и «множество», легших в основу появления локальных форм почитания египетских богов, что стало первым этапом процесса синкретизма. Последующая адаптация и аккультурация проявлялись в переосмыслении и создании образов, сохранявших многие черты своего египетского происхождения. Понятие «свой – чужой» в Мероэ проявлялось через специфические формы осознания чужих образов своими, причем этот процесс шел в двух направлениях, чужое (египетское) становилось своим в Мероэ, боги Куша попадали в египетский пантеон как чужие, но со временем также становились своими. Результат синкретических процессов эллинистического времени автор видит в создании новых образов, соединивших греческие, египетские и мероитские черты, притом что эллинистические образы Мероэ получало через Египет. Результатом процессов становления религии Мероэ вплоть до порога христианской эры было взаимовлияние и сосуществование заимствованных и синкретизированных образов, что проявилось в статуях божеств, изображениях на рельефах, и т. п. Процессы синкретизации подверглись не только отдельные образы и ритуальная практика, но и вся теологическая система Египта, совершившая первый в мировой истории масштабный исход за пределы ее исторического формирования и адаптированная к условиям древнесуданской культуры.

**Ключевые слова:** Египет; Мероэ; религия; боги; синкретизм

**Благодарности:** Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 20-09-00266А «Мероэ – древняя цивилизация в сердце Африки».

**Для цитирования:** Кормышева Э. Е. Факторы становления и особенности синкретических процессов в религии Мероэ // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 921–937. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-921-937.



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





## Factors of formation and specific aspects of syncretic processes in Meroe religion

Eleonora E. Kormysheva

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
eleonora45@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9274-5661>*

**Abstract.** The author explores specific manifestations of the phenomenon of syncretism in the Meroe religion, as well as the factors, which did significantly contribute to it. She traces these factors on a wide time scale starting from the early archaeological cultures of the Nile Valley to the Hellenistic time. The main subject of research is the cult of the gods, as well as the myths and rituals, which did accompany worship. The article deals with concepts of ‘unity and multitude’, which were instrumental for creation of local concepts of Egyptian deities. According to the author, this was the beginning of syncretism. Both the subsequent adaptation and acculturation can be seen in rethinking and creating images that retained many primordial Egyptian features. The Meroe ‘friend or foe’ concept could be traced on specific forms of adaptation of ‘enemy’ images to the Meroitic culture and the subsequent perception of them as “own” or “local”. One can identify this process as “inversion”, which run in two directions: the “alien”, i.e. Egyptian gods in fullness of time became “own” gods in Meroe, the gods of Kush, in their turn became part of the Egyptian pantheon. The results of the process, which culminated in creation of a syncretic culture can be seen in emergence of new hitherto unknown deities, which were distinguished by combination of various Greek, Egyptian and Meroitic features. The Hellenistic features of Meroe deities came to this culture via Egypt. The formation of the syncretic Meroe religion up to the beginning of the Christian era was marked by the mutual influence and coexistence of “borrowed” deities as well as those, which came into being in course of the process of “borrowing”. The phenomenon of syncretism was spread through many aspects of religious life covering not just individual images of deities or various ritual practices, but also the whole theological system of Egypt. In the history of the world religions this was the first recorded spread of religious teaching beyond its historical borders and the subsequent adaptation to an “alien”, Sudanese culture.

**Keywords:** Egypt; Meroe; religion; gods; syncretism

**Acknowledgements:** The work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) grant (grant ref. № 20-09-00266A): “Meroe – the Ancient civilization in the heart of Africa”.

**For citation:** Kormysheva E. E. Factors of formation and specific aspects of syncretic processes in the religion of Meroe. *Orientalistica*. 2020;3(4):921–937 (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-921-937.

### Введение

Термин ‘синкретизм’, широко употребляемый при исследовании религиозных процессов от древности до наших дней, не имеет единого и устоявшегося определения. Понятия ‘влияние’, ‘заимствование’ играли



определенную роль в процессах синкретизма<sup>1</sup>, явления, которое характеризуется смешением признаков, коллективным представлением различных связей и сочетаний, присущих всем членам социальной группы и передающихся в ней из поколения в поколение [2, с. 132–133, 135].

В обществах, для которых характерно мифологическое сознание, могли проявляться различные формы религиозного синкретизма – внутренние, порожденные развитием общества и эволюцией религиозного сознания, и привнесенные (внешние), как результат контактов с окружающим миром, войны и аннексии завоеванной территории. В исследовании, как отметил Леви-Брюль, «следует наперед отказаться от сведения умственных операций к единому типу, вне зависимости от рассматриваемых обществ, и от объяснения всех коллективных представлений одним и тем же неизменным логическим и психологическим механизмом» [3, с. 5].

### **Цели и задачи исследования**

Цель работы – выявление особенностей и конкретных проявлений синкретизма в религии Мероэ, его исторических причин и факторов, влияющих на этот процесс. Ставится задача исследования этих факторов и этапов формирования синкретизма, понятий «свой – чужой», «единство и множество», рассмотрение синкретизма в мифах и системе религиозных представлений.

### **Материалы и методы исследования**

Автор обобщает результаты работы с изобразительными и письменными источниками, связанными со становлением пантеона Мероэ, применяя сравнительно-исторический метод исследования.

### **Актуальность работы**

Актуальность данной статьи заключается в комплексном исследовании своеобразия процессов религиозного синкретизма, которые происходили в историко-культурном регионе долины Нила. Выяснение в каждом отдельном случае факторов и обстоятельств, которые повлияли на синкретические процессы, даст возможность понять их причины, особенности и характерные черты в изучаемом обществе, что может быть применено при исследовании типологически сходных явлений в других обществах Древнего мира. Отдельные вопросы, касающиеся процесса синкретизма, исследовались ранее, ссылки на соответствующие работы приведены ниже, однако в полном объеме на протяжении длительного хронологического отрезка – от ранних археологических культур и до падения Мероитского царства – проблема особенностей

<sup>1</sup> О данной проблеме см.: [1, р. 11–14].



синкретизма и факторов, обусловивших его, не стала предметом отдельного исследования.

### Особенности синкретизма в Мероэ

Синкретизм в Мероэ проявился как особая форма религиозного дискурса, развившегося в результате влияния, адаптации и органического слияния отдельных черт или культов богов, ритуальных практик и опыта религиозного восприятия окружающего мира. В результате образовалось качественно новое явление, сохраняющее между тем «родимые пятна» доминантной составляющей.

В основе религиозного синкретизма в Мероэ большое место занимала симпатическая магия – уверенность в том, что предметы на расстоянии оказывают симпатическое влияние друг на друга, и принцип контагиозной магии, который «исходит из того, что вещи, единожды находившиеся в соприкосновении, должны, будучи разъединенными, оставаться в симпатическом отношении» [4, с. 22, 33, 49].

Факторами, обусловившими процессы синкретизма в религии Мероэ, были природная среда, а также завоевание страны Египтом, породившее общность языка и этнического состава населения и обеспечивающее прессинг египетской доминанты.

В мировоззрении населения древнего Судана, как и в большинстве типологически сходных культур, отразилась обожествленная среда обитания. Общность природных факторов Египта и Судана порождала одинаковые коллективные ассоциации, что стимулировало процесс восприятия похожих образов на всей территории долины Нила.

Египетский бог Нила Хапи, порождающий жизнь ежегодными разливами, был принят без изменений в обществе Мероэ. Изображения Хапи на фрагментах колонн в Абу Эртейла показали полное сходство с египетским образом [5, p. 83, pl. XI, fig. 1 a, b].

Тема воды, обожествление ее подателей и хранителей рождала сходные образы богов. Так, например, лев как хранитель водного источника воспринимался одинаково в Египте и Мероэ. Статуи львов находились около искусственных резервуаров с водой (*хафиров*) и воспринимались как защитники водных источников [6, pl. IV, VI]. Львиноголовые гаргульи были установлены в Мероэ, как это было и в египетских храмах и с той же целью – обеспечить защиту от разрушительной силы воды [7, S. 129–148]. С водной стихией была связана статуя лягушки в База [6, pl. VII]. Статуэтка лягушки с ожерельем на шее была найдена в Абу Эртейла (архив экспедиции). Оба храма располагались по течению Вади Хавад. Приведенные примеры иллюстрируют близкое сходство ассоциаций у населения Мероэ и завоевавшего его Египта и готовность общества Мероэ к восприятию чужого как своего.





Синкретические образы богов Мероэ были тесно связаны с обожествлением животных. В ранних культурах это проявилось в создании фигуративных моделей как магических двойников реальных образов, а позднее композитных фигур бога с антропоморфным телом и головой зверя. Именно узнавание культового образа обожествленного животного играло большую роль в процессах создания синкретического образа бога в Мероэ.

Внедрение египетских богов на завоеванную территорию Судана явилось движущей силой процессов синкретизма, в результате чего появились качественно новые образы, и религия Мероэ получила отличительную форму. В данном процессе главную роль сыграли сила традиции и специфическое понятие времени, неадекватное современному, в силу чего некогда созданное творение предков не исчезало, а сплетаясь с более поздними формами, продолжало существовать в новом образе. Прежнее не подлежало переработке и переосмыслению, новое накладывалось на неизменно существующее старое, древние пласты смешивались с поздними наслоениями, в результате чего образы богов и формы их проявления получались многослойными.

Процессы синкретизма в религии Мероэ были обусловлены исторически. Уже в самый ранний период развитие археологических культур, засвидетельствованных на территории Судана, проходило в непосредственном контакте с Древним Египтом, стремившимся к завоеванию южных территорий. Торговый обмен сопровождался проникновением египетских религиозных культов и ритуалов еще задолго до фактического завоевания страны. Эти факторы способствовали процессу синкретизации элементов двух близких культур и сложению особого типа религии, формировавшейся под значительным влиянием, а позднее, с завоеванием страны, политическим и идеологическим прессингом со стороны Египта. Теологическая мысль развивалась в русле политеизма, что создавало почву для различных проявлений синкретизма в образе богов, мифах и ритуальной практике.

Процесс синкретизма в Мероэ включал появление чужого на своей территории, знакомство, адаптацию образа и ритуала к новым условиям, аккультурацию, вживание, создание качественно нового образа богов с их иконографией, текстологией и мифологией. С учетом политической доминанты в историческом контексте Мероэ выделяются прямое заимствование образа и ритуала, трансформация египетских черт на местной почве. Наблюдается модификация египетских образов, наделение их местными чертами иконографии, новыми титулами и создание таким способом локальных культов. Это приводило к сосуществованию египетских и местных образов, что создавало особый колорит местной культуры.

Объявление египетских богов владыками Та-Сети или храма на территории древнего Судана можно условно назвать синкретизмом локализации, что было предтечей процессов аккультурации. Трансформация



египетских богов привела к тому, что их локальные ипостаси обрели свою вторую родину, а религия Древнего Египта стала вариантом египетской религии в Нубии. Влияние египетских идей было настолько сильным, что и в эпоху независимого царства Мероэ его религия сохраняла египтоподобный облик.

Важным фактором, повлиявшим на синкретические процессы в религии Мероэ, была *общность языка*. Египетский язык, распространившись вместе с завоеванием территории Судана, оставался государственным языком и языком общения населения, по крайней мере, наиболее египтизированной его части – нубийской знати. Очевидно, существовал и мероитский язык, первые письменные свидетельства об этом относятся к началу II в. до н.э. Но даже после его официального распространения в Мероэ египетский язык сохранялся в религиозных текстах, оставаясь таким образом элитным символом в общем контексте мероитской культуры. Памятники царя Натакамани – I в. н. э. – из Вад Бен Нага и Абу Эртейла содержат надписи на египетском языке [8, р. 181–206]. Свидетельством прочных позиций египетского языка в обществе Мероэ является формирование местного диалекта египетского языка [9].

### **Этнический фактор в формировании верований общества Мероэ**

Этнический фактор стал основой для сосуществования египетских и местных богов. В силу сложившихся исторических условий общество Мероэ было полиэтническим. Помимо автохтонного населения, здесь было много египетских переселенцев, по разным причинам оседавших в Куше. Уже в эпоху Среднего царства в целом ряде областей существовали египетские кладбища [10, S. 121–126]. При создании локальной египетской администрации значительная прослойка египетской элиты вместе с семьями и слугами переселялась в Нубию. Нубия была также местом ссылки для провинившихся, там же находили убежище и беглецы из Египта.

Резкое увеличение численности египетского населения в Куше к концу XVIII династии отразилось в полном восприятии египетского погребального ритуала [11, р. 235]. Принципы иконографии, храмовые обряды, типы инвокаций, египетские мифы внедрились в Мероэ, их поддержание в храмах было обеспечено этническими носителями.

С утратой египтянами власти над территорией древнего Судана уменьшился поток переселенцев, непосредственных носителей египетской культуры. Их потомки уже не были столь ревностными приверженцами исторической родины, пребывание в иной среде формировало иные ценности, но религия как следствие процесса синкретизма сохраняла неизгладимую печать Египта.

*Единство и множество*, прослеживаемое в образах богов Мероэ, формировалось через отсутствие отрицания утверждаемого и пришедшего



извне. Тождество в этих случаях подчинялось особой логике мышления, которое иначе ориентировано и возникало вследствие особых законов ассоциации, связей и сочетаний под непосредственным влиянием исторически сложившейся обстановки в обществе. В результате создавались локальные ипостаси египетских богов, что было первым шагом в процессе синкретизма. Синкретизации подверглись образы египетских богов как общенационального значения (Амона, Хора, Исида, Осириса), так и локальных богов Древнего Египта.

При XVIII династии в Куше появилось огромное число богов египетского пантеона, которые почитались как в чисто египетском облике, так и в форме локальных ипостасей. Причиной данного явления была необходимость укрепления политической власти, а в связи с этим ликвидация незаполненного египетскими богами пространства как источника хаоса.

Характерная для религиозного синкретизма черта прослеживается в истории культа Амона. Композиция в Кургусе (Тутмос I и Тутмос III) [12, р. 56–57] символично демонстрирует черты новой идеологии – образ бараноголового Амона, созданный в результате синкретизации египетского культа Амона с культом барана в Нубии.

Культом барана был локальным культом в Нубии, о чем свидетельствуют находка в Кадрука захоронения барана с колье на шее [13, р. 83], фигурка барана из Анибы с круглым диском на голове, находки в погребениях Кермы [14, р. 57, Cat. 51, 52; 15, р. 158–159, fig. 124–125]. Именно контакты с Нубией стали причиной акцентированных черт барана в образе Амона.

Образ Амона претерпел значительные изменения, связанные с образованием локальных ипостасей, и проявлялся в четырех основных формах – Амона Напаты, Амона Гемпатона, Пнубса, Быка Та-Сети. Были и локальные культы, имеющие специфические иконографические черты (Гебель Баркал, Абу Симбел), где Амон располагается внутри пространства, окруженного огромным уреем. Вся территория между Карнаком и новым храмом в Напате была заполнена храмами Амона [16]. Результатом синкретизации были представления о нубийских корнях Амона в текстах различных эпох [17, S. 99–101], а слияние египетского и локального образа привело к созданию государственного культа империи, что позволяет оценить это явление как проявление теологического синкретизма.

Локальные ипостаси бога Хора – Хор Бухена, Миама, Баки и Хор Бык Та-Сети, а позднее и Хор Меха (Абу Симбела), в ряде случаев изображались вместе [18, р. 38–39, pl. 9]. Получили распространение и стелы *sippi*, символ защиты Хора, которые были обнаружены в Нага и Мероз [19, р. 167; 20, р. 13, 17, pl. XI]. Царь Иерикеаманот назван живым воплощением Хора: «Он – Хор правогласный» [21, I, р. 65, l. 105]. Египетские боги получают в Нубии других супругов, Хор – местную ипостась Хатхор, а Амон – Сатис и Анукис, что также относится к процессам синкретизации на уровне образования супружеских пар как основы структуры пантеона.



В местном варианте была преломлена концепция *теогамии* – рождение фараона от Хора Бухена, локальной ипостаси Хора в Куше: «(1) Тутмос... (3)... возлюбленный Хором, владыкой Бухена. Он (бог) соединился со своей Эннеадой для того, чтобы создать его из их тел...» [22, I, p. 49, pl. 61–62]. Текстуальное свидетельство легенды о глазе Хора было соотнесено с Хором, владыкой Бухена [23, p. 101, pl. XV–I]. Эти примеры указывают на функциональную идентичность (единство и множество) бога Хора и ярко иллюстрируют эту особенность синкретических процессов в Мероэ.

В ходе проникновения в Куш происходила синкретизация смежных культов. Так, Хатхор, владычица Имаау, упомянутая в надписи Хуфхора [24, S. 128, L. 11–12], синкретизирована с местной богиней с головой коровы (пример – сосуд из Кермы: [25, p. 33–50; 26, p. 89, 91, fig. 92]). Хатхор имела локальную ипостась Хатхор Ибшек [27, fig. 38; 18, p. 38, 49, pl. 9, 16; 28, p. 107; 29, p. 24, pl. 29]. Не случайно нубийские танцовщицы с эпохи Среднего царства и до римского периода участвовали в Египте в танцах в честь богини Хатхор [30, p. 63–65].

Даже Хапи, который в подавляющем числе случаев изображался так же, как и в Египте, приобрел в Мероэ локальные особенности. На скарабее Тахарки Хапи имеет типично негроидные черты [31, S. 38, fig. 2]. В храме Нага фигуры Нила показаны поднимающими растения лотоса на прямых длинных стеблях из знака *zm3* [32, p. 292, fig. 21]. Не исключено, что образ Хапи мог поглотить местные культы, которые существовали в Нубии, что стало причиной иных стилистических решений.

В стеле Хорсиотефа Исида упомянута вместе с Осирисом как локальная богиня различных поселений Мероэ [33, N. l. 148–152, 160]. В мероитских погребальных инвокациях имя Исиды стоит перед именем Осириса [34, с. 30]. Исида стала супругой бога войны Апедемака и показана приводящей пленных [35, S. 154, Bl. 6a], а также локальной формы Осириса – Пнубса [36, S. 66–67, IV, 10f. Bl. 2r, Anm. 1, 2].

Осирис имел негроидные черты уже при XXV династии [30, p. 28–29]. В стеле Хорсиотефа названы многочисленные локальные формы Осириса [33, N. l. 147–153, 157–161], в одном из демотических папирусов названа ипостась Осирис-кушит [37, p. 33 (4)].

Культ богини Бастет распространился с царским сыном Куша Хори I, который был родом из Бубастиса [38, p. 53]. Эта богиня вошла в пантеон Мероэ, она упоминается в памятниках Пианхи и Шабаки [39, p. 204–205, pl. LXVIII c; 40, с. 147], визит к ней стал частью ритуала коронации царей Хорсиотефа и Настасена [33, N. l.22].

Понятие «свой – чужой» приобрело в Мероэ специфические формы и было базовым фактором синкретических процессов. Одним из важных элементов восприятия «чужого» как «своего» следует считать принцип партиципации (сопричастности) между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением [2, с. 137].



Ярким примером особенности синкретических процессов в Мероэ служит культ Дедуна, встречающийся в Текстах Пирамид царей VI династии как божество благовоний и как бог, поддерживающий лестницу Осириса (Pug. 803, 994–995, 1017, 1476, 1718a–b). Дедун, объявленный «своим» в Египте, сохранял едва различимые черты своего происхождения, что проявлялось в начертании его имени с детерминативом птицы неясного вида (Pug.: 803, 1017, 1476), не имеющем аналога в египетской палеографии, но в стеле царя Аспелты Дедун прямо назван «богом Куша» [33, A.I. 82].

В рамках идеологической поддержки завоевательной политики Египта культ Дедуна вместе с обожествленным Сенусертом III был установлен в храме Семны [41]. Его изображения и эпитеты свидетельствуют о его египтоподобном облике. В греко-римское время Дедун был синкретизирован и с Аренснуписом, и с Хором в храме Филе [42, S. 48–49, Abb. 57–59; 43, p. 76–77, l. 3–5, 10–12].

История странствий Дедуна из Судана в Египет и обратно показывает специфику синкретических процессов – включение в египетский пантеон, где боги получали египетские черты и функции, и возвращение обратно в египтизированном облике. Иными словами, соприкосновение двух культур рождало взаимное влияние, которое шло в двух направлениях – проникновение нубийских богов в Египет и их возвращение обратно в новом качестве.

В эпоху XXV династии проявился результат взаимного влияния в сфере «свой – чужой». Войско Пианхи захватило Египет под эгидой Амона Напатского, который, будучи формой проявления Амона, считался своим, иноземцы стали единоверцами. Таким образом, результаты синкретических процессов обеспечили завоевателям поддержку религиозных кругов Египта.

Для мероитов египетское перестало быть чужим – атрибуты, принципы канона, эпитеты и религиозные формулы стали для них своими и были применены к образам местных богов. Можно сказать, что проблема противоречия «свой – чужой» была решена методом инверсии, для обеих сторон чужое стало своим. В результате процессов синкретизации при прессинге египетской доминанты существенные черты египетской религии полностью овладели мероитским мышлением. В этих условиях политический разрыв уже не мог оказать значительного влияния на духовную сферу.

*Местные боги и ритуалы* Мероэ также формировались под воздействием синкретических процессов. Культы местных богов, органически впитав египетское, показали устойчивость образа, которая сохранялась до конца существования Мероэ. Египетские атрибуты – скипетр *uas*, знак жизни и другие, были характерны для иконографии практически всех богов Мероэ и в результате стали их составным элементом. Корона Апедемака, один из видов египетской короны *hmhm*, также рассматривается в русле египетско-мероитских синкретических процессов [44, p. 102–105].



На голове Апедемака видны рога барана [45, р. 247], что было результатом синкретизации уже внутри пантеона Мероэ, когда иконографические черты Амона переходят к новому локальному божеству. В определенной мере это также можно отнести к явлению *теологического синкретизма*.

Хотя целый ряд черт связывал львиноголового Апедемака, бога Мероэ, с египетским пантеоном, некоторые его изображения являются продуктом местного творчества. Образ шагающего льва, а также фигура четырехглавого льва на *mica* Кермы [26, р. 209, № 251; 220, № 284], три погребения львов в Санаме, украшенные амулетами и бусами [46, р. 80–82], маркируют местный культ львиноголового бога. Логическим продолжением является обожествленный образ льва – бога Апедемака. Храм Льва, который был найден в Абу Эртейла, не похож на ранее найденные храмы Апедемака. Стилистика львиных фигур также демонстрирует специфику исполнения, что позволяет предположить, что в Мероэ могли быть и другие боги-львы.

Апедемак, вытесняя Осириса, выступает в храме Мусавварат эс-Суфра супругом Исиды [20, р. 63], возглавляя процессию богов египетского происхождения. Образцом теологического синкретизма можно считать гимн Апедемаку в храме Мусавварат эс-Суфра, написанный на египетском языке с заимствованием канонических египетских принципов, но чисто мероитский по своей концепции [47, S. 22]. То же относится к гимну мероитскому богу Себуимекеру, который полностью повторяет текст египетского гимна Осирису [47, S. 33–36], что могло быть проявлением замещения и смешения признаков, в результате чего элементы египетского религиозного учения были превращены коллективным сознанием в мероитские. Общая же тенденция развития синкретических процессов оставалась прежней.

## Мифы и ритуалы

Синкретические процессы сказались и на египетских *мифах*, действие которых происходит на юге. Миф о Хоре Бехдетском был связан с Нубией, где он победил своих врагов. Его символ – крылатый солнечный диск, увитый уреями, начиная с Кермы [48, р. 120–122, fig. 86, 87] на протяжении веков оставался архитектурным элементом храмов. Не исключено и существование локальных мифов, которые впоследствии могли быть поглощены египетскими.

Изображения на колоннах храма Мусавварат эс-Суфра показывают эпизоды мифа о Хатхор-Тефнут, творившей свои злодеяния в земле Кенсет [49]. Возможно, следы этого мифа прослеживаются уже в Новом царстве в надписи из Бухена, в эпитете Тота «прекрасный товарищ» [23, р. 101, pl. XV,1], более нигде для Тота не засвидетельствованный, но хорошо известный в рамках данной легенды, в частности в этимологии Аренснуписа, чье имя есть персонификация эпитета «прекрасный товарищ» (супруг) Хатхор-Тефнут. Он превратился в самостоятельное божество под именем Аренснупис,





вытеснившее Осириса в традиционной египетской триаде Осирис – Исида – Хор, заняв его место [50, p. 35]. В процессе синкретизации Арэнснупис стал самостоятельным богом, на формирование образа которого оказала влияние иконография египетских богов, странствующих в Нубии.

Целый ряд ритуалов египетского происхождения также был адаптирован в древнем Судане. Это ритуалы коронации, которые совершались по египетскому образцу, – отдельные эпизоды коронации [21, II, pl. XXIIc], в частности возложение короны Амоном [33, pl. V], ритуал путешествия барки по храму, ритуал поддержки неба с богиней Исидой в Вад Бен Нага и Абу Эртейла. В последнем случае ритуал был адаптирован к легитимации наследника мероитского правящего дома [8].

### **Отличительные черты синкретизма эллинистической культуры**

В процессе исторического развития Мероэ, ставшего крайним африканским маргиналом эллинистического мира, там проявились новые отличительные черты формирования эллинистической культуры. Результатом синкретических процессов стали новые образы, созданные путем соединения греческих, египетских и мероитских черт.

Многие достижения эллинизма в Мероэ воспринимались через Египет. Это, в частности, образы Зевса-Аммона с иконографическими чертами Сераписа Бриаксиса в храме Апедемака в Нага, а также изображения на рельефе богов в фас, с головным убором в виде калатос, в тунике, с типичной для эллинистических образов бородой и в ореоле солнечных лучей Гелиоса [35, S. 85, 93–94, Pl. 11 a, 12]. Здесь проявилась синкретизация подобию, «египтяне изображают Зевса с ликом барана... ведь в Египте Зевса называют Аммоном» (Herod., II, 42,3). Синкретический образ Зевса-Аммона, попав в Мероэ, проецировался на главного бога Мероэ, создав образ Зевса-Аммона-Апедемака в Нага [51, p. 143–144] и на кольцо из сокровищницы царицы Аманишакето<sup>2</sup>.

Иное проявление синкретизма наблюдается в отношении образа Беса, египетского божества, распространенного в древнем Судане, где он участвовал в умиротворении Хатхор-Тэфнут [49, p. 343–344, 354–355, fig. 8–10]. Специфические черты его иконографии близки эллинистическому образу сатиров. Распространение в Мероэ Диониса и Сатира вызвало смешение образов Беса и Сатира как богов вина и танца [53, p. 308–311].

### **Заключение**

Особенности синкретических процессов в Мероэ были определены историческими условиями формирования цивилизации в едином историко-культурном регионе. Начальным этапом синкретизма стало обра-

<sup>2</sup> По мнению Призе, это образ Зевса-Сераписа-Амона [52, S. 34, Abb. 31 d].



зование локальных ипостасей египетских богов через стадии влияния, адаптации и аккультурации. Тенденция взаимовлияния и сосуществования заимствованных, синкретизированных и местных образов была главным результатом синкретических процессов в религии Мероэ. В данных процессах была продемонстрирована мощная сила локальной основы, а результатом их явился специфический вариант понятия единства и множества, который нашел свое проявление в сосуществовании египетских богов в их локальной форме и местных богов с египетскими чертами. Последнее, став органически присущим местному сознанию, изменило понятие «свой – чужой», обеспечив представление о чужом как о своем. Процессы синкретизации сделали древний Судан не просто контактной зоной, но и коридором трансляции египетских образов в Африку. Явления синкретизма в Мероэ оказывали обратное влияние на Египет. Синкретизм затронул также мифы и ритуалы. Общая оценка рассмотренных явлений позволяет говорить о том, что в древнем Судане процессу синкретизации подверглись не только отдельные элементы, но и вся теологическая система Египта, совершившая первый в мировой истории масштабный исход за пределы территории ее исторического формирования и адаптированная к условиям древнесуданской культуры.

### Литература

1. Motte V., Pirenne-Delforge V. Du “bon usage” de la notion de syncrétisme // *Kernos*. 1994. No. 7. P. 11–27.
2. Леви-Брюль Л. *Первобытное мышление*. М.: Атеист; 1930. 365 с.
3. Леви-Брюль Л. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М.: Педагогика-Пресс; 1994. 608 с.
4. Фрэзер Д. *Золотая ветвь*. М.: Издательство политической литературы; 1980. 832 с.
5. Fantusati E., Kormysheva E., Malykh S. Abu Erteila – An Archaeological Site in the Butana Region // *Der antike Sudan. Ein Forscherleben zwischen den Welten Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft / Lohwasser A., Wolf P. (Hrsg.)*. Berlin: e.V. Sonderheft; 2014. S. 65–94.
6. Crowfoot J. W., Griffith, F. L. *The Island of Meroe*. London: Egypt Exploration Society; 1911. 94 p.
7. Kormysheva E. Water spouts and water drainage systems in the Butana region // *Beiträge zur Sudanforschung*. 2017. No. 12. P. 149–164.
8. Kormysheva E. Comparative analysis of the iconographical program of the sacred stands from the temples of Abu Erteila and Wad Ben Naga // *Der Antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft*. Berlin: Berlin: e.V. Sonderheft; 2019. No. 30. S. 181–206.
9. Peust C. *Das Napatanische. Ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausends. Texte, Glossar, Grammatik*. Göttingen: Peust & Gutschmidt; 1999. 371 p.



10. Säve-Söderbergh T. *Ägypten und Nubien*. Lund Suède: Håkan Ohlssons Boktryckeri; 1941. 276 p.
11. Adams W. Y. *Nubia: corridor to Africa*. London: A. Lane; 1977. 822 p.
- Davies V. Kurgus 2002. The inscriptions and rock drawings // *Sudan & Nubia. Bulletin of The Sudan Archaeological Research Society*. 2003. No. 7. P. 56–57.
12. Reinold J. *Archéologie au Soudan. Les civilisations de Nubie*. Paris: Éd. Errance; 2000. 137 p.
13. *Sudan. Antike Königreiche am Nil* / Bearb. von D. Wildung. Paris (France) – Munich (Germany): Institut du Monde arabe, Flammarion; Hypo-Kulturstiftung, Kunstthalle; 1996. 428 p.
14. Bonnet Ch. *Le temple principal de la ville de Kerma et son quartier religieux* (en collaboration avec D. Valbelle), Paris: Errance; 2004. 207 p.
15. Hein I. *Die Ramessidische Bautätigkeit in Nubien*. Wiesbaden: O. Harassowitz; 1991. 200 p.
16. Pamminger P. Amun und Luxor // *Beiträge zur Sudanforschung*. Wien. 1992. No. 5. S. 93–140.
17. Caminos R. *The shrines and rock-inscriptions of Qasr Ibrim*. London: Egypt Exploration Society; 1968. 113 p.
18. Shinnie P. L., Bradley R. J. *The Capital of Kush 1*. Berlin: Akad. Verl; 1980. 429 p.
19. Garstang J., Sayce A. H., Griffith F. Ll. *Meroe. The city of the Ethiopians being an Account of a First Season's Excavation on the Site, 1909–1910*. Oxford: Clarendon press; 1911. 94 p.
20. Macadam M. F. L. *The Temples of Kawa I: The Inscriptions. II. History and Archaeology of the site*. London: Oxford university press; 1949, 1955. 256 p.
21. Caminos R. *The New-Kingdom temples of Buhen*. London: Egypt Exploration Society; 1974. 96 p.
22. Smith H. S. *The fortress of Buhen. The inscriptions*. London: Egypt Exploration Society; 1976. 255 p.
23. *Urkunden des ägyptischen Altertums I.* / Bearbeitet von K. Sethe. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1933. 325 S.
24. Berlandini J. La déesse bucéphale: une iconographie particulière de l'Hathor Memphite // *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*. 1983. No. 83. P. 33–50.
25. *Kerma, royaume de Nubie*. Publié sous la direction de Ch. Bonnet. Genève: Musées et collections de la ville de Genève; 1990. IX, 271 p.
26. Curto S. *Il tempio de Ellesiya*. Torino: Museo Egizio; 1970. [unpaged]
27. Dewachter M. Nubia. Notices diverses // *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*. Le Caire, 1971. No. 70. P. 83–117.
28. Ricke H. et al., *The Beit el Wali Temple of Ramesses II*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press; 1967. XVII+39 p.
29. Ashby S. Dancing for Hathor. Women in Egyptian Cultic life // *Dotawo. A Journal of Nubian Studies*. 2018. No. 5. P. 63–90.
30. Peterson B. Ein kuschitischer Osiris // *Orientalia Suecana*. 1978–1979. No. XXVII/XXVIII. P. 28–30.



31. Kroeber K. Metamorphoses of the Amun Temple in Naga // *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies. Rome 9–14 September 2002* / Caneva I., Rocatti A. (eds). Roma, 2006. P. 287–295.

32. *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48863–48866* / Publié par N.-C. Grimal. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale – Paris: Ministère des Universités; 1981. XIV, 115 p.

33. Heyler A. L'invocation solennelle des épitaphes méroïtiques. *Revue d'égyptologie*. 1964. No. 16. P. 25–36.

34. Gamer-Wallert I. *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan): Die Wandreliefs. I Text*. Wiesbaden: Reichert; 1983, 272 p.

35. *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri* / Ed. by K. Preisendanz. Stuttgart: Vieweg+Teubner Verlag; 1973. 200 p.

36. Griffith F. Ll., Thompson H. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. Vol. I–III. London: H. Grevel & co.; 1904–1909. XXXIII, 154 p.

37. Habachi L. The graffiti and work of the Viceroy in the Region of Asuan. *Kush*. 1957. No. 5. P. 13–36.

38. Leclant J. Deux monuments au nom de la reine Kensa. *Kush*. 1962. No. X. P. 203–210.

39. Кацнельсон И. С. *Напата и Мероэ – древние царства Судана*. М.: Наука; ГРВЛ; 1970. 451 с.

40. Caminos R. *Semna-Kumma*. Vol. I: *The temple of Semna*. London: Egypt Exploration Society; 1998. XIII + 121 p.

41. Hölbl G. *Altägypten und Römisches Reich. Der Römische Pharao und seine Tempel*. Band II: *Die Tempel des römischen Nubien*. Mainz am Rhein: P. von Zabern; 2004. 160 S.

42. Daressy G. Légende d'Ar-hems-nefer à Philae // *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*. 1917. No. 17. P. 76–80.

43. Zabkar L. V. *Apedemak. Lion God of Meroe*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.; 1975. 494 с.

44. Leclant J. La religion méroïtique // *Histoire des Religions* 1. (*Encyclopédie de la Pleiade* 29). Paris, 1970. P. 141–153.

45. Griffith F. Ll. Oxford Excavations in Nubia. XVIII–XXV. The cemetery of Sanam // *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology*. Liverpool, 1923. No. 10. P. 72–121.

46. Hintze F. *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*. Berlin: ADAW; 1962, 47 S., 17 Taf., 25 Abb.

47. Bonnet Ch., avec la collab. de D. Valbelle. *Édifices et rite funéraires à Kerma*. Paris: Errance; 2000, 204 p.

48. Kormysheva E. Evidences of the sun-eye legend in the Meroitic Kingdom // *The Kushite World. Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Conference (Vienna 2008)*. Vienna: Vienna University of Technology; 2015. P. 343–358.

49. Blackman A. M. *The temple of Dendur*. Le Caire: IFAO; 1911, 114 p.

50. Leclant J. Aspects du syncrétisme méroïtique // *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaine: Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971)*. Strasbourg–Basançon: Presses universitaires de France; 1973. P. 135–145.

51. Priese K.H. *Das Gold von Meroe*. Berlin: Zaberndruck; 1992, 49 p.



52. Sackho-Autissier A. Les representation de Bès et de Satyres à l'époque méroïtique: syncretisme ou confusion des emblèmes? // *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies. Rome 9–14 September 2002* / Caneva I, Rocatti A. (eds). Roma: Poligrafico dello Stato; 2006. P. 307–312.

### References

1. Motte V. Pirenne-Delforge, Du "bon usage" de la notion de syncretisme. *Kernos*. 1994(7):11–27.
2. Levy-Bruhl L. *The primitive Thinking*. M.: Ateist; 1930. (In Russ.)
3. Levy-Bruhl L. *The supranatural in the primitive thinking*. M.: Pedagogika-Press; 1994. (In Russ.)
4. Fraser D. *The Golden Bough*. M.: Izdatelstvo politicheskoi literatury; 1980. (In Russ.)
5. Fantusati E., Kormysheva E., Malykh S. Abu Erteila – An Archaeological Site in the Butana Region. Lohwasser A., Wolf P. (Hrsg.) *Der antike Sudan. Ein Forscherleben zwischen den Welten Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft*. Berlin: e.V. Sonderheft; 2014, pp. 65–94.
6. Crowfoot J. W., Griffith, F. L. *The Island of Meroe*. London: Egypt Exploration Society; 1911. 94 p.
7. Kormysheva E. Water spouts and water drainage systems in the Butana region. *Beiträge zur Sudanforschung*. 2017;(12):129–158.
8. Kormysheva E. Comparative analysis of the iconographical program of the sacred stands from the temples of Abu Erteila and Wad Ben Naga. *Der Antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* 2019;(30):181–206.
9. Peust C. *Das Napatanische. Ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausends. Texte, Glossar, Grammatik*. Göttingen: Peust & Gutschmidt; 1999. 371 p.
10. Säve-Söderbergh T. *Ägypten und Nubien*. Lund Suède: Håkan Ohlssons Boktryckeri; 1941. 276 p.
11. Adams W. Y. *Nubia: corridor to Africa*. London: A. Lane; 1977. 822 p.
12. Davies V. Kurgus 2002. The inscriptions and rock drawings. *Sudan & Nubia. Bulletin of The Sudan Archaeological Research Society*. 2003;(7):56–57.
13. Reinold J. *Archéologie au Soudan. Les civilisations de Nubie*. Paris: Éd. Errance; 2000. 137 p.
14. *Sudan. Antike Königreiche am Nil* / Bearb. von D. Wildung. Paris (France)–Munich (Germany): Institut du Monde arabe, Flammarion; Hypo-Kulturstiftung, Kunstthalle; 1996. 428 p.
15. Bonnet Ch. *Le temple principal de la ville de Kerma et son quartier religieux* (en collaboration avec D. Valbelle), Paris: Errance; 2004. 207 p.
16. Hein I. *Die Ramessidische Bautätigkeit in Nubien*. Wiesbaden: O. Harassowitz; 1991. 200 p.
17. Pamminger P. Amun und Luxor. *Beiträge zur Sudanforschung*. Wien. 1992;(5):93–140.
18. Caminos R. *The shrines and rock-inscriptions of Qasr Ibrim*. London: Egypt Exploration Society; 1968. 113 p.
19. Shinnie P. L., Bradley R. J. *The Capital of Kush 1*. Berlin: Akad. Verl; 1980. 429 p.



19. Garstang J., Sayce A. H., Griffith F. Ll. *Meroe. The city of the Ethiopians being an Account of a First Season's Excavation on the Site, 1909–1910*. Oxford: Clarendon press; 1911. 94 p.
20. Macadam M. F. L. *The Temples of Kawa I: The Inscriptions. II. History and Archaeology of the site*. London: Oxford university press; 1949, 1955. 256 p.
21. Caminos R. *The New-Kingdom temples of Buhen*. London: Egypt Exploration Society; 1974. 96 p.
22. Smith H. S. *The fortress of Buhen. The inscriptions*. London: Egypt Exploration Society; 1976. 255 p.
23. *Urkunden des ägyptischen Altertums I*. Bearbeitet von K. Sethe. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1933. 325 p.
24. Berlandini J. La déesse bucéphale: une iconographie particulière de l'Hathor memphite. *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*. 1983;(83):33–50.
25. *Kerma, royaume de Nubie*. Publié sous la direction de Ch. Bonnet. Genève: Musées et collections de la ville de Genève; 1990. IX, 271 p.
26. Curto S. *Il tempio de Ellesiya*. Torino: Museo Egizio; 1970. [unpaged]
27. Dewachter M. Nubia. Notices diverses. *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*. Le Caire, 1971;(70):83–117.
28. Ricke H. et al., *The Beit el Wali Temple of Ramesses II*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press; 1967. XVII+39 p.
29. Ashby S. Dancing for Hathor. Women in Egyptian Cultic life. *Dotawo. A Journal of Nubian Studies*. 2018;(5):63–90.
30. Peterson B. Ein kuschitischer Osiris. *Orientalia Suecana*. 1978–1979;(XXVII/XXVIII):28–30.
31. Kroeper K. Metamorphoses of the Amun Temple in Naga. *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies. Rome 9–14 September 2002 / Caneva I., Rocatti A. (eds). Roma, 2006, pp. 287–295*.
32. *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48863–48866 / Publié par N.-C. Grimal*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale – Paris: Ministère des Universités; 1981. XIV, 115 p.
33. Heyler A. L'invocation solennelle des épitaphes méroïtiques. *Revue d'égyptologie*. 1964;(16):25–36.
34. Gamer-Wallert I. *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan): Die Wandreliefs. I Text*. Wiesbaden: Reichert; 1983, 272 p.
35. *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri / Ed. by K. Preisendanz*. Stuttgart: Vieweg+Teubner Verlag; 1973. 200 p.
36. Griffith F. Ll., Thompson H. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. Vol. I–III. London: H. Grevel & co.; 1904–1909. XXXIII, 154 p.
37. Habachi L. The graffiti and work of the Viceroy in the Region of Asuan. *Kush*. 1957;(5):13–36.
38. Leclant J. Deux monuments au nom de la reine Kensa. *Kush*. 1962;(X):203–210.
39. Kaznelson I. S. *Napata and Meroe – two ancient Kingdoms in Sudan*. Moscow: Nauka; GRVL; 1970. 451 p. (In Russ.)
40. Caminos R. *Semna-Kumma*. Vol. I: *The temple of Semna*. London: Egypt Exploration Society; 1998. XIII + 121 p.





## HISTORY OF THE EAST

Kormysheva E. E. Factors of formation and specific aspects of syncretic...  
*Orientalistica*. 2020;3(4):921–937

41. Hölbl G. *Altägypten und Römischen Reich. Der Römische Pharaos und seine Tempel*. Band II: *Die Tempel des römischen Nubien*. Mainz am Rhein: P. von Zabern; 2004. 160 p.
42. Daressy G. *Legende d'Ar-hems-nefer à Philae. Annales du Service des Antiquités d'Égypte*. 1917;(17):76–80.
43. Zabkar L. V. *Apedemak. Lion God of Meroe*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.; 1975, 494 c.
44. Leclant J. La religion méroïtique. *Histoire des Religions* 1. (*Encyclopedie de la Pleiade* 29). Paris: Gallimard; 1970, pp. 141–153.
45. Griffith F. Ll. Oxford Excavations in Nubia. XVIII–XXV. The cemetery of Sanam. *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology*. Liverpool, 1923;(10):72–121.
46. Hintze F. *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*. Berlin: ADAW; 1962, 47 p., 17 Taf., 25 Abb.
47. Bonnet Ch., avec la collab. de D.Valbelle. *Édifices et rite funéraires à Kerma*. Paris: Errance; 2000, 204 p.
48. Kormysheva E. Evidences of the sun-eye legend in the Meroitic Kingdom. *The Kushite World. Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Conference (Vienna 2008)*. Vienna: Vienna University of Technology; 2015, pp. 343–358.
49. Blackman A. M. *The temple of Dendur*. Le Caire: IFAO; 1911, 114 p.
50. Leclant J. Aspects du syncrétisme méroïtique. *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaine: Colloque de Strasbourg (9–11 juin 1971)*. Strasbourg–Basançon: Presses universitaires de France; 1973, pp. 135–145.
51. Priese K. H. *Das Gold von Meroe*. Berlin: Zaberndruck; 1992, 49 p.
52. Sackho-Autissier A. Les representation de Bès et de Satyres à l'époque méroïtique: syncrétisme ou confusion des emblèmes? Caneva I, Rocatti A. (eds). *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies. Rome 9–14 September 2002*. Roma: Poligrafico dello Stato; 2006, pp. 307–312.

### Информация об авторе

Кормышева Элеонора Ефимовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела истории Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### Information about the author

Eleonora E. Kormysheva – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Chief Researcher of the Department of History of Orient, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 мая 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 07 июня 2020 г.  
Принята к публикации: 27 октября 2020 г.

### Article info

Received: May 25, 2020  
Reviewed: June 07, 2020  
Accepted: October 05, 2020

**HISTORY OF THE EAST**  
**Universal history (Middle Ages)**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Всеобщая история (Средние века)**

Переводы

Исторические науки

УДК 94(520) «1575»(093.3)

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-938-967

**О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VIII  
(часть II)**

**Святослав Александрович Полхов**

*(Перевод с позднесредневекового японского и комментарии)*

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*cjr-ran@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>*

**Аннотация.** В данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык части свитка VIII хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»). Работа является продолжением серии академических переводов «Синтё:-ко: ки», опубликованных автором. «Синтё:-ко: ки» представляет собой жизнеописание «объединителя Японии» Ода Нобунага (1534–1582). По всей видимости, один из важнейших источников по истории Японии конца Средневековья – начала Нового времени окончательно сложился на рубеже XVI–XVII вв. Автором хроники-биографии Нобунага является его вассал О:та Гю:ити (1527–1613?). В данной части хроники рассказывается о походе Ода Нобунага в 1575 г. в провинцию Этидзэн, ранее перешедшую под контроль сил Икко:-икки. Жестоко расправившись со сторонниками Икко:-икки, Нобунага восстановил свою власть над Этидзэн. В свитке VIII приводится текст наставлений Нобунага вассалу Сибата Кацуиэ. Кацуиэ должен был руководствоваться этими наставлениями при управлении провинцией Этидзэн. Кроме того, в данной части своего труда О:та Гю:ити описывает и другие важные события: назначение «объединителя Японии» на высокие должности при императорском дворе, а также передачу им главенства в доме Ода старшему сыну Нобутада. Первый академический перевод «Синтё:-ко: ки» на русский язык снабжен подробным комментарием, в котором сообщения хроники сопоставляются с другими источниками. Кроме того, в комментарии автор перевода предлагает собственное толкование трудных для понимания мест «Синтё:-ко: ки» и приводит основные их интерпретации, существующие в современной науке.

**Ключевые слова:** Синтё:-ко: ки; Этидзэн; Икко:-икки; Ода Нобунага; императорский двор; придворные должности

**Для цитирования:** О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VIII (часть II) (Перевод с позднесредневекового японского и комментарии С. А. Полхова) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 938–967. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-938-967



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





Translation

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-938-967

## Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VIII (part 2)

**Svyatoslav A. Polkhov***(Translation into Russian from late medieval Japanese and comments)**Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,**cjr-ran@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>*

**Abstract.** The publication provides a commented translation into Russian of the book VIII of *Shinchō-kō ki* chronicle. The article continues the series of translations of books of *Shinchō-kō ki*, published by the author. *Shinchō-kō ki* is a biography of the so called "unifier of Japan" Oda Nobunaga (1534–1582). This is one of the most important sources on the history of Japan in the end of the Middle Ages – beginning of the Early Modern period. This present redaction dates back most likely to the 16<sup>th</sup> – beginning of the 17<sup>th</sup> cent. The author of the chronicle is Ōta Gyūichi (1527–1613?) the vassal of Nobunaga. This part of the chronicle describes the campaign of Oda Nobunaga in 1575 in the province of Echizen, which had previously come under the control of the Ikkō-ikki forces. Having brutally dealt with Ikkō-ikki's supporters, Nobunaga regained his power over Echizen. Scroll VIII contains the text of Nobunaga's instructions to his vassal Shibata Katsuei. Katsuei was to be guided by these instructions when governing Echizen province. In addition, in this part of his work, Ōta Gyūichi narrates about other important events, in particular, the assignment to the "unifier of Japan" posts at the Imperial court, as well as the transfer by Nobunaga of the headship of the Oda house to his eldest son Nobutada. The first academic translation of *Shinchō-kō ki* into Russian is accompanied by a detailed commentary. The present author offers there a comparison between the data found in the chronicle against other sources. In addition, in the commentary comprises the authors interpretation of the difficult passages from the *Shinchō-kō ki* along the traditional views on their meaning as expressed in the modern scholarship.

**Keywords:** *Shinchō-kō ki*; Echizen; Ikkō-ikki; Oda Nobunaga; Imperial court; court positions

**For citation:** Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VIII (part 2) (Translation into Russian from late medieval Japanese and comments S. A. Polkhov). *Orientalistica*. 2020;3(4):938–967. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-938-967

### Свиток VIII<sup>1</sup>,

### 3-й год [девиза правления] Тэнсё;

### Свиньи и младшего брата дерева

(продолжение)

(5). Тем временем случилось нечто печальное. На границе земли Мино и О:ми есть место, зовущееся Яманака<sup>1</sup>. На обочине дороги, промокая от дождя и росы, жил увечный побирушка. На пути в столицу или об-

<sup>1</sup> При переводе за основу взят опубликованный список «Записей о князе Нобунага» из книгохранилища Ё:мэй [1]. Перевод части I свитка VIII см.: [2]. Там же в библиографическом списке приведен перечень моих переводов свитков I–VII [2].



ратно [князь Нобунага все время] видел [его и] думал [о нем] с немалой жалостью. «Обычно у побирушек нет постоянного места жительства, но человек этот всегда неизменно находится здесь. По какой же причине?» – однажды в недоумении соблаговолил спросить местных жителей [князь Нобунага]. [Тогда] местные жители поведали [его милости] историю [того места]. В старину здесь на постоялом дворе Яманака убили [госпожу] Токива Годзэн<sup>2</sup>. По [закону] кармического воздаяния [его] предки<sup>3</sup> из поколения в поколение рождались калеками и так же побирались. «Обезьяна из Яманака – вот кто этот человек», – сказали [они].

6-я луна, 26-й день. [Князь Нобунага] неожиданно отбыл в столицу. Поглощенный [делами], [все же] изволил вспомнить о том человеке, самолично достал 20 отрезков<sup>4</sup> хлопковой ткани и велел нести. У постоялого двора Яманака соизволил остановить коня и молвил: «Жители этого города, и мужчины и женщины, выходите все. Желая отдать приказания». Когда [местные жители], беспокоясь «Что же [он] прикажет», явились, [его милость] пожаловал 20 отрезков хлопковой ткани нищему Обезьяне. Местные жители приняли [дар]. «[Пустив на расходы] половину [пожалованной ткани] постройте хижину у соседнего дома, и чтобы не умер [он] от голода, проявите милосердие, поселите [его там]», – велел [князь Нобунага]. «Кроме того, если жители соседней деревни, когда созреет ячмень, один раз [дадут ему] ячменя, а осенью – один раз риса, [и так] каждый год дважды будут из доброты давать понемногу, Нобунага будет рад», – молвил [он]. Нечего и говорить, нищий Обезьяна был преисполнен благодарности, и среди мужчин и женщин в городе Яманака не было тех, кто не выжимал бы [промокшие от слез] рукава [платья]. Спутники [его милости], и высокого и низкого [звания], все прослезилась. [Князь Нобунага] каждому из [своих] спутников предоставил [новое] пожалование – нечего и говорить, замечательная удача. «Глубоко сострадание и жалость [князя Нобунага], и оттого [удостоился он] божественных милостей Небес<sup>5</sup>, высочайший род [Ода] будет долговечен», – превозносили [его люди].

6-я луна, 26-й день. [Князь Нобунага] отбыл в столицу. В тот день, изволив немного передохнуть в Саваяма, [он] сел на быстроходный корабль<sup>6</sup>, переплыл озеро [Бива] и [высадился] в Сакамото. Дул слабый ветер. В сопровождении пяти-шести [отроков] *окосэ:*, в 6-ю луну, 27-й день [князь Нобунага] прибыл в столицу. Поселился в [храме] Сё:кокудзи.

7-я луна, первый день. [Отпрыски] регентских домов, сиятельная знать, кроме того Бэссё Косабуро: из провинции Харима, Бэссё Магоэмон<sup>7</sup>, Миёси Сё:ган, Такэда Магоину<sup>8</sup>, Хэми Суруга<sup>9</sup>, Авая Эттю:, Кумагаи Дэндзаэмон, Ямагата Симоцукэ-но ками, Найто: Тикудзэн, Сираи, Мацумия и Хатада<sup>10</sup> находились в столице. Сиокава Хо:ки<sup>11</sup> был пожалован конем. Все из [области] Кинай и соседних земель предстали [перед князем Нобунага].



7-я луна, 3-й день. Во дворце государя его светлость принц<sup>12</sup> благоволил играть в мяч. Не передать словами, сколь великолепно была церемония, [проведенная] согласно [заведенным] правилам. Нобунага привел с собой лишь *оумамавари*, после окончания игры в мяч изволил проследовать на [установленную для него] во дворце Куродо скамеечку [для отдыха].

[Князю Нобунага] дамой из Найсидокоро<sup>13</sup> [от государя была] мило стиво пожалована чарка сакэ. [Князь Нобунага] смотрел за игрой в мяч в саду дворца Сэйрё:дэн<sup>14</sup>.

Игра в мяч.

Дворец Куро:до<sup>15</sup>.

<p>1-й [раунд], восемь [игроков]          ○<sup>16</sup> <i>тю:дзё</i>: Асукаи Масаацу <i>асон</i><sup>17</sup>, <i>дайнагон</i> Кансюдзи          ○ То:-но <i>сайсё</i>:-, <i>дайнагон</i> Асукаи          ○ его светлость [принц], <i>дайнагон</i> Сандзё:          ○ Ицуцудзи Тамэнака <i>асон</i>, <i>дайнагон</i> Нивата Син</p>	<p>2-й [раунд], восемь [игроков]          ○ <i>тю:нагон</i> Канродзи, Такэути Нагахару <i>асон</i>          ○ господин Сандзё:-но <i>сайсё</i>:-но <i>тю:дзё</i>:-, Ямашина Саэмон-но <i>ками</i>          ○ <i>тю:дзё</i>: Асукаи, Сандзё:-но <i>дзидзю</i>: Кин-нобу <i>асон</i>          ○ <i>садайбэн</i> Кансюдзи, Хино Тэрусукэ.</p>
<p>3-й [раунд], восемь [игроков]          ○ Наканоин Митикацу <i>асон</i>, То:-но <i>сайсё</i>: Нагатака          ○ Нивата Гэн-но <i>сайсё</i>:-но <i>тю:дзё</i>:-, Мадэноко:дзи Мицуфуса          ○ <i>сасё:бэн</i><sup>18</sup> Хирохаси Канэкацу, Сусуки Юкицугу          ○ Ицуцудзи Гэн-но Нобунака, Минасэ Тикасада <i>асон</i>.</p>	<p>4-й [раунд], восемь [игроков]; наступил вечер          ○ его светлость [принц], То:-но <i>сайсё</i>:          ○ <i>дайнагон</i> Сандзё:-, Ицуцудзи Гэн-но Тамэнака <i>асон</i>          ○ <i>дайнагон</i> Кансюдзи, <i>тю:дзё</i>: Асукаи          ○ <i>дайнагон</i> Асукаи, Карасумару Мицунобу <i>асон</i>.</p>

Участники игры в мяч, [устроенной] его светлостью принцем:

Его светлость [принц]: [высокая шапка] *татээбоси*<sup>19</sup>, [повседневное придворное платье] *но:си*<sup>20</sup> цветов сафлора и индиго, [шаровары] *сасинуки*<sup>21</sup>; позднее [он] соблаговолил облачиться [в одеяние] *собацудзуки*<sup>22</sup> алого цвета. На всех были [шапки] *эбоси*. На белом песке [игровой площадки] разложили [соломенные циновки] *нэкокаи*.

Господин *дайнагон* Сандзё:<sup>23</sup> – [повседневное придворное платье] *но:си* белого цвета, [шаровары] *сасинуки*.

Господин *дайнагон* Кансюдзи<sup>24</sup> – [охотничье платье] *каригину*<sup>25</sup> цвета коры кипарисовика, [шаровары] *сасинуки*.

Господин *дайнагон* Асукаи<sup>26</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета, [шаровары] *кудзухакама*<sup>27</sup>.

Господин *дайнагон* Нивата Син<sup>28</sup> – [охотничье платье] *каригину* желтовато-зелёного цвета и такие же [шаровары].

Господин *тю:нагон* Канродзи<sup>29</sup> – [верхнее платье] *ками* радужного цвета, и такие же [шаровары].



Господин То:-но *сайсё*:<sup>30</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета и такие же [шаровары] *кудзухакама*.

Господин Ямасина Саэмон-но *ками*<sup>31</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета и такие же [шаровары].

Господин Гэн-но *сайсё*:-но *тю:дзё*:<sup>32</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета и такие же [шаровары].

Господин *Садайбэн*-но *сайсё*:<sup>33</sup> – [верхнее платье] *ками* цвета [зеленой] ящерицы и такие же [шаровары].

Господин Сандзё:-но *сайсё*:-но *тю:дзё*:<sup>34</sup> – [верхнее платье] *ками*<sup>35</sup> желтовато-зеленого цвета и такие же [шаровары].

Господин Са-но *то*:-но *тю:дзё*: – [официальный головной убор] *кам-мури*<sup>36</sup> и [официальное придворное одеяние] *сокутай*<sup>37</sup>.

Господин Асукаи *тю:дзё*:<sup>38</sup> – [верхнее платье] *ками* радужного цвета и такие же [шаровары] *кудзухакама*].

Господин Карасумару-но *бэн*<sup>39</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета, узорчатый газ, и такие же [шаровары].

Господин Такэути Ухё:э-но *сукэ*<sup>40</sup> – [верхнее платье] *ками* желтовато-зеленого цвета и такие же [шаровары].

Господин Наканоин<sup>41</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета и такие же [шаровары].

Господин Минасэ<sup>42</sup> – [верхнее платье] *ками* светло-зеленого цвета, узорчатый газ и такие же [шаровары].

Господин Сандзё:-но *дзидзю*:<sup>43</sup> – [верхнее платье] *ками* темно-синего цвета с рисунками на ткани и такие же [шаровары].

Господин Хино<sup>44</sup> – [верхнее платье] *ками* лилового цвета и такие же [шаровары].

Господин Хирохаси<sup>45</sup> – [верхнее платье] *ками* тёмно-синего цвета, узорчатый газ и такие же [шаровары].

Господин Эйко:<sup>46</sup> – [верхнее платье] *ками* из тонкого шелка, расшитое золотыми нитями, и такие же [шаровары].

Господин Гон-но *усё:бэн*<sup>47</sup> – [верхнее платье] *ками* желтого цвета с рисунками сине-зелёного цвета на ткани и такие же [шаровары].

Господин Сусуки<sup>48</sup> – [одеяние] *суо*:<sup>49</sup>.

Господин *Син*-но *курандо*<sup>50</sup> – [верхнее платье] *ками* цвета зеленой ивы.

Как [указано] выше.

7-я луна, 3-й день. Было [передано] повеление его величества касательно повышения Нобунага в должности и ранге, но [он] отклонил и не принял [это предложение]. Меж тем в сердце [князь Нобунага], должно быть, желал [продвижения в ранге и должности своих вассалов]. Среди старейшин высочайшего дома<sup>51</sup> Ю:кан [стал] главой министерства двора и [получил титул] *хо:ин*, Сэкиан [удостоился титула] *хо:ин*<sup>52</sup> второго ранга, Акэти Дзю:бё:э стал Корэто: Хю:га, Янада Саэмон Таро: был назначен Бэкки Укон. Нива Горро:дзаэмон<sup>53</sup> стал Корэдзуми, [они были] благодарны [своему господину]<sup>54</sup>.





7-я луна, 6-й день. Жители Верхнего и Нижнего Киото в храме Мё:кэн-дзи<sup>55</sup> устроили спектакль Но и представили на обозрение [князя Нобунага]. На местах для зрителей [возле его милости] были только особы из регентских домов и сиятельной знати, а кроме [них] лишь Сэкиан, Ю:кан, Тё:ан и Тё:ун<sup>56</sup>. [В программе] Но было восемь пьес. Кандзэ Ёдзаэмон и Кандзэ Матасабуру: по желанию [князя Нобунага] играли на барабанах<sup>57</sup>.

7-я луна, 15-й день. [Князь Нобунага] отбыл из столицы.

Меж тем [князь Нобунага] поручил двоим – Ямаока Мимасака-но ками и Кимура Дзиро:дзаэмон – [руководить постройкой] моста в Сэта в провинции О:ми. Древесину добыли на [горах] Дзингудзияма в провинции Вакаса и на горе Куцукьяма [в О:ми].

Стало известно, что 12-й день 7-й луны – счастливый, [и тогда провели] церемонию поднятия столбов<sup>58</sup>. Ширина моста была 4 кэн<sup>59</sup>, длина – более 180 кэн. По обеим сторонам [моста] сделали ограждение. [Мост должен был служить и] в будущие времена, потому [князь Нобунага] распорядился [возвести его] надёжно. [Соорудив мост] ради Поднебесной, [он] также [проявил] милосердие к проезжающим путникам и путешественникам. В 15-й день [князь Нобунага] изволил дойти до Дзё:ракудзи, в 16-й день остановился в Таруи. В 17-й день добрался до Сонэ. Инаба Иё<sup>60</sup>, [сказав], что благодарен [господину за приезд], [велел] внукам исполнить [спектакль] Но, представив [его] на обозрение [его милости]. Тогда [князь Нобунага] пожаловал меч, [который] носил за поясом, сыну Хикороку<sup>61</sup>.

7-я луна, 17-й день. [Его милость] вернулся в замок Гифу.

(7). 8-я луна, 12-й день. [Князь Нобунага] выступил в провинцию Этидзэн<sup>62</sup>. В тот день встал лагерем в Таруи. В 13-й день остановился в Отани, замке Хасиба Тикудзэн-но ками. Тогда всё войско снабдили провиантом из замка Тикудзэн-но ками. В 14-й день [князь Нобунага] остановился в Цуруга. Расположил [свою] ставку в замке Муто: Со:эмон.

Замки, удерживавшиеся врагами:

Замок Итадори, надёжно построенный, [где] военачальником был Симоцума Идзуми. [Силы] *икки* из провинций Кага и Эттю: прибыли и удерживали [замок].

Перевал Киномэ, [куда] привел [силы] *икки* военачальник Сайко:дзи<sup>63</sup> из Исида, расположив [там] лагерь.

Замок Хатибусэ, удерживаемый Сэнсю:дзи<sup>64</sup>, Авага Сабуро:, его братом<sup>65</sup> и людьми Этидзэн.

Замок Има и замок Хиути, оба надёжно построенные; как и в старину, место слияния двух рек Но:мигава и Синдо:гава запрудили, затопив водой [подступы к замку]; удерживались военачальником Симоцума Тикуго-но ками.

Перевал Дайра и замок Суицу, [там] находился Энкё:дзи<sup>66</sup> из О:сио, [к которому] присоединились люди [из] Кага.



Новый замок выстроили на берегу моря, военачальниками [там] были Вакабаяси Нагато<sup>67</sup> и его сын Канситиро:, люди Этидзэн прибыли и охраняли [замок].

В Футю: укрепили [храм] Рю:мондзи, [там] был Миякэ Гон-но дзё:.

Тем самым в одном за другим ключевых пунктах [враги] возвели опорные форты, и, судя по всему, намеревались упорно обороняться.

8-я луна, 15-й день. Хотя [поднялась] необыкновенно сильная буря, [князь Нобунага] двинул все передовые части<sup>68</sup>, передовые силы [составляли] отряды *ро:нин* [из] Этидзэн:

Маэда Куро:бё:э с сыновьями<sup>69</sup>, Тода Яроку, Кэя Иносукэ; Сакума Уэмон, Сибата Сюри-но сукэ, Такигава Сакон, Хасиба Тикудзэн-но ками, Корэто: Хю:га-но ками, Корэдзуми Горо:дзаэмон, Бэкки Укон, Нагаока Хё:бу-но дайбу, Харада Биттю:, Хатия Хё:го, Араки Сэтцу-но ками, Инаба Иё, Инаба Хикороку, Удзииэ Сакё:-но сукэ, Ига Ига-но ками, Исоно Тамба, Ацудзи Авадзи-но ками, Ацудзи Магогоро:, Фува Кавати, Фува Хикодзо:, Мутто: Со:эмон, Камбэ Сансити Нобутака, Цуда Ситибё:э Нобудзуми, Ода Ко:дзукэ-но ками, *тю:нагон* Китабатакэ и его люди [из провинции] Исэ. Прежде всего [они] и [остальное войско из] 30 тыс. с лишним всадников<sup>70</sup> со всех сторон вторглось на перевал Дайра, и каждый отряд стремился опередить другие отряды.

Войско, нападавшее по морю:

Авая Эттю:, Хэмми Суруга, Авая Ясиро:, Найто: Тикудзэн, Кумагаи Дэндзаэмон, Ямагата Симоцукэ-но ками, Сираи, Мацумия, Тэраи, Кагава, Хатада.

Войско, нападавшее из Танго:

Господин Иссики, Яно, О:сима, Сакураи.

Собрав несколько сотен кораблей, [они] подняли верхи своих стягов, высаживались в бухтах и гаванях, пуская дым в разных селениях. Энкё:дзи и Вакабаяси Нагато с сыном двинули войско. Но Корэто: Хю:га и Хасиба Этидзэн, не приняв за достойных противников, разбили [их], сразили две-три сотни [врагов]. [Они] ворвались в замки-резиденции обоих [военачальников] и сожгли [их] дотла. В 8-ю луну, 15-й день головы [врагов] доставили в Цуруга и преподнесли на обозрение Нобунага.

8-я луна, 15-й день. С наступлением ночи [воины князя Нобунага] скрытно проникли в Рю:мондзи в Футю:, крепость, где заперся Миякэ Гон-но дзё:, захватили [ее] и сожгли окрестности. Люди, находившиеся на перевале Киномэ, в Хатибусэ, замке Има и замке Хиути, оторопели – [их] тыл [оказался] охвачен огнем. Когда [они начали] отступать к Футю:, Хасиба Тикудзэн-но ками и Корэто: Хю:га сразили в городе Футю: больше 2 тыс. воинов<sup>71</sup> *икки* из провинций Кага и Этидзэн – что и говорить, [замечательный] подвиг<sup>72</sup>. Братья Авага Сабуро: и Авага Ёдзо: умоляли [его милость] о пощаде, но [князь Нобунага] не внял [мольбам], и отдав распоряжения Харада Биттю:, велел умертвить [обоих].



В 16-й день Нобунага соблаговолил оставить Цуруга, ведя за собой армию больше чем из 10 тыс. всадников, [в которой были] *оумамавари* и другие [отряды]. Перейдя через перевал Киномэ, перенес [свой] лагерь в Рю:мондзи в Футю:, [бывшую крепость] Миякэ Гон-но дзё:. Здесь, [он] отдал распоряжения Фукуда Микава-но ками, и для охраны путей [и дорог] изволил оставить [его] в замке Имаи.

Симоцума Тикуго, Симоцума Идзуми и Сэнсю:дзи укрылись в лесах и горах, но [их оттуда] вытащили и отрезали [им] головы. Асакура Магосабуро:<sup>73</sup> принес [эти] головы в дар [его милости], умоляя о пощаде, но [князь Нобунага] не внял [этим мольбам], и отдав распоряжения Мукаи Суруга<sup>74</sup>, велел умертвить [его]<sup>75</sup>. Тут произошло удивительное событие. Узнав о происшедшем, три вассала [Магосабуро:], звавшиеся Канэко Син-но дзё:, его сын и Яманоути Гэнъэмон, вспороли свои животы, [последовав за господином]. Мукаи Суруга, узнав об их поступке, был изумлен и восхищен.

8-я луна, 18-й день. Трое – Сибата Сюри, Корэдзуми Горо:дзаэмон и Цуда Ситибё:э – подступили к замку Тоба и взяли его приступом, сразив 500–600 [защитников].

Канамори Горо:хати, Хара Хикодзиро: двинулись из провинции Мино в район Гундзё: [в провинции Этидзэн]. Из Нё: и Токонояма [они] вторглись в уезд О:но, взяли приступом несколько небольших замков в разных местах и сразили многих врагов; объединив силы, [и нападая] со всех сторон, предали огню [вражеские земли]. Поэтому [силы] *икки* в земле [Этидзэн] уже охватило смятение, и в великой спешке [они] разбежались по горам в разные стороны. [Князь Нобунага] приказал, двигаясь вперед, обыскивать леса и горы и вырезать [всех], не различая мужчин и женщин.

Известно, что в реестре [пленников], схваченных и приведенных [в главный лагерь] всеми отрядами с 15-го дня до 19-го дня 8-й луны, было записано больше 12 тыс. 250 [человек]. [Князь Нобунага] приказал [отрокам] *окосё:* казнить [пленников]. Помимо того, не сосчитать было женщин и мужчин, угнанных насильно в [разные] провинции. Общее число взятых живыми [в плен] и умерщвленных, должно быть, доходило до 30–40 тыс. [человек]<sup>76</sup>.

8-я луна, 23-й день. Нобунага изволил перенести свой лагерь в Итадзё:-но дани. Поступило известие [от его милости], что [из войска], участвующего в походе, вторгнуться в провинцию Кага [должны] Инаба Иё с сыном, Корэто: Хю:га-но ками, Хасиба Тикудзэн-но ками, Нагаока Хё:бу-но дайбу, Бэки Укон.

8-я луна, 28-й день. [Князь Нобунага] переместил свой лагерь в Тоёхара.

Тем временем [князь Нобунага счел], что в словах, раз за разом приводимых Хориз<sup>77</sup> и Сайко:дзи из Огуро [в свое оправдание], есть основание. [Они] выразили благодарность [князю Нобунага] за помилование. Поскольку два уезда провинции Кага – уезд Номи и уезд Энума покори-



лись<sup>78</sup>, [князь Нобунага] возвел два замка – замок Хиноя и [ещё один] на [горе] Дайсё:дзияма, изволив разместить там Бэки Укон и Сасса Гондзаэмон, и присоединив [к ним] Хориэ. За десять с лишним дней покорил две земли – Кага и Этидзэн. Словами не описать могущество и величие [его милости].

9-я луна, 2-й день. Нобунага изволил перебраться из Тоёхара в Кита-но-сё:. [По его воле для] постройки замка<sup>79</sup> протянули веревки<sup>80</sup>, [и его милость] приказал [возвести] крепость. На месте строительства в Кита-но-сё: [по воле князя Нобунага] умертвили Хаяси Ёдзидзаэмон из Утиороси в уезде [Такасима]<sup>81</sup>.

Причина [была такова]. В прошлые годы во время похода [его милости] в Сига [Хаяси] переманили [на свою сторону] Адзай и Асакура, и с быстроходного корабля [он] пускал свои ржавые стрелы [в войско князя Нобунага]. Верно, многими проступками [и навлек он] ненависть [его милости].

В земле Этидзэн [князь Нобунага] пожаловал восемь уездов Сибата Сюри. Две трети уезда О:но [князь Нобунага] вверил [попечению] Канамори Горо:хати, треть пожаловал Хара Хикодзиро:, [оба стали] жить в замках уезда О:но. В Футю: построили крепость, [князь Нобунага] пожаловал троим – Фува Хикодзо:, Сасса Кура-но сукэ и Маэда Матадзаэмон – два уезда, [они] поселились [там] в замках<sup>82</sup>.

В уезде Цуруга обосновался Мутто: Со:эмон.

[Князь Нобунага приказал] Корэто: Хю:га немедленно выступить в [провинцию] Танго. Землю Танго [князь Нобунага] соизволил отдать господину Иссики. Уезд Кувада и уезд Фунай в земле Тамба [князь Нобунага] соизволил отдать господину Хосокава.

[Князь Нобунага] приказал и Араки Сэтцу-но ками немедленно выступить из Этидзэн во внутренние уезды провинции Харима, и, взяв [там] ради предосторожности заложников, прислать [ему].

9-я луна, 14-й день. Нобунага возвратился из Тоёхара в Кита-но сё:. [Он] поручил троим – Такигава Сакон, Харада Биттю:, Корэдзуми Горо:дзаэмон – построить [для него] походную резиденцию<sup>83</sup> на [горе] Асуваяма в Кита-но сё:. Отраден был величественный вид [резиденции князя Нобунага], окруженной спереди и сзади именитыми [вассалами], *оумавари* и лучникам [его милости]. Поспешили собраться все самураи обеих земель Кага и Этидзэн. Перед воротами [ставки князя Нобунага они] толпились как на рынке, [дабы], используя [свои] связи, приветствовать [его] и изъявить покорность. Должно быть, узнав о возвращении [князя Нобунага] из похода, [мятежники] *икки* из внутренних уездов провинции Кага двинули войско. Случай, ниспосланный Небом, решил Хасиба Тикудзэн и, поспешив [им навстречу], вступил в битву. [Воины Хасиба] добыли больше 250 голов лучших [бойцов врага]. После этого [он] вернулся из похода.



Положения установлений<sup>84</sup> [для] земли Этидзэн:

– Не следует облагать землю незаконными поборами. Однако коли будет насущная надобность, чтобы распорядиться [об этом], следует спросить меня. Сообразуясь со [сложившимся положением], скажу [свое решение].

– Со всеми самураями, [чи права на владения] в земле [Этидзэн] подтверждены, не следует обходиться своевольно. Следует быть с ними любезным. Но и при этом нельзя распускать пояс и тесемки<sup>85</sup>. Важно заботиться о крепостях и обо всем прочем. Земельные владения следует неукоснительно передавать [законным собственникам].

– Судебные дела следует [решать] должным образом и по справедливости. Судить нужно, не ведая ни малейшего пристрастия и предвзятости. Если же обе стороны не оставят [свои] обиды, пусть через *дзассё*: спросят меня, [и дело] будет улажено.

– Касательно владений патронов<sup>86</sup> из Киото: если [земли] принадлежали [им] до смуты<sup>87</sup>, надлежит вернуть. Следует [так поступать при выдаче] грамоты с киноварной печатью<sup>88</sup>. Но должно быть [для возврата законное] основание.

– Поскольку любые заставы в уделе<sup>89</sup> запрещены, и в этой земле пусть будет так же.

– [Вам] вверена большая земля, и потому надо вникать во все дела. Небрежение непростительно. Во-первых, важны дела войны<sup>90</sup>. Разумеется, думайте о том, что [неустанно] заботясь о [накоплении запасов] оружия и продовольствия, [в случае войны] точно можно будет выстоять и пять и десять лет. Будьте готовы, избавившись от всякой алчности, требовать [лишь] то, что [вам] полагается, и владейте [полученным]. Возбраняется любить мальчиков<sup>91</sup>, [а также] любительские представления Но<sup>92</sup>, развлечения и зрелища.

– Охотиться с соколами воспрещается. Но можно [их выпускать], если надо оценить место [для возведения крепостей и иного]. В иных случаях запрещается. Детям [соколиная охота] не возбраняется.

– Хотя [это] и должно зависеть от доходности [ваших прямых] владений<sup>93</sup>, 2–3 владения следует, не передавая вассалам<sup>94</sup>, придержать, объявив, что эти [земли] могут быть пожалованы тем, кто [проявит] преданность, сообразно их [заслугам]. Если все люди узнают, что, несмотря на их радение в делах войны, нет владений, которыми можно вознаградить, поистине и отвага и верность [их] станет мелкой. Следует это учитывать. Если [земли] не переданы вассалам, пусть будут включены [в мои прямые] владения<sup>95</sup>.

– Даже если сложится новое положение, в любом деле важно быть готовым [поступать] так, как скажет Нобунага. При этом не ведите искусных речей, в сердце думая, что [Нобунага поступает] неблагоприятно и несправедливо. В таких обстоятельствах, если есть то, что беспокоит, выскажитесь, [и тогда я] выслушаю и, быть может, последую [вашему совету].



Как бы то ни было, относитесь ко мне с почтением, возбраняется злословить за моей спиной и питать [ко мне] вражду. Туда, где [я] пребываю, [вы] не смеее и шагу ступить – таково должно быть настроение в вашем сердце. Если будет так, [вам] будет сопутствовать удача самурая, и будет [она] долговечной. Важно [это] уразуметь.

3-й год [девиза правления] Тэнсё:, 9-я луна, день

Землей Этидзэн по большей части управляет Сибата. [Вам] троим, как *мэцукэ* Сибата, препоручаю два уезда, и посему о хорошем [или] дурном будет [непременно] донесено со стороны Сибата. Прежде всего, [вам] подобает думать о том, чтобы оттачивать [достоинства] друг друга. Попустительство [несправедливости] непростительно.

3-й год [девиза правления] Тэнсё:, 9-я луна, день

Господину Фува Кавати

Господину Сасса Кура-но сукэ

Господину Маэда Матадзаэмон

Распорядившись таким образом, в 23-й день 9-й луны [князь Нобунага] из Кита-но сё: изволил проследовать до Футю:. 24-й день. Остановился [на ночлег] в Цубайдзака.

25-й день. Расположился лагерем в Таруи.

9-я луна, 26-й день. Вернулся в замок Гифу.

10-я луна, 3-й день. Из привезенных из провинции Муцу 50 соколов, за которыми изволил послать [князь Нобунага], 23 птицы [он] благоволил оставить себе, остальных взяли [его вассалы].

10-я луна, 10-й день. [Князь Нобунага] отбыл в столицу. На сей раз [он] отправился в столицу, взяв с собой 14 отборных соколов и трех ястребов-перепелятников<sup>96</sup>, недавно [доставленных из Муцу]. В тот день остановился [на ночлег] в Таруи. На другой день господин Сандзё: и господин Минасэ дошли до Касивабара, чтобы встретить [его]. [Князь Нобунага] остановился [на ночлег] в Саваяма.

12-й день. [Князь Нобунага] поселился в Нагахара. Поскольку мост в Сэта построили, [он] направился в столицу по суше, чтобы взглянуть [на него]. И в самом деле, великолепный мост. [Видя его], все изумлялись. Помимо того, [отпрыски] регентских домов и сиятельная знать, все [военачальники] из соседних земель и другие, пришедшие навстречу [его милости], заполнили окрестности Сэта, Аусака, Ямасина, Аватагути – [их] почтение [к нему] было необыкновенным. [Князь Нобунага] прибыл в столицу, в [храм] Мё:какудзи в Нидзё:.

10-я луна, 19-й день. От Датэ<sup>97</sup> из провинции Муцу в дар преподнесли двух превосходных коней – черного [как] скала<sup>98</sup> и гнедого с белыми отметинами, а также двух соколов [для] охоты на журавлей<sup>99</sup>. [Из них] в особенности гнедой конь славился и в Муцу – на нем приятно было ехать, [то был] не знавший равных резвый скакун. [Он] пришелся по нраву [князю Нобунага], [который с тех пор] весьма [им] дорожил. [Люди] говорили, что он – дитя дракона<sup>100</sup>.





Сокольник<sup>101</sup>: Кан-но Котаро:.

Лошадей вел: Хигути.

Нобунага в тот день благоволил проследовать в [храм] Киёмидзу. [Он] отдал поручения Мураи Нагато, и [для] упомянутых посланцев [Датэ] в Киёмидзу устроили угощение.

Перечень [даров], [отправленных вместе с] ответным письмом [князя Нобунага]:

тигриные шкуры – 5;

леопардовые шкуры – 5;

узорчатая шелковая ткань<sup>102</sup> – 10 свертков;

шелковый креп – 20 отрезков.

Двум посланцам [князь Нобунага] пожаловал две пластины золота. Поблагодарив [его], [они] покинули [столицу].

10-я луна, 20-й день. Акамацу, Кодэра, Бэссэ из провинции Харима и другие самураи [той] земли прибыли в столицу и приветствовали [князя Нобунага].

(8). 10-я луна, 21-й день. Верховного настоятеля Одзака [князь Нобунага] помиловал, Миёси Сё:ган и Ю:кан были посланниками [его милости]<sup>103</sup>. Верховный настоятель преподнес в дар [князю Нобунага] три свитка с картинами – малый [с картиной] Юй-Цзяня<sup>104</sup>, [а также] «Засохшее дерево» и «Цветы»<sup>105</sup>. [К посланникам] вышли старейшины [храма Хонгандзи], Хираи, Яги, Имаи выразили благодарность [за заключение мира]. Миёси Сё:ган преподнес в дар кувшин для чайного листа Микадзукки<sup>106</sup>, знаменитый [на всю] Поднебесную.

10-я луна, 23-й день. В столицу прибыл князь *тю:нагон* Анэгако:дзи, управитель земли Хида<sup>107</sup>, и приветствовал [князя Нобунага]. Преподнес коня каштанового [цвета]. [Его милость] весьма дорожил сим превосходным скакуном.

(9). 8-я луна, 28-й день. [Князь Нобунага] благоволил пригласить из Киото и Сакаи 17 человек, любивших [чайное действо]<sup>108</sup> и в Мё:какудзи угостил их чаем.

Украшения комнаты, [где проводилась чайная церемония]:

В [нише] *токо*<sup>109</sup> «Вечерний колокол»<sup>110</sup> и кувшин [для чайного листа] Микадзуки.

На [полке] *тигайдана* поместили: [чайную чашку] «Сиротэммоку» на [подставке] «Нанацу-но дай»<sup>112</sup>, на подносе «Утиака»<sup>113</sup> – «Цукумогами»<sup>114</sup>.

Ниже [князь Нобунага] соизволил поместить [чашу для сливания воды] *го:си*<sup>115</sup> и котелок «Отогодзэ».

Чай из кувшина для чайного листа «Мацусима»<sup>116</sup>.

Хозяином чайной церемонии был Со:эки<sup>117</sup>, для каждого – память на [всю] жизнь, [все] были благодарны [князю Нобунага].

(10). Меж тем, дабы свершить церемонию возблагодарения<sup>118</sup> за возведение [в должность] военачальника<sup>119</sup>, [князь Нобунага приступил] к



строительству с начала 10-й луны в государевом дворце Палат для совещаний<sup>120</sup>, сделав распорядителем [работ] Кимура Дзиро:дзаэмон<sup>121</sup>. В скором времени [все] было готово. 3-й год [девиза правления] Тэнсё:, свиньи и младшего брата дерева, 11-я луна, 4-й день. Нобунага явился во дворец государя и был [удостоен] назначения на должность<sup>122</sup> *дайнагон*<sup>123</sup>. В 7-й день той же [луны состоялась] церемония возблагодарения. [Князь Нобунага] выразил признательность [его величеству] через представителя [государя]<sup>124</sup> господина *дайнагон* Сандзё:ниси. Тогда [князя Нобунага] сопровождала охрана из сотни [его] лучников. Нобунага был милостиво удостоен чарки сакэ от Сына неба<sup>125</sup>, и почтительно ее принял. С глубокой древности и до времен грядущих [оказана была ему] неслышанная честь, не превзойти могущество и величие [князя Нобунага].

Тогда помимо [назначения на должность] главы Управы правой ближней охраны Нобунага был также повышен в должности и ранге<sup>126</sup>. Золотой песок и свертки ткани в бесчисленном множестве [он] изволил преподнести на обозрение [государя]. [Его величество благоволил] раздать [эти дары] придворной знати. [Князь Нобунага также] изволил предоставить [придворным сановникам] земельные владения<sup>127</sup> – достославное [деяние].

(11). Тем временем Такэда Сиро:, чтобы напасть с тыла [на войско князя Нобунага у] Ивамура<sup>128</sup>, набрал [в свою армию] даже крестьян и местный люд [земель] Синано и Каи<sup>129</sup>, и выступил. Появились донесения, что [Такэда Сиро:] уже направился к Ивамура, и потому [в] 11-ю луна, 14-й день, час собаки, [князь Нобунага] изволил отбыть из Киото, [проскакал без передышки] весь день и всю ночь, и в 15-й день прибыл в Гифу.

Ночью прошлого 10-го дня [той же луны] со стороны врага последовала ночная вылазка на [гору] Суйсё:дзан, где стояли лагерем осаждавшие [замок] Ивамура силы [Ода]. Тотчас же Кавадзири Ёхё:э, Мо:ри Кавати, Асано Сакон, Саро:ги Дзинтаро: повсюду отразили [атаку], очистили [от неприятеля] Суйсё:дзан.

Морозная луна, 21-й день. Когда Акияма, О:сима и Дзако:дзи возблагодарили [Ода Канкуро:] за пощаду, [их] схватили и [по приказу его милости] отослали в Гифу в провинции Мино. Этим троим [по воле князя Нобунага] предали распятию на песчаном берегу [реки] Нагара<sup>130</sup>. Все оставшиеся воины [Такэда] были загнаны во двор цитадели То:яма Итаинодзё:. Немедленно [воины Такэда] бросились в бой. То:яма Дзиро:сабуру, То:яма Итаинодзё:, То:яма Сабуру:сиро:, То:яма Токурин, То:яма Санъэмон, То:яма Найдзэн и То:яма То:дзо:<sup>131</sup> кинулись в бой. [Они] ожесточенно прорубались [сквозь вражеские ряды], ранили многих, [но] в конце концов пали мертвыми. Уцелевших всех до единого [князь Ода Канкуро:] сжег заживо.

(12). Укрепившиеся в замке Ивамура намеревались, разрушив ограду [вокруг замка], соединиться с совершившими ночную вылазку<sup>132</sup>, но Ода Канкуро:, сын Нобунага, изволив встать в первых рядах [своего войска], загнал [их] обратно в замок. Нечего и говорить, [он] прославил себя эти-



ми подвигами. Совершившие ночную вылазку<sup>133</sup> бежали и рассеялись по горам, но их отыскали, зарубили 21 военачальника Каи и Синано и больше 1100 лучших самураев. Осажденные из замка Ивамура отказались от силы, и, [обратившись] через Цукамото Кодайдзэн, умоляли: «Соизвольте пощадить [наши] жизни». Тогда Хано: Дэндзабуро: был назначен *мэ-цукэ*<sup>134</sup> при Цукамото Кодайдзэн.

Такэда Сиро:, узнав об этом, так ничего и не добившись, направил коня обратно в [свой] удел<sup>135</sup>. Канкуро:, отдав распоряжения по своему усмотрению, соизволил оставить Кавадзири Ёхё:э в замке Ивамура и в 24-й день морозной луны вернулся из похода в Гифу.

(13). На сей раз за беспримерные свершения господин Канкуро: был всемилостивейше удостоен указа<sup>136</sup> Небесного государя<sup>137</sup> и назначен на должность Аита Дзё:-но сукэ<sup>138</sup> – верх небывалой удачи.

(14). 11-я луна, 28-й день. Нобунага передал главенство [в доме Ода] Аита Дзё:-но сукэ. Поистине Нобунага 30 лет не щадил себя, возвел усадьбу<sup>139</sup> и украсил ее золотом и серебром. Длинный меч Хосикири, [которым владел Нобунага], – это длинный меч, принадлежавший Сога Горо:<sup>140</sup>. Помимо [всего] этого [князь Нобунага] соблаговолил уступить [старшему сыну] вещи, [которые] изволил собрать, – бесчисленные великие сокровища трех стран<sup>141</sup> – вместе с провинциями Мино и Овари<sup>142</sup>. Нобунага соизволил оставить себе лишь утварь для чайной церемонии и благоволил перебраться в личную усадьбу<sup>143</sup> Сакума Уэмон. Как [велика] удача обоих – [его милости] отца и сына, [сколь] счастливое событие. Замечательно, превосходно.

## Комментарии

<sup>1</sup> Совр. префектура Гифу, г. Яманака.

<sup>2</sup> Токива Годзэн (точные годы рождения и смерти неизвестны, время жизни – конец периода Хэйан – XII в.) – вначале прислужница Фудзивара Тэйси (Кудзё:ин, 1131–1176), супруги императора Коноэ. Затем стала наложницей военачальника Минамото-но Ёситомо (1123–1160) и родила от него троих сыновей, в том числе будущего знаменитого полководца Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189). После поражения Ёситомо в смуте годов Хэйдзи в 1160 г. вымолила пощаду для своих сыновей у победителя – Тайра-но Киёмори (1118–1181), главы дома Тайра, и стала его наложницей. Позднее вышла замуж за придворного сановника Итидзё: Наганари. Данные о ее биографии скудны и содержатся в основном в позднейших военных повестях, в которых не всегда можно отличить правду от вымысла. В балладах *ковака маи* Токива Годзэн изображена знатной дамой, наделенной одновременно красотой и умом. В балладе «Яманака Токива» гибнет на постоялом дворе Яманака, столкнувшись с разбойниками [3].

<sup>3</sup> Потомки убийц Токива Годзэн и предки Обезьяны из Яманака.

<sup>4</sup> *Тан* (端) – мера длины (для измерения полотен материи), 1 *тан* приблизительно равен 10 м.

<sup>5</sup> Небеса – *сётэн* (諸天). В данном случае божества-охранители буддийского закона, пребывающие в мире небожителей («на Небесах») [4]. Божественные милости – *мё:ри* (冥利).

<sup>6</sup> *Хаяфунэ* (早舟), дословно «быстрый корабль». В данном случае иное название *эки-бунэ* (関船) – быстроходного военного судна со множеством гребцов [3].



<sup>7</sup> Бэссё Косабуро: – Бэссё Нагахару (1555–1580), владелец замка Мики, глава влиятельного самурайского клана востока провинции Харима. Бэссё Магэмон – Бэссё Сигэмуно (?–1591), приходился дядей Бэссё Нагахару.

<sup>8</sup> Такэда Мотоаки (?–1582), *сюго* провинции Вакаса. После того, как Вакаса перешла под управление Нива Нагахидэ, высокопоставленного вассала Нобунага, Мотоаки фактически стал одним из вассалов Нагахидэ. После гибели Нобунага в храме Хонно:дзи в 1582 г. присоединился к Акэти Мицухидэ и был убит по приказу Тоётоми Хидэёси, победившего Мицухидэ [5, с. 269, 270].

<sup>9</sup> Хэми Масацунэ (?–1581), один из четырех старейших вассалов дома Такэда из провинции Вакаса (род Хэми – ветвь Такэда).

<sup>10</sup> Авая Кацухиса (Авая Эттю:), Кумагаи Дэндзаэмон, Ямагата Хидэмаса (Ямагата Симоцукэ-но ками), Найто: Сигэмаса (Найто: Тикудзэн), Сираи Кацутанэ (Сираи), Мацумия Гэмба-но дзё: (Мацумия), Хатада Кага-но ками (Хатада) – вассалы *сюго* Такэда из Вакаса.

<sup>11</sup> Сиокава Нагамицу (1538–1586). Сиокава – влиятельный самурайский клан провинции Сэтцу. В 1568 г. примкнул к Нобунага во время его похода на Киото. По статусу Нагамицу, возможно, был вассалом сёгуна. После разрыва Асикага Ёсиаки с Нобунага в 1573 г. вначале встал на сторону сёгуна, но затем поддержал Нобунага [5, с. 218].

<sup>12</sup> Принц Санэхито (1552–1586), сын императора О:гимати (1517–1593).

<sup>13</sup> Найсидокоро (内侍所, Касикодокоро 賢所) – место хранения одного из трех сокровищ императорской фамилии – священного зеркала. В эпоху Хэйан находилось во дворце Уммэйдэн – Дворце теплого света (здесь и далее названия дворцов даются в переводе Т. Л. Соколовой-Делюсиной), однако в Средние века переместилось в Сюнкё:дэн (Дворец весенней радости) (см.: Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника). Сёгакукан (на япон. яз.). – [www.kotobank.co.jp](http://www.kotobank.co.jp)).

<sup>14</sup> Сэйрё:дэн (Дворец чистой прохлады), один из дворцов императорского дворцового комплекса, где обычно жил сам государь, и проводились важные церемонии, связанные с государственным управлением.

<sup>15</sup> Куродо-но госё (くろ戸の御所) – дословно «Высочайшие покои черных дверей». Считается, что название происходит от черного цвета дверей, закоптившихся из-за дыма от сжигаемых дров. Длинное узкое помещение на северной стороне дворца Сэйрё:дэн. В Средние века использовалось в качестве *дзибуцудо*: (持仏堂), зала для повседневного поклонения изображениям Будд и Бодхисаттв; в 15-й день 2-й луны там проводились памятные церемонии по случаю Дня Паринирваны (*нэхангэ*, дня физической смерти и достижения полной Нирваны Буддой Шакьямуни), а также другие ритуалы. В Куродо-но госё преставился государь Гокасивабара (1464–1526), там же 40 дней покоились его останки [6, с. 30].

<sup>16</sup> Знак ○ на схеме, изображающей расположение игроков *кэмари*, указывает на одно из четырех деревьев – сосну, сакуру, иву или клен, посаженных по четырем углам двора, который служил игровой площадкой.

<sup>17</sup> Асон (*асоми* 朝臣) – изначально 2-й по счету титул-кабанэ в шкале из восьми ступеней (*якуса-но кабанэ*), введенной императором Тэмму в 684 г. *Кабанэ* – наследственные титулы, присваивавшиеся в Древней Японии правителем отдельным кланам [7, с. 172]. В данном случае *асон* – почтительное именование чиновников 5-го ранга и выше. *Асон* также называли чиновника, служившего при дворе (см.: Нихон кокуго дайджитэн. 2-е изд. Сёгакукан, 2001 (на япон. яз.). – [www.kotobank.co.jp](http://www.kotobank.co.jp)).

<sup>18</sup> *Сасё:бэн* (左少弁) – третий по положению чиновник влевой ревизионной канцелярии.

<sup>19</sup> *Татэбоси* (たてえぼし) – разновидность мужского головного убора *эбоси* (烏帽子, букв. «черная шапка»). Квадратные в основании и с закругленным верхом, высокие *эбоси* придворной знати делались из хлопка, шелка, а позднее из бумаги и покрывались черным лаком; могли удерживаться на голове шнуром, а также надеваться и без него. Обычай носить *эбоси* в период Хэйан распространился из среды придворной знати в другие социальные группы. В Средневековье появились загнутые (заломленные вправо или вле-



во) *эбоси*, в противоположность которым сохранившие исконный облик шапки именовали *татээбоси*. Среди придворных *татээбоси* стали носить преимущественно представители узкого круга родовитых фамилий, именовавшихся *до:дзэ:кэ* (堂上家, регентские дома и др.), которые допускались в зал для приема в Сэйрё:дэн (Дворце чистой прохлады) императорского дворцового комплекса [3], а также см.: (Нихон дайякка дзэнсё (Ниппоника). Сёгакукан. (на япон. яз.). – www.kotobank.co.jp).

<sup>20</sup> *Но:си* (直衣) – с эпохи Хэйан повседневная одежда императора, принцев и высшей придворной знати (*кугё*). Цвет *но:си* не коррелировал с положением в придворной иерархии. Подробнее см.: [8, с. 106; 3].

<sup>21</sup> Сасинуки (褌) – широкие шаровары, стягивавшиеся шнуром у щиколотки, носились вместе с *но:си* и некоторыми другими одеяниями [9, с. 216].

<sup>22</sup> *Собацудзуки* (そばつぎ, также *коно:си* (小直衣, «малое *но:си*»)) – более официальная разновидность *каригину* («охотничьего платья»), носившаяся принцами и высшей знатью.

<sup>23</sup> Сандзё:ниси Санэ (Санэки, 1511–1579). *Дайнагон* (大納言) – старший советник Дадзё:кан (Палаты большого государственного совета, главного административного органа в политической системе Древней Японии). Одна из высоких и почетных должностей при императорском дворе.

<sup>24</sup> Кансюдзи Харухидэ (Харэмиги, 1523–1577). Кансюдзи (Кадзю:дзи) – ветвь северных Фудзивара.

<sup>25</sup> *Каригину* (かり衣, «охотничье платье») – в эпоху Хэйан неофициальное платье придворной знати, в том числе надевавшееся на соколиной охоте во время выездов императора. Широкие рукава пришивались к верхней части спинки. В нижних краях рукавов продевались шнуры, которые можно было стягивать. *Каригину* стало официальным одеянием самураев. Подробнее [3].

<sup>26</sup> Асукаи Масанори (1520–1594).

<sup>27</sup> *Кудзухакама* (くづはかま, 葛袴) – *хакама* из ткани, изготовленной из волокон *кудзу* (травянистой лианы-пуэрарии). *Тю:нагон* – средний советник Дадзё:кан.

<sup>28</sup> Нивата (Нивада) Сигэясу (1525–1595).

<sup>29</sup> Канродзи Цунэмато (1535–1585).

<sup>30</sup> Такакура Нагасукэ (1531–1585). То: (藤) – Фудзивара (藤原), Такакура – ветвь этого дома. *Сайсё:* (宰相) – китайское название должности *санги* (参議) – «государственный советник» (перевод Т. Л. Соколовой-Делюсиной [8, с. 59]) или «политический советник двора» [7, с. 248].

<sup>31</sup> Ямасина Токицунэ (1543–1611), автор дневника «Токицунэ-кё: ки» (言経卿記), важного источника по истории Японии конца Средневековья – начала Нового времени. Род Ямасина – ветвь северных Фудзивара.

<sup>32</sup> Нивата Сигэмити (1547–1598), сын Нивата Сигэясу. Гэн (源) – род Минамото. *Сайсё:*-но *тю:дзэ:* (宰相中将) – придворный, совмещавший две должности: *санги* и *Коноэ тю:дзэ:* (近衛中将), среднего военачальника Коноэфу – Управы ближней императорской охраны (гвардии).

<sup>33</sup> Кансюдзи Харэтоё (1544–1602), придворный аристократ, чьи дневниковые записи сохранились до нашего времени. *Садайбэн*-но *сайсё:* (左大弁宰相) – придворный, занимавший одновременно должности главылевой ревизионной канцелярии (*садайбэн*) и *санги*. Левая и Правая ревизионные канцелярии (Сабэнкан, Убэнкан) – подчиненные Дадзё:кан ведомства. Курировали работу восьми министерств в государственной системе *рицурё:* («государства законов») [8, с. 59].

<sup>34</sup> Сандзё:ниси Кинъаки (1556–1587).

<sup>35</sup> *Ками* (かみ) – верхняя часть *камисимо* (袴), ансамбля мужской одежды, аналогичная верхней части *суйкан*, *хитатарэ* или *каригину*. В данном случае фиолетовый цвет говорит о том, что верхом было охотничье платье *каригину*. См. комментарий [1, с. 190]. Другой частью *камисимо* были штаны *хакама*.



<sup>36</sup> Каммури (冠) – в тексте (かぶり), головной убор, часть официального одеяния придворного чиновника (сокутай). Шапка из черного шелка с лентой сзади.

<sup>37</sup> Сокутай (そくたい, 束帯) – официальное одеяние придворного чиновника. В эпоху Хэйан состояло из «подвязанной кожаным поясом верхней одежды с широким рукавом (хо:...), безрукавки хампи, нижней одежды (ситагасанэ) с длинным шлейфом... еще двух или трех нижних платьев, широких штанов хакама (верхних и нижних)» и головного убора каммури [8, с. 106]. Подробное описание сокутай см.: [9, с. 43, 44; 10, с. 122]. Как отмечает Хованчук, «с конца IX в. церемониальный костюм чиновника постепенно упрощался» [9, с. 44].

<sup>38</sup> Асукаи Масацу (1548–1578), сын Асукаи Масанори.

<sup>39</sup> Карасумару Мицунобу (1549–1611).

<sup>40</sup> Такэути Нагахару (1536–1586). Такэути – ветвь рода Минамото. Ухэ:э-но сукэ (右兵衛佐) – помощник главы Управы Правой дворцовой охраны (Ухэ:эфу).

<sup>41</sup> Наканоин Митикацу (1556–1610). Наканоин – ветвь рода Минамото.

<sup>42</sup> Минасэ Канэнари (Тикаудзи, 1514–1602). Минасэ – ответвление северных Фудзивара.

<sup>43</sup> Сандзэ: Санэцуна (Киннобу, 1562–1581), сын Сандзэ:ниси Санэ, усыновленный левым министром Сандзэ: Киньёри (1495–1551). Сандзэ:ниси – ветвь клана Сандзэ:, который был ответвлением северных Фудзивара.

<sup>44</sup> Хино Тэрусукэ (?–1623). Хино – ветвь северных Фудзивара.

<sup>45</sup> Хирохаси Канэкацу (1558–1622).

<sup>46</sup> Такакура Нагатака (1560–1507).

<sup>47</sup> Мадэноко:дзи Мицуфуса (1562–?). Мадэноко:дзи – боковая линия дома Кансюдзи (Кадзю:дзи), ветви северных Фудзивара. Усэ:бэн (右少弁) – чиновник Правой ревизионной канцелярии.

<sup>48</sup> Сусуки Морицу (Юкицугу, 1545–1585), придворный сановник. Брат Ямасина Токицунэ, ставший приемным сыном Сусуки Мотицугу (1494–1555). Сусуки – главная линия рода Татибана.

<sup>49</sup> Суо: (すほう, 素褌) – разновидность мужского костюма хитатарэ без подкладки с укороченными рукавами и штанинами для удобства движения, с кожаными завязками на груди [9, с. 217]. Платье суо: появилось в эпоху Муромати, стало повседневной одеждой воинов [3].

<sup>50</sup> Син-но курандо (куро:до, 新藏人) – вновь назначенный чиновник Куро:до докоро, личной канцелярии императора.

<sup>51</sup> Дома Ода.

<sup>52</sup> Глава министерства двора – кунайкэ: (宮内卿). В ведении Министерства двора (Кунайсэ:) было обеспечение внутреннего функционирования императорского дворцового комплекса [7, с. 248]. Мацуи Ю:кан – приближенный Нобунага, выполнявший функции управляющего (дайкан) г. Сакаи, а также важные административные поручения в столичной области Кинай и дипломатические миссии. Такэи Сэкиан – приближенный и секретарь (ю:хицу) Нобунага, которому поручались важные административные и дипломатические задания. Хо:ин (法印) – дословно «печать закона» (сокращ. от хо:ин дайка сё:и 法印大和尚位), одно из высших почетных званий буддийского клира.

<sup>53</sup> Вассалы Нобунага: Акэти Дзю:бё:э – Акэти Мицухидэ, Янада Саэмон Таро: – Янада Хиромаса, Нива Горо:дзаэмон – Нива Нагахидэ.

<sup>54</sup> В списке Икэда упоминается, что тогда же Бан Наомаса получил право именоваться Харада Биттю:но-ками. Кроме того, из других источников известно, что Мураи Садакацу был присвоен титул Нагато-но-ками, Хасиба Хидэёси – Тикудзэн-но-ками, а Такигава Кадзумасу – Иё-но-ками [11, с. 145; 12, с. 146; 13, с. 387]. Канэко Хираку отмечал, что в документах императорского двора не сохранилось никаких сведений об этих назначениях. По его мнению, Нобунага мог сам предоставить фамилии и должности вассалам [12, с. 147]. Из текста хроники действительно неясно, санкционировал ли император (и если да, то в





какой форме?) дарование вышеуказанных фамилий и титулов. Танигути Кацухиро отмечает, что звания и имена, которые получили вассалы Нобунага, отражают его политические устремления. Так, пятеро из них получили титулы управителей провинций на острове Сикоку (Иё-но ками), в области Сайгоку (Биттю:-но ками, Нагато-но ками – юго-запад о. Хонсю), на острове Кю:сю: (Тикудзэн-но ками, Хю:га-но ками). Корэто:, Корэдзуми, Бэки, Харада – фамилии могущественных домов Кю:сю:. Иными словами, титулы и фамилии имели отношение к землям, которые еще находились вне сферы влияния Нобунага. Их предоставление – признание Нобунага властителем всей страны после победы при Нагасино [14, с. 199, 200]. Со своей стороны Канэко не видит глубокого политического подтекста в этом событии, и полагает, что Нобунага не стремился настроивать против себя дом Мо:ри, доминировавший в Западной Японии, или военные дома Кю:сю: [12, с. 148]. В целом интерпретация Танигути кажется более логичной: в данном случае речь идет о проявлении политических интенций Нобунага по установлению более осязаемого контроля над Сайгоку, Кю:сю: и Сикоку.

<sup>55</sup> Мё:кэндзи – крупнейший храм школы Лотоса (школы Нитирэн) в Верхнем Киото, основанный в 1321 г. монахом Нитидзо: (1269–1342), который первым начал активную проповедь учения Нитирэн в столице. Благодаря миссионерской деятельности монахов Мё:кэндзи школа Лотоса приобрела широкую поддержку среди горожан Киото. В ходе конфликтов с монастырем Энрякудзи строения храма неоднократно разрушались. В эпоху Муромати Мё:кэндзи имел многочисленные дочерние храмы, от него отделились Хонно:дзи, Мё:какудзи и другие крупные храмы [3].

<sup>56</sup> Тё:ан – Кусуноки Масатора (1520–1596). Тё:ун – Тё:ункэн Мё:со: (?-?). Вместе с Мацуи Ю:кан и Такэи Сэкиан они были секретарями Нобунага и выполняли его административные и иные поручения.

<sup>57</sup> Тайко (大鼓) – дословно «большой барабан», на котором играют палочками.

<sup>58</sup> Хасурадамэ (柱立) – первое поднятие столбов во время строительства дома, а также церемония празднования в честь этого поднятия.

<sup>59</sup> Кэн – мера длины, с 1891 г. в Японии считалась равной примерно 1,818 м.

<sup>60</sup> Инаба Иё – Инаба Ёсимити (1515–1588), самурай из провинции Мино, вначале служивший дому Токи, затем Сайто:. Один из *Мино саннин-сю:* – «трех [из провинции] Мино». В 1567 г. перешел на сторону Нобунага и стал одним из его видных военачальников.

<sup>61</sup> Хикороку – имя, которое носили старшие сыновья рода Инаба, начиная с Инаба Ёсимити. Так именовали и Инаба Садамити (1546–1603), старшего сына и наследника Ёсимити. Однако так же могли звать и младшего брата Садамити (Инаба Хикороку) [5, с. 69]. Неясно, кто именно из братьев здесь упомянут.

<sup>62</sup> В 1573 г. Нобунага завершил покорение провинции Этидзэн и доверил управление ею Маэба Ёсичугу, одному из бывших вассалов Асакура Ёсикагэ, ранее предавшему своего сюзерена. Ёсичугу получил звание *сюгодай* (по другой версии, *сюго* – военного наместника), однако, согласно «Записям о князе Нобунага», его правление вызвало недовольство самураев Этидзэн, вылившееся в восстание [1, с. 165, 166]. Тогда Нагасигэ, другой бывший вассал Асакура, недовольный возвышением Ёсичугу, вместе со своими сторонниками в начале 1574 г. напал на него и убил. Танигути считает, что Нагасигэ не получил признания своего верховенства в Этидзэн со стороны Нобунага [15, с. 136]. Однако, по всей видимости, прав Канда Тисато, полагающий, что Нагасигэ все же этого добился. Об отправке им заложников в Гифу и получении поста *сюго* от Нобунага сказано не только в дневнике «Дзинкэнки», но и в считающейся довольно надежным источником военной повести «Асакура симацуки» [16, с. 48, 49]. В распри в Этидзэн вмешался Кэннё, верховный настоятель храма Хонгандзи в Одзака. По его приказанию в Этидзэн вторглись отряды последователей «Истинной школы Чистой земли» из соседней провинции Кага, где с конца XV в. было установлено господство сил Икко:-икки. К ним присоединилась часть самураев, а также многочисленные адепты «Истинной школы Чистой земли» из Этидзэн. После победы Икко:-икки и гибели Нагасигэ в провинции была установлена власть Одзака Хонган-



дзи. Из Одзака *сюго* был назначен высокопоставленный священнослужитель Симоцума Райсё: (?–1575), Сугиура Гэнтю: стал управителем уезда О:но, Симоцума Идзуми-но ками был доверен уезд Асува, военачальнику Ситирай Райсю:, пришедшему из Кага с войском по поручению Кэннё:, – г. Футю: с окрестностями, где когда-то находилась ставка управителя Этидзэн (*кокусю*). В пользу новой власти должна была перечисляться половина оброка *нэнгу* и каких-то иных платежей (*сёнассё*) с угодий в Этидзэн [17, с. 420]. В целом в провинции было немало недовольных правлением Икко:-икки, которых Нобунага постарался привлечь на свою сторону. Среди них Канда выделяет: 1) часть адептов «Истинной школы Чистой земли», раздраженных самоуправством эмиссаров Одзака, большей частью приверженцев Икко:-икки из соседней провинции Кага; 2) последователи других ветвей «Истинной школы Чистой земли», менее влиятельных, чем ветвь Хонгандзи; 3) храмы и адепты школ Нитирэн, Тэндай, Дзисю: 4) бывшие вассалы дома Асакура, вначале поддержавшие Икко:-икки, но затем разочаровавшиеся в новых властителях Этидзэн или посчитавшие неизбежным их поражение [16, с. 56, 61; 18, с. 131–133]. Отсутствие прочной поддержки ставленников Одзака облегчило завоевание Этидзэн армией Нобунага.

<sup>63</sup> Сайко:дзи Синкё:, военачальник Икко:-икки.

<sup>64</sup> Сэнсю:дзи Кэнъэ, военачальник Икко:-икки.

<sup>65</sup> Авага – боковая ветвь дома Асакура [19, с. 152].

<sup>66</sup> В «Повести о доме Тайра» описывается оборона крепости Хиути воинами Минамото-но Ёсинака (Кисо Ёсинака) в 1183 г. во время войны с домом Тайра: «...Перед крепостью струились две речки, Нооми и Синдо. У их слияния защитники крепости вбили раздвоенные колья, нагромодили запруду из могучих деревьев, преградив путь потоку, и вода разлилась, образовав водоем у подножья гор на западе и востоке, как если бы крепость стояла на берегу глубокого озера» [20, с. 308].

<sup>67</sup> Один из главных военачальников Икко:-икки в провинции Кага. Погиб в 1580 г. [1, с. 335].

<sup>68</sup> *Сэмпэй* (先兵), авангард.

<sup>69</sup> Маэба Куробё:э – Маэба Ёсицугу, назначенный Нобунага наместник Этидзэн, погибший в 1574 г. во время мятежа Тода Нагасигэ. Его имя помещено в списке военачальников по ошибке. В рукописи дома Икэда приводятся имена его сыновей, которые, по-видимому, участвовали в походе: Маэба Маготаро: и Маэба Яготаро: [5, с. 433]. Тода Яроку – Тода Нагасигэ, также был убит в 1574 г. после восстания Икко:-икки. Его имя также указано автором хроники по ошибке. Согласно «Асакура симацуки» Кэя Иносукэ, бывший вассал дома Асакура, поддержавший выступление Тода Нагасигэ против Маэба Ёсицугу, в 1574 г. пал при обороне одной из крепостей от армии Икко:-икки [17, с. 406]. Следовательно, он не мог участвовать в походе Нобунага.

<sup>70</sup> Согласно «Асакура симацуки», в войске Нобунага насчитывалось более 150 тыс. воинов [17, с. 423]. По всей видимости, это сильно завышенная оценка. По предположению Танигути, в армии Нобунага могло быть более 50 тыс. воинов [15, с. 138].

<sup>71</sup> В тексте – «всадников».

<sup>72</sup> Нобунага сообщал Мураи Садакацу, управителю Киото (*Тэнка сёсидай*), что за один-два дня он полностью замирил провинцию Этидзэн, а город Футю: завален мертвыми телами (букв. «[везде] лишь мертвые тела, совсем нет свободного места») (письмо от 17-го дня 8-й луны) [21, № 533, с. 62].

<sup>73</sup> Асакура Магосабуро: – Асакура Кагэтакэ (?–1575), высокопоставленный вассал дома Асакура. В 1570 г. командовал войском Асакура, вышедшим на помощь Адзай и разбитым Ода Нобунага и Токугава Иэясу в битве при Анэгава в провинции О:ми [1, с. 110]. После самоубийства Асакура Ёсикагэ, своего господина, и захвата Этидзэн силами Ода Нобунага сдался, получил подтверждение прав на владения и новую фамилию Аго [17, с. 402]. Присоединился к силам Икко:-икки, напавшим на Тода Нагасигэ [17, с. 404–405, 408].

<sup>74</sup> Мукаи – боковая ветвь рода Асакура [19, с. 152].

<sup>75</sup> Согласно «Асакура симацуки» к Нобунага явился Асакура Кагэтанэ, родич Кагэтакэ, добыв 20–30 голов сторонников Икко:-икки, которых он незадолго до этого под-



держивал. По приказу Нобунага был казнён вместе с Кагэтакэ [17, с. 424]. Сам Нобунага извещал Мураи Садакацу, что по его приказу казнили («отрезали головы») Асакура Сабуро: (Кагэтанэ), Симоцума Идзуми-но ками и других военачальников [21, № 535, с. 66, 67].

<sup>76</sup> Нобунага писал Мураи Садакацу, что разделит войско на четыре части и приказал тщательно обыскать горы и долины. Он перечисляет отчёты своих полководцев о тысячах и сотнях голов убитых врагов и безжалостной казни многих сотен пленников [21, № 535, с. 66, 67]. В связи с этим количество убитых и взятых в плен, называемое О:та Гю:ити, кажется вполне правдоподобным. Дзинкэн, настоятель обители Дайдзё:ин монастыря Ко:фукудзи, должен был не раз отправляться в лагерь армии Нобунага во время войны против Икко:-икки, чтобы обеспечить поступление *нэнгу* с монастырских вотчин в Этидзэн. Он оставил путевые заметки, в которых описал жестокое истребление сторонников *икки*. По словам Дзинкэн, воины Нобунага, охотившиеся на беглецов в горах, отрезали убитым носы и приносили как доказательство своих «заслуг». В данном случае носы были заменой голов, их было проще доставить в лагерь. Отрезание носов и ушей врагов было одним из обыкновений японского Средневековья. Добытые носы иногда выставлялись на смотре голов (*куби дзиккэн*), устраивавшемся после битвы. Впоследствии так поступали и воины из армии Тоётоми Хидзёси в Корее [18, с. 135–137].

<sup>77</sup> Хориз Кагэтада (?-?), могущественный вассал дома Асакура. В 1567 г. взбунтовался против Асакура, примкнув к их врагам – Икко:-икки из провинции Кага. Имел тесные связи с Одзака Хонгандзи. После падения Асакура и установления в 1574 г. власти Икко:-икки возвратился из Кага в Этидзэн и вернул свои бывшие владения. Был недоволен правлением Хонгандзи в Этидзэн и установил тайные связи с Нобунага. Наместниками Хонгандзи ему была поручена оборона важных пунктов на границе Этидзэн, и его измена ускорила разгром сил Икко:-икки. Подробнее см.: [22, с. 8–20].

<sup>78</sup> Нобунага в письме упоминал о покорении двух пограничных уездов в провинции Кага. Больше десяти самураев уездов Кахоку и Исикава «умоляли» о снисхождении в совместно подписанном послании и принудили к самоубийству всех присланных из Одзака эмиссаров. В ответ Нобунага направил им грамоту с красной печатью об их прощении. Безусловно преувеличивая, Нобунага писал, что в Этидзэн не осталось ни одного врага, и так же обстоит дело и в землях Кага, Но:то, Эттю: [21, № 535, с. 67, 68]. Он поручил дальнейшее покорение Кага одному из своих *оумамавари* Янада Хиромаса. Однако как только Нобунага покинул Этидзэн, силы Икко:-икки в Кага перешли в контрнаступление и Хиромаса с трудом от них отбивался. В 1576 г. он был отозван в Овари, а Нобунага доверил «умиротворение» Кага другому своему видному полководцу Сибата Кацуиэ [15, с. 143, 144].

<sup>79</sup> *Сиротори* (城取).

<sup>80</sup> *Гонавабари сасэраэ* (御繩張させられ).

<sup>81</sup> Хаяси Кадзукиё (?–1575) из Утиороси в уезде Такасима в провинции О:ми. Вероятно, вассал дома Адзай. В 1572 г. окончательно принял сторону Нобунага. Вменяемые ему в вину проступки, как отмечают Й. Ламерс и Ю. Элисонас, были совершены в то время, когда он был в сфере влияния дома Адзай (1570) [23, р. 238]. Наряду с Кадзукиё были казнены или впали в немилость и другие вассалы из провинции О:ми. По-видимому, его опала связана с планами Нобунага по перераспределению власти и земель в стратегически важной провинции О:ми [5, с. 371]. В таком случае выдвинутые против Кадзукиё обвинения были не более чем удобным предлогом для реализации замыслов Нобунага.

<sup>82</sup> Футю: стал резиденцией Маэда Тосиэ (Матадзаэмон, 1537–1599), Сасса Наримаса (?–1588) обосновался в замке Комару, Фува Мицухару (?–1580) – в замке Рю:мондзи [Фукуи]. Фува Хикодзо: – сын Фува Мицухару (?–1598), по всей видимости, получил часть двух уездов Этидзэн в совместное владение с отцом [5, с. 397].

<sup>83</sup> *Годзинъя* (御陣屋), «высочайшая походная резиденция».

<sup>84</sup> *Окитэ дзэ:дзэ:* (掟 条々).

<sup>85</sup> Призыв сохранять бдительность.



<sup>86</sup> Патроны из Киото – *кё:рё:кэ* (京領家), столичные аристократы и крупные монастыри, владевшие вотчинами в Этидзэн.

<sup>87</sup> До смуты – до установления власти Одзака Хонгандзи в 1574 г. в Этидзэн.

<sup>88</sup> *Сю:индзё:* (朱印状).

<sup>89</sup> Удел (*бункоку*分国) – земли, подвластные Нобунага.

<sup>90</sup> Дела войны – *бухэн* (武篇). Бином имеет несколько значений, в том числе «то, что относится к пути войны» (*будо:*).

<sup>91</sup> *Кодомо* (子共).

<sup>92</sup> *Тэсаругаку* (手猿楽) – постановка пьес театра Но, осуществленная любителями («дилетантами») или представителями других видов искусств (непрофессиональными актерами). Кроме того, так называли спектакли Но., поставленные артистами, не принадлежавшими к четырём цехам *Ямато саругаку* – Кандзэ-дза, Компару-дза, Хо:сё:-дза, Конго:-дза [24, с. 409]. В переводе Н. Г. Анариной *тэсаругаку* – «любительские Саругаку», «самодеятельные Саругаку». Подробнее о вышеуказанных четырех цехах и повсеместном увлечении самураями такими представлениями см.: [25, с. 209, 213–215].

<sup>93</sup> [Ваши прямые владения] – *рё:тю:* (領中).

<sup>94</sup> Вассалам – *кю:нин* (給人), дословно «пожалованный [должностью, владением, доходом] человек». В период Камакура так именовали воинов, получивших от сёгуна в качестве пожалования пост *дзито:* и иные должности в вотчинах *сё:эн* и обязанных взамен исполнять ратную службу. В эпоху Муромати *кю:нин* называли прямых вассалов сёгуна Асикага (*хо:ко:сю:*), получивших от него посты управляющих (*дайкан*) в домене сёгуна, а также тех, кто получал земли во владение от даймё. Многие *сэнгоку даймё* в результате земельных обмеров выявляли неучтенные доходы и угоды в своем уделе. Они нередко оставляли вновь зарегистрированные доходы или земли прежним собственникам – самураям или же богатым крестьянам, которых принимали на службу. Последних также именовали *кю:нин* [3].

<sup>95</sup> *Дзо:но* – (藏納), доменные земли Ода Нобунага.

<sup>96</sup> *Хайтака* (鷓), ястреб-перепелятник (*Accipiter nisus*) – хищная птица из семейства ястребиных. *Хайтака* называли более крупных самок, тогда как самцов именовали *конори* (兒鷓) [3].

<sup>97</sup> Датэ Тэрумунэ (1544–1585), могущественный даймё, чьи владения располагались на севере о. Хонсю (области провинций Муцу и Дэва).

<sup>98</sup> Черного [как] скала – (*гандзэки куро* がんぜき黒), т. е. вороного коня.

<sup>99</sup> Сообщение Гю:ити подтверждается письмом Нобунага, адресованным Датэ Тэрумунэ. Нобунага в своем послании благодарит Тэрумунэ за дары – двух соколов и гнедого коня, которые ему пришлось по душе. Он также рассказал о своих победах над Такэда Кацуёри и силами *Икко:-икки* в Этидзэн и Кага [21, № 571, с. 124]. Послание Нобунага было написано в 25-й день 10-й луны 3-го года Тэнсё: – через шесть дней после угощения, устроенного им для посланцев Тэрумунэ.

<sup>100</sup> Дитя дракона – *рю:но го* (龍之子), т. е. «могучий конь», «богатырский конь».

<sup>101</sup> *Готакасэ* (御鷹居).

<sup>102</sup> *Донсу* (段子), «камка», «дама».

<sup>103</sup> Возможно, желание верховного настоятеля Кэннё заключить перемирие было связано с недавним сокрушительным поражением его союзника Такэда Кацуёри, а также с искоренением влияния Икко:-икки в Этидзэн. Инициатива примирения, если верить письму Нобунага, адресованному Мацуи Ю:кан, исходила от Одзака [21, № 561, с. 106]. Мир был заключен не позднее 5-го дня 10-й луны 3-го года Тэнсё: (1575), которым датировано письмо Нобунага в Хонгандзи. Подтверждая получение из Одзака клятвенных заверений хранить мир и давая свое прощение, Нобунага предупреждал, что впредь «вероломства быть не должно» [21, № 559, с. 105]. Миёси Ясунага и Мацуи Ю:кан как представители Нобунага послали грамоту, в которой под страхом кары Будд и синтоистских божеств клялись, что дочерние храмы Хонгандзи в уделе Нобунага будут пользоваться



прежними правами [21, с. 107]. Обе стороны не доверяли друг другу, перемирие было нарушено уже в 4-й луне следующего года.

<sup>104</sup> Художник-пейзажист Юй-Цзянь (玉澗), живший в эпоху Южная Сун (1127–1279). Считается выдающимся представителем школы живописи, основанной на принципах буддизма Чань (яп. Дзэн).

<sup>105</sup> «Засохшее дерево» – картина Юй-Цзяня, на которой была изображена слива. Ее описание сохранилось в «Хайкэнки», сочинении любителя чайной церемонии Муку-но Со:гэн из Сакаи. «Цветы» – картина китайского живописца 2-й половины X – XI в. Чжао Чан (趙昌), творившего в рамках жанра «цветы – птицы» (*хуа-няо*) в «красочном» стиле [26, с. 60].

<sup>106</sup> Микадзуки (三日月) – буквально «Молодой месяц». Кувшин хранился в коллекции Асикага Ёсимаса (1436–1490) в его усадьбе в Хигасияма, затем попал к знатоку чайной церемонии Миёси Дзикко: (1527?–1562). Во время одной из войн был разбит на шесть частей, а затем восстановлен Сэн-но Рикю: (1522–1591), который вернул его в дом Миёси. Кувшин сгорел в храме Хонно:дзи во время нападения на Нобунага войска его мятежного вассала Акэти Мицухидэ [26, с. 25, 26].

<sup>107</sup> Мицуки Ёрицуна (1540–1587), могущественный самурай из провинции Хида. Его отец получил от двора официальное назначение на пост управителя (*кокуси*) провинции Хида. Ёрицуна, удостоившись разных титулов из столицы, именовал себя *сангу*, а также *дайнагон*, однако, по-видимому, в действительности присвоил эти высокие звания себе сам. Должности *тю:нагон* в его «послужном списке» также нет [5, с. 466, 467].

<sup>108</sup> *Суки* (数寄) – ценители всего изящного и утонченного. В эпоху Муромати так называли любителей чайной церемонии (*тясуки*, 茶数寄) [3].

<sup>109</sup> *Токо* – ниша *токонома*, важнейший элемент интерьера комнаты, где проводится чайная церемония. В нишу помещали каллиграфическую надпись *бокусэки*, вазу с цветком или предмет чайной утвари. Подробнее см.: [27, с. 171, 172].

<sup>110</sup> Картина Юй-Цзяня, часть живописного свитка «Восемь видов рек Сяо и Сян». Полное название «Вечерний колокол из далёкого храма».

<sup>111</sup> *Тигаидана* (臺棚) – полка, представлявшая собой две прикрепленные к стене комнаты доски, располагавшиеся на разных уровнях (левая – выше, а правая – ниже) и соединявшиеся маленьким столбиком *эбидзука*. Часть интерьера чайной комнаты, обычно находившаяся рядом с нишей *токонома*.

<sup>112</sup> «Нанацу-но дай» (七臺) – подставка для чайной чашки, *мэйбуцу* из усадьбы в Хигасияма, резиденции Асикага Ёсимаса. Другое название «Умэ-но дай» [1, с. 202].

<sup>113</sup> «Утиака» (内赤 – лакированный поднос, с внутренней стороны выкрашенный в красный цвет, с внешней стороны покрытый изображениями цветов. Изготовленная в Китае «знаменитая вещь» (*мэйбуцу*) [28, с. 184].

<sup>114</sup> Упомянутая в свитке I китайская чайница, относившаяся к типу *насу* («баклажан»). Мацунага Хисахидэ подарил ее Нобунага [1, с. 88].

<sup>115</sup> *Го:си* (合子) – разновидность *кэнсуи* (*мидзукобоси*) – чаши, куда сливается вода, использованная для ополаскивания чайной чашки во время *тяноу*.

<sup>116</sup> Предмет чайной утвари из коллекции Асикага Ёсимаса. После смерти сёгуна менял владельцев, пока не попал к Имаи Со:кю: (1520–1593), купцу и знатоку чайной церемонии из Сакаи [26, с. 26]. Со:кю: преподнес его в дар Ода Нобунага [1, с. 88].

<sup>117</sup> Хозяин чайной церемонии – *садо*: (茶道) – устроитель чайной церемонии. Со:эки – Сэн-но Рикю:, прославленный мастер *тяноу*.

<sup>118</sup> *Хайга* (拝賀) – церемониальное выражение благодарности императору за повышение в ранге и должности.

<sup>119</sup> Военачальника – *тайсё*: (大將). Речь идет о назначении Нобунага на должность главы Управы Правой ближней охраны императорского дворца (*Уконгэ-но дайсё*: 右近衛大將 или сокращенно *удайсё*: 右大將). Управы Правой илевой ближней охраны в эпоху Хэйан входили в число шести Управ, отвечавших за безопасность и спокойствие дворцо-





вого комплекса. Воины двух этих ведомств охраняли ворота Ко:мон, через которые осуществлялся доступ в срединную часть комплекса, сопровождали императора во время высочайших выездов и др. Исследователи уже обращали внимание, что звания, полученные Нобунага в 1575 г., имели важное значение в контексте истории японского Средневековья. Так, одновременного назначения на должности *удайсё* и *гондайнагон* (см. ниже) добился Минамото-но Ёритомо, первый сёгун и основатель Камакура бакуфу. Ёритомо в позднейших средневековых источниках нередко именовали *удайсё* [29, с. 49; 30, с. 121]. Главами Управы правой ближней охраны становились и сёгуны династии Асикага. Таким образом, Нобунага не только вошел в ряды *кугё*: – высшей придворной знати, но и был поставлен вровень с сёгунами – «столпами военных домов». В то же время высказывается предположение, что два этих назначения утвердили символическое превосходство Нобунага над сёгуном Асикага Ёсиаки, в 1573 г. изгнанным из Киото, но формально не лишенным своего поста. Ранее Асикага Ёситэру, старший брат Ёсиаки, последнего главы этого дома, занимал должность сёгуна, тогда как его отец Ёсихару – пост *удайсё*. С учетом этого недавнего прецедента Нобунага как *удайсё* становился «отцом» при «сыне» – сёгуне Ёсиаки [31, с. 59–60]. Правдоподобность последней гипотезы вызывает сомнения. Так или иначе, справедливо отмечается, что инициатива присвоения Нобунага высоких титулов и в 1574 г. и в 1575 г. принадлежала императорскому двору, а сам он к ним активно не стремился. Следовательно, и выбор вышеуказанных регалий осуществлял не Нобунага, а придворные [12, с. 145, 150].

<sup>120</sup> Палаты для совещаний – условный перевод термина *дзин-но дза* (陣座). *Дзин* (陣) – ставки Правой илевой ближней охраны. В эпоху Хэйан преимущественно в ставкелевой ближней охраны в северо-восточной галерее у дворца Сисиндэн устраивались совещания высших сановников (*кугё*:), где выносились решения по важным государственным делам, в том числе назначениям на должности. Такие совещания назывались *дзин-но садамэ* (陣定), а место их проведения – *дзин-но дза*. Кроме того, повышенные в ранге или должности придворные приходили в *дзин-но дза* [3]. Церемония утверждения Нобунага в должности главы Управы Правой ближней охраны дворца (*удайсё*:) состоялась на *дзин-но садамэ* во вновь отстроенных Палатах для совещаний, а на пост *гондайнагон* он был возведен согласно упрощенной схеме. При этом Нобунага взял на себя немалые расходы, требовавшиеся для подготовки необходимых документов и соблюдения всех формальных процедур [12, с. 150, 156].

<sup>121</sup> Кимура Такасигэ (?–1582), бывший вассал дома Роккаку из провинции О:ми. Неоднократно выполнял разнообразные административные поручения Нобунага [5, с. 169].

<sup>122</sup> Должность – в тексте *гюи* (御位), букв. «высочайший ранг». В системе рангов и должностей государства *рицурё*: периода Нара и (*курай*, 位) – это ранг, показывавший место чиновника в придворной иерархии. Однако в хронике О:та Гю:ити этим словом часто обозначается именно должность (*кан*官), т. е. пост, сопряженный с исполнением определенных функций в конкретном ведомстве государственного аппарата.

<sup>123</sup> *Дайнагон* (大納言) – в действительности Нобунага одновременно с получением поста главы Управы правой ближней охраны был утвержден в должности *гондайнагон*, а не *дайнагон* (權大納言) [32, с. 656]. Данные других источников (как документов, так и дневников столичных аристократов), бесспорно, свидетельствуют о том, что он на самом деле официально был удостоен двух этих должностей. Это, по единодушному мнению ученых, была «награда» за военные победы над Такэда Кацүэри и силами Икко:-ики в Этидзэн. Ранее Нобунага, как и многие даймё периода *Сэнгоку*, носил разные титулы, восходившие к должностной номенклатуре государства *рицурё*:. Вопрос о том, присвоил ли их он себе сам или получил от императора формальное назначение, вызвал полемику. Так, Кувата Тадатика, Иматани Акира и многие другие историки полагали, что «объединитель Японии» был в 1567 г. удостоен официального назначения на должность Овари-но ками (управитель провинции Овари) [33, с. 23; 34, с. 81]. Однако сейчас немало исследователей придерживаются иного мнения: все звания, которыми до 1574 г. Нобуна-





га пользовался, не были дарованы из Киото. Иными словами, он нарек ими себя сам, не сохранилось документов или упоминаний в надежных источниках, свидетельствовавших бы о противоположном [35, с. 340; 36, с. 103; 37, с. 76]. В «Начальном свитке» «Записей о князе Нобунага» упоминается о том, что Нобунага сам себя «назначил» Кадзуса-но сукэ (помощником управителя провинции Кадзуса) [1, с. 25]. Между тем и без формального возведения Нобунага в должность император, сёгун, придворные аристократы и даймё могли в переписке с обращаться к нему, используя «самоприсвоенный» титул – Овари-но ками или Дандзё:-но тью: (последнее звание было наследственным, его носил и Нобухидэ, отец Нобунага). Возможно, Нобунага впервые получил ранг по положенным в то время при дворе правилам в 18-й день 3-й луны 2-го года Тэнсё: (1574). В императорском книгохранилище Хигасияма бунко в Киото сохранились две копии официального приказа (*кюдзэнбан* 口宣案), написанные государем О:гимати и свидетельствующие о присвоении Нобунага 5-го младшего ранга нижней степени и разрешении входить в приемный зал дворца Сэйрё:дэн в императорском дворцовом комплексе. Судя по всему, таким способом император и придворные стремились наладить контакты и упростить взаимодействие с Нобунага [31, с. 59]. Примечательно, что за день до появления первой копии приказа в 17-й день 3-й луны Нобунага прибыл в Киото, а затем отбыл в Нара, где в 28-й день той же луны взял часть «благовоного» дерева Рандзятай в императорской сокровищнице при храме То:дайджи [38, с. 90–92]. Сведения о присвоении Нобунага 5-го младшего ранга нижней степени зафиксированы и в «Рэкимэй додай» (歷名土代), реестре присвоений 5-го и 6-го придворных рангов (в нем собраны данные только за XV–XVI вв.). Вместе с тем есть версия, что оба документа написаны позднее, чтобы оправдать стремительное повышение позиций Нобунага в придворной иерархии [11, с. 144]. Ранее считалось, что важным этапом в дальнейшем «карьерном» продвижении Нобунага было назначение его в 18-й день 3-й луны 3-го года Тэнсё: (1575) на пост *санги* с присвоением 3-го младшего ранга [33, с. 121]. Запись об этом содержится в «Кугё: бунин», официальном реестре назначений высших сановников (*кугё:*) [32, с. 655]. В настоящее время среди историков преобладает мнение, что запись об этом была сделана позднее, «задним числом», уже после достижения Нобунага более высокого положения при дворе, а в действительности он не получал упомянутых званий. Такая фиксация события должна была создать видимость постепенного восхождения могущественного даймё к вершине придворной иерархии, и тем самым позволить государю и аристократам «сохранить лицо» [12, с. 141; 29, с. 49; 31, с. 59; 38, с. 96; 39, с. 119; 40, с. 401].

<sup>124</sup> *Гомё:дай* (御名代).

<sup>125</sup> *Тэнси* (天子), император О:гимати.

<sup>126</sup> В ранге и должности – *гоканъи* (御官位). Видимо, речь идет о назначении на должность *гондайнагон*.

<sup>127</sup> Сохранились датированные 6-м и 7-м днями 11-й луны 3-го Тэнсё: грамоты Нобунага о земельных пожалованиях придворной знати (см., например: [21, № 585, с. 136; 21, № 587, с. 138; 21, № 588, с. 139; 21, № 593–599, с. 144–149]). Тогда же он выделил новые владения с доходом в 1 тыс. *коку* риса императору О:гимати, и владения с доходом 500 *коку* риса его сыну принцу Санэхито, а также предоставил земли крупным храмам [38, с. 109]. Все эти меры можно рассматривать как продолжение курса Нобунага на поддержку обедневшей придворной знати и императорского двора. Ранее, в 3-м году Тэнсё:, чтобы вернуть знати утраченное имущество и земли, Нобунага издал указы о добродетельном правлении (*токусэйрэй*).

<sup>128</sup> Ивамюра – ключевая крепость на востоке провинции Мино. Оказалась в изоляции после падения крепостей дома Такэда в провинции Микава, после поражения Такэда Кацуёри при Нагасино [41, с. 80].

<sup>129</sup> Это еще одно свидетельство того, что в результате разгрома при Нагасино погибли наиболее опытные и закаленные в боях самураи Такэда. Ощутимая нехватка военной силы вынудила Кацуёри прибегнуть к набору «местного люда и крестьян» (*домин хякусё:*), под



которым, вероятно, подразумевается деревенская верхушка. Ее представители охотно шли на военную службу *сэнгоку даймё*, получая взамен всевозможные привилегии.

<sup>130</sup> Согласно «Ко:ё: гункан», Нобунага начал переговоры с осажденными, пообещав пощадить Акияма Торасигэ, главнокомандующего силами Такэда в замке Ивамура, поскольку тот был женат на его тетке. Казнь Торасигэ по приказу Нобунага будто бы должна была стать мстью за распятие жены Окудайра Нобумаса по воле Такэда Кацуёри. Свою тетку Нобунага убил самолично [43, XIX, с. 121].

<sup>131</sup> Речь идет об отпрысках рода То:яма. Главы этого рода издавна владели замком Ивамура.

<sup>132</sup> Ночная вылазка – *ёути* (夜討). Ее предприняли воины из отряда, посланного Такэда Кацуёри на подмогу осажденным. О ней же говорится в «То:дайки» [42, с. 25]. Сам Кацуёри с основным войском не успел прийти на помощь.

<sup>133</sup> *Ёути-но моно* (夜討の者).

<sup>134</sup> *Мэцукэ* (目付) – здесь «надзирающий», представитель Нобунага, следивший за проведением переговоров.

<sup>135</sup> Дословно «исконный удел» (*хонкоку* 本国), по всей видимости, имеется в виду провинция Каи – ядро княжества Такэда, или же провинции Каи и Синано, подвластные Такэда.

<sup>136</sup> Указ – *индзэн* (院宣), указ отрекшегося государя. О:та Гю:ити называет так указы императора О:гимати, при котором не было отрекшегося государя. Назначение Ода Нобутада в действительности было утверждено *дадзё: кампу* (太政官符) – распоряжением Дадзё:кан.

<sup>137</sup> *Тэнтэй* (天帝), император.

<sup>138</sup> Сообщение о назначении подтверждается записью в реестре «Рэкимэй додай». *Аита дзё:но сукэ* (*Акита дзё:но сукэ* 秋田城介) – должность, название которой восходит к посту коменданта крепости Аита в провинции Дэва, одного из северных форпостов в противостоянии с *эмиси*. Помощник управителя провинции Дэва (*Дэва-но сукэ* 出羽介) с эпохи Хэйан стал совмещителем этой должности. В эпоху Камакура ее занимали представители рода Адати, близкого к дому Хо:дзё:, правившему тогда Японией, а в эпоху Муромати – отпрыски рода Андо:. В начале периода Токугава на должность *Аита дзё:но сукэ* был назначен даймё Акита Санэсуэ (1576–1659). Одни ученые считают, что с эпохи Камакура *Аита дзё:но сукэ* – всего лишь почетное звание, другие же полагают, что обладание им было связано с реальными властными полномочиями [3]. Ранее принято было думать, что назначение Нобутада на эту должность отражало намерение Нобунага покорить северо-восточные области Японии, а также его стремление унаследовать власть над *эдзо*, на которую ранее притязал сёгунат с периода Камакура. Канзё полагает, что *Аита дзё:но сукэ* – мало подходящий пост для этих целей, а Нобунага и Нобутада не были в достаточной степени осведомлены об истории его присвоения [12, с. 151, 152]. Вместе с тем ранее в том же 1575 г. Нобунага обращался к императору с просьбой позволить своим высокопоставленным вассалам носить фамилии знатных домов, а также титулы управителей провинций области Тю:гоку и острова Кюсю (см. выше). В таком контексте получение старшим его сыном звания *Аита дзё:но сукэ* не кажется случайным. Вероятно, так Нобунага демонстрировал, что власть его дома распространяется на южные, западные и северные районы Японии, что, однако, нельзя рассматривать как декларацию об объявлении войны даймё этих регионов.

<sup>139</sup> *Ояката* (御屋形) – резиденция Нобунага в замке Гифу.

<sup>140</sup> Считалось, что меч Хосикири (星切) принадлежал Сога Токимунэ (Сога Горо:, 1174–1193), который вместе со старшим братом отомстил убийце отца в 1193 г. во время охоты сёгуна Минамото-но Ёритомо у горы Фудзи. История этой мести легла в основу сюжета «Сога моногатари», военной повести эпохи Муромати.

<sup>141</sup> Три страны (*сангоку* 三国) – Япония, Китай, Индия; «весь мир».

<sup>142</sup> Танигути интерпретирует это сообщение хроники следующим образом: Нобунага передал старшему сыну главенство в доме Ода, а также все свои властные полномочия в



провинциях Овари и Мино, включая контроль над доменными землями. При этом высокопоставленные вассалы в этих землях остались в непосредственном подчинении Нобунага. Прямые вассалы Нобунага *оумамавари* после строительства замка Адзуги были обязаны переселиться из Овари в Адзуги. Кроме того, уже с 1573 г. самураи едва ли не половины Овари и востока Мино были переподчинены Нобутада, составив его войско. И с того же времени Нобутада в этих районах подтверждал права на владения и даровал новые земли, т. е. обладал там определенными административными прерогативами [44, с. 132, 133]. В свою очередь, Вада Ясухиро справедливо предполагает, что поводом для назначения Нобутада на пост Аита-дзё:но сукэ стала одержанная им победа на востоке Мино – взятие замка Ивамура. Вместе с тем уступка главенства в доме Ода – фактическое объявление старшего отпрыска наследником, обращенное как к самураям дома Ода, так и к императорскому двору и другим даймё. Нобутада после этого был доверен «восточный фронт» – ведение войны с Такэда Кацуёри [45, с. 77, 79, 80].

<sup>143</sup> *Ситаку* (私宅), дословно «частный дом».

### Литература

1. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахиرو (комм.). *Синтё:-ко: ки*. 9-е изд. Токио: Кадокава сётэн; 1996. 565 с. (На япон. яз.)
2. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «*Записи о князе Нобунага*». Свиток VIII // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3. № 2. С. 379–400.
3. *Сэкай дайхякка дзитэн*. Като: Сюити (ред.). Изд. на CD ROM. Хэйбонся; 2007. (На япон. яз.)
4. *Ко:дзиэн*. 6-е изд. Издание на DVD ROM. Иванами сётэн; 2006. (На япон. яз.)
5. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. 557 с. (На япон. яз.)
6. Окуно Такахиرو. *Сэнгоку дзидай-но кю:тэй сэйкацу*. Токио: Дзокугунсё руйдзю: кансэйкай; 2004. 387 с. (На япон. яз.)
7. Мещеряков А. Н., Грачев М. В. *История древней Японии*. СПб.: Гиперион; 2010. 544 с.
8. Соколова-Делюсина Т. Л. *Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-мо-ногатари)*. Приложение. М.: Восточная литература; 1992. 192 с.
9. Хованчук О. А. *История японского костюма с древнейших времён до середины XX в.* Дис. ... канд. ист. наук. Владивосток: ДВГУ; 2007. 283 с.
10. Пасков С. С. *Япония в Раннее Средневековье: VII–XII века. Исторические очерки*. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ; 2011. 208 с.
11. Вада Ясухиро. *Синтё:-ко: ки. Сэнгоку хася-но иккю: сирё:*. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2018. 263 с. (На япон. яз.)
12. Канэко Хираку. *Ода Нобунага. Тэнкабито-но дзицудзо:*. Токио: Ко:данся; 2014. 296 с. (На япон. яз.)
13. Кирино Сакудзин. *Ода Нобунага*. Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2011. 579 с. (На япон. яз.)
14. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага-но гайко:*. Токио: Сё:дэнся; 2015. 301 с. (На япон. яз.)
15. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага кассэн дзэнроку*. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2002. 318 с. (На япон. яз.)
16. Канда Тисато. Эссю: гунки ни миру Этидзэн икко:-икки. *То:ё: дайгаку бунгакубу киё:*. *Сигака-хэн*. 2019. Т. 44. С. 45–73. (На япон. яз.)



17. Касахара Кадзуо, Иноуэ Тосио (сост. и комм.). *Асакура симацуки. Рэннё. Икко: икки*. Нихон сисо: тайкэй. Т. 17. Токио: Иванами сётэн; 1972. 706 с. (На япон. яз.)

18. Канда Тисато. *Нобунага то Исияма кассэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2008. 253 с. (На япон. яз.)

19. Мацубара Нобуюки (ред.). *Асакура Ёсикагэ-но субэтэ*. Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2003. 295 с. (На япон. яз.)

20. Львова И. (пер. и комм.). *Повесть о доме Тайра*. М.: Художественная литература; 1982. 703 с.

21. Окуно Такахиро (сост. и комм.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю:*. Т. 2. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. 852 с. (На япон. яз.)

22. Такэма Хо:мин. *Этидзэн икки-но ко:дзо: Дзякуэцу кё:до кэнкю:*. 2009. Т. 54. № 1. С. 8–20.

23. *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi / Elisonas J. S. A. and Lamers J. P. (transl. and ed.). Boston–Leiden: Brill; 2011. 509 p.

24. *Сэнгоку комондзё ё:го дзитэн* / Сост. Судзуки Масандо. Токио: То:кё: сюпандо:; 2019. 758 с. (На япон. яз.)

25. Анарина Н. Г. *История японского театра: древность и Средневековье. Сквозь века в XXI столетие*. М.: Наталис; 2008. 336 с.

26. Кувата Тадатика. *Бусё: то садо:*. Токио: Ко:данся; 1985. 239 с. (На япон. яз.)

27. Игнатович А. Н. *Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»)*. М.: РФО; 1996. 319 с.

28. *Якүтю: Синтё:-ко: ки* / Пер. и коммент. Сакагути Ёсиясу. Токио: Мусасино сёин; 2018. 408 с. (На япон. яз.)

29. Вакита Осаму. *Ода Нобунага. Тю:сэй сайго-но хася*. Токио: Тю:ко: синсё; 1987. 179 с. (На япон. яз.)

30. Икзгами Хироко. *Ода Нобунага*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2013. 302 с. (На япон. яз.)

31. Киносита Сатоси. *Нобунага ва канъи о хицуё: то сита но кА // Нобунага кэнкю:-но сайдзэнсэн. Коко мадэ вакатта какусинся-но дзицудзо:*. Токио: Ё:сэнся; 2014. С. 49–66. (На япон. яз.)

32. *Күгё: бунин*. Тю:хэн. Кокуси тайкэй. Т. 10. Токио: Кэйдзай дзассися; 1899. 1414 с. (На япон. яз.)

33. Иматани Акира. *Нобунага то тэнно*. Токио: Ко:данся; 2002. 220 с. (На япон. яз.)

34. Кувата Тадатика. *Ода Нобунага*. Токио: Кадокава синсё; 1964. 200 с. (На япон. яз.)

35. Киносита Сатоси. *Тю:сэй букэ канъи-но кэнкю:*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2011. 404 с. (На япон. яз.)

36. Танигути Кацухиро. *Нобунага-но сэйряку*. Токио: Гаккэн пурасу; 2013. 283 с. (На япон. яз.)

37. Хори Син. *Сэнгоку даймё:-но Ода-си то тэнно: кэнъи // Рэкиси хё:рон*. 1993. Т. 523. № 11. С. 67–81.

38. Фудзии Дзё:дзи. *Тэнка то тэнкабито*. Токио: Ко:данся; 2011. 366 с. (На япон. яз.)

39. Ламерс Й. П. *Японский тиран. Новый взгляд на японского полководца Ода Нобунага* / Пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия; 2012. 352 с.



40. Хасимото Масанобу. Нобунага то тэ:тэй / Ред. Фудзика Хисаси // *Ода Сэй-кэн-но кэнкю*:. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1985. С. 393–417. (На япон. яз.)

41. Хираяма Ю:. *Такэда-си мэцубо*:. Токио: Кадокава гакугэй сьуппан; 2017. 751 с. (На япон. яз.)

42. То:дайки. *Сисэки дзассан*. Т. 2. Токио: Яги сётэн; 1995. 319 с. (На япон. яз.)

43. Коё: *гункан тайсэй*. Т. 2 / Исслед. и коммент. Сакаи Кэндзи. Токио: Кю:ко сёин; 1994. 570 с. (На япон. яз.)

44. Танигути Кацухиро. *Нобунага гун-но сирэйкан*. *Бусё:-тати но сюссэ кё:со*:. Токио: Тю:о:ко:рон синся, 2005. 268 с. (На япон. яз.)

45. Вада Ясухиро. *Ода Нобутада*. *Тэнкабито-но тякунан*. Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2019. 250 с. (На япон. яз.).

### References

1. Ōta Gyūichi. Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). *Shinchō-kō ki*. 9<sup>th</sup> ed. Tokyo: Kadokawa shoten; 1996. 565 p. (In Japan.)

2. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book V. *Orientalistica*. 2020.3(1):31–48. (In Russ.)

3. *Sekai daihyakka jiten*. Katō Shūichi (ed.). CD ROM Ed. Heibonsha; 2007. (In Japan.)

4. *Kōjien*. 6<sup>th</sup> ed. DVD ROM. Iwanami shoten. 2006. (In Japan.)

5. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kashin jimmei jiten*. 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. 557 p. (In Japan.)

6. Okuno Takahiro. *Sengoku jidai-no kyūtei seikatsu*. Tokyo: Zokugunsho ruijū kanseikai; 2004. 387 p. (In Japan.)

7. Meshcheryakov A. N., Grachev M. V. History of Ancient Japan. St. Petersburg: Giperion; 2010. 544 p. (In Russ.)

8. Sokolova-Delyusina T. L. *Murasaki Shikibu. Genji Monogatari. Supplement*. Saint-Petersburg: Vostochnaya literatura; 1994. 192 p. (In Russ.)

9. Hovanchuk O. A. *The History of Japanese Costume: from Ancient Times to the Middle of the XXth Century*. PhD Dissertation. Vladivostok: DVGU; 2006. 283 p. (In Russ.)

10. Paskov S. S. *Japan in the Early Middle Ages: VII–XII centuries. Historical Essays*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: LIBROCOM; 2011. 208 p. (In Russ.)

11. Wada Yasuhiro. *Shinchō-kō ki. Sengoku hasha-no ikkyū shiryō*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2018. 263 p. (In Japan.)

12. Kaneko Hiraku. *Oda Nobunaga. Tenkabito-no jitsuzō*. Tokyo: Kōdansha; 2014. 296 p. (In Japan.)

13. Kirino Sakujin. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2011. 579 p. (In Japan.)

14. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga-no gaikō*. Tokyo: Shōdensha; 2015. 301 p. (In Japan.)

15. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kassen zenroku*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2002. 318 p. (In Japan.)

16. Kanda Chisato. *Esshū gunki ni miru Echizen ikkō-ikki. Tōyō daigaku bungakubu kiyō. Shigakka hen*. 2019. Vol. 44, pp. 45–73. (In Japan.)

17. Kasahara Kazuo, Inoue Toshio (ed.). *Asakura Shimatsuki. Rennyō, Ikkō-ikki*. Nihon shisō taikei. Vol. 17. Tokyo: Iwanami shoten; 1972. 706 p. (In Japan.)



18. Kanda Chisato. *Nobunaga to Ishiyama kassen*. 2<sup>th</sup> ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2008. 253 p. (In Japan.)
19. Matsubara Nobuyuki (ed.). *Asakura Yoshikage-no subete*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2003. 295 p. (In Japan.)
20. *Heike monogatari*. Russian transl. and comm. by I. Lvova. Moscow: Hudojestvennaya literatura; 1982. 703 p. (in Russ.)
21. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū*. Vol. 2. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. 852 p. (In Japan.)
22. Takema Hōmin. Echizen ikki-no kōzō. *Jakuetsu kyōdo kenkyū*. 2009;54(1):8–20. (In Japan.)
23. Elisonas J. S. A. and Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi. Boston–Leiden: Brill; 2011. 509 p.
24. Suzuki Masando (ed.). *Sengoku komonjo yōgo jiten*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2019. 758 p. (In Japan.)
25. Anarina N. G. *The History of Japanese Theater: Ancient Times and Medieval Age. Through Ages to 21st Century*. Moscow: Natalis; 2010. 336 p. (in Russ.)
26. Kuwata Tadachika. *Bushō to sadō*. Tokyo: Kōdansha; 1985. 239 p. (In Japan.)
27. Ignatovich A. N. *Philosophical, Historical and Aesthetic Aspects of Syncretism (the Example of Tea Ceremony)*. Moscow: RFO; 1996. 319 p. (in Russ.)
28. Sakaguchi Yoshiyasu (transl. and com.). *Yakuchū Shinchō-kō ki.* Tokyo: Musashino shoin; 2018. 408 p. (In Japan.)
29. Wakita Osamu. *Oda Nobunaga. Chūsei saigo-no hasha*. Tokyo: Chūkō shinsho; 1987. 179 p. (In Japan.)
30. Ikegami Hiroko. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2013. 302 p. (In Japan.)
31. Kinoshita Satoshi. Nobunaga wa kani wo hitsuyō to shita no ka. *Нобунага кэнкю:-но сайдзэнсэн*. Koko made wakatta kakushinsha no jitsuzō. Tokyo: Yōsensha; 2014, pp. 49–66. (In Japan.)
32. *Kugyō bunin. Chūhen*. Kokushi taikei. Vol. 10. Tokyo: keizai zasshisha; 1899. 1414 p. (In Japan.)
33. Imatani Akira. *Nobunaga to tennō*. Tokyo: Kōdansha; 2002. 220 p. (In Japan.)
34. Kuwata Tadachika. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Kadokawa shinsho; 1964. 200 p. (In Japan.)
35. Kinoshita Satoshi. *Chūsei buke kani-no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2011. 404 p. (In Japan.)
36. Taniguchi Katsuihiro. *Nobunaga-no seiryaku*. Tokyo: Gakken purasu; 2013. 283 p. (In Japan.)
37. Hori Shin. Sengoku daimyō-no Oda-shi to tennō keni. *Rekishi hyōron*. 1993;523(11):67–81. (In Japan.)
38. Fujii Jyōji. *Tenka to tenkabito*. Tokyo: Kōdansha; 2011. 366 p. (In Japan.)
39. Lamers J. P. *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*. Transl. into Russian by R. V. Kotenko. St. Petersburg: Evraziya; 2012. 352 p.
40. Hashimoto Masanobu. Nobunaga to chōtei. In: Fujiki Hisashi (ed.). *Oda seiken-no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1985, pp. 393–417 (In Japan.)
41. Hirayama Yū. *Takeda-shi metsubō*. Tokyo: Kadokawa gakugei shuppan; 2017. 751 p. (In Japan.)





## HISTORY OF THE EAST

Polkhov S. A. Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VIII (part 2)  
*Orientalistica*. 2020;3(4):938–967

42. Tōdaiki. *Shiseki zassan*. Vol. 2. Tokyo: Yagi shoten; 1995. 319 p. (In Japan.)

43. Sakai Kenji (ed.). *Koyō Gunkan Taisei*. Vol. 2. Tokyo: Kyūko shoin; 1994. 570 p. (In Japan.)

44. Taniguchi Katsuhiko. *Nobunaga gun-no shireikan. Bushō-tachi no shusse kyōsō*. Tokyo: Chūō kōrōn shinsha; 2005. 268 p. (In Japan.)

45. Wada Yasuhiro. *Oda Nobutada. Tenkabito-no chakunan*. Tokyo: Chūō kōrōn shinsha; 2019. 250 p. (In Japan.)

### Информация о переводчике

Полхов Святослав Александрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр японских исследований, Институт востоковедения, Российская академия наук, Москва, Россия.

### Information about the translator



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

### 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: 24 августа 2020 г.

Одобрена рецензентами: 25 сентября 2020 г.

Принята к публикации: 05 октября 2020 г.

### Article info

Received: August 24, 2020

Reviewed: September 25, 2020

Accepted: October 05, 2020

**HISTORY OF THE EAST**  
**Universal history (Middle Ages)**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Всеобщая история (Средние века)**

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 94(54)"1835/1864":=03.211=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-968-984

***Bībhatsa-rasa* Бхараты, *Mṛcchakaṭīka* Шудраки и отвращение христианских миссионеров**

**Ирина Петровна Глушкова**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*iri\_glu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3715-5722>*

**Аннотация.** Древнеиндийская эстетическая теория выделяет *bībhatsa*, «отвращение», как одно из девяти чувственных состояний, которые определяют настрой драматических и поэтических произведений и посредством визуальных / вербальных техник воздействуют на зрителя / читателя. Этот термин из «Натья-шастры» Бхараты был заимствован христианами миссиями в Индии и использован как аргумент в противодействии культурным традициям завоеванного субконтинента. Перевод на маратхи (1864) санскритской драмы Шудраки «Глиняная повозка» стал объектом возмущенной полемики в публичном пространстве, инициатор которой – преподобный Генри Бэллэнтайн – посчитал «отвратительным» образ главной героини Васантасены, потомственной гетеры, и «постыдной» пьесу в целом. Окончательное подчинение Индии после поражения Сипайского восстания (1857–1858) и ее переход под власть британской короны интенсифицировали процесс эмоционального перевоспитания подданных, в котором триггером «отвратительного» стало считаться то, что противоречит христианской морали.

**Ключевые слова:** раса; *bībhatsa*; драматургия; Шудрака; перевод с санскрита; маратхи; публичная полемика; христианская мораль; эмоциональный стандарт; Бомбейское президентство

**Для цитирования:** Глушкова И. П. *Bībhatsa-rasa* Бхараты, *Mṛcchakaṭīka* Шудраки и отвращение христианских миссионеров // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 968–984. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-968-984.

Original article

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-968-984

***Bharata's bībhatsa-rasa, Shudraka's Mṛcchakaṭīka and Christian missionaries' disgust***

**Irina Glushkova**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*

*iri\_glu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3715-5722>*

**Abstract.** The ancient Indian aesthetic theory identifies *bībhatsa*, “disgust / aversion”, as one of the nine sensory states that determine the mood of dramatic and poetic



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





works and by means of visual / verbal techniques affect a spectator/a reader. This term from Bharata's *Nāṭyaśāstra* was adopted by Christian missions in India and used as an argument against the cultural traditions of the conquered subcontinent. The translation into Marathi (1864) of *The Little Clay Cart*, a Sanskrit drama by Shudraka, became the object of violent public controversy initiated by Rev. Henry Ballantine who found the image of the protagonist Vasantasena, a hereditary courtesan, "disgusting" and the play "shameful". The final subjugation of India after the defeat of the Sepoy Mutiny (1857–1858), and its transition under the British crown rule intensified the process of emotional indoctrination of subjects by resort to the notion of "disgusting" understood as anything not compatible with the Christian morality norms.

**Keywords:** *rasa*; *bībhatsa*; drama; Shudraka; translation from Sanskrit; Marathi; public polemics; Christian morality; emotional standard; Bombay Presidency

**For citation:** Glushkova I. Bharata's *bībhatsa-rasa*, Shudraka's *Mṛcchakaṭīka* and Christian missionaries' disgust. *Orientalistica*. 2020;3(4):968–984. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-968-984.

Историография современных affective studies утверждает, что у индийцев есть своя этнотеория эмоций / чувств, основу которой заложил легендарный мудрец Бхарата в *Rasādhyāya* («Раздел о расе»), шестой главе *Nāṭyaśāstra* («Натья-шастра / Учение о драме», около III в.). Состоящий из сутр, кратких изречений на санскрите, этот трактат с изложением эстетики драмы, главного жанра древнеиндийского искусства, вследствие афористичности формулировок и неопределенности главных концептов – *rasa* и *bhāva* – превратился в объект многочисленных толкований в целях обнаружения различия между *расой* и *бхавой*, привязанными к каждой *rase* видов *бхав* и прочих нюансов предложенной Бхаратой градации.

Триггерами / факторами / возбудителями, например, *bībhatsa-rasa*, «отвращения» в 72-й сутре этой главы называются «неприятное», «безобразное», «нечистое» и «нежелательное», выражаемое конвульсивным передергиванием, нервной мимикой, рвотными позывами, сплевыванием, волнами телесной дрожи и прочими физиологическими проявлениями, которым сопутствуют паника, ступор, болезненность органов и т.д.

В продолжение шестой главы Бхарата вносит уточнения в *бихатса-расу* (как общую идею) и *jugupsā-bhāva* (как непосредственное воплощение *бихатсы*). Так, в *Bhāvaṇyañjana*, седьмой главе, он указывает на способы оповещения об отвратительном через реагирование на его вид, вкус, запах и звук с участием всех органов чувств (за исключением осязания, что, возможно, связано с особой ролью *sparsā*, «касания», в индийской традиции). Так как речь идет о перформативном искусстве, он расписывает мимические приемы и пластику движения: опускание [уголков] рта и глаз, зажимание носа, наклон головы и незаметный уход (7,3–4)<sup>1</sup>; зажимание носа, судорогу по всему телу, общую тяжесть и боль

<sup>1</sup> Здесь и далее в ссылках на «Натья-шастру» первая цифра означает главу, вторая – сутры (см.: [1]).



в сердце (7, 26) как имитацию тошноты, сигнализирующей о физиологическом отторжении зловония. Современная эметология подкрепляет наблюдения Бхараты, выделяя два типа отвращения – «основное» (*core disgust*) и «вызванное кровью и ранами» (*disgust triggered by blood and injuries*): первое сопровождается тошнотой из-за изменения ритмов при сокращении желудка, второе – головокружением и обмороком из-за сбоя в кардиоваскулярной системе [2, p. 64].

В *Uṛāṅgābhīnaya*, восьмой главе, Бхарата уточняет движения лицевой мускулатуры и прочих органов, существенные для выражения и узнавания *бихатса-расы*: «Взгляд, при котором роговица почти закрыта веками, глазные яблоки возбуждены отвращением, а ресницы неподвижны и плотно сомкнуты, называется бихатса» (8, p. 51), а через несколько сутр повторяет то же самое, приписывая эти признаки *бхаве*: «Взгляд, при котором веки сжаты, но не соединены полностью, а глазные яблоки закрыты и отворачиваются от объекта, попадающего в поле зрения, называется джугупсита (отвратительное) и используется для передачи “отвращения”» (8, p. 59), т. е. отождествляет *расу* и *бхаву*, как раз те концепты, над разведением которых неустанно трудятся комментаторы и переводчики. Помимо глаз и носа, Бхарата указывает на поджимание верхней губы, приоткрытие рта и опускание бровей (8, p. 65), а также приводит санскритские термины для этих движений, часть которых показана и при иных, кроме отвращения, ситуациях. В целом Бхарата описывает более или менее каноническое *disgust face*, которое базируется на известных когнитивным нейронаукам и бихевиористике механизмах, как раз объясняющих, почему морщится нос и поджимается верхняя губа [2, p. 66] (см. рис. 1–2).



Рис. 1–2. Так в современном представлении выглядит классическая *раса* отвращения

Fig. 1–2. This is what the classic *rasa* of disgust looks like today



Самая ранняя версия текста сохранилась в *Abhinavabharati* («Новое драматическое искусство» / «Театральное искусство Абхинавы»<sup>2</sup>), комментарии философа Абхинавагупты (X–XI вв.) (см.: [3; 4; 5; 6; 7; 8; 9]), поэтому высказанные Бхаратой положения во многом воспринимаются через оптику Абхинавагупты, после труда которого *расу* долго, почти демонстративно, обходили молчанием: «Частично это может объясняться естественным пиететом перед тем, что мы полностью не понимаем, и, безусловно, *раса* принадлежит к такой категории опыта» [3, p. 25].

\* \* \*

В 1835 г. лорд Маколей, член Контрольного совета при генерал-губернаторе в Калькутте, составил «Записку об индийском образовании» (*Minute on Indian Education*) с идеей «формирования такого класса, который мог бы выступать посредником между нами и миллионами тех, кем мы управляем; класс людей, которые были бы индийцами по крови и цвету кожи, но англичанами по своему вкусу, взглядам и складу ума» [10, p. 61]. «Вкус», «взгляды» и «склад ума», однако, требовали не только введения европейских форм обучения, но и насаждения необходимой для взаимопонимания правильной чувствительности. После подавления Сипайского восстания 1857–1858 гг. и официального перехода власти к короне, наряду с колониальными властями в борьбу за создание иного «эмоционального режима» включились христианские миссии, пытавшиеся внедрить собственный концепт морального отвращения.

В 1864 г. в Бомбейском президентстве отдельной книгой был издан перевод на маратхи санскритской драмы Шудраки *Mṛcchakaṭīka*, «Глиняная повозка» (VII–VIII вв.)<sup>3</sup> [11; 12], – сложного полифонического произведения с широким ассортиментом персонажей с городских улиц, описанием социальной и политической обстановки того времени и, конечно, любовной интригой. Реагируя на это событие, *Dhūyānodaya* («Восход знаний»), журнал Американской христианской миссии с центром в Ахмаднагаре, опубликовал рецензию: «Там рассказывается о любви сына купца и дочери гетеры. В сюжете присутствует множество отвратительных (*bībhatsa*) и постыдных (*lājīrvāṇyā*) моментов. В особенности плох диалог между Самстханакой и Васантасеной. Если такое чтение попадет в руки молодым мужчинам и женщинам или юношам и девушкам, то результат

<sup>2</sup> Лексема *bharata* отсылает не только к имени собственному (далеко не единственного персонажа из древнеиндийской мифологии), но и названию рода, породившего эпоним Бхарат, т.е. самоназвание Индии; оно же означает «актер». Предполагается, что в названии комментария Абхинавагупта прибега к каламбуру [8, с. 187].

<sup>3</sup> Автором перевода этой и еще пяти санскритских пьес (1857–1872) был Парашурампант Годболе, который пытался создать рафинированную версию маратхи, сохранив при этом верность оригиналу. Мира Косамби, играя со словами, называет его методику не translation, а trans-creation, и свидетельствует о популярности переведенных им пьес, каждая из которых переиздавалась не менее двух раз [14, p. 66].



окажется плачевным...» [13, р. 96]. Автор популярного, в том числе среди образованных индусов, журнала осуждает начальную сцену 1-го действия, где распаленный страстью Самстханака, царский шурин, преследует по городским улицам Васантасену, рассчитывая добиться ее взаимности. Рецензия не опускается до цитирования конкретных примеров *биххатсы*, хотя нет сомнений, что речь идет о выражении Самстханакой своих намерений в полной уверенности, что «отроде рабыни», «потаскуха» и «шлюха» обязана им подчиниться: «Нужно, чтобы ты полюбила меня, ибо я – божество в образе мужчины, воплощенный Васудева»<sup>4</sup> –

*Стой, Васантасена, стой!..*

*Ты разжигаш любовь, вожделенье,  
Страсть раскаляешь ты; ночью в постели  
Спать не даешь мне – снишься все время!..  
Все ведь напрасно – будешь моею, –  
Вроде как Кунти у Раваны в лапах.*

*Зачем ты бежишь, бренча драгоценностями,  
Как Драупади от Рамы, мчишься?  
Сейчас поймаю тебя, как Хануман  
Субхадру поймал, сестру Вишвавасу!*

*Тебя спасет лишь только Бхимасена,  
Иль Кунти сын, иль отпрыск Джамадагни,  
Иль десятиголовый. Но подобно  
Духшасане с тобой я поступлю, –  
Я за волосы вмиг тебя поймаю!*

Сопровождающая Самстханаку свита поочередно с хозяином обращается к убегающей женщине еще откровеннее и объясняет predetermined ее положения:

*Отдайся, отдайся любимцу царя!  
Накормлена досыта будешь за это  
И рыбой, и мясом! Решайся скорей!..*

*Запомни – дом гетер открыт для всех, кто хочет.  
О том подумай, что тебя, гетеру,  
Сравнить с лианой придорожной можно.  
Знай: тело, что считаешь ты своим, –  
Товар, который продается многим.  
Поэтому, прекрасная, должна ты,  
Приятен человек или противен,  
Всех принимать, любезной с каждым быть.*

Осуждая вербализацию «санскритской» похоти на маратхи, понятном широкой аудитории, *Dhūyāpodaṇa* кинул камень и в политику *Dakshina*

<sup>4</sup> Здесь и далее цит. по: [12, с. 57–60]. Стихи в пер. В. Шефнера.





Prize Committee<sup>5</sup> под руководством майора Томаса Кэнди, главного переводчика (с маратхи) Британского правительства, причастного к созданию до сих пор непревзойденного маратхи-английского словаря<sup>6</sup>: по мнению американских миссионеров, в Комитете сидели люди, негодные для роли отборщиков достойных произведений. Другой маратхиязычный журнал – *Ṽṛtvaibhav*, «Богатство новостей», издаваемый в том же Ахмаднагаре индусами, – вслед рецензии в *Dñyānodaya* выдвинул несколько тезисов: «оригинал менять нельзя, однако если в нем есть изъян, то не стоит вообще переводить» и «у Шекспира есть такое же, но его изучают в школе. А ведь не надо!» [13, p. 97]. *Dñyānodaya* эти тезисы одобрил<sup>7</sup>, но укор христианству относительно сюжетов о кровосмешении Лота с собственными дочерьми и Иуды с невесткой отвел, противопоставив историю (Библия) выдумке (драма) и предложив не уравнивать сухое изложение и эстетически возбуждающее описание. Раскручивая словопрения, *Ṽṛtvaibhav* в новой статье поставил вопрос: какая разница, где содержится *бихатса* – в истории или в выдумке, если читателю одинаковым образом внушаются грязные (*bhraṣṭ*) посылы? *Dñyānodaya* согласился, что христианская теология содержит сюжеты о недостойном поведении, но сформулировал принцип: оцениваться должен только уровень вербализации – «отвратительные» подробности, выраженные разнузданным языком, суть *бихатса*, сдержанный и критический пересказ – не *бихатса*. Несогласие с этим постулатом *Dñyānodaya* назвал «передергиваньем, направленным против реальности и истории», а соположение христианства с «мерзкими» книгами высмеял на примере абсурдного утверждения «у банана есть шипы» (*keḷis kāṅṭe āhet*) [13, p. 98].

В диалог двух журналов вмешался еще один – маратхиязычный *Dñyānprakāś* («Свет знаний»), немедленно получивший отпор от *Ṽṛtvaibhav*. *Dñyānodaya*, обрадовавшись единомышленнику, перепечатала статью полностью, включая упоминание о поэтах средневековья – не «святых поэтах», которые в период «пробуждения» уже начали восхождение на пьедестал национальной гордости, а «ученых»: «“Глиняная повозка” написана в прежние времена, когда люди были простодушны и незамысловаты. То, что сейчас публика воспринимает как *бихатса*, тогда таким

<sup>5</sup> Dakshina Prize Committee был учрежден в 1851 г. для поощрения перевода на маратхи книг, способствующих расширению кругозора и приращению знаний, а в дальнейшем и оригинальных художественных произведений.

<sup>6</sup> Вклад Кэнди в создание нормативного маратхи неоченим: в частности, он ввел правила пунктуации и, в том числе, восклицательный знак, чем в изобилии воспользовались авторы цитируемых ниже рецензий.

<sup>7</sup> Полемика восстанавливается на основе публикации пяти статей из *Dñyānodaya* в томе «Махараштра XIX века», содержащем публичные дебаты о формировании новой литературы маратхи [13]. Каждая из последующих статей воспроизводит положения оппонентов, тем самым размещая на своих страницах фрагменты из других журналов, которые могли быть недоступны читательской аудитории. То есть *Ṽṛtvaibhav* и *Dñyānodaya* цитируют друг друга и одновременно *Dñyānprakāś*.



не казалось. Из произведений даже таких образованных поэтов, как Моропант, Ваман, Муктешвар<sup>8</sup>, хочется выкинуть немало строк» [13, р. 98]. После нравоучительного пассажа о том, что Верховный суд Бомбея запретил устраивать в публичных местах развлечения с участием танцовщиц (*kas-bīṇ*), оказывающих разные услуги (что было явным экивоком в сторону героини «Глиняной повозки»), и дидактических рассуждений о правильном воспитании молодых людей *Vṛttvaibhav* продолжил прицельную критику: «*Dṅyānprakāśkar*<sup>9</sup> так предложил определять *бихатсу*: “Если что-то стыдно выразить словами на людях, то это *бихатса*”. Предположим, это правильно. Но он не сказал, кто эти люди. Если это певцы, актеры, танцовщицы и подыгрывающие им музыканты, то им стыдно не станет. Потому что от рождения они сами натренированы на лавани<sup>10</sup> и детей своих совершенно бесстыдно учат тому... Сколько в мире таких вещей, что одним стыдно, а другим нет? Вот нам стыдно какую-то фразу произнести, а *Dṅyānprakāśkār*’у не стыдно, ему, может, даже приятно. *Dṅyānprakāśkār* говорит, что в каждой книге есть женщина, но мы удивляемся, что ему неизвестно различие между развлекательной историей о дочери танцовщицы и поучительным рассказом о благочестивой женщине...» [13, р. 99]. Рецензент *Vṛttvaibhav* распался до того, что обвинил автора из *Dṅyānprakāś* в «глупости» и «животности», как мне (в отсутствие оригинала из *Dṅyānprakāś*) показалось, вернув ему те характеристики, которые тот применил по отношению к миссионерам, отвергнувшим «Глиняную повозку». Отпор завершился браваурным аккордом – цитированием из «Ману-смрити»<sup>11</sup> и назидательным обыгрыванием названия журнала-оппонента: «Даже если разговор начали христианские священнослужители, это не означает малозначимости темы. Потому что известно, что “хороший совет и от ребенка следует принять” (*bāladapi subhāṣitam grāhyaṃ*), а не вести бессмысленный спор, хотя у *Dṅyānprakāś*’а уже

<sup>8</sup> Муктешвар (XVI–XVII вв.), Ваман (XVII в.) и Моропант (XVII–XVIII вв.) принадлежат к категории «ученых поэтов», т. е. получивших традиционное брахманское образование, в том числе изучавших грамматику и эстетику. Их поэмы изобилуют эротическими пассажами.

<sup>9</sup> В период становления в Махараштре периодической печати журнальные статьи не подписывались [15, р. 275], поэтому оппоненты идентифицируются по имени журнала с добавлением суффикса деятеля *-kār* – *Vṛttvaibhavkār* и *Dṅyānprakāśkār* – или существительного *kṛtā*.

<sup>10</sup> Фольклорный жанр – *lav(a)ṇī*, эротические песни, сопровождаемые неприличными телодвижениями. Шотландский миссионер Дж. Мюррей Митчелл, также прекрасно владевший маратхи, выразил свое мнение о них в журнале Азиатского общества: «Существует класс текстов под названием лаванья (мн. ч. – *И. Г.*), и их предмет – всяческая любовь, – к сожалению, страсть в своем самом чувственном аспекте. И хотя эти мерзостные (*disgusting*) сочинения очень хорошо известны народным массам, никто не осмелится причислить их авторов к выдающимся поэтам Махараштры» [16].

<sup>11</sup> *Manusmṛti*, или «Законы Ману», – свод древнеиндийских нравственно-правовых предписаний, обращение к которому считалось наивысшим пилотажем брахманской учености. Поскольку я потратила время на поиски этой максимы (2.239), то не могу не отметить, что *Vṛttvaibhavkār* допустил две ошибки, нарушив порядок слов и забыв про правила стяжения гласных во втором слове – *grāhyaṃ bāladapi subhāṣitam*.



выработалась привычка пустословить... Мы же говорили – тот, чье имя “Свет знаний”, льет какой-то дурной свет, чиня другим помехи» [13, p. 99].

На этом вопрос об «отвратительном» не закрылся, потому что *Dhūānodaya* вернулся к самостоятельному разбору рецензии из *Dhūānprakāś*, оспаривая мораль соперника, т. е. перейдя на личности. Основанием стало одобрение автором характера Васантасены в целом и признание ее добропорядочности: «Разве достаточно одного клейма “дочери танцовщицы”, обеспеченного фактом рождения, – это разве порождает *бибхатсу*? Она вовсе не обязана быть безнравственной... ее любовь к сыну купца (Чарудатте. – И. Г.) совершенно чиста, и нам кажется, что, будучи принята женой [Чарудатты], она (по завершении всех сюжетных ходов. – И. Г.) осталась у него в доме» [13, p. 100]. (см. рис. 3)

Многословно осуждая эту позицию, *Dhūānodaya* окончательно пригвозждает Васантасену к позорному столбу: «Свадьба была, что ли? Нет. Она осталась в его доме как шлюха (*rāṇḍ*)! И если бедняжка-жена назвала ее сестрой, так не от безысходности ли?.. Ее собственная природа вызывает отвращение, а не факт ее рождения танцовщицей. Что с того, что она не открыла “лавку”, как ее мать, а осталась всего лишь в одном доме? Говорят “кирпич мягче камня”, ну да, она лучше своей мамы, но это не делает ее неиспорченной, а ее отношения негрязными. Ее характер порочен на протяжении всей пьесы... *Dhūānprakāśkār* называет ее золотистым ноготком, а какое имя дать тому, кто вызывающую отвращение пьесу предлагает не считать отвратительной, – ядовитым цветком черного дурмана<sup>12</sup>? Короче, поддержка такой книги и рекомендация ее



Рис. 3. Васантасена, олеография (1920-е гг.) из типографии художника Раджи Рави Вармы (1848–1906), создателя образов Древней Индии

Fig. 3. 'Vasantasena,' an oleograph (1920s) from the press of Raja Ravi Varma (1848–1906), an artist and creator of images of ancient India

<sup>12</sup> В оригинале *jheṇḍūce phūl* (*Tagetes erecta*) – ноготки, бархатцы, обычно используются в ритуалах богослужения; их шафрановый цвет символизирует индуизм; *kālyā dhotrīyāce phūl* – дурман (*Datura metel*), обладает ядовитыми цветками и семенами, но используется в традиционной медицине.



для чтения молодым мужчинам и женщинам ставит несмыслимое пятно на тех, кто называет себя реформаторами» [13, р. 100].

Американская христианская миссия появилась в Западной Индии в 1813 г., а издание маратхиязычного *Dīyānoday* с целью «противостоять ошибкам индуизма и безбожию» и «привития правильной морали» началось в 1842 г. по инициативе преподобного Генри Бэллэнтайна, пастора нескольких церквей в районе Ахмаднагара и первого редактора журнала. Миссионеров пугало быстрое развитие прессы на местных языках: в записке о необходимости собственного журнала они ссылались на выходящий в Бомбее маратхиязычный *Digdarśan* («Направление»): «он взял за основу полностью негодную систему обучения в правительственных школах и боится подойти ближе чем на 100 миль к важным моральным или религиозным вопросам» [17, р. 107–109].

Бэллэнтайн прибыл в Индию в 1835 г., в возрасте 23 лет, и с 1858 по 1865 г. вторично занимал пост главного редактора. Он выучил санскрит, бегло и без ошибок изъяснялся на разговорном «махратта» (*idiomatic Mah-ratta* [18, р. 40]), проводил на нем субботние службы, переводил Библию и сочинял гимны [19, р. 42]. Он был пламенным пресвитерианцем с особым даром убеждения и обладал признанными литературными способностями, что выдает в нем автора всех анонимных статей с осуждением *бихатсы*. Один из сотрудников Ахмаднагарской миссии, где Бэллэнтайн почти безвылазно провел 30 лет, написал в некрологе (*The Missionary Herald*): «Когда он возбуждался, его мозг работал с удивительной скоростью и он писал с невероятной быстротой... Его незамедлительное ответное остроумие, временами доходившее до едкого сарказма, позволяло ему вступать в схватку с неглупыми, но самонадеянными и часто *непристойными* (*sic!*) сторонниками идолопоклонства и всевозможных беззаконий... Но только будучи *вынужденным* (*sic!*), он прибегал к силе инвектив...» [20, с. 42].

В битве с «отвратительной» моралью, насаждаемой, по его мнению, произведениями, подобными «Глиняной повозке», миссионер в первую очередь давал отпор Васантасене (а не домогавшемуся ее Самстханаке) как эпитомии блудницы и грешницы, для которой Врата в Царство Божие закрыты навечно. При этом он исходил из христианского стереотипа, где сребролюбивца продает свое тело ради телесного слияния, не освященного церковью. Бэллэнтайн не рассматривал никакого другого подхода: ни то, что Шудрака отразил древнеиндийский институт, а его драма построена на «парадигме драматических типов», среди которых *gaṇikā* («гетера») или *sādhāraṇastrī* («общая женщина») занимают почетное место [20, с. 55]; ни то, что в конце 10-го действия царь разрешает Васантасене именоваться супругой Чарудатты. На требование в начальном эпизоде – «всех усладяй ты, ибо ты – гетера», Васантасена с достоинством отвечает: «Ведь любовь порождается достоинствами, а не насилием», она – положительная героиня. В. Н. Топоров, пригласивший читателя «к





медленному чтению» «Глиняной повозки», анализируя финальный монолог Чарудатты, считает, что «эта часть должна рассматриваться и как итог некоей важной идеи, проходящей через всю пьесу, – полноты и радости жизни, благочестия, справедливости» [20, с. 173].

Бэллэнтайн, по-видимому, прочитал драму очень быстро, и финальную статью начал со слов – «Мы, нагарцы (от сокр. Нагар. – И. Г.), на пару с братом из Vṛttvaibhav дали достойный отпор пунчанам» [13, р. 99]. Эта внутренняя удовлетворенность важна потому, что выходящий в Ахмаднагаре, а не в англоязычном Бомбее и не в брахманизированной Пуне, *Dhyanodaya* (рис. 4–5) имел в качестве подписчиков высокообразованных индусов, обращением в христианство которых Бэллэнтайн рассчитывал поднять социальный и культурный уровень своей деноминации. Последних привлекал просветительский характер публикаций – от математики до географии – и неизвестный до того времени жанр полемики с другими изданиями, за содержанием которых внимательно следил издатель *Dhyanodaya*.

К таким, наиболее влиятельным, относились *Dhyanprakash*, основанный в 1849 г. в Пуне, и *Vṛttvaibhav*, учрежденный в 1861 г. непосредственно в Ахмаднагаре. Бэллэнтайн гордился тем, что миссионерский журнал



**Рис. 4–5.** Ранние образцы *Dhyanodaya*, журнала на маратхи Американской протестантской миссии в Ахмаднагаре

**Fig. 4–5.** The early examples of *Dhyanodaya*, a Marathi periodical published by the American Protestant Mission in Ahmadnagar



начал выходить раньше пунского, потому что именно Пуна была и в некоторой степени остается культурно-духовным оплотом Махараштры и навязывает свои модели религиозной и светской жизни всему маратхиязычному региону. В этих журналах эпохи национального «пробуждения» (*prabodhan*) регулярно публиковались ведущие просветители Махараштры, формировалось осознание этнокультурной общности и закреплялись грамматические правила маратхи, чему весьма способствовала деятельность Dakshina Prize Committee во главе с маойром Кэнди. В 1860-х гг. Комитет перебрался из Бомбея в Пуну, и большинство экспертов как раз и представляли собой так называемых пунских брахманов, законодателей моды и вкуса. В Пуне же была опубликована «Глиняная повозка» – она принадлежала к категории «книжных пьес», т.е. предназначалась не для постановки, а для чтения. Интерес образованных кругов к переводным санскритским и английским пьесам был огромен, их читали и как определенный ритуал, свидетельствующий о принадлежности к одному социальному и интеллектуальному уровню [21, с. 59]. Так что Бэллэнтайн бил совсем не по Шудраке, но и по Пуне, навязывая чуждым традициям свой эмоциональный код.

Основанный маратхскими интеллектуалами из Бомбея в 1840 г. *Digdarśan*, с подтитлом «Ежемесячная энциклопедия полезных знаний», влияния которого изначально испугались американские миссионеры из Ахмаднагара, пришел на смену первой ласточке маратхской журналистики – маратхи-английской газете *Darpan* («Зеркало»). В 1845 г., последний год существования журнала, в нем был опубликован «Днянешвари», первый комментарий к «Бхагавад-гите» на новом индоарийском языке – старом маратхи. Этот литературно-философский памятник теперь является национальной гордостью маратхов, вопреки некоторым пассажирам, воздействие которых на преподобного Бэллэнтайна трудно себе представить. То, что на протяжении всей полемики он увязывал концепт *биххатсы* с моралью христианского происхождения, следует и из многочисленных повторов санскритского термина, т.е. всего лишь знака, остающегося чужеродным элементом в тексте, написанном на «идиоматичном маратхи» при отсутствии собственных слов и оборотов, означающих «отвращение». Наконец, литературная критика – как раньше, так и сейчас, – единодушно обнаруживает в «Глиняной повозке» вовсе не *биххатсу*, а совсем другую *расу* – *хасья/hāsya*<sup>13</sup>, обсуждение которой не входит в мои задачи.

<sup>13</sup> Это связано как с фарсовым поведением Шакары, так и с его полным невежеством в отношении индусской мифологии: произносимые им аллегории построены на ошибочном использовании пар имен из древнеиндийских эпосов «Махабхарата» и «Рамаяна»: не «Кунти у Раваны в лапах», а Сита; не «Драупади от Раваны» мчится, а Сита от Раваны или Драупади от Дурьйодханы; не «Хануман поймал Субхадру», а Арджуна и т.д.

«Смеховое начало в драме Шудраки “Глиняная повозка”» было одной из тем для годовых работ, которые Ю. М. Алиханова предлагала студентам после курса «Древнеиндийская литература»; последняя по времени статья, на которую я натолкнулась [21].





Как ни удивительно, но из всех упомянутых первенцев маратхской журналистики *Dñyānodaya* единственный, что выходит до сих пор: в 2017 г. журнал отметил свое 175-летие. Пресса современной Махараштры отметила это событие и напомнила о двух исторических заслугах журнала: *Dñyānodaya* стал первым в регионе сопровождать тексты иллюстрациями и первым же начал выпускать приложение для детей. Те постулаты, которые американские миссионеры настойчиво продвигали в публикациях, безусловно, закрепились среди их последователей и остаются актуальными на их родине – и не только. Американский врач-акушер и просветитель в области санитарии и гигиены убежден, что отвращение является одной из наиболее ценных эмоций, которой (в отличие от животных) обладают люди. Физическое отвращение, как показал его собственный жизненный опыт, преодолевается проще, в отличие от морального:

*«Единственная идея, которая всегда срabатывает, чтобы вызвать в нашем пуританском обществе отвращение, это грех. Грех отталкивает людей вместе со страхом наказания. В результате 84% взрослых американцев верят в грех; 80% верят в Судный день; 68% верят “в дьявола”, и 60% – в ад. Поэтому заставить американцев отказаться от плохих привычек, связанных с нанесением вреда здоровью, можно через их отождествление с моральными издержками или с нарушениями религиозных установок, что вызывает отвращение, и соединение со страхом божественного наказания, т. е. через фактор страха. Способность к отвращению и страху заложена в эмоциях мозга, и это может стать двойным мотиватором» [22, p. 323].*

\* \* \*

На протяжении XIX в. в Индии осуществлялся многоступенчатый транзит власти от местных элит к колониальной администрации, что на каждом из этапов сопровождалось разными формами сопротивления, вплоть до кровавых событий 1857–1858 гг. Этот транзит включал в себя и перманентный диалог-столкновение различных эмоциональных режимов, где уступки / правила / требования диктовались тем, кто в данный момент был сильнее. По мере развития книгопечатания и периодических средств массовой информации борьба за влияние, оказываемое словом, становилась важным фактором сплочения единомышленников,



Рис. 6. У популярного журнала *Dñyānodaya* были подписчики и в Америке

Fig. 6. From India the popular *Dñyānodaya* was sent to subscribers even in America



что приводило к созданию отнюдь не только «воображаемых сообществ» [23], но и более проявленных – «эмоциональных» [24], хотя само слово «эмоция» укрепились в индийском лексиконе не раньше XX в.

Незадолго до истории с переводом и публикацией «Глиняной повозки» Шудраки, в 1862 г., в Бомбейском президентстве уже случился до сих пор не забытый скандал, также связанный с «отвращением». Он стал наиболее ярким свидетельством столкновения двух, а может быть, трех и более эмоциональных режимов, поскольку в него было вовлечено множество участников, у каждого из которых происходившее задевало свои душевные струны. «Дело о клевете на Махараджа» по иску главы религиозной общины *Puṣṭi mārg* к Карсандасу Мулджи, редактору известной бомбейской газеты, и Нанабхаи Рустамджи Ранине, владельцу типографии, где она выходила, слушалось в бомбейском суде и широко освещалось в прессе [25, 26]. Оба ответчика представляли собой плоды «маколеевско-го воспитания», вместе с основами европейского образования усвоившие «правильный» кодекс чувствования и эмоционального реагирования, перетекающего в моральную оценку. В публикациях о судебном процессе в адрес общины звучали такие дефиниции, как *revolting* «отвратительный», *horrid* «ужасный», *filthy* «грязный», *outrageous* «шокирующий», безошибочно выделившие главную эмоцию обвинителей общины в «распущенности» и прочих грехах.

Случай с «Глиняной повозкой» стал одним из фрагментов в борьбе с «отвратительным» в индийской культуре и религии, менее заметным, чем «Дело о клевете», поскольку полемика велась на языке маратхи, но более тенденциозным, так как постоянное воспроизведение освященного древней традицией санскритского термина *bībhatsa*, хотя и ни разу не прокомментированного авторами в свете эстетической теории *rasa*, превращалось в своего рода триггер соответствующей эмоции в сопровождении заученных признаков, описанных Бхаратой. В перспективе, однако, это не отразилось на судьбе маратхского перевода индийского и мирового драматургического шедевра. «Глиняная повозка» из «пьесы для чтения» превратилась в успешный музыкальный спектакль, в котором, в частности, в те времена, когда женские персонажи еще исполнялись мужчинами, в роли Васантасены блистал непревзойденный маратхский актер Бал Гандхарва (1905–1967) (см. рис. 7).



**Рис. 7.** Знаменитый Бал Гандхарва (Нараян Шрипад Раджханс) в образе Васантасены в музыкальной драме

**Fig. 7.** Famous Bal Gandharva (Narayan Shripad Rajhans) as Vasantasena in a musical drama



Правда, и его подвергали осуждению: в попытке придать образу куртизанки еще толику куртуазности, он брызгал на сари водой и оно откровенно прилипло к его телу, что было названо критиками словом *beḍhab*, «уродливый» [27, p. 356], а где уродство – там и отвращение. Так что эмоциональная индоктринация в этих краях все-таки прижилась.

### Литература

1. Ghosh Manmohan. *Nāṭyaśātram Attributed to Bharata Muni. Sanskrit Text with Transliteration and English Translation*. Tr. by Manmohan Ghosh. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951. 561 p.
2. Chapman Hanah A., Anderson Adam K. Understanding Disgust // *Annals of the New York Academy of Sciences. The Year in Cognitive Neuroscience*. 2012. Vol. 1251. Iss. 1. P. 62–76.
3. Masson J. L., Patwardhan M. V. *Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra*. Vol. I. Poona: Deccan College; 1970. 57 p.
4. Анандавардхана. *Дхваньялока*. Пер. с санскрита, введ. и коммент. Ю. М. Алихановой. М.: Наука; ГРВЛ; 1974. 304 с.
5. Исаева Н. В. *Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта*. М.: Ладомир; 1996. 272 с.
6. Гринцер П. А. *Основные категории классической индийской поэтики*. Москва: Наука; ГРВЛ; 1987. 315 с.
7. Алиханова Ю. М. Учение Абхинавагупты об эстетическом переживании (по тексту «Лочаны») // *Литература и театр Древней Индии. Исследования и переводы*. М.: Восточная литература; 2008. С. 244–266.
8. *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics* / Tr., ed. by Sh. Pollock N. Y.: Columbia University Press; 2016. 2016. XXVI + 442 p.
9. Gupta Neerja A. *Abhinv Gupta's Comment on Aesthetics in Abhinavahārati and Locana*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing; 2017. XVII + 249 p.
10. Macaulay Thomas Babington. Minute on Indian Education, 2 February 1835 // *Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781–1839)* / Ed. by H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing; 1920. (Reprint. Delhi: National Archives of India, 1965). P. 107–117.
11. Шудрака. *Глиняная повозка*. Пер. с санскрита и пракритов, предисл. и примеч. В. С. Воробьева-Десятовского. Л.: Гослитиздат; 1956. 264 с.
12. Шудрака. *Глиняная повозка*. Фрагменты. Перевод стихов В. Шефнера, перевод прозы В. Воробьева-Десятовского // *Классическая драма Востока*. М.: Художественная литература; 1976. С. 48–106.
13. *Ekōṣisāvya śatkāṭi Mahārāṣṭra* / Ed. by G. D. Khanolkar. Aurangabad: Sahitya sahkar sangh limited prakashan; 1975. 8+222 p.
14. Kosambi Meera. *Gender, Culture, and Performance: Marathi Theater and Cinema before Independence*. New Delhi: Routledge; 2017. 412 p.
15. Dadkar Jaya, Ganorkar Prabha, Dahake Vasant Abaji, Bhatkal Sadanand. *Sanḥṣipt Marāṭhī vānmaykoś ārambhāpāsūn 1920 paryantcā kālkhāṇḍ*. Mumbai: Ji. Ar. Bhatkal Foundation; 1998. 680 p.



16. Mitchell J. Murray. The Story of Tukārāma. From the Marāthī-Prākrit. With an Introduction. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1849. Vol. III. Iss. 12. P. 1–29.

17. *Memorial Papers of the American Marathi Mission, 1813–1881, Presented at the Semi-Centennial Anniversary of the Commencement of the Ahmednagar Mission, October 26–30, 1881*. Bombay: Education Society's Press; 1882. 232 p.

18. *The Missionary Herald containing The Proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions with a View of Other Benevolent Operations, for the year 1866*. Vol. LXII. Cambridge: Riverside Press; 1866. 400 p.

19. *Bibliographical Dictionary of Christian Missions* / Ed. by Gerald H. Anderson. Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; 1999. 845 p.

20. Топоров В. Н. *Древнеиндийская драма Шудраки «Глиняная повозка»: Приглашение к медленному чтению*. М.: Наука; О.Г.И.; 1998. 412 с.

21. Shahaji Mastud. Humour in the Shudraka's Mricchakatika [The Little Clay Cart] // *IJELH. International Journal of English Language. Literature in Humanities*. 2019. Vol. 7. Iss. 5. – [https://www.researchgate.net/publication/333672196\\_Humour\\_in\\_the\\_Shudraka's\\_Mricchakatika\\_The\\_Little\\_Clay\\_Cart](https://www.researchgate.net/publication/333672196_Humour_in_the_Shudraka's_Mricchakatika_The_Little_Clay_Cart)

22. Dossey L. Disgust // *Explore*. Vol. 1. No. 5. 2005. P. 323–329.

23. Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле; 2001. 286, [1] с.

24. Rosenwein Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press; 2006. 228 p.

25. Lütt Jürgen. From Krishnalila to Ramarajya: A Court Case and Its Consequences for the Reformation of Hinduism // *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identities* / Dalmia Vasuddha, Stietencron H. von (eds). New Delhi – London: SAGE Publications; 1995. P. 142–153.

26. Ванина Евг. Не вообще, а в частности // *Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия* / Рук. проекта И. П. Глушкова, отв. ред. Е. Ю. Ванина. М.: Наука; Восточная литература; 2017. С. 875–894.

27. Sathe Makarand. *Marāṭhī raṅgbhūmīcā tīs rātrī. Ek sāmājik-rājkīy itihās*. Khaṇḍ I. Mumbai: Popular prakashan; 2011. 20+677 p.

## References

1. Ghosh Manmohan. *Nāṭyaśātram Attributed to Bharata Muni. Sanskrit Text with Transliteration and English Translation*. Tr. By Manmohan Ghosh. Calcutta: Asiatic Society of Bengal; 1951. 561 p.

2. Chapman Hanah A., Anderson Adam K. Understanding Disgust. *Annals of the New York Academy of Sciences. The Year in Cognitive Neuroscience*. 2012;1251(1):62–76.

3. Masson J. L., Patwardhan M. V. *Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra*. Vol. I. Poona: Deccan College; 1970. 57 p.

4. Anandavardhana. *Dhvanyaloka*. Transl. from Sanskrit, introd. and comm. by Yu. M. Alikhanova. Moscow: Nauka; GRVL; 1974. (In Russ.) 304 p.

5. Isaeva N. V. The World Creating Word. *Between the early Vedanta and the Kashmiri Shivaism: Gaudapāda, Bhartrhari, Abhinavagupta*. Moscow: Ladomir; 1996. 272 p. (In Russ.)



6. Grintser P. A. *The Main Categories of Classical Indian Poetics*. Moscow: Nauka; GRVL; 1987. 315 p. (In Russ.)
7. Alikhanova Yu. M. Abhinavagupta and his teaching about esthetic experience (after Locana). *Literature and Theater in the Ancient India. Research papers and translations*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2008, pp. 244–266. (In Russ.)
8. Pollock (tr., ed.). *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*. N. Y.: Columbia University Press; 2016. XXVI + 442 p.
9. Gupta Neerja A. *Abhinv Gupta's Comment on Aesthetics in Abhinavahārati and Locana*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing; 2017. XVII + 249 p.
10. Macaulay Thomas Babington. Minute on Indian Education, 2 February 1835. *Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781–1839)*. Ed. by H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing; 1920. (Reprint. Delhi: National Archives of India; 1965), pp. 107–117.
11. Śūdraka. *The Little Clay Cart*. Transl. from Sanskrit and Prakrits, introd. and notes by V. S. Vorobyov-Desyatovsky. Leningrad: Goslitizdat; 1956. 264 p. (In Russ.)
12. Śūdraka. The Little Clay Cart. Fragments. Poems transl. by V. Shefner, prose transl. by V. Vorobyov-Desyatovsky. *Countries of the East. The classical drama*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura; 1976, pp. 48–106. (In Russ.)
13. Khanolkar G. D. (ed.). *Ekoṇisāvya śatkātil Mahārāṣṭra*. Aurangabad: Sahitya sahkar sangh limited prakashan; 1975. 8+222 p.
14. Kosambi Meera. *Gender, Culture, and Performance: Marathi Theater and Cinema before Independence*. New Delhi: Routledge; 2017. 412 p.
15. Dadkar Jaya, Ganorkar Prabha, Dahake Vasant Abaji, Bhatkal Sadanand. *Sanḅṣipt Marāṭhī vānmaykoś ārambhāpāsūn 1920 paryantcā kālkhāṇḁ*. Mumbai: Ji. Ar. Bhatkal Foundation; 1998. 680 p.
16. Mitchell J. Murray. The Story of Tukārāma. From the Marāṭhī-Prākṛit. With an Introduction. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1849;III(12):1–29.
17. *Memorial Papers of the American Marathi Mission, 1813–1881, Presented at the Semi-Centennial Anniversary of the Commencement of the Ahmednagar Mission, October 26–30, 1881*. Bombay: Education Society's Press; 1882. 232 p.
18. *The Missionary Herald containing The Proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions with a View of Other Benevolent Operations, for the year 1866*. Vol. LXII. Cambridge: Riverside Press; 1866. 400 p.
19. Anderson Gerald H. (ed.). *Bibliographical Dictionary of Christian Missions*. Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company; 1997. 845 p.
20. Toporov V. N. Śūdraka's "The Little Clay Cart", An Ancient Indian drama: Invitation to slow reading. Moscow: Nauka; O.G.I.; 1998. 412 c. (In Russ.)
21. Shahaji Mastud. Humour in the Shudraka's Mricchakatika [The Little Clay Cart]. *IJELH. International Journal of English Language. Literature in Humanities*. 2019, Vol. 7. Iss. 5. – [https://www.researchgate.net/publication/333672196\\_Humour\\_in\\_the\\_Shudraka's\\_Mricchakatika\\_The\\_Little\\_Clay\\_Cart](https://www.researchgate.net/publication/333672196_Humour_in_the_Shudraka's_Mricchakatika_The_Little_Clay_Cart)
22. Dossey L. Disgust. *Explore*. 2005;1(5):323–329.
23. Anderson B. *Imaginative Communities. Some thoughts on the roots of nationalism and its spread*. Moscow: Canon-Press-Cs; Kuchkovo Pole; 2001. 286, [1]. (In Russ.)





24. Rosenwein Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca–London: Cornell University Press; 2006. 228 p.

25. Lütt Jürgen. From Krishnalila to Ramarajya: A Court Case and Its Consequences for the Reformation of Hinduism. Dalmia Vasuddha, Stietencron H. von (eds). *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identities*. New Delhi–London: SAGE Publications; 1995, pp. 142–153.

26. Vanina Evg. Not “in general” but “in particular”. In: Glushkova I.P. (general ed.), Vanina E.Yu. (ed.). *Under the Skies of South Asia. Censure and Praise: Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2017, pp. 875–894. (In Russ.)

27. Sathe Makarand. *Marāṭhī raṅgbhūmīcyā tīs rātrī. Ek sāmājik-rājkiy itihās*. Khaṇḍ I. Mumbai: Popular prakashan; 2011. 20+677 p.

### Информация об авторе

Глушкова Ирина Петровна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра индийских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.



### Information about the author

Irina Glushkova – Ph. D. habil. (Hist.), Ph. D. (Linguist.), Principal Research Fellow, Center for Indian Studies, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistika*, Moscow, Russia.

### 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: 19 июля 2020 г.

Одобрена рецензентами: 25 июля 2020 г.

Принята к публикации: 25 июля 2020 г.

### Article info

Received: July 19, 2020

Reviewed: July 25, 2020

Accepted: July 25, 2020



# HISTORY OF THE EAST

## Historiography, Source critical study and Methods of historical research

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Оригинальная статья  
УДК 94(5):930.2:003.071+737.111:94(574.5)«18»  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-985-1007

Исторические науки

#### Денежное хозяйство Южного Казахстана в XIX веке (по документам «Туркестанского архива»)

**Владимир Нилович Настич**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
vladimir@nastich.net, <https://orcid.org/0000-0003-3519-8734>*

**Аннотация.** Обзорная статья написана по материалам доклада, представленного на Всесоюзных Бартольдских чтениях 1990 г. В ней проанализированы упоминания денежных единиц, имевших обращение на территории города Туркестана и его округи (Южный Казахстан) в период подчинения Кокандскому ханству и после присоединения к Российской империи. Источник – тексты большой группы актов и хозяйственных документов на восточных языках в арабской графике, выявленных в 1970-х гг. В статье дается филологический анализ монетных терминов и сопутствующей метрологии, уточняются соотношения между местными и русскими номиналами и общая специфика денежного обращения в регионе на протяжении XIX в. Наряду с типами монет и особенностями их хождения автор приводит уникальные данные о ценах на товары, недвижимость, продукты питания и т.п., бытовавшие в регионе в тот период.

**Ключевые слова:** Казахстан, Южный; Туркестан; Средняя Азия; Кокандское ханство, русская администрация в; дипломатика; акты и хозяйственные документы; монеты; номинал; денежное обращение; цены

**Для цитирования:** Настич В. Н. Денежное хозяйство Южного Казахстана в XIX веке (по документам «Туркестанского архива») // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 985–1007. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-985-1007.

Original article  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-985-1007

History studies

#### Monetary Economy of South Kazakhstan in the 19<sup>th</sup> Century (as evidenced by the “Turkestan Archive”)

**Vladimir N. Nastich**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
vladimir@nastich.net, <https://orcid.org/0000-0003-3519-8734>*

**Abstract.** The review article is based on the materials of the talk given at the All-Union Barthold Readings in 1990. It comprises an analysis of the data regarding the monetary



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





units circulating in the city of Turkestan and its district (South Kazakhstan) during the period when it was subject to the Khoqand (Kokand) Khanate and subsequently to the Russian Empire. The sources are a large group of act and business documents written in oriental languages in Arabic script, which were discovered in the 1970s. The article provides a philological analysis of monetary terms and related metrology. It provides the relationship between local and Russian denominations as well as a general survey of monetary circulation in the region during the 19<sup>th</sup> century. Along with the coin types and some specific features of their circulation, the author supplies unique data regarding prices for goods, realty, food, etc., which existed in the region during that period.

**Keywords:** South Kazakhstan; Turkestan; Middle Asia; Khoqand Khanate; Russian administration; diplomatics; act and business documents; coins; denomination; money circulation; prices

**For citation:** Nastich V. N. Monetary Economy of South Kazakhstan in the 19<sup>th</sup> Century (as Evidenced by the “Turkestan Archive”). *Orientalistica*. 2020;3(4):985–1007 (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-985-1007

## Введение

В составе документального комплекса XIX – начала XX в., собранного иранистом В. К. Шуховцовым и мною в 1974–1978 гг. в Чимкентской и Джамбулской областях Казахской ССР и дополненного в те же годы группой «сыгнакских» документов XVI–XVII вв. из Кызыл-Орды, выявлена большая группа арабографических актовых и хозяйственных документов, содержащих оригинальные сведения об экономике региона в период подчинения Кокандскому ханству (до 1860-х гг.) и русской администрации. Основную массу документов (более 1000 экз.) составили находки на территории города Туркестана<sup>1</sup> и его ближней округи, поэтому мы дали комплексу условное название «Туркестанский архив». В процессе разбора и предварительной сортировки всем документам были присвоены индивидуальные шифры, была установлена их языковая, а также – насколько возможно – типовая и тематическая принадлежность, прочтены даты, выполнена значительная часть инвентарной описи документов, составлен каталог оттисков печатей.

## Материалы исследования

Язык большинства документов можно определить как *fārsī tādjīkī* (персидско-таджикский) в его «канцелярском» варианте, типичном для среднеазиатской дипломатики XVIII – начала XX в., с многочисленными включениями арабских терминов, синтаксических оборотов и целых фраз, заимствованных из средневековых арабоязычных сочинений по *фиқху*. Примерно с 1298/1881 г. встречаются, а для самого конца XIX и первых десятилетий XX в. абсолютно преобладают тюркоязычные тек-

<sup>1</sup> Историческое название Туркестана – *ياسی* *Яасі*, иначе Ясы – родина знаменитого средневекового суфийского проповедника и поэта Ходжи Ахмада Ясави (1103–1166), над могилой которого в начале XV в. по распоряжению амира Тимура был возведен грандиозный мавзолей, сохранившийся до наших дней.



сты<sup>2</sup>. Предварительное сообщение о туркестанской части собранного нами комплекса опубликовано в 1977 г. [1]; позднее несколько документов изданы в переводе и с комментариями В. К. Шуховцова [2]. По моей просьбе фотографом О. В. Медведевым выполнена фотофиксация около 40 актов, отобранных для первоочередного исследования.

### **История и методы исследования**

Переезд в Москву по личным обстоятельствам в 1986 г. прервал мою непосредственную работу над архивом. На тот момент документы хранились в Отделе древней и средневековой истории Казахстана Института истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова Академии наук Казахской ССР. Содержание части текстов, сохранившихся в фотокопиях, легло в основу моего сообщения на Бартольдовских чтениях 1990 г. в Институте востоковедения АН СССР [3]. В ходе подготовки настоящей публикации возникла необходимость уточнения ряда формальных и текстологических моментов по другим материалам архива, оставшимся в Алматы. Однако мое обращение к казахстанским коллегам за содействием в доступе к некоторым из ранее обследованных документов, к сожалению, осталось безрезультатным: мне сообщили, что архив, собранный нами в г. Туркестане и окрестностях, в настоящее время недоступен; более того, не удалось даже установить его физическое местонахождение.

При вторичной сортировке комплекса с частичным прочтением и контентным анализом текстов, впрочем, не доведенной до конца вследствие большого объема материала, выявлено до 70 документов, содержащих информацию товарно-денежного характера: это судебные решения (*واثيقه* *wasīqa*) – купчие на земельные участки, усадьбы и другую недвижимость в г. Туркестане и его округе, а также в Коканде, Ташкенте, Бухаре, Шахрисабзе; акты об аренде участков (в том числе вакфных); закладные, дарственные, долговые расписки, обязательства и поручительства; имущественные иски (*دعوه* *da‘wa*) различного характера – земле- и водопользование, раздел наследства, выплата *махра* и *‘идда*<sup>3</sup>, возмещение расходов, материальная компенсация телесного ущерба; докладные или «челобитные» (*عريضه* *‘arīza*); хозяйственные записи (*پتته* *patṭa* ‘память’) с учетом расходов на покупки, о возврате долгов, сроках уплаты и т. п. Во многих из них упоминаются денежные суммы, цены на товары и недвижимость, арендные выплаты и налоги, размеры и сроки торговых сделок, заработки по найму и т. д.

<sup>2</sup> Языковая основа этих документов определена В. П. Юдиным как поздняя канцелярская версия чагатайского, иначе «среднеазиатского тюрки».

<sup>3</sup> *Махр* (араб.-перс. *مهر*) – свадебный подарок невесте (*مهر معجل*) или отступные при расторжении брака (*مهر مؤجل*). *‘Идда* (араб.-перс. *عده*) – срок от развода до вступления женщины в следующий брак, а также средства (денежные или иные), которые полагаются ей по закону от бывшего мужа для жизнеобеспечения в этот период.



В тексте некоторых документов приводятся весьма любопытные упоминания различных видов денег как средства оплаты. Один из самых ранних документов такого рода, датированный 1247/1832 г., – Я-11п (судебное решение по иску из с. Яны-Курган; ныне Жанакорган). В нем приводится подробное описание монет (золотых *тилла*), предназначенных в уплату за отказ от имущественного иска:

دوازده طلاى جيد احمر اعلاء خوقندى الضرب بضرِب امير سيد محمد عليخان غازى  
هر واحد آن بوزن يكمثقال شرعى

«[двенадцать] *тилла* добротных, червонных (араб., букв. ‘хороших, красных’), высоко[пробных], кокандской чеканки, с чеканом повелителя (*аміра*), господина (*сайида*) Муҳаммада ‘Алй-хана победоносного (*ғазі*)<sup>4</sup>, каждая из которых весом в один законный *мисқал*<sup>5</sup>» (Приложение, рис. 7).

Еще подробнее описана *тилла* в документе Т-99п, датированном месяцем *рабӣ* I 1255 г. х. (май 1839 г.)<sup>6</sup> и содержащем текст купчей на участок земли в Ташкенте (рис. 1, стк. 8):

پنجاه عدد طلاى جيد احمر اعلاى هر واحد آن بوزن يكمثقالى بمثاقيل شرع شريف  
خوقندى اضرب (!) بضرِب

на полях справа – *امير سيد محمد عليخان / غازى مد ظله العالى*

«пятьдесят штук *тилла* добротных, червонных, высокопробных, каждая из которых весом один *мисқал* в *мисқалах* благородного закона (*шар‘-и шариф*), кокандской чеканки, с чеканом <sup>7</sup> повелителя (*аміра*), господина (*сайида*) Муҳаммада ‘Алй-хана победоносного (*ғазі*), да осенит [его Аллâх] своей высокой тенью» (Приложение, рис. 8).

<sup>4</sup> Образцы наиболее характерных типов денежных знаков, упоминаемых в рассматриваемых документах, а также ссылки на источники их изображения приведены в иллюстративном приложении в конце статьи.

<sup>5</sup> Классический (канонический) мискал[ь], лежащий в основе веса золотых монет мусульманского мира начиная с VII в., теоретически равнялся 4,464 г [4, с. 13], но на практике имел самые разные локальные значения. В частности, в XIX в. кокандский мискал составлял 4,55 г, бухарский – 4,8 г [4, с. 94–95]; реальные же золотые *тилла*, как правило, имели несколько меньший вес. В литературе термин *мисқал* (мн. *масқил*)-и *шар‘и* обычно переводится как «шари‘атский мискал[ь]».

<sup>6</sup> Даты по хиджре переводятся в наше летосчисление по «старому» (юлианскому) стилю.

<sup>7</sup> Таким или похожим знаком в тексте этого, как и некоторых других документов, помечено место, где должно помещаться упоминание правителя, при котором происходило данное юридическое событие или от имени которого выпущены упомянутые денежные средства. В данном случае имя и титулы не прописаны в самом тексте, а вынесены на поля документа.

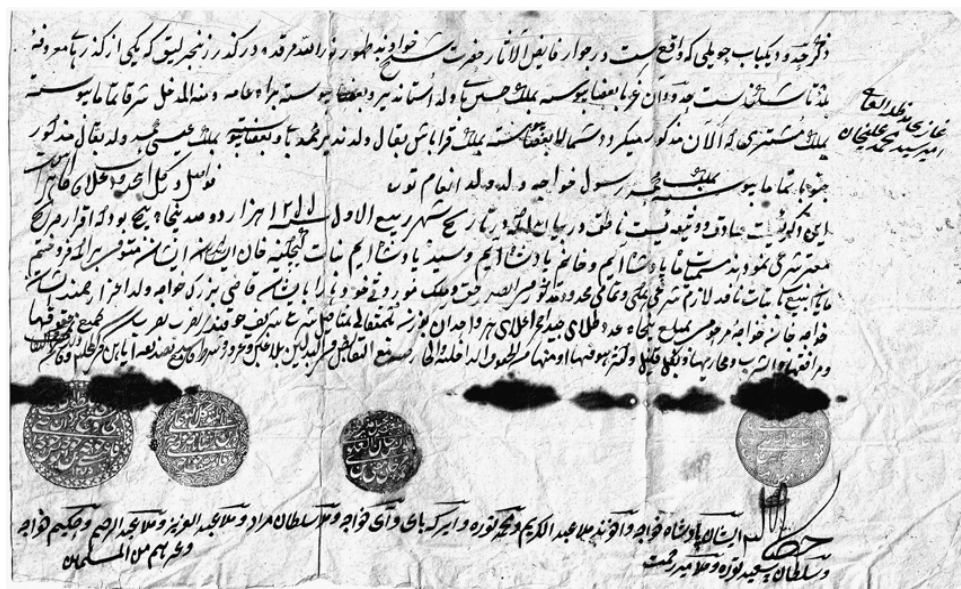


Рис. 1. Документ Т-99п, 1255/1839 г. Фото О. В. Медведева

Fig. 1. Document T-99p, dated AH 1255/1839 CE. Photo by O. V. Medvedev

Развернутое описание золотых денег встречается еще в нескольких документах:

= А-301п (*васи́ка* из с. Атабай; ныне Карнак) с датой *джумада* II 1264 г. х. / апрель-май 1848 г. – отказ двух женщин от иска в отношении *махра* (см. выше, сн. 3) в обмен на денежную сумму и лошадь (рис. 2, стк. 4–5):

بر بدل دو طلای جید احمر خوقند [ی] الضرب بضر ب سید محمد خدایار خانی ولینعمی  
ویک اسب قیمتش سه طلای موصوف

«в обмен на две *тиллә* добротных, червонных, кокандской чеканки, с чеканом *сайида* Мухаммада Худайяр-хана *валі-ни‘амі*<sup>8</sup>, и одна лошадь, цена ее три *тиллә* описанных» (Приложение, рис. 9).

= Т-76п/а – иск о возмещении стоимости животных; не датирован, по тексту реверса (документ Т-76п/б) относится к *раджабу* 1278 г. х. (декабрь 1861 – январь 1862):

ده طلاء جید احمر اعلاء خوقندی الضرب بضر مله خانی

<sup>8</sup> *Вали-ни‘амі* (араб., букв. ‘благодетель’) – официальный титул Худайяр-бия кокандского до принятия им ханского звания в 1264/1848 г.





Рис. 2. Документ А-301п, 1264/1848 г. Фото О. В. Медведева

Fig. 2. Document A-301p, dated AH 1264/1848 CE. Photo by O. V. Medvedev

«десять *тилла* добротных, червонных, высокопробных, кокандской чеканки, с чеканом Малла-хана», и далее несколько других сумм в «*тилла* описанных» (Приложение, рис. 10).

Гораздо чаще *тилла* упоминается кратко: *عدد طلاي رایجی* «[...> «[столько-то] штук *тилла* ходячих» либо *رایجھ الوقت* «обращающихся в настоящее время», иногда с добавлением *الضرب* «кокандской чеканки» (в одном случае с «лишним» *алифом* – *خواقندی الضرب*<sup>9</sup>), или же вообще без уточняющих определений.

<sup>9</sup> *خاقанд[ی]* *خواقندی* – в такой орфографии, хотя и нечасто (обычная форма – *خوقند* *Хуканд*), название государства и его столицы встречается и на монетах Коканда; см., например: [5, с. 9–10, NS 30 и 39; 6, с. 135, NS-K31a/b; с. 166, NS-K83; и др.]; см. также: наст. работа: Приложение, рис. 8.





В нескольких актах зафиксированы дробные суммы в золоте: Т-112п (г. Туркестан, купчая на *дуккән* 1280/1863 г.) – «двадцать две с половиной *тиллā* ходячих» (بیست دو نیم طلائی رایجه); Т-177п (*патта* на разные суммы, без даты) –  $4\frac{1}{2}$  и  $7\frac{1}{2}$  *тилла*; а также недатированный документ из Яны-Кургана (шифр утрачен) – «четыре *тиллā* и четверть» (چهار طلا و چارک), – притом что в Коканде и Бухаре фракции золотых номиналов в виде монет не чеканились; следовательно, в этих случаях имелись в виду счетные суммы, которые реально могли быть воплощены в равноценном курсовом количестве серебряных *танга*.

Позднейшие документы с упоминанием сумм в золотых *тилла* – купчие на участки земли в г. Туркестане – датированы концом *рабӯ‘ I* и *раджабом* 1298 г. х. В первый из них (Т-118п) закралась явная описка:

سیزده طلائی رایجه الوقت نقره سره

«тринадцать *тиллā*, обращающихся в настоящее время, чистого серебра (!)».

Не подлежит сомнению, что ошибка здесь не в названии монеты (*тилла*), а в уточнении *نقره سره* «чистое (высокопробное, беспримесное) серебро», типичном для *танги*, которое по определению не могло относиться к золотому номиналу – хотя бы потому, что трудно представить себе размер участка стоимостью 13 *танга*; для сравнения: 9 *танга* – цена женской рубашки (документ А-301п).

Второй документ – Т-90п:

سی طلائی رایجه الوقت جید احمدی

«тридцать *тиллā*, обращающихся в настоящее время, добротных, червонных». Судя по датам обоих актов (соотв. середина февраля и май-июнь 1881 г.), реальные денежные суммы были назначены и выплачены в бухарской золотой монете (Приложение, рис. 12-б).

Из текста документа Т-293п (доверенность на получение долговых сумм от разных лиц, *раджаб* 1263 г. х. / июнь 1847 г.) явствует, что золотая *тилла* могла называться *ашрафӣ* (соответственно 3 и 9 упоминаний в одном тексте), причем для составителя документа эти понятия были определено неравнозначны: к описанию этих монет прибавлено имя покойного государя (*Муҳаммад ‘Алі хāнӣ мархӯмӣ*), одно из трех упомянутых в тексте слов *طلا* *тиллā* зачеркнуто и вместо него вписано *اشرفی* *ашрафӣ*. Этот необычный для Средней Азии золотой номинал<sup>10</sup> упоминается также в документе Т-194п, датируемом по оттиску печати не ранее 1308/1890–91 г., – кстати, в огромной для того времени сумме 1000 *ашрафӣ* (около 4000 золотых рублей), – в качестве иска о компенсации за два

<sup>10</sup> О происхождении денежного термина *اشرفی* *ашрафӣ* и его значении применительно к золотой монете см.: [7, с. 27–28].



выбитых зуба. Впрочем, судя по формуляру, это не подлинный иск по реальному юридическому казусу, а «обезличенный» образец для составления *да'ва*; о том же говорят и приводимые эквиваленты «возмещения»:

هزار اشرفی احمر یکمقالی مضروب بمثقال شرع شریف ویا ده هزار تنگه نقره سره  
وزن سبعة مضروبه ویا صد اشتر

«тысяча *ашрафӣ* червонных, одномисқальных, чеканенных в *мисқал*[ах] благородного закона, или десять тысяч *танга* чистого серебра, весом семи<sup>11</sup> чеканенных, или сто верблюдов». Так или иначе, в первом случае прямо указано, что имеются в виду монеты кокандской чеканки с именем покойного хана (Приложение, рис. 8) – возможно, чтобы отличать их от *тилла* с именем правителя, здравствовавшего на тот момент (Худайар-бий *вали-ни'ами*, 1260–1264/1844–1848; Приложение, рис. 11); во втором – скорее всего бухарские (Приложение, рис. 12), поскольку ко времени составления документа кокандские золотые монеты, выпуск которых был прекращен еще 15 годами ранее<sup>12</sup>, едва ли могли упоминаться и даже теоретически подразумеваться в официальном документе как законное платежное средство.

В сфере серебряного обращения представлены в основном кокандские *танга*. Иногда они описываются подробно; например, в упомянутом выше документе Т-293п/аб (*раджаб* 1263 / июнь 1847 г.):

هشت تنگه نقره سره وزن سبعة رایجه بضرب مذکور

«восемь *танга* чистого серебра весом семи (см. сн. 11), ходячих, с упомянутым чеканом». Под последним имеется в виду клауза, приведенная в этом же тексте строкой выше:

هفت اشرفی جید احمر خوقندی الضرب بضرب حضرت محمد علی خانی مرحومی

«семь *ашрафӣ* добротных, червонных, кокандской чеканки, с чеканом Его Величества (*ҳазрат*) Муҳаммада 'Али-хана покойного (*марҳумӣ*)<sup>13</sup>». Следовательно, и серебряная монета, в которой произведена сделка, относилась к эмиссии того же хана (Приложение, рис. 13).

Пример менее развернутого описания денежных средств являет образец долговой расписки Т-273п/а от *рабӣ*' I 1291 (май-июнь 1874):

مبلغ دو صد تنگه رایجه نضروبه (!) بضرب

<sup>11</sup> То есть 7/10 мискалы (см. выше, сн. 5) – каноническое соотношение между серебряной и золотой монетой: по шарифату вес 10 *дирхамов* (в данном случае *танга* = 3,125 г) должен быть равен весу 7 *динаров* (соотв. *тилла*). На практике средний вес кокандской *танги* составлял от 2,6 до 3,2 г, бухарской – 2,5–3,3 г.

<sup>12</sup> Последний раз *тилла* чеканились в Коканде в 1292/1875 г. [5, с. 17, № 90; 6, с. 160, NS-K73].

<sup>13</sup> Мухаммад 'Али-хан правил в 1237–1258/1822–1842 гг. В народе его называли Мадали-ханом.



«сумма в двести *танга* ходячих, чеканенных (*описка*: *نضروبه* вместо *مضروبه*), с чеканом  $\approx$  (см. сн. 7) <...>». Имя хана в тексте или на полях не указано; исходя из даты документа, имелись в виду *танги* Худайар-хана, правившего в те годы.

Впрочем, как и *тилла*, серебряные *танга* чаще упоминаются в кратком формуляре – *تنکه رایجه الوقت* «*танга*, обращающаяся в настоящее время» или просто *تنکه رایجه* «*танга* ходячая». Датированные документы, в которых встречаются такие упоминания, в основном относятся к третьему правлению Худайар-хана (1282/1865–1292/1875) (Приложение, рис. 14), приходящемуся на последнее десятилетие существования Кокандского ханства.

В нескольких случаях отмечены суммы с частями *танги* – *نیم تنکه* «полтанги», *یک نیم تنکه* «полторы *танги*», *سیزده نیم تنکه* «тринадцать с половиной *танга*» и др. Как и в случае с золотыми «фракциями» (см. выше), реальных монет в  $\frac{1}{2}$  *танги* не существует, и подобные суммы должны были воплощаться в более мелкой монете, «обслуживавшей» серебряную сферу обращения в случаях потребности в дробных частях *танги* (о них см. ниже, сн. 17 и 18).

Памятная запись (*патта*) без даты (Т-91п) содержит упоминания нескольких десятков разных сумм в *тилла* и *танга*, обозначенных как словами, так и цифрами, причем денежные номиналы зачастую сокращены до одной буквы (ط – *тилла*, ت – *танга*); в одном случае сумма в 25 *танга* показана в забавной словесно-цифровой комбинации – *۲۰ پنج تنکه* «20 пять *танга*».

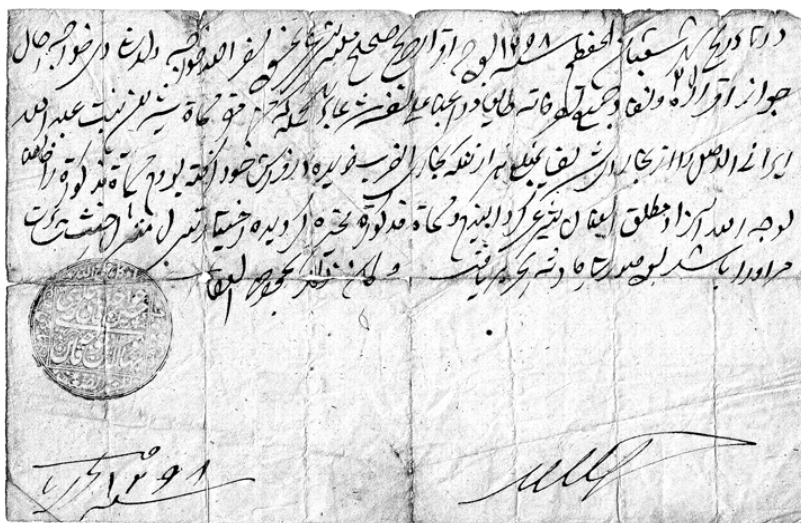


Рис. 3. Документ Т-33п, 1298/1881 г. Фото О. В. Медведева

Fig. 3. Document T-33p, dated AH 1298/1881 CE. Photo by O. V. Medvedev



В документах встречаются упоминания не только кокандских, но и бухарских *танга*, однако не всегда ясно, относятся ли сами документы к хозяйству южноказахстанских городов или привезены из других мест. В частности, в двух актах – Т-33п (*ваъйқа* с датой 25 *ша‘бана* 1298 г. х. / 10 июля 1881 г.) и Т-158п (*патта* без даты на разные суммы наемным рабочим – *мардикарам*) местом сделки на эти деньги (Приложение, рис. 15) названа Бухара. Первый из них – формально отступная, фактически же декларация об освобождении купленной рабыни (рис. 3), – настолько интересен по содержанию, что представляется целесообразным привести его здесь полностью в переводе В. К. Шуховцова с незначительными текстологическими уточнениями, добавленными мною.

[1] В дату (در تاء ربيع, букв. ‘в дате’) 25<sup>14</sup> месяца *ша‘бана* возвеличенно-го, года 1298 совершено: заявление ясное, определенное, заслуживающее доверия, законное сделал *Насруллах х‘аджа сын Шаддӣ х‘аджи*, [будучи] в состоянии [2] правомочности своих распоряжений, повинуюсь и желая по отношению к себе законности, о нижеследующем: «Я, заявитель, [женщину] по имени *Шарифа* дочь *Абдаллаха*, [3] иранского происхождения, купив в Благородной Бухаре (*Бухарā-йи Шариф*) за сумму в тысячу *танга* бухарской чеканки (بمبلغ هزار تنگه بخاري الضرب), взял в свою постель (در فراش خود گرفته بودم), букв.: ‘в своей постели взял’). Упомянутую по имени [женщину] искренне [4] пред лицом Аллаха сделал [я] свободной и независимой по закону. Упомянутая по имени [женщина], став свободной в выборе, может избрать для проживания [любое] жилище, где захочет, [5] по [своему] желанию. В этом заключается событие, которое записано. Совершено это в присутствии добросовестных [свидетелей]<sup>15</sup>.

Слева ниже основного текста – оттиск печати с текстом в поле:

بهاوالدين / ۱۲۹۸ خواجه قا / ضے ابن / حسين خواجه قاضی علوی

*Бахаваддйн х‘аджа қазӣ сын Хусайна х‘аджи қазӣ ‘алавӣ* (над первым именем год цифрами – 1298);

в сегментах – инвокации:

сверху – *اتوکل علی اللہ* – «уповаю на Аллаха»; слева – *یا حی* «о, Живой!»; справа – *یا قیوم* «о, Вечный!»; снизу – *العبد الضعیف* «немошный раб» (самоуничижительный оборот, относящийся к владельцу печати); под печатью – *تحریر یافت* «[в] году 1298 записано»; справа внизу – беглый росчерк, представляющий скорописную монограмму *حضر المجلس* *хузәр ал-маджлис* «присутствующие в собрании» (т. е. свидетели).

Бухарская *танга* фигурирует еще в одном интересном документе – *ваъйқа* Т-135п/а от 17 *муҳаррама* 1302 г. х. (24 октября 1884 г.) о продаже неким *Тайш-бәем* участка земли в Бухаре индийцу по имени *Мүти хиндӯ*

<sup>14</sup> Число дня – 25 – проставлено под словом شهر «месяца».

<sup>15</sup> Завершающая фраза *وكان ذلك بحضور من الشقات* составлена по-арабски.



валад Рамӯй хиндӯ (Моти сын Рамуя) за 600 танга и последующей аренде этого участка на один месяц у него же за 20 танга. Здесь средство оплаты сделки названо так:

بیدل ششصد تنگه رایجه بضرب

в поле верхней части документа – حضرت امیر المؤمنین دام اقباله

«в обмен на шестьсот *танга* ходячих в настоящее время, с чеканом <sup>16</sup>// Его Величества амира верующих, да продлится его благополучие».

Последний раз серебряная *танга* упоминается в дефектном иске Т-194п с утраченной датой и оттиском печати с указанием года ۱۳۰۸ (1308/1890–91 г.).

Ряд документов содержит упоминания мелких номиналов – *мири* *mīrī* или *مری میری* «[а]мирские», *бақир* *bāqīr* или *факир* *faqīr*, *фулус-и сийāх* «черный *фулус*» или *пул* *puḷ*. За первым из них определенно скрываются кокандские *мири*, иначе *дирахмы* или *қара-танга* (Приложение, рис. 16 и 17), чеканенные в биллоне или посеребренной меди [ср.: 6, NS-K08, 12–16, 23, 92–98], и в некоторой мере, возможно, также низкопробные бухарские *танги* позднеджанидской чеканки [см., например: 6, NS-J04–06, 10, 12 и 28], ходившие по курсу  $\frac{1}{4}$  мангытской *танги*, употребление которых в этом качестве, по некоторым данным, продолжалось в Средней Азии до начала XX в.<sup>17</sup> Слово *бақыр/пақыр* означает медь как металл, в том числе денежный, а также «медная монета, грош»<sup>18</sup>. «Черный *фулус*» (он же *пул* или просто *фулус*) – мелкая медная монета в Коканде (Приложение, рис. 18 и 19), Бухаре и некоторых соседних ханствах. Последний термин (*пул*) иногда встречается в связке *пул-и нақд*, судя по контексту, в собирательном значении «наличные деньги». Все эти названия встречаются почти исключительно в памятных записях (*патта*).

Около 1875 г. в туркестанских документах появляются и далее регулярно встречаются упоминания российских денег. Весьма характерно, что с самого начала они различаются по форме и содержанию. В доку-

<sup>16</sup> Знак выноски (ср. выше, сн. 7); упоминание эмитента вынесено наверх. Судя по дате в тексте купчей, имеется в виду правивший в то время бухарский амир Музаффар ад-дин (1277–1303/1860–1885).

<sup>17</sup> По данным разных авторов XIX – начала XX в., *мири* приравнивалась  $\frac{1}{4}$  серебряной *танги*; в сфере медного обращения курсовая стоимость 1 *мири* составляла в разные времена от 6–8 до 16 *пулов*.

<sup>18</sup> Как в общем смысле («медь» как металл, «изделия из меди»), так и в значении меры веса и денежной единицы термин *бақыр / пақыр* зафиксирован в ряде средневековых тюркских наречий [8, с. 234 – *бақр / пақр* и его фонематические варианты; 9, с. 82 – *BAQİR*], а в северном диалекте кыргызского языка, как установлено К. К. Юдахиным [10, с. 102], до недавнего времени употреблялся и в более узком понятии – «медная монета двухкопеечного достоинства».





ментах с датами от 1292 до 1303 г. х. встречаются «целковые» – обычно в форме *سولکه باي* *sūlke-bāy*, в одном случае с начальным *сād* вместо *сйн* – *سولکه باي* *sūlke-bāy*, еще в одном – *سولکی* *sūlkī*. Позднее, в 1308–1311 гг. х. (1890-е гг.), появляются варианты, более точно отражающие реальное произношение этих единиц – *سولکه وای* *sūlke-wāy* или *سولکه وای* *sūlke-wāy*. Приводятся разные суммы в этих единицах, иногда довольно крупные. Наиболее ранний из таких актов – *васиқа* Т-31п от *ра-бӣ‘l* 1292 г. х. (март-апрель 1875 г.) на продажу земельного участка:

مبلغ شصت چار (!) سولکه باي رایجه الوقت

«за сумму шестьдесят четыре *sūlke-bāy*, обращающихся в настоящее время».

Любопытно, что русские денежные знаки первое время тоже сопровождаются описанием, традиционным для среднеазиатских документов. Например, в незаконченном документе Т-43пт – долговой расписке на 2600 рублей, датированной 14 *сафара* 1298 г. х. (3 января 1881 г.), российские деньги описаны так:

دو هزار شش صد سولکه باي رایجه الوقت هر واحد ان پنج تنکه رایجه خوقندی الضرب

«две тысячи шестьсот целковых, обращающихся в настоящее время, каждый из которых [равен] пяти *танга* ходячим, кокандской чеканки».

Через пару лет в документах начинают упоминаться «сомы» (*صوم* *sūm*<sup>19</sup>) – местный синоним номинала «рубель», доживший до наших дней в казахском и киргизском (в форме *сом*), а также в узбекском (*сўм*, *so'm*). Самый ранний акт, в котором встречается такое обозначение денег – двухсоставный Т-40п/аб от 1294/1877 г. (подробнее о нем см. ниже).

Судя по конкретным текстам, здесь «целковыми», как и в самой России, назывались серебряные монеты достоинством один рубль (Приложение, рис. 20 и 21), а *сомами* – бумажные рубли в виде кредитных билетов или собирательно как вид российских денег в целом<sup>20</sup>. Причем первые явно отличали от вторых: например, в тексте Т-47п/б (*патта* без даты, по оттиску печати не ранее 1303/1885–86) в одном ряду с 1 и 2 целковыми отдельно названы 2 и 3 *сома*. Встречается также счет на копейки (*تین* *tīn*, 3 документа – Т-157п/а от 1293/1876 г. и два недатированных).

В нескольких документах российские денежные единицы упоминаются параллельно и даже попеременно с суммами в местной монете. Например, в тексте уже упоминавшегося Т-47п/б параллельно с рублиями-целковыми и рублиями-сомами названы суммы в *тангах*; то же в уже упоминавшейся *патта* без даты (Т-91п) – *یک سولکی پنج تنکه* «один

<sup>19</sup> Термин, восходящий к средневековому *сом*; так в Золотой Орде XIII–XV вв. назывался серебряный платежный слиток – формальный аналог русской гривны, рубленые части которой в итоге породили и само слово «рубель».

<sup>20</sup> Изображения российских монет и бумажных денег (государственных кредитных билетов) не приводятся по причинам, изложенным в иллюстративном Приложении.

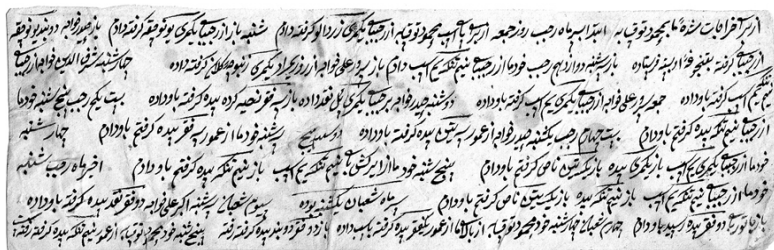


Рис. 4. Документ Т-157п/а, без указания года; текст на реверсе (Т-157п/б) датирован 1293/1876 г. Фото О. В. Медведева

Fig. 4. Document T-157p/a (recto), without year indication; AN 1293/1876 CE is shown in T-157p/b (verso). Photo by O. V. Medvedev

сүлкі (!) пять танга». А в *патта* Т-157п/а (рис. 4) перечислены суммы, уплаченные разным людям за мелкие покупки в *раджаве* и начале *ша'бана* 1293 г. х. (июль-август 1876 г.): «... одна *мирй* (یکمیری)... *полтанги* (پولتانگی)... три *пақыра* (فقر)... три копейки (تین)... одна копейка... два *пақыра*... один *пақыр*...».

Ещё более «взаимосвязанные» суммы содержит текст *патта* Т-159п (без даты):

یک نیم تنکه؛ یکمیری یک تین؛ نیم تنکه سه تین؛ یکمیری سه تین؛ یکمیری ویکفقییر؛ چهار تنکه یکمیری

«полторы *танги*; 1 *мирй* [и] 1 копейка (*тйн*); *полтанги* 3 копейки; 1 *мирй* 3 копейки; 1 *мирй* 1 *пақыр*; 4 *танга* 1 *мирй*» и т. д.



Рис. 5. Документ Т-40п/а (аверс), без даты. Фото О. В. Медведева

Fig. 5. Document T-40p/a (recto), undated. Photo by O. V. Medvedev



В приведенной цепочке нетрудно усмотреть прямое указание на факт инкорпорации русской разменной меди в номинальный ряд кокандской монетной системы, в которой монета двухкопеечного достоинства легко играет роль *пакыра*, а медный пятак – *мири* (ср. сн. 16–17).

Весьма интересен документ Т-40п/аб (рис. 5 и 6), содержащий два акта – исковое заявление (*да'ва*) о возмещении долга в 300 *танга* и 4 *тилла* за проданные деревья, *чакман* ('армяк, казакин') и лошадь, сопровождаемое на оборотной стороне протоколом «мировой» – судебного решения (*васйқа*) с согласием заявителя на предложенные условия и подтверждением об уплате долга от 16 *раби' I* 1294 г. х. (18 марта 1877 г.):

بمبلغ پانزده صوم آقچه متعارف بين الناس مع يك جامه اطلاس قيمتش ده صوم موصوف

«в сумме пятнадцати рублей деньгами, признанными между людьми, вместе с одним атласным халатом, цена его – десять описанных рублей», где общая стоимость компенсации с учетом известного на тот момент



Рис. 6. Документ Т-40п/б (реверс), 1294/1877 г. Фото О. В. Медведева  
Fig. 6. Document T-40p/b (verso), dated AH 1294/1877 CE. Photo by O. V. Medvedeva



курса местных денег к рублю почти втрое меньше, чем исковая сумма в кокандских деньгах<sup>21</sup>.

Еще в одном документе – Т-121п (отказ от иска, 15 *раджаба* г. х. / 6 апреля 1886 г.) – упомянуты

هفده (!) صوم روسی کاغذ اخیچہ پنجتنکہ کے ببدل پنج صوم موصوف

«семнадцать рублей (*сӯм*) российских (*рӯси*), деньгами бумажными, пятитанговыми, в обмен на пять рублей описанных».

Не менее любопытное описание денег приведено в документе А-291пт – *васиқа* о выплате и получении *махра* и *идда* (см. выше, сн. 3) с датой 18 *джумадâ II* 1310 г. х. (25 декабря 1892 г.):

به بدل سی سه صوم روسی متعارف بین التجار

«в обмен на тридцать три рубля российских, признанных между торговцами».

В долговой расписке Т-342пт/а, составленной по-таджикски в *шав-ва́ле* 1310 г. х. (апрель-май 1893 г.), заявленная сумма долга указана как

مبلغ سی شش سولکه وای رایجه الوقت

«тридцать шесть целковых (*сӯлке-ва́й*), обращающихся в настоящее время», тогда как сопровождающий документ Т-342пт/в от 27 января 1894 г. (текст на тюркском языке) фиксирует возмещение 36 рублей бумажными деньгами (*сӯм*) – *اوتوز التی صوم*.

Последний раз упоминание российских денег встречено в долговой расписке на 28 целковых (Т-313пт с датой ۱۸۹۴ قوس ۴ «4 *кавса* 1894»<sup>22</sup>) и в *фатва́* Т-10п (без даты, по оттиску печати не ранее 1316/1898–99), подтверждающей законность разрешения тяжбы двух общин о совладении пахотным участком и оросительным каналом, оцененного в сумму

یکهزار وچند صوم

«одна тысяча с чем-то *сӯм*» (сверху дописано ۱۱۴۹ «1149»). Впрочем, значительная часть более поздних, по преимуществу тюркоязычных документов архива, даты которых доходят до 1920-х гг., осталась не разобранной; предполагается, что в них тоже должны содержаться упоминания

<sup>21</sup> Накануне упразднения Кокандского ханства (в 1876 г.) и некоторое время после одна серебряная *танга* стоила от 15 до 20 коп. (в среднем 18 коп.), одна *тилла* приравнивалась к 3 руб. 60 коп. золотом [11, с. 71]; следовательно, 300 *танга* и 4 *тилла* составляли в сумме примерно 70–75 рублей.

<sup>22</sup> Месяц указан по зодиакальному счету (*кавс* = Стрелец), год – по европейскому календарю; вся дата соответствует 24 или 25 ноября 1894 г.





денежных сумм, – надо полагать, по большей части, если не исключительно, в русских номиналах.

## Выводы

Наряду с приведенными данными о видах денег, которыми пользовалось население Туркестана и других городов Южного Казахстана на протяжении XIX в., обследованные документы содержат ценную информацию о ценах на различные товары, недвижимость и услуги.

Реальные археологические и случайные подъемные находки среднеазиатских и российских монет XIX в. (за исключением золотых, о которых у нас нет точных сведений) не только подтверждают данные актов документов, но нередко и уточняют их: в частности, известно, что на территории современной Туркестанской области Казахстана регулярно находили и до сих пор находят и кокандские *танга* и *пулы*, и российскую царскую мелочь.

По некоторым данным, русские медные копейки могли участвовать в денежном обращении города Туркестана (а значит, и всего бассейна Сырдарьи в пределах современного Казахстана), по крайней мере, с конца XVIII в., с учетом же известных подъемных экземпляров с именем царя Алексея Михайловича [12, с. 164, 169; 13, с. 151–152] – еще столетием раньше.

## Заключение

Разумеется, в краткой обзорной статье невозможно отразить все важные детали избранной темы, содержащиеся в текстах рассмотренных актов XIX в. из Южного Казахстана, не говоря уже о полном спектре исторической информации, заложенной в этих и других документах, составляющих «Туркестанский архив», раскрыть который возможно только в ходе расшифровки, прочтения, полного перевода и досконального анализа содержания. Остается надеяться на дальнейшее исследование этого уникального комплексного памятника среднеазиатской дипломатики, без которого многие важные страницы новой истории Центральноазиатского региона останутся недописанными.





*Приложение*

**Образцы денежных знаков, упоминаемых в текстах  
документов «Туркестанского архива»**

*Appendix*

**Samples of monetary units mentioned in the documents from  
the "Turkestan Archive"**



**Рис. 7.** Мухаммад 'Али ġāzī ибн 'Умар (1237/1822–1258/1842). Ғиллә (золото).  
Фарġāна, 1246+1247 г. х. [6, p. 134, NS-K30a]

**Fig. 7.** Muḥammad 'Alī Ġāzī bin 'Umar (1237/1822–1258/1842). Ғillā (gold).  
Farġāna, AH 1246+1247 [6, p. 134, NS-K30a]



**Рис. 8.** Саййид Абӯ-л-Ғāzī Мухаммад 'Али (1237/1822–1258/1842). Ғиллә (золото).  
Дār ал-Мулк Ҳ'āқанд: а) 1252 г. х. [6, p. 135, NS-K31a]; б) 1256 г. х. [6, p. 135, NS-K31b]

**Fig. 8.** Sayyid Abū'l-Ġāzī Muḥammad 'Alī (1237/1822–1258/1842). Ғillā (gold).  
Dār al-Mulk Ҳ'āqand: а) AH 1252 [6, p. 135, NS-K31a]; б) AH 1256 [6, p. 135, NS-K31b]



**Рис. 9.** Ҳудāйяр-бий валī-ни'амī (1260/1844–1263/1847). Ғиллә (золото).  
Дār ас-Салтанат Ҳўқанд, 1262//1261 г. х. [6, p. 139, NS-K41]

**Fig. 9.** Khudāyār Biy Walī-ni'amī (1260/1844–1263/1847). Ғillā (gold).  
Dār al-Salṭanah Ҳūqand, AH 1262 [6, p. 139, NS-K41]



**Рис. 10.** Саййид Муҳаммад Малла баҳадур-хӑн (1275/1858–1278/1862).  
Ҷилла (золото). Дӑр ас-Салтана Хуқанд-и Лағиф, 1277//1278 г. х.  
[ZENO – Oriental Coins Database, категория 'ISLAMIC WORLD. Late Central Asia'.  
Available at: <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=236150>]

**Fig. 10.** Sayyid Muhammad Malla Bahadur Khan (1275/1858–1278/1862).  
Tilla (gold). Dar al-Saltanah Xūqand-i Latif, AH 1277//1278  
[ZENO – Oriental Coins Database, категория 'ISLAMIC WORLD. Late Central Asia'.  
Available at: <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=236150>]



**Рис. 11.** Саййид Муҳаммад Худӑйӑр-хӑн, 3-е правление (1282/1865–1292/1875).  
Ҷилла (золото). Дӑр ас-Салтана Хуқанд-и Лағиф, 1288//1287 г. х. [6, p. 159, NS-K71b]  
**Fig. 11.** Sayyid Muhammad Khudayar Khan, 3<sup>rd</sup> reign (1282/1865–1292/1875). Tilla (gold).  
Dar al-Saltanah Xūqand-i Latif, AH 1288//1287 [6, p. 159, NS-K71b]



**Рис. 12.** Анонимный чекан времени правления амиров Насруллаха (1827–1860) и  
Музаффар ад-дина (1860–1885) с упоминанием покойного предка Ма'сум-гӑзи.  
Ҷилла «ашрафӣ» (золото). Буҳарӑ-и Шариф: а) 1257//1258 г. х. [6, p. 84, NS-B34d];  
б) 1296//1303 г. х. [6, p. 89, NS-B37]

**Fig. 12.** Anonymous issue, temp. Amir Nasr Allah (1827–1860) and  
Amir Muzaffar al-Din (1860–1885) mentioning the late ancestor Ma'sum Gazi.  
Tilla "ashrafi" (gold). Buxara-yi Sharif: a) AH 1257//1258 [6, p. 84, NS-B34d];  
b) AH 1296//1303 [6, p. 89, NS-B37]



**Рис. 13.** Мухаммад ‘Али-хāн гāзī (1237/1822–1258/1842). Танга (серебро). Хўқанд-и Латīф: а) 1244 г. х. [ZENO – Oriental Coins Database, категория ‘ISLAMIC WORLD. Late Central Asia’. Available at: <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=62609>]; б) 1257 г. х. [6, p. 133, NS-K28]

**Fig. 13.** Muḥammad ‘Alī Khān Gāzī (1237/1822–1258/1842). Tanga (silver). Xūqand-i Laṭīf: а) AH 1244 [ZENO – Oriental Coins Database, категория ‘ISLAMIC WORLD. Late Central Asia’. Available at: <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=62609>]; б) AH 1257 [6, p. 133, NS-K28]



**Рис. 14.** Саййид Мухаммад Худāйяр-хāн, 3-е правление (1282/1865–1292/1875). Танга (серебро). Хўқанд-и Латīф: а) 1282 г. х. [6, p. 157, NS-K70a]; б) 1284//1290 г. х. [Собрание автора]

**Fig. 14.** Sayyid Muḥammad Khudāyār Khān, 3<sup>rd</sup> reign (1282/1865–1292/1875). Tanga (silver). Xūqand-i Laṭīf: а) AH 1282 [6, p. 157, NS-K70a]; б) AH 1284//1290 [Author’s collection]



**Рис. 15.** Анонимный чекан времени правления амира Музаффар ад-дина (1827–1860) с упоминанием покойного предка амира Хайдара (1215/1800–1242/1826). Танга (серебро). Бухārā-йи Шарīф, 1298//1297 г. х. [Собрание автора]

**Fig. 15.** Anonymous issue, temp. Amīr Muzaḥḥar al-Dīn (1827–1860) mentioning the late ancestor Amīr Ḥaydar (1215/1800–1242/1826). Tanga (silver). Buxārā-yi Ṣarīf, AH 1298//1297 [Author’s collection]



**Рис. 16.** Анонимный чекан времени правления ‘Алим-хана (1798–1809) с эпитетом رایج *rāyij* «ходячий». Дирхам (*mīrī*, *қара-танга*; медь со следами серебрения). Хўқанд, без даты [6, p. 169, NS-K92]

**Fig. 16.** Anonymous issue, temp. ‘*Ālim Khān* (1798–1809) with epithet رایج *rāyij* «circulating». *Dirham* (*Mīrī*, *Qara Tanga*; copper with traces of silvering). *Хўқанд*, no date [6, p. 169, NS-K92]



**Рис. 17.** Анонимный чекан времени правления ‘Умар-хана (1809–1822) с эпитетом امیری *amīrī* «амирский». Дирхам (*mīrī*, *қара-танга*; биллон). Хўқанд, 1230 г. х. [Собрание автора; 6, p. 129, NS-K15]

**Fig. 17.** Anonymous issue, temp. ‘*Umar Khān* (1809–1822) with epithet امیری *amīrī*: “Emir’s”. *Dirham* (*Mīrī*, *Qara Tanga*; base silver). *Хўқанд*, AH 1230 [Author’s collection; 6, p. 129, NS-K15]



**Рис. 18.** Анонимный пул (*фулūs*) времени 1-го правления Худайар-хана (1844–1858) с эпитетом جدید *jadīd* «новый» (медь). Хўқанд-и Лаїф, 126 г. х. [6, p. 140, NS-K42]

**Fig. 18.** Anonymous *Pul* (*Fulūs*), temp. *Khudāyār Khān*, 1<sup>st</sup> reign (1844–1858) with epithet جدید *jadīd* “new” (copper). *Хўқанд-и Лаїф*, AH 1269 [6, p. 140, NS-K42]



**Рис. 19.** Анонимный пул (*фулūs-и сийāх*) времени 3-го правления Худайар-хана (1865–1875) с эпитетом رایج *rāyij* «ходячий» (медь). Хўқанд, без даты [6, p. 168, NS-K90]

**Fig. 19.** Anonymous *Pul* (*Fulūs-i siyāh*), temp. *Khudāyār Khān*, 3<sup>rd</sup> reign (1865–1875) with epithet رایج *rāyij* “circulating” (copper). *Хўқанд*, no date [6, p. 13, NS-K3b]





От изображений российских монет и бумажных денег, упоминаемых в документах, решено было отказаться. Это нецелесообразно, в первую очередь, вследствие невозможности подбора номиналов и годов выпуска, достаточно полно и объективно соответствующих рассмотренным описаниям. Случайно же выбранные типы денежных знаков были бы недостаточно показательны, а подробное представление потребовало бы неоправданно большого объема для воспроизведения их в издании. Вместо этого читателям предлагается обратиться к специализированным интернет-ресурсам открытого доступа<sup>23</sup>, на которых соответствующие изображения предлагаются в изобилии, наглядно и даже с некоторыми историческими деталями.

### Литература

1. Кумеков Б. Е., Настич В. Н., Шуховцов В. К. Письменные документы из Южного Казахстана: предварительное сообщение // *Вестник Академии наук Казахской ССР*. 1977. № 8. С. 70–73.

2. Шуховцов В. К. Письменные документы из города Туркестана // *Казахстан в эпоху феодализма. (Проблемы этнополитической истории)* / Отв. ред. А. Х. Маргулан. Алма-Ата: Наука; 1981. С. 164–191.

3. Настич В. Н. Сведения «Туркестанского архива» о денежном хозяйстве Южного Казахстана в XIX в. // *Бартольдские чтения 1990. Тезисы докладов и сообщений*. М.: ИВ АН СССР; 1990. С. 57–59.

4. Хинц В. *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему*. Давидович Е. А. *Материалы по метрологии средневековой Средней Азии*. М.: Наука; ГРВЛ; 1970. 146 с. Режим доступа: <http://museum.vzvt.ru/content/docs/muzey-vesov/istoriya/biblioteka/musulmanskie-mery-i-vesa-s-perevodom-v-metriceskiju-sistemu-1970.pdf>

5. *Каталог монет Коканда. XVIII–XIX вв.* / Сост. С. Х. Ишанханов. Ташкент: Фан; 1976. 40 с.: ил.

6. Nastich V. N., Schuster W. *Catalog of Pre-Modern Central Asian Coins (1680–1923): Janid (later period) – Bukhara – Tashkand – Shahrissabz – Khoqand – Khiva – Khorezm Republic – Dzungar (later period) – Islamic East Turkestan*. Bremen: Bremer Numismatische Gesellschaft; 2017.

7. Кутелия Т. С. *Грузия и Сефевидский Иран по данным нумизматики*. Тбилиси: Мецниереба; 1979. 120, VIII с.: ил. Режим доступа: <https://b-ok.cc/book/585259/a110e2?redirect=21811134>

8. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык*. Т. 1 / Сост. Л. З. Будагов. СПб.: Типография Императорской Академии наук; 1869. X, 810, 6 с. Режим доступа: [https://kitap.tatar.ru/ru/dl/nbrt\\_tatarica\\_Inv\\_F\\_19855](https://kitap.tatar.ru/ru/dl/nbrt_tatarica_Inv_F_19855)

---

<sup>23</sup> Монеты России. Справочно-информационный портал по нумизматике. Режим доступа: <https://moneta-russia.ru/>; Боны центральные выпуски – История России в документах. Режим доступа: <http://hisdoc.ru/bones-central/>; Fox-Notes. Каталог денежных знаков России с 1769 г. Режим доступа: [http://fox-notes.ru/img\\_rus/0\\_russ.htm](http://fox-notes.ru/img_rus/0_russ.htm)





9. *Древнетюркский словарь* / Ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, Ленинградское отделение; 1969. XXXVIII, 676 с.

10. *Киргизско-русский словарь (Кыргызча-орусча сөздүк). 1 книга. А-К* / Сост. К. К. Юдахин. М.: Советская энциклопедия; 1965. 503 с.

11. Кун А. Л. Очерк Коканского ханства // *Известия Императорского Русского географического общества*. 1876. Т. XII, вып. 1. С. 63–74. Режим доступа: <http://oldcancer.narod.ru/Geography/Kun1876.htm>

12. Настич В. Н. К периодизации монетной чеканки Отрара и ее роли в денежном хозяйстве города и области // *Ближний и Средний Восток: Товарно-денежные отношения при феодализме* / Редкол.: Г. Ф. Гирс, Е. А. Давидович. М.: Наука; ГРВЛ; 1980. С. 162–171.

13. Настич В. Н. Новые факты из истории монетного производства и денежно-го обращения в Южном Казахстане (XIII–XVII вв.) // *Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Материалы Всесоюзного совещания 13–15 мая 1981 г.* / Редкол.: Б. А. Тулепбаев. (гл. ред.) и др. Алма-Ата: Наука; 1983. С. 143–152.

## References

1. Kumekov B. E., Nastich V. N., Shukhovtsov V. K. Written Documents from South Kazakhstan: a preliminary report. *Vestnik Akademii nauk Kazakhskoi SSR*. 1977;8:70–73. (In Russ.)

2. Shukhovtsov V. K. Written Documents from the City of Turkestan. In: Margulan A. Kh. (ed.) *Kazakhstan in the Era of Feudalism. (Problems of Ethno-Political History)*. Alma-Ata: Nauka; 1981, pp. 164–191. (In Russ.)

3. Nastich V. N. Evidence of the “Turkestan Archive” on the Monetary Economy of South Kazakhstan in the 19<sup>th</sup> Century. *The Barthold Readings, year 9: Abstracts of Papers and Communications*. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 1990, pp. 57–59. (In Russ.)

4. Hinz W. *Islamic Measures and Weights Converted into Metric System*. Davydovich E. A. *Metrology Materials of Medieval Central Asia*. Moscow: Nauka; GRVL; 1970. 146 p. (In Russ.) Available at: <http://museum.vzvt.ru/content/docs/muzey-vesov/istoriya/biblioteka/musulmanskie-mery-i-vesa-s-perevodom-v-metricheskuj-sistemu-1970.pdf>

5. Ishankhanov S. Kh. (comp.) *A Catalog of the Coins of Khoqand. 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Centuries*. Tashkent: Fan; 1976. 40 p.: il. (In Russ.)

6. Nastich V. N., Schuster W. *Catalog of Pre-Modern Central Asian Coins (1680–1923): Janid (later period) – Bukhara – Tashkand – Shahrissabz – Khoqand – Khiva – Khorezm Republic – Dzungar (later period) – Islamic East Turkestan*. Bremen: Bremer Numismatische Gesellschaft; 2017. 304 p.

7. Kutelia T. S. *Georgia and Safavid Iran according to Numismatic Data*. Tbilisi: Metsnereba, 1979; 120, VIII p.: il. (In Russ.) Available at: <https://b-ok.cc/book/585259/a110e2?redirect=21811134>

8. Budagov L. Z. (comp.). *A Comparative Dictionary of Turkish and Tatar Dialect, including most used words in Arabic and Persian with their translation into Russian*. Vol. 1. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences; 1869. X, 810, 6 p. (In Russ.) Available at: [https://kitap.tatar.ru/ru/dl/nbrt\\_tatarica\\_Inv\\_F\\_19855](https://kitap.tatar.ru/ru/dl/nbrt_tatarica_Inv_F_19855)



## HISTORY OF THE EAST

**Nastich V. N. Monetary Economy of South Kazakhstan in the 19<sup>th</sup> Century**  
*Orientalistica*. 2020;3(4):985–1007

9. Nadelyaev V. M., Nasilov D. M., Tenishev E. R., Shcherbak A. M. (eds). *Ancient Turkic Dictionary*. Leningrad: Nauka; 1969. XXXVIII, 676 p. (In Russ.)

10. Yudakhin K. K. (comp.). *Kyrgyz-Russian Dictionary. Book 1. A–K*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1965. 503 p. (In Russ.)

11. Kun A. L. An essay of the Kokan khanate. *Izvestiya Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 1876;XII(1):63–74. (In Russ.) Available at: <http://old-cancer.narod.ru/Geography/Kun1876.htm>

12. Nastich V. N. Towards the Periodization of Coin Minting in Otrar and Its Role in the Monetary Economy of the City and the Region. Girs G. F., Davidovich E. A. (eds). *Near and Middle East: Commodity and Monetary Relations under Feudalism*. Moscow: Nauka; GRVL; 1980, pp. 162–171. (In Russ.)

13. Nastich V. N. New Facts from the History of Coin Production and Money Circulation in South Kazakhstan (13<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries). Tulepbaev B. A. et al. (eds) *Medieval Urban Culture of Kazakhstan and Middle Asia. Proceedings of the All-Union Meeting, 13–15 May 1981*. Alma-Ata: Nauka; 1983, pp. 143–152. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Настич Владимир Нилович** – кандидат исторических наук, руководитель Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.



### Information about the author

**Vladimir N. Nastich** – Ph. D. (Hist.), Head of the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia.

### 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: 13 июня 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 07 августа 2020 г.  
Принята к публикации: 20 августа 2020 г.

### Article info

Received: June 13, 2020  
Reviewed: August 07, 2020  
Accepted: August 20, 2020

# PHILOSOPHY OF THE EAST



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



# ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- **Философия религии и религиоведение**
- **История философии**
- **Философская антропология, философия культуры**



**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophy of Religion and Religious Studies**  
**ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА**

**Философия религии и религиоведение**

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 2-1:[294.3;242]+75.046

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1010-1027

**Коронованный Будда Амаравати и каноническая концепция Чаккаватти**

**Игорь Викторович Грунин**

*Независимый исследователь, Пермь, Россия,*

*ig.grunin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>*

**Аннотация.** Статья является своеобразным «постскриптумом» к работе автора, в которой была сформулирована гипотеза о существовании в палийском каноне и развивающей его идеи постканонической литературе фундаментальных истоков, порождающих образ коронованного Будды. На основе этой гипотезы исследуются образцы иконографии раннего буддизма, в частности школы Амаравати, иллюстрирующие взаимоотношения Чаккаватти и Будды. Обосновывается вывод о возникновении образа коронованного Будды практически одновременно с антропоморфным изображением Просветленного.

**Ключевые слова:** Амаравати; коронованный Будда; ранний буддизм; чаккаватти (чакравартин)

**Для цитирования:** Грунин И. В. Коронованный Будда Амаравати и каноническая концепция чаккаватти // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1010–1027. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1010-1027.

Original article

Philosophy studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1010-1027

**Crowned Buddha of Amaravati and the Cakkavatti canonical concept**

**Igor V. Grunin**

*Independent researcher, Perm, Russia,*

*ig.grunin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>*

**Abstract.** The article represents a kind of “postscriptum” to the author’s hypothesis about fundamental sources found in Pali canon and early post-canonic literature that gave birth to formation of the crowned Buddha image. This hypothesis underlies this study of early Buddhist iconography, in particular with respect to images belonging to the Amaravati school, which illustrate the relationship between the Buddha and Cakkavatti. The author substantiates the conclusion that the image of the crowned Buddha had emerged almost simultaneously with the anthropomorphic image of the Enlightened One.



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







**Keywords:** Amaravati; Crowned Buddha; early Buddhism; Cakkavatti (Cakravartin)

**For citation:** Grunin I. V. Crowned Buddha of Amaravati and the Cakkavatti canonical concept. *Orientalistica*. 2020;3(4):1010–1027 (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1010-1027.

## **Введение**

Принято считать, что образ коронованного Будды появляется достаточно поздно в индийском искусстве и иконографии. Традиционно он ассоциируется с эпохой Палов<sup>1</sup> (рис. 1), что воспринимается как косвенное свидетельство связи образа с идеями махаяны. Однако если гипотеза о существовании истоков образа непосредственно в палийском каноне [2] верна, то почему он возникает столь поздно?

## **Образ коронованного Будды в раннем буддизме: к постановке проблемы**

Следует оговориться, что сама идентификация образа коронованного Будды представляет собой сложную научную проблему. Прежде всего, в силу кажущейся самопротиворечивости подобные изображения традиционно определялись как образы Бодхисаттвы (пали Бодхисатты)<sup>2</sup> до момента Великого Исхода и Отречения. Кроме того, они часто попадали в поле зрения ученых в качестве обособленных объектов, что затрудняло их атрибуцию и оставляло широчайший простор для спекуляций и субъективизма. Поэтому, если мы хотим выяснить, когда именно в действительности возникает образ коронованного Будды, мы должны, во-первых, отбросить сложившийся стереотип, связывающий данный образ с относитель-



**Рис. 1.** Коронованный Будда. Рельеф, базальт. Ок. X в. Бихар, Индия. Индийский музей, Калькутта (Колката). *Фото автора*

**Fig. 1.** Crowned Buddha. Relief, basalt. Ca. 10<sup>th</sup> century. Bihar, India. Indian Museum, Calcutta (Kolkata). *Photo by the author*

<sup>1</sup> Последние десятилетия наметилась тенденция сдвига атрибуции коронованных образов на более ранние периоды – V–VI вв. (см.: [1, p. 1]).

<sup>2</sup> Транскрипция имен и терминов в статье дается в зависимости от контекста и языка обсуждаемых текстов.



но поздними идеями махаяны, а следовательно, мешающий «разглядеть» его в иконографии раннего буддизма. Во-вторых, следует обратить особое внимание на сохранившиеся циклы взаимосвязанных изображений, позволяющие рассмотреть тот или иной образ во взаимодействии с другими персонажами нарратива, что дает возможность глубже понять его символический смысл и повышает достоверность атрибуции. Как следует из написанного ранее [2, с. 546–554], применительно к образу коронованного Будды особый интерес представляют скульптурные серии, иллюстрирующие взаимоотношения Просветленного и Вселенского Монарха.

Фигура чакравартина (пали *чаккаватти*) занимает особое место в рельефах школы Амаравати<sup>3</sup>, где насчитывается несколько десятков изображений Вселенского Правителя [3, р. 149]. Один из таких образцов (рис. 2 а, б) заслуживает самого пристального внимания. Датированный



**Рис. 2 а, б.** Рельеф опоры наружной ограды ступы Амаравати. Ок. II в. Государственный музей Ченнаи.

*Фото Дж. Хантингтона. Архив фотографий буддийского и азиатского искусства*

**Fig. 2 a, b.** Relief of the base of the outer fence of the Amaravati stupa. Ca. 2<sup>nd</sup> century. Government Museum of Chennai.

*Photo by John C. Huntington, Courtesy of the Huntington Photographic Archive of Buddhist and Asian Art*

<sup>3</sup> Здесь и далее термин «Амаравати» обозначает не конкретную географическую локацию, а школу в буддийском искусстве и иконографии, сформировавшуюся в древней Андрхе. Насчитывается более сотни археологических сайтов, связанных с данной школой (Амаравати, Нагарджунаконда, Джаггайапета и многие другие).



II в. [4, pl. 115; 5, pl. XXXIII] рельеф опоры наружной ограды ступы Амаравати содержит серию сцен, композиционное решение которых со всей очевидностью демонстрирует их взаимосвязь. Несмотря на это, первоначальные описания рельефа содержали весьма спорные утверждения, что «центральный диск не показывает какой-либо связи с окружающими панелями» [6, p. 28]. Эта точка зрения оказалась на удивление живуча. В процессе уточнения атрибуции сюжетов периферийные панели и центральный медальон по-прежнему трактовались некоторыми исследователями как не связанные между собой по смыслу (см., например: [7, p. 315]). В начале XX в. панель в центре нижнего ряда была идентифицирована как изображение Чакравартина, окруженного семью сокровищами, тогда как центральная часть рельефа была истолкована как образ Бодхисаттвы на небесах Тушита [4, pl. 115]. Последняя идентификация находит последователей вплоть до настоящего времени [3, p. 150], наглядно демонстрируя описанное выше стремление трактовать любое изображение из агиографических серий, украшенное короной и драгоценностями, как образ Бодхисаттвы, т. е. относя его ко времени до момента Просветления.

В середине XX в. была предложена интерпретация периферийных панелей как иллюстраций «Мандхату-джатаки» [5, p. 222–224]. Эта трактовка в настоящее время разделяется большинством исследователей [7, p. 314–315; 3, p. 150–151; 8, p. 48, 59]. Палийская версия джатаки (*Mandhātu-jātaka* № 258) лишь кратко описывает величие достижений чаккаватти, чья власть была признана на небесах Таватимса (пали *Tāvātimsa*, санскр. *Trāyastrimśa*), где Сакка (Индра), Король тридцати трех богов, передал под его правление половину своего царства [9, p. 216–218]. Аналогичные тексты «северного» буддизма [10, p. 1–20], напротив, изобилуют подробностями завоевания чакравартином четырех материков и Небес тридцати трех богов. Тибетская версия джатаки, в частности, детально описывает, как Мандхатар (Мандхату)<sup>4</sup> на пути к небесам Таватимса преодолевает сопротивление различных армий божеств, встающих у него на пути. Первым таким препятствием стали *наги*, победа над которыми, по мнению авторов, опирающихся на эту версию, изображена на правой панели нижнего ряда. В целом цикл периферийных панелей рельефа представляет собой изображение выдающейся «карьеру» чакравартина – от восхождения на престол, обретения семи сокровищ и статуса Вселенского Монарха, завоевания различных миров и до высшей точки, показанной на центральной панели верхнего ряда. На ней чакравартин изображен восседающим на одном троне с Индрой как равный Королю Богов. Собственно, именно последняя сцена послужила основанием определения всего рельефа как иллюстрации «Мандхату-джатаки».

<sup>4</sup> Имя чакравартина встречается в текстах во множестве вариаций как на пали (*Mandhātu, Mandhātā*), так и на санскрите (*Mandhatar, Mandhātr* и др.).





Если в идентификации периферийных панелей на сегодняшний день среди исследователей наблюдается некоторое единство, то дискуссия по поводу центрального медальона далека от завершения. Существует, по меньшей мере, три интерпретации сцены. Помимо уже упомянутой трактовки центрального сюжета как образа Шветакету (санскр. *Śvetaketu*, пали *Setaketu*) [4, 7, 3], существует мнение, что «центральный медальон показывает царя [Мандхату], сидящего под небесными деревьями и наслаждающегося радостями небесной жизни со своими последователями» [5, р. 224]. Наконец, согласно третьей интерпретации [11]<sup>5</sup>, в центре рельефа изображен Индра, тогда как Мандхату – это фигура, расположенная в нижней части медальона и обращенная спиной к зрителю.

Первая трактовка выглядит явно искусственной, поскольку предполагает соединение в единой композиции разнородных, никак не связанных мотивов. Кроме того, она диссонирует с другими известными в Амаравати примерами изображений пребывания Бодхисаттвы на небесах Тушита, которые, как правило, соседствуют со сценами нисхождения белого слона (сна царицы Майи) (рис. 3), что связывает элементы рельефа в единое повествование. Поэтому авторы второй и третьей трактовок логично пытаются найти объяснение сюжета медальона внутри истории о Мандхату. Большинство второстепенных персонажей рельефа изображены в положении благоговейного почтения, которое трудно представить в сцене чувственного наслаждения на небесах под деревьями, исполняющими желания<sup>6</sup>, что позволяет усомниться во второй трактовке сюжета.



**Рис. 3.** Бодхисаттва на небесах Тушита (слева). Амаравати. Ок. II в. Индийский музей, Калькутта (Колката). *Фото автора*

**Fig. 3.** Bodhisattva in the Tushita heaven (left). Amaravati. Ca. 2<sup>nd</sup> century. Indian Museum, Kolkata (Calcutta). *Photo by the author*

<sup>5</sup> Приводится по: [3, р. 151, fn. 10].

<sup>6</sup> Достаточно сравнить рельеф с медальоном из Британского музея с изображением Сакки и Мандхату в окружении небесных нимф. – [https://www.britishmuseum.org/collection/object/A\\_1880-0709-12](https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1880-0709-12).



Идентификация центрального персонажа как Индры также представляется весьма спорной, прежде всего, поскольку в джатаке подчеркивается, что Чакравартин равен в своем величии Королю Богов. Поэтому традиция требует изображать их сидящими рядом на одном уровне (троне) (см.: [3, p. 151, fn. 10])<sup>7</sup>, что можно наблюдать во множестве примеров в искусстве Амаравати<sup>8</sup>. В противоположность этому на рельефе мы видим, что предполагаемый Индра подчеркнуто возвышен над предполагаемым Мандхатю.

При идентификации сюжета центрального медальона особое внимание стоит обратить на деталь, зафиксированную уже в первых описаниях рельефа, которая то ли была быстро забыта, то ли старательно игнорируется исследователями как неудобная и противоречащая их точке зрения. Речь идет о двух фигурах, расположенных в нижней части медальона, которые «как будто вовлечены в дебаты» [6, p. 28]. Персонаж, обращенный спиной к зрителю, так же, как и другие фигуры, облачен в королевскую одежду, но в отличие от остальных демонстрирует полное отсутствие почтения. Он изображен в *раджалиласане* (*rājalīlāsana*) (см.: [13, p. 233; 14, p. 243–244; 15, с. 40, илл. 5, с. 46]) – расслабленной королевской позе<sup>9</sup>. Независимость и уверенность в своих силах дополнительно подчеркивается жестом левой руки, известным в индийской иконографии как *кату-хаста* (*kaṭi-hasta*) или *катуаваламбита-мудра* (*kaṭyāvalambita-mudrā*) (см.: [19, p. 16, pl. V, fig. 11; 17, p. 3, 7; 18, p. 109; 20, p. 109–110]). Правая же рука короля показана с жестом аргументации<sup>10</sup>, символически

<sup>7</sup> Моника Зин также справедливо отмечает, что дерево, под которым расположен коронованный и украшенный драгоценностями персонаж медальона, несомненно *asvattha*, т. е. дерево бодхи Будды Шакьямуни. Однако данное наблюдение не получает какого-либо логичного продолжения.

<sup>8</sup> См., например, рельеф из Нарарджунаконды: [12, pl. XLIII]; online: [http://museumsfindia.gov.in/repository/record/nkm\\_hyd-mar-scu-0020-17](http://museumsfindia.gov.in/repository/record/nkm_hyd-mar-scu-0020-17)

<sup>9</sup> Встречаются также названия позы *ardhaparyāṅkasana* и *māharājalīlāsana* [16, p. 432; 17, p. 10; 18, p. 121; 14, p. 15]. В целом среди исследователей нет единства по этому вопросу, и для одной и той же позы может использоваться несколько названий, так же как одно наименование зачастую применяется для обозначения различных позиций. В контексте данного исследования эти нюансы не столь существенны. Важен лишь символический смысл, вкладываемый в изображение, а именно то, что это «поза отдыхающего царя» (А. Терентьев), демонстрация силы, власти и независимости.

<sup>10</sup> Существует группа схожих жестов, демонстрирующих соединенные большой и указательный пальцы правой руки (*vitarka-*, *vyākhyāna-*, *jñāna-*, *cin-mudrā*). Жесты различаются положением руки относительно тела, но объединены общностью смысла – это символы знания и его передачи, проповеди, а также связанной с этим дискуссии и аргументации (см.: [16, p. 56; 17, p. 3–9; 18, p. 108–112; 14, p. 63, 132, 340–342; 20, p. 49–50, 90, 278–280; 15, с. 53–63]).





демонстрирующим состояние не только дискуссии, но и *поединка*<sup>11</sup>. Обращенная спиной к зрителю фигура композиционно противопоставлена не только королю, сидящему слева от него и непосредственно вовлеченному в дебаты, но и главному персонажу сцены. Это противостояние не согласуется ни с одной из вышеперечисленных трактовок рельефа. Оно совершенно неуместно в сцене с Шветакету, персонажи которой традиционно преисполнены почитания и благоговения перед будущим Буддой Гаутамой (см. рис. 3). Его трудно представить в истории о Мандхату, который настолько велик, что ему попросту некому бросить вызов. Да и пребывание в небесном саду чувственных удовольствий едва ли может вызвать ассоциации с противоборством и поединками<sup>12</sup>. И даже Индра в джатаке не противостоит Мандхату, добровольно приглашая его на царствование и разделяя с ним трон.

Последовательно отвергнув все предложенные трактовки, необходимо найти ответ на вопрос – кто же изображен в центре рельефа сидящим на львином троне в короне и драгоценностях? Прежде всего, нельзя не обратить внимания на дерево, под которым расположена фигура. Детальная проработка характерных листьев не оставляет сомнений, что перед нами не одно из «небесных деревьев» – *париджата* (*pārijāta*)<sup>13</sup> или *калпадрума* (*kalpadruma*)<sup>14</sup>, а *ашваттха* (*aśvattha*), дерево бодхи Будды Шакьямуни (Готамы). Львиный трон, упоминаемый в «Тхерагатхе» (*Theragatha*)<sup>15</sup> среди эпитетов, описывающих место Просветления, был излюбленной формой пьедестала одной из старейших форм антропоморфного образа Будды в Матхуре [22, p. 42–43]. Помимо единства атрибутов (*симхасана*, *ашваттха* в качестве дерева бодхи), этот образ демонстрирует к тому же поразительное сходство позы и жестов с центральной

<sup>11</sup> Любопытным примером такого рода может служить рельеф из храма Ананда в Багане (Мьянма), демонстрирующий одно из важнейших событий, предшествовавших Просветлению. Сцена противостояния Маре, обычно изображаемая в буддийских храмах в виде масштабной битвы с воинством демонов, проиллюстрирована на рельефе лишь небольшой фигуркой «повелителя зла», который дискутирует с Буддой, сидящим под деревом Бодхи (рельеф 77 из серии восьмидесяти сцен Чарльза Дюрозеля) (см.: [21, p. 166–167. Доступно online: <http://seasite.niu.edu/burmese/Cooler/80Scenes/BigSize/Bs77.JPG>]). Мара на этом изображении лишен своей армии, и все его оружие – это аргументация в споре, демонстрируемая посредством *вьякхьяна-мудры*.

<sup>12</sup> Показательно, что, идентифицируя центральную фигуру рельефа как Мандхату, некоторые авторы попросту обрезают часть иллюстрации, устраняя «неудобную» для такой трактовки часть рельефа (см.: [8, p. 48, p. 59, fig. 22]).

<sup>13</sup> Идентификация К. Шиварамамурти [5, pl. XXXIII]. *Париджата* – одно из пяти мифических небесных деревьев, исполняющих желания (см.: [13, p. 214, 346; 14, p. 222]).

<sup>14</sup> Идентификация Ратана Париму. Дерево *калпадрума* в наибольшей степени связано с исполнением желаний. Ассоциируется с Индрой и его супругой Индрани. Считается деревом, дающим богатство и благополучие (см.: [13, p. 120, 346; 14, p. 137]).

<sup>15</sup> Восьмая книга Кхуддака Никаи.



фигурой исследуемого рельефа<sup>16</sup>. В Амаравати сочетание львиного трона с деревом бодхи встречается как в так называемых аниконических образах<sup>17</sup>, так и в изображениях Будды в облике человека<sup>18</sup>. Это сочетание оказалось очень устойчивым в индийском искусстве. Оно прослеживается вплоть до эпохи Палов, включая коронованные образы, которые давно уверенно идентифицируются как изображения Будды (рис. 1)<sup>19</sup>. Так почему же, несмотря на столь явное сходство, исследователи не решаются признать в центральной фигуре рельефа коронованного Будду? Не потому ли, что довлеющие стереотипы его позднего появления и связи с идеями махаяны не позволяют даже допустить мысль о возможном существовании этого образа в раннем буддизме?

Однако столь серьезный вывод не может основываться только на визуальном сходстве. Он должен быть подкреплён текстами, объясняющими смысл образа, включая описанное противоборство и противостояние персонажей, а также соседство с изображением выдающейся «карьерой» чакравартина. Таким текстом является, на мой взгляд, история обращения короля Каппины (пали *Kappina*, санскр. *Kapṛiṇa*), вошедшая в «Аваданашатаку» (*Avadānaśataka*) и получившая развитие в буддийской литературе, как на санскрите, так и на пали. Примечательно, что авада-на о Великом правителе (Маха Каппине) традиционно датируется рубежом I–II вв. (см.: [24, p. V; 25, p. 57]), т. е. весьма вероятно, что этот текст был известен авторам рельефа<sup>20</sup>. История повествует о том, как Каппина Великий, правивший в южном регионе Индии, отправил гонца в шесть крупных городов «срединной страны» (включая Шравасты) с требованием к местным правителям под страхом ужасного наказания явиться к нему и признать роль вассалов. Короли в ужасе совместно отправились в Джетавану и попросили защиты у Будды, который успокоил их и велел привести посланника к нему. Короли передали волю Просветленного в следующих словах: «У нас есть царь, который выше царей, приходи

<sup>16</sup> Пример такого образа см.: [4, pl. 81]. Доступно online: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5d/Inscribed\\_Seated\\_Buddha\\_Image\\_in\\_Abhaya\\_Mudra\\_-\\_Kushan\\_Period\\_-\\_Katra\\_Keshav\\_Dev\\_-\\_ACCN\\_A-1\\_-\\_Government\\_Museum\\_-\\_Mathura\\_2013-02-24\\_5972.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5d/Inscribed_Seated_Buddha_Image_in_Abhaya_Mudra_-_Kushan_Period_-_Katra_Keshav_Dev_-_ACCN_A-1_-_Government_Museum_-_Mathura_2013-02-24_5972.JPG)

<sup>17</sup> В сцене противостояния воинству Мары на рельефе, хранящемся в музее Гиме, Будда представлен пустым львиным тронem, расположенным под деревом бодхи: <https://www.photo.rmn.fr/archive/95-018718-2C6NU0NE5E5E.html>; [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/59/Andhra\\_pradesh%2C\\_I%27assalto\\_di\\_mara%2C\\_da\\_ghantasala%2C\\_II\\_sec.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/59/Andhra_pradesh%2C_I%27assalto_di_mara%2C_da_ghantasala%2C_II_sec.JPG)

<sup>18</sup> См.: 12, pl. XXXVII(b), XLVI(b)]. Online: [https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show\\_detail.py?ObjectID=30031260](https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=30031260)

<sup>19</sup> См. также: [23, fig. 134, 153, 180, 183; 1, fig. 69, 71, 72, 75, 76, 105–108, 111]. Online: [https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show\\_detail.py?ObjectID=4018](https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/huntington/show_detail.py?ObjectID=4018)

<sup>20</sup> Аналогичной точки зрения придерживается Н. Ревир, рассматривающий данную авадану в качестве текстовой основы других рельефов Амаравати (см.: [26, p. 86–90]).



и посмотри на него» [27, р. 337]. Далее, ожидая прибытия посланника, Будда «превратил Джетавану в достойный восхищения город богов, построенный из четырех видов драгоценных камней. Он поставил четырех Великих Царей в качестве привратников у городских ворот, а город наполнил слонами, подобными Айравате (*Airāvata*), лошадьми, подобными Балахаке (*Balāhaka*), колесницами, подобными Нандигхоше (*Nandīghosa*), а также людьми, подобными Якше Вьяде (*Yakṣa Vyāda*)<sup>21</sup>; наконец сам Бхагават превратился в царя Чакравартина, и львиный трон<sup>22</sup>, на котором он сидел, вознесся на высоту семи деревьев тала<sup>23</sup>» [27, р. 337]. Изумленный увиденным, посланник выслушал Будду, который повелел передать Маха Каппине требование незамедлительно явиться к нему. Получив послание, король Каппина Великий отправился на встречу с Буддой в окружении бесчисленной армии своих подданных. Прodelав долгий путь, он достиг Шравасты, где его с почестями встретили местные правители. Узнав о прибытии Великого короля, Будда вновь совершил описанные выше превращения. Под воздействием увиденного Маха Каппина утратил свою гордость, но его сила все еще нуждалась в испытании. Видя это, Будда призвал Индру и попросил его передать свой лук непокорному королю. Маха Каппина оказался не в силах даже удержать в руках лук Короля богов, не говоря уже о том, чтобы натянуть его. Тогда Бхагават сам

<sup>21</sup> Перечисление подчеркивает сходство созданного Буддой города с Сударшаной (*Sudarśana*), столицей богов небес Таватимса. Айравата – белый слон, вахана (ездовое животное) Индры. Имя Балахака обычно ассоциируется с главным конем колесницы Кришны. Леон Феер поясняет значение имени как «конь Индры» [27, р. 449]. Кроме того, в санскритских текстах встречаются примеры, связывающие термин с одним из семи сокровищ чакравартина. В палийской традиции *Valāhaka* – синоним коня-сокровища (*assa-ratana*), а также название семейства лошадей, из которого происходят кони всех чаккаватти. Они лучшие из всех лошадей и могут защитить наездника от любой опасности [30, р. 575, 837–838]. Название Нандигхоша используется для колесниц различных ведических и индуистских героев эпосов и божеств – от Арджуны до Джаганатха. В буддийских текстах название ассоциировано с колесницей Индры [31, р. 290]. В таком значении это название упоминается и в «Аваданашатаке» [24, р. 215]. Феер поясняет значение термина как «небесная колесница» (*char céleste*) [27, р. 463]. Некоторые трудности связаны с трактовкой последнего упомянутого в перечислении имени (или названия?) – Якша Вьяда. Кажется неуместным сравнение людей, населяющих волшебный город, созданный Буддой, с *якшами*, иногда отождествляемыми со злыми духами или демонами и изображаемыми в индийском искусстве в виде довольно уродливых карликов. Пытаясь преодолеть это затруднение, Феер оговаривается, что термин *якша* в некоторых случаях употребляется как синоним для *дэва* или божества, тогда как *Vyāda* является одним из имен Индры [27, р. 475]. Следует добавить к этому, что термин *yakṣa* имеет одним из значений «дворец Индры» [32, р. 883]. Поэтому сравнение жителей города Будды с *Vyādayakṣa* может означать уподобление их если не самому Индре, то обитателям его дворца.

<sup>22</sup> Феер переводит этот фрагмент как золотой трон (*trône d'or*), оговариваясь в примечании, что в оригинале используется *simhāsana* [27, р. 337].

<sup>23</sup> *Тала* – разновидность пальмы, на листьях которой записывались буддийские священные тексты.



взял лук и выпустил стрелу, пробившую семь железных барабанов, которые чудесным образом возникли по воле Просветленного. Затем Будда принял свой естественный облик и произнес сутру, под воздействием которой король Каппина впоследствии принял монашество.

Трудно не заметить, насколько приведенный текст согласуется с образами рельефа. В самом низу медальона мы видим обращенного спиной к зрителю высокомерного, заносчивого монарха, противостоящего группе королевских особ (вероятно, шести местным правителям, упомянутым в авадане). Главный же персонаж сцены подчеркнуто возвышен, что демонстрируется не только традиционным увеличением размера фигуры, но и вознесенным вверх, насколько позволяет композиция, львиным треном. Он окружен божествами или людьми благородного происхождения в характерных головных уборах и украшениях. Эти персонажи изображены с любопытной комбинацией жестов благоговейного почтения (*анжали-мудра*) и королевской позы (*раджалиласана*), а сочетание жестов и позы главной фигуры, как уже отмечалось, типично для образов Будды Матхуры и Амаравати. В полном соответствии с текстом, Просветленный в образе Чакравартина показан в короне и украшениях восседающим на львином троне. Наконец, чтобы развеять последние сомнения зрителя, автор рельефа добавляет детальное изображение дерева бодхи в качестве одного из важнейших атрибутов Будды Шакьямуни (Готамы)<sup>24</sup>.

На первый взгляд, идентификация центрального медальона как сцены обращения короля Каппины делает актуальным аргумент об искусственности соединения разнородных мотивов. Однако в действительности истории Маха Каппины и Мандхату теснейшим образом связаны. Мандхату-джатака делает акцент на ипостаси чакравартина как завоевателя, чья «карьера» достигает наивысшей точки в признании Индрой его равным себе. Вместе с тем фигура Вселенского правителя в каноне многопланова и не исчерпывается только этой стороной. В пространном титуле чаккаватти, многократно повторенном в палийских канонических текстах, эпитет завоевателя (*vijitāvī*) непосредственно соседствует с его определением как «хранителя блага народа» (*janapadatthāvāriyappatto*). В тибетской версии джатаки эта обязанность правителя обретает своеобразную форму мифа, где Мандхату вызывает дождь сначала из двадцати семи видов зерна, затем из пряжи и готовой одежды и, наконец, из мо-

<sup>24</sup> Каждому из будд соответствует особое дерево бодхи (пали *bodhirukka*, санскр. *bodhivṛkṣa*). Например, для Какусанды / Кракучанды (пали *Kakusandha*, санскр. *Krakucchanda*) это *sirīsa* (разновидность акации), Конагаманы / Канакамуни (пали *Koṇāgamana*, санскр. *Kanakamuni*) – *udumbara* (разновидность фикуса), Кассапы / Кашьяпы (пали *Kassapa*, skt. *Kāśyapa*) – *nigrodha* (разновидность баньяна), Готамы / Гаутамы (пали *Gotama*, санскр. *Gautama*) – *assattha* / *āsvattha* (см.: [30, p. 319–322; 13, p. 45]). Об особенностях иконографического воплощения в раннем буддизме различных деревьев, под которыми достигают Просветления будды прошлых эпох, см.: [28, p. 164–166].



нет и драгоценностей [10, р. 4–6]. Показательно, что эти чудесные события *предшествуют* обретению семи сокровищ (*sattaratanasamannāgato*) и завоеваний, обеспечивающих статус повелителя четырех материков (*cāturanto*). То есть правитель становится чаккаватти лишь при условии и после того, как он обеспечит благосостояние подданных. Следует подчеркнуть, что главным в титуле чаккаватти выступает его определение как *дхаммико дхаммараджи* (*dhammiko dhammarājā*), т. е., с одной стороны, как монарха, пришедшего к власти *законным, легитимным* путем, являющегося *признанным* правителем; с другой – как властителя, правящего на основе закона, дхармы царя (*раджадхармы*), подчиняющегося ей. Именно отказ от этих принципов, выразившийся в стремлении Мандхату править безраздельно по своему усмотрению, приводит к его низвержению с небес и смерти.

Возвращаясь к тезису о тесной взаимосвязи историй Мандхату и Маха Каппины, следует прежде всего отметить, что последний, несомненно, также является чакравартином, хотя это непосредственно и не акцентируется в авадане. Дальнейшее развитие истории, которое мы обнаруживаем сначала в различных версиях «Сутры о мудрости и глупости», а затем в многочисленных вариантах «Джамбупати-сутты»<sup>25</sup>, содержит явное упоминание характерных атрибутов Вселенского Монарха (см. подробно: [2, с. 558–563, 574–582]). Стремление утвердить и расширить свою власть является естественным для чакравартина-завоевателя, направляющего посланника к региональным правителям с целью принудить их признать роль вассалов. Однако вызов, брошенный Маха Каппиной правителям-буддистам (не случайно они обращаются за защитой к Будде), приводит к посрамлению его амбиций и в конечном счете к трансформации Великого короля в ревностного последователя Просветленного и одного из выдающихся его учеников. В отличие от «Мандхату-джатаки», в истории Маха Каппины акцент делается не на величии достижений чакравартина, в том числе и на пути следования раджадхарме, обеспечивающего благосостояние подданных, а, напротив, на ничтожности этих достижений по сравнению с плодами, ожидающими тех, кто следует по пути, указанному учением Будды. Именно эта идея является главной в канонических текстах и обширной постканонической буддийской литературе, посвященной взаимоотношениям двух Великих Людей, и именно поэтому образ коронованного Будды, ее выражающий, помещен в центральный медальон, тогда как иллюстрации величия чакравартина служат лишь фоном. В целом рельеф выступает не букваль-

<sup>25</sup> Впервые связь и преемственность этих текстов была отмечена Петером Скиллингом [29, р. 30–32]. Однако П. Скиллинг остался в рамках общей парадигмы «загрязнения махаяной», считая, что идеи «Джамбупати-сутры» были заимствованы из «мозаики» санскритских текстов, имевших хождение в Сиаме, для объяснения происхождения коронованного образа Будды [29, р. 32] и «мало связаны» с палийскими источниками [29, р. 30].





ной иллюстрацией конкретного текста<sup>26</sup>, а художественным и иконографическим воплощением комплексного нарратива о «царе, который выше всех царей».

Следует оговориться, что история Маха Каппины не во всех источниках трактуется через конфликт и первоначальное противопоставление его Будде. В палийских комментариях к «Дхаммападе» (*Dhammapada-aṭṭhakathā*) Великий Король изначально предстает в качестве ревностного сторонника Будды, с нетерпением ожидающего его появления в мире, и рассылающего гонцов во все стороны от своих владений с целью узнать, не произошло ли еще это радостное событие. Узнав о появлении Просветленного и щедро наградив купцов, принесших благую весть, Маха Каппина с бесчисленной свитой и дарами направляется на встречу с Буддой. Всеведущий, видя это, решает сократить ему дорогу и встретиться с ним на полпути. С этой целью он преодолевает огромное расстояние в двести лиг и располагается в ожидании под баньяном<sup>27</sup>. В палийском тексте Будда также уподобляется Вселенскому Монарху, но несколько в другом аспекте – он «подобен чаккаватти (*cakkavattī viya*), идущему навстречу вождю маленькой деревни» [35, p. 171]. При этом в тексте упоминается, что Будда отправляется в путь в монашеской одежде, беря с собой чашу для подношений. То есть сравнением с чаккаватти в комментарии подчеркивается величие Просветленного, но Будда предстает в сцене встречи с Маха Каппиной не в блеске украшений «царя царей», а в традиционном облике странствующего монаха.

Поскольку примеры такого изображения сцены также присутствуют в Амаравати (см: [12, p. 60–61, pl. XXV, pl. L; 26, vol. I, p. 85–90; vol. II, p. 47, fig. 3.14]), логично предположить, что обе версии истории имели параллельное хождение. Точнее, «Дхаммапада-аттхакатха», авторство которой традиционно приписывается Буддхагхоше, является результатом эволюции текстов, вероятно доступных скульпторам Амаравати<sup>28</sup>. Духовные искания, органично присущие канонической фигуре чаккаватти, который при «появлении первых седых волос» неотвратимо отказывается от мирской власти и встает на путь отшельничества, обретает в палийских

<sup>26</sup> Вселенский характер величия чаккаватти описывается отнюдь не только в «Мандхату-джатаке». Достаточно вспомнить историю чаккаватти Ними, которого божества мира Таватимса также приглашают посетить небеса и почитают за честь сидеть рядом с ним [33, p. 692–697; 34, p. 53–68]. Поэтому мнение некоторых исследователей [3; 7] о том, что в школе Амаравати уделяется особенно пристальное внимание именно истории Мандхату, едва ли можно считать убедительным. Скорее рельефы выражают некий собирательный образ чаккаваттина.

<sup>27</sup> В тексте упоминается не *assattha* (санскр. *śvattha*), а *nigrodha*, т. е. речь не идет о дереве бодхи.

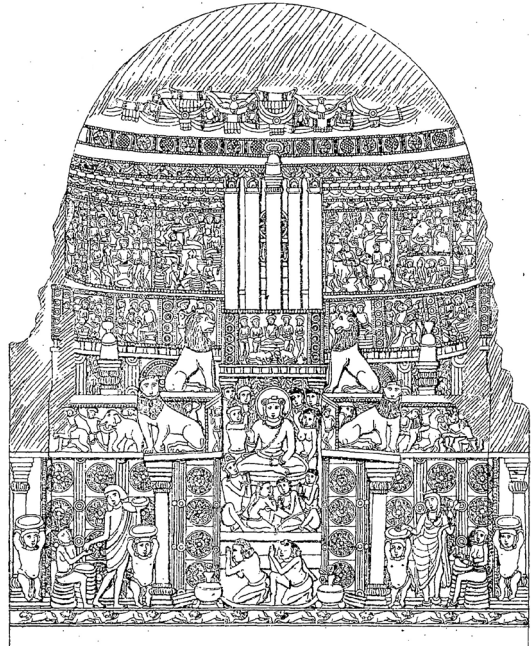
<sup>28</sup> А. Лонгхерст рассматривал *Dhammapada-aṭṭhakathā* в качестве непосредственной текстовой основы рельефов школы Амаравати [12, p. 61], что отчасти объясняет сложность при идентификации им некоторых образцов.



комментариях гипертрофированный характер изначально predetermined стремления именно к учению Будды, жажды его обретения. Само понятие «обращения» очевидно теряет при этом всякий смысл, поскольку какое-либо сопротивление на пути приобщения к высшей дхамме попросту отсутствует, а следовательно, нет и необходимости в коронованном образе и демонстрации чудес. Такая трактовка нарратива и ее географическое распространение, возможно, объясняет отсутствие коронованных изображений Будды в некоторых регионах, в частности на Шри-Ланке<sup>29</sup>.

При всем различии описанных двух версий они сходятся в главном – Вселенский Правитель, какое бы имя он ни носил в конкретном тексте, обретает истинную дхамму, только встречаясь с Буддой. Встреча эта может приобретать форму либо конфликта, поединка, где чаккаватти противостоит Просветленному, представляющему в блеске «царя царей», либо долгожданного урока, ради которого могущественный правитель подобно жаждущему знаний ученику приходит к Учителю. Итогом в любом случае выступает признание ничтожности достижений мирской власти, посвящение в бхиккху, достижение статуса араханта и выдающегося последователя Будды.

Возвращаясь к школе Амаравати, стоит отметить, что,



**Рис. 4.** Рисунок рельефной плиты купола ступы в Амаравати. *Британская библиотека, Amaravati Album Mackenzie (WD1061, folio 79) Илл. из Burgess J., 1886. Pl. XXXIX (1)*

**Fig. 4.** Drawing of the relief slab of the dome of the stupa in Amaravati. *British Library. Amaravati Album Mackenzie (WD1061, folio 79) After Burgess J., 1886. Pl. XXXIX (1)*

<sup>29</sup> Своеобразным логическим завершением палийской версии нарратива явилась утопическая концепция праведного, идеального царя, правившего без применения насилия и опирающегося не на раджадхамму, а на дхамму, понимаемую как учение Будды. Показательно, что в сингальской «Махавамсе» Ашока как ярчайший образец этой модели предстает именно в таком – крайне идеализированном – виде, тогда как в «Ашокавадане» его образ значительно более противоречив, и «праведный Дхармашока» отнюдь не исключает в своей практике правления применение насилия и жестокости даже после обращения в буддизм (см.: [36, p. 38–70]).



учитывая популярность мотивов Вселенского Монарха, соседствующих с изображениями Просветленного, следует ожидать достаточно широкого распространения образов коронованного («украшенного») Будды. В качестве примера такого образа можно привести рисунок из альбома Маккензи<sup>30</sup> (местонахождение оригинального рельефа в настоящее время неизвестно) с фигурой Будды в воротах ступы (рис. 4). Просветленный показан сидящим под деревом на высоком троне. Он украшен серьгами, ожерельем, браслетами. У подножия трона мы видим королевскую фигуру с жестом почитания. Выводы о напрашивающихся параллелях и аналогиях с рассмотренным выше рельефом (рис. 2) читатель может сделать самостоятельно.

### **Заключение**

Подводя итог этому краткому исследованию, прежде всего, следует констатировать, что парадигма, связывающая появление образа коронованного Будды с идеями махаяны, превратилась в своеобразные «шоры», мешающие непредвзятому анализу проблемы. Представляется, что по мере отказа от этих стереотипов, в поле зрения исследователей будут попадать все новые подобные образы искусства раннего буддизма, в том числе ранее ошибочно идентифицированные как изображения бодхисаттв. Школа Амаравати занимает особое место в истории буддийской иконографии, поскольку «аниконические» образы Просветленного соседствуют в ней с одними из самых ранних изображений Будды в облике человека. Поэтому идентификация какой-либо скульптуры этого периода как образа коронованного Будды фактически означает, что этот образ возникает практически одновременно с антропоморфным изображением Просветленного.

### **Литература**

1. Bautze-Picron C. *The Bejewelled Buddha. From India to Burma. New Considerations*. New Delhi: Sanctum Books; 2010. XX, 186 p.
2. Грунин И. В. Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 539–590.
3. Zin M. Mandhatar, the Universal Monarch, and the Meaning of Representations of the Cakravartin in the Amaravati School, and of the Kings on the Kanaganahalli Stupa // *Buddhist Narrative in Asia and Beyond*. Vol. I. Bangkok: Institute of Thai Studies Chulalongkorn University; 2012. P. 149–164.
4. Bachhofer L. *Early Indian Sculpture*. Vol. II. Paris: The Pegasus Press; 1929. 406 p.

<sup>30</sup> Коллекция из 85 рисунков, созданных в 1816–1820 гг. при первом (с участием европейцев) исследовании ступы в Амаравати под руководством Колина Маккензи. В настоящее время хранится в Британской библиотеке в Лондоне. Подробнее см.: [37, p. 53–65].



5. Sivaramamurti C. *Amaravati Sculptures in the Madras Government Museum*. Madras: Thompson & Co LTD; 1956. XVIII, 376 p.
6. Burgess J. *The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta*. Reprint ed. 1886. New Delhi: Archaeological Survey of India; 1996. X, 131 p.
7. Zin M. The Identification of the Bagh Painting // *East and West*. 2001. Vol. 51. No. 3–4. P. 299–322.
8. Rosen Stone E. Some Begram Ivories and the South Indian Narrative Tradition: New Evidence // *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*. 2008. No. 3. P. 45–59.
9. *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births* / Cowell E. B. (ed.). Vol. II. Cambridge: University Press; 1895. XX, 316 p.
10. Schiefner F. A. Von. *Tibetan Tales Derived from Indian Sources* / Transl. from the Tibetan of the Kah-Gyur. Done into English, from the German by W. R. S. Ralston. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.; 1906. 368 p.
11. Parimoo R. The Meaning of the Mandhata Jataka // *Roopa-Lekha*. Delhi, 1993. No. 38. P. 62–63.
12. Longhurst A. H. *The Buddhist Antiquities of Nagarjunakonda, Madras Presidency. Memoirs of the Archaeological Survey of India*. No. 54. Reprint ed. 1938. New Delhi: Archaeological Survey of India; 1999. IV, 67 p.
13. Liebert G. *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism-Buddhism-Jainism*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Sri Satguru Publications; 1986. XX, 377 p.
14. Bunce F. W. *A Dictionary of Buddhist and Hindu Iconography*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd; 2001. XXVIII, 473 p.
15. Терентьев А. *Определитель буддийских изображений*. СПб.: Нартанг; 2004. 302 с.
16. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958. XXXIV, 478 p.
17. Gupte R. S. *Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains*. Bombay: D. B. Tara-porevala Sons & Co. Private Ltd.; 1972. XIX, 201 p.
18. Gupta S. P., Shashi Prabha Asthana. *Elements of Indian Art. Including Temple Architecture, Iconography & Iconometry*. New Delhi: D. K. Printworld Ltd.; 2002. XIV, 146 p.
19. Gopinatha Rao T. A. *Elements of Hindu Iconography*. 2<sup>nd</sup> reprint ed. of the 1914 Madras ed. Delhi: Motilal Banarsidass; 1985. XXVIII, 296 p.
20. Bunce F. W. *Mudras in Buddhist and Hindu Practices: an iconographic consideration*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: D. K. Printworld; 2009. XXIX, 346 p.
21. *80 Scenes of the Life of Buddha*. Yangon: Myanmar Heritage Publications; 2016. 184 p.
22. Coomaraswamy A. K. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge: Harvard University Press; 1935. 95 p.
23. Huntington S. L. *The "Pāla-Sena" Schools of Sculpture*. Leiden: E. J. Brill; 1984. XXXVI, 296 p.
24. *Avadānaçataka: a Century of Edifying Tales. Belonging to the Hīnayāna* / Speyer J. S. (ed.) Vol. II. St. Petersburg; 1909. XI, 238 p.
25. Bagchi P. C. A note on the Avadanasataka and its Chinese translation // *Visva-Bharati Annals*. 1945. No. I. P. 56–61.



26. Revire N. *The Enthroned Buddha in Majesty: an Iconological Study*. Religions. Université Sorbonne Paris Cité, 2016. English. XIII, 410 p. – <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01552082>

27. Feer M. L. *Avadana-Çataka. Cent Legendes (Bouddhiques)*. Annales du Musee Guimet. Paris: Ernest Leroux; 1891. XXXVIII, 496 p.

28. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012. XVII, 231 p.

29. Skilling P. Pieces in the puzzle: Sanskrit literature in pre-modern Siam // *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia: Selected papers*. Bangkok and Lumbini: Fragile Palm Leaves Foundation; 2009. P. 27–45.

30. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938. XI, 1370 p.

31. Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1953. 627 p.

32. Vaman Shivram Apte. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Poona: Shrikar & Co.; 1890. 1196 p.

33. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya* / Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.). Kandy: Buddhist Publication Society; 1995. 1412 p.

34. *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI / Cowell E. B. (ed.). Cambridge: University Press; 1907. VIII, 314 p.

35. *Buddhist Legends Translated from the Original Pali text of Dhammapada Commentary*. Part 2 / Burlingame E. W. (transl.). Cambridge: Harvard University Press; 1921. 366 p.

36. Strong J. S. *The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvādāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008. 350 p.

37. Howes J. Colin Mackenzie and the Stupa at Amaravati // *South Asian Studies*. 2002. No. 18. P. 53–65.

## References

1. Bautze-Picron C. *The Bejewelled Buddha. From India to Burma. New Considerations*. New Delhi: Sanctum Books; 2010. XX, 186 p.

2. Grunin I. V. The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning. *Orientalistica*. 2019;2(3):000–000. (In Russ.)

3. Zin M. Mandhatar, the Universal Monarch, and the Meaning of Representations of the Cakravartin in the Amaravati School, and of the Kings on the Kanaganahalli Stupa. *Buddhist Narrative in Asia and Beyond*. Vol. I. Bangkok: Institute of Thai Studies Chulalongkorn University; 2012, pp. 149–164.

4. Bachhofer L. *Early Indian Sculpture*. Vol. II. Paris: The Pegasus Press; 1929. 406 p.

5. Sivaramamurti C. *Amaravati Sculptures in the Madras Government Museum*. Madras: Thompson & Co LTD; 1956. XVIII, 376 p.

6. Burgess J. *The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta*. Reprint ed. 1886. New Delhi: Archaeological Survey of India; 1996. X, 131 p.

7. Zin M. The Identification of the Bagh Painting. *East and West*. 2001; 51(3–4):299–322.





8. Rosen Stone E. Some Begram Ivories and the South Indian Narrative Tradition: New Evidence. *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*. 2008;3:45–59.

9. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. II. Cambridge: University Press; 1895. XX, 316 p.

10. Schiefner F. A. Von. *Tibetan Tales Derived from Indian Sources*. Transl. from the Tibetan of the Kah-Gyur. Done into English, from the German by W. R. S. Ralston. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.; 1906. 368 p.

11. Parimoo R. The Meaning of the Mandhata Jataka. *Roopa-Lekha*, 62–63 (Delhi 1993) 38.

12. Longhurst A. H. *The Buddhist Antiquities of Nagarjunakonda, Madras Presidency. Memoirs of the Archaeological Survey of India*. No. 54. Reprint ed. 1938. New Delhi: Archaeological Survey of India; 1999. IV, 67 p.

13. Liebert G. *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism-Buddhism-Jainism*. 2<sup>nd</sup> ed. Delhi: Sri Satguru Publications; 1986. XX, 377 p.

14. Bunce F. W. *A Dictionary of Buddhist and Hindu Iconography*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd; 2001. XXVIII, 473 p.

15. Terentyev A. *Buddhist Iconography Identification Guide*. St. Petersburg: Nar-tang; 2004. 302 p. (In Russ.)

16. Bhattacharyya B. *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay; 1958. XXXIV, 478 p.

17. Gupte R. S. *Iconography of the Hindus, Buddhists and Jains*. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd.; 1972. XIX, 201 p.

18. Gupta S. P. Shashi Prabha Asthana. *Elements of Indian Art. Including Temple Architecture, Iconography & Iconometry*. New Delhi: D. K. Printworld Ltd.; 2002. XIV, 146 p.

19. Gopinatha Rao T. A. *Elements of Hindu Iconography*. 2<sup>nd</sup> reprint ed. of the 1914 Madras ed. Delhi: Motilal Banarsidass; 1985. XXVIII, 296 p.

20. Bunce F. W. *Mudras in Buddhist and Hindu Practices: an iconographic consideration*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: D. K. Printworld; 2009. XXIX, 346 p.

21. *80 Scenes of the Life of Buddha*. Yangon: Myanmar Heritage Publications; 2016. 184 p.

22. Coomaraswamy A. K. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge: Harvard University Press; 1935. 95 p.

23. Huntington S. L. The “Pāla-Sena” Schools of Sculpture. Leiden: E. J. Brill; 1984. XXXVI, 296 p.

24. Speyer J. S. (ed.) *Avadānaçataka: a Century of Edifying Tales. Belonging to the Hīnayāna*. Vol. II. St. Petersburg; 1909. XI, 238 p.

25. Bagchi P. C. A note on the Avadanasataka and its Chinese translation. *Visva-Bharati Annals*. 1945;(I):56–61.

26. Revire N. *The Enthroned Buddha in Majesty: an Iconological Study*. Religions. Université Sorbonne Paris Cité, 2016. English. XIII, 410 p. – <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01552082>

27. Feer M. L. *Avadana-Çataka. Cent Legendes (Bouddhiques)*. Annales du Musee Guimet. Paris: Ernest Leroux; 1891. XXXVIII, 496 p.

28. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012. XVII, 231 p.



## PHILOSOPHY OF THE EAST

Grunin I. V. *Crowned Buddha of Amaravati and the Cakkavatti...*

*Orientalistica*. 2020;3(4):1010–1027

29. Skilling P. Pieces in the puzzle: Sanskrit literature in pre-modern Siam. *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia: Selected papers*. Bangkok and Lumbini: Fragile Palm Leaves Foundation; 2009, pp. 27–45.

30. Malalasekera G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. Vol. II. London: John Murray; 1938. XI, 1370 p.

31. Edgerton F. *Budhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1953. 627 p.

32. Vaman Shivram Apte. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Poona: Shri-ralkar & Co.; 1890. 1196 p.

33. Bhikkhu Nanamoli (transl.), Bhikkhu Bodhi (ed.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1995. 1412 p.

34. Cowell E. B. (ed.) *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. VI. Cambridge: University Press; 1907. VIII, 314 p.

35. Burlingame E. W. (transl) *Buddhist Legends Translated from the Original Pali text of Dhammapada Commentary*. Part 2. Cambridge: Harvard University Press; 1921. 366 p.

36. Strong J. S. *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asokavadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 2008. 350 p.

37. Howes J. Colin Mackenzie and the Stupa at Amaravati. *South Asian Studies*. 2002;18:53–65.

### Информация об авторе

Грунин Игорь Викторович – кандидат философских наук, независимый исследователь, Пермь, Россия.



### Information about the author

Igor V. Grunin – Ph. D. (Philos.), independent researcher, Perm, Russia.

### 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 июля 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 07 августа 2020 г.  
Принята к публикации: 27 августа 2020 г.

### Article info

Received: July 29, 2020  
Reviewed: August 07, 2020  
Accepted: August 27, 2020

**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophy of Religion and Religious Studies**  
**ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА**  
**Философия религии и религиоведение**

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 2-1:141.412+297

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1028-1054

**Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля  
(гл. VIII–XV)**

**Наталья Валерьевна Ефремова<sup>1</sup> ✉, Тауфик Ибрагим<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> *Институт философии РАН, Москва, Россия,*  
*salamnat@mail.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>*

<sup>2</sup> *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*  
*nataufik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>*

**Аннотация.** Данная статья представляет собой третью, заключительную часть исследования, посвященного редакции «Категорий» Аристотеля в сочинении Ибн-Сины (Авиценны; ум. 1037) «Исцеление». Здесь освещается авиценновская переработка учения о последней из четырех основных категорий – качестве, об остальных шести категориях и о понятиях, рассматриваемых Аристотелем в третьей части своего трактата (постпредикаментах), прежде всего – «противолежании», «предшествовании и последовании» и «движении». Особое внимание уделяется деятельности Ибн-Сины по согласованию разных трактовок десяти категорий и посткатегориальных понятий в аристотелевских «Категориях» и «Метафизике», а также его ориентации на онтологизацию категориологии, выражающуюся в обосновании как бытия каждой из десяти категорий, так и ее субстанциальности или акцидентальности.

**Ключевые слова:** Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; «Исцеление», авиценновское; категории; «Категории», аристотелевские; качество; постпредикаменты

**Для цитирования:** Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. VIII–XV) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1028–1054. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1028-1054.

Original article

Philosophy studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1028-1054

**On Avicennian Reception of Aristotle's Categories  
(ch. VIII–XV)**

**Natalia V. Efremova<sup>1</sup> ✉, Taufik Ibrahim<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> *Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*  
*salamnat@mail.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>*

<sup>2</sup> *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*  
*nataufik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>*

**Abstract.** The article is the third 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



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





philosopher of classical Islam, Ibn Sina (Avicenna; d. 1037). It is based on the imminent study of the source. The study highlights Avicenna's revision of Aristotelian doctrine of the last of the four main categories – quality, as well as the other six categories, and also the concepts considered by Aristotle in the third section of his treatise (post-predicates), first of all – opposition, antecedence-succession, and movement. There is noted the intention to harmoniously synthesize of different expositions of ten categories and post-categorical notions in Aristotle's *Categories* and *Metaphysics*. Special attention is paid to the efforts Ibn Sina made to “ontologize” the Aristotelian categories, namely not only the proof of the existence of each of them, but also the establishment of its substantiality or accidentality.

**Keywords:** Aristotle; Avicenna; “Categories”, aristotelian; Ibn Sina; “The Healing”, Avicenna's; categories; Quality; Postpraedicamenta

**For citation:** Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. VIII–XV). *Orientalistica*. 2020;3(4):1028–1054. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1028-1054.

Как было сказано в предыдущих частях настоящей статьи [1; 2], центральная часть аристотелевского трактата «Категории» [3], порой обозначаемая как *Praedicamenta*, состоит из пяти глав, первые четыре из которых посвящены основным категориям – субстанции, количеству, отношению (или соотношенности, соотносённому) и качеству, а в пятой (гл. 9) вкратце рассматриваются остальные шесть категорий. Далее следует своего рода приложение (гл. 10–15), обычно именуемое «Постпраедикаменты» (лат. *Postpraedicamenta*), в котором анализируются метакатегории, такие как противоположение (гл. 10–11), предшествование-последование (гл. 12–13) и движение (гл. 14), а также повторно говорится об обладании (гл. 15).

В соответствующем разделе из логической части «Исцеления» [4] Ибн-Сина рассматривает десять категорий в том же порядке, в каком они изложены в аристотелевских «Категориях»: субстанция (с. 91–111), количество (с. 112–143), отношение (с. 143–164), качество (с. 167–228), «где» и «когда» (с. 228–233), остальные [четыре] категории (233–238), противоположащее (241–265), предшествующее-последующее (265–271) и движение (271–273). Ибн-Сина не высказывается по дискутируемому среди перипатетиков вопросу об аутентичности «Постпраедикаментов» (см., например: [5, p. 114–115; 6, с. 570]). Освещение же данных понятий в «Категориях» он оправдывает тем, что такие термины используются при изложении десяти категорий, а посему целесообразно разъяснить их значение [4, с. 273].

## 1. Качество

### 1.1. Определение

Приступая к определению (*ta'rif*)<sup>1</sup> термина «качество» (*кайф*, *кайфийа*)<sup>2</sup>, Ибн-Сина находит неудовлетворительными все три циркулиру-

<sup>1</sup> Точнее – к дескрипции (*расм*).

<sup>2</sup> Как и в случае с категорией «количества» (см.: [2, примеч. 28]), первое обозначение *кайф* (букв. «как», «какое») преимущественно прилагается к самой категории вообще, а производное от него *кайфийа* (мн. ч. *кайфийа́т*) – к конкретному качеству.



ющие [в перипатетической школе] версии: 1) «то, чем об индивидах (*'аш-хāс*) сказывается, “какие” они (*кайфа хийа*)»; 2) «то, чем о вещах (*'ашйā*) сказывается, что они “сходные” (*шабīха*) или “несходные” (*гайр шабīха*)»; 3) «то, что вызывает некоторую черту (*расм*) в субстанции (*джа-ухар*)». Первое определение, явно тавтологическое, восходит к самому Аристотелю (но, надо полагать, по пиитическим соображениям его имя Ибн-Сина не упоминает в связи с этим)<sup>3</sup>. Второе отражает характерную особенность означенной категории (об этом см. ниже, в рубрике 1.3).

Отмечая неадекватность первой версии, философ пишет, что на вопрос «*кайфа* / какое?» отвечает не только данная категория, но и другие, в частности категория «положение» (*вад*). Размытостью страдают также термины *шабīх* и *расм* [4, с. 167–171].

Сам Ибн-Сина определяет качество как устойчивый (*қарра*) признак (*хай'а*), представление о наличии которого в данной вещи не требует обращения к какой-либо иной ее связи (*нисба*), помимо самого этого признака [4, с. 171]: ни к ее связи с другой вещью, ни к связи между ее частями или вообще к представлению о ней как имеющей часть [7, с. 155].

Как разъясняет Бахманяр в своем компендиуме авиценновской философии, требование об устойчивости отличает категорию «качество» от категорий «действие» и «претерпевание»; требование о несвязанности с внешним – от категорий «отношение», «где», «когда» и «обладание»; требование о несоотнесенности между частями – от категории «положение»; требование о несоставленности – от категории «количество» [8, с. 253].

## 1.2. Виды

**Четырехчленная классификация.** Вслед за аристотелевскими «Категориями» [3, с. 72–76] в разделе о категориях в логической части «Исцеления» выделяются следующие четыре вида качества.

Во-первых, «свойства» (ед. ч. *маляка*) и «состояния» (ед. ч. *хāля*)<sup>4</sup>. Это качества, находящиеся в душе или в одушевленном: свойством называется продолжительное, относительно постоянное из них, например знание (в смысле завершенной предрасположенности к нему, а не самого знания как такового) и здоровье; состоянием – скоропреходящее, например гнев кроткого или недуг человека с крепким здоровьем. К свойствам относятся также нравственные качества (например справедливость, целомудрие и их противоположности), обычаи и хронические болезни.

Во-вторых, «способность» (*қувва*) и «неспособность» (*ля-қувва*)<sup>5</sup>. Такие качества характеризуют предрасположенность тела к сопротивлению воз-

<sup>3</sup> «Качеством я называю то, благодаря чему предметы называются такими-то» [3, с. 72].

<sup>4</sup> В цитируемом русском переводе «Категорий» Аристотеля – «устойчивые свойства» и «преходящие свойства или состояния».

<sup>5</sup> Как и у Аристотеля, порой здесь уточняется: «естественная / врожденная» (*табū'иййа*).





действиям или претерпеванию их: например крепость организма или его болезненность, твердость тела или его мягкость. Сами по себе качества, входящие в этот вид и предыдущий, не «чувственные» (*махсӯса*), т. е. не воздействуют на органы чувств.

В-третьих, «аффективные / претерпеваемые качества» (*кайфиййāt инфи'āлиййа*, сокр. *инфи'āлиййāt*) и «аффекты / претерпевания» (*инфи'āлйāt*)<sup>6</sup>. Это чувственные качества, которые наличествуют в телах как телах. Если такое качество длительно, укоренившееся, например желтизна золота, то оно называется аффективным; скоропреходящее же качество, например румянность при чувстве стыда, – аффектом. К аффективным относятся цветовые, вкусовые и обонятельные качества, а также теплота и холод. Ибн-Сина сюда включает легкость и тяжесть, которые могут казаться принадлежащими к категории «количество».

В-четвертых, «качества, присущие количествам» (*кайфиййāt тах-тассу би-ль-каммиййāt*)<sup>7</sup>. Например, прямолинейность или кривизна для линии, фигура для плоскости, четность или нечетность для числа [4, с. 167–173, 181–196; см. также: 8, с. 37–38, 353–356]<sup>8</sup>.

У Аристотеля, заметим, четвертый вид не обозначен конкретным термином; и здесь среди примеров не фигурируют относящиеся к числу признаки, такие как четность и нечетность: «Четвертый вид качества – это очертания и имеющийся у каждой [вещи] внешний облик и, кроме того, прямизна, кривизна и тому подобное» [3, с. 75].

В указанной цитате «очертанию» соответствует греч. *schēma* (араб. *шакль*), а внешний облик – греч. *morphe* (араб. *хильқа*; в авиценновских «Категориях» употребляется также слово *сӯра*). Комментаторы обычно трактуют термин *schēma* как более общий, относя *morphe* к одушевленным существам (см., например: [5, р. 122–123; 6, с. 507–508; 9, с. 126<sup>9</sup>]). У Ибн-Сины отмечается, что *хильқа* сочетает в себе фигуру (*шакль*) и цвет (*ляўн*) [4, с. 205–208].

Рассматривая четвертый вид качества уже как род, философ выделяет в нем три вида: (1) фигуру (*шакль*), например круг или квадрат; (2) не-фигуру – прямота и кривизна, выпуклость и вогнутость, и т.п.; (3) фигуру с не-фигурой – облик / *хильқа*. Более того, считает Ибн-Сина,

<sup>6</sup> В русском переводе «Категорий» Аристотеля – «претерпеваемые свойства» и «состояния».

<sup>7</sup> Вместо глагола *тахтассу* / *йахтассу* употребляется также действит. причастие *мухтасса* / *мухтасс*.

<sup>8</sup> Впоследствии в арабо-мусульманской литературе указанные виды качества получили наименования: «психические (*нафсāниййа*) качества» (сокр. «психические», *нафсāниййāt*); «предрасположительные (*исти'дāдиййа*) качества» (сокр. «предрасположительные», *исти'дāдиййāt*, «предрасположения», *исти'дāдāt*); «чувственные (*махсӯса*) качества» (сокр. «чувственные», *махсӯсāt*); «присущие количествам (*мухтасса би-ль-каммиййāt*) качества» (сокр. «присущие количествам», *мухтасса би-ль-каммиййāt*).

<sup>9</sup> Здесь *хильқа* переведена как «природная форма».



отдельный, четвертый вид в рамках этого рода представляют признаки числа, такие как четность и нечетность, квадратность и кубичность. Ведь подобные признаки являются не числами или дифференциями (видовыми отличиями), а сопутствующими им акциденциями; они не входят в «соотнесенное», «где» и другие такие категории; стало быть, они относятся к категории «качества», притом, очевидно, не к первым трем ее видам, но только к четвертому. Как полагает автор «Исцеления», собственно этот вид, скорее всего, и подразумевается в словах Аристотеля: «Можно было бы, пожалуй, указать и какой-нибудь другой вид качества. Но, во всяком случае, упомянутые нами – самые распространенные» [3, с. 76]. О нем Первоучитель (Аристотель) не стал говорить из-за относительной сложности: «Категории», в очередной раз убеждает Ибн-Сина, составлены Аристотелем исключительно для начинающих [4, с. 205–207].

**Традиционные схемы дедукции.** Что касается вопроса о принципе, по которому выделены эти четыре вида, то сам Аристотель не останавливается на нем. Выдвигавшиеся впоследствии версии обоснования Ибн-Сина характеризует как весьма далекие от корректности, подробно разбирая две наиболее распространенные из них [4, с. 173–180].

Согласно первой схеме, качества бывают или (а) приобретенными (вид № 1), или (б) врожденными / естественными; (б) врожденные – или (ба) потенциальными (вид № 2), или (бб) актуальными; (бб) актуальные – или (бба) проникающими вглубь (вид № 3), или (ббб) проявляющимися наружу (вид № 4).

Вторая схема такова. Качества бывают присущими или (а) душе, или (б) телу; (а) присущие душе – присущими или (аа) душе разумной (вид № 1), или (аб) неразумной душе; (аб) присущие неразумной душе – присущими или (аба) активной потенции (вид № 2), или пассивной потенции (вид № 3); (б) присущие телу – или (ба) глубинными (вид № 3), или (бб) наружными (вид № 4).

**Три авиценновские схемы.** Взамен указанным схемам автор «Исцеления» предлагает три схемы деления, которые, хотя и более адекватны, но, по его собственным словам, не без определенной натяжки.

Первая схема: качества таковы, что от них исходят действия или (а) на манер уподобления (*ташбѡх*, т. е. как в случае с теплотой, которая делает другое теплым, в отличие от тяжести, которое вызывает в теле движение, а оно не есть тяжесть; вид № 3), или (б) нет; (б) если нет, то качество или (ба) связано с количеством как таковым (вид № 4), или (бб) нет; (бб) если нет, то оно присуще телам или (бба) постольку, поскольку те просто естественны (вид № 2), или (ббб) постольку, поскольку они имеют душу (вид № 1).

Вторая схема: качество бывает или (а) зависящим от наличия души (вид № 1), или (б) нет; (б) если нет, то или (ба) его бытие (*хувиййа*) связано с количеством (вид № 4), или (бб) нет; (бб) если нет, то или (бба) его



бытие состоит в том, чтобы служить предрасположенностью (вид 2), или (ббб) оно состоит в том, чтобы служить действием, хотя акцидентально порой оказывается предрасположенностью (вид № 3).

Третья схема: количество действует или (а) на манер уподобления (вид № 3), или (б) не на сей манер; (б) если не на сей манер, то оно бывает или (ба) не связанным с телами (вид № 1), или (бб) связанным с ними; (бб) если связано с телами, то это имеет место или (бба) в аспекте их количества (вид № 4), или (ббб) в аспекте их естественности (вид № 2). Последняя схема, замечает Ибн-Сина, была бы наиболее адекватной, если бы мы ограничивались присущими телесным субстанциям качествами, т. е. если бы исключили из данной категории четность, нечетность и другие связанные с числом качества – к таковым данное деление не приводит [4, с. 172–173]<sup>10</sup>.

**О трактовке качества в аристотелевской «Метафизике».** В более позднем сочинении «Метафизика» (гл. 5.14) Аристотель излагает значительно отличающееся от данного в «Категориях» понимание «качества», с иной классификацией его видов. Здесь выделены следующие четыре разряда качества: (1) дифференция (видовое отличие) сущности / субстанции (например, «двуногое» – для человека как живого существа или «без углов» – для круга как фигуры); (2) качества, имеющиеся в неподвижных вещах, – в математических объектах (для чисел – плоскостность и объемность)<sup>11</sup>; (3) состояния движущихся сущностей (тепло и холод, белизна и чернота, тяжесть и легкость и т. п.); (4) добродетель и порок, и вообще дурное и хорошее. Далее говорится, что указанные четыре разряда сводятся к двум основным, ибо в первый входит второй, а в третий – четвертый; притом первый является главным [11, с. 165–166]<sup>12</sup>.

Как было отмечено [2, с. 743–744], сам Стагирит четко не говорит о статусе (в аспекте субстанциальности-акцидентальности) означенных дифференций, но Ибн-Сина (как и многие перипатетики) склонен считать дифференции субстанции – субстанциями. Согласовывая две

<sup>10</sup> Позже, в «Спасении» [7, с. 155–156], излагается следующая схема, которую, собственно, и воспроизводит Бахманяр в своем компендиуме [8, с. 37–38]: качества бывают присущими количеству (это и есть вид № 4) или не присущими ему; во втором случае оно бывает чувственным (вид № 3) или не чувственным; если оно не является чувственным, то служит предрасположением к некоторому завершению (вид № 2) или самим по себе завершенным предрасположением (вид № 1).

<sup>11</sup> Линейным является число, которое не разделено на [бóльшие единицы] множителей, плоским – разделенное на два, объемным – разделенное на три; например, 5, 6 (как  $2 \times 3$ ) и 8 (как  $2 \times 2 \times 2$ ), соответственно; взятое как таковое число 6 есть просто количество, а взятое как дважды три – количество с качеством (см.: [10, р. 79]).

<sup>12</sup> Заметим, что в данном перечне нет параллели второму из выделенных в «Категориях» виду качества – «способность и неспособность». Более того, как указывает Ибн-Рушд [15, т. 2, с. 607–608], в седьмой книге «Физики» Аристотель, говоря о движении в отношении категорий, не упоминает об этом виде.



трактовки, перипатетики (в том числе Ибн-ат-Таййиб [6, с. 487–488], аль-Фараби [9, с. 124; 12, с. 197; 13, с. 181] и Ибн-Рушд [14, с. 127; 15, т. 2, с. 602–608]) полагали, что в «Категориях» говорится об акцидентальных качествах единичной субстанции, а в «Метафизике» – также и о субстанциальных качествах видовых субстанций. Автор же «Исцеления» фактически обходит молчанием вопрос об указанных расхождениях, возможно, из уважения к авторитету Стагирита.

Правда, в связи с вышеупомянутыми словами Аристотеля в «Категориях» о возможности указать и какой-нибудь другой вид качества Ибн-Сина пишет об одном мнении комментаторов, по которому эти слова подразумевают имматериальные реалии (например, платоновские формы / эйдосы и космические разумы), в аристотелевской «Метафизике» порой названные качествами. Критикуя это мнение, философ отмечает, что только омонимически термин «качество» приложим к указанным в «Категориях» свойствам и к таким реалиям [4, с. 205–206]. По всей вероятности, именно так отозвался бы Ибн-Сина об аристотелевском объявлении дифференций субстанции качествами, если бы ему пришлось открыто выразить свое мнение.

**О проблематичных акциденциях.** В «Категориях» Аристотель упоминает о двух парах акциденций, которые могут показаться качествами, а именно рыхлость-плотность и шероховатость-гладкость. Сам Аристотель склоняется к включению их в категорию «положение», поскольку и та и другая указывают скорее на то или иное положение частей: нечто плотно потому, что части его очень близки друг к другу, а рыхло потому, что они находятся на некотором расстоянии друг от друга; гладко же потому, что части его лежат как бы по прямой линии, а шероховато потому, что у него одна часть выше, другая ниже [3, с. 75–76].

Относительно шероховатости и гладкости (*хушӯна-малъса*) Ибн-Сина воспроизводит аристотелевскую позицию [4, с. 195–196]. Более дифференцированно он подходит к рыхлости / разреженности (*тахальхуль*) и плотности (*такъсуф*), различая три ее разряда: (1) когда разрежение походит на распухание шерсти (т. е. части тела удаляются друг от друга вследствие того, что в промежутки между ними проникают посторонние тела); (2) когда разрежение состоит в становлении тела более поддающимся разрезанию и оформлению, но без проникновения в него чьего-то постороннего; (3) когда разрежение состоит в том, что тело, без проникновения в него постороннего, становится больше по объему (как в случае с растоплением льда)<sup>13</sup>. Первый разряд входит в категорию «положение», второй – в «качество», третий – в сочетающееся с «соотнесенностью»

<sup>13</sup> Второй и третий разряды, разъясняет философ, порой кажутся тождественными, ибо, к примеру, вода, сделавшись воздухом, увеличится в объеме и становится более податливой; однако это не всегда так – воздух, превратившись в огонь, становится большим по объему, но менее податливым (ибо воздух – более влажный, а огонь – более сухой).



(*'udāfa*) «количество» (*камм*) или в сочетающуюся с «количеством» «соотнесенность», ибо имеется увеличение объема [4, с. 197–198].

Как в разделе «Категории» [4, с. 213–215], так и в разделе «Метафизика / Теология» [16, с. 116–117] Ибн-Сина останавливается на вопросе о категориальном статусе «угла» (*zāvīya*), в частности – относится ли он к «количеству» или же к «качеству». По мнению философа, если под «углом» понимать поверхность, взятую вместе с данной конфигурацией<sup>14</sup> (*хай'а*), то он служит [континуальной] величиной (*миқдār*), [т. е. входит в категорию «количество»]<sup>15</sup>, а если под этим понимать саму конфигурацию, то угол будет качеством.

**Об одном возражении.** В аристотелевских «Категориях» упоминается такое возражение: к качеству причислены акциденции, которые входят в другую категорию, а именно «отношение». Особенно это касается акциденций из первого вида – «свойств и состояний», ибо о любом свойстве / состоянии можно сказать как о свойстве / состоянии какой-то вещи, т. е. можно его считать соотнесенным с ней. В ответ указывается, что такие акциденции принадлежат категории «отношение» только тогда, когда берутся в аспекте рода, но не вида. Так, например, знание (или наука; греч. *epistēmē*, араб. *'ильм*), взятое как род (например – для грамматики и математики), окажется соотнесенным с познанным и соответственно этому говорится: «знание о чем-то»; но сам по себе отдельный вид знания не является соотнесенным, посему не говорится: «математика о чем-то» [3, с. 78–79].

В том же духе рассуждает и Ибн-Сина. Но в отношении последующих слов Стагирита – «Кроме того, если бы одно и то же оказалось и соотнесенным, и качеством, то вовсе не было бы нелепо причислять его к обоим этим родам» [3, с. 79] – он замечает, что некоторые некорректно понимают эти слова, полагая, что одна и та же вещь может входить в разные категории (а значит – в разные роды). На самом же деле такое возможно лишь в том случае, если вещь входит в одну категорию самостоятельным образом, а в другую – акцидентальным, как сие и имеет место здесь: по своей самости знание есть качество, но акцидентально, со стороны его родовой принадлежности, является соотнесенным [4, с. 223–228].

### 1.3. Характеристики

Вслед за аристотелевскими «Категориями» [3, с. 77–78] Ибн-Сина указывает на следующие черты качества как категории [4, с. 219–222].

<sup>14</sup> То есть как окруженную двумя (тремя – для телесного угла) пределами / линиями, которые завершаются одной общей точкой.

<sup>15</sup> В комментариях Садраддина аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1640) к авиценновской «Метафизике / Теологии» уточняется: для Ибн-Сины угол принадлежит не к числу [трех] самостоятельных (*zāṭīya*) видов величины [как рода], а к числу просто его разрядов (*мин аль-'афрād ас-ṣынфий'а*) [17, т. 1, с. 484].





1. У качеств бывают противоположности. Для «свойств» – это, к примеру, скупость и расточительство; для «способностей» – здоровье и болезненность; для «претерпеваемых» – белизна и чернота, теплота и холод. Но качества из четвертого вида, т. е. присущие количествам, не имеют противоположностей: у фигур нет противоположностей, а прямизна не есть противоположность кривизне, четность – нечетности, ибо для таких пар признаков нет единого субстрата, в котором они чередовались бы<sup>16</sup>.

2. Кроме того, если одна из противоположностей представляет собой качество, то и другая непременно будет качеством, как это видно на примере белизны и черноты, теплоты и холода.

3. Поскольку у некоторых видов качества имеются противоположности, а значит, их субстрат переходит от одного качества к противоположному, то такие качества могут быть «сильнее» или «слабее»<sup>17</sup>. Впрочем, отсутствие противоположности сам Аристотель иллюстрирует не на примерах из четвертого вида, а из третьего, упоминая о таких срединных цветах, как огненно-красный или бледно-желтый.

4. Собственно же особенность категории «качества», которая присуща исключительно ей, – это то, что только в отношении ее говорится о «сходном» (*шабīх*) или «несходном» (*гайр шабīх*).

#### 1.4. Бытие, акцидентальность

Как отмечалось во второй части настоящего исследования, вопросы об обосновании бытия категорий и установлении их субстанциальности или акцидентальности фактически не затрагиваются в аристотелевской категориологии. Такое исследование в отношении качества (и других категорий) автор «Исцеления» осуществляет в разделе «Метафизика / Теология», со ссылкой на разделы по физике (включая психологию).

**Предрасположительные качества.** Согласно Ибн-Сине, бытие этого разряда качеств, равно как и их акцидентальность, вполне очевидны [16, т. 1, с. 139].

**Чувственные качества.** Их бытие также ясно. Более того, говорит философ, оно обсуждалось в других местах [«Исцеления»], где опровергались аргументы тех, кто оспаривает это [16, т. 1, с. 134]. Ибн-Сина не уточняет, о каких местах идет речь; но прежде всего, надо полагать, подразумеваются гл. 2.2 и 3.4 раздела по психологии («О душе»; см.: [18, с. 424–426; 8, с. 256–257]), а также гл. 2.1 раздела «Действия и претерпевания» [19, с. 250–260]. Там критике подвергаются, в частности, учение Демокрита и других атомистов, которые отрицают реальность цветковых,

<sup>16</sup> С точки зрения Ибн-Сины, прямая и кривая линии не едины по числу, а разные в родо-видовом отношении; прямая линия не становится кривой: сама она уничтожается и появляется другая.

<sup>17</sup> Об этих терминах см.: [2, примеч. 22].



вкусовых и прочих чувственных качеств самих по себе, сводя их к воздействиям фигур атомов на органы чувств; а также учение тех, кто редуцирует эти качества к [телесным] смесям (ед. ч. *мизādж*).

Сложнее дело обстоит в отношении их акцидентальности, ибо некоторые считают цвет, теплоту и все прочие подобные качества субстанциями, которые смешаны с телами и пронизывают их.

В доказательство несостоятельности такого взгляда Ибн-Сина сначала приводит «убеждающий» (*‘икнā’ū*) аргумент: эти качества пребывают в телах, находясь в них некоторое время, но в другое время переставая существовать, тогда как соответствующие тела продолжают наличествовать и без них; если бы они были субстанциями, то при их отделении от тел последние должны были бы перестать существовать так же, как при отделении от них субстанциональной формы.

Далее выдвигается более аподиктическое, достаточно пространное доказательство. Были бы эти качества субстанциями, то им необходимо было бы быть или (1) телесными субстанциями, или (2) нетелесными. Если бы они были нетелесными субстанциями (2), то из их сочетания или (2.1) могли бы образоваться тела (однако это нелепо, ибо невозможно, чтобы из неделимого на телесные измерения слагалось бы тело), или (2.2) таковое невозможно, но они существуют посредством соединения с телами и пронизывания их.

Во втором случае (2.2) у этих субстанций было бы положение (*вад’*), но всякая имеющая положение субстанция делима, а значит – телесна! Кроме того, каждая из этих субстанций или (2.2.1) могла бы быть отрешенной (*муфāриқ*) от тела, в котором она пребывает, или (2.2.2) – нет.

Если ей не бывать отрешенной (2.2.2), но она наличествует в телах как в субстратах для нее (поскольку таковая находится в теле не как его часть и не отлучается от него, а квалифицируемое ею тело уже имеет завершенную субстанциальность само по себе), то эти [качества] суть не что иное, как акциденции – они субстанции лишь по имени.

А если [полагаемому субстанцией качеству] можно быть отрешенным (2.2.1), то при такой отрешенности оно или (2.2.1.1) переходит от одного тела к другому, без возможности для него (качества) самостоятельного бытия (*қывām*), [т. е. оно наличествует только в том или ином теле]; или (2.2.1.2) оно существует самостоятельно.

В первом случае (2.2.1.1), т. е. когда качество, не находясь в определенном теле, потом окажется в нем, это возможно лишь при его переходе от одного тела к другому. Отсюда следует, что при потере любым телом своей, скажем, белизны, данная его белизна должна перейти к соприкасающемуся с ним телу, или же она остается отрешенной, не соединенной с каким-либо телом, на всем пути, пока не прибудет в какое-то отдаленное тело. Но дело обстоит не так, поскольку акциденция, как подробно доказывает философ, не перемещается.



Что касается альтернативного варианта (2.2.1.2), при котором полагаемое субстанцией качество может отлучиться от тела и наличествовать само по себе (становясь, например, просто белизной или другой подобной вещью), то:

(а) или на нее можно будет указывать как на «вот это», и белизна будет чувственно воспринимаемой, разве что по причине ее крайней малости она окажется недоступной восприятию, т. е. останется в знакомом нам статусе белизны; тогда отсюда следовало бы, во-первых, что имеется некоторая пустота (*халъя'*) – дабы в ней наличествовало такое, на какое можно указывать как на «вот это», не будучи в телах; [пустота же не существует!]; во-вторых, что у данной белизны имеется некоторое положение (*вад'*) и некоторая величина (*миқдār*) – сама по себе она будет обладать определенной величиной, которая будет (за исключением крайне малого) чувственно воспринимаемой, так как невозможно представить белизну, которая не имеет положения и величины, не говоря уже о ее лицезримости; а если у нее будет величина и положение, а вдобавок также и модус (*хай'а*) быть белым – белость (*байāдиййаа*), то таковая будет белым телом, а не только белизной, ибо под белизной мы понимаем этот модус, который дополнителен к величине и положению;

(б) если же белизна не остается в знакомом нам статусе белизны, но покидает эту форму и становится чем-то другим, духовным (*рӯҳāнӣ*), то, к примеру, у белизны окажется некий субстрат, в котором белость в одном случае (т. е. при соединении с телом) будет обычной, а в другом она предстает в иной, духовной форме, так что первоначальная, знакомая белизна уничтожается, ее форма исчезает. Но [в гл. 5.4. раздела «Психология»] было показано, что для интеллигибельного отрешенного (*аль-муфāриқ аль-'ақлӣ*) невозможен переход, при котором оно окажется имеющим положение и смешанным с телами.

Обратившись к изначальному первому варианту (1) – о возможности бытия качеств телесными субстанциями, Ибн-Сина говорит, что при полагании, например, белизны чем-то таким, что само имеет величину (*миқдār*), у нее было бы два разных бытия: бытие белизной и бытие величиной. Если же ее величина нумерически отлична от величины того тела, в котором она находится, то при ее пребывании в телах и пронизывании их получается, что одна протяженность (*бу'д*) пронизывает другую, [что нелепо].

А если ее величина та же, что и у тела, но берется отдельно, то дело будет обстоять так: вещь, коя есть белизна, является телом и имеет свою белость (*байāдиййаа*). Эта белость будет пребывать в том теле, но неотрешенно от него, и белизна не будет служить совокупностью того тела и качества, а чем-то в данном теле. Ведь определение (*хадд*) белизны, ее сущность (*мāхиййаа*) – это не сущность имеющего длину, ширину и глубину, иначе сущность имеющего длину, ширину и глубину будет иметь и



теплота. Белизна, значит, оказывается соединенной с этой вещью (величиной), служа для нее атрибутом (*сыфа*). И именно в этом смысле говорится: «Атрибут находится в том, атрибутом чего он является» (*ас-сыфа фй аль-маусуф*). Вместе с тем белизна будет неотделимой от означенной вещи, не являясь частью этой вещи как имеющей длину, ширину и глубину. Значит, белизна, равно как и теплота, будет акциденцией, хотя и непременно сопутствующей (*лязим*). И остается лишь сказать, что по своей природе таковая отлучима (глаг. *фарақа*) [16, т. 1, с. 134–139].

**Психические качества.** Об этих качествах подробно говорится в разделе по психологии («О душе») [18; 20]. Трудность составляет только вопрос об акцидентальности знания (*'ильм*), ее обоснованию Ибн-Сина посвящает главу 3.8 раздела по метафизике / теологии.

Означенная трудность состоит в следующем. В отношении акциденции ясно, что знание о ней есть акциденция, ибо оно наличествует в душе (уме), не будучи ее частью. В случае же с субстанцией может показаться, что знание о ней является субстанцией, ибо вещь не может быть субстанцией в одном случае, но акциденцией – в другом.

Рассеивая такую иллюзию, Ибн-Сина указывает, что сущность (*мāхиййа*) субстанции как субстанции означает: «среди реалий<sup>18</sup> существующая не в субстрате». И эта характеристика присуща сущности умопостигаемых, интеллигибельных (*ма'куля*) субстанций, ибо она есть сущность, каковой при нахождении среди реалий свойственно существовать не в субстрате, т. е. эта сущность умопостигаема как соответствующая вещи, чье бытие среди реалий есть бытие не в субстрате. Что касается означенного ее бытия в разуме, то оно не входит в ее определение (*хадд*)<sup>19</sup> как субстанции, т. е. в определение субстанции не входит условие о том, что при наличии в разуме таковая не находится в субстрате, но ее определение подразумевает, что она, находясь в уме или нет, такова, что ее бытие среди реалий не есть бытие в субстрате.

Дело здесь обстоит примерно так же, как с высказыванием: «Сущность (*хақықа*) магнита – это камень, который притягивает железо». Если магнит оказывается таким, что при соединении с телесностью ладони человека он не притягивает ее, а при соединении с телесностью железа притягивает его, то отсюда нельзя заключить, что по своей сущности этот магнит отличается относительно ладони и железа. Нет же, но в каждом из двух он имеет ту же характеристику («камень, который способен притягивать железо»): он таков и при нахождении в ладони, и при соединении с железом.

Схожим образом дело обстоит со статусом сущностей (ед. ч. *мāхиййа*) вещей в разуме; на сей манер в разуме пребывает и движение. Если дан-

<sup>18</sup> Араб. *фй аль-'а'йāн*; вовне ума, во внешней реальности.

<sup>19</sup> В ее понятие.



ная сущность при бытии в разуме имеет субстрат, то в разуме она перестает служить сущностью, каковая при бытии среди реальных не будет иметь субстрата (более подробно см.: [16, т. 1, с. 140–144]).

**Качества, присущие количествам.** Относительно качеств чисел Ибн-Сина указывает, что бытие некоторых из них, [например четность или нечетность], очевидно, а бытие остальных установлено в разделе об арифметике. Акциденциями они являются потому, что они зависят от числа, служа свойствами для него; число же принадлежит к категории «количество», а количество представляет собой акциденцию.

Что касается качеств, которые привходят к величинам, то бытие прямизны (*'истиқāма*) следует из очевидности наличия такого противодействия (*мухāзāt*) между двумя краями линии, что если движущееся будет придерживаться ее, то не отклонится от курса, а если разлучится с ней, то отклонится и отстранится.

Однако это не очевидно в отношении круга / окружности<sup>20</sup>, кривой линии<sup>21</sup>, шара / сферы<sup>22</sup>, цилиндра и конуса<sup>23</sup>; а геометр не в силах доказать их бытие, ибо только после утверждения бытия круга явствует бытие остальных вещей. Ведь бытие треугольника будет достоверным, если достоверно бытие круга; так обстоит дело с квадратом и прочими фигурами<sup>24</sup>. Бытие же шара удостоверяется, по методу геометра, если один круг вращать вокруг другого; [бытие] цилиндра – если двигать круг таким движением, при котором его центр остается на [перпендикулярной ему] прямой линии, краем которой служит центр круга в первоначальном положении; бытие конуса – если вращать прямоугольный треугольник вокруг одного из его катетов, закрепляя на нем центр круга и вращая конец другого катета по периметру этого круга.

Но бытие круга отрицают атомисты, для которых тела состоят из неделимых частиц (атомов), поэтому надо доказать, что он существует. Его же акцидентальность явствует из его зависимости от величин и из того, что сами эти величины суть акциденции.

Ибн-Сина сначала приводит доказательство бытия круга при предположении об атомарности, затем излагает две версии доказательства на основе континуализма. Первая версия, более краткая, апеллирует к установленному в части по физике. Там было показано, (1) что в мире имеются простые (*басытā*) тела; (2) что у всякого простого тела есть естественная фигура (*шакль*); (3) что естественная фигура для него – это

<sup>20</sup> Арабское *дā'ира* обозначает как окружность, так и круг.

<sup>21</sup> «Круглая» (*дā'ирū*) линия рядопологается «кривой» (*мунханū*).

<sup>22</sup> Арабское *кура* обозначает оба понятия.

<sup>23</sup> Чувств недостаточно для удостоверения их бытия: к примеру, на расстоянии шероховатая фигура кажется гладкой, а многогранник – кругом.

<sup>24</sup> Из числа плоских многогранников; все это показано в «Началах» Евклида.





та, которая никак не различается от одной своей части к другой; (4) что среди фигур только круглые являются таковыми. Таким образом установлено бытие шара; прямое же сечение<sup>25</sup> сферы составляет круг (см.: [16, т. 1, с. 145–151]).

## 2. Второстепенные категории

В «Категориях» Аристотеля всем остальным шести категориям посвящена девятая глава, весьма краткая [3, с. 79]. Ибн-Сина отводит категориям «где» и «когда»<sup>26</sup> главу 6.5 [4, с. 228–233]; категориям «положение», «обладание», «действовать» и «претерпевать» – следующую главу 6.6 [4, с. 233–238].

### 2.1. «Где», «когда»

«Где». Относительно этой категории (греч. *poú*, араб. *'áyn*) Аристотель ограничивается повтором сказанного о ней в четвертой главе, а точнее – иллюстрирующим примером (в школе). Ибн-Сина определяет «где» как нахождение / бытие (*ка'ун*) вещи в месте (*мак'ан*)<sup>27</sup> [4, с. 228]<sup>28</sup>.

По Ибн-Сине, эта категория выступает родом для множества видов, таких как нахождение наверху (*фа'у'к*), нахождение внизу (*та'хт*), нахождение в воздухе, нахождение в воде.

«Где» бывает подлинным (*ха'кы'кы*), как в случае с нахождением вещи в собственно ее месте, и неподлинным<sup>29</sup>, как нахождение на небе или на рынке. Два тела могут находиться вместе в одном и том же «где» только в том случае, если речь идет о неподлинном «где» (например, на рынке).

В то же время «где» бывает самостным (*би-з'ати-хи*)<sup>30</sup>, как нахождение огня наверху – во внутренней поверхности небосвода, и акцидентальным (*'арид*), как нахождение камня в воздухе.

<sup>25</sup> Араб. *кат' би-ль-муста'кы*; букв. «сечение прямой [фигурой]», т. е. плоскостью.

<sup>26</sup> Напомним сказанное в первой статье [1, примеч. 27] о том, что в литературе (включая исследовательскую и справочную) категории «где» и «когда» порой некорректно передаются как «место» («пространство») и «время» – у Аристотеля, как и у Ибн-Сины, последние два понятия входят в категорию «количество».

<sup>27</sup> О «месте» см.: [2, примеч. 33 и соответствующий основной текст].

<sup>28</sup> У Бахманяра добавлено: к такому бытию привходит некоторая соотнесенность (*'ид'а'фа*), поскольку одно здесь выступает в качестве носителя (*ха'миль*) и объемлющего (*ха'ви*), а другое – в качестве носимого и объемлемого, подобно тому как она привходит к бытию акциденции в субстрате (*ма'уд'у*), поскольку одно здесь является носителем, а другое – носимым [8, с. 264].

<sup>29</sup> Подлинное место – внутренняя поверхность непосредственно объемлющего тела; неподлинное – просто объемлющее тело.

<sup>30</sup> Или «естественным» (*таби'и*); согласно аристотелевской физике, во Вселенной у каждого тела есть свое естественное место, к которому оно стремится. Тяжелые тела стремятся вниз, к центру Вселенной (он же – центр Земли); легкие – вверх; для воздуха естественным местом служит концентрическая оболочка, окружающая оболочку воды; для огня – последующая оболочка, которая ниже самой внутренней небесной сферы (сферы Луны).



В «где» возможна соотношенность. Таково, например, нахождение воздуха наверху по отношению к воде, ибо он пребывает в месте, которое ближе к верху сравнительно с местом воды<sup>31</sup>.

«Где» бывает родовым – как нахождение в месте [вообще], видовым – как нахождение в воздухе, индивидуальным – как нахождение вот в этом месте.

Философ указывает следующие две характеристики «где» как категории. Во-первых, в ней есть контрарность (*мудāдда*). Так, нахождение в крайнем месте, т. е. у периферии, противоположно нахождению в центре. Во-вторых, «где» допускает «сильнее» и «слабее». Например, одно из двух «где», которые оба относятся к верху, одно может оказаться сильнее по верховности. Но абсолютное (*мутлак<sup>ан</sup>*)<sup>32</sup> нахождение «наверху», «внизу» или в каком-либо другом месте еще не допускает «сильнее и слабее» – точно так же, как в случае с качеством, где, например, подлинная (*хақықы*) чернота не знает такой вариации<sup>33</sup> [4, с. 228–231].

**«Когда».** Также и об этой категории (греч. *pote*, араб. *матā*) Аристотель в девятой главе «Категорий» ничего не добавляет к сказанному о ней в четвертой главе, где он ограничивается указанием на примеры (*вчера; в прошлом году*). Ибн-Сина трактует «когда» как некоторое отношение (*нисба*) вещи ко времени (*замāн*), ее пребывание (*каўн*) в нем самом<sup>34</sup> или в некоторый момент (*тараф*) его<sup>35</sup>. Но здесь, замечает он, дело обстоит иначе, нежели с категорией «где» в отношении совмещения: в подлинном / совпадающем (*хақықы, мутāбиқ*) «когда» могут находиться многие объекты.

Философ упоминает об одном уточнении определения «когда», которое дает «достоинейший из поздних» (*фадыл аль-мута'ххирйн*) [мыслитель]: «“Когда” – это отношение вещи к [отрезку] времени, который сопутствует ее существованию и границы которого совпадают с границами ее существования, или же к определенному (*махдуд*) [отрезку] времени, частью которого [служит] означенный [отрезок] времени». Такое уточнение Ибн-Сина считает излишним и замечает, что оно не допускает включения в данную категорию отношения к моменту (*'ан*) [4, с. 231–233].

Эпитет «достоинейший из поздних» редакторы цитируемого издания авиценновского сочинения относят к Александру Афродисийскому

<sup>31</sup> См. примеч. 28.

<sup>32</sup> То есть вообще, само по себе.

<sup>33</sup> «Подлинная» – взятая сама по себе, чернота как таковая. Любая акциденция варьируется не в аспекте своей сущности (одна чернота не бывает в большей мере черной, нежели другая), а в аспекте своего бытия (одно тело бывает чернее другого).

<sup>34</sup> В том или ином интервале времени.

<sup>35</sup> У Бахманйара: «когда» есть бытие вещи во времени или в «теперь» [8, с. 265]. «Теперь» (*'ан*) – это граница времени, аналогично тому, как точка есть не часть линии, а ее граница.



[16, т. 1, с. 18–19 предисловия, а также примечание на с. 231]. Вместе с тем под ним может подразумеваться и аль-Фараби – указанное уточнение фигурирует в его «Категориях» (см.: [21, с. 108; 9, с. 131]).

## 2.2. Четыре остальные категории

«Положение». Как и в отношении предыдущих двух категорий, касательно «положения» (греч. *keisthai*, араб. *wadʿ*; например, сидящий, стоящий) Аристотель в девятой главе фактически ничего не говорит.

Напоминая, что «положение» как одна из десяти категорий<sup>36</sup> означает некоторую конфигурацию (*хай'а*) тела, выражающую взаиморасположение его частей в различных направлениях, Ибн-Сина отмечает присущие ей (подобно «где») две характеристики: (1) в «положении» есть контрастность (*таддād*), ибо, например, стоящее дерево и дерево лежащее суть разные не по числу, а по понятию; (2) оно допускает «сильнее» и «слабее».

«Стояние» / *кыйām* как полученная конфигурация, выражающая данную категорию, не следует путать со «стоянием» как состоянием движения к этой конфигурации, обозначаемым глагольной формой *'ан йақум* [4, с. 233–235]<sup>37</sup>.

«Обладание». Эту категорию (греч. *echein*, араб. *джида*, *мильк*, *ляху* – букв. «у него») Аристотель в девятой главе иллюстрирует примерами (обутый, вооруженный) [3, с. 79]; но в третьем разделе «Категорий» (о постпредикаментах) ей посвящает отдельную главу (пятнадцатую), где приводятся разные значения этого термина (помимо выражающего собственно категорию) [3, с. 90]; на сей манер о ней Стагирит говорит и в главе 4. 23 «Метафизики» [11, с. 173].

Ибн-Сина же весьма скептически относится к категориальному статусу «обладания». Рассуждение о нем он начинает с таких слов: «Эту категорию пока мне не удалось постичь» [4, с. 235]. В этом духе он высказывается в «Спасении» [7, с. 156] и в «Книге знания» [22, с. 243]. А в разделе по метафизике / теологии из «Исцеления», обосновывая акцидентальность категорий [11, кн. 3], философ вовсе не упоминает об «обладании». С этим согласуется и свидетельство Бахманйара: «А что касается категории “обладание”, то [Ибн Сина] воздерживался от включения ее в число категорий» [8, с. 266].

Критикуя распространенную среди перипатетиков трактовку «обладания», Ибн-Сина в разделе «Категории» замечает, в частности, следующее: это понятие обычно прилагается к объектам, по которым никак не видно, что оно служит им в качестве рода.

<sup>36</sup> В отличие, например, от «положения», о котором говорится в связи с категорией «количества» – см.: [2, с. 748].

<sup>37</sup> Такое состояние входит в категорию действие-претерпевание.



Вместе с тем философ указывает, что «обладание» бывает универсальным (*кулли*) и партикулярным (*джуз'и*), самостным (*зати*)<sup>38</sup> и акцидентальным (*аради*). Примерами последней пары служат, соответственно, кожа у кошки и рубаха у человека [4, с. 235].

«**Действие**»-«**претерпевание**» (греч. *poiein* – *paschein*; например, резать-резаться). В отношении этой пары, о которой он нередко говорит как о единой категории, автор «Исцеления» предупреждает, что их непозволительно передавать терминами «действие» (*фи'ль*) и «претерпевание» (*инфи'аль*), но только глаголами – «действовать» (*йафа'ль*, 'ан *йаф'аль*) и «претепевать» (*йанфа'иль*, 'ан *йанфа'иль*), поскольку в арабском (как и в русском) форма имени действия может внушить ложное представление о завершенности данных актов, тогда как речь здесь идет именно о самом процессе действия-претерпевания [4, с. 236]<sup>39</sup>.

Касательно характеристик этой категории Ибн-Сина [4, с. 237–238], вслед за Аристотелем [3, с. 79], указывает, что она, во-первых, допускает контражность (*таддд*), как в случае с белием черного и чернением белого; во-вторых, она допускает варьирование по интенсивности («сильнее-слабее») – тело может в большей-меньшей мере находиться в состоянии чернения.

### 3. Постпредикаменты

#### 3.1. Противолежание

О противолежании / оппозиции (*такабуль*) и его разрядах Ибн-Сина, подобно Аристотелю, говорит не только в разделе «Категории», но и в разделе «Метафизика / Теология», посвящая ему главы 7.1–7.3 первого раздела и главу 7.1 второго раздела, где речь идет об инаковости (*гайрийя*) как одной из акциденталий множества, которая включает в себя различие (*хильф*), в каковое и входит противолежание.

**Определение.** В «Категориях» Аристотеля фактически отсутствует определение противолежания. По Ибн-Сине, «противолежащие [друг другу]» (*мутакабилят*) – это вещи, которые не могут быть вместе в одном и том же субстрате<sup>40</sup>, в одном и том же отношении (*джиха*) и в одно и то же время [4, с. 241].

Философ уточняет, что здесь под несовместимостью подразумевается или чисто невозможность логической предикации обеих вещей / описаний субстрату, т. е. субъекту (не как в случае возможности сказывания о чем-то одном как и о живом, и о белом одновременно), или

<sup>38</sup> У Бахманяра фигурирует также «естественное» (*таби'и*) [8, с. 266].

<sup>39</sup> Вместе с тем Ибн-Сина не был последовательным в этом отношении, иной раз он и сам употреблял указанные обозначения (например, в «Спасении» – см.: [7, с. 156–157]).

<sup>40</sup> Эта часть определения фигурирует в аристотелевской «Метафизике» [11, с. 159], но только применительно к одному разряду противолежащих.



реальная невозможность совместного нахождения данных вещей в субстрате, материи.

**Разряды.** Вслед за Аристотелем [3, с. 79–80] автор «Исцеления» выделяет четыре разряда противоположания:

(1) противоположание между утверждением и отрицанием<sup>41</sup>; например, человек и не-человек, белизна и не-белизна.

(2) противоположание как соотнесение<sup>42</sup>; например, приятели друг с другом или отец с сыном.

(3) противоположание между обладанием и лишенностью<sup>43</sup>; например, между зрением и слепотой.

(4) противоположание как противоположность / контрарность<sup>44</sup>; например, тепло и холод [4, с. 241–247].

Но в отличие от Аристотеля, который обычно описывает выделенные четыре разряда в качестве видов, Ибн-Сина считает, что «противолежание» не служит родом для этих разрядов [4, с. 252]. Таковое прилагается к ним как неотделимый конкомитант (*лязим*), но не как конституэнт (*мукаввим*) [8, с. 342].

**Дедуктивная схема.** В авиценновских «Категориях» дается и логическое / дедуктивное обоснование означенного четырехчленного деления [4, с. 241–247]<sup>45</sup>. Противолежание бывает или (1) чисто ментальным (это и есть утверждение и отрицание), или (2) внementальным. Если оно берется вовне, то противоположащее бывает или (2.1) таковым, что его сущность мыслится в связи с ему противоположащим (это и есть соотнесенность); или (2.2) не таковым. Во втором случае либо (2.2.1) субстрат допускает переход от одного члена противоположания к другому, но не наоборот (это и есть обладание и лишенность)<sup>46</sup>; либо (2.2.2) нет: субстрат допускает и обратный переход или вовсе не допускает какого-либо перехода (это и есть противоположность)<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Араб. *тақабуль аль-'иджāб ва-с-сальб, тақабуль аль-'исбāt ва-н-нафй* (как и в других разрядах, слово *тақабуль* может опускаться); сами такие противоположания – *муджиба* и *сāлиба* (*маслūба*), *сāбит* и *манфй*. Когда же речь идет не о собственно терминах, а о суждениях («Тело – белое»; «Тело – не-белое»), то обычно употребляется обозначение *тақабуль ат-танāқуд* («противолежание как противоречие»); сами противоречащие друг другу вещи – *нақйдāн* (ед. ч. *нақйд*). Порой противоречие / контрадикторность прилагают и в отношении терминов.

<sup>42</sup> Араб. *тақабуль аль-мудāф, тақабуль аль-'идафа*, или *тақабуль ат-тадайуф*. Сами соотнесенные – *мудāф, мутадайифāн*.

<sup>43</sup> Араб. *тақабуль аль-маляка* (или *аль-қынйа/қунйа*) *ва-ль-'адам*. Отметим, что слово *'адам* обозначает не только лишенность, но и небытие вообще.

<sup>44</sup> Араб. *такабуль ат-тададд*; сами противоположные (противоположности, контрарные) – *дыддāн* (ед. ч. *дыдд*), *мутададдāн* (ед. ч. *мутададд*).

<sup>45</sup> В самом тексте Ибн-Сины схема деления не совсем четко обрисована.

<sup>46</sup> Если человек становится слепым, то он не может вновь стать зрячим.

<sup>47</sup> Притом такое недопущение может быть связано с тем, что данная вещь неотделима от предмета, как в случае с белизной по отношению к снегу.





При этом философ подчеркивает, что означенная схема деления соответствует пониманию противоположения именно в логике<sup>48</sup>, но не в других [философских] науках – [физике и метафизике]. Это прежде всего связано со специфическим употреблением терминов «лишенность» и «противоположность» в рамках логики, откуда, заметим, впоследствии за таким употреблением утвердилось наименование «в широко распространенном [смысле]» (*машхур*), в отличие от «подлинного» (*хақықы*). В связи с этим автор «Исцеления» вновь повторяет, что аристотелевский трактат «Категории» адресован начинающим и что в нем некоторые понятия взяты не в собственно философском смысле, а соответственно их толкованию у широкой публики. Как явствует из авиценновских слов в начале главы 3.6 раздела «Метафизики», автор собирался дать обоснование четырехчленного деления, [более соответствующего метафизическому толкованию противоположения], но, судя по наличному тексту «Исцеления», это намерение осталось нереализованным [16, т. 1, с. 126].

Относительно «противоположности / контрарности» Ибн-Сина пишет, что в «Категориях» все противоположащие из разряда (2.2.2) называются противоположностями, без соблюдения таких строгих требований, как бытийность обоих членов (к противоположностям здесь отнесены, например, движение и покой) или наличие конкретного субстрата (противоположностями названы, например, четность и нечетность).

В случае же с лишенностью дело обстоит наоборот, ибо в логике / «Категориях» это понятие трактуют в узком смысле, обозначая им не отсутствие всякого, что может иметься у вещи, а лишь отсутствие такового, каковое надлежит быть у вещи в положенное ему время (но не раньше – как, например, безбородость мальчика, или позже – как беззубость пожилого)<sup>49</sup> и каковое не может восстановиться (т. е. как слепота, а не как покой, за которым может следовать движение). Примечательно, что в разделе «Общая физика» того же «Исцеления» покой характеризуется как лишенность движения [23, с. 108–111], а в «Книге знания» зрение и слепота – как хрестоматийный для аристотелевской традиции пример обладания и лишенности – уступает место движению и покою [22, с. 256]. Но в последней книге, заметим, о противоположении речь ведется именно в части по метафизике.

<sup>48</sup> У самого Ибн-Сины сказано: в «Категориях».

<sup>49</sup> Поэтому данной трактовке в разделе «Категории» из сочинения «Исцеление» не вполне соответствует приведенное Бахманьяром (в связи с толкованием «противоположения» в «Категориях») разъяснение «лишенности» (в цитируемом переводе – «небытия») как того, что может иметься в роде (например, разумность по отношению к ослу), в виде (как бородатость у женщины) или в индивидуе (безбородость у мальчика) [8, с. 41]. Автор «Исцеления» такие лишенности относит к метафизическому ее толкованию в физике и метафизике, а не в логике / «Категориях» [4, с. 246–247]. О лишенности см. главу 7.1 раздела «Метафизика» [16].



В «Категориях» Ибн-Сина отвечает на возражения, по которому данная Аристотелем классификация разрядов противоположения не является всеобъемлющей, ибо в ней нет места для таких дуальностей, как субстанция и акциденция или материя и форма. Отстаивая полноту вышеупомянутого деления [4, с. 248–249], философ включает первую оппозицию в контрадикторность (субстанция есть не-акциденция, и наоборот), но о второй четко не говорит – видимо, трактуя и ее на сей манер.

### **О характеристиках разрядов и соотношениях между ними**

(1) Об особенностях соотнесенных было сказано выше, в рамках суждения отношения / соотнесенности как категории [2, с. 755–757].

Само противоположение не есть соотнесение, но к противоположащим приводит соотнесенность. Например, такие контрарные, как тепло и холод, не соотнесены сами по себе (сущность одного не мыслится именно в связи с другим), но при их рассмотрении в субстрате они становятся соотнесенными. Так обстоит дело и с дуальностью обладания и лишенности [4, с. 250–252].

(2) «Подлинные» контрарные таковы, что, во-первых, они имеют единый общий субстрат (как белизна и чернота по отношению к телу, а не как четное и нечетное, у которых нет единого субстрата – конкретного числа);

во-вторых, оба они суть бытийные (как белизна и чернота, а не как движение и покой);

в-третьих, они не совместимы в данном субстрате, но сменяют в нем друг друга;

в-четвертых, они предельно противоположат друг другу (как теплое и холодное, а не как теплое и остывшее)<sup>50</sup>.

К этим свойствам [4, с. 264–265] в «Метафизике» [16, т. 2, с. 306] добавляется еще одно:

в-пятых, контрарные находятся под единым ближним родом (белизна и чернота – под родом «цвет»).

Выдвигая такое условие, Ибн-Сина отходит от позиции Аристотеля [3, с. 86], согласно которой противоположности необходимо принадлежат к одному и тому же роду, либо к противоположным родам (например, справедливость и несправедливость, соответственно входящие в роды «добродетель» и «порок»), или же они сами служат родами, не принадлежа к какому-либо роду (как в случае с благом и злом). Как полагает Ибн-Сина, здесь у Аристотеля термины взяты в их широко распространенном смысле, а не подлинно философском. Сам автор «Исцеления» оппозицию «добро и зло» относит к «обладанию и лишенности» [4, с. 260–265; см. также гл. 7.1 «Метафизики»].

<sup>50</sup> У Бахманяра добавлено: и приводят они к субстрату не так, как приводят к материи человечность и лошадность, а так, как теплая смесь и смесь холодная [8, с. 343].



**(3)** Субстрат контрарной оппозиции таков, что он:

– или не бывает свободным от одного члена этой оппозиции, а значит, между ними нет промежуточного / среднего [звена] (*vāṣyāṭā*) – таковы, например, здоровье и болезнь;

– или бывает свободным от них, но в этом субстрате находится промежуточное между ними – например, серое по отношению к черному и белому;

– или вовсе бывает без чего-либо из такового, когда, к примеру, тело оказывается абсолютно прозрачным.

В первом случае субстрат в любое время может перейти от одного контрарного к другому (если только это не перманентно сопутствующее, наподобие белизны для снега). И этим данное противолежание отличается от противолежания обладания и лишения.

Кроме того, у последнего противолежания, как и у утверждения отрицания, нет промежуточного [4, с. 253–255]. Аристотель же учит о возможности наличия промежуточного у «обладания и лишения», как в случае с равенством и неравенством<sup>51</sup> применительно к носителям равенства: не всё есть или равное, или неравное [11, с. 261]<sup>52</sup>. Но здесь, по замечанию Ибн-Рушда, речь идет о псевдопромежуточном, ибо противолежание прилагается к несвойственному ему носителю [15, т. 3, с. 1314].

**(4)** От всех прочих противолежающих контрадикторные понятия отличаются тем, что сами по себе они могут характеризоваться как истинные или ложные. Более того, для них всегда необходимо, чтобы одно было истинным, а другое – ложным.

Остальные противолежающие, если и составлять из них суждения, не таковы. Даже в случае с противоположностями, у которых нет промежуточных, верно, что одно из них, если субстрат существует, должно быть истинным, а другое – ложным («Зайд – здоров»; «Зайд – болен»); но в момент отсутствия в бытии данного субстрата (Зайда) или в случае приложения их к вещи, которой они не присущи («Камень – здоров»; «Камень – болен») оба они могут оказаться ложными. Так обстоит дело и с оппозицией «обладание и лишение» («Зайд – зрячий»; «Зайд – слепой») [4, с. 258–259].

**(5)** Хотя контрадикторные понятия и не совмещаются в одном субстрате как ментальные / логические предикаты, но это не исключает того, что соответствующие им вещи реально находились в данном субстрате: к примеру, запах не есть вкус и в качестве не-вкуса он противолезит вкусу, но запах и вкус совместимы в данном предмете. И вообще, несовместимые в плане реального нахождения в субстрате, несовместимы и в плане предикации / сказывания о нем, но не наоборот [4, с. 242].

<sup>51</sup> В смысле лишения равенства.

<sup>52</sup> О белом (взятом как белое, т. е. с качеством белизны) ложны оба (относящиеся к количеству) описания «равное» и «не-равное» [15, т. 3, с. 1314].



(6) Контарность отличается от оппозиции обладания и лишенности тем, что у обеих противоположностей имеется своя бытийная причина (например, для белизны – одна, для черноты – другая), тогда как у лишенности нет такой бытийной причины: для таковой причиной служит именно отсутствие / лишенность причины обладания<sup>53</sup> [22, с. 257; 8, с. 344].

(7) В «Категориях» указываются и другие аспекты сходства и различия между разрядами противолежания. Вкратце об этом говорится и в главе 7.1 «Метафизики». Здесь отмечается, в частности, что у одной и той же вещи может быть лишь одна противоположность.

### 3.2. Предшествующее и последующее

В «Категориях» [4, с. 265–273] Ибн-Сины, как и у Аристотеля [3, с. 86–87] выделяются пять разрядов предшествования и последования (*тақаддум* и *та'ххур*)<sup>54</sup>:

(1) по времени (*би-з-замāн*);

(2) по природе (*би-т-таб'*);

(3) по порядку (*би-ль-мартаба*)<sup>55</sup>;

(4) по достоинству (*би-ш-шараф*)<sup>56</sup>;

(5) по причинности (*би-ль-'иллиййа*)<sup>57</sup>, или по самости (*би-з-зāt*)<sup>58</sup>.

Предшествование по времени хорошо известно, и именно его обычно подразумевает широкая публика. Старший, например, первее младшего.

Предшествование по достоинству – это, например, отношение Абу-Бакра к Умару<sup>59</sup>.

Предшествующее по природе таково, что при его устранении устраняется и последующее, но обратное не обязательно. Так, например, единица первее двойки.

В случае же предшествования по причинности / самости две вещи одновременно сосуществуют вместе или обе отсутствуют, но бытие пред-

<sup>53</sup> Так, причина покоя – это отсутствие причины движения.

<sup>54</sup> Соответственно: предшествующее (первое) – *мутақаддум*, последующее – *мута'аххур*. Наряду с парой *тақаддум-ва -та'ххур* порой употребляется *сабқ-люхуқ* (действит. причастие: *сабиқ-ляхиқ*); *каблиййа-ба'диййа* (от *кабль*, «до» и *ба'д*, «после»).

<sup>55</sup> Вместо *мартаба* встречаются однокоренные *рутба* и *тартйб*.

<sup>56</sup> Или: по совершенству (*би-ль-камāль*); по превосходству (*би-ль-фадл*). Иногда сочетаются два / три термина, например *би-ш-шараф ва-ль-камāль*.

<sup>57</sup> Или: по причине (*би-ль-'илля*). Вместо *'илля* порой фигурирует *сабаб*.

<sup>58</sup> Во всех шести обозначениях вместо частицы *би* («по») часто употребляется *фи* («в»). В сочетаниях с именем действия (но не с действит. причастием) конструкция «по...» может заменяться формой прилагательного, как то: временное (*замāни*) предшествование и следование, причинное / каузальное (*'илли*), самостное (*зātи*).

<sup>59</sup> Первый (прав. 632–634) и второй (прав. 634–644) руководители мусульманской общины после смерти пророка Мухаммада. Ибн-Сина воспроизводит доминирующее в мусульманской культуре представление об указанной их иерархии.



шествующей не зависит от бытия последующей, тогда как бытие второй вызывается первой. Этим данный тип отличается от предыдущего, где предшествующее не служит причиной для последующего.

Предшествование по порядку устанавливается относительно определенного начала. Если, например, в качестве начала берется высший род (в родо-видовой иерархии), то тело первее живого; и наоборот, если началом служит низший вид.

Означенное предшествование может быть естественным (*таб'у, бит-таб'*), т. е. обусловленным природой самих вещей, как в приведенном примере, или условным (*вад'у, би-ль-вад'*), как, например, если город А брать в качестве начала, то город Б окажется первее В.

К разряду предшествования по порядку принадлежит предшествование «по месту» (*би-ль-макан*). Примером условного предшествования здесь служит расположение молящихся по рядам в мечети<sup>60</sup>, а естественного – расположение [сферы] огня выше [сферы] воздуха [4, с. 265–269].

Автор «Исцеления», подобно Аристотелю (см.: [11, гл. 5. 11]), на «предшествовании и последовании» останавливается и в разделе «Метафизика» (гл. 4.1); но здесь указанные разряды рассматриваются преимущественно в плане их генезиса, с прицельным вниманием к предшествованию по причинности. У Аристотеля же, заметим, каузальное первенство обозначено только в «Категориях» (гл. 12), притом в приведенном в связи с этим примере слово «причина» употреблено в несколько специфическом смысле: верность бытия человека человеком служит причиной верности суждения о человеке как о человеке.

Обращает на себя внимание тот факт, что если в аристотелевских «Категориях» четко нарисована пятичленная классификация разрядов предшествования, то в «Метафизике» (гл. 5.11), которая считается более поздним сочинением, нет такой четкости; к тому же представленные здесь деления несколько отличаются от обозначенных в «Категориях». В частности, в «Метафизике» выделены разряды первенства по движению, по силе и по познанию, которых нет в «Категориях»; в то же время в «Метафизике» не упоминается предшествование по достоинству<sup>61</sup>. В этом плане Ибн-Сина больше ориентируется на «Категории».

**«Вместе».** С «предшествующим и последующим» тесно связано «[данное] вместе» (греч. *hama*, араб. *ма<sup>ан</sup>*)<sup>62</sup>, и сие свойство часто обозначается также как «совместность» (*ма'иййа*). Аристотель выделяет это понятие как самостоятельное только в «Категориях», посвящая ему отдель-

<sup>60</sup> Когда за начало отсчета может браться или предстоятель / имам, или входная дверь в мечеть.

<sup>61</sup> В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий»: «лучшее и более чтимое».

<sup>62</sup> В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий»: «данные вместе». В арабском переводе – просто «ма<sup>ан</sup>/вместе».





ную главу (тринадцатую) [3, с. 87–88] и различая в нем два разряда – по времени и по природе. Ибн-Сина же учит о тех же пяти разрядах, что и у предшествования и последования, замечая, что в случае с причинностью «совместность» трудно верифицируется [4, с. 269–271].

### 3.3. Движение

Как и в аристотелевских «Категориях» [3, с. 88–90], в одноименном разделе «Исцеления» выделяются шесть разрядов движения (греч. *kinēsis*, араб. *ḫaraka*): возникновение (*genesis*, *каўн/такаввун*), уничтожение (*phthora*, *фасād*); увеличение / рост (*auxēsis*, *нумӯ*), уменьшение / убыль (*meiōsis*, *зубӯль*); превращение (*alloiōsis*, *истиҳāля*); перемещение (*metabolē*, *нақля*) [4, с. 271–273].

Но, как это ни странно, в самих «Категориях» Аристотель фактически не соотносит указанные разряды движения с изменениями в соответствующих категориях<sup>63</sup>; об этой связи он говорит в «Физике» (гл. 5.2) и «Метафизике» (гл. 11.12). Помимо раздела «Категории» в авиценновском «Исцелении» этот вопрос обсуждается в разделе «[Общая] физика» [23, гл. 2.2–2.3], но не в разделе «Метафизика».

Если Аристотель обычно называет указанные шесть разрядов «видами» движения, то Ибн-Сина предупреждает, что «вид» здесь не может трактоваться в строгом, техническом смысле слова [4, с. 271]. Подобно Стагириту, он определяет «возникновение и уничтожение» как изменение / движение в отношении категории «субстанция», «рост и убыль» – в отношении «количества», «превращение» – в отношении «качества», «перемещение» – в отношении «где». Для Стагирита собственно движение (без отнесения к нему субстанциального изменения «возникновение-уничтожение») имеет место только в трех указанных категориях акциденции. Ибн-Сина же считает вполне правомерным говорить о движении и в отношении категории «положение», как в случае с вращением сферического тела вокруг себя [4, с. 273].

\* \* \*

Итак, автор «Исцеления», хотя формально и сохранил за «Категориями» их традиционное положение в качестве одного из разделов логики, тем не менее радикально пересмотрел статус категорий. Категориальная проблематика переходит из логики в онтологию, обогащаясь целым рядом принципиально новых аспектов. Более научной, аподиктической, становится и методология исследования. Можно сказать, что авиценновское «Исцеление» ознаменовало качественно новую редакцию не только аристотелевской «Метафизики» (см.: [24]), но и «Категорий».

<sup>63</sup> Здесь лишь превращение обозначено как изменение в качестве.



### Литература

1. Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV) // Ориенталистика. 2020. Т. 3. № 2. С. 403–427. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427>
2. Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. V–VII) // Ориенталистика. 2020. Т. 3. № 3. С. 733–764. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-3-733-764>
3. Аристотель. Категории // Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 53–90.
4. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мантық: 2) аль-Мақұлыт*. Каир: Визарат ас-сақфа ва-ль-иршад аль-қаумй; 1959. 280 с. (На араб. яз.)
5. Simplicius. *On Aristotle Categories 9–15* / Transl. by R. Gaskin. London: Bloomsbury Academic; 2014. 275 p.
6. Ибн-ат-Таййиб. *Аш-Шарх аль-кабёр ли-Мақұлыт 'Аристү*. Дамаск: Дар ат-Таквйн; 2010. 653 с. (На араб. яз.)
7. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишкәх Тихрән; 1978. 783 с. (На араб. яз.)
8. Бахманйара аль-Азарбайджани. Ат-Тахсил // *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани; 2010. 520 с.
9. Аль-Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. Т. 1. М.: Изд. дом Марджани; 2009. С. 117–149.
10. Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 5* / Transl. by E. W. Dooley. London: Bloomsbury Academic; 2014. 224 p.
11. Аристотель. Метафизика // Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 63–367.
12. Аль-Фараби. *Китаб аль-Хурұф*. Бейрут: Дар аль-Машрик; 1970. 254 с. (На араб. яз.)
13. Аль-Фараби. *Книга букв*. Алматы: Казак университеті; 2005. 220 с.
14. Ибн-Рушд. *Талхұс китаб аль-Мақұлыт*. Каир: аль-Хай'а аль-мисрййа аль-'амма ли-ль-китаб; 1980. 161, 19 с. (На араб. яз.)
15. Averroès. *Tafsir Ma Va'd at-Tabi'at*. Т. 1–3. Beirut: Dar al-Mashreq; 1967. 1736, 319 p. (На араб. яз.)
16. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-'Иляхиййат*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Визарат ас-сақфа ва-ль-'иршад аль-қаумй; 1960. 33, 478 с. (На араб. яз.)
17. [аш-Ширази, Садраддин]. *Шарх ва та'лиқа... 'Иляхиййат Шифа'*. Т. 1–2. Тегеран: Интишарат бунйад-и ҳикмат-и 'Ислямй-и Садрә; 1382 х. 1241 с. (На араб. яз.)
18. Ибн-Сина. О душе // Ибн Сина. *Избранные произведения*. М.: Наука; 1980. С. 383–521.
19. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': ат-Табй'иййат: 4) аль-Аф'аль валь-инфи'алят*. Каир: Дар аль-Катиб аль-'арабй; 1969. С. 202–267. (На араб. яз.)
20. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты) // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
21. [Аль-Фараби]. *Китаб аль-Мақулыт // Аль-Мантық 'инда аль-Фарбй*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Машрик; 1985. С. 89–131.
22. Ибн-Сина. Книга знания (фрагменты) // *Мусульманская философия (Фальсафа): антология* / Ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 218–308.



23. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': ат-Ṭabū'uyyāt*: 1) *ас-Самā' ат-ṭабū'ū*. Каир: аль-Хай'а аль-‘амма аль-мисриййа ли-ль-китāб; 1983. 333 с. (На араб. яз.)

24. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 615–633. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633>

### References

1. Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. I–IV). *Orientalistica*. 2020;3(2):403–427. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427>

2. Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. V–VII). *Orientalistica*. 2020;3(3):733–764. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-3-733-764>

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

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

5. Gaskin R. (transl.) Simplicius. *On Aristotle Categories 9–15*. London: Bloomsbury Academic; 2014. 275 p.

6. Ibn-at-Tayyib. *Ash-Sharh al-kabīr li-Maqūlāt Aristū*. Damascus: Dār a-Takwīn; 2010. 653 p. (In Arab.)

7. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. 783 p. (In Arab.)

8. Bahmanyār al-Azarbayjānī. At-Tahsīl. *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeev's translations*. Vol. 2. Moscow: Marjani; 2010. 520 p. (In Russ.)

9. al-Fārābī. Commentaries on Aristotle's "Categories". *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeev's translations*. Vol. 1. M.: Marjani; 2009, pp. 117–149. (In Russ.)

10. Dooley E. W. (transl.) Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 5*. London: Bloomsbury Academic; 2014. 224 p.

11. Aristotle. Metaphysics. *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 1. Moscow: Nauka; 1976, pp. 63–367. (In Russ.)

12. al-Fārābī. *Kitāb al-Huruf*. Beirut: Dar al-Mashriq; 1970. 254 p. (In Arab.)

13. al-Fārābī. *Book of Lettres*. Almaty: Kazak universiteti; 2005. 220 p. (In Russ.)

14. Ibn Rushd. *Talkhīs Kitāb al-Maqūlāt*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma l-l-kitāb; 1980. 161, 19 p. (In Arab.)

15. Averroës. *Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at*. T. 1–3. Beirut: Dar al-Mashriq; 1967. 1736, 319 p. (In Arab.)

16. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Vols. 1–2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. 478 p. (In Arab.)

17. ash-Shirāzī, Sadraddīn. *Sharh wa Taliqah...Ilāhiyyāt Shifā*. Vol. 2. Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-i Sadrā; 1382 h. 1241 p. (In Arab.)

18. Ibn-Sīnā. On the Soul. *Ibn-Sīnā. Selected works*. M.: Nauka; 1980, pp. 383–521. (In Russ.)

19. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabi'yyāt*: 4) *al-Af'āl wa-l-infi'ālāt*. Cairo: Dār al-Kātib al-'arabī; 1969, pp. 202–267 (In Arab.)

20. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)



21. [al-Fārābī]. Kitāb al-Maqūlāt. *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*. Beirut: Dar al-Mashriq; 1985, pp. 89–131. (In Arab.)

22. Ibn-Sīnā. Book of Knowledge (excerpts). Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 218–308. (In Russ.)

23. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'iyāt: 1) ac-Camā' at-tabī'ī*. Cairo: al-Hay'a al-'āmma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. 333 p. (In Arab.)

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

### Информация об авторах

**Ефремова Наталия Валерьевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора восточных философий, Институт философии, Российская академия наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.

**Тауфик Ибрагим** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Центр арабских и исламских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.

### Information about the authors

**Natalia V. Efremova** – Ph. D., Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica* Moscow, Russia.

**Tawfik Ibrahim** – Ph. D. habil., Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 03 ноября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 13 ноября 2020 г.

### Article info

Received: November 03, 2020  
Reviewed: November 11, 2020  
Accepted: November 13, 2020

# PHILOSOPHY OF THE EAST

## Philosophy of Religion and Religious Studies

### ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

#### Философия религии и религиоведение

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 2-1(34):[130.2:2+233-247]+2-28=03.211=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1055-1067

### Упанишады и почитание маха-мантры в традиции гаудия-вайшнавизма

**Вадим Владимирович Останин**

*Алтайский государственный аграрный университет, Барнаул, Россия,*

*Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия,*

*vadim\_bh@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8126-1151>*

**Аннотация.** В статье исследуется широко применяемая практика вознесения краткосложных молитв в традиции гаудия-вайшнавизма на примере употребления так называемой *маха-мантры* («великой мантры»). Анализируются текстовые источники появления указанной практики, прежде всего упанишады, такие как «Кали-сантарана-упанишада» и «Чайтанья-упанишада». Приводится характеристика комментаторской деятельности относительно данных упанишад. Классическими источниками могут считаться комментарии Брахмайогина Рамачандрендры Сарасвати (XVIII в.) и Сухотры Тапованачари (1950–2007) на «Кали-сандарана-упанишаду» и комментарии Бхактивиноды Тхакура и Мадхусуданы даса Бабаджи на «Чайтанья-упанишаду», соответственно. Прилагается перевод обоих текстов с санскрита с необходимыми пояснениями. Оба текста анализируются посредством концепции В. И. Рудого о полиморфном характере санскритской текстовой культуры.

**Ключевые слова:** гаудия-вайшнавизм; *маха-мантра*; упанишады; Бхактивинода Тхакур; В. И. Рудой

**Для цитирования:** Останин В. В. Упанишады и почитание *маха-мантры* в традиции гаудия-вайшнавизма // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1055–1067. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1055-1067.

Original article

Philosophy studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1055-1067

### The Upanishads and worship of the Maha Mantra in the tradition of Gaudiya Vaishnavism

**Vadim V. Ostanin**

*Altai State Agricultural University, Barnaul, Russia,*

*Altai State University, Barnaul, Russia,*

*vadim\_bh@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8126-1151>*

**Abstract.** The author researches the widely used practice of the so-called *maha-mantra* (the “great mantra”) while offering short prayers in the tradition of Gaudiya Vaishnavism,



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







It is based on the Upanishads, such as *Kali-santarana-Upanishad* and *Chaitanya-Upanishad*. The author evaluates the existing original commentaries. As "classical" may be considered the interpretations those by Brahmayogin Ramachandrendra Sarasvati (XVIII century) and Suhotra Tapovanachari (1950–2007) on the *Kali Sandarana Upanishad* and those by Bhaktivinoda Thakura and Madhusudana dasa Babaji on the *Chaitanya Upanishad*. The article provides a translation of both texts from Sanskrit into Russian, supplied with comments and other explanations. The methodology used is based upon V. I. Rudoy concept regarding the polymorphic nature of Sanskrit textual culture.

**Keywords:** Gaudiya Vaishnavism; Maha Mantra; Upanishads; Bhaktivinoda Thakur, V. I. Rudoy.

**For citation:** Ostanin V. V. The Upanishads and worship of the Maha Mantra in the tradition of Gaudiya Vaishnavism. *Orientalistica*. 2020;3(4):1055–1067. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1055-1067.

## Введение

Практика использования краткосложных молитв присутствует фактически в каждой классической духовной традиции. «Иисусова молитва» в православном исихазме, чтение *зикров* в суфизме, повторение мантры «мани» в тибетском буддизме, практика *нэмбуцу* в амидаизме – вот лишь несколько примеров употребления подобных молитвенных формул. Не является исключением здесь и гаудия-вайшнавизм, религиозно-философское направление в средневековом вишнуизме (кришнаизме), основанное Чайтаньей (1486–1536).

Употребление термина *маха-мантра* («великая мантра») является общеиндийским. Уже знаменитая «Вишну-сахасра-нама-стотра» («Молитва тысячи имен Вишну») из «Махабхараты» именуется *маха-мантрой*, но она велика по объему, так как включает в себя более ста стихов. Такое же понятие встречается в буддийской «Праджна-парамита-хридая-сутре» («Сутра сердца запредельной мудрости», ок. II–III вв. н. э.) [1, с. 87–88], где в качестве *маха-мантры* названа следующая лаконичная молитва: *ом гате гате парagate парасамгате бодхи сваха*.

В самом вишнуизме практика чтения кратких «молитовок» стала распространенной начиная с Рамануджи (1017–1137), введшего в широкий обиход так называемую *ашта-акшара-мантру*, восьмисложную молитву, также иногда именуемую *маха-мантрой* – *ом намо нарайанайа*. Причем Рамануджа, публично разгласив звучание данной мантры, нарушил строгий запрет своего гуру, почитавшего ее в качестве эзотерической формулы. Однако, согласно «Прапанна-амрите» (биографии Рамануджи), беспрецедентное сострадание ученика пересилило даже проклятие учителя.

Наиболее близкая к гаудия-вайшнавской молитвенная формула употребляется в традиции еще одного знаменитого вайшнавского святого – Нимбарка (XII–XIII вв.). Это так называемая *йугала-маха-мантра* (*йугала* – «пара, чета», имеется в виду божественная чета Кришны и его



возлюбленной Радхи): *радхе кришна радхе кришна кришна кришна радхе радхе / радхе щяма радхе щяма щяма щяма радхе радхе.*

### Методы исследования

В ходе работы задействована концепция знаменитого отечественного индолога и буддолога В. И. Рудого, согласно которой классические тексты древней и средневековой индийской философии должны рассматриваться как полиморфное единство трех смысловых уровней: а) уровня религиозной доктрины, б) уровня культовой психотехнической практики и в) уровня собственно философского дискурса.

### Маха-мантра и упанишады в гаудия-вайшнавизме

В гаудия-вайшнавизме получила повсеместное распространение несколько иная форма *маха-мантры*, имеющая весьма схожее звучание и смысл: *харе кришна харе кришна кришна кришна харе харе / харе рама харе рама рама рама харе харе* (где *харе* чаще всего означает ту же Радху, а *рама* – сокращенная форма еще одного знаменитого имени Кришны, Радха-Рамана).

Возможно, самое раннее упоминание гаудийской *маха-мантры* находится в одной из трех классических биографий Чайтаньи – «Чайтанья-бхагавате», вышедшей из-под пера Вриндавана даса Тхакура (XVI в.). Два оставшихся жития, «Чайтанья-чарита-амрита» Кришнадасы Кавираджи и «Чайтанья-мангала» Лочана даса Тхакура (обе – также XVI в.), соответственно текст *маха-мантры* не приводят.

Однако, как известно, ни одна традиция, относящая себя к общему ведийскому корню, не может считаться таковой, если ее философия и практика не упоминаются в *шрути* (букв. «услышанное»), самом древнем и авторитетном для каждого индуса разделе Вед. Упанишады являются своеобразной «печатью» *шрути*, ибо они не только представляют собой заключительную четвертую часть «услышанного» Откровения, но и наиболее философичны по своему содержанию. Ссылки на упанишады абсолютно необходимы для придания валидности любому индуистскому учению или духовной дисциплине, включая практику повторения краткосложной молитвы, или *маха-мантры*.

Гаудийская *маха-мантра* упоминается в двух упанишадах, каждая из которых имеет весьма примечательную характеристику. Таковы «Кали-сантарана-упанишада» («Упанишада, благодаря которой преодолевается век Кали<sup>1</sup>») и «Чайтанья-упанишада» («Упанишада Чайтаньи»).

<sup>1</sup> Век духовного упадка, начавшийся, согласно ведийской хронологии, около 5000 лет назад.



### «Кали-сантарана-упанишада» и ее комментаторская традиция

Авторитетность «Кали-сантарана-упанишады» обычно не вызывает сомнений хотя бы в силу того факта, что она входит в классический список из ста восьми достойных всяческого доверия упанишад, приведенный в одной из них, а именно в «Муктика-упанишаде» («Жемчужной упанишаде»). В данном перечне она стоит под номером 103, сама же «Муктика» завершает весь список под номером 108. Также необходимо отметить, что «Кали-сантарана» относится к редакции «Кришна-яджур-веды».

Датировка «Кали-сантараны» достаточно затруднительна, что, впрочем, можно сказать практически о каждом ведийском тексте. Согласно традиции, все упанишады изначально услышаны в Откровении различными ведийскими мудрецами-*риши* («Кали-сантарану» услышал *риши* Нарада, а «Чайтанья-упанишаду» – *риши* Пиппалада) в незапамятные времена, но были записаны мудрецом Вьясой около 5 тысяч лет назад.

Конечно, данные современной индологии серьезно «омолаживают» тексты упанишад, давая каждой из них ее собственную примерную датировку. Так, «Кали-сантаране» дают не более чем несколько сотен лет (обычно называют временем ее возникновения 1500–1600 гг., в связи с датировкой «Муктики» и временем, когда проповедовал Чайтанья). Кроме того, это связано с тем обстоятельством, что старейший известный на сегодняшний день манускрипт «Кали-сантараны» датируется 1740 г. Он сопровождается комментарием некоего Брахмайогина Рамачандрендры Сарасвати из г. Канчипурам, приверженца школы адвайта-веданты. Естественно, что упанишада могла какое-то время передаваться изустно, но вопрос, насколько долго, – остается открытым...

Однако примечательно, что указанный комментарий не имеет в традиции гаудия сколько бы то ни было важного значения, ибо монистическое учение школы адвайта-веданты является главным философским оппонентом последователей Чайтанья, убежденных персоналистов в области духа.

Определяющим моментом для придания авторитетности данной упанишаде в среде современных гаудия-вайшнавов можно считать факт ее принятия такими известными проповедниками данного направления, как Бхактисиддханта Сарасвати (1874–1937) и Прабхупада (1896–1977), причем последний распространил философию и практику гаудия-вайшнавизма фактически по всему миру.

С конца XX в. мы располагаем получившим некоторое распространение в среде последователей Прабхупады анонимным комментарием на «Кали-сантарану». В сети Интернет доступен санскритский текст упанишады с объяснениями, данными с позиции учения Рамануджи (сайт «Щри Матхам») [2]. Также популяризации данной упанишады весьма способствовал один из одаренных в научном отношении учеников Прабхупады – Сухотра Тапованачари (1950–2007), который в начале 2000-х гг.



несколько раз давал пространные устные комментарии на этот текст (Индия, Новая Зеландия, Одесса)<sup>2</sup>.

Почему комментариев к «Кали-сантаране», казалось бы, вводящей в практику столь важное повторение *маха-мантры*, так немного? Возможно, потому что в качестве конечной цели человеческого существования она объявляет именно личное спасение (*мукти*) и достижение духовной реальности, но отнюдь не безусловную любовь к Богу и всем живым существам (*према*), о которой так много проповедовали Чайтанья и его последователи.

### «Чайтанья-упанишада» и ее место в традиции гаудия-вайшнавизма

Напротив, авторитетность «Чайтанья-упанишады» часто подвергается решительным сомнениям. Общеизвестно, что ее текст впервые обрел известный мыслитель школы Чайтанья XIX в. – Бхактивинода Тхакур (1838–1914), получив его из рук некоего Мадхусуданы даса Бабаджи. В 1887 г. Бхактивинода издал «Чайтанья-упанишаду», сопроводив ее двумя комментариями: собственным «Чайтанья-чарана-амрита-бхашья» (написан на санскрите, но посредством бенгальского алфавита) и «Амрита-бинду-анувада» (бенгальский комментарий-пересказ, в основном передающий и несколько проясняющий содержание первичного комментария), принадлежащий перу Мадхусуданы.

До «открытия» текста «Чайтанья-упанишады» Бхактивинодой он не значится ни в одном из списков упанишад. И хотя комментатор напрямую относит его к традиции «Атхарва-веды», некоторые исследователи (даже принадлежащие к традиции гаудиев) полагают, что, вероятно, Бхактивинода сам сочинил названный текст. Однако, конечно, существуют и те, кто считает данный текст действительно относящимся к канону *шрути*. Периодически появляются и новые комментарии к нему, но уже на английском языке, такие как комментарии Карнамриты (ученик Прабхупады, переводчик и комментатор текстов классических упанишад), Шачинанданы Свами (также ученик Прабхупады, давший краткие объяснения стихов упанишады в одной из своих книг, посвященных практике воспевания *маха-мантры*).

### Перевод «Кали-сантарана-упанишады»<sup>3</sup>

Обращение: Ом. Пусть Он [Господь] защитит нас обоих<sup>4</sup>, пускай Он наслаждается нашим сотрудничеством. Да обретем мы оба духовную силу!

<sup>2</sup> Автор статьи перевел упанишаду с санскрита и издал ее в 2014 г., снабдив отредактированными в стилистическом смысле устными комментариями Сухотры Тапованачари [3]. Коренной текст упанишады приводится ниже, так же, как и авторский перевод с санскрита «Чайтанья-упанишады».

<sup>3</sup> Санскритский текст взят с сайта известного интернет-ресурса санскритской литературы – Gaudiya Grantha Mandira (Sanskrit Texts Repository) [4].

<sup>4</sup> Имеются в виду учитель и ученик упанишады.



Да сделает Он наше обучение блестящим и важным, да не пребудет энергия, несущая нам духовное прозрение, заблокированной! Да не будем мы ссориться друг с другом и презирать предмет нашего обучения! Ом. Мир! Мир! Мир!

Хари<sup>5</sup> Ом! В конце Двапара-юги<sup>6</sup> Нарада<sup>7</sup> пришел к Брахме<sup>8</sup> и спросил его: «О, Господин, каким образом я, скитающийся по земле подобно бродяге, могу преодолеть дурное влияние века Кали»? (1)

Брахма сказал: «Я есть Брахма, и я спрошен Тобою – преданным Господа (*садху*)! Услышь же о том, что является секретом всех Вед и скрыто, однако, воспользовавшись чем, Ты не только победишь пороки Кали, но и освободишься из круговорота *сансары*. (2)

Посредством громкого регулярного воспевания Святого Имени изначальной Верховной Личности Бога – Нараяны<sup>9</sup>, все пороки века Кали теряют свою силу». (3)

Нарада снова спросил: «Что же это за Имена»? (4)

На что Хираньягарбха (Брахма) ответил: «*Харе Кришна Харе Кришна Кришна Кришна Харе Харе / Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе Харе*<sup>10!</sup> (5)

Посредством этих шестнадцати Имен уничтожаются все пороки века Кали. Поэтому не найти в Ведах метода, более эффективного, чем этот. (6)

Это [Святое Имя] уничтожает шестнадцатичленное покрытие живого существа, в результате чего Верховный Господь предстает во всем Своем великолепии, подобно тому, как солнцевидные лучи рассеивают облака и открывают [наблюдателю] сам диск Солнца». (7)

Нарада снова спросил: «О, Господин, каковы предписания, касающиеся этого метода»? (8)

[Брахма] ответил ему: «Не существует никаких правил и предписаний для [повторения Святого Имени]. Кем бы ни был духовный человек (*брахман*), чистым или нечистым, если он постоянно повторяет [Святое Имя], то достигнет освобождения в форме: пребывания с Господом в одной реальности (*салокья-мукти*); близости к Нему (*самипья-мукти*); обладания телом, подобным телу Господа (*сарупья-мукти*); или слияния с Его бытием (*саюджья-мукти*). (9)

Когда человек повторит данную мантру, состоящую из шестнадцати слов, 35 000 000 раз, это спасет его: от греха убийства брахмана; героя

<sup>5</sup> Одно из имен Вишну-Кришны.

<sup>6</sup> То есть чуть более 5 тысяч лет назад.

<sup>7</sup> Великий мудрец и йогин, сын Брахмы.

<sup>8</sup> Первое живое существо, сотворенное Кришной, демиург материального мира.

<sup>9</sup> Еще одно знаменитое имя Вишну, или Кришны.

<sup>10</sup> В некоторых изданиях, в частности в манускрипте, содержащем комментарий Брахмайогина Рамачанрендры Сарасвати, *маха-мантра* начинается со слов Харе Рама. На этом порой настаивают рамаиты. Однако гаудии либо доказывают обратное, либо попросту не придают последовательности слов принципиального значения.





или политического лидера; от греха воровства золота и т. п.; осквернения девственницы или вступления в связь с низкой женщиной; и нанесения вреда предкам, полубогам и людям. (10)

Даже если человек отверг ранее все иные обязанности (*дхармы*), [но повторяет *маха-мантру*], он немедленно очищается от этого греха<sup>11</sup>. Он незамедлительно получает освобождение, незамедлительно получает освобождение! Такова упанишада! (11)

### Перевод «Чайтанья-упанишады»<sup>12</sup>

Однажды мудрец Пиппалада<sup>13</sup>, держащий в руках топливо для совершения жертвоприношения<sup>14</sup>, приблизился в поклоне к Господу Брахме и спросил: «О, Господин! Пожалуйста, поведай мне, что является истинным духовным благом, здесь и сейчас!» (1)

Господь Брахма тут же сказал: «Обуздай ум и возрадуйся посредством неуклонной аскетической практики (*manas*) и полового воздержания (*брахмачарья*), а затем непременно приходи снова!» (2)

Осуществив все это<sup>15</sup>, мудрец Пиппалада снова приблизился к Господу Брахме и сказал: «О, Господин! Что должны делать в эпоху Кали люди, чье духовное сознание сокрыто, чтобы освободиться от влияния порока?» (3)

Пожалуйста, скажи, каково Божество (*девата*)<sup>16</sup>, которому следует поклоняться, и какова молитва (*мантра*)<sup>17</sup>, предназначенная для поклонения?» (4)

Господь Брахма сказал: «Сейчас я поведаю тебе особую тайну! В городе Навадвипе<sup>18</sup>, располагающемся на берегу Ганги, также известном как Голока<sup>19</sup>, пребывает двурукий Господь Говинда<sup>20</sup>, предстающий, однако,

<sup>11</sup> То есть от порока неследования любым иным практикам, кроме повторения *маха-мантры*. Текст напоминает подобный же стих из «Бхагавад-гиты» (18.66).

<sup>12</sup> Санскритский текст взят с интернет-ресурса Sanskrit Documents [5], там же содержится фотокопия издания Бхактивиноды, выполненного бенгальским шрифтом и дополненного комментариями «Чайтанья-чарана-амрита» и «Амрита-бинду-анувада» соответственно [6].

<sup>13</sup> По традиции, считается сыном другого великого мудреца и духовного практика – Дадхичи. Однако авторы комментариев не раз именуют Брахму «отцом» (*numa*) Пиппалады. Возможно, имеется в виду не буквальное, а духовное «отцовство», отношения учителя и ученика.

<sup>14</sup> Символ крайнего смирения и искреннего ученичества. Дрова использовались в огненных церемониях, ингредиенты для которых собирались учениками.

<sup>15</sup> Комментаторы указывают точную продолжительность практики Пиппалады – один год.

<sup>16</sup> Ответ на этот вопрос представляют стихи 5–8.

<sup>17</sup> Ответ на этот вопрос представляют стихи 9–14.

<sup>18</sup> Место рождения и вечная обитель Чайтаньи.

<sup>19</sup> Вечная обитель Кришны.

<sup>20</sup> Одно из имен Кришны.



в златокожем облике<sup>21</sup>. Он – душа всего сущего, великий наслаждающийся, великая душа, великий практик йоги, вышедший из-под влияния трех качеств (*гуна*)<sup>22</sup> материальной природы, форма чистого сознания – проявляет преданное служение Богу для людей, находящихся в материальном мире. Об этом имеются следующие стихи. (5)

“Единый Господь, обладатель всех форм, великая душа, предстал Златокожим, хотя в действительности Он принимает и красный, и темный, и белый облики. Он – сущность самого сознания, тот, кто исполнен жизненной силы и предстает в образе личности, преданной Господу. Он одаривает преданным служением Богу и может быть постигнут только посредством преданного служения Ему”. (6)

“Я приношу свои почтительные поклоны Господу Кришне, Сверхдуше всего сущего, постижимому посредством текстов Веданты. Вновь и вновь я кланяюсь Господу Чайтане, олицетворению сознания всех живых существ”. (7)

“Господь постижим посредством текстов Веданты, Он – верховный наслаждающийся и древнейший, сущность самого сознания и великое лоно, из которого возникла вселенная. Постигнув Его таким, как Он есть, человек преодолевает смерть. И не существует для продвигающегося по духовной стезе иного пути”! (8)

Посредством Своего Святого Имени вездесущий Господь преисполняет ликованием все мироздание. (9)

У Господа извечно присутствуют в распоряжении две высшие энергии: энергия блаженства (*хладини*) и энергия знания (*самвит*). (10)

Он есть тот, кто непрестанно воспевает эту корневую молитву (*мула-мантра*), Святые Имена: “Хари”, “Кришна”, “Рама”. (11)

Святое Имя “Хари” подразумевает “разрубание узла в сердце (*хридая-грантхи*), предстающего в виде подсознательной тяги к чувственным наслаждениям (*васана*)”. Слово “криши”, означающее “возделывание сердца посредством памятования (*смарана*) о Господе”, взятое вместе со слогом “на”, составляет Святое Имя “Кришна”. Святое Имя “Рама” указывает на “того, кто, являясь олицетворением блаженства (*ананда*), радуется весь мир”. По этому поводу имеется один священный стих. (12)

“Данная мантра есть высшая тайна, постигаемая только посредством преданного служения Господу”. (13)

Эти всеблагие шестнадцать Святых Имен беспрестанно воспевают невозмутимые духовно развитые личности (*дхира*). Так они выходят из-

<sup>21</sup> Намек на тождество Чайтаньи с Кришной, ибо Чайтанья родился златокожим, а Кришна обладает темным цветом тела, часто сравниваемым с сапфиром или грозovým облаком.

<sup>22</sup> Три энергии, пронизывающие собой все сущее: 1) сила благости (*самтвa*), 2) сила страсти (*раджас*), 3) сила невежества (*тамас*). Подробно разбирается в «Бхагавад-гите» и философии *санкхьи*.



под влияния материальной иллюзорной энергии, и не иначе. Эту возвышенную молитву, представляющую собой наивысшую тайну, необходимо повторять непрестанно. (14)

Господь Чайтанья есть действительная причина всего сущего – Господа Санкаршаны и Васудевы; Господа Брахмы и Шивы; Индры, Брихаспати<sup>23</sup>; всех полубогов и всех живых существ, движущихся и неподвижных; чего бы то ни было в бытии и даже в небытии. Относительно этого имеются следующие священные стихи. (15)

“Что бы то ни было, не являющееся истинной причиной – это то, чем можно наслаждаться, бренное. Оно зовется творением”. (16)

“Также сказано, что истинной причиной творения является живое существо, принадлежащее к высшей природе. Оно вечно”. (17)

“Он же есть действительный верховный наслаждающийся, пребывающий выше всего тленного и нетленного. Он носит Имя Чайтанья и является высочайшей истиной, причиной всех причин”. (18)

Тот, кто наслаждается Им, служит Ему и медитирует на Его образ, преодолевает зло, становится очищенным, постигает истину и побеждает скорбь. Высшее предназначение жизни стяжается только им, и никем другим!»! (19)

Заключение: нет в мироздании истины высшей, нежели верховенство единого Господа – Чайтанья и Кришны!

### **Полиморфный характер «Кали-сантарана-упанишады» и «Чайтанья-упанишады»**

В. И. Рудой, великолепный отечественный индолог и буддолог, утверждал, что буддийские учения и учения ведийского корня имеют полиморфную структуру. Валерий Исаевич выделял в ней три уровня: а) религиозная доктрина, б) культурная психотехническая практика и в) философский дискурс [7, с. 12].

Воспользовавшись его концепцией, можно четко классифицировать смысловые акценты практики почитания *маха-мантры*, предложенные в «Кали-сантарана-упанишаде» и «Чайтанья-упанишаде» соответственно.

Первая из обозначенных упанишад, прежде всего, имеет дело с философским дискурсивным уровнем учения гаудиев, ибо ее основной интерес носит метафизический характер. На это прямо указывает следующий стих упанишады:

«Это [Святое Имя] уничтожает шестнадцатичленное покрытие живого существа, в результате чего Верховный Господь предстает во всем

<sup>23</sup> Васудева и Санкаршана – воплощения Кришны, участвующие в функционировании духовного и материального миров. Шива – один из могущественных полубогов, Индра – владыка рая, Брихаспати – небесный учитель и жрец. Весь смысл стиха – доказательство тождества Чайтанья и Кришны, Верховного Божества, творца миров, могущественных личностей, всех живых существ, бытия и даже небытия.



Своем великолепии, подобно тому, как солнцевидные лучи рассеивают облака и открывают [наблюдателю] сам диск Солнца». (7)

Существует несколько возможных интерпретаций «шестнадцатичленного покрытия», но все они имеют метафизическую природу. Так, Сухотра Тапованачари сводит их к пяти первоэлементам (пространство, воздух, огонь, вода, земля), пяти познающим чувствам (слух, осязание, зрение, вкус, обоняние), пяти деятельным чувствам (руки, ноги, органы речи, выделения и размножения) и уму. Он же указывает, что на место одной из пятерок может легко встать еще одна – пятерка жизненных дыханий (*прана, апана, самана, вьяна, удана*), которым придается столь важное значение в практике йоги. Возможны и другие «рокировки» пятерок.

Автор толкования с сайта последователей Рамануджи «Щри Матхам» задает иную интерпретацию «покрытий», взятую им из текста весьма авторитетной «Прашна-упанишады», транслятором которой является не кто иной, как Пиппалада. Согласно ей, шестнадцать категорий суть таковы: 1) *прана*, 2) вера (*шраддха*), 3–7) пять первоэлементов, 8) органы чувств (*индрии*), 9) ум (*манас*), 10) пища (*анна*), 11) сила (*вирья*), 12) аскеза (*тапа*), 13) мантра, 14) карма, 15) уровни мироздания (*лока*), 16) имя (*нама*).

Таким образом, необходимо еще раз подчеркнуть, что семантика *маха-мантры* в «Кали-сантарана-упанишаде», в какой бы интерпретации мы ее ни брали, носит явно метафизический характер.

«Чайтанья-упанишада» задействует совершенно иной ракурс учения гаудиев о «великой мантре», а именно психотехнический и религиозный уровни.

Уровень культовой психотехнической практики весьма информативно активируют следующие стихи:

«Святое Имя “Хари” подразумевает “разрубание узла в сердце (*хридая-грантхи*), предстающего в виде подсознательной тяги к чувственным наслаждениям (*васана*)”. Слово “криши”, означающее “возделывание сердца посредством памятования о Господе”, взятое вместе со слогом “на”, составляет Святое Имя “Кришна”. Святое Имя “Рама” указывает на “того, кто, являясь олицетворением блаженства (*ананда*), радуется весь мир”... (12)

Эти всеблагие шестнадцать Святых Имен беспрестанно воспевают невозмутимые духовно развитые личности (*дхира*). Так они выходят из-под влияния материальной иллюзорной энергии, и не иначе. Эту возвышенную молитву, представляющую собой наивысшую тайну, необходимо повторять непрестанно». (14)

Очевидно, что в стихе, разбирающем этимологию имен, используемых в *маха-мантре*, задействованы понятия из индийской психотехники. Так, образ «узла в сердце» традиционно применяется для обозначения фундаментального «неведения» (*авидья*), являющегося корневым аффек-



том – как для последователей индуизма, так и для сторонников буддизма (см. «Йога-сутры» Патанджали и «Абхидхарма-кошу» Васубандху).

Термин *васана* (букв. «аромат») не менее значим, ибо он характеризует устойчивые латентные тенденции подсознания, выражающиеся в формировании различных типов привязанностей. Единицами *васана* обычно считаются наборы так называемых *санскара*, единичных «отпечатков» в сознании индивида. В. И. Рудой называл их «формирующими факторами» [8, с. 149].

Основанием психотехники в стихе провозглашается практика *смара-ны* («памятования»), обычно заключающаяся в «припоминании» во время повторения *маха-мантры* ее различных смыслов или образов и деяний, связанных с Кришной и Чайтаньей.

Стоит ли говорить, что такие понятия, как *ананда* («блаженство» самоосознания), *дхира* («невозмутимая личность»), а также упоминаемая практика непрестанной (*нитья*) молитвы тоже относятся к психотехническому уровню учения последователей Чайтаньи.

Таким образом, следует еще раз отметить, что основная тенденция в трактовке смысла *маха-мантры*, задействованной в «Чайтанья-упанишаде», имеет психотехническую основу и, в первую очередь, связана с духовной дисциплиной.

Религиозный уровень доктрины также хорошо представлен в «Чайтанья-упанишаде», провозглашающей тождество личности и имен Кришны и Чайтаньи. Однако данный уровень не связан с проблемой интерпретации *маха-мантры*, и потому мы опускаем его без дальнейших объяснений.

## Заключение

Итак, практика молитвенного повторения гаудийской *маха-мантры* имеет свое прочное основание в таких текстах, как «Кали-сантарана-упанишада» и «Чайтанья-упанишада», почитаемых последователями Чайтаньи в качестве *шрути*, раздела Вед. Каждая упанишада имеет свою легендарную и научную истории, а также «обросла» собственной комментаторской традицией. Более того, исходя из полиморфной структуры восточных учений, предложенной В. И. Рудым, становится ясно, что «Кали-сантарана-упанишада» скорее нацелена на философскую (метафизическую) интерпретацию смысла *маха-мантры*. «Чайтанья-упанишада», напротив, делает сильный акцент на психотехнической стороне почитания *маха-мантры*, основываясь на ее этимологии.

## Обсуждение

Статья прошла обсуждение на философском семинаре кафедры гуманитарных дисциплин Алтайского государственного аграрного университета.





### Литература

1. Сутра сердца, или Сутра о сущности Совершенной Мудрости // Андронов В. П. *Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями*. М.: Алмазный путь; 2010. 512 с.
2. Kali-santarana-upanisad // Sri Matham. <http://www.srimatham.com/uploads/5/5/4/9/5549439/kali-santarana-upanisad.pdf>
3. Кришна Двайпаяна Вьяса. *Кали-сантарана-упанишад: Комментарии Его Святейшества Сухотры Тапованачари* / Пер., ред., примеч. В. В. Останина. М.: Философская книга; 2014. 112 с.
4. Kalisantarana Upanishat // *Gaudiya Grantha Mandira* (Sanskrit Texts Repository). [https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e\\_no=537](https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=537)
5. Shri Shri Chaitanya Upanishad // *Sanskrit Documents*. <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/upanishhat/>
6. Щри Щри Чайтанья-упанишад (из Атхарваведы) (бенгальский шрифт) с комментариями «Чайтанья-чанамрита-бхашья» и «Амрита-бинду-анувада» // *Sanskrit Documents*. <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/upanishhat/>
7. Васубандху. *Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов* / Пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. М.: Наука; ГРВЛ; 1990. 318 с.
8. *Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»)* / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука; ГРВЛ; 1992. 263 с.

### References

1. Heart Sutra, or Sutra on the Essence of Perfect Wisdom. Androsov V. P. *The Buddhist classics from the ancient India. The Buddha's Word and the works by Nagarjuna. Commented translation from Pali, Sanskrit and Tibetan*. Moscow: Almazny put; 2010. 512 p. (In Russ.)
2. Kali-santarana-upanisad. Sri Matham. <http://www.srimatham.com/uploads/5/5/4/9/5549439/kali-santarana-upanisad.pdf>
3. Ostanin V. V. (transl., ed., notes) Krsna Dvaypayana Vyasa. *The Qali-santarana-upanishad: Comm. by His Holiness Suhotra Tapovanchari*. Moscow: Filsofskaya kniga; 2014. 112 p. (In Russ.)
4. Kalisantarana Upanishat. *Gaudiya Grantha Mandira* (Sanskrit Texts Repository). [https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e\\_no=537](https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=537)
5. Shri Shri Chaitanya Upanishad. *Sanskrit Documents*. <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/upanishhat/>
6. Shri Shri Chaitanya Upanishad (from Atharvaveda) (in Bengali Script) followed by comments “Chaytanya-chanamrita-bahshya” and “Amrita-bindu-anuvada”. *Sanskrit Documents*. <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/upanishhat/>
7. Vasubandhu. *Abhidharmakosha (The Encyclopaedia of Abhidharma). Division One. An Analysis based upon the classes of elements* / Tr. from Sanskr, Introd., Comm., A research on History and Philosophy by V. I. Rudoi. Moscow: Nauka; GRVL; 1990. 318 p. (In Russ.)



8. *The classic Yoga (The “Yoga-sutras” by Patanjali and the “Vyasa-bhashya by Vyasa Bhashya”).* Tr. from Sanskr., Introd., Comm., the reconstruction of the system by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy; 1990. 318 p. Moscow: Nauka; GRVL; 1992. 263 p. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Останин Вадим Владимирович** – кандидат философских наук, доцент, Алтайский государственный аграрный университет, Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия.



### **Information about the author**

**Vadim V. Ostatin** – Ph. D. (Philos.) assistant professor, Altay State Agrarian University, Altay State University, Barnaul, Russia.

### **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: 26 июня 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 13 августа 2020 г.  
Принята к публикации: 27 октября 2020 г.

### **Article info**

Received: June 26, 2020  
Reviewed: August 13, 2020  
Accepted: October 27, 2020

# PHILOSOPHY OF THE EAST

## History of Philosophy

### ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

#### История философии

Оригинальная статья  
УДК 1(09):94(510)+[(093)«15/16»=03.811.581=161.1]  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1068-1096

Философские науки

## Как святоумдые народ воевать учили: «Суждения о вооружении и пище» Ли Чжи

**Николай Владимирович Руденко**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
nikolay\_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>*

**Аннотация.** Статья является продолжением исследования раздела «Разнородные произведения» («Цза-шу» 雜述) знаменитой «Книги для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) Ли Чжи (李贄, 1527–1602) и представляет первый перевод эссе «Суждения о вооружении и пище» («Бин-ши лунь» 兵食論), введение, в котором говорится об этом памятнике и его истории, комментарии к переведенному тексту и заключительные выводы. В произведении мыслитель рассуждает о роли вооружения в жизни общества, переосмысливает тезис Конфуция о приоритете доверия народа перед вооружением и пищей, а также обрушивается с критикой на Мэн-цзы, рекомендовавшего просвещать народ в сельских школах и открыто принуждать его соответственно праведному пути царя. В качестве более эффективной альтернативы Ли Чжи предлагает более гибкий даосский путь – создание условий для естественной саморегуляции людей и незаметное манипулирование народом.

**Ключевые слова:** Мин (1368–1644); китайская философия; неоконфуцианство; Ли Чжи (1527–1602); Бин-ши лунь; Фэнь-шу; Книга для сожжения

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

**Для цитирования:** Руденко Н. В. Как святоумдые народ воевать учили: «Суждения о вооружении и пище» Ли Чжи // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1068–1096. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1068-1096.

Original article  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1068-1096

Philosophy studies

## How Sages Taught People the Art of War: “Discourse on Armament and Food” by Li Zhi

**Nikolai V. Rudenko**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
nikolay\_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>*

**Abstract.** The present article is a continuation of the research on the chapter «Diverse Writings» (*Za shu* 雜述) from the famous “Book to Burn” (*Fen shu* 焚書), the *opus*



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





*magnum* by the iconoclastic late Ming thinker Li Zhi (李贄, 1527–1602). The article comprises the first translation into Russian of the essay by Li Zhi “Discourse on Armament and Food” (*Bing shi lun* 兵食論) accompanied by introduction and comments. The tenor of the Chinese text is the social role of armament. Li Zhi revises the saying by Confucius regarding the priority of people’s trust to the food and armament. He also strongly criticizes Mengzi’s ideas. The latter recommended to enlighten people by educating them in village schools and to openly force them to follow the righteous way of the king. Li Zhi suggests an effective alternative to such approach by following the more flexible Daoist way. Following his suggestion, one should create special conditions in which people would self-regulate in natural way and could be manipulated without being able to notice it.

**Keywords.** China, dynasties Ming 1368 to 1644; China, philosophy; Neo-Confucianism; Li Zhi (1527–1602); *Bing shi lun*; Fen shu, armament; food

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

**For citation:** Rudenko N. V. How Sages Taught People the Art of War: “Discourse on Armament and Food” by Li Zhi. *Orientalistica*. 2020;3(4):1068–1096. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1068-1096.

## Введение

Философские взгляды и творчество Ли Чжи 李贄 (1527–1602) характеризуются редкой провокативностью и свободомыслием даже на фоне идейного разнообразия эпохи Мин. Его индивидуалистическая риторика, апология проявления естественных эмоций в творчестве и скепсис по отношению к высказываниям Конфуция (551–479 до н. э.) и мудрецов древности вставляли в резкую оппозицию как к господствовавшему в государственной идеологии, строго регламентированному в плане трактовки канонических текстов «учению о принципе» (*ли-сюэ* 理學), так и к убеждениям большей части представителей образованного класса, ратовавших за возвращение к древним стандартам в политике и искусстве. Кроме того, Ли Чжи провоцировал ревнителей общественной морали вызывающими поступками, например принятием в учение как мужчин, так и женщин, в связи с чем его обвиняли в разврате. Закончилось все тем, что философ был обвинен императором Чжу И-цзюнем<sup>1</sup> в «извращении пути и смущении люда» и заключен в тюрьму, где погиб, вероятно, покончив жизнь самоубийством.

В продолжение опубликованных ранее переводов Ли Чжи [1–7] настоящая статья представляет первый перевод на русский язык его эссе «Суждений о вооружении и пище» («Бин-ши лунь» 兵食論), в котором фи-

<sup>1</sup> Чжу И-цзюнь 朱翊鈞 (1563–1620) – император, правивший под девизом *Вань-ли* 萬曆 (букв. «Мириады [лет] длящееся [правление]»), 1573–1620).



лософ рассуждает о роли вооружения в жизни общества. Произведение написано не позднее 1588 г., поскольку вошло также в «Книгу для сокрытия» («Цан-шу» 藏書) Ли Чжи в качестве приложения к биографии Чжан Цзая<sup>2</sup>. До настоящего момента из европейских языков эссе переводилось только на английский Р. Хэндлер-Шпиц [8, с. 92–98]. Текст принадлежит к жанру «суждений» (лунь 論), которые наряду с «толкованиями» (шо 說), «разборами» (цзе 解) и «речами» (юй 語) отличаются наибольшей философичностью среди всех эссе «Книги». Оригиналы текстов на *вэньяне* сверены с ксилографом «Книги для сожжения» периода Вань-ли (т. е. не позднее 1620 г.), который хранится в Национальном архиве Японии (полный список китайских текстов из данной коллекции см.: [9]).

Жирным шрифтом отмечены фрагменты, в которых присутствуют неявные аллюзии, они будут разобраны после текста эссе.

### Суждения о вооружении и пище

#### 兵食論

**Вначале, [когда] народ был [только-только] рожден, [он находился] в состоянии, подобном птичьему и звериному: [люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали, собирали плоды трав и деревьев, почитая [их] за пищу. Да к тому же еще не было [у них] когтей и зубов, [что могли бы] предоставить [возможность] схватить или загрызть [кого-нибудь], не было [у них] перьев и шерсти, [что могли бы] помочь взмыть [ввысь] или укрыться: [потому среди] них [тех, кто] не становился бы кормом и пищей для птиц и зверей, было мало. А ведь Небо породило человека оттого, что он ценнее [всех других] вещей: [если бы], напротив, [хотело бы] оставить его в качестве пищи, так лучше б и не породило [вовсе].** Стало быть, ситуация сама собой никак не могла бы [не дойти до того, чтобы человек] не воспользовался вещами для [удовлетворения своих] потребностей: и [вот] изготовление [человеком] луков и стрел, клевцов и копий, лат и шлемов, мечей и щитов [было] подготовлено. Ведь коль скоро возникла [у человека] сия жизнь, [должно было возникнуть] и то, чем ее вскармливать, – пища; коль скоро возникло [у человека] сие тело, должно было возникнуть и то, чем его защищать, – вооружение. Насущность пищи обусловила создание колодезных полей<sup>3</sup>; насущность вооружения обусловила расцвет луков и стрел, лат и шлемов. Этими латами

<sup>2</sup> Чжан Цзай 張載 (1020–1077), величание (цзы 字) Цзы-хоу 子厚, прозвище (хао 號) Хэн-цюй 橫渠 – один из основоположников неоконфуцианства.

<sup>3</sup> Колодезные поля (цзин-тянь 井田) – в конфуцианстве идеальная система земледелия, основанная на разделении квадратного земельного участка на девять равных полей в виде иероглифа цзин 井 «колодец». Предполагалось, что восемь окаймляющих центр полей находились в личном пользовании восьми крестьянских хозяйств, которые объединялись в автономную общину на началах взаимопомощи и взаимной ответственности; среднее поле было общинным и служило для сбора натуральной ренты [10, с. 535].





и шлемами, луками и стрелами и была восполнена потребность в когтях, клыках, шерсти и перьях; [ими] с бешеной стремительностью **прогнали тигров и барсов, носорогов и слонов, удалив их** [прочь]. Народ обрел спокойствие в местопребывании своем – разве не благодаря этому?

民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾艸木之實以爲食。且又無爪牙以供搏噬，無羽毛以資翰蔽，其不爲禽獸啖食者鮮矣。夫天之生人，以其貴于物也，而反遺之食，則不如勿生。則其勢自不得不假物以爲用，而弓矢戈矛甲冑劍楯之設備矣。蓋有此生，則必有以養此生者，食也。有此身，則必有以衛此身者，兵也。食之急，故井田作；衛之急，故弓矢甲冑興。是甲冑弓矢，所以代爪牙毛羽之用，以疾驅虎豹犀象而遠之也。民之得安其居者，不是與！

Муж-Учитель [Конфуций] говорил: «[Если] достаточно пищи и достаточно вооружения, народ доверится»<sup>4</sup>. Ведь если те, кто [стоит] вверху над людьми, делают так, чтоб у народа было пищи и вооружения достаточно, они пользуются доверием и поддержкой. Какие же [в них могут быть] сомнения? **[Когда же] доходит до безысходности, [народ] все равно предпочтет [скорее] умереть, чем покинуть [такого правителя], – [всё] оттого, что у верхов вооружения и пищи искони было достаточно.** [Когда] он, [Конфуций], говорил «убрать пищу» и «убрать вооружение», он [вовсе] не желал их убирать – [то] была безысходность. А коли ситуация выйдет из безысходной, те, кто внизу, само собой, не станут терпеть нечто, причина чему – безысходность, и в конце концов [проникнутся] недоверием к своим верхам. А конфуцианцы, напротив, заявляют, что доверие весомее вооружения и пищи, – стало быть, так и не постигли сути [того, зачем] святомудрый утвердил [эти] слова!

夫子曰：“足食足兵，民信之矣。”夫爲人上而使民食足兵足，則其信而戴之也。何惑焉？至於不得已猶寧外而不離者，則以上之兵食素足也。其曰“去食”“去兵”，非欲去也，不得已也。勢既出于不得已，則爲下者自不忍以其不得已之故，而遂不信于其上。而儒者反謂信重于兵食，則亦不達聖人立言之旨矣！

<sup>4</sup> Цитата из «Обсужденных речей» («Лунь-юй» 論語, далее ЛЮ), глава «Янь Юань» («Янь Юань» 顏淵): «Цзы-Гун спросил, [что значит] управлять [государством]. Учитель ответил: “[Обеспечивать] достаточно пищи и достаточно вооружения – и народ доверится”. Цзы-Гун спросил: “[Если же] от безысходности [от чего-то] непременно нужно отказаться, от какой из этих трех [вещей отказаться] в первую очередь?” Учитель ответил: “От вооружения”. Цзы-Гун спросил: “[Если же] от безысходности [от чего-то] непременно нужно отказаться, от какой из [оставшихся] двух [вещей отказаться] в первую очередь?” Учитель ответил: “От пищи. С древности всех [людей так или иначе] ждала смерть, а без доверия народу не выстоять”» [11, с. 174].

子貢問政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子貢曰：“必不得已而去，於斯三者何先？”曰：“去兵”。子貢曰：“必不得已而去，於斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民無信不立。”



Тогда, стало быть, вооружение и пища – в конечном счете две [разные вещи]? Скажу [так]: если бы не было вооружения, пищу определенно невозможно было бы добыть и обладать [ею]. Однако вместе с тем **вооружение – это юдоль смерти**, имя его – отвратительно; но если бы не оно, нечем было бы защититься, [поэтому] в действительности оно – прекрасно. Прекрасное – трудно увидеть, а если [нечто] отвратительно – это не то, о чем желается слышать. И поскольку люди из низов не желают слышать [о вооружении], люди из верхов также не решаются выпускать изо рта [слова о нем] – что и говорить о трехкратных приказах и пятикратных указаниях [военного характера для] этих [людей из низов]?

然則兵之與食，果有二乎？曰：苟爲無兵，食固不可得而有也。然而兵者外地也，其名惡，而非是則無以自衛，其實美也。美者難見，而惡則非其所欲聞。惟下之人不欲聞，以故上之人亦不肯以出之于口，況三令而五申之耶！

Поэтому: если нет [боевых] действий и [возьмешься] обучать [людей, как пользоваться] вооружением, – [они] заявят: «[В сию] пору нет еще [боевых] действий, зачем же этим тревожить нас?» Кто из них скажет: «**Коли станешь утруждать нас согласно пути благоденствия, хоть и вымотаемся, а не возропщем**»? Если идут [боевые] действия и [возьмешься] мобилизовать [людей] в вооруженные [группы], – [они] заявят: «[В сию] пору много еще [боевых] действий, зачем же этим убивать нас?» Кто из них скажет: «**Коли станешь убивать нас согласно пути жизни, хоть и умрем, а не возропщем на убийцу**»? Все эти речи – притянутое за уши вранье, не более чем желание припудрить и приукрасить путь царя<sup>5</sup>. [Изрекающие это] не ведают, что царствующий преобразует народ согласно пути, так разве способен он **преступить путь, чтобы стяжать добрую славу среди [простолюдинов] сотен родов**? Следует непременно обладать [подобным всеведущим] духам **ясным видением этого [пути]** и делать [так, чтобы] народ без награждений [сверху] сам себя поощрял, без замысла одинаково устремлялся [в одном направлении], [чтобы] **безмолвно свершался этот [путь]**: [чтобы] никто не ведал, каков он. Сие есть совершенная благодать святоумдрого – **искренне-серьезная, внашающая благоговение, непроявленная!**

是故無事而教之兵，則謂時方無事，而奈何其擾我也。其誰曰：“以佚道使我，雖勞不怨乎”？有事而調之兵，則謂時方多事，而奈何其殺我也。其誰曰：“以生道殺我，雖外不怨殺者乎”？凡此皆矯誣之語，不過欲以粉飾王道耳。不知王者以道化民，其又能違道以干百姓之譽乎？要必有神而明之，使民宐之，不賞而自勸，不謀而同趨，嘿而成之，莫知其然。斯爲聖人篤恭不顯之至德矣！

<sup>5</sup> Путь царя (*ван-дао* 王道) – легитимный путь управления в соответствии с конфуцианскими добродетелями. Как правило, противопоставлялся «пути гегемона» (*ба-дао* 霸道), узурпатора, правившего с помощью грубой силы.



Итак, политика трех царей<sup>6</sup> коренилась в [эпохе] пяти владык-предков<sup>7</sup>, [и] владыка господин Сюань-юань<sup>8</sup> был древнейшим [из них]. [Во время] царствования Сюань-юань за семьдесят сражений овладел Поднебесной, убил Чи-ю<sup>9</sup> в дикой [местности] Чжолу, сразился с владыкой Янь-ди<sup>10</sup> на равнине Баньцюань – [он] глубоко [познал] горечь трудностей в защите жизни и **исчерпывающе истощил мысли [своего] сердца**, дабы сохранить эту [защиту]. [Сюань-юань] полагал, что **народ совершенно глуп** и его можно соблазнить выгодой; [что **народ**] **совершенно непредсказуем, словно** духи, и к нему невозможно **честно обращаться**. И оттого [даровал] им колодезные [поля] и разделил их на восемь частей, сделав [так, чтоб] каждый в народе понимал – «верхи меня кормят». Однако [если бы] благопристойные ритуалы весенней и зимней охоты [в народе] не устраивались, разве не было бы вреда [для их] собственных рассад и посевов? К тому же чем бы приносили жертвы предку полей<sup>11</sup>, обращаясь [к нему с просьбой даровать] урожайный год?<sup>12</sup>

夫三王之治，本于五帝，帝軒轅氏尚矣！軒轅氏之王也，七十戰而有天下，殺蚩尤于涿鹿之野，戰炎帝于阪泉之原，亦深苦衛生之難，而既竭心思以維之矣。以爲民至愚也，而可以利誘；至神也，而不可以忠告。於是爲之井而八分之，使民咸知上之養我也。然蒐狩之禮不舉，得無有傷吾之苗稼者乎？且何以祭田祖而告成歲也？

Поэтому коль скоро [в каждое из] четырех времен [года] проводятся полевые [работы], [в каждое из] четырех времен [года] проводятся [и] жертвоприношения; [а] коль скоро [в каждое из] четырех времен [года] проводятся жертвоприношения – [в каждое из] четырех времен [года] проводят охоту. Такая охота есть нечто, [проводимое] ради полевых [ра-

<sup>6</sup> Три царя (*сань ван* 三王) – Юй禹, Чэн-тан 成湯 и Вэнь-ван 文王 (ум. ок. 1056 г.) – основатели государств Ся, Шан и Чжоу. Иногда место последнего занимает У-ван 武王 (ум. ок. 1024 г. до н. э.)

<sup>7</sup> Пять владык-предков (*у ди* 五帝) – собирательное обозначение пяти мифических правителей древности, состав значительно варьировался в разные эпохи и у разных авторов. В «Записках историографа» («Ши-цзи» 史記) Сы-ма Цяня (司馬遷, ок. 145–86 гг. до н.э.) в их числе названы Хуан-ди 皇帝, Чжуань Сюй 顓頊, Ди Ку 帝嚳, Тан Яо 唐堯 и Юй Шунь 虞舜.

<sup>8</sup> Личное имя мифического владыки Хуан-ди, повелителя почвы [12, с. 663].

<sup>9</sup> Чи-ю 蚩尤 – мифический противник Хуан-ди, потомок Янь-ди, герой-мятежник, как правило, изображался в виде полуживера-получеловека [13, с. 339].

<sup>10</sup> Янь-ди 炎帝 – мифический владыка, в некоторых источниках – брат Хуан-ди, повелитель юга и пламени [14, с. 770].

<sup>11</sup> Под «предком полей» (*тянь-цзу* 田祖) имеется в виду мифический покровитель земледелия и медицины Шэнь-нун 神農 (по крайней мере, это соответствие утверждается Чжу Си в «Сводном предании к “Канону стихов”» («Ши-цзин” цзи-чжуань” 詩經集傳) [15]).

<sup>12</sup> Вероятно, имеется в виду, что если бы на диких зверей и птиц регулярно не охотились, они бы вредили посевам, кроме того, не было бы и дичи для поднесения на алтарь Шэнь-нуна.



бот], поэтому так и называется – *тянь-ле*, «полевая охота». Поэтому у государства еще никогда не было расходов на подготовку вооруженных [отрядов для охоты], но [при этом] семьи [регулярно] совершали подвиги, добывая зверя; у верхов еще никогда не было имени «управляющих вооруженными [отрядами]», но [при этом] люди все были [достойны] избрания [для участия в] тройном гоне<sup>13</sup>. [Для] остроты клевцов и копий, твердости лат и шлемов не [приходилось] ждать от верхов участия. **Стреляли вдаль и доставали далеко**, [движения их] рук были легки, ног – споры; и не [приходилось] ждать от верхов испытаний. Нападали, убивали, разили и кололи: дети – [и те] повторяли это, белоголовые [старцы] – [и те] друг с другом не сменялись; и не [приходилось] ждать от верхов распоряжений. Те [люди] смотрели на добычу хищного зверя, как на добычу полевого зайца, что же еще есть [необходимого], чтобы **взяться за [боевое] оружие?**

是故四時有田，則四時有祭；四時有祭，則四時有獵。是獵也，所以田也，故其名曰田獵焉。是故國未嘗有養兵之費，而家家收穫禽之功；上之人未嘗有治兵之名，而人人皆三驅之選。戈矛之利，甲冑之堅，不待上之與也；射疏及遠，手輕足便，不待上之試也；攻殺擊刺，童而習之，白首而不相代，不待上之操也。彼其視搏猛獸如搏田兔然，又何有于卽戎乎？

Поэтому **входили [на поле] – друг с другом были дружны, а выходили [с поля] – друг друга** окликали, **в болезни и хвори друг за другом** присматривали, в беде и трудностях **друг друга хранили**; и не [приходилось] ждать от верхов обучения нормам человеческих отношений<sup>14</sup>. Поворачивал [строй их] как по угольнику, вращался – как по циркулю, садились и вставали, наступали и отступали – и не было никого, чьи устремления не были бы подобны [общим]; и не [приходилось] ждать от верхов обучения благопристойности. Ликовали и радовались, пировали и музицировали, плясали под барабаны без усталости; и не [приходилось] ждать, [пока] воссияют [над] ними хоругви и знамена, [пока] объявят им [приказы] гонги и барабаны<sup>15</sup>, [пока] **преподнесут [к алтарю] пленных и возложат отрезанные уши врагов**, [чтобы только] после [этого] в

<sup>13</sup> Тройной гон (*сань-цюй* 三驅) – гон, устраиваемый с трех сторон, считался гуманным, поскольку давал возможность зверю уйти в одну из сторон [16, с. 269].

<sup>14</sup> Нормы человеческих отношений (*жэнь-лунь* 人倫) – правила взаимоотношений между отцом и сыном, государем и подданным, мужем и женой, старшими и младшими, а также между друзьями.

<sup>15</sup> Об этих инструментах управления войсками в «Методах вооруженных [действий] Учителя Суня», в главе «Соперничество войск» («Цзюнь-чжэн» 軍爭) сказано: «Управление войсками» гласит: «[В бою] словами друг друга не слышать – потому делают гонги и барабаны; взором друг друга не увидеть – потому делают хоругви и знамена: это то, что служит людям как уши и глаза» [17, с. 49].

軍政曰：“言不相聞，故為金鼓；視不相見，故為旌旗。”夫金鼓旌旗者，所以一人之耳目也。



сердцах [их] возникла радость<sup>16</sup>. Разделялись – и становились восемь семьями, выстраивались – и становились восемь [боевыми] порядками. В центре было срединное войско [командира], [вокруг] – восемь голов, восемь хвостов, что едиными усилиями откликались друг другу; и не [приходилось] ждать, [пока] наставят их шестью писаниями<sup>17</sup>, [пока] **канонически упорядочат их с помощью вычислений и образцов**, [чтобы только] после [этого] разделение [в соответствии с] числами стало [для них] ясным.

是故入相友而出相呼，疾病相視，患難相守，不待上之教以人倫也。折中矩而旋中規，坐作進退，無不如志，不待上之教以禮也。歡忻讌樂，鼓舞不倦，不待耀之以旌旗，宣之以金鼓，獻俘授馘而後樂心生也。分而爲八家，布而爲八陣。其中爲中軍，八首八尾，同力相應，不待示之以六書，經之以算法，而後分數明也。

Всё это – техники шести искусств<sup>18</sup>, то, чем верхи защищают жизнь народа. Однако святомудрые изначально никогда не обучали его, [народ], шести искусствам. **Культурные дела и военные приготовления** устраивались полностью совместно и едино[временно] – и зачем было ждать учреждения **сельских школ и указаний на сыновнюю почтительность и покорность младшего брата**, о которых говаривал господин Мэн<sup>19</sup>, пририсовывая змее ноги<sup>20</sup>? Тем [людям] еще не было и пятнадцати, как уже становились [они] в этих [вещах] зрелыми и испытанными, искусными и натренированными, при этом в действительности [они] не понимали, что таковыми их сделали верхи, и полагали [лишь одно]: «верхи меня кормят». Что до их семей – [каждая] сама по себе была [способна вступить в] сражение, [что до] людей – [каждый] сам по себе был вооруженный [воин]; в благопристойных ритуалах и музыке [были они] просветлены, нормы человеческих отношений [у них] процветали. Стало быть, если за

<sup>16</sup> То есть для ликования не требовалось боевых действий и венчающих их триумфальных церемоний.

<sup>17</sup> Шесть писаний, или «Шестиканоние» («Лю-цзин» 六經): «Канон стихов» («Ши-цзин» 詩經), «Канон писаний» («Шу-цзин» 書經), «Церемониальная благопристойность» («И-ли» 儀禮), «Канон музыки» («Юэ-цзин» 樂經), «Канон перемен» («И-цзин» 易經), а также «Весны и осени» («Чуньцю» 春秋).

<sup>18</sup> В число шести искусств (лю-и 六藝) традиционно входили благопристойные ритуалы (ли 禮), музыка (юэ 樂), стрельба из лука (шэ 射), управление колесницей (юй 御), каллиграфическое письмо (шу 書) и исчисление (шу 數).

<sup>19</sup> Мэн Кэ (孟軻, 372/71 или 390/89 – 289/305 до н.э), величание Цзы-Юй (子輿) – крупнейший конфуцианский мыслитель периода Сражающихся царств. Приписываемый ему «[Трактат] Учителя Мэна» (Мэн-цзы 孟子) стал одной из составляющих «Четверокнижия». Наряду с Янь-цзы, Цзэн-цзы и Цзы-Сы входит в число «четырех сопоставимых» (сы пэй 四配) – наиболее почитаемых последователей Конфуция, которым приносились жертвы в его храме. С какой из его сентенций спорит Ли Чжи – см. разбор аллюзии 21 ниже.

<sup>20</sup> Фразеологизм «пририсовать змее ноги» (хуа шэ тянь цзу 畫蛇添足) обозначает нечто излишнее и ненужное, близкий русскоязычный аналог – «что телеге пятое колесо».





все несколько тысячелетий так до сих пор и не понял [народ этого], чего и говорить о тогдашнем народе?

此皆六藝之術，上之所以衛民之生者。然而聖人初未嘗教之以六藝也。文事武備，一齊具舉，又何待庠序之設，孝弟之申，如孟氏畫蛇添足之雲乎？彼自十五歲以前，俱已熟試而閒習之矣，而實不知上之使也，以為上者養我者也。至其家自為戰，人自為兵，禮樂以明，人倫以興，則至于今凡幾千季矣而不知，而況當時之民歟！

[Вот оно], совершенство! – в том, как святомудрые воодушевляли тьму народа [практиковать шесть] техник. Ведь **чему можно заставить [народ] следовать** – [так это устройству] полей, объединенных в «колодец», а **чего нельзя заставить [народ] понять** – так это тонкости шести искусств и поступки, [отвечающие требованиям] сыновней почтительности, покорности младшего брата, честности и доверия. Конфуцианцы [этого] не прозревают и полагают, будто святомудрые все [устраивали охоту] **в промежутки между земледельческими [работами], чтобы рассказывать [народу] о военном деле**. А ведь охота [бывает] и весенняя-*соу*, и летняя-*мяо*, и осенняя-*сянь*, и зимняя-*шоу* – [и] в каждое из четырех времен года проводится полевая охота, так как прикажете понять, [где эти] промежутки [между] полевыми [работами]? К тому же – [работа на] своем поле разве когда-нибудь именовалась военной, разве когда-нибудь рассказывали о ней как о военном деле? Фань Чжун-янь<sup>21</sup> потому и заявлял: «Раз у конфуцианцев – “учение об именах”, какое им дело до вооружения?»<sup>22</sup> Стало быть, [и] сам [он] не понимал насущности вооружения. Чжан Цзыхоу<sup>23</sup> пожелал вновь, [как в прежние времена], купить квадрат поля и сам назвал его «колодезным полем». Стало быть, и он не понимал, для какого дела [нужны] «колодезные поля», и лишь потому что возделел древности, дал [своему участку такое] имя – [что] только еще противнее. Государь [области] Шан<sup>24</sup> понимал [насущность вооружения] и пылко запрашивал [позволения] осуществить [политику] сосредоточенной заботы о нападениях и сражениях, [каковую задачу он] решил при помощи верных наград и немолимых наказаний. Не то чтобы [он] мгновенно не сделал Цинь мощным [государством] – да [только когда] колесницы разорвали его [самым] безжалостным [образом], из циньского народа никто [по нему] не скорбел.

<sup>21</sup> Фань Чжун-янь 范仲淹 (989–1052), величание Си-вэнь 希文 – сановник и литератор эпохи Северная Сун.

<sup>22</sup> Эпизод о том, как молодой философ Чжан Цзай попросил у Фань Чжун-яня рассказать ему о военном деле и получил такой ответ, встречается в «Предании о Чжан Цзае» («Чжан Цзай чжуань» 張載傳) в «Истории Сун» («Сун-ши» 宋史), а также в «Досье на учения сунских конфуцианцев» («Сун-жу сюэ-ань» 宋儒學案) [16, с. 271].

<sup>23</sup> Величание Чжан Цзая.

<sup>24</sup> Гун-сунь Ян 公孫鞅 (390–338 до н. э.), известный как Шан Ян 商鞅 (Шанский Ян), – государственный деятель и реформатор царства Цинь, автор одного из основополагающих трудов легизма «Писания государя [области] Шан» («Шан-цзюнь шу» 商君書).



Стало быть, захочешь заставить понять тех, кого нельзя заставить понять, – [сделать это будет] решительно невозможно.

至矣！聖人鼓舞萬民之術也。蓋可使之由者同井之田，而不可使之知者則六藝之精、孝弟忠信之行也。儒者不察，以為聖人皆於農隙以講武事。夫蒐苗獮狩，四時皆田，安知田隙？且自田耳，曷嘗以武名，曷嘗以武事講耶？范仲淹乃謂：“儒者自有名教，何事於兵？”則己不知兵之急矣。張子厚復欲買田一方自謂井田。則又不知井田為何事，而徒慕古以為名，祇益醜焉。商君知之，慨然請行，專務攻戰，而決之以信賞必罰。非不頓令秦疆，而車裂之慘，秦民莫哀。則以不可使知者而欲使之知，固不可也。

Потому и сказано: «Путем святомудрого не просвещают народ, а оглуляют его»<sup>25</sup>. «Рыбу недопустимо вынимать из омута, острые орудия государства недопустимо показывать людям»<sup>26</sup>. О, как совершенны [эти слова], как глубоки! Из поколения в поколение почитали их как драгоценность, великий князь *тай-гун* Ван<sup>27</sup> поступал [в соответствии] с ними, Гуань И-у<sup>28</sup> совершенствовался [в соответствии с] ними, а приколонный историограф<sup>29</sup> пролил на них свет. Со [времени] князя Цзи<sup>30</sup> [правители] скатились и стали конфуцианцами: беспорядочно и путано накроили и наделали [всякой всячины], заботились о просвещении народа, мелочно и обрывочно докучали и навязывались, [давали] клятвы верности и повсюду мельтешили – и управление, [заложенное] господином Сюань-юанем, в конце концов пришло в упадок.

故曰：“聖人之道，非以明民，將以愚之。鎔魚不可以脫于淵，國之利器不可以示人。”至哉深乎！歷世寶之，太公望行之，管夷吾修之，柱下史明之。姬公而後流而為儒，紛紜製作，務以明民，瑣屑煩碎，信誓周章，而軒轅氏之政遂衰矣。

<sup>25</sup> Цитата из «[Трактата] Учителя Лао» («Лао-цзы» 老子), 65-й *чжан*: «Те, кто в древности добро осуществляли путь, с его помощью не просвещали народ, а оглуляли его» [18, с. 167]. 古之善為道者，非以明民，將以愚之。

<sup>26</sup> Там же, 36-й *чжан*: «Рыбу недопустимо вынимать из омута, острые орудия государства недопустимо показывать людям» [18, с. 89]. 魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

<sup>27</sup> Цзянь Шан 姜尚 (XII–XI вв. до н. э.), величание Цзы-Я 子牙, также известен как великий князь *тай-гун* Ван 太公望 – по преданию, мудрый советник Вэнь-вана, выдающийся военный стратег и духовный наставник.

<sup>28</sup> Гуань И-у 管夷吾 (ум. 645 до н. э.), величание Чжун 仲 – первый советник циского князя Хуань-гуна 桓公, осуществил законодательную и фискально-административную реформу в царстве Ци, что способствовало его возвышению в качестве гегемона. Считается одним из основоположников легизма и автором «[Трактата] Учителя Гуаня» («Гуань-цзы» 管子).

<sup>29</sup> По преданию, Лао-цзы занимал должность приколонного (т. е. придворного) историографа (*чжу-ся ши* 柱下史).

<sup>30</sup> Чжоу-гун 周公 (XI в. до н. э.), личное имя Цзи Дань 姬旦 – младший брат основателя Чжоу У-вана, регент малолетнего царя Чэн-вана 成王 (ок. 1024–1004 до н. э.), почитался как мудрый сановник, укрепивший государство на заре его существования. В эссе Ли Чжи нередко выступает объектом критики (см., например: [6]).



## Об аллюзиях в эссе Ли Чжи

Ниже будут показаны и прокомментированы аллюзии, обнаруженные в эссе; кроме того, будет сделана попытка их классифицировать. В соответствии со своей функцией аллюзии были разделены на два вида – контекстуальные и неконтекстуальные – и четыре функции – гипертекстуальные, художественно-стилистические, апелляции к авторитету и возражения.

Контекстуальные аллюзии отсылают читателя к содержанию какого-либо произведения: без его учета смысл сказанного не может быть понят в полной мере; неконтекстуальные же, хоть и являются скрытыми цитатами, не требуют учета содержания исходных текстов (по типу «крылатых фраз» в русском языке). Собственно, неконтекстуальными являются лишь художественно-стилистические аллюзии, остальные три подвиды относятся к контекстуальным.

Под «гипертекстуальными» аллюзиями подразумеваются те из них, что присоединяют, добавляют к сказанному Ли Чжи образы и идеи из других произведений, расширяя эссе до гипертекста. В отличие от возражений и апелляций к авторитету, объект гипертекстуальной отсылки не выступает в качестве внешнего текста (с которым спорят или на который ссылаются как на аргумент), но органично вписывается в авторский текст, где получает дальнейшее развитие.

### Комментарии к тексту

1. **Вначале, [когда] народ был [только-только] рожден**, [он находился] в состоянии, подобном птичьему и звериному: [люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали, собирали плоды трав и деревьев, почитая [их] за пищу.

民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾艸木之實以爲食。

«Канон стихов», «Великие оды» («Да-я» 大雅), стих «Тянется» («Мянь» 緜)<sup>31</sup>:

Протяжно тянется [лоза]  
У тыквы и большой, и малой.  
[Итак, когда] **народ вначале  
Рожден был** [много лет назад],  
С земли<sup>32</sup> [исконной вел толпу]  
[От] Цзюй и Ци, [с речной долины]  
[В походе тягостном и длинном]  
[Великий] древний князь Дань-фу<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> В переводе А. А. Штукина – «Ода о переселении племени Чжоу» [19, с. 222].

<sup>32</sup> При переводе цитат из «Ши-цзина» я опираюсь в первую очередь на трактовки Чжу Си, а не на интерпретации современных исследователей, поскольку Ли Чжи, вероятно, исходил из стандартного на тот момент понимания Чжу Си и для корректного понимания аллюзий нам важнее не оригинальный смысл стихотворения, а то, как воспринимали его современники Ли Чжи.

<sup>33</sup> Личное имя одного из основоположников государства Чжоу «царя» Тай-вана 太王, деда Вэнь-вана.



[Он] рыл землянки [вглубь холмов],  
[Он] рыл пещеры [людям в пору],  
[Поскольку] не было [в ту пору]  
[Ни] помещений, [ни] домов» [20, с. 402].

縣縣瓜瓞 / 民之初生 / 自土沮漆 / 古公亶父 / 陶復陶穴 / 未有家室。

Ода из древнего «Канона стихов» повествует о том, с чего начиналось величие воцарившегося впоследствии племени Чжоу – с примитивных землянок. Ли Чжи здесь, вероятно, формирует известный читателю образный контекст далекой первобытной древности с тем, чтобы далее развить его.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

2. Вначале, [когда] народ был [только-только] рожден, **[он находился] в состоянии, подобном птичьему и звериному:** [люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали, собирали плоды трав и деревьев, почитая [их] за пищу.

民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾艸木之實以為食。

«[Трактат] Учителя Мо» («Мо-цзы» 墨子), глава ««Возвышение единства», [часть] верхняя» («Шан-тун» шан» 尚同上): «В древности, в пору, [когда] народ начал нарождаться и еще не было наказаний и [уклада] управления, рекли [так]: “Люди разнятся долгом”»... [Простолюдины] сотен родов Поднебесной все водой и огнем, ядами и зельями [чинили] друг другу ущерб и вред; [если] доходило [до того, что] оставался излишек сил, – не были способны с его помощью друг для друга потрудиться; [держали до] гнили и смрада излишек богатства – [но] не делились им друг с другом; скрывали и прятали благой путь – [но] не учили ему друг друга. Смута в Поднебесной [держала людей] **в состоянии, подобном птичьему и звериному**» [21, с. 74].

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。… 天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力不能以相勞，腐臭餘財不以相分，隱匿良道不以相教。天下之亂，若禽獸然。

Мо-цзы описывает состояние человеческой первобытности, при котором у каждого было свое собственное представление о долге, что приводило к смуте: общество было раздробленно, а межчеловеческие связи были не прочнее, чем у зверей и птиц. В эссе Ли Чжи, впрочем, подобных идей не наблюдается, и разумно предположить, что эта отсылка, как и предыдущая, предназначена для введения читателя в контекст поведения путем использования узнаваемых образов.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

3. Вначале, [когда] народ был [только-только] рожден, **[он находился] в состоянии, подобном птичьему и звериному:** [люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали, собирали плоды трав и деревьев, почитая [их] за пищу.



民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾艸木之實以為食。

«Канон перемен», комментарий «“Привязанные афоризмы”, [часть] нижняя» («“Си-цы” ся» 繫辭下): «В глубокой древности **[люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали**. Святомудрые люди последующих поколений поменяли эти [пещеры и дикие места] на дворцы и помещения» [22, с. 258].

上古穴居而野處。後世聖人易之以宮室。

Схожая с предыдущими аллюзия, вводящая в эссе Ли Чжи образы древности из классических произведений.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

4. Вначале, [когда] народ был [только-только] рожден, [он находился] в состоянии, подобном птичьему и звериному: [люди] в пещерах жили да в диких [местах] пребывали, собирали **плоды трав и деревьев**, почитая [их] за **пищу**.

民之初生，若禽獸然，穴居而野處，拾艸木之實以為食。

«Записки о благопристойности» («Ли-цзи» 禮記), глава «Чередование благопристойности» («Ли-юнь» 禮運): «Некогда прежние цари еще не обладали дворцами и помещениями: зимой – [они] пребывали в обустроенных погребках, летом – пребывали в свитых [жилищах-]гнездах; еще не обладали [они навыком] преобразования огнем и **принимали в пищу плоды трав и деревьев**, мясо птиц и зверей, пили их кровь, пожирали их шерсть» [23, с. 268].

昔者先王，未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實、鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。

Финальная в этом предложении четвертая аллюзия, как и предыдущие, отсылает к цитате о временах дикой древности, в которой на этот раз подчеркивается, что люди еще не умели пользоваться огнем и питались дарами природы. Итак, в первом же предложении эссе Ли Чжи мы наблюдаем каскад из четырех аллюзий – все они отсылают к произведениям, повествующим о человеческой первобытности, что, видимо, позволяет сформировать нужный культурно-образный контекст.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

5. А ведь Небо породило человека оттого, что он ценнее [всех других] вещей: [если бы], напротив, [хотело бы] оставить его в качестве пищи, **так лучше б и не порождало [вовсе]**.

夫天之生人，以其貴于物也，而反遺之食，則不如勿生。

«Новые “Танские писания”» («Синь “Тан-шу”» 新唐書), раздел «Поставленные в ряд предания» («Ле-чжуань» 列傳第), предание «Тан [Линь], Чжан [Вэнь-гуань] и Сюй [Хун-минь]» («Тан, Чжан, Сюй» 唐張徐): «Поми-





ловать и обратить [сие], признав [человека] виновным, – лучше б и не миловать [вовсе]; породить и обратить [сие], убив [человека], – **лучше б и не породить [вовсе]**» [24].

赦而复罪，不如勿赦；生而复杀，不如勿生。

Данная аллюзия не является беспорной, однако, как кажется, весьма вероятна. В процитированном отрывке сановник Сюй Хун-минь<sup>34</sup> отговаривает танскую императрицу У Цзэ-тянь 武則天 (прав. 690–705) отдать приказ о казни осужденного за участие в заговоре против нее придворного, который уже получил помилование ранее. Слова Ли Чжи повторяют тезис о том, что породить, а затем обречь на смерть – хуже, чем не породить. Едва ли стоит проводить глубокие содержательные параллели между мыслью философа и описанным в биографии Сюя событием – вероятно, отсылка была сделана автором лишь ради усиления выразительности своего тезиса.

Функция аллюзии: художественно-стилистическая.

б. Этими латами и шлемами, луками и стрелами и была восполнена потребность в когтях, клыках, шерсти и перьях; [ими] с бешеной стремительностью **прогнали тигров и барсов, носорогов и слонов, удалив их [прочь]**.

是甲冑弓矢，所以代爪牙毛羽之用，以疾驅虎豹犀象而遠之也。

«[Трактат] Учителя Мэна» (далее – МЦ), глава «“Тэнский князь Вэнь-гун”, [часть] нижняя» («“Тэн Вэнь-гун” ся» 滕文公下): «Князь Чжоу-гун помог царю У-вану покарать Чжоу<sup>35</sup> и пойти походом на [государство] Янь, за три года наказали их государя, прогнали Фэй-ляня<sup>36</sup> на край моря и обезглавили его. Уничтоженных государств было пять десятков. **Прогнали тигров, барсов, носорогов и слонов, удалив их [прочь]**. Поднебесная вельми возликовала» [25, с. 138].

周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十。驅虎豹犀象而遠之。天下大悅。

Древний конфуцианец Мэн-цзы рассказывает о свершениях У-вана и Чжоу-гуна, низвергших шанского тирана и его приспешников, а затем прогнавших прочь диких зверей. И вновь мы видим отсылку на рассказ о древних событиях и связанные с ними образы – что примечательно, событий не настолько древних, как в первых четырех аллюзиях, однако и

<sup>34</sup> Сюй Хун-минь 徐宏敏 (640–702), величание (цзы 字) Ю-гун 有功 – танский сановник, работал в судебной сфере, прославился честностью и принципиальностью.

<sup>35</sup> Владыка Ди Синь 帝辛 (ок. 1075 – 1046 до н. э.), в китайской историографии известен под именем Чжоу 紂 – последний правитель государства Шан.

<sup>36</sup> Фэй Лянь 飛廉/蜚廉 – в китайской мифологии один из богов ветра, в некоторых источниках фигурирует как подданный Ди Синя [26].



речь здесь идет уже не о первобытной беспомощности человечества, а о некоторых его успехах, достигнутых с течением времени.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

7. [Когда же] доходит до безысходности, [народ] все равно предпочтет [скорее] умереть, чем покинуть [такого правителя], – [всё] оттого, что у верхов вооружения и пищи искони было достаточно.

至於不得已猶寧歿而不離者，則以上之兵食素足也。

Чжу Си, «Четверокнижие» [с разбивкой на] статьи и фразы и сводными примечаниями» («Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу» 四書章句集注), глава «Янь Юань», [часть] двенадцатая» («Янь Юань» ди ши-эр» 顏淵第十二): «Если говорить [с позиции] человеческих чувств – то [лишь] после того, как вооружения и пищи достаточно, доверие ко мне охватывает народ. Если говорить [с позиции] благодатной добродетели народа – то доверие исконно и непременно наличествует в людях, а не так, что прежде [им необходимо] получить вооружение и пищу» [27, с. 135].

以人情而言，則兵食足而後吾之信可以孚於民。以民德而言，則信本人之所固有，非兵食所得而先也。

В приведенной цитате Чжу Си говорит о том, что с точки зрения морали доверие не зависит от получения вооружения и пищи; потребность в предоставлении благ как необходимое условие доверия – обусловлена человеческими чувствами, искажающими его, человека, подлинную добродетельную природу. Ли Чжи не соглашается с данной позицией и называет источником доверия народа предшествующее обеспечение его вооружением и пищей.

Функция аллюзии: возражение.

8. Однако вместе с тем **вооружение – это юдоль смерти**, имя его – отвратительно; но если бы не оно, нечем было бы защититься, [поэтому] в действительности оно – прекрасно.

然而兵者歿地也，其名惡，而非是則無以自衛，其實美也。

Отсылка к открывающей фразе «Методов вооруженных [конфликтов] Учителя Суня» («Сунь-цзы бин-фа» 孫子兵法), глава «Начиная планирование» («Ши-цзи» 始計): «**Вооруженный [конфликт]** – великое дело для государства, **юдоль смерти** и жизни, путь выживания и гибели, который недопустимо не прозреть» [17, с. 3].

兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。

Учитывая, что далее у Ли Чжи речь идет о военной подготовке и манипуляции людьми, введение образов и идей из классического военного трактата Сунь-цзы представляется весьма уместным.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

9. Если нет [боевых] действий и [возьмешься] обучать [людей, как пользоваться] вооружением, – [они] заявят: «[В сию] пору нет еще [бое-



вых] действий, зачем же этим тревожить нас?» Кто из них скажет: **«Если станешь утруждать нас согласно пути благоденствия, хоть и вымотаемся, а не возропщем»?** Если идут [боевые] действия и [возьмешься] мобилизовывать [людей] в вооруженные [группы] – [они] заявят: «[В сию] пору много еще [боевых] действий, зачем же этим убивать нас?» Кто из них скажет: **«Если станешь убивать нас согласно пути жизни, хоть и умрем, а не возропщем на убийцу»?**

無事而教之兵，則謂時方無事，而奈何其擾我也。其誰曰：“以佚道使我，雖勞不怨五？有事而調之兵，則謂時方多事，而奈何其殺我也。其誰曰：“以生道殺我，雖死不怨殺者”乎？

МЦ, глава «Исчерпать сердце», [часть] верхняя» («Цзинь-синь» шан» 盡心上): «Учитель Мэн сказал: **«Если утруждать народ согласно пути благоденствия – хоть вымотаются, а не возропщут; если убивать народ согласно пути жизни – хоть умрут, а не возропщут на убийцу»**» [25, с. 293].

孟子曰：“以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨殺者。”

Ли Чжи начинает атаковать конфуцианские представления об эффективном использовании народа и выражает скепсис по поводу тезиса Мэн-цзы о том, что народ готов на сознательное самопожертвование, если им управляют добродетельно.

Функция аллюзии: возражение.

10. Изрекающие это не ведают, что царствующий преобразует народ согласно пути, так разве способен он **преступить путь ради стяжания доброй славы среди [простолюдинов] сотен родов?**

不知王者以道化民，其又能違道以干百姓之譽乎？

«Древнейшие писания» («Шан-шу» 尚書), глава «Планы великого Юя» («Да-Юй мо» 大禹謨): «**Не преступайте путь ради стяжания доброй славы среди [простолюдинов] сотен родов**» [28, с. 26].

罔違道以干百姓之譽。

Ход мыслей Ли Чжи можно реконструировать следующим образом: дело правителя – преобразовать людей с помощью правильного пути, а не пытаться получить от них одобрение. Следовательно, учитывать мнение народа (и рассчитывать на его понимание) в таком важном для государства деле, как война, не требуется в принципе – и правильнее ограничиваться воздействием (каким – будет сказано далее). Формулировка мысли о том, что путь (т. е. действие) важнее одобрения его в народе, видимо, не случайно почти полностью совпадает с наставлением Юя<sup>37</sup>, святомуудрого правителя древности.

<sup>37</sup> Юй (конец III тыс. лет. до н. э.) – легендарный основатель династии Ся, усмиритель потопа.



Функция аллюзии: апелляция к авторитету.

11. Следует непременно обладать [**подобным всеведущим**] **духам ясным видением этого** [пути] и делать [так, чтобы] народ подобал ему: без награждений [сверху] сам себя поощрял, без замысла одинаково устремлялся [в одном направлении], [чтобы] **безмолвно свершался этот** [путь]: [чтобы] никто не ведал, каков он.

要必有神而明之，使民宜之，不賞而自勸，不謀而同趨，嘿而成之，莫知其然。

«Канон перемен», комментарий «Привязанные афоризмы», [часть] верхняя» («“Си-цы” шан» 繫辭上): «[Подобное **всеведущим**] **духам ясное видение** содержится в самом человеке; **безмолвное свершение** [и] без слов [возникающее] доверие содержится в благодатных поступках [человека]» [22, с. 250].

神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。

В приведенном фрагменте из ИЦ говорится о сверхъестественной способности святомудрого, подобно духам, видеть и понимать грядущие перемены по образам (*сян* 象), обозначаемым гексаграммами, а также осуществлять задуманное без необходимости прибегать к словам. Ли Чжи в рассуждениях о военной подготовке, в свою очередь, применяет аналогичную формулировку, призывая правителя ясно понимать, что он собирается осуществить и осуществлять это безмолвно, незаметно для других, как будто это происходит само собой.

На мой взгляд, данная аллюзия позволяет наделить предлагаемую Ли Чжи модель управления ореолом святомудрия – коль скоро святомудрый, совершенный правитель, всеведущ и незаметен, святомудро и совершенно и управление, которое он осуществляет. При этом функционально данную аллюзию следует считать гипертекстуальной, а не апелляцией к авторитету, поскольку в исходном отрывке из ИЦ речь об управлении государством не идет.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

12. Сие есть совершенная **благодать** святомудрого – **искренне-серьезная, внушающая благоговение, не проявленная!**

斯爲聖人篤恭不顯之至德矣！

«Срединное и обыденное» («Чжун-юн» 中庸): «“Стихи” гласят: “**Не проявлена [открыто] благодать** [твоя, мудрец]; сотнями *чжухоу*-владыки чтут ее за образец”. По этой причине благородный муж **искренне-серьезен и [внушает] благоговение**, а Поднебесная умиротворена» [29, с. 139].

《詩》曰：“不顯惟德！百辟其刑之。”是故君子篤恭而天下平。

Словами из конфуцианского канона Ли Чжи подкрепляет тезис о том, что святомудрый не проявляет открыто свою благодать (в том числе и в управлении государством).



Функция аллюзии: апелляция к авторитету.

13. ...[он] глубоко [познал] горечь трудностей в защите жизни и **исчерпывающе истощил мысли [своего] сердца**, дабы сохранить эту [защиту].

...亦深苦衛生之難，而既竭心思以維之矣。

МЦ, глава «Ли Лоу», [часть] верхняя» («Ли Лоу» шан» 離婁上): «**Исчерпывающе истощишь мысли [своего] сердца** – продолжай с помощью управления, не испытывающего терпения людей, – и [тогда] гуманность покрывает Поднебесную» [25, с. 145].

既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。

Отрывок из МЦ, по сути, призывает опираться на нормы и стандарты гуманного правления «прежних царей», поскольку у силы индивидуального разума непременно есть свой предел и ее недостаточно для успешного управления государством. Ли Чжи, напротив, утверждает, что Хуан-ди в своем стремлении защитить жизнь сумел ограничиться собственными интеллектуальными ресурсами – и придумал гениальный план, о котором повествуется далее.

Функция аллюзии: возражение.

14. [Сюань-юань] полагал, что **народ совершенно глуп** и его можно соблазнить выгодой; [что **народ**] **совершенно [непредсказуем, словно] духи**, и к нему невозможно честно обращаться.

以爲民至愚也，而可以利誘；至神也，而不可以忠告。

Ван Жо-суй<sup>38</sup>, «Стела [в честь] благодатного правления государственного князя, приказчика уезда Чжэньдин» («Чжэньдин сянь-лин го-гун дэ-чжэн бэй» 真定縣令國公德政碑): «Ах! Мудростью возможно обмануть царей и князей, но невозможно обмануть свинок и рыб; силой возможно обрести Поднебесную, но невозможно обрести сердца простолюдинов – мужей и жен. В делах определено есть не те, что человек способен довести [до конца] насильно, **народ совершенно глуп и [непредсказуем, словно] духи**» [30].

噫！智可以欺王公而不可以欺豚魚，力可以得天下而不可以得匹夫匹婦之心。事固有非人之所能強致者，民至愚而神者也。

Наличие данной аллюзии нельзя утверждать с полной уверенностью (возможно также, что Ван Жо-суй воспроизвел уже существовавшую до этого фразу, хотя более ранних ее упоминаний обнаружить и не удалось), однако форма и содержание высказывания в обоих случаях весьма схожи: народ представляется глупым и непредсказуемым. Следовательно, по мнению Ли Чжи, с ним нельзя договариваться и проводить открытое взаимодействие, выбор следует сделать в пользу скрытой манипуляции.

<sup>38</sup> Ван Жо-суй 王若虛 (1174–1243), величание Цун-чжи 從之, прозвище Юн-фу 慵夫 – цзиньский канонист, историк и литератор.





Функция аллюзии: гипертекстуальная.

15. [Сюань-юань] полагал, что народ совершенно глуп и его можно соблазнить выгодой; [что народ] совершенно [непредсказуем, словно] духи, и к нему невозможно **честно обращаться**.

以爲民至愚也，而可以利誘；至神也，而不可以忠告。

ЛЮ, глава «Янь Юань» («Янь Юань» 顏淵): «Цзы-Гун спросил о дружбе. Учитель сказал: “**Честно обращайся** и по-доброму напутствуй [друга]; если [это] невозможно – останавливай [дружбу], [тогда] не осрамишься”» [11, с. 183–184].

子貢問友。子曰：忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。

Конфуций утверждает, что дружба предполагает честное общение; Ли Чжи, констатируя невозможность такого общения в системе отношений правителя и народа, дает понять, что народ необходимо обманывать и направлять втемную.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

16. **Стреляли вдаль и доставали далеко**, [движения их] рук были легки, ног – споры; и не [приходилось] ждать от верхов испытаний.

射疏及遠，手輕足便，不待上之試也。

Выражение из «Ханьских писаний» («Хань-шу» 漢書), раздел «Поставленные в ряд предания», глава «Предание о Юань Ане и Чао Цо» («Юань Ань Чао Цо чжуань» 爰盎晁錯傳): «Если на равнине, на легкой [для передвижения] земле [атаковать] легкими колесницами и ударной конницей, в толпе сюнну легко вызвать смуту; [если атаковать] тугими арбалетами и длинными алебардами, **стрелять вдаль и доставать далеко**, луки сюнну не смогут противостоять [этому]» [31, с. 1750].

若夫平原易地，輕車突騎，則匈奴之眾易撓亂也；勁弩長戟，射疏及遠，則匈奴之弓弗能格也。

Мастерство селян на охоте описывается Ли Чжи в тех же выражениях, что и предлагаемая тактика наступления китайской армии из официальной истории эпохи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.): думается, исключительно выразительности ради.

Функция аллюзии: художественно-стилистическая.

17. Те [люди] смотрели на добычу хищного зверя как на добычу полевого зайца, что же еще есть [необходимого], чтобы **взяться за оружие?**

彼其視搏猛獸如搏田兔然，又何有于即戎乎？

ЛЮ, глава «Цзы-Лу» («Цзы-Лу» 子路): «Учитель сказал: “[Если] добрый человек [будет] наставлять народ [в течение] семи лет, то [народу] допустимо и **взяться за оружие**”» [11, с. 201].

子曰：善人教民七年，亦可以即戎矣。



А здесь Ли Чжи начинает спорить с самим Конфуцием: в ответ на исходный тезис о том, что народ необходимо учить семь лет прежде, чем давать в руки оружие, Ли Чжи возражает – разве нужно дополнительно тренировать умелых охотников, регулярно вступающих в сражение с дикими зверями?

Функция аллюзии: возражение.

18. Поэтому **входили [на поле] – друг с другом были дружны, а выходили [с поля] – друг друга окликали, в болезни и хвори друг за другом присматривали, в беде и трудностях друг друга охраняли;** и не [приходилось] ждать от верхов обучения нормам человеческих отношений.

是故入相友而出相呼，疾病相視，患難相守，不待上之教以人倫也。

МЦ, глава «Тэнский князь Вэнь-гун», [часть] верхняя» («Тэн Вэнь-гун» шан» 滕文公上): **«Входя [на поле] и выходя [с него] друг с другом были дружны, в охране и дозоре друг другу помогали, в болезни и хвори друг друга подпирали и поддерживали – стало быть, [простолюдины] сотен родов были родственно близки и дружелюбны»** [25, с. 105].

出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。

Мэн-цзы живописует идиллические взаимоотношения селян, которые якобы возникают при справедливом межевании земли в соответствии с системой колодезных полей. Ли Чжи схожими словами рассказывает о благотворном воздействии совместной деятельности в рамках этой системы на отношения земледельцев, однако источник подобного воздействия – не справедливое распределение само по себе, но регулярная охота в составе общины, в ходе которой все ее участники действуют как единое целое и неизбежно сближаются. Таким образом, аллюзию, вероятно, стоит квалифицировать не как возражение Мэн-цзы, но как развитие его тезиса в нужном для Ли Чжи русле.

Функция аллюзии: гипertextуальная.

19. Ликовали и радовались, пировали и музицировали, плясали под барабаны без усталости; и не [приходилось] ждать, [пока] воссияют [над] ними хоругви и знамена, [пока] объявят им [приказы] гонги и барабаны, **[пока] преподнесут [к алтарю] пленных и возложат отрезанные уши врагов,** [чтобы только] после [этого] в сердцах [их] возникла радость.

歡忻讌樂，鼓舞不倦，不待耀之以旌旗，宣之以金鼓，獻俘授馘而後樂心生也。

«Предание Цзо к “Вёснам и осеням”» («Чунь-цю» Цзо-чжуань» 春秋左傳), глава «28-й год [правления] князя Си-гуна» («Си-гун эр-ши ба нянь» 僖公二十八年): «Осенью в седьмом месяце в [день] *бин-шэнь* [парадно] выправленная армия с триумфом вошла в Цзинь: **преподнесли [к алтарю] пленных и возложили отрезанные уши врагов,** пили [по случаю победоносного] завершения [похода], крупно награждали [воинов]» [32, с. 471].



秋, 七月, 丙申, 振旅愷以入于晉, 獻俘授馘, 飲至大賞。

В исторической хронике говорится о триумфальном возвращении войск из похода, который венчает великий пир. Ли Чжи добавляет, что для подобной радости не требуется реальной войны и соответствующих церемоний – достаточно охоты.

Функция аллюзии: гипертекстуальная.

20. **Культурные дела и военная подготовка** устраивались в полной мере совместно и едино[временно] – и зачем было ждать учреждения сельских школ и указаний на сыновнюю почтительность и покорность младшего брата, о которых говаривал господин Мэн, пририсовывая змее ноги?

文事武備, 一齊具舉, 又何待庠序之設, 孝弟之申, 如孟氏畫蛇添足之雲乎?

«Записки историографа» («Ши-цзи» 史記), глава «Наследственный дом Учителя Куна» («Кун-цзы ши-цзя» 孔子世家): «[Я,] подданный, слышал, что [когда] наличествуют **культурные дела** – непременно наличествует **военная подготовка**, [а когда] наличествуют военные дела – непременно наличествует культурная подготовка» [33, с. 1544].

臣聞有文事者必有武備, 有武事者必有文備。

Слова Конфуция – совет правителю княжества Лу взять с собой военачальников на встречу с правителем княжества Ци. Ли Чжи воспроизводит тезис Учителя о необходимости совмещения культурных дел и военной подготовки для опровержения позиции Мэн-цзы, о которой будет сказано далее.

Функция аллюзии: апелляция к авторитету.

21. **Культурные дела и военная подготовка** устраивались полностью совместно и едино[временно] – и зачем было ждать учреждения **сельских школ и указаний на сыновнюю почтительность и покорность младшего брата**, о которых говаривал господин Мэн, пририсовывая змее ноги?

文事武備, 一齊具舉, 又何待庠序之設, 孝弟之申, 如孟氏畫蛇添足之雲乎?

МЦ, глава «Лянский царь Хуй-ван», [часть] верхняя» («Лян Хуй-ван» шан» 梁惠王上): «Радейте об обучении в **сельских школах и укажите [народу] на долг сыновней почтительности и покорности младшего брата**» [25, с. 5].

謹庠序之教, 申之以孝悌之義。

Мэн-цзы, как видим, считал, что культурным делам учили отдельно от военных – в сельских школах, что противоречит представлениям Ли Чжи, полагавшего, что совместной охоты достаточно для воспитания



культуры человеческого взаимодействия, а конфуцианское образование для селян – лишнее.

Функция аллюзии: возражение.

22. Ведь **чему можно заставить [народ] следовать** – [так это устройству] полей, объединенных в «колодец», а **чего нельзя заставить [народ] понять** – так это тонкости шести искусств и поступки, [отвечающие требованиям] сыновней почтительности, покорности младшего брата, честности и доверия.

蓋可使之由者同井之田，而不可使之知者則六藝之精、孝弟忠信之行也。

ЛЮ, глава «Тай-бо»: («Тай-бо» 泰伯): «Учитель сказал: **“Народ можно заставить следовать, нельзя заставить понять”**» [11, с. 109].

子曰：“民可使由之，不可使知之。”

Тезис Конфуция у Ли Чжи получает развитие и конкретизацию: заставить народ соблюдать можно определенный порядок землепользования, а заставить понять нельзя нормы морали и тонкости конфуцианского учения. Стало быть, правильнее не пытаться открыто образовывать народ до сознательного культурного поведения, а втемную манипулировать им, направляя в нужное русло.

Функция: гипертекстуальная.

23. Конфуцианцы [этого] не прозревают и полагают, будто святомудрые все [устраивали охоту] **в промежутках [между] земледельческими [работами], чтобы [в это время] рассказывать [народу] о военном деле.**

儒者不察，以為聖人皆於農隙以講武事。

«Предание Цзо к “Вёснам и осеням”», глава «Пятый год [правления] князя Инь-гуна» («Инь-гун у нянь» 隱公五年): «Весенняя охота-*соу*, летняя охота-*мяо*, осенняя охота-*сянь* и зимняя охота-*шоу* – все [устраиваются] **в промежутках [между] земледельческими [работами], чтобы [в это время] рассказывать [народу о военном] деле**» [32, с. 42].

春蒐，夏苗，秋獮，冬狩，皆於農隙以講事也。

Философ спорит с классической исторической хроникой и полагает, что охота – не устраивалась властями в промежутках между земледельческими работами, а проводилась силами селян самостоятельно как часть земледельческих работ. Что примечательно, аналогичную хронике мысль высказывал и Чжу Си в «Четверокнижии» с [разбивкой на] статьи и фразы и сводным комментарием («“Сы-шу” чжан-цзюй цзи-чжу» 四书章句集注), глава «Лянский царь Хуй-ван» [с разбивкой на] статьи и фразы, [часть] нижняя» («Лян Хуй-ван” чжан-цзюй ся» 梁惠王章句下): «В древности полевая [охота в каждое из] четырех времен [года] всегда [устраивалась] **в промежутках [между] земледельческими [работами], чтобы рассказывать [народу о] военном деле**» [27, с. 214].



古者四時之田，皆於農隙以講武事。

Таким образом, Ли Чжи спорит и с авторитетной хроникой, и с ее интерпретатором Чжу Си, указывая на бессмысленность их слов, – ведь земледельческая деятельность не прекращается ни в один из сезонов, стало быть, промежутков в ней не бывает. Главный же мотив Ли Чжи для критики этих утверждений, кажется, в его стремлении представить военную подготовку (замаскированную под охоту) в древности не как нечто открыто организуемое верхами, а как нечто неосознанно осуществляемое силами низов.

Функция аллюзии: возражение.

### **Заключение и выводы**

«Суждения о вооружении и пище» в наиболее общем виде посвящены теме управления народом и отражают симпатию Ли Чжи к гибким политическим методам даосского толка – самоуправлению либо незаметной манипуляции подданными (аналогичные идеи можно увидеть и в его «Статье с суждениями об управлении» («Лунь-чжэн пянь» 論政篇), русский перевод см.: [4]).

Эссе, по сути, представляет собой развернутое мнение философа об эффективном способе управления народом и о роли вооружения и военного дела в этом процессе. Начало повествования переносит читателя на зарю человечества – в первобытные времена, чему способствуют множественные образы-аллюзии схожей тематики. Ли Чжи описывает вооружение и пищу как органичную пару, которую в древности даровало Небо в помощь человеку: одно из них призвано питать его жизнь, другое – защищать.

Далее философ цитирует фрагмент из «Обсужденных речей», в котором Конфуций ранжирует по степени важности доверие, вооружение и пищу, ставя вооружение на последнее место, а доверие – на первое. Эти слова Учителя Ли Чжи объясняет тем, что тот говорил исключительно о безысходной, форс-мажорной ситуации, предполагающей, что правитель ранее уже заработал доверие у народа, обеспечивая его пищей и вооружением. Таким образом, доверие народа к власти предстает у мыслителя прямо зависимым и фактически производным от обеспеченности вооружением и пищей, что противоречит каноничной точке зрения Чжу Си.

Последующие рассуждения созвучны классическому военному трактату Сунь-цзы и сосредоточиваются на амбивалентной роли вооружения в человеческом обществе. С одной стороны, его применение ведет к смерти, с другой – защищает жизнь; с первым связан негативный ореол вокруг войны и необходимость скрывать от народа все военные приготовления, со вторым – необходимость участия народа в этих приготовлениях для поддержания боеспособности страны. Но как же заставить людей ради блага государства пойти на то, что противно их воле? Ли Чжи приводит два решения данной проблемы, одно из которых условно можно назвать конфуцианским, а другое – даосским.





Первое – представленное точкой зрения Мэн-цзы о том, что народ не возропщет и подчинится, если его будут принуждать согласно праведному пути, – подвергается резкой критике: Ли Чжи считает, что при отсутствии реальных военных действий люди воспротивятся военным приготовлениям, потому что не будут видеть необходимости в тренировке, если же война действительно начнется, они воспротивятся, потому что не захотят умирать. На его взгляд, с народом вообще ничего не стоит обсуждать и тем более заботиться о своей репутации перед ними – куда эффективнее прибегнуть к манипуляции и сделать так, чтобы народ готовился к войне, не подозревая об этом. Это второй путь, путь всеведения и безмолвия, следование которому Ли Чжи приписывает мифическим владыкам древности, заложившим самые основы человеческой цивилизации.

По мнению философа, первый из них, герой-воитель Хуан-ди, некогда ввел систему «колодезных полей», разделив земельные владения на крестьянские общины из восьми семей, именно с целью обеспечить регулярное обучение народа военному делу. Внешне это выглядело как забота правителя о людях, однако чтобы воспользоваться плодами этой заботы, приходилось ухаживать за землей и в том числе устраивать сезонные охоты на диких зверей, в ходе которых без какого-либо участия властей оттачивались боевые навыки и нарабатывалось командное взаимодействие простолюдинов, потенциальных солдат.

Подобное естественное обучение не требует никаких дополнительных мероприятий – поэтому Ли Чжи и называет презрительно просветительские призывы Мэн-цзы «пририсовыванием ног змее»: в целом именно его идеи критикуются в эссе с даосских позиций. Достается и другим, более поздним сунским конфуцианцам, которые, по мнению мыслителя, не понимали ни важности заботы о вооружении и боеспособности, ни подлинного назначения системы «колодезных полей». Любопытно, что слова Конфуция из «Обсужденных речей» практически не подвергаются пересмотру со стороны Ли Чжи, ссылки на них по своей функции главным образом гипертекстуальны, а в отдельных случаях даже выступают в качестве апелляции к авторитету: исключение – аллюзия, посредством которой философ отрицает необходимость многолетнего обучения народа военному делу перед отправкой его на поле боя.

После оплеух в сторону конфуцианцев некоторая порция критики достается легистам в лице Шан Яна: те, хотя и понимали важность военной сферы, допустили ошибку в том, что тщетно пытались открыто навязать народу участие в войне, отчего и не снискали в нем поддержки. Наконец, резюмируя, Ли Чжи приводит наставления Лао-цзы об оглулении народа и сокрытии от него «острых орудий» и объявляет это высшей мудростью, противопоставляя суетливой и неэффективной деятельности конфуцианцев, вмешивающихся в естественный ход вещей. Таким



образом, главный вывод по обсуждаемой в эссе проблеме состоит в том, что открытое принуждение в государственном управлении неэффективно – куда лучше себя показывает предоставление народу возможности для саморегуляции; при этом принуждение допускается, но только с условием, что оно незаметно объекту принуждения.

Не будет преувеличением сказать, что в первую очередь эссе выступает с опровержением точки зрения Мэн-цзы, поддержанной Чжу Си и ставшей частью официальной идеологии. В пользу этого говорит и тот факт, что «Суждения о вооружении и пище» содержатся также в сохранившихся фрагментах из утерянной «Книги толкований»<sup>39</sup> Ли Чжи, однако заголовок у этого текста иной – та самая фраза Мэн-цзы: «Если утруждать народ согласно пути благоденствия – хоть вымотаются, а не возропщут; если убивать народ согласно пути жизни – хоть умрут, а не возропщут на убийцу» [16, с. 267].

### Литература

1. Руденко Н. В. Манифест о свободе благопристойности: «Разъяснение четырех «нельзя»» Ли Чжи // *Восток (Oriens)*. 2018. № 1. С. 167–183. DOI: 10.7868/S0869190818010156.

2. Руденко Н. В. «Суждения о муже и жене» Ли Чжи: Двое на одного, или Инь-Ян против Великого предела // *Вопросы философии*. 2019. № 4. С. 153–165. DOI: 10.31857/S004287440004804-9.

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

4. Руденко Н. В. «Статья с суждениями об управлении» и «Суждения о [периоде] Сражающихся царств»: политико-философские эссе Ли Чжи // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 982–1006. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006.

5. Руденко Н. В. «Толкование полостности и наполненности» и «Толкование возвышенности и чистоты»: эссе Ли Чжи о человеческих качествах // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3. № 1. С. 84–109. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-84-109.

6. Руденко Н. В. Уважать, но держаться поодаль: «Суждения о навях и духах» Ли Чжи. В: Кобзев А. И. и др. (ред.) *Общество и государство в Китае: 50-я науч.*

<sup>39</sup> «Книга толкований» («Шо-шу» 說書) – наряду с «Книгой для сожжения» и «Книгой для сокрытия» является одним из главных произведений философа, в котором, предположительно, были собраны его трактаты канонических конфуцианских текстов. Довольно распространенной является точка зрения, согласно которой «Книга» дошла до нашего времени под другим названием «Четверокнижие» с оценочными суждениями («Сы-шу пин» 四書評), однако, на мой взгляд, это сочинение с весьма большой вероятностью является подделкой и принадлежит не Ли Чжи, а литератору Е Чжоу (葉書, ум. 1625). Подробнее о данной проблеме говорится в моей статье (см.: [34]).



конф., г. Москва, 2020 г. М.: ИВ РАН; 2020. Т. 50, ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020 (готовится к печати).

7. Руденко Н. В. О подлинной пустоте и тождестве будд: «Тезисы поднятого в “Каноне сердца”» Ли Чжи // *Общество и государство в Китае: 50-я науч. конф., г. Москва, 2020 г.* / Ред.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2020. Т. 50, ч. 1. М.: ИВ РАН; 2020 (готовится к печати).

8. *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi* / Ed. dy R. Handler-Spitz, P. C. Lee and H. Saussy. N. Y.: Columbia University Press; 2016. 408 p.

9. Цутя Хироси. *То:кансёдо: Хаяси Радзан кю:до:сё (кансэки) кайдай* = Библиография коллекции старых книг Хаяси Радзана (старокитайские сочинения), хранящейся в данной библиотеке. (На яп. яз.) Режим доступа: [http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47\\_p220.pdf](http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47_p220.pdf).

10. Кобзев А. И. Цзин тянь // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 1: *Философия* / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Вост. лит.; 2006. С. 535–536.

11. Чжан Янь-ин (ред.). *Лунь-юй = Обсуждённые речи*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2006. 308 с. (На кит. яз.)

12. Рифтин Б. Л. Хуан-ди // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 2: *Мифология, религия* / Ред. М. Д.Титаренко и др. М.: Вост. лит.; 2007. С. 663–665.

13. Рифтин Б. Л., Анашина М. В. Чи-ю // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 2: *Мифология, религия* / Ред. М. Д.Титаренко и др. М.: Вост. лит.; 2007. С. 730.

14. Рифтин Б. Л. Янь-ди // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 2: *Мифология, религия* / Ред. М. Д.Титаренко и др. М.: Вост. лит.; 2007. С. 770.

15. Чжу Си. «Ши-цзин» цзюань чжи лю = «Канон перемен», цзюань шестой. (На кит. яз.) Режим доступа: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=780729>.

16. Ли Чжи цюань цзи чжу = Полное комментированное собрание сочинений Ли Чжи. В 26 т. / Ред. Чжан Цзянь-е. Т. I: «Книга для сожжения». Ч. 1. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ; 2010. 366 с. (На кит. яз.)

17. Сунь-цзы бин-фа, Сунь Бинь бин-фа = *Методы вооружённых [конфликтов] Учителя Суня, Методы вооружённых [конфликтов] Сунь Биня* / Пянь Юй-цянь и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. 211 с. (На кит. яз.)

18. Лао-цзы «Дао дэ цзин» чжу цзяо ши = «Канон Пути и благодати» Лао-цзы с примечаниями, сверкой и пояснениями / Ред. Лоу Юй-ле. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2008. 210 с. (На кит. яз.)

19. *Ши-цзин: Книга песен и гимнов* / Пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература; 1987. 351 с.

20. «Ши-цзин» и-чжу = «Канон стихов» с переводом и примечаниями / Ред. Чжоу Чжэнь-фу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2002. 555 с. (На кит. яз.)

21. Сунь И-жан. «Мо-цзы» сянь-гу = «[Трактат] Учителя Мо» с досужими трактовками / Пометки и сверка Сунь Ци-чжи. В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2001. 762 с. (На кит. яз.)



22. Чжоу Чжэнь-фу (ред.). «Чжоу-и» и чжу = «Чжоуские перемены» с переводом и примечаниями. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1991. 304 с. (На кит. яз.)

23. «Ли-цзи» и чжу = «Записки о благопристойности» с переводом и примечаниями. В 2 т. / Ред. Ян Тянь-юй. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 861 с. (На кит. яз.)

24. Оу-ян Сю. Ле-чжуань ди сань-ши ба. Тан, Чжан, Сюй = «Поставленные в ряд предания», [часть] тридцать восьмая. Тан [Линь], Чжан [Вэнь-гуань] и Сюй [Хун-минь] // Силь «Тан-шу» = Новые «Танские писания». (На кит. яз.) Режим доступа: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=146293#p21>.

25. Мэн-цзы = [Трактат] Учителя Мэна / Ред. Вань Ли-хуа, Лань Сюй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. 344 с. (На кит. яз.)

26. Кобзев А. И., Рифтин Б. Л. Фэй-лянь // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 2: *Мифология, религия* / Ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит.; 2007. С. 648–649.

27. Чжу Си. «Сы-шу» чжан-цзюй цзи-чжу = «Четверокнижие» с [разбивкой на] статьи и фразы и сводными примечаниями. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1983. 388 с. (На кит. яз.)

28. «Шан-шу» и чжу = «Древнейшие писания» с переводом и комментариями / Ред. Ли Минь, Ван Цзянь. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 428 с. (На кит. яз.)

29. Да-сюэ, Чжун-юн = Великое учение, Срединное и обыденное / Ред. Ван Го-сюань. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2007. 147 с. (На кит. яз.)

30. Цян-чжи = Довести насильно. (На кит. яз.) Режим доступа: <https://www.cidianwang.com/cd/q/qiangzhi325529.htm>.

31. Бань Гу. Хань шу = Ханьские писания. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1999. 3134 с. (На кит. яз.)

32. «Чунь-цю» Цзо-чжуань» чжу = «Предание Цзо к “[Летописи] Вёсен и осеней”» с примечаниями. В 4 т. / Ред. Ян Бо-цзюнь. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1990. 1736 с. (На кит. яз.)

33. Сы-ма Цянь. Ши-цзи = Записки историкографа. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1999. 2545 с. (На кит. яз.)

34. Rudenko N. Evaluating the Four Books (四書評): The Authorship Problem // *Ming Qing Yanjiu*. 2017. Vol. 20. No. 1. P. 21–54. DOI: 10.1163/24684791-12340002.

## References

1. Rudenko N. V. Ritual Propriety Freedom Manifesto: Li Zhi’s “Explanation of the Four ‘Do Not’”. *Vostok (Oriens)*. 2018;(1):167–183. (In Russ.) DOI: 10.7868/S0869190818010156.

2. Rudenko N. V. Li Zhi “Discourse on Husband and Wife” (Fu fu lun): Two Against One or Yin-Yang vs. the Supreme Ultimate. *Voprosy filosofii*. 2019;(4):153–165. (In Russ.) DOI: 10.31857/S004287440004804-9.

3. Rudenko N. V. “A Sketch of Zhuowu in the Form of Discourse”: Li Zhi’s Ironic Autobiography. In: Kobzev A. I. et al. (eds). *State and Society in China: XLIX Conference, Moscow, April 24–26, 2019*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS; 2019.



Vol. 49, part 2, pp. 453–478. (In Russ.) Available at: [https://china.ivran.ru/f/Rudenko\\_N.V.\\_%60%60Abris\\_CHzho-u\\_v\\_suzhdeniyah%60%60\\_\(Ironichnaya\\_avtobiografiya\\_Li\\_CHzhi\).pdf](https://china.ivran.ru/f/Rudenko_N.V._%60%60Abris_CHzho-u_v_suzhdeniyah%60%60_(Ironichnaya_avtobiografiya_Li_CHzhi).pdf).

4. Rudenko N. V. “An Article with the Discourse on Governing” and “A Discourse on the Warring States Period”: Political and Philosophical Essays by Li Zhi. *Orientalistica*. 2019;2(4):982–1006. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-983-1006.

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

6. Rudenko N. V. Give Respect, but Keep Distance: “Discourse on Ghosts and Spirits” by Li Zhi. In: Kobzev A. I. et al. (eds). *State and Society in China: L Conference, Moscow, 2020*. Vol. 50, part 1. (To be published soon, in Russ.)

7. Rudenko N. V. About the True Emptiness and the Identity of Buddhas: «Theses of Raised in “The Heart Sutra”» by Li Zhi. In: Kobzev A. I. et al. (eds). *State and Society in China: L Conference, Moscow, 2020*. Vol. 50, part 1. (To be published soon, in Russ.)

8. Handler-Spitz R., Lee P. C., Saussy H. (eds). *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. N. Y.: Columbia University Press; 2016. 408 p.

9. Tsutiya Hiroshi. *Tokanshozo Hayashi Razan Kyuzosho (kanseki) kaidai*. (In Jap.) Available at: [http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47\\_p220.pdf](http://www.archives.go.jp/publication/kita/pdf/kita47_p220.pdf).

10. Kobzev A. I. Jing Tian. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. E. (eds). *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vol. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, pp. 535–536. (In Russ.)

11. Zhang Yanying (ed.). *Lunyu*. Beijing: Zhonghua shuju; 2006. 308 p. (In Chin.)

12. Riftin B. L. Huang-di. In: Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, pp. 663–665. (In Russ.)

13. Riftin B. L., Anashina M. V. Chi-you. In: Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, p. 730. (In Russ.)

14. Riftin B. L. Yan-di. In: Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, p. 770. (In Russ.)

15. Zhu Xi. “*Shi-jing*” *juan zhi liu*. (In Chin.) Available at: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=780729>.

16. Zhang Jianye (ed.). *Li Zhi quan ji zhu*. In 26 vol. Vol. 1: “A Book to Burn”. Part 1. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe; 2010. 366 p. (In Chin.)

17. Pian Yuqian et al. (eds). *Sunzi bing-fa. Sun Bin bing-fa*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. 211 p. (In Chin.)

18. Lou Yulie (ed.). *Laozi “Dao de jing” zhu jiao shi*. Beijing: Zhonghua shuju; 2008. 210 p. (In Chin.)

19. *Shi-jing. A Book of Songs and Hymns*. Transl. from Chin. A. Shtukin. Moscow: Hudozhestvennaya Literatura; 1987. 351 p.

20. Zhou Zhenfu (ed.). “*Shi-jing*” *yi zhu*. Beijing: Zhonghua shuju; 2002. 555 p. (In Chin.)



21. Sun Yirang. *"Mozi" xian-gu*. Notes and correction by Sun Qizhi. In 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 2001. 762 p. (In Chin.)
22. Zhou Zhenfu (ed.). *"Zhou-yi" yi zhu*. Beijing: Zhonghua shuju; 1991. 304 p. (In Chin.)
23. Yang Tianyu (ed.). *"Li-ji" yi zhu*. In 2 vols. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. 861 p. (In Chin.)
24. Ouyang Xiu. *Lie-zhuan di san-shi ba*. Tang, Zhang, Xu. In: *Xin "Tang-shu"*. (In Chin.) Available at: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=146293#p21>.
25. Wan Lihua, Lan Xu (ed.). *Mengzi*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. 344 p. (In Chin.)
26. Kobzev A. I., Riftin B. L. Fei-lian. In: Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, pp. 648–649. (In Russ.)
27. Zhu Xi. *"Si-shu" zhang-ju ji-zhu*. Beijing: Zhonghua shuju; 1983. 388 p. (In Chin.)
28. Li Min, Wang Jian (eds). *"Shang-shu" yi zhi*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. 428 p. (In Chin.)
29. Wang Guoxuan (ed.). *Da xue, Zhong yong*. Beijing: Zhonghua shuju; 2007. 147 p. (In Chin.)
30. *Qiang-zhi*. (In Chin.) Available at: <https://www.cidianwang.com/cd/q/qiang-zhi325529.htm>.
31. Ban Gu. *Han shu*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. 3134 p. (In Chin.)
32. Yang Bojun (ed.). *«Chun-qiu" Zuo zhuan» zhu*. In 4 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 1990. 1736 p. (In Chin.)
33. Sima Qian. *Shi-ji*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. 2545 p. (In Chin.)
34. Rudenko N. Evaluating the Four Books (四書評): The Authorship Problem. *Ming Qing Yanjiu*. 2017;20(1):21–54. DOI: 10.1163/24684791-12340002.

### Информация об авторе

**Руденко Николай Владимирович** – кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения, Российская академия наук, Москва, Россия.



### Information about the author

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

### 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: 10 августа 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 августа 2020 г.  
Принята к публикации: 27 октября 2020 г.

### Article info

Received: August 10, 2020  
Reviewed: August 27, 2020  
Accepted: October 27, 2020



# PHILOSOPHY OF THE EAST

## Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

### ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

#### Философская антропология, философия культуры

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 2-1(34):[130.2:2+233-247];2-28=03.211+=03.212=161.1)

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113

#### Древнеиндийский хронотоп в палийских и санскритских источниках

**Евгений Геннадиевич Вырщик**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*bimbisara@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>*

**Аннотация.** Автор анализирует проблему хронотопа в древнеиндийских текстах, написанных на санскрите («Ману-Смрити», «Артхашастра», «Рамаяна», «Брихадараньяка-Упанишада») и пали («Симависодхани»). «Хронотоп» – это категория, введенная советским ученым Михаилом Бахтиным (1895–1975). Эта категория описывает, как конфигурации времени и пространства представлены в языке и дискурсе. В частности, автор анализирует проблему представлений о пространстве применительно к категориям «страна» и «Царство». Исследование дало два основных результата. Во-первых, так называемое «священное пространство» в древнеиндийских текстах всегда представлялось в виде квадрата (или прямоугольника). Это похоже на то, что называется Васту-мандалой в Васту-Видье, традиционной науке о строительстве. Во-вторых, «сакральное пространство» в древнеиндийских текстах на санскрите и пали связано с множеством разнородных явлений: пространством, социумом, временем и т. д. В подобном отрывке, взятом из «Брихадараньяка-Упанишады», автор обнаруживает замечательное явление: в чисто пространственном, на первый взгляд, описании количество временных категорий едва ли не превосходит количество пространственных, то есть мы наблюдаем пространство, описанное через время. Следовательно, в древнеиндийской культуре пространство и время неотделимы друг от друга. Автор делает вывод, что в древнеиндийской культуре мы имеем дело с хронотопом как единой и неделимой категорией, а старые представления об атемпоральности древнеиндийской культуры в корне неверны.

**Ключевые слова:** палийская литература; упанишады; «Ману-смрити»; «Рамаяна»; хронотоп

**Для цитирования:** Вырщик Е. Г. Древнеиндийский хронотоп в палийских и санскритских источниках // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1097–1113. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113.



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





## Ancient Indian chronotope in Pali and Sanskrit sources

Yevgeniy G. Vyrschikov

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
bimbisara@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>*

**Abstract.** The author analyses the *chronotope* problem in the Ancient Indian texts written in Sanskrit (“Manu-Smriti”, “Arthashastra”, “Ramayana”, “Brihadaranyaka-Upanishad”) and Pali (“Simavisodhani”) languages. The “chronotope” is a category introduced by the Soviet scholar Mikhail Bakhtin (1895–1975). This category describes how configurations of time and space are represented in language and discourse. In particular, the author analyses the problem of the ideas of space regarding the “country” and “Kingdom” categories. The research has yielded two main results. In the first instance, the so-called “sacred space” in the ancient Indian texts is always represented in form of a square (or rectangle). It is similar to what is called a *Vastu-mandala* in the *Vastu-Vidya*, the traditional science of building and construction. In the second instance, the so-called “sacred space” in the ancient Indian texts written in Sanskrit and Pali is associated with a set of heterogeneous phenomena: space, *socium*, time, etc. In a similar passage taken from the *Brihadaranyaka Upanishad* the author discovers a remarkable phenomenon. In describing the spatial reality, the number of times where one refers to the category of “time” is higher than that, which refers to the spatial category. This fact invites a conclusion: in ancient Indian culture, the categories of space and time are inseparable and always go together. Therefore, the ancient Indian culture definitively included a category of *the chronotope*. As a result of this discovery one should not any longer take into consideration the common topic of the “atemporal” character of the ancient Indian culture.

**Keywords:** Pali literature; Upanishads; “Manu-Smriti”; “Ramayana”; chronotope

**For citation:** Vyrschikov Ye. G. Ancient Indian chronotope in Pali and Sanskrit sources. *Orientalistica*. 2020;3(4):1097–1113. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113.

### Введение

Нередко принято считать, что древнеиндийская культура относится к числу культур «атемпоральных», или иначе – «пространственных» (в сущности, по умолчанию это предполагается в подавляющем большинстве работ по культуре Древней Индии). Такая атрибуция предполагает, что время в рассматриваемой культуре не входит в число значимых культурных доминант. Так это или нет – на этот вопрос может ответить только анализ источников. И первый вопрос, который неизбежно возникает в связи с этим, – а что же собой представляла в древнеиндийской культуре такая категория как пространство? Для этого рассмотрим пространственные описания в древнеиндийских памятниках, они осветят эту проблему.

Сама проблема представлений о географическом пространстве в древнеиндийской культуре – это, прежде всего, проблема соотношения



пространства географического и пространства сакрального, как это будет видно из текстов. Это касается равно и палийских, и санскритских источников.

### Страна как сакральное пространство

Рассмотрим для примера отрывок из позднего палийского текста «Симависодхани» (это один из текстов с подобным названием, данный был взят из источника [1]), который автором уже был переведен и проанализирован (хотя и в ином ключе) в [2, с. 173–174]:

**1. Raṭṭhasīmā nāma kāsikosalādikā soḷasa mahājanapadā. “Soḷasamahānagara”ntipi tesam nāmaṃ. Tattha soḷasa mahājanapadāni nāma. Aṅgaratṭhaṃ, magadharatṭhaṃ, kosalaratṭhaṃ, vajjiratṭhaṃ, cetiyaratṭhaṃ, kururatṭhaṃ, pañcālaratṭhaṃ, majjharatṭhaṃ, surasenaratṭhaṃ, assakarattṭhaṃ, avantiratṭhaṃ, gandhālaratṭhaṃ, mallaratṭhaṃ, kambojaratṭhanti imāni soḷasamahājanapadāni nāma.**

*Границы страны, называемой Каши-Кошала<sup>(1)</sup>, включают в себя шестнадцать махаджананапад. «Великий город “шестнадцати”» – воистину, [таково] их имя. Там [находящуюся страну] «Шестнадцать махаджананапад» именуют. Страна Анга, страна Магадха, страна Кошала, страна Ваджи, страна Четья, страна Куру, страна Панчала, страна Мадджха<sup>(2)</sup>, страна Шурасена, страна Ассака, страна Аванти, страна Гандхара, страна Малла, страна Камбоджа – это имена шестнадцати махаджананапад.*

#### Комментарий

<sup>(1)</sup> Это составное имя по логике должно обозначать (уж не знаю как – ведь Кошала потом упоминается) две дополнительные *махаджананапады*, иначе счет не сходится: в перечне «шестнадцати» перечислено только 14 *махаджананапад*; впрочем, возможно, две оставшиеся *махаджананапады* были известны «по умолчанию» и потому не упомянуты в тексте, но отчего – неясно;

<sup>(2)</sup> Здесь, очевидно, пали *majjha* означает не санскр. *madhya*, как должно бы, а искаженное палийское слово *maccā* – «за древностию лет», то есть санскр. *matsya*; отсутствие племени *матсья* среди упомянутых *куру*, *панчала* и *шурасена* выглядело бы странно; эту гипотезу подтверждают и аналогичные фрагменты основного корпуса палийского канона.

Несмотря на позднее происхождение, в своем перечислении древних царств и племен данный памятник следует многочисленным подобным перечням, которые содержит палийский канон, в особенности Сутта-питака (см.: [2]). Нетрудно видеть, что шестнадцать *махаджананапад* здесь прямо названы «Великий город “шестнадцати”», то есть, согласно традиции канона, мы имеем дело с сакральным пространством, в основе которого



лежит *васту-мандала*, на которой и строится город (см.: [2, с. 171–172]). Страна здесь изначально задается как некое сакральное пространство.

На первый взгляд в брахманистских памятниках дело обстоит не так, но только на первый взгляд. О том, что это не так, говорит отрывок из «Ману-смрити», гл. II, абз. 17–24 (см.: [3]).

**sarasvatīdṛṣadvatyor devanadyor yad antaram |  
taṃ devanīrmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate || 17 ||  
tasmindeśe ya ācāraḥ pāraṃparyakramāgataḥ |  
varṇānāṃ sāntarālānāṃ sa sadācāra ucyate || 18 ||  
kurukṣetraṃ ca matsyāśca pañcālāḥ śūrasenakāḥ |  
eṣa brahmaṛṣideṣo vai brahmāvartādanantaraḥ || 19 ||  
etaddeśaprasūtasya sakāśād agrajanmanaḥ |  
svaṃ svaṃ caritraṃ śikṣeraṃ pṛthivyāṃ sarvamānavāḥ || 20 ||  
himavadvindhyayor madhyaṃ yat prāgvinaśanād api |  
pratyageva prayāgācca madhyadeśaḥ prakīrtitaḥ || 21 ||  
ā samudrāttu vai pūrvādāsamudrāttu paścimāt |  
taylor evāntaraṃ giriyor āryāvartaṃ vidur budhāḥ || 22 ||  
kṛṣṇasāraṣṭu caratī mṛgo yatra svabhavataḥ |  
sa jñeyo yajñīyo deśo mleccchadeśastvataḥ paraḥ || 23 ||  
etān dvijātayo deśān saṃśrayeraṃ prayatnataḥ |  
śūdrastu yasminkasmin vā nivasedvṛttikarsītaḥ || 24 ||**

*[Ту,] которая между божественными реками Сарасвати и Дришадвати – |  
Ту страну, богами созданную, называют Брахмавартой || 17 ||  
В той стране происходящий от традиции обычаи – |  
Он вечным обычаем возглашается – [и для] варн<sup>(1)</sup>,  
[и для] смешанных [каст] || 18 ||  
И [земля] Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки – |  
Это Брахмаришидеша, воистину [она стоит] сразу после Брахма-  
варты || 19 ||*

*От высокородного [брахмана], рожденного в этой стране, |  
Да будут изучать свои обычаи все манавы<sup>(2)</sup> на Земле || 20 ||  
[Землю] между Гималаями и [горами] Виндхья, к востоку от Винишаны, |  
К западу от Праяги – Мадхьядешей именуют || 21 ||  
От восточного же океана до западного океана – |  
[Пространство] между теми горами Арьяварты назвали мудрые || 22 ||  
Там, [где] черная антилопа<sup>(3)</sup> бродит, где водится дикая газель – |  
[Лишь] та страна должна быть признана достойной яджни,  
но далее этого – страна млеччхов<sup>(4)</sup> || 23 ||  
[Лишь] в этих странах<sup>(5)</sup> дваждырожденные  
пусть стремятся поселиться, |  
Шудра же в состоянии истощения пусть живет в любой. || 24 ||*



### Комментарий

(1) Слово varṇa в ведийском и санскрите означает также «цвет». Налицо подобнозначность оппозиций чистый цвет : смешанный цвет и варна : смешанная каста;

(2) *Манава* (санскр. mānava) – здесь: молодой брахман-ученик;

(3) Черная антилопа в настоящее время водится только на открытой равнине, избегая лесистой и возвышенной местности;

(4) *Млечча* – неарии по крови, языку и обычаям, не признающие «дхармы четырех варн и ашрамов»;

(5) Неясно, что подразумевается под «странами» (deśān): вся Арьяварта или лишь три перечисленные деши (санскр. deśa 'край, страна').

При анализе того или иного памятника Древней Индии важно иметь представление о том, в каком именно регионе Индии он создавался. Как нетрудно видеть из текста «Ману-смрити», «чистая» («высшая») земля – *Брахмаварта* – расположена между реками Сарасвати и Дришадвати. Следующая (низшая по отношению к ней) земля – *Брахмаришидеша* – включает страны *Куру*, *Матсья*, *Панчала*, *Шурасена*. В этой земле чисты только брахманы. Далее к востоку – земля *Мадхьядеша* («Срединная страна») недвусмысленно соотносится с мифологическим «срединным миром», расположенным между «верхним» и «нижним» мирами. Последующая территория – город *Праяга* и пространство от него до Восточного Океана (нынешний Бенгальский залив) – специального названия не имеет. Очевидно, она соотносится с мифологическим «нижним миром», местом ритуально нечистым и опасным. Жители этой «нечистой» земли, само собой, также считались «нечистыми», на что в тексте «Ману-смрити» есть многочисленные прямые указания. Авторы заняли здесь позицию принципиальную: «нечистым» городом у них является даже *Праяга*, который стоит у слияния рек Ганги и Ямуны, на святом месте. Очевидно, что авторами «Ману-смрити» были брахманы Северо-Запада. В их глазах Восточная Индия в принципе была «нечистой» землей, и ее жители в лучшем случае могли рассчитывать на статус *вратьев*. Но, во-первых, и на это нельзя было рассчитывать твердо: одна и та же группа населения могла то считаться *вратьями*, то числиться низшей кастой. Так, в одной и той же главе *дравиды* объявляются то *вратьями* (гл. X, абз. 22), то *шудрами* (гл. X, абз. 43–44). А во-вторых, по какому принципу «Ману-смрити» объявляет ту или иную группу населения *вратьями*? Если, не мудрствуя, просто перечислить всех *вратьев*, станет ясно, что «чистота рода» здесь ни при чем. В числе прочих *вратьев* (гл. X, абз. 43–44) фигурируют *камбоджа* (жители южного Афганистана), *явана* (греки или эллинизированные этнические группы), *шака* (саки или иные среднеазиатские кочевники), *пахлава* (парфяне) и *чина* (китайцы), то есть натуральные *млечча*. А. А. Вигасин подметил тут любопытную закономерность, а



именно – склонность авторов «Ману-смрити» зачислять во *вратьи* наиболее могущественных иностранцев, тогда как «свои» чаще всего довольствовались званием «смешанных» каст [4, с. 292]. Однако и из этого правила есть многочисленные исключения. Наиболее могущественные из независимых племен Восточной Индии также числятся *вратьями* (исключение составляют *магадхи* и *андхры*, хотя их сила несомненна). То, что племенные объединения были могущественным и постоянно действующим фактором древнеиндийской политики, подтверждает «Артхашастра». Там прямо говорится (гл. XI, абз. 1; см.: [5]), что привлечение на свою сторону племенных сообществ – более важный фактор в войне, нежели сильное войско и могущественные союзники.

Надо, однако, заметить, что в «Артхашастре» эти племена (среди них присутствуют и *малы*, и *личчавы*, и *вриджуки* – палийские *ваджи*) называются не *вратьями*, а *кшатрийскими союзами* (*kṣatriyaśreni*). Термин *вратья* в «Артхашастре» также присутствует, но в совсем другом разделе (см. гл. III, абз. 7) и с иным значением, нежели в «Ману-смрити». Он обозначает лишь лиц, рожденных от отца и матери равной касты, но не соблюдающих брахманских обрядов.

Таким образом, упомянутые племена могли получить тот или иной оценочный термин-характеристику в зависимости от контекста и памятника. Есть еще одна важная характеристика этих племен (гл. XI, абз. 1): *gāja-śabda-upajīvināḥ* букв. 'живущие [с] титулом «царь»', в противоположность *камбоджам, сураштрам* и им подобным (*vārtā-śāstra-upajīvināḥ*, букв. 'живущие оружием [как] способом существования'). Смысл этих выражений ясен, только если рассматривать их не по отдельности, а так, как они даны в тексте, – как противопоставление. Тогда понятно, что они противопоставляются как «царствующие» (на своей территории) и как вынужденные (ради хлеба насущного и социального статуса) поставить свой клинок (*śāstra*) на службу кого-то «царствующего»; то есть как независимые племена и служилые.

Однако не всё при рассмотрении данной проблемы можно списать на воздействие социальных или политических факторов. Как сейчас будет показано, возникает ряд вопросов, требующих иного подхода.

Итак, как уже говорилось, именно на Северо-Западе, по-видимому, была создана «Ману-смрити», и именно эта, самая «чистая» территория, Брахмаварта, зовется *вартой* (*varta*), как и вся пригодная для ариев территория – Арьяварта (перенос смысла «целого» на наиболее важную часть-*деша*). Остальные территории называются просто *деша* (*deśa*). Территория от Праяги и ниже по Ганге и вовсе названия не имеет. То есть мы наблюдаем парадоксальную для брахманистского памятника картину: нарастание «нечистоты» территории с запада на восток, тогда как по всем брахманским канонам все должно быть строго наоборот. Данная инверсия произошла по причинам, главным образом, социокультурным:





«нечистое», по понятиям брахманов Северо-Запада, население делает «нечистой» и землю, на которой проживает. Однако со всем этим сопряжена одна проблема чисто культурного ряда, не имеющая прямого отношения к социальной сфере.

Рассмотрим еще раз переведенный отрывок. Нетрудно видеть, что для «Ману-смрити» универсальным термином для обозначения страны (страны, а не царства!) является *деша* (санскр. *deśa* 'край, страна' от основы *diś* 'сторона света', (гл.) 'указывать'). Термин *деша* здесь имеет больший объем, нежели термин *варта*: Брахмаварта является *дешей* (*taṃ devanīrmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate*, «Ману-смрити», гл. II, абз. 17); более того, Арьяварта – понятие, включающее в себя несколько *деша* – противопоставляется *млеччха-деше* (гл. II, абз. 22–23):

### **Арьяварта (*āryāvarta*): Страна млеччхов (*mlecchadeśa*)**

Однако даже в пределах «Ману-смрити» термин *деша* не может претендовать на универсализм. В этом небольшом отрывке обрисованы представления, относящиеся к двум важным для культуры Древней Индии терминам, которые пересекаются с термином *деша* лишь отчасти. Рассмотрим, как именно задается каждая *деша* в тексте.

1. *Брахмаварта*, как уже говорилось, задается как территория между двумя реками – Сарасвати и Дришадвати.

2. *Брахмаришидеша* – это «и Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки» (*kurukṣetraṃ sa matsyāśca pañcālāḥ śūrasenakāḥ*). По множественному числу можно думать, что здесь имеются в виду названные племена как таковые. Однако способ обозначения племени *куру* через территорию Курукшетры (*kurukṣetraṃ sa* вместо ожидаемого *kuravaśca*) говорит о том, что тут мы имеем дело именно с племенными территориями, то есть с так называемыми *махаджанападами* (санскр. пали *mahājanapada*). Именно *джанапада* – основная территориальная единица в «Артхашастре». Здесь передача смысла организована как в палийском каноне, где, когда хотят сказать о Северной Индии в целом, перечисляют некоторое количество выделенных, знаковых *махаджанпад* (как мы это могли видеть выше). Но, в отличие от *деша* (как она дана в «Ману-смрити»), *махаджанапада* очень конкретна, привязана к доминирующему на данной территории племени или царству и, как следствие, мельче.

3. *Мадхьядеша* (Срединная страна) задается как пространство между Гималаями и горами Виндхья с севера на юг и между Винашаной и Праягой с запада на восток, то есть представляет собой прямоугольник. Аналогичный прямоугольник представляет собой Арьяварта, но этот прямоугольник расширен с запада на восток: Арьяварта простирается от Западного до Восточного океана.

В связи с последним нам необходимо выяснить два вопроса: что это за прямоугольник; и, что не менее важно, не навязали ли мы «темному»



месту в тексте свои собственные представления? На последний вопрос однозначный ответ дает «Брихадараньяка-упанишада» (гл. I, брх. 1, абз. 1; см.: [6]), где образ жертвенного коня вписан в некую пространственную область в виде четырехугольника, ориентированного, на первый взгляд, в вертикальной плоскости. Однако при этом его боковыми гранями (как и в «Ману-смрити») являются лежащие в горизонтальной плоскости Восточный и Западный океаны, а значит, и весь четырехугольник определенным образом проецируется на горизонтальную плоскость. Перед нами характерный для архаических пространственных классификаций изоморфизм вертикальной и горизонтальной классификаций в соответствии с индийской традицией:

верх = север  
низ = юг

При этом ориентация жертвенного коня не оставляет сомнений, что оппозиция *восток : запад* также соотносится с оппозицией *верх : низ*:

восток = передняя часть коня = верх  
запад = задняя часть коня = низ

По-видимому, данный четырехугольник совпадает с тем, который обрисован в «Ману-смрити» для Арьяварты (хотя слово «Арьяварта» в «Брихадараньяка-упанишаде» не употребляется). Во всяком случае, о западной и восточной границах обитаемого мира «Брихадараньяка-упанишада» говорит прямо, а не косвенно, и с границами Арьяварты из «Ману-смрити» они совпадают. Любопытно также, что, в отличие от «Ману-смрити», ритуальный статус Востока здесь выше, чем у Запада.

В пользу существования представления о южной границе обитаемого мира в древней Северной Индии прямо говорит и «Рамаяна» (кн. II–III, см.: [7]). Удалившись в изгнание, Рама, Лакшмана и Сита пересекают страну с севера на юг, от пригималайской области (Айодхья) до реки Годавари (нынешние Махараштра и Андхра-прадеш). И по мере продвижения на юг в эпосе наблюдается «обезлюдивание» и «одичание» местности (хотя историческая долина Ганги была и многолюднее, и «цивилизованнее» более северных областей). Наконец, предположительно у гор Виндхья и за ними (судя по маршруту) Рама, Лакшмана и Сита встречают из людей уже только отшельников-аскетов, добровольно покинувших «обитаемый мир». Это страна злых чудовищ и добрых зверей, люди здесь – чужаки.

Таким образом, нетрудно видеть, что описываемый прямоугольник схож с фигурой, которую в Средние века будут называть *мандала* (санскр. *maṇḍala*), – это знак освященной и окультуренной территории в виде прямоугольника или квадрата.

Для ранневедийских ариев подобное представление о земле нехарактерно. При совершении жертвоприношения земной огонь у них распо-



лагался на западной («нечистой») оконечности жертвенной площадки и горел в круглом очаге – знаке хаоса и изменчивости, в отличие от квадратного очага с «небесным» огнем – знака мирового порядка и незыблемости, горевшего на восточной («чистой») оконечности. Не случайно одно из значений слова *мандала* – ‘*круг, шар*’. Однако в поздней, десятой, мандале Ригведы появляется понятие о четырехгранной, ритуально очищенной, упорядоченной земле – *чатуссракти*, букв. «четырёхточечной» [8, с. 300]. В еще более позднее время в концепции *вастувидьи* – учении о правильно организованном пространстве [9, с. 226] – это понятие обозначается термином *мандала*.

Представление о «царстве-прямоугольнике», подобное изложенному выше, излагается и в «Артхашастре». Вообще, «Артхашастре» чужда симуляция конкретных географических представлений, характерная для «Ману-смрити». Ее картина пространства подчеркнута схематична и не маскируется под географическую реальность. Основа пространственных представлений в «Артхашастре» – это понятие о существовании трех пространственных локусов: города-крепости, джанапады и леса. Это представление и ложится в основу государственного строительства (фантастического, но все же). Какие-либо географизмы и этнографизмы, в отличие от «Ману-смрити» и палийского канона, авторам «Артхашастры» явно неинтересны, исключая XI раздел, касающийся действий по отношению к племенам, здесь без них не обойтись. Палийскому же канону, в свою очередь, чужда такая тщательная самоцензура, которую мы наблюдаем в брахманистских текстах, в силу иной культуры текстовой деятельности. Кроме того, без многочисленных географических и этнографических указаний в повествовании авторам никак не обойтись – ведь вся и реальная, и легендарная жизнь Будды прошла в дикой местности или среди племен, подобных тому, из которого он был родом. Но, если говорить о самой основе взгляда на географическое пространство, о способе его ценностной классификации, тут подход у авторов «Артхашастры» и палийского канона совпадает, с одной лишь разницей – это взгляды с противоположных полюсов. Если в палийском каноне это взгляд из леса, то авторы «Артхашастры» смотрят на мир не просто из города, а из «внутреннего города» (*антахпуры*) – царской резиденции.

Представление о «царстве-прямоугольнике» в «Артхашастре» излагается во II разделе, глава 3. Любопытно, что сама глава, судя по названию (*durga-vidhānam* ‘*строительство крепостей*’), должна бы посвящаться именно строительству крепостей, но на деле она посвящена сакральному обустройству *джанапады*. При этом предыдущие главы посвящены – (1) **глава 1**: обустройству *джанапады*, *janapada-niveśaḥ* ‘*обустройство упорядоченной территории-джанапады*’; и (2) **глава 2**: частичному упорядочиванию дикой земли, *bhūmi-cchidra-vidhānam* ‘*устройство земли, негодной [для обработки]*’. Однако одного этого для полноценно-



го обустройства *джанапады* недостаточно. В главе 3 раздела II делается для этого завершающий и главный шаг. По четырем основным сторонам света (*caturdiśam*) на границе *джанапады* (*janapadānte*) устраиваются укрепления. Этим они напоминают ворота крепости, описываемые в последующей, 4 главе, которые посвящены соответствующим *локапалам*. С утилитарно-практической точки зрения это выглядит странно: а кто мешает врагу вторгнуться не с основной, а с промежуточной стороны света? Ведь страна – не крепость, стен у нее нет. Тогда эти укрепления и крепости оказываются бесполезными, их можно легко обойти и отрезать гарнизон. Но дело, как обычно, в том, что наши авторы свою миссию по защите страны понимают своеобразно. Собственно физической защитой страны занимаются военачальники и воины, а не ученые брахманы, поэтому крепости и полевые укрепления встанут там, где им положено стоять по соображениям стратегии. Но где бы они ни стояли, будет считаться, что они закрывают страну с четырех сторон света. В этом и состоит ритуальная защита страны. Что мы имеем в виду? Дело в том, что в данной главе говорится, несмотря на название, вовсе не о крепостях как таковых. Если присмотреться к тексту внимательно, мы обнаружим, что, во-первых, крепости вписаны в геостратегическое пространство *джанапады* не для защиты всей территории царства. Крепости выдвинуты на край *джанапады*, окультуренной, ритуально чистой территории, но не дальше. Во-вторых, вставшие по четырем граням прямоугольника крепости и укрепления очерчивают *джанападу* как прямоугольник, подобный тому, что уже фигурировал в *шастре* как *васту*. «Пришпилив» *джанападу* с четырех сторон, крепости не дают данной земле стать «круглой», какой она должна быть по природе, и таким образом реализуют концепцию *чатуспракити*. Посредством укреплений царь не только защищает страну, но и ритуально очищает ее, изгоняет из нее хаос и делает сакральной территорией.

Таким образом, ко времени традиции ранних упанишад в североиндийской культуре укореняется представление о существовании особой ритуально чистой и окультуренной территории, имеющей вид прямоугольника и, следовательно, несущей в себе «небесный» порядок, в противовес всей окружающей земле, которой по ее природе свойственен хаос. В литературе дхармасутр и дхармашастр ее иногда называют Арьявартой. В переведенном выше отрывке из «Ману-смрити» противопоставление небесного порядка и хаоса выражено оппозицией *Арьяварта* : *млеччха-деша*. Любопытно, что при этом ни в одном упомянутом случае эта территория не называется *мандалой*, хотя усилия авторов втиснуть очерченные территории именно в прямоугольник (квадрат) не могут остаться незамеченными, особенно при сравнительном анализе памятников. Термин *мандала* именно в этом смысле становится общекультурным медленно, постепенно, и, видимо, поздно.



В связи с этим возникает одна проблема, а именно: каждый элемент *мандалы* как упорядоченного пространства сопряжен не только с некоторой пространственной, но и с временной единицей. Попросту, одна не существует без другой.

### Категория пространства-времени в культуре Древней Индии

Между тем древнеиндийская культура обладает богатейшим набором категорий, обозначающих временные промежутки. И их список не ограничивается календарными циклами или обозначением временных промежутков.

Само **представление** о «временах творения и бытия сотворенного», получивших впоследствии названия *манвантара*, *кальпа*, *юга* и др., как и представление о паузах между ними – *пралаях* и *махапалаях*, является, вероятнее всего, достаточно старым. Однако факт: почти в каждой письменной культуре «осевого времени» спонтанно возникает такой жанр, как исторические (или, по выражению В. В. Малявина, «квазиисторические») хроники. Даже в древнецейлонской культуре, столь близкой к древнеиндийской, существовал такой жанр как «Махавамса». Однако никакого намека на движение в сторону той или иной формы «квази-историзма» не содержит индо-палийская культура, хотя с самого раннего времени имеет и пригодный аппарат, и соответствующую ему культуру психической деятельности, но, по-видимому, отсутствует соответствующая текстовая мотивация. На этом фоне ссылки на «циклическое время» Древней Индии как причину сложившейся ситуации выглядят, по меньшей мере, странно. Особенно если учесть, что древнецейлонская культура не только производная от древнеиндийской, но до Средних веков, без сомнения, являлась ее частью, да и циклизм времени также не был ей чужд. И совсем уж несостоятельны попытки представить генеалогические списки пуран как ступень в неизбежном развитии подзадержавшегося «исторического сознания» – понятно, что даже еще две тысячи лет независимого развития не привели бы к появлению в индийской культуре и зачатков историзма. Дело в том, что уже в ходе сложения древнеиндийской культуры произошли метаморфозы, пустившие ее развитие по совершенно другому, отличному от всех пути.

«Брихадараньяка-упанишада», без сомнения, старейшая из упанишад. Этот памятник уже не относится к древней «ведийской» культуре, но достаточно стар, чтобы относиться к моменту зарождения так называемой «Гангской цивилизации» из уже сложившихся локальных культур долины Ганги и прилегающих территорий. Обратим внимание на уже упоминавшуюся выше в статье самую первую брахману «Брихадараньяка-упанишады» (гл. I, брх. 1, абз. 1–2; см.: [6]).



om uṣā vā aśvasya medhyasya śiraḥ | sūryaścaḥsur vātaḥ prāno  
vyātam agniḥ vaiśvānaraḥ saṃvatsaraḥ ātmāśvasya medhyasya | dyauḥ  
pṛṣṭham antarikṣam udaraṃ pṛthivī pājasyaṃ diśaḥ pārśve avāntaradiśaḥ  
parśava ṛtavo 'ṅgāni māśāścārdhamāśāśca parvānyahorātrāṇi pratiṣṭhā  
nakṣatrānyasthīnabhomāmsāni | ūvadhyaṃsikātāḥsindhavogudāyakra  
klo mānaśca parvatā ośadhayaśca vanaspatayaśca lomānyudyānpūrvārdho  
nimlocañjaghanārdho yad vijṛmbhate tad vidyotate yad vidhūnute tat  
stanayati yanmehati vāgevāsyā vāk || 1 || aharvā aśvaṃ purastān mahimān  
vajāyata tasya pūrve samudre yoniḥ rātrirenaṃ paścān mahimān vajāyata  
tasyāpare samudre yoniretau vā aśvaṃ mahimānāvabhitaḥ saṃbahūvatuḥ  
| hayo bhūtvā devān avahad vājī gandharvān arvāsuraṇ aśvo manuṣyaṇ  
samudra evāsyā samudro yoniḥ || 2 ||

*Ом! Воистину, Утренняя заря – голова жертвенного коня; Солнце –  
глаз; Ветер – [живое] дыхание; распаханная [пасть] – Огонь Вездесущий;  
Год – тело жертвенного коня. | Небо – [его] спина и круп; пространство  
[между Небом и Землей] – внутренняя полость; Земля – подбрюшье<sup>(1)</sup>  
[– исток жизненной силы]; [части] грудной клетки – [главные] стороны  
света; промежуточные стороны света – ребра; сезоны [года] – [его] чле-  
ны; месяцы и полумесяцы – суставы; дни и ночи – копыта; накшатры<sup>(2)</sup> –  
кости; облака – [его] мышцы. | Жертвенная трава увадхья, песок, реки –  
кишки, и печень, и легкие; горы, и растения, и могучие владыки леса – [де-  
ревья] – [это] волосы [на теле]; на восходе – передняя часть<sup>(3)</sup> [коня], на  
закате солнца – задняя часть [коня]; [тот], кто открыл уста – сверка-  
ет<sup>(4)</sup>; [тот], кто потрясает – заставляет сотрястаться; [тот], кто мо-  
чится – дождит; [Священная] Речь<sup>(5)</sup> – это его ржание. || 1 ||*

*Поистине, день уподобился [возникшему] перед конем [сосуду] Махи-  
ман, лоно чьей [матери] в Восточном море; ночь уподобилась [возникше-  
му] позади [коня сосуду] Махиман, лоно чьей [матери] в Западном море; [и]  
воистину, оба эти Махимана по обе стороны коня явились. | Став [конем-]  
гайа<sup>(6)</sup> – [он] возил богов; [конем-]ваджином – гандхарвов; [конем-]ярва-  
ном – асуров; [конем-]ашва – людей. Море – его [старший] родич, море –  
лоно [его матери]. || 2 ||*

### Комментарий

<sup>(1)</sup> Обычно термин rājasya обозначает брюшную полость или, специализированно, матку (как и санскр. udara), и имеет выраженные «внутриполостные» коннотации; поэтому перевод этого термина А. Я. Сыркиным [10, с. 70] как **внешних** мужских половых органов не очень убедителен; перевод В. Н. Романова 'подбрюшье' [11, с. 170] адекватен соответствующему семантическому полю;

<sup>(2)</sup> Нет никаких свидетельств, что здесь подразумеваются классические *накшатры*; во времена упанишад это могли быть любые звездные скопления;





(3) Термин *pūrvārdha* обозначает и переднюю, и восточную, и более высокую часть, в противоположность *jaghanārdha* (западная = задняя = нижняя, см. текст);

(4) Трудно утверждать точно, но, кажется, здесь друг за другом следуют метафоры природных явлений, связанных с грозой, производимые жертвенным конем как вселенским существом: молнии («сверкание»), грома («сотрясение») и дождя;

(5) Возможно, имеется в виду *вач* (санскр. *vac*) – священная, божественная речь (ср. с одноименной богиней Вач), нашедшая свое воплощение в ржании жертвенного коня;

(6) Существа, принадлежащих к разным слоям брахманистского космоса, носят разные виды коней: конь для богов называется *гайа*, или *хайа* (санскр. *haya*), для гандхарвов – *ваджин* (санскр. *vājin*), для асуров – *арван* (санскр. *arvan*), для людей – *ашва* (санскр. *aśva*); подобные слова о приносимом в жертву коне-*ашва* намекают на его обладание всеми вышперечисленными качествами и, следовательно, на способность, преобразаясь, пронизывать все слои мироздания.

Что бросается сразу в глаза в этом отрывке, так это тождество

Жертвенный конь = Год

Однако Жертвенный конь одновременно ассоциируется с пространством (санскр. *antarikṣa*) в виде призмы между Небом, Землей, Западным и Восточным морями, основанием которой служит прямоугольник. То есть Год отождествляется с прямоугольником – упорядоченным пространством.

Более того, среди перечисленных основных категорий временные не уступают пространственным:

члены [тела коня] = сезоны года  
суставы = месяцы и полумесяцы  
копыта = дни и ночи

Нетрудно видеть, что в пределах года перечислены все значимые временные циклы. Более того, временные категории напрямую связаны с пространственными:

передняя часть коня = восход = восток  
задняя часть коня = закат = запад

Здесь же перечисляются основные пространственные категории, связанные с частями тела жертвенного коня. В свете транзитивности Год = Жертвенный конь = [Призма:] Небо – Земля – Восточное море – Западное море, и (учитывая все вышесказанное) нет смысла говорить о времени и пространстве по отдельности. Здесь мы имеем дело с целостной кате-



горией **пространство – время**, то есть с *хронотопом*. Его существование связано с четким пониманием носителями культуры, что каждый акт локомоции совершается не только в пространстве, но и во времени. Год – это заверченный цикл, но и жертвенный конь завершает свой жизненный цикл с завершением обряда *ашвамедха*. В других памятниках Древней Индии мы также можем наблюдать подобные явления.

Распространенная основа *antara-* (кстати, встречающаяся в каждом из переведенных выше отрывков) связана с обозначением не только пространственных промежутков (линейных, угловых и объемных), но и временных. Основа *antara-* как будто отсылает нас к чистой длительности какого-либо промежутка (пространственного или временного), но это тоже неверно: пространство в культуре Древней Индии анизотропно, как и время; в разных направлениях они обладают разными свойствами, и это явление определено архаическое. Уже в древности все классификационные схемы в Индии так или иначе завязываются на схему сакрального пространства, связанного напрямую со временем (время сопрягается с сакральным пространством через сакральный способ локомоции: перечисление в тексте элементов пространства и ассоциированных с ними категорий происходит по кругу от востока до севера через юг и запад, то есть повторяя суточное движение солнца).

Все вышесказанное напоминает архаический хронотоп дописьменных культур, где пространственные и временные признаки сходятся в едином фокусе, ценность каждого определяется всем комплексом других. И если в «исторических» (или «квазиисторических») культурах (до европейского Возрождения) произошло постепенное разложение доисторического хронотопа и выделение времени как самоценной категории (особенно сильно – в городской культуре европейского Средневековья), то в Древней Индии произошло прямо противоположное: постепенная категоризация смысловых элементов доисторического хронотопа и сложение на его основе новой системы культурных категорий – пространства – времени культуры классической Индии.

Таким образом, и в историческое время классическая индийская культура осталась неисторической. Это вовсе не означало культурную стагнацию, напротив, не много было в древности культур, развивавшихся так же динамично, как индийская. Но ее культурная ауторефлексия никакого видения развития не предусматривала. Поэтому развитие не могло найти отражение в текстах, ведь развитие – вещь «недолжная», а потому отражения в тексте не заслуживающая (тут вступал в действие «внутренний цензор» авторов).

Сама идея подобной категоризации принадлежит В. Н. Романову, впервые она подробно, с серьезным теоретическим обоснованием, изложена в [12, с. 65–100]. Хотя в деталях не со всем в этой работе можно согласиться (особенно с тем, что касается генезиса буддизма, – некото-



рые детали прямо противоречат источникам), но все же и сейчас, спустя время, идея в целом представляется без преувеличения революционной. И если важнейшим (по В. Н. Романову, – единственным) побудительным мотивом текстовой деятельности в Древней Индии изначально является категоризация ритуала, то неизбежна и категоризация замкнутого на себя внутреннего пространства – времени – движения ритуала, а впоследствии и закрепление этих категорий как общекультурных. Даже в таком памятнике, как «Артхашастра», относящемся уже к поздней древности, хорошо просматривается мифо-ритуальная основа текста, не дающая «сбить себя с толку» практической тематике, которой она вроде бы посвящена, она не дает *шастре* выродиться в политический трактат (литературы *смрити* это также касается в полной мере).

Поэтому, думается, пресловутая «атемпоральность» индийской культуры – это результат не недоразвитости историзма, а следствие интенсивного развития иных культурных доминант, совершенно исключая историзм как явление из культурной жизни. Именно недостаточно интенсивное развитие древнецейлонской культуры в этом «классическом» направлении привело к тому, что происходило со всеми «варварскими» культурами в раннесредневековой Европе, – к расщеплению мифо-ритуального пространства – времени и выделению исторического времени как самоценной категории. В индо-палийской субкультуре (как и прочих раннебуддийских субкультурах Индии) подобных процессов не наблюдается: в ученики-*бхикшу* попадали бывшие миряне с уже сформировавшимся «атемпоральным» мироощущением (на Цейлоне же и мирская культура была в основе своей уже буддийская, лишенная брахманистской «прививки»). Впрочем, это не помешало древнеиндийской культуре быть наиболее развитой среди современных ей культур древности, несмотря на наличие среди последних культур «исторических».

### Литература

1. *Sīmavīsodhanī* // *Chattha Sanghayana Tipitaka*. URL: <http://www.tipitaka.org/chattha> (дата обращения 23.06.18)
2. Вырщиков Е. Г. Два образа города в палийских текстах: культурные представления в исторической перспективе // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 3. С. 169–177.
3. *Manava Dharma-śāstra. The code of Manu* / Critically ed. by J. Jolly (1887). London: Kessinger Publishing, LLC; 2010. 382 p.
4. Вигасин А. А. *Древняя Индия – от источника к истории*. М.: Восточная литература; 2007. 392 с.
5. *The Kautīliya Arthaśāstra* / Ed. R. P. Kangle. Part I. Delhi: Shri Jainendra Press; 1986. 343 p.



6. *The principal Upanishads* / Ed. with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan (1888), London: India HarperCollins; 1994. 958 p.
7. *The Ramayana of Valmiki*. In 7 vols. / Gen. ed. G. H. Bhatt, U.P. Shah. Baroda: The Oriental Institute; 1960. Vols. 2–3. 584 p.; 416 p.
8. Вертоградова В. В. Архитектура // *Культура Древней Индии*. М.: ГРВЛ; 1975. С. 293–314.
9. Тюлина Е. В. Пространство, его «испытание» и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры // *Индия – Тибет: текст и феноменология культуры*. М.: Языки славянской культуры; 2012. С. 226–241.
10. *Упанишады* / Пер., исслед. и коммент. А. Я. Сыркина, М.: Восточная литература; 2000. 784 с.
11. *Шатапатха-брахмана. Кн. X: тайная* / Пер., вступ. ст. и примеч. В. Н. Романова, М.: Восточная литература; 2010. 198 с.
12. Романов В. Н. *Историческое развитие культуры*. М.: Наука; 1991. 190 с.

### References

1. Sīmavisodhanī. *Chattha Sanghayana Tipitaka*. – URL: <http://www.tipitaka.org/chattha> (In Pali)
2. Vyrschikov Ye. G. Two images of the city in Pali texts: cultural representations in historical perspective. *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2018;(3):169–177 (In Russ.)
3. *Manava Dharma-śāstra. The code of Manu*. Critically ed. by J. Jolly (1887). London: Kessinger Publishing, LLC; 2010. 382 p.
4. Vigasin A. A. *Ancient India – from source to history*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2007. (In Russ.)
5. Kangle R. (ed.) *The Kautilīya Arthasāstra*. Part I. Delhi: Shri Jainendra Press; 1986. 343 p.
6. *The principal Upanishads*. Ed. with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan (1888). London: India HarperCollins; 1994. 958 p.
7. Bhatt G. H. (gen. ed.) *The Ramayana of Valmiki*. In 7 vols. U.P. Shah, Baroda: The Oriental Institute; 1960. Vols. 2–3. 584 p.; 416 p.
8. Vertogradova V. V. Architecture. *Culture of Ancient India*. Moscow: GRVL; 1975, pp. 293–314. (In Russ.)
9. T’ulina E. V. Space, its “testing” and veneration in the rites of consecration of sculpture and architecture. *India–Tibet: the text and the phenomenology of culture*. Moscow: Yazyki slav’anskoy kul’tury; 2012, pp. 226–241 (In Russ.)
10. Syrkin A. Ya. (Transl., research and comments) *The Upanishads*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000. 784 p. (In Russ.)
11. Romanov V. N. (transl., introd. and note) *Shatapatha-brahmana. Book X: secret*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2010. 198 p. (In Russ.)
12. Romanov V. N. *Historical development of culture*. Moscow: Nauka; 1991. 190 p. (In Russ.)



### **Информация об авторе**

**Вырщиков Евгений Геннадиевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

### **Information about the author**



**Yevgeniy G. Vyrschikov** – Ph. D., Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### **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: 14 октября 2020 г.

Одобрена рецензентами: 28 октября 2020 г.

Принята к публикации: 04 ноября 2020 г.

### **Article info**

Received: October 14, 2020

Reviewed: October 28, 2020

Accepted: November 04, 2020

# PHILOSOPHY OF THE EAST

## Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

### ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

#### Философская антропология, философия культуры

Оригинальная статья  
УДК 130.2(515)+24"10/12"  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1114-1130

Исторические науки

### К истории культа Махакалы в Тибете

**Соелма Ринчиновна Батомункева**

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,  
Улан-Удэ, Россия, soelmul@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5060-0296>*

**Аннотация.** Данная статья посвящена исследованию культа Махакалы в Тибете. Махакала относится к числу *дхармапал* – гневных Защитников буддийского Учения. В статье затрагиваются вопросы, связанные с генезисом данного культа. Представлены некоторые сведения по истории появления божества в пантеоне тибетского буддизма и его дальнейшей разработке и популяризации в Тибете. В статье даются основные формы божества и их функциональные стороны на основе имеющихся по данной теме работ. Также отмечены линии передачи учения и практики Махакалы, существовавшие на ранних этапах формирования культа. В работе подчеркивается значимость культа Махакалы в Тибете, а также особая распространенность Шестирукой формы божества. Этот древний и многогранный культ, имеющий генетическую связь с почитанием индийских божеств, прочно вошел в буддийский пантеон и стал популярен не только в Стране снегов, но и во всех регионах распространения тибетского буддизма.

**Ключевые слова:** культ Махакалы; Защитник Учения; *дхармапала*; буддийские божества; Ваджраяна; тибетский буддизм

**Благодарности:** Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Памятники письменности народов Внутренней Азии: исследование, перевод и презентация», № АААА-А19-119111300043-4).

**Для цитирования:** Батомункева С. Р. К истории культа Махакалы в Тибете // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1114–1130. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1114-1130.

Original article

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1114-1130

### The Mahakala cult in Tibet: some aspects of its history

**Soelma R. Batomunkueva**

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS, Ulan-Ude, Russia,  
soelmul@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5060-0296>*

**Abstract.** The article offers a research on Mahakala cult in Tibet. Mahakala is a deity common to Hinduism and Buddhism. It appears also as protector deity known as



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







*dharmapala* – the Protector of Buddhist Doctrine. The author addresses some issues regarding the genesis of this cult, namely materials and historical facts about how it did appear in the Tibetan Buddhist pantheon, and how it did subsequently receive its further development and became popular in Tibet. The author uses the already published scholarly works to illustrate some of the main forms of the deity manifestation and their functional aspects. She also draws attention to the ways of Mahakala teaching lineages and transmissions as well as religious practices, which did exist in the early stages of the cult formation. The article emphasizes the importance of the deity cult in Tibet, as well as the prevalence of the Mahakala Six-Armed manifestation. This ancient and multifaceted cult was tightly connected with that of the deities in ancient India became firmly rooted in the Buddhist pantheon. Subsequently it gained significant popularity not only in the “Land of Snows” but also in all other areas where the Tibetan Buddhism was spread.

**Keywords:** Mahakala, cult; Dharma Protector of; *dharmapala*; Buddhism, deities; Vajrayana; Tibet, Buddhism

**Acknowledgements:** The research was carried out within the state assignment (project “Monuments of scripts of Inner Asia nations: research, interpretation and presentation”, № AAAA-A19-119111300043-4).

**For citation:** Batomunkueva S. R. The Mahakala cult in Tibet: some aspects of its history. *Orientalistica*. 2020;3(4):1114–1130. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1114-1130.

## Введение

Знакомство с богатейшим и разнообразнейшим миром буддийской системы, как философской, так и религиозной, в разных ее аспектах, в том числе с культами божеств, дает возможность более глубокого понимания всех процессов, которые происходили в тибетском буддизме. Актуальность темы исследования обусловлена недостаточной изученностью и освещенностью этого вопроса в русскоязычной научной литературе. Если в российской историографии данная тема была затронута лишь в статьях А. В. Зорина [1, 2], то среди зарубежных исследователей ее касались в своих работах Уильям Стеблайн [3], Эми Мацушита [4], Пунам Рана [5], Рене де Небески-Войковиц [6], Сара Ричардсон [7] и др. Разумеется, данной проблеме посвящено множество работ на тибетском языке. Тибетские источники, в которых говорится о Махакале, разнообразны. Часть их представлена в виде историй (*чойчжун*)<sup>1</sup>, повествующих о божестве. Также важным источником являются различные гимны и словословия<sup>2</sup>, тексты садхан<sup>3</sup> и разнообразные ритуальные тексты<sup>4</sup>, кото-

<sup>1</sup> Тиб. chos 'byung – букв. «история учения».

<sup>2</sup> Тиб. bstod pa.

<sup>3</sup> Санскр. sādhana, тиб. sgrub thabs – метод практики, процесс реализации божества.

<sup>4</sup> Тиб. bskang gso – ритуал умилоствления божества, тиб. gtor chog, bskang gso gtor chog – подношение *торма* (*балина*), тиб. gsol debs – просьбы, тиб. bsangs mchod – подношение воскурений и др.



рые представляют иконографию божества и регламентируют формы и способы его почитания и т.д. Культу Махакалы в целом, так же как и его отдельным формам, внимание уделяли многие тибетские мыслители и практики буддизма, среди которых можно отметить такие имена, как Таранатха<sup>5</sup>, Кхедуб Чже<sup>6</sup>, Далай-лама II Гендун Гьяцо<sup>7</sup>, Далай-лама III Сонам Гьяцо<sup>8</sup>, Дорчже Гьялпо<sup>9</sup>, Нгаванг Кунга Сонам<sup>10</sup>, Чокьи Дракпа<sup>11</sup>, Тензин Тринле<sup>12</sup>, Дорчже Цеванг<sup>13</sup> и многие др.

Основной целью данной статьи является попытка систематизации сведений по культу Махакалы, а также ознакомление с некоторыми сторонами его истории и истоками данного культа. При написании работы автор опиралась на общенаучный принцип историзма. Методологическую основу, в соответствии с целью работы, составили такие основные методы научного познания, как метод анализа, синтеза, обобщения, систематизации материалов исследований, существующих по выбранной теме. Представляется необходимым также в контексте представленной статьи обратиться к тибетоязычным источникам исторического и ритуально-культового назначения, при работе с которыми целесообразно придерживаться информационного подхода.

Махакала<sup>14</sup> является одним из наиболее популярных божеств буддийского пантеона, относящихся к разряду Защитников Учения. Защитников Учения, или Дхармы, также называют *дхармапалами*<sup>15</sup>. Вместе с тем существуют и другие обозначения Защитников – *тансун*, или *чокьон*<sup>16</sup>, и *сунма*<sup>17</sup>. Возможно, наиболее подходящим тибетским аналогом санскритскому «дхармапала» будет «тансун», или «чокьон», поскольку тибетская буддийская терминология в большинстве своем создавалась путем калькирования с санскрита. Божества-дхармапалы занимают важное место в пантеоне буддизма – они призваны охранять и защищать его. Это гневные и устрашающие божества, в облике которых много непонятных для непосвященных кровавых деталей, со множеством лиц и рук, держащих

<sup>5</sup> Тиб. tA ra nA tha kun dga' snying po, 1575–1634.

<sup>6</sup> Тиб. mkhas grub rje, 1385–1438.

<sup>7</sup> Тиб. dge 'dun rgya mtsho, 1476–1542.

<sup>8</sup> Тиб. bsod nams rgya mtsho, 1543–1588.

<sup>9</sup> Тиб. rdo rje rgyal po, 1110–1170.

<sup>10</sup> Тиб. ngag dbang kun dga' bsod nams, 1597–1659.

<sup>11</sup> Тиб. chos kyi grags pa, 1595–1659.

<sup>12</sup> Тиб. ngag dbang bstan 'dzin 'phrin las, 1639–1682.

<sup>13</sup> Тиб. rdo rje tshe dbang.

<sup>14</sup> Санскр. Mahākāla, тиб. nag po chen po, ma hA ka la.

<sup>15</sup> Санскр. Dharmapāla.

<sup>16</sup> Тиб. bstan srung, chos skyong.

<sup>17</sup> Тиб. srung ma.



разные грозные атрибуты, в одеяниях из свежесодранных человеческих и животных шкур с украшениями из черепов и других частей тела и т. п. Все детали их внешнего вида имеют глубокую ритуальную символику и строгое значение. Характер облика дхармапал, грозный и пугающий, функционально обусловлен их предназначением, связанным с подавлением врагов Учения и защитой тех, кто нашел в нем прибежище, а также устранением вредящих и препятствующих им действий и воззрений. Местом обитания этих свирепых божеств являются не менее ужасающие места погребений из числа восьми великих индийских кладбищ<sup>18</sup>. Дхармапал сопровождает свита из многочисленных божеств разного ранга, различных демонов и духов.

Существует большое количество божеств, входящих в группу дхармапал, и они подразделяются на две группы: нирванических, или внемирских<sup>19</sup>, и сансарических, или мирских<sup>20</sup>. Это разделение связано со статусом божества и является показателем уровня совершенствования, т. е. достижения просветления. К первому разряду относятся те божества, которые вышли за пределы сансары и могут помогать живым существам в череде рождений, тогда как ко второй группе относятся те, кто не достиг просветления и способен помочь лишь в данном воплощении.

В. П. Андросов отмечает, что *дхармапалы* были заимствованы из брахманизма. В раннем буддизме их насчитывалось четыре, и в буддийских монастырях они охраняли врата с четырех сторон света. Со временем в Махаяне их число возросло до восьми, а в Ваджраяне до неопределенного множества [8, с. 222]. В Тибете культ *дхармапал* в целом, как и отдельных тантрических божеств, начав формироваться в VIII в., на протяжении многих столетий перерабатывался, дополнялся и впоследствии распространился во всех школах тибетского буддизма. Ключевой фигурой в развитии культа *дхармапал* считается Падмасамбхава<sup>21</sup>, который, прибыв по приглашению царя в Тибет, занялся распространением буддизма. В первую очередь он подавил враждебных Учению местных духов, которые были обращены в буддизм и дали клятву защищать его от врагов. С.-Х. Д. Сыртыпова подчеркивает, что именно благодаря Падмасамбхаве и его ученикам «многие персонажи мифов и традиционных культов Тибета, Центральной Азии обрели новое функциональное значение – защитников и стражей буддийского учения и дополнили пантеон индийских буддийских божеств» [10, с. 44]. Однако наиболее активная разработка концепций культа приходится на вторую волну распростра-

<sup>18</sup> В данном контексте следует заметить, что, согласно ритуальным текстам, обителью Махакалы считается индийское кладбище под названием «Шитавана» (санскр. śītavana) или «Прохладная роща», или в тибетской версии – Силбицал (тиб. dur khrod ba'l tshal) [9].

<sup>19</sup> Тиб. 'jig rten las 'das pa'i srung ma.

<sup>20</sup> Тиб. 'jig rten pa'i srung ma.

<sup>21</sup> Тиб. pad+ma 'byung gnas, VIII в.



нения буддизма в Тибете, во времена великих лоцав<sup>22</sup> и приглашенных индийских пандит – высокообразованных учителей – знатоков буддизма, когда начали активно переводиться буддийские тексты с санскрита на тибетский язык.

### К вопросу об истоках культа Махакалы

Говоря о генезисе Махакалы, следует отметить, что многие божества тибетского буддизма имеют свои прототипы в индийском тантризме, и буддийского Махакалу возможно идентифицировать с индийским Бхайравой – одной из ипостасей Шивы. Однако говорить о том, что эти два божества идентичны из-за нескольких аналогичных атрибутов, неубедительно, ибо большинство буддийских *дхарманал* предстают именно в таком облике: гневные, грозные, со множеством глаз, голов, рук преимущественно черного или темно-синего цвета, с массой разнообразных устрашающих атрибутов, несущих глубокую смысловую нагрузку, и др. В. П. Андросов отмечает существующее представление о том, что Махакала является буддийской формой бога Шивы [8, с. 282].

Имя божества «Махакала» восходит к санскриту и состоит из двух слов: *mahā* и *kāla*. Если первое слово переводится как «великий», то у второго слова имеется два значения – «черный» и «время», и именно поэтому имя божества – Махакала – переводится иногда как «Великое Время» или «Великий Черный». Индийские священные тексты в большинстве своем определяют Махакалу как «Великого вне времени и смерти» и как одну из ипостасей Шивы, воплощающем в себе его разрушительную мощь.

Согласно непальской исследовательнице Пунам Рана, в Шакти-сангама-тантре, посвященной различным манифестациям индуистских женских божеств, Махакала описывается как супруг Махакали. Он не подвластен ни времени, ни каким-либо другим ограничениям и правилам, поскольку он сам есть Время. Он безжалостен и способен уничтожить всю Вселенную [5, р. 78]. В русском переводе Шакти-сангама-тантры, действительно, можно обнаружить такие строки: «...Узрев ее, Махакала попал под власть великих чар... О дорогая мне, как собственная жизнь! О краса троёмирья, о владычица преуспевания, о океан амриты сострадательная!» и т. д. [11, с. 22]. Пунам Рана также пишет, что в Бхагават-гите Махакала описывается как великий разрушитель миров и всего сущего, а в Ведах – как символ времени и смерти, ответственный за жизнь и смерть всех существ. Он вечен, не имеет ни конца, ни начала [5, р. 78–80].

В Ведах мы не находим упоминания о Махакале, однако, по мнению Свами Санкарананды, на самом же деле Махакала есть ведический Рудра. Он также говорит о том, что Махакалу ошибочно «смешали» с Шивой и называют его именем. Он может проявляться во Вселенной в разных

<sup>22</sup> Тиб. lo tsa ba – переводчик.



аспектах и в одном из них – в роли солнца, он измеряет время: своим закатом он уничтожает мир, с его восходом – все оживает, а в течение дня своим движением он поддерживает «жизнь» мира [12, р. 110–111]. В Бхагават-гите имя «Махакала» также не упоминается, но в 32-м тексте 11 главы говорится: «Я есть время, великий разрушитель миров...» [13, с. 546]. Санскритское слово, обозначающее «великий», в данном контексте передается как *pravṛddho*, а не *māha*. Из текста видно, что здесь речь идет не о Махакале и не об его проявлении, и не о Махакале как проявлении чего-либо или кого-либо, но говорится об одной из ипостасей Кришны, в которой он подобен всепожирающему гиганту. В этой форме Кришна проявляет себя в образе всепожирающего времени [13, с. 546].

Бенойтош Бхаттачарья говорит о том, что Махакала один из индуистских богов, вошедших в пантеон Ваджраяны, и один из наиболее значимых среди них [14, р. 344]. Так, если в индуистских священных текстах Махакала преимущественно связан с временным аспектом, то в тибетском буддизме превалирует акцентирование на цветовой его характеристике, т. е. нет указания на то, что божество связано со временем, но всегда отмечается его черный (либо темно-синий) цвет. Именно поэтому в традиции тибетского буддизма Махакала известен как Нагпо Ченпо<sup>23</sup>, что переводится как Великий Черный. Практика Махакалы, как и многих других тантрических божеств, связана как с «высшим» устремлением – совершенствованием на пути к просветлению, так и с более «земной» направленностью – функцией защиты и покровительства, устранения препятствий.

По мнению Келсана Гьяцо, из всех хранителей и защитников именно Махакала является наиболее древним и важным из числа божеств данного разряда [15, р. 15]. Выше мы говорили о сансарическом и нирваническом статусе божеств. Махакала относится к божествам, вышедшим за пределы сансары, и входит в число пяти главных тибетских гневных Хранителей Учения, куда еще относятся и такие божества буддийского пантеона, как Палден Лхамо, Намсрай, Чогьял и Бегцзе. Также существует и «восьмерка» божеств-защитников, где к вышеупомянутым пяти добавляются Ямантака, Хаягрива и Ценба. Наряду с этим Махакала вместе с Намсраем и Чогьялом входят в число главных *дхармапал* школы *гелук*. Небезынтересно отметить, что, согласно Ламриму, Шестирукий Махакала является защитником высшего типа личности, в то время как защитником среднего типа личности является Вайшравана (Намсрай), а защитником низшего типа – Каларупа (Чогьял). Именно поэтому, согласно Еши Лодой Ринпоче, расположение этих божеств в Цогшинге<sup>24</sup> не случайно,

<sup>23</sup> Тиб. nag po chen po.

<sup>24</sup> Тиб. tshogs zhing – букв. «поле собрания». Также называют «поле заслуг» или «древо собрания Учителей». Это собрание буддийских божеств и Учителей, в центре – фигура «главного» Учителя той или иной традиции, а вокруг него в иерархической последовательности располагаются остальные персонажи.



и в центре него располагается Шестирукий Махакала, справа от него – Вайшравана, а слева – Каларупа [16, с. 43–44]. Во многих видах Цогшинга, несмотря на различия в перечне божеств и их расположении в нем, присутствуют разные формы Махакалы, и все божества разряда *дхармапал* занимают предпоследнюю ступень.

### Махакала в школах тибетского буддизма

Культе Махакалы в разных его формах в настоящее время распространены во всех школах тибетского буддизма, и в каждой из них есть его предпочтительные формы. В традиции *карма кагью* особым почитанием и популярностью пользуется Махакала Бернагчен<sup>25</sup>, в *сакья* – Махакала Дордже Гур<sup>26</sup>, Махакала Чагджугпа<sup>27</sup> считается защитником всего тибетского буддизма, и в частности, как мы уже отметили выше, традиции *гелук*. Помимо упомянутых, существуют и другие многочисленные формы Махакалы: Шальши<sup>28</sup>, Шанглон Махакала<sup>29</sup>, Чагжипа<sup>30</sup>, Чинтамани Махакала<sup>31</sup>, Джарог Махакала<sup>32</sup>, Брахмарупа<sup>33</sup>, Гонпо Манинг<sup>34</sup>, Гонмар<sup>35</sup>, Чагньипа<sup>36</sup> и т. д.

Большое разнообразие форм данного божества дает возможность соприкосновения с самыми различными сферами жизнедеятельности, что является одной из причин его популярности. В этой множественности и разнообразии форм Махакалы есть и «специализированные», покровительствующие той или иной сфере деятельности. В монгольской культуре в целом образ Махакалы ассоциировался с грозным и могущественным началом, поэтому изначально считался покровителем военного дела. Шанглон Махакала покровительствует медицине, Белый Шестирукий, или Чинтамани Махакала, считается подателем материального благополучия, Гонсер Махакала<sup>37</sup> способствует развитию интеллекта,

<sup>25</sup> Тиб. *ber nag chen* – Махакала Бернагчен, или Махакала в черном плаще / с черным плащом.

<sup>26</sup> Тиб. *mgon po gur, rdo gje gur* – Гургон Махакала или Махакала, держащий ваджр.

<sup>27</sup> Тиб. *mgon po phyag drug pa* – Шестирукий Махакала.

<sup>28</sup> Тиб. *mgon po zhal bzhi pa* – Четырехликий Махакала.

<sup>29</sup> Тиб. *zhang blon rdo rje bdud 'dul* – Шанглон Дорже Дуддиль.

<sup>30</sup> Тиб. *phyag bzhi pa* – Четырехрукий Махакала.

<sup>31</sup> Тиб. *mgon po dkar po phyag drug* – Белый Шестирукий Махакала, Гонкар. В монголо-бурятском произношении более известен как Гонгор.

<sup>32</sup> Тиб. *mgon po bya rog gdong can* – Вороноликий Махакала.

<sup>33</sup> Тиб. *mgon po bram gzugs can* – Махакала в форме брахмана, его также иногда называют Драмзе.

<sup>34</sup> Тиб. *mgon po ma ning* – Гонпо Манинг, или Махакала Манинг.

<sup>35</sup> Тиб. *mgon dmar dbang gi rgyal po* – Красный Махакала.

<sup>36</sup> Тиб. *mgon po phyag gnyis pa* – Двурукий Махакала.

<sup>37</sup> Тиб. *mgon ser blo 'phel* – Желтый Махакала.





умственных способностей, Гонмар Махакала<sup>38</sup> способен наделить силой и властью, Гонджанг Махакала<sup>39</sup> дарует и укрепляет жизненные силы и т. д. Эми Мацушита отмечает, что в Китае Махакала воспринимается как бог войны, а в Японии – как божество достатка [4, р. 2]. Уильям Стеблайн указывает на три основных направления практики Махакалы: здоровье, богатство и мудрость. Он также отмечает важность этого божества в области обретения и установления власти [3, р. 18].

Достаточно сложно определить «границы влияния» разных форм Махакалы и классифицировать их функциональную и семантическую стороны. Ибо, действительно, возможные напластования элементов разных религиозных культур, традиций и обычаев в любом случае усложняют и изменяют культ того или иного божества, но вместе с тем и обогащают его. Подобные изменения и модификации были неизбежны и в культе Махакалы. Разные формы Махакалы обладают тем не менее рядом общих, в первую очередь внешних, черт: они описываются преимущественно в темно-синем цвете, с одним или несколькими ликами, с тремя глазами, с разным количеством рук, держащих каждая какой-либо атрибут, в устрашающих одеяниях и украшениях. Однако, как уже отмечалось, существуют и формы этого божества с телом белого, желтого, красного и зеленого цветов. Судить о точном количестве форм Махакалы затруднительно, исследователи называют разные числа: 72 формы, 75, тысяча, говорят о 13 основных и т. д. Согласно Рене де Небески-Войковицу, исходя из различных источников, можно насчитать 72 или 75 форм Махакалы [6, р. 39]. По его мнению, большинство разновидностей Махакалы имеют индийское происхождение, однако существуют и такие, культ которых сложился уже в Тибете, например – Махакала Тракшад Бронжалчан<sup>40</sup>. Видимо, ученый исходит из того, что у этой формы божества голова яка, животного, занимающего важное место в повседневной хозяйственной и культурной жизни тибетцев.

К слову, вопрос о происхождении той или иной формы Махакалы часто вызывает споры. Например, считалось, что Гургон, или Панджарната Махакала, имеет среднеазиатское происхождение, так как его отождествляли с шатрами племенных кочевников. Однако, по мнению Роберта Бира, это утверждение ошибочно, поскольку Панджарната Махакала изначально был покровителем и хранителем монастыря Наланда в Индии, а его имя происходит из текста, известного как Ваджрапанджара-тантра [17, с. 185]. По Л. А. Уодделлю, существует 75 форм божества, а именно Махакалой называли Джнянанатху<sup>41</sup> и Каланатху<sup>42</sup> [18, р. 364]. В. П. Андросов также говорит

<sup>38</sup> Тиб. mgon dmar dbang gi rgyal po – Красный Махакала.

<sup>39</sup> Тиб. mgon ljang tshe bdag – Зеленый Махакала.

<sup>40</sup> Тиб. mgon po tra kshad 'brong zhal can.

<sup>41</sup> Тиб. myur mdzad ye shes mgon po.

<sup>42</sup> Тиб. mgon po nag po.



о 75 его формах [8, с. 282]. Исследователь традиции *шангна кагью* Дордже Цеванг отмечает, что существует 13 основных форм божества [19, р. 404]. Вопрос о количестве форм Махакалы пока остается открытым. Возможно, цифра 75, называемая некоторыми исследователями и верующими, ошибочна, так как ее связывают с 75 Защитниками<sup>43</sup>, упоминаемыми в текстах, посвященных Махакале. Однако к их числу не относится никакая из форм Махакалы, эту группу составляют: 10 хранителей сторон, 8 великих божеств, 8 великих нагов, 8 божеств планет, 4 Махараджи, 28 божеств созвездий, 9 великих Бхайрав. Такое отождествление, очевидно, вызвано тем, что в тибетском буддизме разные формы Махакалы также собирательно называют Гонпо<sup>44</sup>, что в переводе означает «защитник». В сочинении «Драгоценный источник садхан океана идамов»<sup>45</sup> Таранатхи содержатся садханы, посвященные 44 разным видам Махакалы. Они подразделены на разные группы: Джяна Махакалы<sup>46</sup>, Шри Махакалы<sup>47</sup>, Бхагават Махакалы<sup>48</sup> [20].

### Легенда о происхождении Махакалы

Говоря о Махакале в Тибете и тибетском буддизме, необходимо обратиться к легенде, повествующей о происхождении божества. Согласно одной из легенд, Махакала считается гневным проявлением божества сострадания Авалокитешвары, который, достигнув просветления, дал обет, что не покинет сансару, пока все живые существа тоже не достигнут просветления и не выйдут из цепи перерождений. Спустя некоторое время Авалокитешвара обнаружил, что число «спасшихся» не уменьшилось, а наоборот – даже увечилось. Одна мысль о том, что он не сможет более помогать живым существам, нарушила его обет, и тело Авалокитешвары разлетелось на тысячу кусков. Узрев это, Будда Амитабха сказал Авалокитешваре, что необходимо восстановить обеты и подкрепить их еще более сильным обещанием. Так, по его благословлению, разлетевшиеся куски тела Авалокитешвары были собраны воедино в тело с одиннадцатью головами и тысячей рук. После этого Авалокитешвара размышлял о том, что же может быть сильнее данного прежде им обета? Он решил, что во время упадка непокорных можно подавить лишь гневом и свирепостью. Так его клятва приобрела еще большую силу, и из сердца Авалокитешвары возник темно-синий слог Хум и он превратился в Быстродействующего Махакалу [21].

Именно таким образом, согласно легенде, в буддийском пантеоне появилось гневное божество Махакала – Защитник Учения. Если возник-

<sup>43</sup> Тиб. *dpal mgon bdun cu rtsa lnga*.

<sup>44</sup> Тиб. *mgon po*.

<sup>45</sup> Тиб. *yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas*.

<sup>46</sup> Тиб. *ye shes mgon po*.

<sup>47</sup> Тиб. *dpal mgon*.

<sup>48</sup> Тиб. *legs ldan ma hA ka la*.



новение Махакалы связано с Авалокитешварой, то дальнейшее развитие его образа и практики связано с Шаварипой<sup>49</sup> – известным индийским махасиддхой. Считается, что именно он впервые узрел образ Махакалы и написал садхану, посвященную ему.

Согласно преданиям, когда Шаварипа медитировал в пещере в Прохладной роце (Силбицал), он услышал звуки *дамару*<sup>50</sup>, льющиеся с небес, и увидел там Махакалу. Тогда Махакала и передал свою сердечную мантру и садхану Шаварипе. Тогда же Авалокитешвара, Ваджрайогиня, Святая Благородная Тара и другие божества даровали свои садханы Шаварипе. Далее легенда повествует о том, что через тысячу лет после этого мастер Майтрипа (Майтригупта), будучи в Викрамашиле, достиг определенного уровня совершенствования, однако, не осознав полностью сути достижения, он обратился к божествам, на что они ответили ему, чтобы он отправился на южную гору, где пребывал Шаварипа с момента получения практики Махакалы [21]. Так, Майтрипа получил от махасиддхи Шаварипы глубокие познания и полные наставления по Махамудре, садханы четырех благословивших его божеств. Можно сказать, что это еще один важный «переходный» момент в истории культа Махакалы – из индийского буддизма в тибетский, – ведь Кхюнгпо Нелджор, речь о котором будет далее, получил часть наставлений в Учении у Майтрипы<sup>51</sup> и Рахулы<sup>52</sup>.

### Распространение учения Махакалы в Тибете

Культ Махакалы в тибетском буддизме появляется в XI в. Его возникновение связано с именами великого переводчика Ринчена Зангпо<sup>53</sup> и основателя линии *шангпа кагью* Кхюнгпо Нелджора<sup>54</sup>. А. В. Зорин отмечает, что именно в это время Ринчен Зангпо сделал перевод важнейшей садханы Махакалы, принадлежащей индийскому йогину Шаварипаде [1, с. 198]. Следует заметить, что речь здесь идет о Шестируком Махакале, культ которого получил наибольшее распространение в тибетском буддизме наряду с другими его формами. И хотя известно большое разнообразие его форм, когда говорят о Махакале, чаще всего подразумевается его шестирукое воплощение.

Ринчен Занпо был очень авторитетным переводчиком, и, вероятно, поэтому его перевод садханы получил наибольшую известность и распространение. Немаловажно также, что Кхюнгпо Нелджор – один из из-

<sup>49</sup> Санскр. Śāvara, тиб. dpal ldan sha ba gi. Считается одним из восьмидесяти четырех махасиддх.

<sup>50</sup> Санскр. damaru, тиб. rnga chung, Da ma ru – ритуальный барабанчик.

<sup>51</sup> Тиб. mee tri ba / maitri pa, X в. Также известен как Майтригупта.

<sup>52</sup> Тиб. rA hu la, X в. Также известен как Рахулагупта.

<sup>53</sup> Тиб. rin chen bzang po, 958–1055.

<sup>54</sup> Тиб. khyung po rnal 'byor, 978/990–1127.



вестнейших и выдающихся тибетских мастеров, бывший главным популяризатором учения Махакалы в Тибете, и лоцава Ринчен Зангпо были современниками. Шангпа-лама, как еще называли Кхюнгпо Нелджора, получил наставления и посвящения у Майтрипы. Изначально практиковавший бон, а затем ставший буддистом Кхюнгпо Нелджор после продолжительных духовных исканий и странствий возвратился из Индии в Тибет, принеся с собой учение Махакалы.

Помимо наиболее важных традиций – Шестирукого Махакалы, Шести йог Нигумы и др., Кхюнгпо Нелджор также принес и практику Белого Шестирукого Махакалы. В Синей летописи сообщается, что во время пребывания в Наланде Кхюнгпо Нелджор также получил одно из наиболее важных посвящений – садхану Белого Махакалы. Сославшись на материальное неблагополучие тибетцев, он попросил Майтрипу даровать ему такую садхану, которая давала бы возможность накапливать богатства. Так он получил наставления по Белому Махакале, Гонкару [22, с. 384]. Вполне закономерно, что Шестирукий Махакала стал личным защитником Кхюнгпо Нелджора. В дальнейшем же Шангпа Кагью и его последователи активно продолжали и распространяли это учение и практику Махакалы. Рингу Тулку Ринпоче сообщает, что Шестирукий Махакала стал личным защитником Цонкапы и его ближайших учеников, и эта практика распространилась во все провинции Тибета и дальше – в Китай [23, р. 146].

В *сумбуме*<sup>55</sup> Таранатхи говорится о том, что во времена распространения буддизма в Тибете появилось много переводчиков учения Махакалы. Существовала линия передачи учения, восходящая к Чжидо Дави Одсер<sup>56</sup>, который перевел небольшой текст о Махакале с авторством Шавари-пы, переданный ему Пандитой Минем Дорчже Колво<sup>57</sup>. Ганггунг Цултим Чжунне<sup>58</sup> лоцава переводил садхану Махакалы, опираясь на Пандиту Шантакару<sup>59</sup>. Лоцава Гарчой Занпо<sup>60</sup> переводил садхану Сарахи и Шавари-пы, полученную от Пандиты Атайя Ваджры<sup>61</sup> [21]. По сообщению Будона Ричендуба, Бонпо Рва Чораб пригласил *пандиту* Саманташри, и он, помимо Калачакры, «Варахи-абхибхавы», переводил также и «Махакала-тантра-раджу» [24, с. 394]. В «Садханамале» – сборнике садхан, посвященных разным божествам, который был исследован Бенойтош Бхаттачарьей, говорится о таких авторах и переводчиках садхан Махакале: Абхайяка-

<sup>55</sup> Тиб. gsung 'bum – собрание сочинений.

<sup>56</sup> Тиб. gyi jo zla ba'i 'od zer, XI в.

<sup>57</sup> Тиб. paN+Di ta mi mnyam rdo rje, XIII.

<sup>58</sup> Тиб. gang rung tshul khriims 'byung gnas.

<sup>59</sup> Тиб. paN+Di ta shan ta A ka ra.

<sup>60</sup> Тиб. 'gar chos bzang po.

<sup>61</sup> Тиб. paN+Di ta A ta ya badz+ra, XI–XII.



рагупта<sup>62</sup>, Гунакарагупта<sup>63</sup>, Каруначала<sup>64</sup>, Нагарджуна<sup>65</sup>, Суматибхадра<sup>66</sup>, Вирупакша<sup>67</sup> и др. [25, p. 90, 97, 99].

По мнению Достопочтенного Лодру-ламы, несмотря на то что в Тибете возникало множество линий передач учения Махакалы, наиболее верная и нефальсифицированная версия принадлежит Кхюнгпо Нелджору, линия преемственности которого существует по сей день [26]. Согласно одному из наиболее пространственных ритуальных текстов Махакале линия передачи практики начинается с махасиддхи Шаварипы. Поскольку считается, что именно он первым узрел Махакалу и реализовал его, однако следует заметить, что первым в линии, как правило, стоит Ваджрадхара<sup>68</sup>. Несмотря на то что текст компилятивного характера и содержит дополнения последующих учителей линии преемственности, его авторство приписывается знаменитому ученику Цонкапы<sup>69</sup> – Кхедуб Гелек Пелзангу<sup>70</sup>. Далее, после Шаварипы, в линии следуют: Майтрипа, Рахула, Кхедуб Кхюнгпо, Ринчен Цондуй<sup>71</sup>, Бонтон Кьергангпа<sup>72</sup>, Ньентон Пеба<sup>73</sup>, Чочже Сангье<sup>74</sup>, Кхедуб Шентон<sup>75</sup>, Мучен Гьялцен Пелзанг<sup>76</sup>, Нганчед Дорчже Чжонну<sup>77</sup>, Намкхай<sup>78</sup>, Цонкапа, Кхедуб Гелек Пелзанг, Чокьи Гьялцен<sup>79</sup>, Чой Дорчже<sup>80</sup>, Лобсан Дондуп<sup>81</sup>, Кхедуб Сангье Ешей<sup>82</sup> [20]. Существовали

<sup>62</sup> Санскр. Abhayākaragupta, 1084–1130.

<sup>63</sup> Санскр. Guṇākaragupta.

<sup>64</sup> Санскр. Karuñācala, 753.

<sup>65</sup> Санскр. Nāgārjuna, 645.

<sup>66</sup> Санскр. Sumibhadra.

<sup>67</sup> Санскр. Virūpakṣa.

<sup>68</sup> Санскр. Vajradhāra, тиб. rdo rje 'chang – букв. «Держатель ваджра». Ваджрадхара является символом постижения пустоты и считается основополагающим божеством Ваджраяны. Любая линия преемственности должна брать начало с Ваджрадхары, что свидетельствует о чистоте и верности передаваемых учений и практик.

<sup>69</sup> Тиб. tsong kha pa, 1357–1419.

<sup>70</sup> Тиб. mkhas grub dge legs dpal bzang, 1385–1438.

<sup>71</sup> Тиб. rin chen brtson 'grus, 1110–1170.

<sup>72</sup> Тиб. dbon ston skyar sgang pa, 1154–1217.

<sup>73</sup> Тиб. gnyan ston spas pa, 1175–1255.

<sup>74</sup> Тиб. chos rje sangs rgyas.

<sup>75</sup> Тиб. mkhas grub shangs ston, 1234–1309.

<sup>76</sup> Тиб. mus chen rgyal mtshan dpal bzang, XIII в.

<sup>77</sup> Тиб. sngags 'chad rdo rje gzhon nu, XIV в.

<sup>78</sup> Тиб. nam mkha', XIV в.

<sup>79</sup> Тиб. chos kyi rgyal mtshan, 1402–1473.

<sup>80</sup> Тиб. chos rdo rje, XV в.

<sup>81</sup> Тиб. blo bzang don grub, 1504–1565.

<sup>82</sup> Тиб. mkhas grub sangs rgyas ye shes, 1525–1590.



и такие, не получившие широкого распространения, традиции и линии передач практик разных форм Махакал: линия махасиддха Шантигупты<sup>83</sup>, Ра лоцавы<sup>84</sup>, Атиши<sup>85</sup>, Махапандиты Шакья-шри<sup>86</sup>, Гиджан лоцавы<sup>87</sup>, Нью<sup>88</sup> и др. [21]. Все эти лоцавы и пандиты сыграли большую роль в деле популяризации буддийского учения и внесли заметный вклад в развитие практики Махакалы.

Дальнейшее распространение и процветание культа Махакалы произошло благодаря школе *сакья* и тесно связано с периодом правления Хубилай-хана (1215–1294) и его духовным наставником Пагба-ламой (1235–1280). Однако, если среди тибетцев особую популярность обрел Шестирукий Махакала, то у монголов распространилась другая его форма – Махакала Дорчжегур, или Гургон Махакала. Особая популярность у них этой формы Махакалы объясняется тем, что Махакала Дорчжегур являлся защитником школы *сакья*, приверженцы которой сыграли исключительную роль в распространении буддизма в Монголии.

Последующее развитие культа Махакалы было связано с историей монгольского монастыря Эрдэни-дзу и с периодами доминирования на территории Монголии тех или иных школ тибетского буддизма. Монгольские ламы, получавшие наставления у тибетских учителей, приложили большие усилия в деле дальнейшего распространения культа Махакалы.

## Выводы

Образ Махакалы представляется очень сложным и контаминационным, и, несмотря на существующее мнение о том, что истоки культа *дхармапалы* Махакалы генетически восходят к образу индийского Бхайравы – одной из ипостасей Шивы, этот вопрос требует более обстоятельного исследования. В Тибете культ Махакалы установился в XI в. в значительной степени благодаря переводам Ринчена Зангпо и проповеднической деятельности Кхюнгпо Нелджора. В настоящее время Махакала в разных его формах почитается во всех школах тибетского буддизма. Однако Шестирукий Махакала, поскольку считается Защитником школы *гелук* и всего тибетского буддизма, является в Тибете наиболее распространенной и популярной формой божества. Культ Махакалы широко распространился из Тибета в мир монгольской культуры, и данное направление представляет большой интерес и актуальность для дальнейших исследований.

<sup>83</sup> Санскр. Śāntigupta, тиб. grub chen zhi ba sbas pa'i lugs.

<sup>84</sup> Тиб. rgwa lo lugs.

<sup>85</sup> Санскр. Atiśa, тиб. jo bo lugs, 982.

<sup>86</sup> Санскр. Śākyaśrī, тиб. kha che pan chen, 1127–1225.

<sup>87</sup> Тиб. gyi ljang, XI в., лоцава.

<sup>88</sup> Тиб. gnyos lugs.





### Литература

1. Зорин А. В. Садхана Шри-Махакалы Нагарджуны в древнем списке из рукописной коллекции ИВР РАН // *От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регзи Ешиевича Пубаева*. Улан-Удэ: Изд. Бурятского научного центра СО РАН; 2009. С. 197–210.
2. Зорин А. В. Символика культа Махакалы в «Гимне Шестирукому Защитнику» // *Вторые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы науч. конференции* / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. С. 121–125.
3. Stablein W. G. *The Mahakalatantra: A Theory of Ritual Blessings and Tantric Medicine*. Columbia University. PhD. 1976. 314 p.
4. Matsushita Emi. *Iconography of Mahakala*. The Ohio State University. M. A. 2001. 253 p.
5. Poonam Rajya Laxmi Rana. The sacred Mahakala in the Hindu and Buddhist texts // *Nepalese Culture*. 2019. Vol. XIII. P. 77–94. Режим доступа: <https://doi.org/10.3126/nc.v13i0.27503>
6. Nebesky-Wojkowitz, de, R. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Delhi: Rashtra Rachna Printers; 1993. 573 p.
7. Richardson Sarah A. *Reading the History of a Tibetan Mahakala Painting: The Nyingma Chod Mandala of Legs Ldan Nagpo Aghora in the Royal Ontario Museum*. The Ohio State University. M. A. 2006.
8. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм*. М.: Ориенталия; 2011. 448 с.
9. *myur mdzad ye shes kyi mgon po rhyag drug pa'i gtor chog bskang gso cha lag dang bcas pa bzhugs so* (Ритуал умилоствления и подношения торма Быстродействующему Мудрому Защитнику – Шестирукому Махакале). Тибетский фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН. 1055. № ТТ 07694. (На тиб. яз.)
10. Сыртыпова С.-Х. Д. *Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники)*. М.: Восточная литература; 2003. 238 с.
11. *Шакти-сангама-тантра. Явление богинь* / Сост. и пер. А. А. Игнатьева. Калининград: Смартбукс; 2019. 170 с.
12. Swami Sankarananda. *Rigvedic culture of the pre-historic indus*. Vol. II. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math; 1944. 98 p.
13. *Бхагават-гита как она есть*. М.: Бхактиведанта Бук Траст; 1984. 833 с.
14. Benoytosh Bhattacharyya. *The Indian Buddhist iconography*. Calcutta: Ghosh printing house private limited; 1958. 479 p.
15. Ladrang Kalsang. *The Guardian Deities of Tibet*. Delhi: Winsome books India; 2007. 134 p.
16. Ело Ринпоче. *Комментарии к тексту «Лама Чодпа»*. Улан-Удэ: Изд. дацана «Ринпоче Багша»; 2014. 232 с.
17. Бир Р. *Тибетские буддийские символы* / Пер. с англ. Люки Бубенковой; под общ. ред. А. А. Нариньяни. М.: Ориенталия; 2013. 336 с.
18. Waddell L. A. *The Buddhism of Tibet or Lamaism: with its mystic cults, symbolism and mythology and in its relation to Indian Buddhism*. London: W. H. Allen & CO Limited; 1895. 690 p. Режим доступа: <https://archive.org/details/buddhismoftibet-000wadd/page/364/mode>



19. *rdo rje tshe dbang* (Дорже Цеван). *dpal ldan shangs pa bka' brgyud kyi chos 'byung* (История школы Шанпа-кагью). Lhasa; 2014. 655 p. Режим доступа: <https://www.tbrc.org/#!rid=W1KG26279> (На тиб. яз.)

20. *tA rA na tha* (Таранатха). *yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas* (Драгоценный источник садхан океана идамов) // *gsung 'bum* (Собрание сочинений). Том 15. Режим доступа: [https://www.tbrc.org/#!rid=O12422%7C012422C200005\\$W12422](https://www.tbrc.org/#!rid=O12422%7C012422C200005$W12422) (На тиб. яз.)

21. *tA ra nA tha* (Тарантха). *ye shes kyi mgon po phyag drug pa'i chos skor gyi byung tshul mdo tsam brjod pa* (Краткая история учения Шестирукого Махакалы) // *gsung 'bum* (Собрание сочинений). Том 21. Режим доступа: <https://www.tbrc.org/#!rid=W22276> (На тиб. яз.)

22. Гой-лоцава Шоннупэл. *Синяя летопись* / Пер. с тибет. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедия и Е. Ю. Харьковской. СПб.: Евразия; 2001. 768 с.

23. Ringu Tulku. *The Ri-me philosophy of Jamgon Kongtrul the Great*. London: Shambhala Publications; 2006. 319 p.

24. Будон Ричендуб. *История буддизма (Индия и Тибет)* / Пер. с тибет. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. СПб.: Евразия; 2017. 502 с.

25. Benoytosh Bhattacharyya. *Sadhanamala*. Vol. II. Calcutta: Baptist Mission Press; 1928. 634 p.

26. Lama Lodru. *Legend of Mahakala* // *A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods*. 1992. Vol. IV. Режим доступа: <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/>

## References

1. Zorin A. V. Nagarjuna's "Sadhana of Sri Mahakala" in the ancient scrolls of the manuscript collection kept at the IOS RAS. *From Dunhuang to Buryatia: following the Tibetan texts. Russian Tibetologists on the 80<sup>th</sup> anniversary of R. E. Pubaev*. Ulan-Ude: Publ. by the Buryat Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2014, pp. 197–210 (In Russ.)

2. Zorin A. V. Mahakala worship cult's symbolism in the "Anthem to the Six-armed Defender". Comp. and ed. by S. V. Pakhomov. *Second Torchinov's readings: Religious and Oriental studies. Materials of the scientific conference*. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House; 2005, pp. 121–125. (In Russ.)

3. Stablein W. G. *The Mahakalatantra: A Theory of Ritual Blessings and Tantric Medicine*. Columbia University. PhD. 1976. 314 p.

4. Matsushita Emi. *Iconography of Mahakala*. The Ohio State University. M. A. 2001. 253 p.

5. Poonam Rajya Laxmi Rana. The sacred Mahakala in the Hindu and Buddhist texts. *Nepalese Culture*. 2019. Vol. XIII, pp. 77–94. Режим доступа: <https://doi.org/10.3126/nc.v13i0.27503>

6. Nebesky-Wojkowitz, de, R. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Delhi: Rashtra Rachna Printers; 1993. 573 p.

7. Richardson Sarah A. *Reading the History of a Tibetan Mahakala Painting: The Nyingma Chod Mandala of Legs Ldan Nagpo Aghora in the Royal Ontario Museum*. The Ohio State University. M.A. 2006.



8. Androsov V. P. *The Encyclopedia of Indo-Tibetan Buddhism*. Moscow: Orientaliya; 2011. 448 p. (In Russ.)

9. *The ritual of propitiation and the offering of the tormas for the Quick-acting Wise Protector the Six-armed Mahakala*. Tibetan collection of The Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of the IMBT SB RAS. 1055. № TT 07694. (In Tibet.)

10. Syrtyanova S.-Kh. D. *The cult of the guardian goddess Baldan Lhamo in Tibetan Buddhism*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. 238 p. (In Russ.)

11. Ignatyeva A. A. (comp., ed.) *Shakti-sangama-tantra. Appearance of the goddesses*. Kaliningrad: Smartbooks; 2019. 170 p. (In Russ.)

12. Swami Sankarananda. *Rigvedic culture of the pre-historic indus*. Vol. II. Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math; 1944. 98 p.

13. *Bhagavad-gita as it is*. Moscow: Bhaktivedanta book trust; 1984. 833 p. (In Russ.)

14. Benoytosh Bhattacharyya. *The Indian Buddhist iconography*. Calcutta: Ghosh printing house private limited; 1958. 479 p.

15. Ladrang Kalsang. *The Guardian Deities of Tibet*. Delhi: Winsome books India; 2007. 134 p.

16. Yelo-Rinpoche. *Comments on the "Lama Chodpa" text*. Ulan-Ude: Publishing house of the "Rinpoche Bagsha" temple; 2014. 232 p. (In Russ.)

17. Beer R. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Transl. from English by Lyuka Bubenkova, ed. A. A. Nariniani. Moscow: Orientaliya; 2013. 336 p. (In Russ.)

18. Waddell L. A. *The Buddhism of Tibet or Lamaism: with its mystic cults, symbolism and mythology and in its relation to Indian Buddhism*. London: W. H. Allen & CO Limited; 1895. 690 p. Режим доступа: <https://archive.org/details/buddhismoftibet-o00wadd/page/364/mode>

19. Dorje Tsewang. *A history of the Shangpa Kagyu tradition*. Lhasa; 2014. 655 p. Available at: <https://www.tbrc.org/#!rid=W1KG26279> (In Tibetan)

20. Taranatha. *A collection of Sadhanas by Taranatha*. Available at: [https://www.tbrc.org/#!rid=O12422%7C012422C200005\\$W12422](https://www.tbrc.org/#!rid=O12422%7C012422C200005$W12422) (In Tibetan.)

21. Taranatha. *A brief history of the Six-armed Mahakala's practice*. Available at: <https://www.tbrc.org/#!rid=W22276> (In Tibetan)

22. Goi-lotsava Shonnupe. *The Blue Annals*. St. Petersburg; 2001. 768 p. (In Russ.)

23. Ringu Tulku. *The Ri-me philosophy of Jamgon Kongtrul the Great*. London: Shambhala Publications; 2006. 319 p.

24. Budon Richendub. *The History of Buddhism (India and Tibet)*. Transl. from Tibetan by E. E. Obermiller, transl. from English by A. M. Donets. St. Petersburg; 2017. 502 p. (In Russ.)

25. Benoytosh Bhattacharyya. *Sadhanamala*. Vol. II. Calcutta: Baptist Mission Press; 1928. 634 p.

26. Lama Lodru. Legend of Mahakala. *A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods*. 1992. Vol. IV. Available at: <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw>



### **Информация об авторе**

**Батомункуева Соелма Ринчи-новна** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник лаборатории «Центр переводов с восточных языков», Институт монголоведения буддологии и тибетологии, Сибирское отделение Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия.



### **Information about the author**

**Soelma R. Batomunkueva** – Ph. D., Junior Researcher, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia.

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 25 мая 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 01 августа 2020 г.  
Принята к публикации: 11 августа 2020 г.

### **Article info**

Received: May 25, 2020  
Reviewed: August 01, 2020  
Accepted: August 11, 2020

# LITERATURE OF THE EAST



■ **Persian Literature**



# ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



■ Персидская литература





**LITERATURE OF THE EAST**  
**Persian Literature**  
**ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА**  
**Персидская литература**

Оригинальная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1(55)«12»=03.222.1=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1133-1149

**«Ведущий две войны»: житие ‘Абдалаха б. ал-Мубарака  
в «Поминаниях друзей Божиих» ‘Аттара**

**Наталья Юрьевна Чалисова**

*Институт классического Востока и Античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия,  
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>*

**Аннотация.** Публикация включает перевод на русский язык 15-й главы из персидского агиографического сборника «Поминания друзей Божиих» ‘Аттара (ум. 1221). Глава посвящена событиям жизни, деяниям и речениям хорасанского подвижника ‘Абдаллаха б. ал-Мубарака (ум. 797), авторитетного передатчика хадисов и аскета (*zāhid*), преуспевающего купца и сурового воина-муджахида, но прежде всего – поклоняющегося (*‘ābid*) Богу. Это первый перевод данного текста на русский язык с оригинала (по критическому изданию М. Эсте’лами). Он снабжен историко-филологическим комментарием и предварен кратким введением, содержащим информацию о жизни Ибн ал-Мубарака и его месте в традиции мусульманского благочестия. Отмечено, что, опираясь на арабские источники, ‘Аттар создал иранскую версию житийного портрета «прототипа суфия», где акцентированы такие его черты, как смирение, самоуничтожение, участие в чудесных событиях и чудотворство.

**Ключевые слова:** персидская литература; Иран; ислам; суфизм; агиография; Фарид ад-Дин ‘Аттар; ‘Абдаллах б. ал-Мубарак

**Для цитирования:** Чалисова Н. Ю. «Ведущий две войны»: житие ‘Абдаллаха б. ал-Мубарака в «Поминаниях друзей Божиих» ‘Аттара // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1133–1149. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1133-1149.

Original article

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1133-1149

**‘Warrior fighting two wars’: Life of ‘Abdallah ibn al-Mubarak  
in the ‘Attar’s Memorial of God’s Friends**

**Natalia Yu. Chalisova**

*Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia,  
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>*

**Abstract.** The publication presents the first translation into Russian of the 15<sup>th</sup> chapter from the hagiographic collection by Farid ad-Din ‘Attar (d. ca. 1221 AD) *Memorial of*



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





*God's friends (Tazkiratu'l-awliyā)* originally written in Persian. The chapter deals with biography, exploits and sayings of 'Abdallah b. al-Mubarak of Khorasan, a recognized collector and transmitter of hadith, a renown ascetic, successful merchant, and severe warrior, but first of all a devoted and true worshiper (*'ābid*) of God. The translation has been completed from the critical edition by Muhammad Este'lami. It is introduced by short preface, which provides basic information on Ibn Mubarak's life and his place in the tradition of Muslim piety. The translation is supplied with historical and linguistic commentary. The translator stresses the fact that although being constructed on Arabic sources the actual narrative created by 'Attar fits into the framework of Iranian hagiography. In describing the life and deeds of 'Abdallah b. al-Mubarak of Khorasan 'Attar created an Iranian version of the "Sufi prototype". He emphasized features, such as humility, self-abasement, miracle-working, and participation in miraculous events.

**Keywords:** Literature, Persian; Iran; Islam; Sufism; hagiography; Farid ad-Din 'Attar; 'Abdallah b. al-Mubarak

**For citation:** Chalisova N. Y. 'Warrior fighting two wars': Life of 'Abdallah ibn al-Mubarak in the 'Attar's *Memorial of God's Friends*. *Orientalistica*. 2020;3(4):1133–1149. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1133-1149.

## Введение

В данной публикации приводится перевод главы 15 из «Поминаний друзей Божиих» (*Tazkirat al-awliyā*), знаменитого житийного свода, написанного по-персидски Фарид ад-Дином 'Аттаром (ум. ок. 1221)<sup>1</sup>. Глава посвящена описанию деяний и речений 'Абдаллаха ибн ал-Мубарака (ум. 797), купца, ученого и аскета родом из Мерва. Компендиум 'Аттару нередко характеризуют в обзорных работах как сборник биографий «суфийских святых», что не вполне точно. В 72 главах этой книги даны 72 житийных портрета подвижников, каждый из которых принадлежит к *awliyā* (мн. ч. от *walī*) – «друзьям» Бога, избравшим Его и избранных Им, божьим угодникам, поглощенным любовью к Богу и ведущим войну с собственной «самостью». В число «друзей Бога» 'Аттар включил не только суфиев. В его книге представлены и авторитетные религиозные деятели – основатели правовых толков (Ахмад ибн Ханбал, Абу Ханифа, Мухаммад аш-Шафи'и), и шестой шиитский имам Джа'фар Садик, и ранние «прототипы суфийцев» – богомольцы (*'ubbād*, мн. ч. от *'ābid*) и аскеты (*zuh-hād*, мн. ч. от *zāhid*), такие как Хасан Басри, Суфьян Саури, Фузайл б. 'Ийаз (Фудайл б. 'Ийад). К числу последних как раз и принадлежит 'Абдаллах

<sup>1</sup> Всесторонняя характеристика памятника дана в предисловии П. Лозенки к его английскому переводу [1, с. 1–36]; о сочинении в контексте становления иранской агиографической традиции и о его нарративных характеристиках см.: [2]. Перевод главы об Ибн Мубараке выполнен в рамках проекта полного комментированного перевода *Tazkirat al-awliyā* на русский язык, в котором участвуют также М. А. Алонцев, Л. Г. Лахути, Е. Л. Никитенко и Т. А. Заглубокая (Счетчикова); в настоящее время готовится к печати первый из двух томов издания.



ибн ал-Мубарак, известный, прежде всего, как ученый муж и собиратель хадисов. В современном мире ислама он служит примером истинного мусульманина и эталонным образцом благочестия. Его биография, воссозданная по арабским источникам Усманом Джамалом [3], издана в сокращенном и адаптированном виде по-английски [4] и ориентирована на молодых мусульман, живущих на Западе. Ее название " 'Abdullah Ibn al-Mubarak. The scholar of the East and the scholar of the West" отсылает к характеристике Ибн Мубарака, приписываемой его соратникам на пути аскезы – Фузайлу б. 'Ийазу (ум. 803) и Суфйану ас-Саури (ум. 778). Они называли его мужем Машрика (Востока), и Магриба (Запада), и того, что между ними (см. далее – Перевод), т. е. всего мусульманского мира, однако в английском переводе название приобретает и более широкий смысл. Ибн Мубарак представлен современному читателю как один из праведников общины ('уммы) в глазах современников и всех последующих поколений. Ф. Йахйа описывает его как ученого из Хорасана, *муджахид*-воина, *факих*-юриста и *мухаддиса* – передатчика хадисов, поклоняющегося Богу и преуспевающего в торговле, аскета и писателя, лингвиста и вождя благочестивых. Говоря о Ибн Мубараке, он отмечает, что в истории эпохи после пророчества редко встречаются личности, которые преуспели одновременно во всех аспектах жизни и были настолько влиятельными и вдохновляющими и при этом настолько скромными и смиренными [4, р. 5].

Как и многие ранние аскеты, Ибн Мубарак принадлежал к среде хадисоведов и приобрел известность благодаря составленной им «Книге аскетизма» (*Kitāb az-zuhd*). Эта книга, по определению А. Д. Кныша, «представляет собой сборник хадисов и благочестивых изречений, которые очень тщательно подобраны с целью подчеркнуть склонность Пророка, его семьи, сподвижников, последователей (*am-tābi'ūn*), а также ряда более поздних мусульманских подвижников к отказу от жизненных благ и удовольствий» [5, с. 28]. Отличительной чертой собственного аскетизма автора, отмечаемой уже ранними биографами, было неприятие крайних форм *tavakkul* (упования на Бога) и активное участие в мирской жизни; на протяжении многих лет он, путешествуя между городами, вел успешную торговлю, жертвуя прибыль на нужды паломников и воинов-*муджахидов*, защищавших границы с Византией.

«Поминание Ибн Мубарака» в *Tazkirat* включает сведения о разных направлениях его деятельности (карьера ученого, занятия торговлей, участие в войне), однако основное внимание автора сосредоточено не на них. Это житие – одна из ярких иллюстраций нарративной техники монтажа, представленной во всей книге 'Аттара и состоящей, в частности, в отборе и переводе с арабского именно тех историй и речений о каждом из «друзей», которые создают в совокупности его запоминающийся портрет и акцентируют главные черты его особой дороги на Пути к Богу. В случае с Ибн Мубараком 'Аттар смонтировал известия о его деяниях и



речениях так, чтобы выдвинуть на первый план приметы «друга Бога» (чудотворство, вещие сны) и особенность духовного подвига (жизнь в миру и пребывание в Боге)<sup>2</sup>.

В житии Ибн Мубарака реализован общий для большинства глав сочинения композиционный план<sup>3</sup>. Зачин, написанный рифмованной прозой (*saj'*), включает набор торжественных определений; они служат и подобием *'унвана*, украшающего начало повествования, и указанием на его лейтмотивы. Подвижник представлен как «глава закона (*šarī'at*) и пути (*tariqat*)», как «ведущий две войны» (с неверными и со своей душой-*nafs*<sup>4</sup>) и как «повелитель пера и меча», т. е. как прославленный умением совмещать противоположные друг другу занятия. О рождении и детстве ничего не сказано, повествование начинается с «духовного рождения» Мубарака – его «раскаяния» (*tawba*) и вступления на путь поклонения (*'ibādat*). Далее приведены немногие биографические подробности (жизнь в родном Мерве, хадж и проживание в Мекке, возвращение в Мерв, где он обретает авторитет как среди *факихов*, так и среди *мухаддисов*, и становится «двусторонне одобренным», и т.д. Далее следует подборка «моментов», не определенных хронологически и не связанных каузально. Более пространные эпизоды «деяний», описывающие поступки святого или же его речения, включенные в некий ситуационный контекст, в основном приведены в первой половине жития; каждый из них вводится формулой *naql ast* «рассказывают, передают», после которой может следовать обозначение неопределенного времени (однажды, как-то, постоянно). В этой части Ибн Мубарак предстает как наставник, дающий уроки благочестия и при этом способный смиренно получать их от раба или иноверца (христианина, гебра), и как святой, сам творящий чудеса, участвующий в чудесных событиях и видящий чудесные сны (в том числе с явлением Пророка).

Речения маркированы персидским глаголом *guft* – «сказал», который вводит высказывание от первого лица; они приводятся и как самостоятельные изречения, и как ответы вопрошающим. Речения сгруппированы ближе к концу текста, хотя и здесь они перемежаются эпизодами деяний. Ибн Мубарак, учитель аскезы (*zuhd*) и собиратель хадисов и изречений о пользе ограничения благ и отказа от удовольствий, представлен у 'Аттара прежде всего как наставник, обучающий внешним добродетелям (обильный разум, следование сунне, исполнение религиозных обязанностей, вежество и внимание к собственным несовершенствам

<sup>2</sup> О той же технике в обработке жития толкователя Корана и суфийского шейха Сахла ат-Тустари (ум. 896) см.: [6, с. 259–260].

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: [1, с. 201–203].

<sup>4</sup> О концепте *nafs*, использовании термина в житийном своде 'Аттара и вариантах перевода см.: [7]; о *nafs* в поэзии 'Аттара см.: [8].



и правилам подобающего поведения (довольство своей долей, забота о близких, смирение и самоуничтожение, гостеприимство). Отдельную компактную группу образуют речения Ибн Мубарака о *tavakkul* – уповании на Бога. Они включают и тезис о том, что добывание средств [к существованию] (*kasb*) – не помеха упованию (утверждение, ставшее впоследствии предметом яростных споров между представителями разных суфийских братств).

Концовка этого жития, как и большинства прочих в книге, двухчастна и состоит из предсмертного наставления подвижника и чудесного сна, возвещающего о посмертной судьбе почившего. Сначала приведено наставление Ибн Мубарака об уповании на Бога. На смертном одре он отдал все имущество бедным и не пожелал обеспечить будущее своих дочерей, уверенный, что о них позаботится Бог, который «помогает праведникам» (Коран, 7:195(196)); в миг кончины он узрел рай. Затем следует сообщение о чудесном сне: кому-то из сподвижников явился во сне Суфьян Саури и ответил на вопрос о том, что стало с его соратником. Зачин и двухчастная концовка образуют у 'Аттара композиционную и концептуальную рамку жития: Ибн Мубарак, ведший две войны на пути к Богу – с внешними и внутренними врагами, по словам Суфьяна, был удостоен особой награды – он оказался с теми, кто дважды в день направляется в Присутствие Истинного.

### Перевод

**Поминание 'Абдаллаха ибн ал-Мубарака (да будет с ним милость Божья!)<sup>5</sup>**

То украшение времени, тот столп защиты<sup>6</sup>, тот глава закона (*šarī'at*) и пути (*tarīqat*), тот воистину *ведущий две войны*<sup>7</sup>, повелитель пера и меча, 'Абдалах Ибн ал-Мубарак (да будет с ним милость Божья!). Его называли повелителем знающих<sup>8</sup>. В знании и отваге ему не было равных. Он принадлежал к почитаемым мужам пути и уважаемым знатокам закона. Он во владении науками достиг похвального положения. Он встречался со многими шейхами и снискал всеобщее одобрение. Его сочинения прославлены, а чудеса достопамятны.

<sup>5</sup> Перевод выполнен по изданию: [9, с. 183–192].

<sup>6</sup> В оригинале *rukni-i amān* – также «столп безопасности» и «столп бесстрашия».

<sup>7</sup> «Ведущий две войны» – *zu-l-jihādāyn* (букв. «обладающий двумя войнами»), т. е. ведущий войну с неверными и войну с собственной низшей душой (*nafs*); определение отсылает к хадису, согласно которому по окончании одной из битв за веру Мухаммад обратился к сподвижникам со словами: «Мы окончили малую войну (*jihād*), и теперь – время большой войны, то есть войны с низшей душой», см. примеч. М. Иста'лами: [9, с. 771].

<sup>8</sup> «Знающие» – '*ulamā*, ученые-богословы, знатоки шариата.



Однажды он проходил мимо, и Суфйан Саури<sup>9</sup> сказал: «*Приблизься, о муж Востока (mašriq)!*» [При этом] присутствовал Фузайл<sup>10</sup>, и он сказал: «*И Запада (mağrib), и того, что между ними!*» Как еще восхвалить того, кому выказал почтение Фузайл?!

Его раскаяние (*tawba*) началось вот с чего. Был он очарован юной рабыней – до такой степени, что потерял голову<sup>11</sup>. Как-то зимней ночью он до рассвета простоял у стены [дома] возлюбленной (*mašūqa*), поджидая ее, а всю ночь шел снег. Когда раздался призыв к молитве, он подумал, что это – [еще] к вечерней молитве. Настал день, и он понял, что всю ночь был погружен в состояние [томления по] возлюбленной (*mašūqa*). Он сказал себе: «Стыдись, о, сын Мубарака! Столь благословенную ночь до утра ты провел на ногах из-за вожделения низшей души (*nafs*). А если имам во время молитвы читает суру подлиннее, то ты сходишь с ума!» Тут же сердце ему защемило от боли. Он раскаялся, предался поклонению<sup>12</sup> и достиг такой степени: однажды, когда его мать пришла в сад, она увидела, что он спит в тени розового куста, а змея, держа в пасти стебель нарцисса, отгоняет от него мух<sup>13</sup>.

Потом он покинул Мерв, и какое-то время провел в Багдаде, общаясь с шейхами<sup>14</sup>. После он отправился в Мекку и некоторое время прожил по соседству [с храмом]<sup>15</sup>. Потом он вернулся в Мерв. Жители Мерва признали его наставником. Половина [из них] придерживались пути *фикха*, а другая половина – пути хадисов<sup>16</sup>, и он был в ладах с каждой из них, так

<sup>9</sup> Суфйан Саури (ум. 778) – современник Ибн Мубарака, авторитетный ученый – знаток хадисов и мусульманского права, прославленный аскет, ему посвящена глава 16 книги 'Аттара «Поминание Суфйана Сури» [9, с. 193–200] (русский перевод см.: [10]).

<sup>10</sup> Фузайл б. 'Иййаз (ум. 803 г.) – подвижник из Мерва, ученик Суфйана Саури, прославившийся богобоязненностью и крайним самоуничтожением; ему посвящена глава 10 «Поминаний друзей Божиих» (см.: [9, с. 76–86]).

<sup>11</sup> «Потерял голову» – *qarār nadāšt*, букв. «не имел устойчивости», как следует из дальнейшего, пришел в замешательство.

<sup>12</sup> «Поклонение» – *ibādat*, соблюдение обрядов богослужения и богопочитания, в частности – пятикратной молитвы. Подробнее об этом см.: [11, сл. ст. 'Ибāда (С. М. Прозоров)].

<sup>13</sup> Схожий рассказ приведен в [9, с. 43], в главе «Поминание Малика Динара», где он служит иллюстрацией святости Малика.

<sup>14</sup> «Общаясь с шейхами» (*dar suhbat-i mašāyix*) – указание на то, что 'Абдаллах проходил обучение у ранних представителей багдадского суфизма.

<sup>15</sup> «Прожил по соседству [с храмом]» – *mujāvīr šud*; слово *mujāvīr* (букв. «соседствующий») имеет специальное значение «живущий вблизи святыни», в частности «поселившийся вблизи мечети в Мекке».

<sup>16</sup> «Путь *фикха*» – опора на мусульманское право и юриспруденцию; в середине VIII в., в пору молодости Ибн Мубарака, *фикх* как дисциплина разрабатывался учеными-*мутазилистами*. Источником правовых решений для них являлись Коран и сунна, однако в случае отсутствия в них однозначных решений *факихи-мутазилиты* практиковали интерпретационный подход к преданию и опирались на рациональный метод при формулировании решений по вопросам, не упомянутым в прямой форме в Коране и сунне. Им противостояли правоведы, провозглашавшие, что лишь непосредственная ссылка на хадис или аят Корана может служить опорой для принятия решения. См. подробнее: [11, сл. ст. ал-Фикх (Л. Р. Сюкияйнен)].





что его называли *двусторонне одобренный*<sup>17</sup> из-за его согласия и с теми и с другими. И обе партии предъявляли права на него. Он основал там два постоянных двора (*ribāṭ*): один для приверженцев [опоры на] хадисы, а другой – для приверженцев [опоры на] суждение. Потом он отправился в Хиджаз и поселился вблизи [святых мест].

Рассказывают, что год он проводил в хадже, год – на священной войне, год – занимался торговлей, а свою прибыль делил между последователями. Беднякам раздавал финики, а косточки пересчитывал. И тому, кто больше всех съедал, за каждую косточку давал по дирхему.

Рассказывают, что как-то он путешествовал со сварливым [спутником]. Расставшись с ним, 'Абдаллах заплакал. Спросили: «Почему ты плачешь?» Он ответил: «Тот бедняга ушел, а его сварливый нрав все так же при нем».

Рассказывают, что однажды он ехал по пустыне на верблюде. Повстречал дервиша и сказал: «О, дервиш! Мы богаты. Нас пригласили. А ты куда идешь<sup>18</sup>, ты-то гость незванный<sup>19</sup>!» Дервиш ответил: «Поскольку хозяин щедр, он незваных гостей еще лучше принимает. Если вас он позвал в свой дом, то нас он позвал к самому себе». 'Абдаллах сказал: «У нас, богатых, он попросил ссуду». Дервиш сказал: «Если он просил эту ссуду у вас, то просил ее для нас». 'Абдаллах был пристыжен и воскликнул: «Ты говоришь правду!»

Рассказывают, что степень его благочестия была такова: однажды он спешил на стоянке, а был у него благородный конь. И он ['Абдаллах] погрузился в молитву, а конь пошел травить посевы. [Заметив это], он оставил там коня и ушел пешком, {сказал: «Он травит посевы слуг султана»}<sup>20</sup>. А однажды он отправился из Мерва в Сирию ради того, чтобы вернуть тростниковое перо, которое он попросил [когда-то] и не вернул.

Рассказывают, что он проходил мимо. Слепому сказали: «[Вот] идет 'Абдаллах ибн ал-Мубарак. Проси все, что тебе нужно». Слепой сказал: «О, 'Абдаллах, погоди!» 'Абдаллах остановился. [Слепой] попросил: «Помолись, чтобы Истинный (*Возвышен он!*) вернул мне зрение». 'Абдаллах склонил голову и помолился. Тот сейчас же прозрел.

<sup>17</sup> «Двусторонне одобренный» – *raziyyu-l-fariqain*, М. Эсте'лами поясняет это прозвание так: тот, кем довольны обе стороны [9, с. 772].

<sup>18</sup> В оригинале *šumā kujā mīravī*, букв. «вы куда идешь»; рассогласование подлежащего (местоимение 2 л. мн. ч.) со сказуемым (2 л. ед. ч.) подчеркивает разговорный характер реплики.

<sup>19</sup> «Незванный гость» – *ṭufail*, также «нахлебник, прихлебатель, паразит», восходит к имени араба Туфайла из племени Умаййа, который приобрел дурную славу среди соплеменников, так как в пору нужды являлся в гости без приглашения и объедал хозяев.

<sup>20</sup> Здесь и далее в фигурные скобки заключены фрагменты текста, отсутствующие в тексте основной рукописи и добавленные издателем М. Эсте'лами по одной из дополнительных рукописей.



Рассказывают, что однажды он в первые десять дней [месяца] зу-л-хиджжа<sup>21</sup> отправился в пустыню, горя желанием совершить хадж. Сказал: «Я не там. По меньшей мере, исполню их (паломников) действия, потому что каждый, кто следует им в таких действиях, как не расчесывать волосы и не стричь ногти, получит долю от заслуги (*tavāb*) паломников». В это время подошла старуха с согнутой пополам спиной и клюкой в руке. Она сказала: «О, 'Абдаллах! Действительно ли ты желаешь совершить хадж?» Ответил: «Это так». Тогда она сказала: «О 'Абдаллах! Меня прислали ради тебя. Отправляйся со мной, чтобы я доставила тебя в [долину] 'Арафат<sup>22</sup>». 'Абдаллах рассказывал: «Я сказал себе, мол, осталось всего три дня [и ответил старухе]: "Как ты доставишь меня в 'Арафат?" Старуха сказала: "Это возможно вместе с тем, кто совершает традиционный предутренний намаз в Санджабе<sup>23</sup>, выполняет религиозные обязанности на берегу Джейхуна<sup>24</sup>, а восход солнца [встречает] в Мерве". Я сказал: "Во имя Бога, [идем]!". Я отправился в путь, одолел несколько великих вод, которые трудно пересечь на корабле. Когда мы добирались до каждой из вод, она говорила: "Закрой глаза". Стоило мне закрыть глаза, как я видел себя на [полпути] через воду, и так продолжалось, пока она не доставила меня в 'Арафат. Когда мы завершили хадж, исполнили обхождение [Ка'бы], бег, малое паломничество<sup>25</sup> и прощальное обхождение, старуха сказала: "Пойдем, у меня есть сын, который уже некоторое время в пещере [предается] подвижничеству". Чтобы увидеть его, я пошел туда. Я увидел отрока – бледного, слабого и источающего свет (*nūrānī*). Увидев мать, он упал ей в ноги, приник лицом к ее стопам и произнес: "Знаю – не ты пришла, но Бог тебя прислал, ибо мне скоро уходить! Ты пришла, чтобы приготовить меня". Старуха сказала: "О, 'Абдаллах! Останься здесь, чтобы похоронить его!" И тут же отрок скончался. Мы похоронили его. Вслед за тем старуха сказала: "У меня нет никаких дел. Остаток жизни я проведу у его могилы. 'Абдаллах, иди, а коли вернешься на будущий год – меня уж не увидишь. Помяни меня молитвой!"».

<sup>21</sup> Зу-л-хиджжа – *zū-l-ḥijja* (*zū-l-ḥajja*), двенадцатый месяц мусульманского лунного календаря, считается одним из священных месяцев, в которые во времена Пророка были запрещены военные действия; в этот период совершается «большое паломничество» – хадж в Мекку.

<sup>22</sup> 'Арафат (*arafāt*) – долина, расположенная в 20 км от Мекки; в ней проводят главный обряд хаджа – предстояние перед «лицом Бога»; место предстояние находится перед горой (высота 60 м), носящей название *jabāl' arafāt*; по мусульманскому преданию, именно у этой горы встретились изгнанные из рая Адам и Ева [11, сл. ст. 'Арафāt (Д. В. Ермаков)].

<sup>23</sup> Как отмечает М. Эсте'лами, такое географическое название в исторических источниках не встречается, но в провинции Хорасан существовало несколько селений с названием Санджан [9, с. 772].

<sup>24</sup> Джейхун – название реки Амударья в Средней Азии.

<sup>25</sup> «Обхождение» (*tavāf*) – ритуал семикратного обхождения Ка'бы, бег (*sa'ū*) – бег между холмами ас-Сафа и ал-Марва, составная часть хаджа, выполняется после обхождения, также – элемент малого паломничества (*umra*), выполняемого, в отличие от хаджа, в любое время года.



Рассказывают, что 'Абдаллах целый год был в заповедных пределах [Мекки]. Он исполнил [обряды] хаджа и на некоторое время заснул. Во сне он увидел, как два ангела спустились с небес. Один спросил у другого: «Сколько людей в этом году пришли с хаджем?» Другой ответил, мол, шестьсот тысяч. [Тот] спросил: «Скольким людям засчитали хадж?» Ответил: «Никому не засчитали». 'Абдаллах рассказывал: «Когда я это услышал, мне стало не по себе. Я сказал [себе]: "Все эти создания из [разных] краев и сторон мира с такими тяготами и лишениями из всякой глубокой расщелины»<sup>26</sup> шли долгими путями, пересекали пустыни – и все это напрасно?" Потом тот ангел сказал: "В Дамаске есть сапожник по имени 'Али б. ал-Муваффах»<sup>27</sup>. Он не совершил хаджа, но его хадж принят, и ради него всех простили". Услышав это, я проснулся и сказал: "Надо отправляться в Дамаск и посетить этого человека!" Прибыв в Дамаск, я нашел его дом и позвал его. Вышел человек, я спросил, мол, как тебя зовут. Он ответил: " 'Али б. ал-Муваффах". Я сказал: "Мне надо сказать тебе кое-что". Он сказал: "Говори!" Я сказал: "Какое у тебя занятие?" Он сказал: "Чиню обувь". Тогда я рассказал ему этот сон»<sup>28</sup>. Он спросил: "Как тебя зовут?" Я сказал: "'Абдаллах б. ал-Мубарак". Он издал вопль, упал и лишился сознания. Когда он пришел в себя, я сказал: "Расскажи мне, что с тобой было!" Он сказал: "Тридцать лет я мечтал о хадже, скопил триста дирхемов от починки обуви и в этом году собирался в хадж. И вот как-то женщина»<sup>29</sup> из моих домочадцев – она была беременна, а от соседей, верно, доносился запах какой-то еды – сказала мне, мол, пойди, достань немного этой еды. Я пошел, а сосед сказал: "Знай, что уже семь дней и ночей мои дети ничего не ели. Сегодня я увидел мертвого осла. Я отрезал кусок и приготовил кушанье. Для вас оно не дозволено". Когда я услышал это, мою душу словно огнем обожгло. Я взял те триста динаров, отдал ему и сказал: "Потрать на детей, это и есть мой хадж!"» 'Абдаллах сказал: «Ангел сказал правду во сне, ангел сказал правду о повелении и приговоре [Бога]!»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> «Из всякой глубокой расщелины» – *min kulli fajjin 'amīqin*, цитата из айата (Коран, 22:27, перевод И. Ю. Крачковского): «И возвести среди людей о хадже: они придут к тебе пешком и на всяких тощих, которые приходят из всякой глубокой расщелины»; ср. в переводе М. Н.-О. Османова: «Провозгласи людям [обязанность совершать] хадж, чтобы они прибывали к тебе и пешком, и на поджарых верблюдах из самых отдаленных поселений».

<sup>27</sup> П. Лозенски отмечает, что краткие сведения об этом персонаже приведены у Абу Ну'айма в *Hilyat* [1, p. 415].

<sup>28</sup> «Сон» – *vāqi'a*, букв. «событие», также сон, в котором происходит некое событие, подлежащее истолкованию.

<sup>29</sup> «Женщина» – *sar-pūšida*, букв. «покрытая, сокрытая».

<sup>30</sup> *Malak* «ангел» и *malik* «царь» – омографы, в издании слова снабжены огласовками, по мнению Эсте'лами, в обоих случаях следует читать *malik* «Царь», т. е. Творец: «То, что Творец сказал мне во сне, было верно, и повеление Его, состоящее в том, что Он принял хадж этого человека, было верно» [9, с. 772]; П. Лозенски также переводит "The King" в обоих случаях [1, p. 247]. Поскольку в истории говорится, что 'Абдаллах видит во сне ангелов, вполне допустим и перевод, предложенный здесь (ангел сказал правду во сне 'Абдаллаха, ангел сказал правду о повелении Бога); риторическая красота вывода, сделанного 'Абдаллахом, возможно, состоит именно в его одновременном указании на оба смысла.



Рассказывают, что у 'Абдаллаха был раб, купленный по договору<sup>31</sup>. Кто-то сказал 'Абдаллаху: «Этот раб грабит могилы, а серебро отдает тебе». 'Абдаллах опечалился. Как-то ночью он пошел вслед за ним (рабом). Тот направился на кладбище и открыл вход в могильный склеп (*sar-i gūr-ī bāz kard*). Там [внутри] был михраб, и он приступил к молитве. 'Абдаллах смотрел на это издали. Тихонько подойдя ближе, он увидел, что раб, завернутый в дерюгу и в шейных оковах, плачет и рыдает, припав лицом к земле. Видя такое, 'Абдаллах тихо отошел, заплакал и сел в сторонке. Раб оставался там (в склепе) до утра. Потом он вышел, закрыл вход в склеп, вошел в мечеть, совершил утренний намаз и воскликнул: «О, Боже! Настал день, и мой иносказательный хозяин<sup>32</sup> хочет от меня дирхемов. Ты – богатство бедняков, пришли [мне] – Тебе ведомо, откуда!» Тут же в воздухе возникло свечение, и один дирхем серебра оказался у раба в руке. 'Абдаллах не выдержал. Он встал, обнял голову раба и стал целовать ее, приговаривая: «Тысяча душ – в жертву за такого раба! Тебе бы быть хозяином [дома] (*x'āja*), а мне – рабом!» Раб, видя такое положение [дел], произнес: «О, Боже! Поскольку мой покров разорван и моя тайна открылась, в этом мире мне не будет покоя. В Своем могуществе Ты не обратишь меня в [повод] для смуты и приберешь мою душу!» Его голова еще была в объятиях 'Абдаллаха, когда он отдал душу. 'Абдаллах похоронил его в той же одежде и в той же могиле. В ту же ночь он увидел во сне главу [пророков] (*благословение ему и мир!*) и Ибрахима, друга [Бога]<sup>33</sup>. Они оба приближались, каждый – верхом на Бураке<sup>34</sup>. Сказали: «О, 'Абдаллах! Почему ты похоронил этого друга нашего [завернутым] в дерюгу?»

Рассказывают, что однажды 'Абдаллах вышел из мечети и шел в окружении большой свиты. Один юный потомок 'Али<sup>35</sup> сказал: «О, сын [раба]-индийца, что же это творится? Я, отпрыск Мухаммада, посланника Бога, каждый день столько орудуя шилом<sup>36</sup>, чтобы добыть себе пропитание, а ты шествуешь с такой свитой и пышностью!» 'Абдаллах сказал: «Это оттого, что я делаю то, что твой предок делал [сам] и наказал [другим], а ты этого не делаешь». Также говорят, что он сказал: «В самом

<sup>31</sup> В оригинале *gūlām-i mukātib* – раб, купленный за деньги, по договору, в соответствии с которым он имеет право выкупить свою свободу, выплатив хозяину частями свою стоимость.

<sup>32</sup> «Иносказательный хозяин» – *xudāvand-i majāzī*, т. е. хозяин или господин в этом мире, являющемся иносказанием (*majāz*) для истинности Бога.

<sup>33</sup> «Друг» – *xalīl*, прозвание пророка Ибрахима, полная форма которого – *xalīlu-l-lāh* «друг Бога».

<sup>34</sup> Бурак (*burāq*) – верховое животное (конь или мул), который, по преданию, пронес Мухаммада сквозь небесные сферы в ночь его *ми'раджа*, расширительно – небесное верховое животное, небесный конь.

<sup>35</sup> «Юный потомок 'Али» – *'alavī bačča*, ведущий происхождение от халифа 'Али б. Аби Талиба, также – сторонник шиизма.

<sup>36</sup> «Орудую шилом» – *diraḡš mīzanam*; *diraḡš* – шило для протыкания кожи, инструмент сапожника; фраза приведена в [12, сл. ст. *Diraḡš*] для иллюстрации значения «орудие сапожников».



деле, о, потомок главы [пророков], у тебя был отец (*pidar*) и у меня был отец. Твой отец был Избранником<sup>37</sup> (*благословение ему и мир!*), от него в наследство осталось знание (*'ilm*). {А мой отец был из [обычных] людей мира, от него в наследство остался [этот] мир}. Я взял наследство твоего отца и обрел почет, а ты взял наследство моего отца и обрел унижение!» В ту ночь 'Абдаллах увидел Посланника (*благословение ему и мир!*) во сне разгневанным. Спросил: «О, посланник Бога, в чем причина твоего гнева?» Тот сказал: «Ты вправду находишь изъяны в нашем отпрыске?» 'Абдаллах проснулся и разыскал того потомка 'Али, чтобы попросить прощения. В ту же ночь юный потомок 'Али увидел во сне Пророка (*благословение ему и мир!*). Тот сказал: «Если бы ты был таким, как тебе подобает, он не смог бы сказать тебе тех слов!» Проснувшись, потомок 'Али направился к 'Абдаллаху, чтобы попросить прощения. Они встретились на пути [друг к другу], поговорили о том, что произошло, и покаяться.

Рассказывают, что Сахл 'Абдаллах<sup>38</sup> постоянно приходил на занятия к 'Абдаллаху. Однажды он вышел [оттуда] и сказал: «Я больше не приду к тебе на занятия, потому как сегодня твои рабыни взошли на крышу, позвали меня к себе и говорили [каждая], мол, о, мой Сахл, о, мой Сахл. Почему ты не наказываешь их?» 'Абдаллах сказал своим последователям: «Будьте готовы, мы будем молиться над телом Сахла!» Сахл тотчас скончался<sup>39</sup>, и они помолились над ним. Потом сказали: «О, шейх! Как ты узнал?» Он сказал: «Те, кто звал его, были гуриями. У меня нет никаких рабынь».

Рассказывают, что у него спросили: «Какие удивительные вещи (*'ajāyib*) ты повидал?» Он сказал: «Я видел монаха, который ослабел от борений. Я спросил: "Долог ли путь к Богу, и каков он?" Он сказал: "Если ты знаешь Его, то знаешь и путь к Нему!" И сказал: "Как я буду поклоняться Тому, кого я не знаю, и станешь ли ты восставать против Того, кого знаешь?!" – То есть: познание [Бога] требует страха, а в тебе я страха не вижу. Неверие требует невежества, но я {вижу} себя сгорающим от страха<sup>40</sup>. Его слова стали мне наставлением и удержали от многих неподобающих поступков».

Передают, что он сказал: «Однажды мне случилось быть<sup>41</sup> в городе Рум<sup>42</sup>, и я увидел большое скопление народа. Какого-то человека растя-

<sup>37</sup> «Избранник» – Мустафа (*mustafā*), одно из прозваний Мухаммада.

<sup>38</sup> Сахл б. 'Абдаллах Тустари, см. о нем главу 28 [9, с. 263–280]; см. русский перевод [6].

<sup>39</sup> Это сообщение о ситуации смерти Сахла, которое М. Эсте'лами считает ошибочным, не упомянуто в житии самого Сахла, см.: [9, с. 278–279].

<sup>40</sup> В издании М. Эсте'лами помещает фразу в дефисы [9, с. 188] как пояснение 'Аттарра к излагаемой истории.

<sup>41</sup> «Мне случилось быть» – в тексте издания дано *ba qazā būdam*, букв. «я был случайно», также «я был по велению судьбы», но в примечании издателя комментируется *ba jazā būdam* «я был на священной войне», и М. Эсте'лами связывает это упоминание о войне против неверных с прозванием 'Абдаллаха «ведущий две войны», данным в зачине жития. Вероятно, *qazā* в тексте – опечатка, следует читать *jazā* [9, с. 188 и 772].

<sup>42</sup> Город Рум – Константинополь.





нули между двумя палками<sup>43</sup>, и [люди] говорили [тому, кто бичевал его]: “Если хоть чуть-чуть оплошаешь, да прогневаешься на тебя великий идол! Бей сильно и часто!” А тот несчастный испытывал великую боль, но не издавал ни стога. Я спросил, мол, ты в такой большой беде, подвергаешься столь сильным ударам и не стонешь – в чем причина? Он сказал: “Я совершил тяжкое преступление. По нашей вере (*millat*) положено так: пока человек не очистится от всего, чем владеет, он не произносит имени верховного идола. Ты, кажется, мусульманин. Знай, что я помянул имя верховного идола между двумя чашами весов. Это – наказание за то”». ‘Абдаллах сказал: «По нашей вере Создатель таков, что тот, кто познает Его, не может поминать Его, ибо у познавшего Бога немотствуют уста<sup>44</sup>».

[Передают, что] однажды он, отправившись на священную войну (*gazv*), сражался с каким-то неверным. Настало время молитвы. Он попросил неверного о приостановке [сражения] и сотворил молитву. Когда неверному подошло время молиться, неверный тоже попросил о приостановке. Когда он обратился к идолу, ‘Абдаллах сказал: «Сейчас я одержал над ним победу!» Ринувшись на него с обнаженным мечом, чтобы убить, он услышал голос: «О, ‘Абдаллах, и исполняйте верно договоры: ведь о договоре спросят<sup>45</sup>», [что означает]: спросят о [твоей] верности договору. ‘Абдаллах заплакал. Неверный поднял голову, увидел ‘Абдаллаха с обнаженным мечом, плачущего. Спросил: «Что с тобой случилось?» ‘Абдаллах рассказал, как было, мол, вот какое мне вышло порицание из-за тебя. Неверный издал вопль и сказал: «Это неблагородно – восставать и бунтовать против такого господа, который порицает друга ради врага!». Он стал мусульманином и прославился на пути веры.

Передают, что он сказал: «В Мекке я увидел прекрасного юношу, который собирался войти в Ка’бу. Вдруг он упал и потерял сознание. Я подошел к нему, и он тут же произнес [слова] исповедания веры. Я сказал ему, мол, о, юноша, что с тобой случилось? Он сказал: “Я был христианином. Хотел обманом<sup>46</sup> пробраться в Ка’бу, чтобы узреть красоту Ка’бы. Раздался голос: ‘Ты входишь в дом возлюбленного, а в твоём сердце – враждебность к возлюбленному’. По-твоему, подобает входить в дом друга с сердцем, полным вражды к другу?”».

Передают, что как-то была холодная зима. Он шел по базару в Нишапуре и увидел раба в одной рубахе, который дрожал от холода. Сказал:

<sup>43</sup> «Две палки» – ‘*uqābaun*, букв. «два орла», речь идет о виде наказания, при котором провинившегося растягивали между двумя деревянными брусками и били палкой или бичевали.

<sup>44</sup> Этот хадис приведен также в житии Байазиды (см.: [9, с. 172]).

<sup>45</sup> Кораническая цитата: «И не приближайтесь к имуществу сироты иначе, как с тем, что лучше, пока он не достигнет своей зрелости, и исполняйте верно договоры: ведь о договоре спросят» (Коран, 17:34, перевод И. Ю. Крачковского).

<sup>46</sup> «Обманом» – *ba talbis*, т. е. выдавая себя за мусульманина, букв. «в покрытии», также «в переодетом виде».





«Что ты не скажешь хозяину, чтоб он купил тебе хоть какой-то халат?» Тот сказал: «Что я стану говорить, он сам видит и знает». 'Абдаллах возрадовался, издал вопль и упал. Потом сказал: «Учитесь [правилам] Пути у этого раба!»

Рассказывают, что раз 'Абдаллаха постигло несчастье. Люди пришли [выразить] ему соболезнования. Пришел также некий гебр и сказал 'Абдаллаху: «Мудрый человек, когда его постигает несчастье, делает в первый день то, что невежа сделает через три дня»<sup>47</sup>. 'Абдаллах сказал: «Запишите эти слова, это мудрое изречение (*hikmat*)!».

Передают, что у него спросили: «Какое качество в человеке приносит наибольшую пользу?» Он сказал: «Обильный разум». Сказали: «А если нет?» Сказал: «Прекрасное вежество (*husn-i adab*)». Сказали: «А если нет?» Сказал: «Сострадательный брат, с которым ты советуешься». Сказали: «А если нет?» Сказал: «Непрерывное молчание». Сказали: «А если нет?» Сказал: «Мгновенная смерть»<sup>48</sup>.

Рассказывают, что он сказал: «У того, кто несерьезно относится к вежеству (*adab*), {появятся} недостатки в [следовании] Сунне (*sunnat*)}. Того, кто несерьезно относится к Сунне, оставят без [исполнения] религиозных обязанностей (*farāyiz*). Того, кто несерьезно относится к религиозным обязанностям, оставят без познания [Бога], а тот, кто остается без познания – ты знаешь, каково ему будет!» Сказали: «Бедняки этого мира – вот такие. Каково достоинство (*manzalat*) бедняков Истинного?» Он сказал: «Сердце у друзей Истинного никогда не остается на месте». – То есть: оно непрерывно в поиске, ведь то, которое остановилось, явило свое стояние [на месте]<sup>49</sup>. – Сказал: «Мы больше нуждаемся в малой толике вежества, чем во многом знании». Сказал: «Они ищут вежество теперь, когда наделенные вежеством ушли». Сказал: «Люди много наговорили, а по мне вежество – это знание себя (*nafs*)». Сказал: «Проявлять великодушие, [отказываясь] от того, что есть у людей, благороднее, чем разда-

<sup>47</sup> В оригинале: *jāhil ba'd az si rūz x'āhad kard*, что можно понять и как «на что у невежи уйдет три дня», ср. у П. Лозенки: «<...> it takes an ignorant man three days to do» [1, p. 250].

<sup>48</sup> Ср. схожий по структуре рассказ о Байазиде, приведенный в начале его жития и содержащий набор иных качеств, связанных не с рациональным (разум) и внешним (вежество, наличие соратника) аспектами поведения на Пути, а с внутренним – прозрением сердца: «У Байазиды спросили: "Что лучше для мужа на этом пути?" Он сказал: "Врожденное счастье". Его спросили: "А если [этого] нет?". Он сказал: "Знающее сердце". Его спросили: "А если [этого] нет?" Он ответил: "Видящие глаза". Его спросили: "А если [этого] нет?" Он сказал: "Слышащие уши". Его спросили: "А если [этого] нет?" Он сказал: "Скоропостижная смерть"» [9, с. 139].

<sup>49</sup> «Явило свое стояние [на месте]» – *maqām-i x'ad padīd kard*, т. е. показало, что больше не продвигается в направлении Всевышнего; *maqām* здесь имеет скорее лексическое значение «стоянка, остановка», чем терминологическое «стоянка, этап» на суфийском Пути (см.: [9, с. 773]).



вать то, что есть у тебя<sup>50</sup>). Сказал: «Тот, кто отдает один дирхем хозяину (*xudāvand*), мне больше по нраву, чем тот, кто раздает милостыню в сто тысяч дирхемов»<sup>51</sup>. Кто возьмет хоть медную монету из недозволенного, не является уповающим [на Бога] (*mutavakkil*).

Сказал: «Упование [на Бога] (*tavakkul*) – не когда ты видишь упование в своей душе (*az nafs-i x'ad*), упование – то, что Бог (возвышен Он!) сочтет в тебе упованием!» Сказал: «Добывание средств [к существованию] (*kasb*) – не помеха вверению себя [Богу] (*tafvīz*) и упованию. Оба эти [вида] служения наличествуют в добывании средств [к существованию]». Сказал: «Если кто-то зарабатывает себе на пропитание, ему подобает обеспечить себя на случай болезни и оплатить саван на случай смерти». Сказал: «Ничего нет хорошего в человеке, который не добывал смиренно средств [к существованию]». Сказал: «Добродетель (*muruvvat*) довольства [своей долей]<sup>52</sup> лучше, чем добродетель дарения». Сказал: «Отречение [от мира] (*zuhd*) – в том, чтобы полагаться на Бога и любить бедность». Сказал: «Тому, кто не отведает пищи рабского служения (*bandagi*), никогда не будет [дано] вкушение<sup>53</sup>». Сказал: «Когда у кого-то есть жена и дети, и он содержит их как подобает, и просыпается по ночам, видит, что дети не укрыты, и накрывает их покрывалом, то деяние для него благороднее, чем [участие в] священной войне». Сказал: «Кто наиболее возвышен среди людей, сам должен считать себя самым ничтожным».

Сказали: «Каково [твое] суждение о сердце?»<sup>54</sup> Сказал: «[Ему следует] быть вдали от людей». Сказал: «Гордиться перед богачами и быть смиренным с бедняками – это относится к смирению (*tavāzu*)!» Сказал: «Смирение в том, чтобы проявлять гордыню перед тем, кто выше тебя в этом мире, и смирение – перед тем, кто ниже». Сказал: «Подлинная надежда (*rajā*) – та, что вырастает из страха (*xawf*), а коли надежде [человека] не предшествует страх, то скоро тот человек успокаивается и не движется [вперед]». Сказал: «То, что возбуждает страх, чтобы он утвердился в сердце, – это постоянное размышление [о Боге] (*murāqabat*), тайно и в открытую».

<sup>50</sup> «Проявлять великодушие, [отказываясь] от» – *saxāvat kardan az*, М. Эсте'лами отмечает, что так – во всех рукописях, и предлагает в данном случае понимать *saxāvat* «щедрость, великодушие» как *qanā'at* «довольство малым, нетребовательность» [9, с. 773].

<sup>51</sup> Смысл речения: лучше ничего не иметь и возвращать то, что дают, чем владеть богатством и раздавать щедрые пожертвования.

<sup>52</sup> «Довольство» – *xursandī*, персидский синоним арабского термина *qanā'at* «довольство [малым]».

<sup>53</sup> «Вкушение» – *zawq*, термин, указывающий на ощущение близости к Богу как в наслаждении, так и в боли (см.: [13, с. 393]).

<sup>54</sup> «Суждение о сердце» – *dāvarī-yi dil*, также «приговор», «судебное решение»; ср. в переводе П. Лозенки: «What is medicine to the heart?» [1, р. 252], перевод по варианту *dārū-yi dil* «лекарство», приведенному в издании Николсона [14, р. 187].



Передают, что в его присутствии шел разговор о клевете. Он сказал: «Если я стану клеветать, то возведу поклеп на моих родителей, ведь они более всех достойны моего добродейния»<sup>55</sup>.

Передают, что однажды пришел некий молодой человек, упал 'Абдаллаху в ноги, зарыдал и воскликнул: «Я совершил такой грех, что стыдно сказать!» 'Абдаллах сказал: «Говори, что ты сделал!» Тот сказал: «Я совершил прелюбодеяние». Шейх сказал: «Я боялся, вдруг ты оклеветал [кого-то]!» Какой-то человек попросил у него наставления. Он сказал: «Пекись о Боге!» Человек спросил: «Как истолковать это?» Он сказал: «Всегда будь таким, как словно бы ты [при этом] видишь Бога (велик Он и славен!)!»

Передают, что он при жизни все свое имущество отдал беднякам. Однажды к нему пришел какой-то гость, он истратил [на прием] все, что у него было, и сказал: «Гости – посланцы Бога (велик Он и славен!)!» Жена [из-за этого] затеяла с ним ссору. Он сказал: «Не стоит держать в доме жену, которая ссорится со мной из-за такого». Он вернул выкуп за нее и развелся с ней. Господь (возвышен Он!) повелел, чтобы девушка из знатного рода пришла в его собрание и возлюбила его речи. Она пошла домой и попросила отца, мол, отдай меня ему в жены. Отец дал дочери пятьдесят тысяч динаров и отдал дочь ему в жены. Во сне ему явили: «Ты развелся с женой ради Нас. Вот тебе замена, чтобы ты знал – никто не понесет убытка подле Нас!».

Во время кончины, когда у него началась агония, он отдал все свое имущество бедным. Один мурид, бывший у его одра, сказал: «О, шейх! У тебя три маленьких дочери, а ты прощаешься с этим миром. Оставь им что-нибудь! Какие распоряжения ты сделал о них?» Он сказал: «Я поведал о них. *И Он помогает праведникам!*<sup>56</sup> Он – устроитель дел праведных людей, и тому будет лучше, чьи дела устраивает Он, а не 'Абдаллах». Потом, в миг смерти он открыл глаза и стал смеяться и говорить: «*Для подобного этому пусть труждаются труждающиеся!*»<sup>57</sup>.

Суфьяна Саури (*да помилует его Бог!*) видели во сне. Спросили: «Что сделал с тобой Бог (велик Он и славен!)?» {Сказал: «Помиловал!»}<sup>58</sup>. Спросили: «Каково положение 'Абдаллаха б. Мубарака?» Сказал: «Он с теми, кто дважды в день направляется в Присутствие Истинного».

<sup>55</sup> Считалось, что грехи тех, кого оклеветали, падают на плечи клеветника (см.: [1, p. 415]).

<sup>56</sup> Кораническая цитата из айата: «Поистине, помощник мой – Аллах, который низвел книгу, и Он помогает праведникам!» (Коран, 7:195(196), перевод И. Ю. Крачковского).

<sup>57</sup> Цитата, см.: (Коран, 37:59(61), перевод И. Ю. Крачковского). «Для подобного этому» – речь идет о райском блаженстве.

<sup>58</sup> М. Эсте'лами отмечает, что эта конъектура (на основании текстов двух рукописей), как и предшествующий вопрос, обращенный к Суфьяну Саури, приведены вследствие вольности переписчиков, так как в окончаниях других житий 'Аттар излагает сведения о посмертной судьбе праведника от лица его самого [9, с. 192, примеч. 1].



## Литература

1. Farid ad-Din 'Attār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis / Transl. and intr. by P. E. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality Series); 2009. 434 p.

2. Чалисова Н. Ю. Путь и дороги праведных в книге 'Аттара «Поминание друзей Божиих» // *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 194–207.

3. Jamāl, Muḥammad 'Uṭmān. *'Abdullāh ibn al-Mubārak, al-Imām al-Qudwa*. Dimāšq; Dār al-Qalam; 1990. 304 c. (На араб. яз.)

4. The Life of 'Abdullah Ibn al-Mubarak. The scholar of the East and the scholar of the West / Compiled by Farhia Yahya. Based on the book 'Abdullah ibn al-Mubarak, al-Imam al-Qudwah' by Muhammad 'Uthman Jamal. Al-Faatih Publishing; 2015 (Kindle Edition). 121 p.

5. Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм*. М.; СПб.: Диля; 2004. 453 с.

6. Чалисова Н. Ю. «Сила моя от голода, а слабость – от сытости»: житие Сахла Тустари // *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 258–279.

7. Чалисова Н. Ю. Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 2. С. 421–434.

8. Лахути Л. Г. Душа и *нафс* в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря) // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 2. С. 435–446.

9. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Barrasī, taṣṣiḥ-i matn, tawzīhāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. Čāp-i16. Tihrān: Intišārāt-i Zuvvār; 1386/2007. 915 c. (На перс. яз.)

10. Лахути Л. Г. Осмотрительность и упование: законовед Суфйан Саури и суфий-воин Шакик Балхи // *ШАГИ/STEPS: Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 229–244.

11. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 315 с.

12. Dihxudā 'Alī Akbar. *Luḡat-nāma*. Tihrān: Muassisa-yi Intišārāt va Čāp-i Dānišgāh-i Tihrān; 1993–1994 (14 vols.). – <<https://www.parsi.wiki/>>

13. Аль-Худжвири. *Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму* / Пер. А. Орлова; С англ. пер. Р. Николсона; Науч. ред. рус. пер. Н. И. Пригарина. М.: Единство; 2004. 481 с.

14. *The Tadhkiratu 'l-Awliyā' of Shaykh Farīdu 'D-Dīn 'Aṭṭār*. with a critical intr. by M. M. Qazwīnī / Ed by R. A. Nicholson. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill; 1905. Part. 1. 456 p.

## References

1. Farid ad-Din 'Attār's Memorial of God's friends: Lives and sayings of Sufis. Transl. and intr. by P. E. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press (The Classics of Western Spirituality Series); 2009. 434 p.

2. Chalisova N. Yu. The way and the paths of the righteous in the Memorial of God's Friends by Farid Ad-Din 'Attar. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):194–207. (In Russ.)

3. Jamāl, Muḥammad 'Uṭmān. *'Abdullāh ibn al-Mubārak, al-Imām al-Qudwa*. Dimāšq; Dār al-Qalam; 1990. 304 p. (In Arabic)



## LITERATURE OF THE EAST

N. Y. Chalisova. 'Warrior fighting two wars': Life of 'Abdallah ibn al-Mubarak...  
*Orientalistica*. 2020;3(4):1133–1149

4. The Life of 'Abdullah Ibn al-Mubarak. The scholar of the East and the scholar of the West. Compiled by Farhia Yahya. Based on the book 'Abdullah ibn al-Mubarak, al-Imam al-Qudwah' by Muhammad 'Uthman Jamal. Al-Faatih Publishing; 2015 (Kindle Edition). 121 p.

5. Knysh A. D. *Islamic Mysticism*. Moscow; St. Petersburg: Dilya; 2004. 453 p. (In Russ.)

6. Chalisova N. Yu. "My strength comes from hunger and my weakness from satiety": The narrative of Sahl of Tustar. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):258–279. (In Russ.)

7. Chalisova N. Y. Interpreting the term *nafs*: a component of the Sufi doctrine. *Orientalistica*. 2019;2(2):421–434. (In Russ.)

8. Lahuti L. G. The meaning of words *jān* and *nafs* in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language. *Orientalistica*. 2019;2(2):435–446. (In Russ.)

9. Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Barrasī, tašḥīḥ-i matn, fawāziḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. Čāp-i16. Tihrān: Intiṣārāt-i Zuvvār; 1386/2007. 915 p. (In Persian)

10. Lahuti L. G. Scrupulousness and trust in God: Sufyan Sawri, the legal scholar, and Shaqīq Balkhi, the Sufi warrior. *SHAGI/STEPS*. 2016;2(2–3):229–244. (In Russ.)

11. *Islam. Encyclopaedic dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. 315 p. (In Russ.)

12. Dihxudā 'Alī Akbar. *Luḡat-nāma*. Tihrān: Muassisa-yi Intiṣārāt va Čāp-i Dāniṣgāh-i Tihrān; 1993–1994 (14 vols.). – <<https://www.parsi.wiki/>>

13. Orlov A. (transl.) Al'-Hujviri. *The Revelation of the veiled. The oldest Persian treatise on Sufism* (from R. Nicholson's English translation, 1936; N. I. Prigarina, Academic ed. of the Russian translation). Moscow: Edinstvo; 2004. 481 p. (In Russ.)

14. Nicholson R. A. (ed.) *The Tadhkiratu 'l-Awliyā of Shaykh Farīdu 'D-Dīn 'Aṭṭār* with a critical intr. by M. M. Qazwīnī. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill; 1905. Part. 1. 456 p.

### Информация об авторе

**Чалисова Наталья Юрьевна** – кандидат филологических наук, главный научный сотрудник, Институт классического Востока и Античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

### Information about the author

**Natalya Yu. Chalisova** – Ph. D. (Philol.), Principal Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia.

### 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 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 октября 2020 г.  
Принята к публикации: 30 октября 2020 г.

### Article info

Received: October 12, 2020  
Reviewed: October 27, 2020  
Accepted: October 30, 2020

# LITERATURE OF THE EAST

## Persian Literature

### Литература Востока

### Персидская литература

Оригинальная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1(55)«10»=03.222.1=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1150-1164

## Насир-и Хусрав и его «Раушанāй-нāме» («Книга просветления»)

Наталья Ильинична Пригарина<sup>1</sup>✉, Мавзуна Асмаатбековна Шакарбекова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

prigarina@gmail.com ✉, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>

<sup>2</sup>Независимый исследователь, Москва, Россия,

mafvuna79@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9770-3049>

**Аннотация.** Интерес к творчеству великого таджикско-персидского поэта-философа Насир-и Хусрава (XI в) не ослабевает на протяжении многих столетий. Изучение творчества Насир-и Хусрава русскими учеными началось в XX в. Упомянем имена Е. Э. Бертельса, В. Б. Никитиной, А. Эдельмана. Первой монографией о нем стала работа А. Е. Бертельса. Переведены его некоторые стихи и *Сафар-наме* («Книга путешествий»). Но до сих пор нет полных переводов его философских трактатов. К их числу относится философско-дидактическая поэма (*маснави*) *Раушанāй-нāме* – «Книга о просветлении», к переводу которой приступили авторы данной публикации. Перевод, предлагаемый здесь, является филологическим, что предполагает определенные методические подходы, а именно точное воспроизведение смысла и стилистики текста (в частности, наиболее полная передача лексического состава, а также отражение стиля памятника), наличие концептуального комментария и другие особенности. Поэма состоит из 594 бейтов. Соавторами опубликован перевод вступительных частей поэмы *ал-хамд* («Восхваление») и *Фасл фи ан-Насихат* («Глава в Назидание»), содержащих 162 бейта. Следующие 58 бейтов поэмы переведены М. Шакарбековой и находятся в печати. Здесь предлагается перевод следующих 100 бейтов. Насир-и Хусрав родился в городке Кобадан в 1004 г. на территории современного Таджикистана. Умер в 1072 г. в Йумгане (территория современного Афганистана). В возрасте около сорока лет он принял учение исма'илизма. После путешествия по странам Ближнего Востока Насир-и Хусрав вернулся в качестве *да'и* или *Худжжата* официального проповедника исма'илизма на территории Хорасана. В результате религиозных гонений поэт укрылся от преследований в горном селеении Йумган, где провел последние годы жизни. Там он написал свои основные поэтические, а также философские произведения, такие как *Зад ал-мусафирин* («Запасы в дорогу путника») и *Джами' ал-хикматайн* («Сретение двух мудростей»). Третьим стало маснави *Раушанāй-нāме* («Книга просветления»), в котором в облегченной «проповеднической» форме передаются основные мысли двух предшествующих трактатов. Главы, представленные в нашем переводе, посвящены учению о четырех элементах, трех царствах природы и происхождении тела человека от этих царств. Завершается отрывок главой о мире как дереве, а человеке – как плоде этого дерева. Перевод снабжен необходимыми краткими комментариями терминов исма'и-



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







литской метафизики и разъяснениями темных мест. Набор тем данного отрывка не только отражает, по словам А. Е. Бертельса, «схему мироздания», он в целом характерен для презентации картины мира в трактатах мусульманских авторов. Будучи одним из самых старых сочинений на персидском языке, данный текст представляет большой интерес для исследования устойчивых представлений, а также их эволюции, у авторов других эпох и направлений ислама.

**Ключевые слова:** Насир-и Хусрав; *Раушанаи-наме*; персидская литература; исма'илизм; четыре элемента; три царства; человек; садовник

**Для цитирования:** Пригарина Н. И., Шакарбекова М. А. Насир-и Хусрав и его «Раушанāй-нāме» («Книга просветления») // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1150–1164. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1150-1164.

Original article

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1150-1164

## Nāṣir-i Xusrav and his Raušanāi-nāmeḥ ("The Book of Enlightenment")

Natalia I. Prigarina<sup>1</sup>✉, Mavzuna A. Shakarbekova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, prigarina@gmail.com ✉, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>

<sup>2</sup> Freelancer, Moscow, Russia,

[mavzuna79@mail.ru](mailto:mavzuna79@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0002-9770-3049>

**Abstract.** The article is a publication of the first commented translation into Russian of a large part of the philosophical and didactic poem (*masnavi*) *Raušanāi-nāmeḥ* – “The Book of Enlightenment” by the great Tajik-Persian poet and philosopher Nāṣir-i Xusrav (Nasir-i Khusrav). Nāṣir-i Xusrav (b. 1004 AD Kobadian d. 1072 AD Yumgan) later in his life adopted the teachings of *Isma'ilism* (a branch of Shi'a Islam). After traveling to the Middle East, he returned to Khorasan as *da'i* or *Khujjat* (the official preacher of *Isma'ilism*). He had to hide from persecution in the mountain village of Yumgan. There he spent the last years of his life and wrote his main poetic and philosophical works, viz. *Zād al-musāfirīn*, *Jāmi' al-ḥikmatayn* and (*masnavi*) *Raušanāi-nāmeḥ*. The latter although comprises the main ideas of the two previous treatises, however, conveys them in a popular form. Nāṣir-i Xusrav's mostly poetical heritage has already received sufficient attention of the Russian scholars of the 20<sup>th</sup> century (E. Bertels, V. Nikitina, A. Edelman and A. E. Bertels), however the translation into Russian of his philosophic works remains a *desideratum*. The translation offered in this article is an attempt to redress the balance. The authors offer a “philological translation”. Contrary to the “literary” translation, this type of translation in the most accurate way conveys the meaning and style of the original in particular, the lexical components, as well as the style. Out of the total 594 *beyts* the authors had published 162 *beyts*, which comprise the translation of the *al-Ḥamd* and the *Faṣl fi al-naṣīḥat*. The next 58 *beyts* were translated by M. Shakarbekova. Here we propose the translation of the the following 100 *beyts*. Nāṣir-i Xusrav deals there with the four elements, the three kingdoms of nature and the origin of the human body from these kingdoms. According to A. E. Bertels, the set of themes of this passage reflects “the scheme of the universe”, and, in general, contains the picture of the world, which was typical for Muslim authors. As one of the oldest poetic documents in the Persian language, this text is of great interest for the study of traditional ideas, as well as their evolution, among authors of other historical epochs and directions of Islam.



**Keywords:** Nasir-i Xusrav (1004–1072); *Raušanāi-nāmeḥ*; Literature, Persian; Ismāʿīlism; the Four Elements; the Three Kingdoms; the Man; the Gardener

**For citation:** Prigarina N. I., Shakarbekova M. A. Nāṣir-i Xusrav and his Raušanāi-nāmeḥ (“The Book of Enlightenment”). *Orientalistica*. 2020;3(4):1150–1164. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1150-1164.

## Введение. Насир-и Хусрав и его Раушанай-наме

Насир-и Хусрав родился в городке Кобадиян в 1004 г. на территории современного Таджикистана. Он происходил из родовитой семьи и в молодости начал карьеру государственного чиновника. Однако около сорока лет (знаменательный возраст в исламе для принятия важных жизненных решений) он, по всей видимости, принял учение исмаʿилизма – особого направления в исламе, признающего главенство семи имамов в отличие от двенадцати в шиизме. В этом возрасте под предлогом путешествия в Мекку он предпринял семилетнее странствование по странам Ближнего Востока, проведя последние два года в Египте. В Египте в то время правили Фатимиды, исповедовавшие исмаʿелизм карматского толка. О своем путешествии Насир-и Хусрав написал книгу «Сафар-наме» («Книга путешествий»), до сих пор остающуюся непревзойденным шедевром средневековой травелогии. Из Египта Насир-и Хусрав вернулся в качестве *даʿи* – официального проповедника исмаʿелизма на территории Хорасана. У исмаʿелитов область распространения учения делилась на семь «островов», Хорасан считался одним из них, и там Насир-и Хусрав получил титул Худжжат, который он впоследствии использовал как поэтический псевдоним в своих поэтических произведениях, к ним относится и «Раушанай-наме». Проповедническая деятельность Насир-и Хусрава проходила в обстановке гонений и преследований со стороны суннитских ревнителей ислама. Поэтому в 1060 г. он удалился в горную местность Йумган<sup>1</sup> и там провел остаток жизни вплоть до своей кончины в 1072 г. В Йумгане он написал свои основные поэтические, а также философские произведения – «Зад ал-мусафирин» («Запасы в дорогу путешественника») и «Джамиʿ ал-хикматайн» («Сретение двух мудростей»). Третьим философским произведением, написанным в последние годы его жизни, стало *маснави*<sup>2</sup> «Раушанай-наме» («Книга просветления»).

Деятельность Насир-и Хусрава и его творчество оставило глубокий след в истории народов Бадахшана. По словам Ф. Дафтари, «исмаʿелиты, сконцентрировавшиеся в Бадахшане, выработали местную литературную традицию, опирающуюся на работы высокочтимого ими Насири-и Хусрава, так же, как и ряд специфических ритуалов, таких как *чараг равшан*, ритуал проводов умершего» [1, с. 210–211]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Современный Афганистан.

<sup>2</sup> *Маснави* – поэма, в которой рифмуются два полустишия одного стиха – бейта.

<sup>3</sup> Перевод этого сочинения М. А. Шакарбековой см.: [2].



«Раушанаи-наме» в облегченной «проповеднической» форме передает основные мысли двух предшествующих трактатов. Как указывает А. Е. Бертельс, считается, что оно написано в последние годы жизни Насира (1070–1071) [3, с. 199]. Наш перевод основан на иранском издании 2001 г. под редакцией С. Н. Такви [4]. Текст в нем открывается главой *ал-хамд* «Славословие», затем следует *Фасл-фи ан-Насихат* («Глава в Назидание»), в которой содержатся советы и поучения этического характера<sup>4</sup>.

В первой монографии на русском языке, посвященной великому мыслителю, поэту и проповеднику, А. Е. Бертельс приводит описание *маснави* «Раушанāи-нāме» (А. Е. Бертельс пишет: «Рушана'и-нама») в сопоставлении его содержания с указанными трактатами [3, с. 242]. Приведем его характеристику следующей после *ал-хамд* и «Назиданий» главы *таухид*<sup>5</sup>. «Рушана'и-нама начинается с *таухида* – утверждения единства божьего. В этом *таухиде* бог признается абсолютно непознаваемым и единым. Он сам непосредственно не сотворил семь планет и четыре элемента, но он сотворил разум ('акл). Нельзя говорить (разрядка наша. – М. Ш., Н. П.), что он создал минералы, растения и животных» [3, с. 242]. Следующая глава посвящена мировому разуму ('акл-и кулли), третья – мировой душе (*нафс-и кулли*). Четвертая – созданию небес (*афлак*) и светил (*кавакиб*). Как отмечает Ф. Дафтари, «Фатимидские авторы *да'у* широко пропагандировали новую космологию, предпочитая ее более ранней мифологической космологии исма'илитов. Этот процесс имел место, по крайней мере, до периода появления работ Насир-и Хусрава, последнего крупного представителя философского исма'илизма, который в середине V/XI в. широко опирался на работы ас-Сиджистани<sup>6</sup> в процессе выработки собственной метафизической системы» [1, с. 98].

Далее идут главы, представленные в нашем переводе, – о четырех элементах, трех царствах природы и происхождении тела человека от этих царств. Завершается отрывок главой о мире как дереве, а человеке – как плоде этого дерева. Перевод снабжен необходимыми краткими комментариями терминов исма'илитской метафизики и разъяснениями темных мест. Как говорил сам поэт: «Жемчужины знаний чистой веры нанизаны на нити аллегорий и скрыты в ларцах тайн, к ним прикасаются только чистые»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> И. С. Брагинский писал: «Насир воспеваает человека, живущего трудами рук своих и стремящегося к непрерывному моральному совершенствованию. Насир разворачивает перед трудящимся человеком целую систему глубоко гуманистической этики – добро, дружба, верность слову, взаимопомощь...» [5, с. 180].

<sup>5</sup> А. Е. Бертельс пользовался немецким изданием 1922 г. [3, с. 282], в котором, возможно, раздел *ал-хамд* и «Назидания» были включены в раздел *таухид*. К сожалению, у нас нет возможности проверить это допущение.

<sup>6</sup> Об ас-Сиджистани см.: [1, с. 94–96].

<sup>7</sup> Насир-и Хусрав. *Джами' ал-хикматайн...* (цит. по: [3, с. 238]), последние слова – см.: (Коран 56:78).



## О свойствах четырех первоэлементов

221. От них<sup>8</sup> появились четыре стихии,  
услышь от меня эти слова, подобные жемчугу.

Огонь, воздух, затем вода и земля,  
появились эти четверо от небесных сфер<sup>9</sup>.

В них имеются тепло, сухость, холод и влага,  
так, словно что-то холоднее, а что-то и теплее,

От них возникают страдание и утешение,  
от них бальзам, и от них рана.

225. Мудрецы так сказали нам,  
что эти – четыре матери, а те девять<sup>10</sup> – отцы.

От этих четырех и тех девяти, о, брат,  
появились на свет еще трое отпрысков:

Минералы, растения и затем животные  
сразу заключили друг с другом соглашение и договор.

В море – жемчуг, в руднике – золото и драгоценные камни,  
сделает дервиш<sup>11</sup> бедных людей богатыми.

Пища, плоды – это сила<sup>12</sup>, от которой  
появляется кровь в сосудах и жилах.

230. Лошадь, баран, корова и верблюд,  
от них полней становится лик земли

Все, благодаря Мастеру, при деле:  
несут ему – один седло, другой – ношу.

---

<sup>8</sup> Этой главе предшествует глава о сотворении «небес и звезд». Данная глава имеет заголовок «О свойствах четырех первоэлементов», поэтому слова первого бейта: «От них появились четыре стихии» отсылают к заголовку.

<sup>9</sup> Согласно мусульманской космологии, землю окружают четыре небесных сферы, обнимающие одна другую: верхняя – сфера огня (*aṭīr*), затем сферы воздуха, воды и земли.

<sup>10</sup> «Те девять» – девять небес, семь небес, по которым движутся планеты, восьмое небо неподвижных звезд и девятое – место Божественного престола.

<sup>11</sup> Намек на духовные богатства, которыми владеет дервиш, они сопоставимы с содержимым морей и копей.

<sup>12</sup> «Сила» – *nān*, букв. «хлеб».



Стали новорожденными от них тела человеческие,  
стал виден [человек] в этом шестиконечном небосводе<sup>13</sup>.

Приди, о Худжжат<sup>14</sup> сладкоречивый,  
Ты, кто у ангелов выиграл мяч<sup>15</sup> в красноречии.

### Глава, в которой говорится о свойствах рождения

Что говорили те мудрецы красноречивые,  
которые выиграла у ангелов состязание в красноречии?

235. Ведь наша кровь, каковая есть суть жизни,  
является дитятею животных и растений.

Другой путь, когда очистится эта кровь,  
и из нее выйдет наружу белая кровь,

Ученые люди назовут ее спермой,  
ибо она очищена от той крови.

Затем, когда она попадает в оболочку зародыша,  
небесный мастер в нее закладывает основу.

Первый месяц его воспитывал Зухал<sup>16</sup>,  
на втором месяце его укрепил Муштари<sup>17</sup>.

240. На третьем месяце с ним подружился Бахрам<sup>18</sup>,  
а в четвертом Хур<sup>19</sup> придает ему облик.

Как только от Солнца светящего он обрел жизнь,  
оттуда он набрал силы и способность к движению.

<sup>13</sup> «Шестиконечный» – *šašgūša*, букв. «шестиугольный», имеются в виду «шесть причин», т. е. шесть направлений: четыре страны света, надир и зенит.

<sup>14</sup> *Худжжат* – исмаилитский наставник, здесь обращение автора к себе, поскольку Насир-и Хусрав был исмаилитским наставником и проповедником.

<sup>15</sup> «Выиграл мяч» – образ построен на отсылке к игре в поло: *Худжжат* выигрывает мяч на ристалище красноречия у самих ангелов.

<sup>16</sup> Зухал – планета Сатурн. Отсюда начинается перечисление планет, влияющих на рост плода в чреве матери.

<sup>17</sup> Муштари – планета Юпитер.

<sup>18</sup> Бахрам – планета Марс.

<sup>19</sup> Хур – Солнце.



А на пятом месяце им занимается Зухра<sup>20</sup>,  
Утарид<sup>21</sup> становится его другом на шестом месяце.

А на седьмом месяце с ним дружит Луна,  
на восьмом о нем беспокоится Зухал<sup>22</sup>.

В этой тесной темнице он в треволнениях,  
однако между водою и кровью ему спокойно.

245. Через девять месяцев счастливый Завуш<sup>23</sup>,  
выведет его наружу через тот закрытый путь.

Из той темноты придет сюда, знай,  
увидит этот мир приятным, добрым и радующим душу.

Жилище очень просторное, прекрасное место,  
воздух такой нежный, свежий, восхитительный!

Так ему пришлось по душе местопребывание тут,  
что чудеснее этого другого нигде не найти.

Не знает лучшей обители, чем эта,  
ибо эта в раю, а та<sup>24</sup> в темнице.

250. Некоторое время его состояние подобно растению,  
его росток становится поэтому свежим и сочным.

Затем он, подобно животному, –  
кроме еды, ни о чем другом не думает.

На третьем году жизни говорящая душа  
появляется, и, благодаря ей, он становится озаренным.

Ты разве сам знаешь, кто ты есть,  
скажи-ка, зачем ты живешь в мире?

Ты – это ты, каково быть самим собой?  
Наконец, как называть твое тело с душой?

---

<sup>20</sup> Зухра – планета Венера.

<sup>21</sup> Утарид – планета Меркурий.

<sup>22</sup> На восьмом месяце плод снова поступает в распоряжение Сатурна.

<sup>23</sup> Завуш – планета Юпитер.

<sup>24</sup> «Та», т. е. утроба.





255. Если помотришь на бороду, голову и усы,  
ты подумаешь, что это ты. Вот и нет, нет! Не это!

Это твои чары, путы и темница,  
иди, открой глаза разума и посмотри сам.

Ты не форма<sup>25</sup>, ищи смысла,  
посмотри на тело и душу как на диковину.

О, невежда, который себя считает телом, увы тебе,  
освободись от этого слова, ведь ты душа!

Какая душа? Не эта душа, врожденная,  
лучше посмотри, тело-то бренное<sup>26</sup>.

260. Ты душа говорящая, истинная,  
что со Святым духом<sup>27</sup> постоянно в дружбе.

Глазами головы<sup>28</sup> твоя красота не видна,  
тот, кто видел твое [истинное] лицо, – глаза [видящие] смысл.

Ты свободен от места и причин<sup>29</sup>,  
посмотри же, каков ты, оцени себя справедливо.

Смотри, чтобы в помыслах не попасть сюда<sup>30</sup>,  
шагай твердо, чтобы не сбиться с пути.

Твои качества – божественные качества,  
Он дал тебе и даст все, что захочет.

265. Он одарит тебя всем, чего еще тебе от Него не хватает,  
Он дал тебе и даст все, что захочет<sup>31</sup>.

От Его света ты подобен лучу,  
отбрось свое бытие и становись Им.

<sup>25</sup> «Форма» – *ṣurat*, также «рисунок, изображение»; в этом бейте противопоставлены форма и содержание (*maʿnī*), одна из основных оппозиций мусульманской философии.

<sup>26</sup> «Бренное» – в оригинале *badī ʿī*, «искусственное».

<sup>27</sup> «Святой дух» – *rūḥ al-quds*, в исламе – архангел Джабраил.

<sup>28</sup> «Глазами головы», т. е. внешним зрением.

<sup>29</sup> «Причины» – *jahat*, имеются в виду «шесть причин», см. примеч. 12. Смысл строки: ты свободен, поэтому посмотри на себя, пойми, кто ты.

<sup>30</sup> «Не попасть сюда», т. е. не попасть в силки иллюзий о себе.

<sup>31</sup> В тексте повторы вторые полустихия двух бейтов.



Твоя завеса удерживает тебя вдали, если не ищешь,  
отбрось свою завесу и ты – Он.

Если я претендую на что-то, воистину, это уместно,  
истина Насир-и Хусрава – божественная.

### Слово о Дне сбора<sup>32</sup>

Снова из этого разрушенного кострища  
вырастает навстречу тому благоустроенный цветник<sup>33</sup>.

270. Каким путем пришел, таким он вернется<sup>34</sup>,  
но он должен поменяться в лучшую сторону.

На каждой стоянке<sup>35</sup> – какие-нибудь трудные вопросы  
потребуют от него состояния<sup>36</sup> другого качества.

Если у него есть ответ на вопрос,  
Он достигнет того дворца бессмертия.

А не то останется на той же стоянке,  
останется на первой стоянке среди глины<sup>37</sup>.

Таким и будет идти от стоянки к стоянке,  
глина его отправится к глине<sup>38</sup>, а сердце – к сердцу.

<sup>32</sup> «День сбора» – *hašar*, Последний суд, одно из названий Судного дня.

<sup>33</sup> Оппозиция «кострище – цветник» (*gulxan – gulšan*) – аллюзия на апокриф о пророке Ибрахиме, которого идолопоклонники решили бросить в костер за то, что он разрушил их идолов, однако Господь не допустил казни и превратил кострище в цветник.

<sup>34</sup> Речь в бейте идет о жизни и смерти. Путь – здесь «жизненный путь».

<sup>35</sup> «Стоянка» – *manzil*, также этап пути. Другое название *maqām*. Термин *manzil* относится также и к прохождению мистического пути. Переход от стоянки к стоянке дается путем накопления опыта и свидетельствует о возрастающей зрелости путника. Цель мистического путешествия – обретение вечного пребывания в Истинном, дающего душе бессмертие.

<sup>36</sup> «Состояние» – *ḥāl-ī*, имеется в виду особое мистическое состояние при переходе от одного уровня постижения к следующему. Тот же термин применяется и для другого типа мистического состояния, как бы охватывающего суфия независимо от его усилий. Ср. Худжвири, глава «Различие между “состоянием” (халь) и “стоянкой” (макам)» [8, с. 291–295, 2-е изд.].

<sup>37</sup> «Глина» – *gil*, первоначальная субстанция человеческого тела, созданного из глины и воды, здесь – метафора низкого состояния человека.

<sup>38</sup> Смысл бейта: если человек не способен к совершенствованию, куда бы он ни шел, он все равно останется той глиной, из которой был сотворен, и его сердце так и останется при нем, не продвинувшись в сторону совершенствования.



275. Однако, если сердце его снова становится совершенным,  
то достигнет его рай, милость и наслаждение.

А если на обратном пути он не преуспел в совершенствовании,  
останется в огне, потому что не зрел.

И это есть вера в Воскрешение,  
хотя от ослов нахожу одни порицания.

Твой рай и твой ад в твоём рукаве,  
знай это, если решение твоё неколебимо.

### Слово о форме и содержании<sup>39</sup>

Из всего, что есть от высочайшего до самого низкого,  
две вещи пришли от конца к началу.

280. Одна – форма, другая содержание,  
так сказали опытные учителя.

Что такое содержание, которое существует постоянно,  
связанное прочно со своей сущностью<sup>40</sup>?

Устойчивая форма пришла к сущности содержания,  
разуму пришла вера в эти слова.

Для небытия<sup>41</sup> форма оказывается пригодной,  
а сущность достойна вечности.

Ты – и ветвь формы, и корень содержания<sup>42</sup>,  
весь мир – это ты, дорогой брат.

<sup>39</sup> Здесь в оппозиции «форма – содержание» выступают термины *irāz* – *jawāhir*, концептуально синонимичные *surat* – *ma'nī*.

<sup>40</sup> «Сущность» – *zāt*, божественная сущность.

<sup>41</sup> «Небытие» – *fanā*, категория суфийской метафизики, обозначающая уход в небытие, отказ от бренного существования при слиянии с божественной сутью. *Фанā* – суфийский термин, возводимый к кораническому стиху 55:26, означающий [само]уничтожение, «стирание» личностных качеств и атрибутов и замену их божественными. Ф. употребляется со своим коррелятом *бакā* – «пребывание в божестве» (см. ст. Фана, автор – А. Кныш: [7]). Насир-и Хусрав подчеркивает, что в данном случае речь идет о телесном небытии, тогда как следующий этап – *baqā*, вечность, вечное пребывание души в лоне божественной сущности, основная цель пути.

<sup>42</sup> В старейшем трактате «Кашф ал-махдуб» ал-Худжвири (XII в.) дается следующее определение этих категорий мусульманской метафизики: «Следует знать, что правоверные мусульмане и суфии согласны с тем, что вероисповедание имеет ствол (*асль*) и ветви (*фар'*). Его ствол – подтверждение (*тасдиқ*) в сердце, а ветви – следование божественным указаниям» [8, с. 286, 1-е изд.]. *Асл* и *фар'* являются также категориями мусульманского права.



285. Форма – это тело, а душа – твоё содержание,  
поэтому ты в обоих мирах государь.

Мудрецы, говорящие о двух мирах,  
имеют в виду не что иное, как этот смысл.

Слава тебе от каждого из двух миров,  
и поэтому в обоих мирах ты избранный.

Покоряй и тот, и этот,  
сделай истиной и мнение, и суждение<sup>43</sup>.

Так это, и этак то – знай оба,  
телом познай тело, душой – и то и другое.

#### О чувствах – внутреннем и внешнем<sup>44</sup>

290. Этот шестисторонний<sup>45</sup> караван-сарай стал твоим  
перекрестком,  
в этом постоялом доме – твоё жилище стало пятидверным<sup>46</sup>.

Открыта каждая дверь в сад,  
из каждой двери выходит караван.

Если ты в этом доме чужестранец,  
то эти пять дверей для тебя закрыты.

Одно – глаза, которые видят удивительное,  
и от этого созерцания становится суждение твоё правильным.

Другое – твои уши, столбовая дорога слов,  
Сердце благодаря им наполняется смыслами.

295. Иногда от пения соловья, иногда от струны  
доносится весть твоей душе о тайнах<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> «Мнение» – *gamān* (ар. *'aqida*) и «уверенное [знание]» – *yaqīn*, этапы постижения истины заключаются в переходе от «предположения» *ẓann* к мнению *gamān*, последний этап относится к божественному знанию (*'ilm al-yaqīn*). См.: [9, с. 52].

<sup>44</sup> «Внутренний» – *bāṭin*, «внешний» – *ẓāhir*, категории мусульманской метафизики.

<sup>45</sup> «Шестисторонний», см. примеч. 12; мир человека – пребывание в мире «шести причин» только временное, как в караван-сараяе, стоящем на перекрестке путей.

<sup>46</sup> «Пятидверное жилище» – *xāna-yi panj dar*, тело человека с пятью органами восприятия: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание.

<sup>47</sup> Имеются в виду вести из мира божественных тайн.



И снова нос твой принимает запах цветка,  
нос сердца<sup>48</sup> наслаждается этим ароматом.

Четвертое – вкус, пятое – осязание,  
и удел твоего наслаждения от этих пятерых.

От вкуса и осязания телу есть польза,  
ибо в мягкости рука находит удовольствие.

Эти пять чувств – внешние, а внутренние –  
еще пять, о, друг добродетельный!

300. Мысль, воображение, понимание, и память – вот  
чувствами различными ты их считаешь.

И еще *зикр*<sup>49</sup> твой – сокол слова,  
твое сердце от него исполнено смысла.

Если каждый из этой пятерки смотрит ошибочно,  
сможешь ли ты сделать их правильно видящими, или же нет?

Самоотверженно трудись, сделай их видящими достоверно,  
и в этот момент твое *мнение* сделай *уверенным* [знанием].

А когда они станут достоверно видящими, тогда  
этого богатства в мире с тебя достаточно.

305. Тогда это откроется твоим зрячим глазам,  
и убедишься ты в величии творения.

### Слово о совершенстве человека

Этот мир – дерево, а плоды – это мы,  
кто радостно вырастает на его дереве.

Кроме того, есть листья, а мы – все же плоды,  
они стали вокруг нас настоящими тунеядцами.

Дерево славится плодами, да,  
что оно, если не несет какой-нибудь ноши?

<sup>48</sup> «Нос сердца» – *dimāḡ-i dil*, т. е. способность к обонянию, от которой душа получает наслаждение.

<sup>49</sup> «Зикр» – *zikr*, поминание Бога.



От аромата и приятности к хорошим плодам  
приходит слава, как нам – от разума.

310. Не найдет невежда нигде желаемого –  
нет ни запаха, ни вкуса у неспелого плода,

Не уподобься неспелым плодам,  
недоношенному плоду<sup>50</sup> никогда не быть избранным.

312. Отбросы в этом саду – то, что незрело,  
владыки среди фруктов те, что съедобны.

То дерево, что великолепно и плодовито,  
садовником у него – сам Творец,

Не захочет Он другого плода, кроме ароматного и сладкого,  
отбросит Он прочь неподобающий мусор.

315. Есть поедатели отбросов, избавься от презренных,  
ищи завершенности, совершенствуй себя.

Тот плод, у которого нет ни вкуса, ни аромата,  
садовник не станет искать.

Тебе наслаждение от знания, от дела – аромат<sup>51</sup>,  
ищи свое совершенство в знании и деле.

И если из родника смысла выпьешь воды,  
ты станешь в райском саду чистым плодом.

А если будешь мусором, застрянешь в земле,  
будешь мучиться в вечных несчастьях.

320. Ты недостойн шаханшахского [пиршественного] стола<sup>52</sup>?  
Как прах на дороге, окажешься ничтожным.

В огне сгоришь подобно сухой колючке,  
если опять вперишь [во что-нибудь] глаза разума.

Если хочешь найти знание и здравый смысл,  
не забудь наставления мудрецов.

<sup>50</sup> В оригинале *saqaṭ* – «отбросы, мусор; аборт, выкидыш».

<sup>51</sup> «Аромат» – *bū*, также «добрая весть».

<sup>52</sup> Букв. «скатерти [с угощением]» – *x'ān*, сокр. от *dastār x'ān*.





### Литература

1. Дафтари Фархад. *Краткая история исма'илизма. Традиции мусульманской общины* / Науч. ред. и предисл. О. Ф. Акимушкина; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. М.: Ладомир; 2003. 274 с.
2. Шакарбекова М. А. «Призыв» Насира Хусрава в памирском похоронном обряде «Чирагравшанкуни» // *Ирано-Славика*. 2009. № 1–2(20). С. 16–21.
3. Бертельс А. Е. *Насир-и Хосров и исмаилизм*. М.: Изд. восточной литературы; 1959. 290 с.
4. *Dīvān-i aš'ār-i ḥakīm Abū Ma'nī Nāsir-i Xusrav-i Qubādīyānī. Muštamil ast bar Raušanāi-nameh, Sa'ādat-nameh, qaṣāid va muqāṭ'āt*. Ba iḥtimām-i: ustād Sayīd Naṣrallāh Taqvi; *muqaddimeh va šarḥ-i ḥāl*: ustād Ḥusayn Taqī-zādeh; *tašḥīḥ*: ustād Mujtaba Minuvī; *ta'liqāt*: ustād 'Alāmeḥ 'Alī Akbar Dihxudā. Ćāp-i duvvum. Tihrān, 1380/2001. 715 с. (На перс. яз.)
5. Брагинский И. С. *Иранское литературное наследие*. М.: Наука; ГРВЛ; 1984. 262 с.
6. Насир-и Хусрав. «Раушанаи-нама» («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / Пер. с перс. Н. И. Пригариной и М. А. Шакарбековой // *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. Вып. 4. М.: Восточная литература; 2013. С. 333–344.
7. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 315 с.
8. 'Али ибн Усман аль-Джулаби аль-Худжвири. *Кашф аль-маджуб ли-арбаб аль-кулуб = Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму* / Пер. с англ. А. Орлова; науч. ред. Н. Пригарина. Предисл. Н. Пригарина. М.: Единство; 2004. 504 с.; 2-е изд. М.: Ганга; 2018. 687 с.
9. Смирнов А. В. *Знание в арабо-мусульманской философии. Новая философская энциклопедия*. Т. 2. М.: Мысль; 2000. С. 52.

### References

1. Akimushkin O. F. (ed., foreword), Dodykhudoeva L. R., Dodkhudoeva L. N. (transl. from Eng.). Farhad Daftary. *A Short History of the Ismailis. Traditions of Muslim Community*. Moscow: Lodomir; 2003. 274 p. (In Russ.)
2. Shakarbekova M. A. Nasir-i Khusrav's "Message" in the Pamiri funeral rite Chiragravshankunī. *Irano-Slavica*. 2009;1–2(20):16–21. (In Russ.)
3. Bertels A. E. *Nasir-i Khosrov and Ismaili*. Moscow: Izd. Vostochnoy literatury; 1959. 290 p. (In Russ.)
4. *Dīvān-i aš'ār-i ḥakīm Abū Ma'nī Nāsir-i Xusrav-i Qubādīyānī. Muštamil ast bar Raušanāi-nameh, Sa'ādat-nameh, qaṣāid va muqāṭ'āt*. Ba iḥtimām-i: ustād Sayīd Naṣrallāh Taqvi; *muqaddimeh va šarḥ-i ḥāl*: ustād Ḥusayn Taqī-zādeh; *tašḥīḥ*: ustād Mujtaba Minuvī; *ta'liqāt*: ustād 'Alāmeḥ 'Alī Akbar Dihxudā. Ćāp-i duvvum. Tihrān, 1380/2001. 715 p. (In Persian)
5. Braginskiy I. S. *Iranian Literary Heritage*. Moscow: Nauka; GRVL; 1984. 262 p. (In Russ.)
6. Prigarina N. I., Shakarbekova M. A. (transl. from Pers) Nasir-i Khusrav (Mul-la Sadra Institute, Iran.) *Raushana'i-nameh* (A book of Enlightenment). Introduction. [al-ḥamd] *A Chapter for Admonition*. Beyty 1–162. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. No. 4. Moscow: Vostochnaya literatura; 2013, pp. 333–344. (In Russ.)



7. *Islam. Enciclopediaed Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. 315 p. (In Russ.)

8. Orlov A. (transl.), Prigarina N. (ed., foreword) 'Ali Ibn 'Usman al-Jullabi al-Khujviri. *Kashf al-mahjub li arbab al-qulub = Unveiling of the Hidden. The oldest Persian treatise on Sufism*. Moscow: Yedinstvo; 2004. 504 p.; 2 ed. Moscow: Ganga; 2018. 688 p. (In Russ.)

9. Smirnov A. V. Knowledge in Arab-Muslim Philosophy. *Novaya filosofskaya encyclopedia = New Philosophical Encyclopedia*. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 2000, p. 52. (In Russ.)

### Информация об авторах

Пригарина Наталья Ильинична – профессор, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.



Шакарбекова Мавзуна Асмаатбековна – свободный исследователь, Москва, Россия.



### Information about the authors

Natalia I. Prigarina – Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica* Moscow, Russia.

Mavzuna A. Shakarbekova – independent researcher, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 06 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 октября 2020 г.  
Принята к публикации: 10 ноября 2020 г.

### Article info

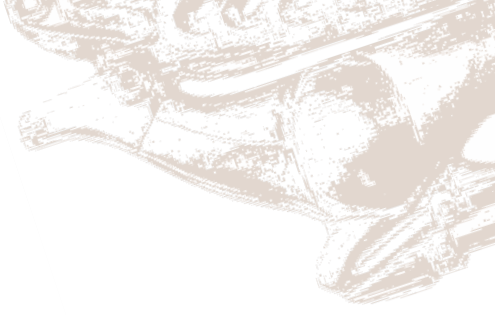
Received: October 06, 2020  
Reviewed: October 27, 2020  
Accepted: November 10, 2020

# CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Conference report**

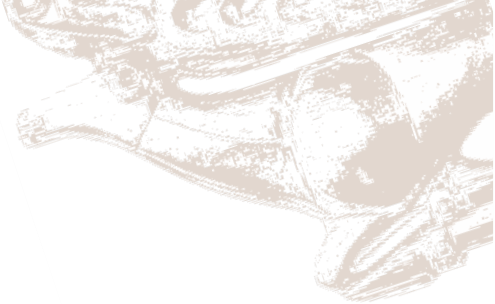


# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Обзор конференций**



# Conference report

## Обзор конференций

Обзорная статья  
УДК 048.8:94(5)+930(2)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1167-1188

### Письменные памятники как отражение особенностей духовной и материальной сторон жизни в странах Востока. К итогам 10-й юбилейной конференции

**Любовь Витальевна Горяева**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,  
goriaeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>*

**Аннотация.** В статье подведены итоги 10-й юбилейной конференции «Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации», которая проходила в Институте востоковедения РАН 12–14 октября 2020 г. Участниками этого форума, как и в предыдущие годы, были ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Махачкалы, Уфы, а также коллеги из Элисты, Иркутска и Баку, представившие отчеты по изучению литературных (письменных и устных) сочинений, исторических хроник, эпиграфики и других типов текстов художественного, документального и философского содержания. Общим для всех представленных работ было внимание к первоисточнику как таковому и его месту среди аналогичных памятников своей эпохи, к отражению в нем особенностей духовной и материальной сторон жизни в странах Востока. Конференция прошла в дистанционном формате, что позволило значительно расширить ее аудиторию.

**Ключевые слова:** письменные памятники Востока; перевод; интерпретация; исследования первоисточника; тексты

**Для цитирования:** Горяева Л. В. Письменные памятники как отражение особенностей духовной и материальной сторон жизни в странах Востока. К итогам 10-й юбилейной конференции // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1167–1188. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1167-1188.

Review  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1167-1188

### The Spiritual and Material culture of the Eastern people as reflected in the medieval written historical evidence (monumenta scripta). The 10<sup>th</sup> anniversary conference.

**Liubov V. Goriaeva**

*Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
goriaeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>*

**Abstract.** The paper provides a summary of the 10<sup>th</sup> anniversary conference “Written Monuments of the East. Problems of Translation and Interpretation”, which took place



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





at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (October 12–14, 2020). The participants, came from academic and educational institutions in Moscow, St. Petersburg, Makhachkala, Ufa, Elista, Irkutsk, and Baku (Republic of Azerbaijan). They gave talks on the study of literary sources both written and oral, history (chronicles), inscriptions (epigraphy) as well as other genres and types of texts (“belles-lettres”, documents, philosophy, etc.). All the participants had in common special attention to the original source/s, their historic and literary place, the traces of the spiritual and material aspects of life in the countries of the East as reflected there. The meeting was held in a remote format, which made it possible to significantly expand its audience.

**Keywords:** East, written monuments of; languages, Eastern, translations from; texts, Eastern, interpretations of; original source research; texts

**For citation:** Gorjaeva L. V. The Spiritual and Material culture of the Eastern people as reflected in the medieval written historical evidence (*monumenta scripta*). The 10<sup>th</sup> anniversary conference. *Orientalistica*. 2020;3(4):1167–1188. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1167-1188.

По сложившейся традиции, в октябре 2020 г. сотрудники Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН провели свою ежегодную конференцию, уже десятую по счету. Как и в прежние годы, тематический спектр представленных докладов охватывал самый широкий круг проблем, связанных с исследованием первоисточников: литературных и фольклорных текстов, историографических, дидактических и философских сочинений, эпиграфики и иконографии Востока. За годы, прошедшие со времен первой конференции этой тематики, сформировался круг постоянных выступающих, однако треть докладчиков приняли участие в нашем традиционном форуме впервые.

В силу известных обстоятельств работа конференции велась дистанционно, через Zoom. С одной стороны, этот формат исключал возможность обсуждения докладов в неформальной обстановке, в перерывах, зато с другой – позволил расширить временные рамки заседаний и тем самым дискуссий по докладам. Еще одним преимуществом была возможность привлечь участников из других, порой весьма отдаленных городов России и ближнего зарубежья. Наряду с московскими и Санкт-Петербургскими учеными на конференции выступили исследователи из Уфы, Иркутска, Баку, Махачкалы, а также группа буддологов из Элисты. На заседаниях конференции прозвучало 35 докладов (один из них – в стендовом формате). Число присутствующих также превышало привычную по прошлым годам явку: общее их число достигло пяти десятков. В своем вступительном слове акад. РАН В. М. Алпатов поздравил организаторов конференции с ее первым юбилеем и отметил непреходящую ценность работы с первоисточниками как основы восточноведных исследований самых разных направлений.

М. Ю. Илюшина (НИУ ВШЭ, СПб.) в докладе «Ал-Кавл ал-Мустазраф фй сафар мавлāнā ал-Малик ал-Ашраф Ибн ал-Джи‘ана (1443–1497) как источник по истории мамлюкского султаната Бурджи» рассказала о со-





чинении, относящемся к эпохе правления султана Каитбея (1468–1496). Автор памятника, Абӯ-л-Бақа' Ибн ал-Джй'ан, в 1477 г. принял участие в поездке султана в Сирию и составил «Занимательную речь о путешествии владыки нашего ал-Малика ал-Ашрафа». Абӯ-л-Бақа' входил в число приближенных султана Қа'итбәя, служил в армейском ведомстве (*dīwān al-jaysh*), затем занял пост государственного секретаря (*kātib al-sirr*) и управляющего вакфом султана, слыл искусным политиком и литератором. В своем сочинении он оставил точный отчет о каждом из дней путешествия Қа'итбәя, а также сведения о некоторых представителях военно-политической элиты, 'улемах и чиновниках того времени. Докладчица указала на ценность и значение сочинения Ибн ал-Джй'ана и подчеркнула уникальность отдельных фрагментов памятника как источника для изучения особенностей формирования военно-политической элиты Египта во второй половине XV в.

Л. Г. Лахути (ИВ РАН), представившая доклад «Братья Газали: ученый и мистик в поэме 'Аттара *Илахи-наме*», рассказала, что в начале каждой главы *маснави* Фарид ад-дина 'Аттара формулируется ее основная идея, которая далее иллюстрируется и обогащается рассказами и притчами, источник которых нередко обнаруживается в произведениях других авторов. Двенадцать из них имеют несомненное сюжетное сходство с рассказами из трактатов Абу Хамида Газали (1058–1111) – законоведа, теолога, автора множества фундаментальных трудов, оказавших огромное воздействие на последующее развитие суфийского учения. К сюжетам его младшего брата, знаменитого мистика и проповедника Ахмада Газали (ум. 1126), 'Аттар обращается четыре раза. Характер сочинений старшего и младшего брата различен – если первый создал стройную систему, охватывающую все аспекты жизни мусульманина, то произведения второго носят эзотерический характер, полны иносказаний и предназначены избранным. Влияние учений того и другого на творчество 'Аттара обнаруживают не только полноценные сюжеты заимствованных у них рассказов, но и аллюзии к сочинениям того и другого. И, наконец, братья Газали присутствуют в поэме и в другом качестве – они сами становятся персонажами 'аттаровских рассказов.

В центре внимания М. Л. Рейснер (ИСАА МГУ), представившей доклад «Что такое “красочный стиль”: стилистическая мозаика в персоязычной поэзии XVI – начала XVIII в.», оказалась эстетика «нового стиля» (*tarz-i tāza*), также именовавшегося поэтами «особой манерой» (*šīva-yi xāṣṣ*), и ключевое слово, определившее его главное качество в самосознании литературной традиции, – «красочный» (*rangīn*). В классический период (X–XV вв.) красота стиха обозначалась по преимуществу словом «сладостный» (*šīrīn*). Исследовательница отметила, что «красочный» стиль в поэзии проявлял себя с помощью целого ряда приемов: 1) включения стилистически разнородной лексики, в том числе «непоэтической», в рамки



одного стихотворения; 2) выхода приема смешения языков за рамки макаронической поэзии (*mulammā*'), применения авторских неологизмов; 3) эксплицитного выражения характеристик стиля в текстах: новизна (*bigāna* – «незнакомый»), оригинальность (*ġarīb* – «чужой», «странный», «диковинный»), изощренность (*pīčīda* – «изогнутый»), утонченность (*nāzuk* – «тонкий»); 4) тенденциозного отбора украшающих фигур или приемов; 5) применения приемов визуализации традиционных мотивов; 6) ориентации на «изобретение» новых мотивов (*ixtirā*'); 7) наличия двух внешне взаимоисключающих направлений поэзии, имеющего генетическое обоснование в традиции.

Нарушение границ между стилистическими стратами языка, стремление к парадоксу, загадочности, иронии, мотиво- и словотворчеству проявляется в «красочном» стиле во всей полноте. Черты его обнаруживаются и в поэзии, созданной на тюркских языках, языках урду и пушту того же периода. Эстетические качества «красочного» стиля вызвали острое неприятие участников движения «Литературного возвращения» (*Базгашт-е адаби*), сформировавшегося в Исфахане в середине XVIII в. под знаком «возврата к древности».

Д. В. Микульский (ИВ РАН) представил доклад «*Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва 'Адан* Ахмада Фадла ал-'Абдали (XX в.) – от традиционной хроники к современному историческому сочинению». По всей видимости, одним из первых образцов арабских исторических сочинений, где сочетаются традиционные и привнесенные методы построения текста, является труд одного из видных деятелей йеменской культуры первой половины XX в. Ахмада Фадла ал-'Абдали (ум. ок. 1940), посвященный истории южнойеменской исторической области Лахдж (Лахедж).

В предисловии к своему труду ал-'Абдали отмечает, что использовал сугубо традиционные методы работы: он собирал рукописи доступных сочинений по истории Лахджа, чтобы опираться на них в собственном труде. Действительно, текст *Хадиййат аз-заман* изобилует как ссылками на работы йеменских и собственно лахджийских знатоков местной истории, так и пространными цитатами из них. В особенности такие материалы обильны в разделах о раннесредневековой истории Лахджа.

Повествуя о более поздних периодах истории родного края (XIX – начало XX в.), автор-составитель приводит тексты документов, свидетельства очевидцев, полученные изустно, и свои собственные впечатления.

Преодолевая династийный принцип изложения материала (т. е. в соответствии с правлениями государей), составитель делит текст сочинения на главы (*фусул*) – всего таких глав девятнадцать. Каждой главе предшествует конспективное изложение ее содержания – совсем как в западных научных трудах и некоторых романах.

Излагая древнюю историю малой родины, ал-'Абдали ссылается на английские научные труды, а также на сочинения античных и византий-



ских авторов в переводе на английский язык. Таким образом, ал-‘Абдала проявил себя в качестве подлинного реформатора в сфере сочинения трудов по истории.

*М. Н. Османова* (ИИАЭ ДФИЦ, Махачкала), выступившая с докладом «Изучение маргиналий рукописных Коранов (по материалам некоторых частных книжных коллекций Дагестана)», посвятила его внетекстовым записям на полях рукописных Коранов, датированных XV–XX вв. Как правило, записи делались на арабском языке, а приблизительно с XVIII в. также и на языках народов Дагестана с использованием арабской графики.

Маргиналии были чрезвычайно разнообразны по своему содержанию: это исторические события, семейные хроники, записи о передаче в вакф земельных участков или доли урожая; договоры между сельскими обществами; судебные решения; записи о даче денег взаймы; о внесении залога; сообщения о природных явлениях, эпидемиях и многое другое. Среди находок предыдущих эпох важно упомянуть маргиналии из рукописного Корана XVI в. из с. Тпиг Агульского района РД, фиксирующие частные соглашения, судебные решения и вакуфные сделки. Некоторые записи были подтверждены подписями и клятвами свидетелей.

Исследовательница обратила особое внимание на последние находки: рукописный Коран (полный экземпляр) из коллекции Усман-хаджи Гитиномагомедова (с. Ругельда), переписанный во второй половине XIX в. с многочисленными маргиналиями на арабском и аварском языках: это даты рождения детей и их имена, записи сделок по продаже и приобретению имущества. В другом полном экземпляре рукописного Корана середины XIX в. из этой же коллекции (точная дата переписки – мухаррам 1267 / ноябрь 1850 г.) также имеются записи о рождении детей, покупке скота, передаче книг в вакф для мечети.

Темой доклада *Д. Е. Мишина* (ИВ РАН) «Сюжет о неотвратимости судьбы в доисламской Аравии» стал мотив, встречающийся в культуре многих народов (например, в русской легенде о смерти Вещего Олега). Исследователь сосредоточил свое внимание на арабской легенде, в которой встречается аналогичный мотив. Согласно ей, купец Уфнун ат-Таглиби, живший в доисламское время (вероятно, во второй половине VI в.), получил от некоего прорицателя предсказание о том, что умрет в месте, называемом ал-Илаха (в другом чтении – ал-Улаха). Возвращаясь из торговой поездки в Сирию, Уфнун вместе с товарищами сбился с пути и оказался именно в этом месте. Вспомнив о предсказании, Уфнун не стал спускаться с верблюдицы (в другой версии – с осла). Пока верблюдица паслась вместе со своим седоком, ее ужалила в губу гадюка. Верблюдица повернула голову, приблизив ее к ноге Уфнуна, и гадюка ужалила и его. От этого укуса Уфнун умер.

Докладчик подчеркнул сходство арабских рассказов об Уфнуне с легендой о Вещем Олеге. В обоих случаях главный герой получает предска-



зание относительно своей смерти, пытается избежать ее, но, несмотря на все принятые им меры, погибает от укуса змеи. Арабская легенда, которую мы можем проследить с середины VIII в., старше русской, но было бы неправильно считать, что первая из них стала основой для второй. По мнению автора доклада, мы скорее имеем дело с различными переложениями древнего мотива неотвратимости судьбы.

Темой доклада И. Р. и Ю. А. Саитбатталовых (БашГУ, Уфа) «Таварих-и Булгариййа йаки Такриб-и Гари: вопросы авторства, датировки, интертекстуальных связей» стало сочинение, приписываемое в традиции башкирскому поэту-суфию Мухаммаду-'Али Чукури (1828–1889). Исследователи памятника отмечают факт редактирования рукописи сыном поэта 'Ариффуллахом (1861–1918), а в качестве даты составления памятника указывают широкий диапазон между 1885 и 1889 гг.

Из текста памятника явствует, что участие 'Ариффуллаха в его составлении не сводилось к простому редактированию или копированию. Переписчик отмечает, что соединил и дополнил разрозненные записи своего отца. В ряде фрагментов о М.-'А. Чукури говорится в третьем лице, что также не позволяет считать его единственным автором книги. Титульный лист рукописи содержит датировку ее завершения по хиджре (1302) и по живой хронологии (год смерти муфтия Тевкелева), а сам текст ни разу не упоминает о кончине М.-'А. Чукури. Это позволяет отнести завершение памятника к 1885–1886 гг. и поставить под сомнение возможность его позднейшего редактирования.

Памятник представляет собой компиляцию фрагментов двух одноименных сочинений: приписываемого некоему ал-Муслими и составленному в середине XIX в. казанским имамом Хусайном ибн Амирханом (1816–1893). В качестве источников их верификации исследователи привлекли устный нарратив, ряд агиографических и историографических сочинений, в частности, работы Абд ар-Рахмана Джами и неидентифицированную «Историю Мекки», а также упоминания о книге «'Айн ар-Рида» («Источник довольства»), составленной 'Ариффуллахом. Сопоставление ее печатной версии (издана в 1893) с «Таварих-и Булгариййа...» показывает, что она подверглась серьезной переработке, очевидно, в 1889–1892 гг.

О. А. Соколов (СПбГУ), выступивший с докладом «Крестовые походы в арабской поэзии второй половины XIX – первой половины XX в.», рассказал о том, как эта историческая эпоха отразилась в новых и классических литературных жанрах: в историческом романе, возникшем под влиянием европейской литературной традиции, и в возрожденных классических жанрах, в первую очередь касыде. Поэты Ахмад Шауки и Мухаммад ал-'Убайди в своих стихах представляют Крестовые походы как время славных побед мусульман, которые должны вдохновить современников на противостояние европейцам. В качестве примеров идеальных военачальников предстают как известный европейцам Салах ад-дин, так и еги-



петский флотоводец Хусам ад-дин Лулу, спаситель Мекки и Медины от крестоносцев, история боевых действий которого против крестоносцев на Красном море была воссоздана европейскими исследователями лишь к середине XX в.

В период между мировыми войнами Крестовые походы стали важной темой и сформировали целую систему образов в арабской поэзии, посвященной антиколониальной борьбе на Ближнем и Среднем Востоке. Если ранее арабские поэты восхваляли полководцев прошлого как победителей крестоносцев, то, начиная с Первой мировой войны, тема Крестовых походов стала использоваться еще и для того, чтобы уподобить европейских колониалистов и сионистов средневековым франкам. Докладчик подчеркнул, что авторами стихотворений, содержащих образы из эпохи Крестовых походов, были в том числе участники Арабского восстания 1936–1939 гг. и Палестинской войны 1948–1949 гг., ставившие своей целью при помощи поэзии мобилизовать народные массы на борьбу с врагом.

В докладе Д. М. Тимохина (ИВ РАН) «Сочинение Джузджани *Табакат-и Насири* как источник по истории Хорезма» была дана характеристика исторического труда Минхадж ад-Дина Абу Умара Усмана Бен Сирадж ад-Дина Джузджани *Табакат-и Насири* («Насировы таблицы», 1260). Его автор был очевидцем вторжения войск Чингисхана в пределы Хорезмийской державы, и именно по причине этого он бежал в пределы Северной Индии, где в 1260 г. им и был написан упомянутый исторический труд.

В рамках доклада была рассмотрена проблема источников сочинения Джузджани *Табакат-и Насири*. Исследователь попытался структурировать массив арабо-персидских исторических сочинений, доступных для автора, и выделить источники, которые могли быть им востребованы для описания истории Хорезма в годы правления династии Ануштегинидов. Докладчик поставил перед собой задачу понять, почему описание истории указанной династии в тексте Джузджани разительно отличается от того, что мы видим в других арабо-персидских сочинениях той же или более ранней эпохи. Например, в тексте *Табакат-и Насири* присутствует уникальный список правителей, принадлежащих к династии Ануштегинидов, и упоминаний о некоторых из них мы не находим ни в одном другом памятнике. То же можно сказать о целом ряде фактов из истории Хорезма, сведения о которых нигде более не встречаются. Выступавший выразил уверенность, что представленный им доклад усилит исследовательский интерес как к самому этому источнику, так и к отраженным в нем событиям.

М. В. Бабкова (ИВ РАН), выступившая с докладом «Буддийская проповедь о том, как смотреться в зеркало», предложила аудитории свой анализ трактата «Старое зеркало» японского буддийского мыслителя Догэна (1200–1253) из собрания «Вместилище сути Истинного Закона», и один из немногих, где речь идет не только об Индии и Китае, но и о Японии.



Докладчица сосредоточила свое внимание на двух моментах: трактовке зеркала в буддийской философии и месте зеркала в японской культуре.

Цель буддиста в Японии XIII в., независимо от того, к какой школе он принадлежал, – так перестроить свое сознание, чтобы воспринимать мир в его изначальной недUALности, буддовости. Мир, воспринимаемый чувствами, есть лишь иллюзия. Зеркало – излюбленный предмет в рассуждениях буддийских наставников. Мир, который видит обычный человек, подобен отражению в кривом зеркале, тогда как сознание просветленного человека отражает истинную реальность. Об этом говорится в стихе монаха Шэнь-сю, претендовавшего на место шестого патриарха традиции созерцания в Китае. Хуэй-нэн, ставший шестым патриархом, в ответном стихе напомнил, что нет ни зеркала, ни отражаемого им мира. Вместе с тем японский императорский дом и поныне хранит как важнейшую реликвию зеркало, с помощью которого некогда удалось вернуть солнечную богиню Аматаэрасу.

Догэн строит свою проповедь так, чтобы не только просветить своих слушателей, но и побудить их к активной работе над собой и изменению их сознания. В докладе были показаны те особенности трактата, которые превращают его в средство обретения просветления для буддийских подвижников.

Японская тематика была продолжена в докладе С. А. Полхова (ИВ РАН) «Вассал порицает сюзерена: наставления Ода Нобунага для сегуна из 17 статей». Выступавший подчеркнул уникальность этого документа, созданного, по всей вероятности, в конце 1572 или начале 1573 г.: Ода Нобунага, признававший верховенство власти сегуна Асикага Есиаки и формально являвшийся его вассалом, взялся поучать своего господина.

Документ, оригинал которого до нашего времени не дошел, содержит жесткую и нелицеприятную критику Асикага Есиаки. Безусловно, дело не в том, были ли обоснованы упреки Нобунага в адрес сюзерена. Со стороны Нобунага порицание действий сегуна служило вполне понятным предостережением. Он предупреждал о том, что знает о готовившемся против сегуна выступлении («высочайшем мятеже») и выражал готовность принять ответные меры.

Кроме того, наставления из 17 статей можно рассматривать как часть превентивной «идейно-политической кампании», направленной против Асикага Есиаки. В сложившейся ситуации, чреватой полномасштабным военным столкновением между сегуном и Нобунага, последнему было необходимо оправдать возможный разрыв с господином и выставить его виновником конфликта. Желательно было и ослабить поддержку главы бакуфу среди могущественных дайма и вассалов сегуна.

Ю. И. Дробышев (ИВ РАН), представивший доклад «Тангутский плен Чингисхана по западным и восточным источникам», сообщил, что единственным автором, говорившим о пленении Чингисхана тангутами, был





фламандский путешественник XIII в. Г. де Рубрук, автор книги «Путешествие в восточные страны». Докладчик отметил, что фактических данных, исключающих или же подтверждающих это событие, не существует. Наиболее реалистично предположение Ф. Риша, что Рубрук перепутал тангутов с тайчижитами, у которых юный Тэмучжин находился некоторое время в колодке. Однако, во-первых, он точно показал взаимное расположение владений уйгуров и тангутов, а также отметил высокий рост тангутов. Во-вторых, сюжет иноземного пленения Чингиса обнаруживается и в китайском источнике, хотя речь идет о другой стране – империи Цзинь.

В пользу предположения о пребывании Чингисхана в тангутской неволе говорит настойчивость, с которой он стремился покорить Си Ся, а после вообще стереть его с лица земли. Если пленение Чингиса имело место, оно могло произойти только в 1207–1208 гг. В отличие от остальных тангутских кампаний, именно вторая описана у Рашид ад-дина очень кратко и без конкретики. «Сокровенное сказание» вообще молчит о двух первых походах – вероятно, потому, что в первом Чингисхан не участвовал, а второй ознаменовался его пленением.

Исследователь отметил, что Чингисхан мог побывать в застенках и у чжурчжэней, и у тангутов. Отсутствие информации об этом в официальной историографии Монгольской империи выглядит закономерно: подобный факт может бросить тень на фигуру вождя. Поэтому, заключает он, сообщения о нахождении Чингисхана в плену могли иметь реальную основу.

Е. П. Ефромеева (МГЛУ) избрала темой выступления «Переосмысление места жанра *сиджо* в современной корейской поэзии. Анализ произведений корейского поэта О Сеена». Докладчица обратилась к истории этого поэтического жанра, восходящей к XV в., и отметила, что первые образцы *сиджо* были созданы на китайском языке, который в то время был официальным письменным языком Корейского полуострова. С течением времени *сиджо* обретает популярность в придворной среде, а начиная с XVIII в. – и среди горожан. Трансформируется и сама его структура. В XVI в. *сиджо* получает статус литературного жанра, постепенно отдаляясь от своих музыкальных корней.

В современной корейской поэзии вновь появляются стихотворения в жанре *сиджо*, однако они созданы в совершенно новом, оригинальном стиле. Одним из выдающихся современных поэтов, работающих в этом жанре, является О Сеен. На первый взгляд, его стихи скользят по поверхности неких сложных, красивых и загадочных вещей. Но, независимо от зачина, О Сеен подводит стихотворение к непредсказуемому концу.

Традиционно в *сиджо* используется метафорический язык, который в общей концепции произведения выражает сложную и неповторимую идею печали и надежды. Возвращение к жанру *сиджо*, связанное с появлением романтизма в корейской литературе, позволило по-новому взглянуть на место традиционной культуры в повседневной жизни корейского народа.



Доклад К. Д. Фролова (РУДН) «Символ славы в истории Неджда» как источник по истории первого государства Саудидов» был посвящен хронике, принадлежащей перу Усмана ибн Бишра и описывающей историю Саудовской Аравии в период 1744–1854 гг.

В своей краткой характеристике источника докладчик отметил, что структурно хроника состоит из двух частей, само же повествование ведется по правителям и ключевым событиям. В конце рассказа об эпохе того или иного выдающегося государя Ибн Бишр дает характеристику его правления, восхваляет положительные черты его личности – как правило, благочестие, справедливость, выдающиеся дела, приводит данные о доходах от *хараджа*, рассказывает о делах милосердия и внешней политике владыки. В хронике часто цитируются касыды, сочиненные по поводу того или иного исторического события. Автор источника использует собственные воспоминания и сведения, полученные от информаторов. Факты истории трактуются, как правило, сквозь призму религиозного мировоззрения: в основном это касается поступков имамов, которые описаны с особым пиететом, тогда как такие события, как природные бедствия или голод, просто фиксируются.

Исследователь подчеркнул, что в целом сведения в хронике носят достоверный и проверяемый характер, а сам источник может служить базой для исследований в области эволюции ваххабитской идеологии и ее места в общественной жизни Саудовской Аравии. Он отметил, что данные о сохранении ваххабитских принципов в изменившихся племенах в тексте хроники не встречаются, и их приходится искать в этнографических работах иностранцев. В записях за 1818 г. автор источника говорит о повсеместном отходе от ваххабитских норм, что дает повод говорить о неравномерном распространении учения в регионе как о факторе упадка его влияния.

Исследовательница З. С. Бальчинова (КалмГУ, Элиста), выступившая с докладом «Тибетская “Книга мертвых” (*Бардо Тедол*): основные положения и их отражение в религиозной культуре калмыков», посвятила его одному из важнейших религиозных сочинений Востока, повествующему о жизни после смерти.

*Бардо Тедол* – сборник наставлений, предназначенных умирающему и умершему. Он служит путеводителем по области Бардо, символически представленной как промежуточное состояние между смертью и новым рождением, продолжительность которого составляет 49 дней. В калмыцкой традиции принято считать, что душа умершего пребывает эти 49 дней в родных пенатах и только потом покидает родной дом.

В первой части книги (*Чегай Бардо*) описаны психические явления в момент смерти; во второй (*Ченид Бардо*) – состояние сразу после смерти и так называемые «кармические видения»; в третьей (*Сидна Бардо*) – возникновение элемента рождения и явления, предшествующего ново-



му рождению. Наставления «Книги мертвых», которые лама читает над телом усопшего, предназначены для того, чтобы на каждом этапе новых иллюзий и заблуждений напоминать ему о возможности освобождения и объяснить природу его видений. В калмыцкой религиозной культуре чтение молитвы над телом умершего, молебен в поминальные дни (7, 49) сопоставимы с основными положениями тибетской книги. Их также объединяет трактовка и понимание термина «душа». При внимательном прочтении «Книги мертвых» можно найти в ней многие параллели с ритуальными обрядами калмыков.

Как отметила автор доклада, тибетская «Книга мертвых» представляет интерес не только для специалистов-буддологов, но и привлекает особенное внимание непрофессионалов, жаждущих расширить свои знания о жизни и смерти.

Источнику, принадлежащему той же традиции, был посвящен доклад Э. У. Омакаевой и Г. Б. Корнеева (КалмГУ, Элиста) «Тибетская *Субхашита* в переводе Зая-пандиты Намкай Джамцо: особенности ойратской версии». Составленные по образцу древнеиндийских дидактических сочинений (*нитишастр*), нравоучительные изречения назидательного характера, *субхашиты*, представляли собой наставления «двух правил», касающиеся норм этического поведения в светской и духовной жизни, полезные как для мирян, так и для монахов.

Объектом исследования стала ойратская версия сочинения известного тибетского ученого XIII в. Сакья-пандиты Гунга Жалцана (1182–1251) «Драгоценная сокровищница изящных изречений» (457 четверостиший). В конце XIII в. *Субхашита* попала в монгольскую среду, была переведена с тибетского языка монахом Сономгарой и даже напечатана на квадратном письме, но сохранились, как известно, лишь отдельные ее фрагменты. Имеющиеся на сегодняшний день работы отечественных и зарубежных исследователей носят в основном описательный характер. Язык ойратского памятника в переводе Зая-пандиты Намкай Джамцо в сопоставлении с тибетским оригиналом и монгольскими версиями остается практически неизученным.

Источником для исследования стал тибетский текст (ксилограф из монастыря Гумбум) и ойратский перевод *Субхашиты*. В 1994 г. ойратский текст *Субхашиты* (первая глава «Характеристика мудрых людей») впервые был переложен на современный калмыцкий язык и опубликован в журнале «Шамбала» (№ 2, 3–4). Был осуществлен также литературный перевод первых двух глав на русский с необходимыми пояснениями отдельных терминов.

И. С. Коллин (ИВ РАН), представивший доклад «Сунская энциклопедия *Шилинь гуанци* («Пространные заметки о лесе вещей и событий») – малоисследованный источник о заморских странах в конце эпохи Сун – начале эпохи Юань», посвятил его сочинению, составленному чиновником



Чэнь Юаньцзином в середине XIII в. 8-й цзюань (том) энциклопедии, именуемый *Дао и цза чжи* 島夷雜誌 («Различные описания островных варваров»), содержит описание 21 иноземной страны.

Докладчик отметил, что большинство из них в своем содержании полностью или частично восходят к одноименным главам из сунского историко-географического сочинения *Чжу фань чжи* 諸蕃志 («Описание всех иноземцев»; 1225). Кроме того, в некоторых главах также присутствуют отдельные уникальные фрагменты, характерные только для энциклопедии *Шилинь гуанцзи*. Более поздние издания энциклопедии были переработаны и дополнены. Такая же участь постигла и цзюань об иноземцах: его название было изменено на *Фанго лэй* («Государства [всех] стран света, [сгруппированные по] разделам»), некоторые главы были слегка отредактированы: заменены отдельные иероглифы, перефразированы некоторые предложения. Судя по всему, большая часть стран мыслилась юаньскими историографами как мифологические, восходящие к древним легендам и пространственным представлениям.

Исследование показало, что *Дао и цза чжи* и *Фанго лэй* являются двумя связанными между собой источниками о заморских странах к югу от Китая. Первый из них, скорее всего, был написан в конце эпохи Сун. Второй, вероятно, был отредактированной и дополненной версией *Дао и цза чжи*, получившей название *Фанго лэй*, работа над которой велась уже в эпоху Юань.

Исследование Н. А. Чесноковой (НИУ ВШЭ) «Пространственно-временные особенности корейского прогностического текста «Записи Чон Кама» (*Чон Кам нок*) было посвящено изучению письменного памятника, первое упоминание которого в корейских летописях относится к XVI в. Данное произведение представляло собой пример прогностического текста: в диалоговой форме тремя неизвестными был изложен ряд событий, которые, с их точки зрения, в обозримом будущем неизбежно произойдут на Корейском полуострове. Также в источнике были представлены предсказания известных гадателей, уже скончавшихся к моменту составления «Записей...».

Несмотря на неоднозначную жанровую принадлежность «Записей...», они были чрезвычайно востребованы в поздний период Чосон (1392–1897), в частности в XVI–XIX вв. Так как основная тема произведения – неизбежность смены династии, то чаще всего оно упоминалось в связи с возникающими массовыми восстаниями. Необходимо отметить, что предсказания опирались на традиционную для Дальнего Востока цикличность времени, а также особенности традиционной корейской географической теории «ветров и вод», *пхунсу чир* *соль*. Таким образом, смена династии обуславливалась самими законами природы.

Автор исследования использовала собственный перевод памятника, выполненный на основе одного из самых ранних сохранившихся списков.



В настоящий момент данный список хранится в библиотеке Международного института корееведения Кюджангак Сеульского национального университета. Докладчица подчеркнула, что, несмотря на значительную ценность «Записей...» для корейской культуры и истории, прежде в российском корееведении они не становились отдельным объектом изучения.

В своем докладе «Научный диспут о жанровой природе Орхоно-Енисейских письменных памятников» *С. Ш. Шарифова* (ИЛ им. Низами, Баку) показала, что указанные источники, обнаруженные на территории современной Монголии, представляют интерес в двух аспектах: как памятники истории и как художественные произведения. Автор доклада подчеркнула, что спор о их жанровой природе продолжается и по сей день. Исследователи именуют их «общетюркскими историческими героическими поэмами» (И. В. Стеблева), «мифологизированной историей» (Ахмад Кабакчи), «художественно-документальным героическим эпосом» (Т. Гаджиев). На основе формы фиксации надписей (стела) были выдвинуты теории, относящие надписи к жанру эпитафии или к «кладбищенской поэзии» (С. Е. Малов, А. Раджабов, Ю. Мамедов). Интересна и позиция, согласно которой Орхоно-Енисейские надписи написаны в жанровой форме, присущей только этим произведениям (В. М. Жирмунский). С. Г. Кляшторный выделял среди них историографический текст, биографию, эпитафию, мемуары, религиозные тексты, юридические документы и примечания по предметам домашнего обихода.

Большинство авторов ошибочно относят надписи или к поэзии, не исследуя признаки прозы (И. В. Стеблева), или к прозе, не исследуя признаки поэзии (В. М. Жирмунский, А. М. Щербак). Однако, по мнению акад. И. Хабиббейли, в этих памятниках наблюдается органическое переплетение прозы и поэзии, что характерно для тюркских эпосов в целом, – например, эпоса *Китаби Дада Горгуд*. Исходя из особенностей изложения, сюжетной линии, поднятых социально-политических вопросов едва ли возможно относить Орхоно-Енисейские надписи к малым жанровым формам. По мнению автора доклада, Орхоно-Енисейские памятники представляют собой историко-документальный роман в стихах, имеющий признаки различных жанров.

*В.А. Розов* (СПбГУ), выступивший с докладом «*Китаб ал-Анва'* Ибн Кутайбы ад-Динавари как источник по истории средневековой арабо-мусульманской науки», посвятил его уникальному памятнику средневековой арабо-мусульманской письменной традиции, содержащему комплекс сведений, относящихся к различным областям знаний. Как следует из названия, книга ад-Динавари посвящена астролого-метеорологическим наблюдениям (ар. *naw'* мн. ч. *anwā'*) и освещает, в первую очередь, метеорологические явления, сопутствующие периоду появления на горизонте в предрассветных сумерках той или иной группы звезд, относящихся к так называемым «лунным стоянкам».



Помимо собственно астролого-метеорологической информации, текст книги изобилует стихотворными примерами из доисламской поэзии, а также фрагментами фольклорных текстов, исполненных ритмической рифмованной прозой (ар. *садж*). Это делает *Китаб ал-Анва'* одним из ценнейших памятников арабской доисламской словесности. Поскольку текст приводимых примеров касается различных сфер бытовой и хозяйственной деятельности в связи со сменой времен года, данный памятник также можно рассматривать как источник сведений по реконструкции хозяйственно-экономической деятельности арабов в доисламский период. Более того, эти тексты, связанные с такими медленно изменяющимися феноменами, как движение звезд по небесной сфере, могут пролить свет и на историю климатических изменений на Аравийском полуострове.

Анализ используемой в сочинении терминологии позволил автору доклада сравнить *Китаб ал-Анва'* с более поздними памятниками той же тематики и выявить ряд важных особенностей астрономических и астрологических знаний арабов доисламской эпохи. Это делает возможным предположение о существовании у арабов развитой протоастрологической системы, включая понимание видимых земному наблюдателю деталей прохождения Луны по ее орбите и привязку времени гелиакического восхода и захода групп звезд к определенным явлениям на земле.

Архаическим мотивам в современной литературе был посвящен доклад М. В. Фроловой (ИСАА МГУ) «Фольклорные корни индонезийского нуара шестидесятых: “Амина Дракула” и другие криминальные истории». В центре внимания исследовательницы находилась беллетризованная криминальная хроника Зайнала Абди, где рассказывается четыре криминальных сюжета рубежа 1950–1960-х гг., как вымышленных (первая история), так и реальных.

Исследовательница показывает, как изначальный рациональный настрой текста смещается на мистику в виде квазифольклорного нарратива о черных колдунах и их клиентах, ради денег готовых на человеческие жертвоприношения. «Охота на ведьм», захлестнувшая Яву после 1998 г., сопровождалась резким увеличением числа раскрытых преступлений (шарлатанов, серийных убийц, маньяков). Значительно возрос интерес СМИ к процессам над колдунами (*dukun santet*), на которых начали поступать массовые доносы.

Повесть «Амина Дракула» симптоматична для своего времени. Она включает в себя элементы наивного оксидентализма (новеллы об отравительницах из Надьрева, Бухенвальдской ведьме и «вампира» из Канзаса). Амина названа «дракулой» из-за ложной архетипизации литературного вампира как серийного убийцы. Этот постколониальный текст в стиле «черного криминального чтива» демонстрирует начало процесса сращения жанров детектива и хоррора с фольклорными обертонами.





Время появления «Амины» хронологически «догоняет» «нуарный бум» в американской литературе и кинематографе. Сохранен главный нуарный троп *femme fatale*, но в несколько ином свете – Амина совершает ритуальные убийства. По наблюдению докладчицы, такой сюжетный поворот характерен для индонезийской народной культуры, частью которой до сих пор являются рассказы о черной магии.

М. В. Торопыгина (ИВ РАН), представившая доклад «История атрибуции текста *Кара моногатари*», посвятила его сборнику из 27 рассказов разной длины, созданных на основе сюжетов, взятых из разнообразных китайских источников. Текст написан на литературном японском языке с включением японского стихотворения (одного или нескольких) в каждый эпизод.

В 1809 г. появились два комментированных издания текста памятника, одно в Киото, другое – в Эдо. Эдоское издание, подготовленное филологом Симидзу Хамаоми (1776–1824), открывается «Кратким очерком *Кара моногатари*» (*Кара моногатари тэйе*:), где его автор делает попытку датировать произведение. Он ищет упоминания названия памятника в других текстах; анализирует стиль прозаического и поэтического текста; сравнивает текст с рукописями произведения, созданного на основе *Кара моногатари*, – «Сборника японских стихотворений на темы китайских исторических сюжетов» (*Канкондзи вакасю*:); упоминает легенду о существовании списка памятника, выполненного поэтом Сайге (1118–1190). Общий вывод Симидзу Хамаоми состоял в том, что памятник можно датировать концом эпохи Хэйан (XII в.).

Следующий этап изучения памятника относится к XX в. Ряд исследователей не согласились с некоторыми положениями, выдвинутыми Симидзу Хамаоми. Анализ текста памятника показал его близость к текстам эпохи Камакура, и новая датировка, принятая многими исследователями, перенесла дату создания на XIII в.

Возвращение к датировке, данной Симидзу Хамаоми, произошло в 1954 г., когда было обнаружено имя возможного автора *Кара моногатари*. На сегодняшний день большинство исследователей согласны с тем, что автор произведения – Фудзивара-но Сигэнори (1135–1187), однако никто не забывает поставить около имени автора и даты создания памятника знак вопроса.

Доклад О. А. Казакевич (ИЯ РАН; ИЛ РГГУ; НИВЦ МГУ) «Истина, добро и красота в фольклоре северных селькупов» был посвящен анализу выражения соответствующих понятий в фольклорных текстах данного этноса. Исследовательница пользовалась материалом корпуса фольклорных текстов северных селькупов, записанных на протяжении последнего столетия (самые ранние записи относятся к 1925 г., самые поздние – 2015 г.). Общий объем корпуса насчитывает около 100 тыс. словоупотреблений. Корпус состоит из текстов разных жанров, как прозаических (героиче-



ские сказания, шаманские легенды, волшебные сказки, сказки о животных, бытовые сказки, былички), так и поэтических (личные песни, шаманские песнопения); в нем представлены говоры со всей территории расселения северных селькупов – бассейнов Среднего и Верхнего Таза и левых притоков Среднего Енисея. На сегодняшний день опубликована только сравнительно небольшая часть корпуса.

Анализируя фрагменты текстов, в которых речь идет об истине, добре, красоте или их аналогах, исследовательница рассмотрела способы выражения этих понятий (лексика, фразеология, грамматика) и определила специфику и объем каждого из этих понятий в селькупском фольклорном пространстве. Особое внимание докладчица уделила проблемам перевода селькупских фольклорных текстов на русский язык.

Исследовательской задачей *Е. Д. Зарубиной* (ИВ РАН), представившей доклад «К почерковой атрибуции “магической” рукописи из Британской библиотеки (Анкона, XVI в.)», была идентификация переписчика рукописи Or 12362 из этого хранилища. Графа «Физическое описание», составленная библиотекой, определяла шрифт рукописи как «итальянский полукурсивный и квадратный ивритский шрифт XVI века», однако имя писца в рукописи не было указано. По этой причине, говоря о содержании книги, специалисты Британской библиотеки в графе «Содержание» предположили, что рукопись является автографом автора текста, Элиши бен Гада Анконы.

Исследовательница пришла к заключению, что рукопись из Британской библиотеки была переписана писцом по имени Яахиэль Галико, упомянутого, в частности, в колофоне рукописи гадательной книги из собрания Российской государственной библиотеки. Доказательством тому могут служить совпадения особенностей почерка, характерных для обеих рукописей. К ним относятся: буква *ламед* с правой верхней петлей, буква *хей*, записанная в одно движение, буква *гимел* в виде угла на правую сторону и т. д. Совпадения присутствуют также на уровне декоративного оформления рукописей, в особенности содержания и заголовков страниц.

Анализ шрифта и почерка рукописей был построен на методиках, разработанных профессорами Йудит Ослов-Шлангер, Колетт Сират и Малахи Бейт-Арье. Обе рукописи содержат тексты, происходящие из традиции лурианской каббалы, пришедшей в итальянские еврейские общины из Цфата. По мнению автора доклада, атрибуция таких рукописей тем или иным писцам, а также оценка их профессионального уровня служат шагом к пониманию того, насколько высок был престиж каббалистической традиции в среде итальянских евреев.

*З. В. Махачашвили* (ИВ РАН), автор доклада «Надписи на царских обелисках Древнего и Среднего царства Египта», рассказал об истории этих памятников, впервые появившихся в Египте при V династии Древнего царства в Солнечных храмах. Объектом культа в этих храмах был камен-



ный обелиск, располагавшийся на постаменте, однако исходно надписей на этих обелисках не было.

Как отметил исследователь, первые царские обелиски, на которых сохранились надписи, появляются при правлении следующей, VI династии Древнего царства. На сегодняшний день в египтологической литературе опубликованы пять памятников Древнего и Среднего царств, с нанесенными на них надписями, которые именуются обелисками. Это два памятника царей VI династии Древнего царства – памятник Тети из Гелиополя и памятник Пепи II из Таниса, два памятника царя XII династии Сенусерта I – один из Гелиополя, один из Тода, и памятник неизвестного царя Среднего царства, использованный впоследствии Рамсесом II, найденный в Танисе.

Автор доклада предложил свой перевод имеющихся надписей и провел их сравнительный анализ с надписями на других памятниках Древнего Египта.

*С. Г. Парижский* (ИСАА МГУ), выступивший с докладом «Эротическая поэзия и проза на иврите в мусульманской Испании XI–XIII вв. – аллегория и апология», рассмотрел вопрос о жанре подобных сочинений на нескольких примерах. Исследователь привел цитату из арабского предисловия к дивану ивритских стихов главы еврейской общины Андалусии Шмуэля ибн Нагрелы (993, Кордова – 1056, Гранада), где сын автора Йосеф утверждает, что эти стихи имеют аллегорический смысл и что на самом деле речь в них идет не о любовной страсти, а об общине Израиля, и уподобляет их иносказаниям, подобным тем, что встречаются в пророческих книгах.

В докладе ставится вопрос: следует ли принимать эти слова за чистую монету или за неискреннюю апологию? Об этом спорят как средневековые авторы, так и современные ученые. Полная эротических сюжетов художественная проза (*макамы*) на иврите тоже стала предметом философских и мистических толкований, однако в большинстве случаев аллегорический план повествования не является очевидным и оспаривается многими читателями и исследователями.

По мнению докладчика, аллегоризация была лишь одной из апологетических стратегий авторов эротических стихов и рассказов. Другой вариант апологии был связан с учением о фигуративной речи (*маджаз*), заимствованным из коранической и библейской экзегезы. Главным представителем этой школы был поэт и ученый Моше ибн Эзра (1055, Гранада – 1138, Кастилия). Докладчик проанализировал и сопоставил два основных подхода к «оправданию» стихов и рассказов о любовной страсти – аллегоризацию и апелляцию к особому онтологическому статусу поэтических высказываний.

В своем докладе «Третья Сирийская война в освещении клинописных источников: взгляд из Вавилонии» *Е. М. Берзон* (РГГУ) сосредоточила



свое внимание на одном из крупнейших военных конфликтов на Ближнем Востоке, развернувшемся в середине III в. до н. э. между государствами Селевкидов и Птолемеев. Она отметила, что, несмотря на серьезные последствия, которые возымело это столкновение для двух сильнейших держав эллинистического мира, приходится признать, что о хронологии и последовательности событий известно слишком мало. Сохранившиеся источники – данные греко-римской нарративной традиции, эпиграфические памятники из Малой Азии и Египта, а также клинописные тексты из Вавилонии – создают слишком противоречивую картину. При этом вавилонские тексты до сих пор представляются наименее изученными, невзирая на то, что их значение трудно переоценить, хотя бы потому, что Вавилония стала одним из главных театров боевых действий в ходе этого конфликта. Таким образом, записи вавилонских писцов обладают особой ценностью как свидетельства современников и, возможно, очевидцев самих событий. Рассмотрению этих источников и был посвящен доклад.

К анализу привлекались такие клинописные тексты, как «Хроника Птолемея III», данные вавилонского царского списка и астрономических наблюдений за 240-е гг. до н.э., а также ряд частных экономических документов. Автор доклада ставила своей целью не только предложить собственный перевод хроники и комментарии к ней, но и постараться, насколько это возможно, уточнить целый ряд сопутствующих проблем, а именно: а) обстоятельства восшествия на престол Селевка II; б) хронология и география кампании Птолемея III в Междуречье; в) роль Вавилона и других городов Месопотамии в Третьей Сирийской войне.

*В. Ю. Шелестин* (ИВ РАН), автор доклада «Змеи в хеттских текстах – проблемы интерпретации», посвятил его одному из наиболее ярких фаунистических образов в хеттских текстах. Исследователь подчеркнул, что хеттские мифы о змееподобных существах Иллуянке и Хедамму по праву считаются сокровищами древневосточной литературы, а сравнение политических противников со змеями – одной из вершин древнехеттской риторики. Вместе с тем, отметил автор доклада, дифференциация змей по видам в хеттских текстах нам практически неизвестна, а изображения змееподобных мифологических существ в анатолийском искусстве усложняют понимание того, со змеей или же со змеем мы имеем дело в ряде известных по текстам сюжетов. В ходе работы с картотекой Архива хеттологии в Майнце докладчиком были заново рассмотрены все упоминания змей в хеттских текстах и предложены новые интерпретации ряда контекстов.

О трансформации древнейших культурных концептов в современную эпоху шла речь в докладе *Е. В. Тюлиной* (ИВ РАН) «Вастувидья в наши дни». Выступавшая сообщила, что в последнее время на основе вастувидьи, древнеиндийской науки о строительстве, сформировалось новое учение, ставшее невероятно популярным во всем мире, в том числе и в



России. Оно было объявлено изначальным знанием о гармонизации пространства, более древним и действенным, чем фэншуй. Возникло огромное количество дизайнерских мастерских, где даются консультации, как, согласно вастувидье, выбрать участок и построить дом, как гармонизировать пространство квартиры и офиса; появились школы по вастувидье, в которых проводятся соответствующие семинары и курсы; в магазинах идет бойкая торговля так называемыми васту-товарами. В докладе проводилось сравнение современных представлений о васту с положениями индийской науки вастувидьи – такой, как она предстает в древних и средневековых текстах (пуранах).

С. Ч. Офертас (ИВ РАН), представивший доклад «Ты сам – воспоминание. Довод от воспоминания в споре с буддистами о существовании тебя самого в толкованиях Абхинавагупты на *Ишьварапратьябхиджня-карики* Утпаладевы, *Ишьварапратьябхиджня-вимаршини* и *Ишьварапратьябхиджнявиврти-вимаршини*», сосредоточил свое внимание на основном вопросе всей индийской философии – о том, существует ли нечто такое, как ты сам. Автор доклада указал, что философская строгость запрещала индийским философам становиться на позиции нашей европейской «естественной установки», эти мыслители держались примерно того, что в Европе именовалось солипсизмом, или позицией тотальной субъективности, или же сингулярности, когда все проявляется из тебя самого и тебе же принадлежит. Однако буддисты провозгласили, что этого «самого тебя» нет. Существуют лишь сознавания: сознавания-восприятия, сознавания-переживания, сознавания-воспоминания и т. д., и ничего, кроме них. Буддисты даже вывели закон, что одно сознавание другим осознаваться не может, оно может быть только самоосознающим (*svasaṃvedana*). Здесь возникал вопрос: как же тогда быть с воспоминанием, когда сознавание воспринятого предмета сознается второй раз уже как сознавание сознавания? Буддист предлагает считать, что теперь мы имеем дело не с сознаванием предмета, а только лишь с впечатлением (*saṃskāra*), на основе которого создается новое сознавание-воспоминание.

Соглашаясь с доводами буддиста о сознавании и самоосознавании сознаваний, Абхинавагупта и Утпаладева заметили, что при понимании сознаваний как единичных, самозамкнутых и друг о друге не ведающих пропадает единство человека, знаменитый буддийский пятичленный силлогизм утрачивает силу, становятся невозможными соприсутствие, становление причиной и следствием и противопоставление, то есть исчезает всякая возможность для рассуждения. Все это становится возможным, если допустить нечто сопологающее (*anusamdhātr*), единое, объединяющее эти сознавания вне места и времени. Это и есть ты сам – сознающий, воспринимающий, переживающий, вспоминающий, представляющий собою единое бытие-внимание, в котором все и из которого все. Так, узнавая или вспоминая самого себя, человек избавляется от кол-



лективного солипсизма, в котором все мы живем, становится предельным обладающим – ишьварой.

Автор доклада «К вопросу о классификации моментов речевого сбоя в классической санскритской драме» Е. А. Юдицкая (ИВ РАН) посвятила его произвольным ошибкам в речи как одному из приемов, используемых в драматургии. Исследовательница отметила, что ни одна санскритская пьеса не обходится без моментов речевого сбоя разного типа. При этом речевая ошибка нередко играет ключевую роль в развитии сюжета и всегда воспринимается как событие. В пьесах встречаются самые разнообразные формы произвольных речевых ошибок персонажа: оговорка фонетического типа, ошибка в имени (*gotra-skhalita*), ослышка, речь не в попад, «проговор», недосказанная речь (*ardhokti*).

Случаи речевого сбоя, зафиксированные в текстах, были разбиты на четыре группы, в каждой из которых ошибки классифицировались по тому или иному признаку. Перечисленные выше типы ошибок составляют первую группу. В этой группе автор доклада классифицировала ошибки на основании их формальных характеристик. Во второй группе ошибки анализировались по типу спровоцировавших их причин. Как правило, речевая ошибка в индийской драме выступает как симптом сильного переживания. Наиболее распространенный тип ошибки связан с состоянием любовного наваждения (симптом *бхавы*, «любви в разъединении»). Но речевой сбой также может быть вызван такими эмоциями, как гнев, страх, отчаяние. Также ошибки в речи используются, чтобы показать состояние безумия и предсмертной агонии. К этой же группе относятся речевые ошибки детей. Основание для выделения третьей группы – различные виды реакции на ошибку. Обычно последующая реплика одного из персонажей обнаруживает причину, по которой была допущена ошибка. Часто она объясняется с помощью отсылок к психическим явлениям, вследствие которых возник сбой. При этом персонаж, допустивший ошибку, либо сам ее осознает и исправляет, либо не замечает ее, и его поправляют другие. Наконец, четвертая группа была выделена докладчицей для анализа роли ошибки в структуре пьесы. Она подчеркнула, что в санскритской драме речевой сбой служит средством движения действия, и показала, какими терминами средневековые теоретики драмы маркируют ошибки в своих комментариях к пьесам.

И. А. Зайцев (ИСАА МГУ), выступивший с докладом «Четыре изображения коронованных Будд на стелах с надписями из района Пиньи (Мьянма, XIV в.): логическая связь текста и иконографии», посвятил его изучению иллюстративных стел – особой категории эпитафических памятников, на поверхность которых наряду с текстом наносились иконографические изображения. Такие памятники получили распространение в Южной и Юго-Восточной Азии. При их исследовании особую значимость приобретает вопрос связи текстов надписей и нанесенных изображений.





В докладе были рассмотрены четыре стелы из района древнего бирманского города Пиньи, независимого политического центра с 1313 по 1364 г. Источники датированы этим временным отрезком. Неоднократно публиковались эстампажи исследуемых стел, а также их тексты. Отличительной чертой иконографии исследуемых стел является присутствие изображений коронованных сидящих Будд. Все четыре изображения обладают как схожими чертами, так и признаками различия. К основным сходствам можно отнести положение рук (*мудру*), наличие улыбки, одинакового декоративного обрамления короны, а также присутствие украшений. Различия сводятся к положению ног (*асане*), типам корон, присутствию чакры (третьего глаза) и т. д.

В искусствоведении существует множество интерпретаций такого образа Будды. С точки зрения докладчика, в данном контексте наиболее удачным является определение индийского философа А. Кумарасвами, согласно которому коронованный Будда является королем дхармы (учения).

Надписи на разбираемых стелах относятся к категории дарственных, описывающих совершения земельных дарений в пользу буддийских религиозных сооружений. Чтение источников позволило исследователю установить, что срок пользования активами, подаренными монастырям, составлял 5000 лет, что соответствует периоду существования буддийского учения. В таком контексте коронованный Будда в образе короля дхармы мог символизировать сасану (буддийское учение), во время существования которой монастыри наделялись правом сбора урожая с подаренных земель.

Представленный *Н. В. Тереховой* (Иркутский ГУ, Иркутск) доклад «Терминология толкований в древнекитайском словаре *Шо вэнь цзе цзы*» был посвящен опыту системного анализа глосс этого словаря, составленного знаменитым лингвистом эпохи Хань Сюй Шэнем. Исследование показало, что его автор последовательно представил в словаре терминологический метаязык, изучение которого способствует пониманию ряда характеристик лингвосемиотической концепции словаря и шире – китайской письменности.

Структурный анализ знаков в словарных глоссах *Шо вэнь* был системно и последовательно реализован на основе модели «шести категорий письма» *люшу* 六書. Терминология описания пиктографической и указательной категорий знаков свидетельствует, что Сюй Шэнь в основном рассматривал указательную категорию как усложненную пиктограмму с элементами указательного знака. Как показала исследовательница, тип структурного описания знаков посредством вышеперечисленных операторов, а также посредством операторов усеченных вариантов графем (грамматика / фонетика), позволяет говорить не столько о толковом и этимологическом, сколько о графосемантическом, графологическом типе словаря *Шо вэнь*.



На основе анализа всего массива иероглифики эпохи Хань автор словаря выделил 540 ключей, посредством которых китайские знаки были упорядочены по тематическим группам. Ключи выполняли роль структурно-семантических классификаторов, а последовательность их расположения в списке также была обусловлена грамматологическим принципом.

Завершая обзор конференции, отметим, что ее тематика, как и круг участников, расширяется – в том числе – за счет молодого поколения исследователей и расширившейся географии нашего форума. Zoom-формат позволил дополнительно привлечь к участию целевую аудиторию – слушателей, интересующихся темами отдельных докладов, а не всей конференцией в целом. В то же время и сами выступления, и дискуссия свидетельствовали о продуктивности избранного нами подхода: совмещения на одной площадке докладов разной тематики, объединенных общим интересом их авторов к изучению первоисточников. Приоритетным для выступавших был методологический подход к предмету исследования, разработка приемов анализа конкретных текстов или иного графического и пластического материала в их соотношении с более широким географическим и историко-культурным контекстом.

По традиции, избранные доклады из числа прочитанных на конференции будут опубликованы в очередном выпуске серийного издания «Труды Института востоковедения РАН» в 2021 г.

#### **Информация об авторе**

Горяева Любовь Витальевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



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

Liubov V. Goriaeva – Ph. D. (Philol.), Leading research fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

#### **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: 27 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 06 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 09 ноября 2020 г.

#### **Article info**

Received: October 27, 2020  
Reviewed: November 06, 2020  
Accepted: November 09, 2020

# Review

## Рецензии

Рецензии

Исторические науки

УДК 049.32:930.23;94(470+571)"18/19"

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1189-1201

**Военные востоковедные школы в контексте внешней и военной политики Российского государства в конце XIX – начале XX века. [Рец. на:] Басханов М. К. История изучения восточных языков в русской императорской армии. СПб.: Нестор-История, 2018. 632 с.**

**Михаил Дмитриевич Бухарин**

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,*

*michabucha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>*

**Аннотация.** Территориальное расширение Российской империи вызвало насущную потребность по изучению народов, как вошедших в состав России, так и оказавшихся ее соседями. Особую роль в этом процессе играли военные, служившие на границах империи. Со второй половины XVIII в. в России развивается система преподавания восточных языков в военных учебных заведениях. В монографии М. К. Басханова «История изучения восточных языков в русской императорской армии» (СПб.: Нестор-История; 2018) исчерпывающе реконструируется история 24 военных учебных заведений, в которых преподавались восточные языки, раскрываются сильные и слабые стороны учебных планов, основные результаты, достигавшихся военным востоковедением на том или ином этапе его развития. Особое внимание автор уделяет образовательным проектам в области военного востоковедения, так и оставшимся не реализованными. Основной вывод автора состоит в том, что значительный интеллектуальный потенциал военного востоковедения не был использован в полной мере – ни в императорское время, ни в советское. Монография М. К. Басханова является значительным достижением современной исторической науки, на долгое время она останется настольной книгой для историков Востока, специалистов по внешней политике России XVIII–XX вв.

**Ключевые слова:** военное востоковедение; восточные языки; военные учебные заведения; русская императорская армия; архивы

**Благодарности:** Автор выражает признательность генеральному директору издательства «Нестор-История» С. Е. Эрлиху и лично М. К. Басханову за предоставленные иллюстрации, замечательные не только с эстетической точки зрения, но и весьма информативные. Автор присоединяется также к словам благодарности редакции журнала «Ориенталистика» в адрес директора ГБУ РД «Музей истории мировых культур и религий» Министерства культуры Республики Дагестан (г. Дербент) Д. Т. Гасановой, заведующего экспозиционно-выставочным отделом А. А. Мурадова и специалиста отдела К. А. Мурадова за оказанные при



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





подготовке статьи услуги сервиса создания «оживающих» фотографий с дополненной реальностью.

**Для цитирования:** Бухарин М. Д. Военные востоковедные школы в контексте внешней и военной политики российского государства в конце XIX – начале XX века. [Рец. на:] Басханов М. К. История изучения восточных языков в русской императорской армии. СПб.: Нестор-История, 2018. 632 с. // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1189–1201. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1189-1201.

Review

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1189-1209

**Military Orientologist Schools in the Context of the Foreign and Military Policy of the Russian State in the Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries. [Review on:] Baskhanov M. K. A History of the Study of Eastern Languages in the Russian Imperial Army. Saint-Petersburg: Nestor-istoria, 2018. 632 p.**

**Mikhail D. Bukharin**

*Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
michabuha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>*

**Abstract.** The territorial expansion of the Russian Empire in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> cent. resulted in urgent need to study both the peoples of the newly acquired Eastern territories, which became Russia as well as and their neighbours. A special role in this process was played by the military servicemen who stationed on the borders. Since the second half of the 18<sup>th</sup> century in the Russian military schools was developed a system of teaching Oriental languages. In his recent monograph “The History of the Study of Oriental Languages in the Russian Imperial Army” (St. Petersburg: Nestor-Istoria; 2018) the author M. K. Baskhanov provides a detailed description of the history and teaching process in 24 Russian military schools where the cadettes were taught Oriental languages. M. K. Baskhanov outlines strengths and weaknesses of the teaching curricula, as well as the results gained by the Russian servicemen subject to this training. The author pays special attention to prospected plans in Orientalist training, which have never been implemented. The summary of M. K. Baskhanov’s research is that in spite of significant intellectual potential of the military specialists in Eastern countries their knowledge and experience were not used in full – either in Imperial Russia or during the Soviet time. The monograph by M. K. Baskhanov is a remarkable piece of modern historical studies, which will be a reference book for many years to come for those who study Russia’s foreign policy in 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cent.

**Keywords:** Schools, Russian, military, Oriental studies, in; languages, Eastern; Russian Imperial army; archives

**Acknowledgments.** The author is grateful to Mr Sergei E. Erlich the Director General of the publishing house «Nestor – Istoriya» and personally to Mr Mikhail K. Baskhanov for his kind permission to publish the informative and artistically done illustrative material. Special thanks go also to the Editorial Board of the periodical *Orientalistika*, Mrs Diana T. Gasanova, the Director of the «History of World Cultures and Religions» Museum (Derbent, Republic of Dagestan, Russian Federation) as well as Mr Andronik



A. Muradov the Head of Museum Exposition and Exhibition Department and Mr Karen A. Muradov the Museum Exposition and Exhibition Department Expert Technician, for the animated photos with augmented reality.

**For citation:** Bukharin M. D. Military Oriental Schools in the Context of the Foreign and Military Policy of the Russian State in the Late XIX – early XX Centuries. [Review on:] Baskhanov M. K. A History of the Study of Eastern Languages in the Russian Imperial Army. St. Petersburg: Nestor-istoria, 2018. 632 p. ISBN 978-5-4469-1403-6. *Orientalistica*. 2020;3(4):1189–1201. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1189-1201.

Восток являлся не менее важным фактором в развитии Российского государства, чем Запад, если не бóльшим. С XVI столетия Россия интенсивно «прирастала» территориями, расположенными восточнее своих исторических центров, что вынуждало ее не только изучать новые земли и их население, но и защищать их. Наиболее эффективной защита земель всегда становилась тогда, когда потенциальный противник хорошо известен. Приблизительно в таком контексте – вполне практических потребностей – развивалось российское востоковедение.

Освоение и изучение Востока проходило в значительной степени силами военнослужащих. Военными были такие выдающиеся путешественники-востоковеды, внесшие значительный вклад в развитие географии, геологии, биологии и других научных дисциплин, как Н. М. Пржевальский, М. В. Певцов, В. И. Роборовский, П. К. Козлов и ряд других. В семье крупного военного вырос выдающийся исследователь Востока академик С. Ф. Ольденбург. Военным был и русский консул в Кашгаре Н. Ф. Петровский, деятельность которого в значительной степени способствовала развитию целого ряда востоковедных дисциплин.

Однако уже в XVIII в. в армейской среде ощущалась острая необходимость развития собственного штата специалистов: не просто военных, вышедших в отставку со строевой службы и посвятивших себя занятиям восточной историей и языками, а военных востоковедов – знатоков языка, обычаев, народов, государственного устройства, обладающих профессиональными армейскими навыками и знаниями, деятельность которых ориентирована, прежде всего, на удовлетворение потребностей действующей армии, причем не только в период развития боевых действий.

Значительная протяженность России в восточном направлении и наличие крупных территориальных центров со своими особенностями исторического развития, через которые проходила российская граница – Кавказ, Средняя и Центральная Азия, Сибирь и Дальний Восток, и важность военного фактора в российской истории в ее восточном измерении обусловили значительную роль армейского востоковедения в реализации внешней политики на протяжении полутора столетий ее императорского периода. Важнейшему аспекту развития армейского восто-



коведения – организации преподавания и изучения восточных языков в армейской среде посвящено монографическое исследование Михаила Казбековича Басханова «История изучения восточных языков в русской императорской армии» [1] (рис. 1).

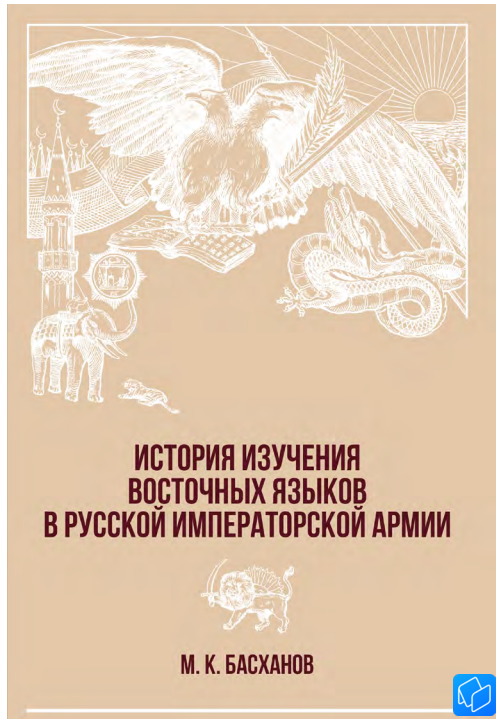


Рис. 1. Обложка монографии М. К. Басханова «История изучения восточных языков в русской императорской армии». Дизайн И. А. Тимофеева, издательство «Нестор-История»

Fig. 1. The front cover of the monograph by M.K. Baskhanov «A History of the Study of Eastern Languages in the Russian Imperial Army». Designed by I. A. Timofeev, publishing house "Nestor-Istoriya"

М. К. Басханов – крупный историк военного востоковедения. Его перу принадлежит несколько значительных исследований историко-биографической, источниковедческой и аналитической направленности [2; 3; 4; 5; 6; 7]. История востоковедения и история армии изучаются очень интенсивно, ежегодно выходит множество работ книжного и статейного формата, в которых рассматривается тот или иной аспект изучения той или иной востоковедной дисциплины как в российских [8], так и в зарубежных [10] изданиях, реконструируются биографии или иные аспекты истории науки. Среди этого множества работ новая работа М. К. Басханова, определенно, будет значительно выделяться: уровень анализа, глубина исчерпанности темы, сочетание источниковедческой и аналитической направленности на долгое время сделают данную работу настольной книгой любого историка армии и науки.

Нет нужды детально пересказывать содержание монографии М. К. Басханова, следует лишь коротко сказать, что книга подго-



**От редакции.** Загрузите в мобильное устройство приложение *Меморис*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Меморис*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным значком, в режиме дополненной реальности.



**From Editorial Board.** Download the *Memories* application to your mobile device. Point the camera at the QR code through the *Memories* application, after downloading the content, point at the photo. View animated photos marked with a special icon in augmented reality.







товлена в соответствии с четкой продуманной структурой. В ней представлена история 24 учебных учреждений, в которых велась подготовка армейских востоковедных кадров, а также проанализированы проекты учреждений, которые по тем или иным причинам не были воплощены в жизнь. История каждого учреждения реконструирована по определенной модели, в которой удачно сочетаются институциональный и личностный подходы. Анализируются причины, приведшие к формированию того или иного учебного заведения, учебный план – его сильные и слабые стороны, показана деятельность наиболее выдающихся преподавателей и выпускников. Развитие учебных заведений встроено в общеисторический контекст влияния внутренне- и внешнеполитических факторов.

В книге в 17 приложениях опубликованы важнейшие документы по истории преподавания восточных языков в армии, подробный указатель имен собственных значительно облегчает работу с книгой и дает возможность использовать ее не только как собрание наблюдений и выводов по истории военного востоковедения, но и как энциклопедию персоналий.

Не будет лишним сказать о высоком уровне полиграфического исполнения книги и о наличии в рецензируемом издании иллюстративного ряда, замечательного не только с эстетической точки зрения, но и информативного. Сухие строки документов оживают, обращаясь в портреты конкретных действующих лиц, здания и пейзажи – места действия описываемых событий, знаки отличия.



**Рис. 2.** Вид знака для окончивших курс учебного отделения восточных языков Азиатского департамента МИД. Фото из архива М. К. Басханова

**Fig. 2.** A badge awarded to the graduates of the Oriental Studies Department of the Ministry of Foreign Affairs. Photo from the archive of M. K. Baskhanov



**Рис. 3.** Нагрудный знак выпускника Восточного института. Фото из архива М. К. Басханова

**Fig. 3.** A badge awarded to the graduates of the Oriental Institute. Photo from the archive of M. K. Baskhanov



**Рис. 4.** Нагрудный знак офицера-переводчика (языки Ближнего Востока). Фото из архива М. К. Басханова

**Fig. 4.** A badge awarded to the officer interpreter (Near Eastern languages Department). Photo from the archive of M. K. Baskhanov



Как представляется, основным (но, конечно, не единственным) достоинством книги М. К. Басханова, анализу которых может и должна быть посвящена не одна, а несколько рецензий, является то обстоятельство, что основной сюжет рецензируемой работы позволяет увидеть многие особенности развития российского государства, казалось бы, не связанные напрямую с организацией преподавания и изучения восточных языков в армии.

В этой связи вовсе не праздным может показаться вопрос об основном сюжете книги и ее названии: истории изучения восточных языков в Русской императорской армии или истории их преподавания. В большей степени книга сосредоточена на архивных материалах, которые полностью реконструируют организационные усилия государства (в некоторых случаях – и частных лиц) по формированию учреждений, в которых преподавались восточные языки (и не только они) для офицеров императорской армии. Изучение языков слушателями тех или иных учебных заведений является важным, но далеко не единственным сюжетом монографии М. К. Басханова. Краткие экскурсы в историю практической деятельности наиболее заметных персоналий, упоминаемых в книге, занимают не меньше места, чем сюжеты, связанные непосредственно с изучением языков. С другой стороны, книга не посвящена истории военного востоковедения в целом – этот сюжет слишком широк для издания даже более чем в 600 страниц. М. К. Басханов использует архивный материал по истории научной и иной практической работы военных востоковедов очень умеренно, лишь намечая те или иные направления возможных исследований. Ориентирами для их развития служат подробные архивные шифры, щедро и точно расставленные по всему объему издания.

Можно сказать, что фактическое содержание книги шире и глубже названия. С одной стороны, речь идет не только (а, может быть, и не столько) об изучении восточных языков, сколько об их преподавании. Возможно, более точным названием книги было бы «История обучения/преподавания восточных языков в русской императорской армии». Действительно, за целеполагание в данном вопросе отвечало государство, но не собственно изучающие языки. В значительной степени, как выявляет исследование М. К. Басханова, именно изменение взглядов на главные цели преподавания восточных языков в армейской среде и диктовало развитие институциональных форм преподавания.

С другой стороны, значительное внимание в книге уделяется тем побудительным мотивам, которые стимулировали развитие системы востоковедного образования в армейской среде: внешнеполитической обстановке, состоянию системы подготовки офицеров в целом, экономической составляющей обучения восточным языкам, возможностям применения полученных знаний (это один из важнейших аспектов исследования). В этом отношении книга имеет исключительное достоинство:



в, казалось бы, относительно частном вопросе – организации системы преподавания восточных языков – проявляются особенности развития многих важнейших аспектов военного ведомства и военного дела в России в целом. «Изучение» же, обозначенное в названии, определенно сужает исследовательскую палитру автора. Возможно, на формулировку названия книги повлияло название одного из базовых документов в истории военного востоковедения – «Положение об изучении офицерами восточных языков» (1911). Если книга будет готовиться к переизданию, возможно, имеет смысл уточнить ее заглавие<sup>1</sup>.

Центральной частью издания, безусловно, является глава VIII «Военно-востоковедная реформа: дискуссия и мероприятия» [1, с. 324–393]. Она занимает в книге и в прямом, и в переносном смысле слова центральное место. Завершается она историей разработки приказа по военному ведомству от 9 сентября 1911 г. № 410, содержавшего «Положение об изучении офицерами восточных языков». В этой же главе содержится один из главных выводов всего исследования: «Так печально закончился один из самых интересных эпизодов истории русского военного востоковедения, в котором блестящий живой поток идей и мнений столкнулся с мертвящей атмосферой штабных канцелярий. Дела военно-востоковедной реформы были сданы в архив, а многие идеи и мысли преданы забвению» [1, с. 392].

Другой важнейший вывод исследования, выходящий далеко за пределы и истории собственно военного востоковедения, и за рамки императорского периода, сделан в главе X при изложении истории Ташкентской офицерской школы восточных языков (1909–1914). Подводя итог конфликту между И. Д. Ягелло и его оппонентами, прежде всего – К. Блюмером, М. К. Басханов справедливо акцентирует внимание на расколе классической системы востоковедения на два противоборствующих лагеря – академическую науку и практическое востоковедение – и заключает: «...события 1910–1911 гг. вокруг Ташкентской офицерской школы выявили еще одну проблему русского военного востоковедения – пагубность практики самоизоляции от академической военной науки, попытки развивать целые отрасли научного знания собственными ведомственными силами, пусть и хорошо подготовленными и даже талантливыми» [1, с. 427].

В той же тональности автор формулирует заключение о деятельности Н. Н. Стромиллова – пионера теоретической разведки: «Так завершилась история с созданием первого в России учебного пособия по разведке,

---

<sup>1</sup> В другом месте [1, с. 197] уже «преподавание» выступает вместо «изучения»: в соответствующем разделе главы V излагается история премии командующего войсками Приамурского военного округа генерала Н. И. Гродекова за «основательное изучение» восточных языков. Однако итог разделу подводится следующим образом: «Премии за преподавание китайского языка все же были введены...».



автор которого опередил свое время, но не смог пробить стену штабного бюрократизма и удушающего формализма» [1, с. 487].

Неспособность и нежелание российского государства использовать собственный интеллектуальный потенциал проиллюстрированы М. К. Басхановым на примере истории военного востоковедения с безжалостной ясностью. Очевидно, что военное востоковедение – лишь одна из сфер как военной политики российского государства, так и иных направлений его деятельности, в которых блестящие возможности или не нашли применения вовсе, или были использованы в минимальной степени.

Научная значимость исследования М. К. Басханова заключается не только, а, может быть, и не столько в детальной реконструкции истории отдельных военно-востоковедных школ, восстановлении и анализе контекста их возникновения и развития, сколько в том, что в их истории показаны более глобальные явления – функционирование российской государственной системы со всеми ее плюсами и минусами. Военные востоковедные школы в данном случае выступили в роли лакмуса, в котором высветились особенности развития Российского государства, прежде всего, внешней и военной политики, в конце XIX – начале XX в.

Работа М. К. Басханова представляется совершенно исключительным явлением с точки зрения полноты охвата источников и исследовательской литературы. Фундированность работы не только не вызывает никаких сомнений, но может служить эталоном. К спектру задействованных источников можно, однако, добавить материалы «гражданских» ведомств – частную переписку академических востоковедов, в которых затрагиваются вопросы развития востоковедения армейского. К таковым относится, в частности, письмо В. В. Бартольда Н. Я. Марру, отправленное из Ташкента 2 июня 1904 г. [10]. Этот документ имеет, вероятно, прямое отношение к дискуссии между С. Ф. Ольденбургом и В. В. Бартольдом относительно методов преподавания восточных языков в целом и по вопросу об организации высшей школы востоковедения в частности. К анализу этого вопроса и споров двух крупнейших российских востоковедов М. К. Басханов обращается на с. 141–142, опираясь на публикации 1902 г. Содержание письма Бартольда к Марру середины 1904 г., как кажется, несколько отличается от тональности публикаций 1902 г.: Бартольд жалуется Марру на невнимание врио Туркестанского генерал-губернатора А. С. Галкина к ослаблению работ по археологии, на то, что в разговоре с Галкиным Бартольду пришлось приводить именно такие практические доводы в пользу развития востоковедения как война, которая, по мнению Бартольда, определяла не только уровень развития российского востоковедения, но и науки в целом. С очевидным сожалением пишет Бартольд и о том, что у местной власти имеются «очередные вопросы», решение которых более насущно, чем открытие университета в Ташкенте. Определенно, в письме к Марру Бартольд выступил в пользу той точ-





ки зрения, которая, судя по изложению М. К. Басхановым, в 1902 г. ему представлялась неверной, а именно – в пользу развития крупных научных центров на «окраинах» Российской империи.

Завершается письмо к Н. Я. Марру следующей фразой: «Говорил с Н. П. Остроумовым<sup>2</sup> о проекте военной академии, он вполне одобряет наш образ действий» [10]. Остается лишь гадать, имеет ли в виду Бартольд желательность или нежелательность открытия такой академии в Ташкенте. М. К. Басханов обращается к проекту учреждения Восточной военной академии во Владивостоке, разработанному генерал-майором С. Е. Дебешем и обсуждавшемуся в Главном управлении Генерального штаба в 1906 г. [1, с. 348–350, 353–355]. Возможно, письмо В. В. Бартольда Н. Я. Марру приоткрывает завесу над тем этапом истории проекта Восточной военной академии, который еще только предстоит исследовать.

Можно упомянуть наличие в книге некоторых верстальных (редакторских) просмотров, единичных опечаток, однако, принимая уровень и значение работы М. К. Басханова для отечественной исторической на-



**Рис. 5.** Здание Восточного института во Владивостоке. *Фото из архива М. К. Басханова*  
**Fig. 5.** The Oriental Institute in Vladivostok. *Photo from the archive of M. K. Baskhanov*

<sup>2</sup> Остроумов, Николай Петрович (1846–1930) – историк-востоковед, этнограф, в момент написания письма – редактор «Туркестанской туземной газеты» (1883–1917).



уки, указание на них не следует помещать в основном тексте рецензии<sup>3</sup>, а значение они имеют лишь в перспективе подготовки дополнительного издания книги, которое следовало бы освободить от мелких помарок, совершенно, впрочем, не умаляющих достоинств работы, в том числе полиграфических.

Следует еще раз акцентировать внимание на следующем: работа М. К. Басханова «История изучения восточных языков в русской императорской армии» является важнейшим вкладом в анализ российской истории конца XIX – начала XX в. Она имеет значение гораздо большее, чем можно предположить, отталкиваясь от одного только названия. Исследователи целого ряда направлений исторической науки найдут в данной книге и обильный материал для размышлений, и выводы, основанные на глубоком знании источников (бурная полемика в ходе развития военно-востоковедных школ указывает на возможность разностороннего обсуждения и выводов М. К. Басханова), и перспективы дальнейшей разработки как военной истории Российской империи

<sup>3</sup> Оборот «переводчиков и толмачей» [1, с. 18] требует пояснения отличия первых от вторых. Речь, определенно, идет о специалистах по письменному и устному переводу. Так или иначе, при первом упоминании следовало бы это отличие обозначить. На с. 294 к «Положению о школе толмачей» дано примечание, из которого можно сделать вывод, что толмач – российский военный комиссар. Также требовал бы пояснения оборот «военных драгоманов и переводчиков» на с. 393, тем более что далее (с. 410) «переводчик» и «драгоман» оказываются взаимозаменяемыми терминами.

На стр. 79 (прим. 100) при передаче арабского названия сочинения «Худуд аль-Алам» произошел верстальный сбой. Такой же сбой при наборе понятий, данных арабской вязью, произошел и при наборе «Глоссария восточных терминов» [1, с. 519]. В терминах на деванагари в этом же глоссарии необходимо исправить опечатки: ब्राह्म, вместо правильного ब्रह्मन् – если речь идет о представителе высшей варны (использование термина «каста» менее точно), или ब्राह्म, – если речь идет о произведении литературы брахман.

Недоработка верстальщика видна и на с. 487.

На стр. 98 автор оговаривает использование тех названий языков, которые были приняты в императорской России. Эту оговорку следовало бы поместить в самом начале книги, желательно во введении, так как и на первых 98 страницах неоднократно используется название языка «индустани» (вместо привычного «хиндустани»), т. е. той формы, которая после 1930-х гг. практически вышла из употребления.

Название сочинения «Сад и весна» на урду передано как «Багх-о-бахар» (с. 130, прим. 35; ср. написание на с. 443), тогда как правильно – «Багх-о-бахар»: bhag (भाग) – «бег», baḡ (बाغ) – «сад», «цветник». Это название в форме «Багх-о-бахар» тем не менее встречается в научной литературе [11, с. 249, 251].

«Рассказы» на урду следует передавать не как «кохани» (с. 443, прим. 80), а как «кахани» (کہانی).

В исправлении нуждаются окончания арабских терминов на с. 443 (прим. 78, 82) – в примечаниях не принято указывать слова в падежных формах.

Подчеркивания при публикации оригинальных архивных документов принято передавать курсивом, а не собственно подчеркиванием (ср. с. 56, 73).

Возможно, следует скорректировать композиционную структуру работы. В книге по соседству с крошечными по объему главами IV (с. 169–173) и XIII (с. 509–513) присутствует огромная глава VI (с. 208–292).





и истории внешней политики, так и истории функционирования Российского государства в целом. Российская наука обогатилась исключительно ценной работой, которая долгое время останется в центре исторических исследований.

Рецензируемая публикация М. К. Басханова ориентирована не только на исследование прошлого. Заключение книги поднимает вопрос об использовании уроков императорского периода в советскую эпоху, и даже такой краткий экскурс в этот аспект истории СССР показывает, что советское государство в целом в вопросе организации военного востоковедения «наступало на те же грабли». Между тем геополитические реалии, в которых существует и современная Россия, практически не изменились, и финал книги совершенно справедливо обращен на положение дел с развитием российского военного востоковедения в настоящий момент.

В связи с этим необходимо еще раз обратиться к выводу М. К. Басханова о пагубности развития тех или иных «практических» отраслей знания без опоры на фундаментальную науку. Этот вывод относится не только к военному востоковедению, но и к любым прикладным дисциплинам.

### Литература

1. Басханов М. К. *История изучения восточных языков в русской императорской армии*. СПб.: Нестор-История, 2018. 632 с.
2. Басханов М. К. *Русские военные востоковеды до 1917 года. Библиографический словарь*. М.: Восточная литература; 2005. 295 с.
3. Басханов М. К. *Армянский вопрос в Турции в материалах русского Генерального штаба*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2013. X, 637 с.
4. Басханов М. К. «У ворот английского могущества»: А. Е. Снесарев в Туркестане, 1899–1904. СПб.: Нестор-История; 2015. 325, [1] с.
5. Басханов М. К., Колесников А. А. *Накануне Первой мировой: русская военная разведка на турецком направлении: документы, материалы, комментарии*. Тула: [б. и.]; 2014. 337, [6] с.
6. Басханов М. К., Колесников А. А., Матвеева М. Ф. *Дервиш Гиндукуша: путевые дневники Центральноазиатских экспедиций генерала Б. Л. Громбчевского*. СПб.: Русское географическое общество; 2016. 374, [1] с.
7. Басханов М. К., Шевельчинская С. Л. «И с казачьего пикета был уж виден Гималай». *Памир в фотообъективе поручика Павла Родственного*. СПб.: Нестор-История; 2019. 440 с.
8. Полянская О. К. Востоковедное образование России в начале XX в.: деятельность А. М. Позднеева по подготовке монголоведов-практиков // *Ученые записки ЗабГУ*. 2016. Т. 11. № 6. С. 143–148 (Сер. Профессиональное образование, теория и методика обучения).



9. Дыбовский А. С. Японоведение в Практической восточной академии при Императорском обществе востоковедения (1910–1917) // *Osaka University Knowledge Archive*. 2018. № 44. С. 243–261.

10. Письмо В. В. Бартольда Н. Я. Марру. 2 июня 1904 г. // *Санкт-Петербургский филиал Архива РАН*. Ф. 800. Оп. 3. Д. 82. Л. 23–24.

11. Волкова И. О. Литографированные издания на урду в коммерческом каталоге 1874 г. издательства Мунши Наваля Кишора // *Письменные памятники Востока*. 2011. Т. 14. № 1. С. 239–259.

### References

1. Baskhanov M. K. *A History of the Study of Eastern Languages in the Russian Imperial Army*. St. Petersburg: Nestor-Istoria, 2018. 632 p. (In Russ.)

2. Baskhanov M. K. *Russian Military Orientalists until 1917. Biographical-Bibliographical Dictionary*. Moscow: Oriental literature; 2005. 295 p. (In Russ.)

3. Baskhanov M. K. *Armenian Question in Turkey in the Materials of the Russian General Staff*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2013. X, 637 p. (In Russ.)

4. Baskhanov M. K. *“At the Gates of English Power”: A.E. Snesev in Turkestan, 1899–1904*. St. Petersburg: Nestor-Istoria; 2015. 325, [1] p. (In Russ.)

5. Baskhanov M. K., Kolesnikov A.A. *On the Eve of the First World War: Russian Military Intelligence in the Turkish Direction: Documents, Materials, Comments*. Tula: [no ed.]; 2014. 337, [6] p. (In Russ.)

6. Baskhanov M. K., Kolesnikov A. A., Matveeva M. F. *Dervish Hindu Kush: travel diaries of the Central Asian expeditions of General B. L. Grombchevsky*. St. Petersburg: Russian Geographical Society; 2016. 374, [1] p. (In Russ.)

7. Baskhanov M. K., Shevelchinskaya S. L. *“And from the Cossack Outpost the Himalayas were now in View”: the Pamir through the Lens of Lieutenant Rodstvennyi*. St. Petersburg: Nestor-Istoria; 2019. 440 p. (In Russ.)

8. Polyanskaya O. N. Educational Program of Oriental Studies in Russia at the Beginning of the XXth century: the A. M. Pozdneev’s Activity in the Field of Preparation of Mongolian Studies Scholars at the Practical Direction. *Scholarly Notes of Transbaikalian State University*. 2016;11(6):143–148 (Series Vocational Education, Theory and Methods of Teaching). (In Russ.)

9. Dybovsky A. S. Japanese studies at the Practical Eastern Academy at the Imperial Society of Oriental Studies (1910–1917). *Osaka University Knowledge Archive*. 2018;44:243–261. (In Russ.)

10. Letter of V. V. Barthold to N. Ya. Marr. 2 June, 1904. *St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences*. Fund 800. Inv. 3. File 82. Fol. 23–24.

11. Volkova I. O. Lithographed Editions in Urdu in the Commercial Catalog of 1874 of the Publishing House Munshi Naval Kishor. *Written Monuments of the East*. 2011;14(1):239–259.



## CHRONICLE

**Bukharin M. D. Military Oriental Schools in the Context...  
Orientalistica. 2020;3(4):1189–1201**

### Информация об авторе

**Бухарин Михаил Дмитриевич** – академик Российской академии наук, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела древней истории, Институт всеобщей истории Российской академии наук, член международного редакционного совета журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.

### Information about the author

**Mikhail D. Bukharin** – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Chief Researcher, Department of Ancient History, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Member of the International Advisory Board of the Orientalistica, Moscow, Russia.



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 10 октября 2020 г.  
Принята к публикации: 27 октября 2020 г.

### Article info

Received: September 28, 2020  
Reviewed: October 10, 2020  
Accepted: October 27, 2020

**От редакции.** Еще больше книг М. К. Басханова, доктора исторических наук, действительного члена Королевского общества по изучению Востока (The Royal Society for Asian Affairs) (г. Глазго, Великобритания), научного редактора серии «Русское военное востоковедение», представлено на сайте издательства «Нестор-История».

Наведите камеру вашего мобильного устройства на QR-код.



**From Editorial Board.** Publishing House «Nestor – Istoriya» offers other books by M. K. Baskhanov, Ph. D. Habil. (hist.) fellow of the Royal Society for Asian Affairs (Glasgow UK), series editor (Russian Military Orientology).

Point the camera of your device at the QR code.

# Review

## Рецензии

Рецензии

Исторические науки

УДК 049.32:[930.23+340.15];094(510)"13/16"

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1202-1216

**Историко-правовые размышления по поводу издания 4-томного перевода «Законов Великой династии Мин». [Рец. на:] Законы великой династии Мин. Со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзе фу ли). Ч. IV / Отв. ред. С.В. Дмитриев; Пер. Н. П. Свистунова. М.: Восточная литература; 2019. 550 с.**

**Роман Юлианович Почекаев<sup>1</sup> ✉, Илья Васильевич Тутаяев<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия*

<sup>1</sup> *rpochekaev@hse.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0002-4192-3528>*

<sup>2</sup> *tutaevlawyer@yandex.ru*

**Аннотация.** Статья представляет собой обзор четырехтомного издания русского перевода «Да Мин люй цзи цзе фу ли» («Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений»), издававшегося с 1997 по 2019 г. Введение в русскоязычный научный оборот этого правового памятника вносит существенное дополнение в современные представления о китайской традиционной правовой системе и закрывает значительную лауну в истории развития права Китая XIV–XVII вв.

В рамках обзора применялись специальные юридические методы исследования. Историко-правовой подход позволил рассмотреть появление и действие этого правового свода в конкретных исторических условиях, оценить степень его актуальности для эпохи Мин (1368–1644). Сравнительно-правовой метод дал возможность сравнить анализируемый правовой свод с другими памятниками традиционного права Китая, начиная с древнейших и заканчивая законодательством последней династии императорского Китая – Цин (1644–1911). Формально-юридический подход обеспечил анализ юридической техники данного документа, особенностей его структуры и содержания, выявление специфической правовой терминологии и пр.

В результате проведенного обзора отмечается высокая ценность анализируемого правового памятника как источника по истории средневекового Китая, его государственности и права, выявлены его особенности и сходства с другими источниками традиционного китайского права, отмечена значимость свода законов для развития последующего законодательства императорского Китая. Свод законов «Да Мин люй цзи цзе фу ли» является ценнейшим источником по истории государственности и права Китая эпохи династии Мин, содержит важнейшие сведения о системе органов власти и управления, их компетенции, ос-



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





## REVIEW

Pochekaev R. Yu., Tutaev I. V. Some thoughts on historical and legal aspects...  
*Orientalistica*. 2020;3(4):1202–1216

новых сферах правоотношений в средневековом китайском обществе. В целом сохраняя традиционную для китайских сводов законов структуру (истоки этой традиции были заложены еще в эпоху династии Тан, 618–907), анализируемый памятник является гораздо более объемным, учитывает новые, по сравнению с предыдущими кодификациями, сферы правоотношений, изменения, происшедшие во внутренней и внешней политике Китая после изгнания монгольской династии Юань (1271–1368) и прихода к власти «национальной» династии Мин. Ряд принципов внутренней и внешней политики, активно реализовавшихся в эпоху Цин, был формально юридически закреплен уже в правовом своде Мин.

Анализируемый правовой памятник представляет большой интерес для исследователей истории Китая, его государства и права. Практически каждая глава, а также отдельные статьи и дополнительные постановления могут стать предметом исторического, историко-правового или сравнительно-правового анализа, представляют большой интерес также для преподавателей истории государства и права зарубежных стран и для студентов, изучающих этот предмет.

**Ключевые слова:** Законы великой династии Мин; традиционное право Китая; кодификации; история государства и права Востока

**Благодарности:** Публикация подготовлена при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 19–18–00162 «Центральная Азия в международных отношениях XVIII–XIX в.»), реализуемого в Институте языков и культур им. Льва Толстого.

**Для цитирования:** Почекаев Р. Ю., Тутаяев И. В. Историко-правовые размышления по поводу издания 4-томного перевода «Законов Великой династии Мин». [Рец. на:] Законы великой династии Мин. Со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзе фу ли). Ч. IV / Отв. ред. С.В. Дмитриев; Пер. Н. П. Свистунова. М.: Восточная литература; 2019. 550 с. // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1202–1216. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1202-1216.

Review

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1202-1216

**Some thoughts on historical and legal aspects regarding the fourth volume of the “Laws of the Great Ming dynasty” translated into Russian. [Review on:] Svistunova N. P. (transl.), Dmitriev S. V. (ed.). Laws of the Great Ming Dynasty with the Combined Commentary and Enclosed Decrees (Da Ming Liuy Tsi Tze Fu Li). Pt. IV. Moscow: Vostochnaya literature; 2019. 550 p.**

Roman Yu. Pochekaev<sup>1</sup> ✉, Ilia V. Tutaev<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia

<sup>1</sup> rpochekaev@hse.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0002-4192-3528>

<sup>2</sup> tutaevlawyer@yandex.ru

**Abstract.** The article is a survey of the Russian translation of “Laws of the Great Ming dynasty” in four volumes published since 1997 to 2019. The introduction of this legal



monument to the Russian scientific society is of great importance as it substantially expands contemporary idea on Chinese traditional legal system and meets a lack in the history of law of China in 14<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> cc.

To survey the legal monument there special legal scientific methods were used. Historical legal approach allowed to trace the creation and acting of this codification in the specific historical circumstances, value its urgency for the epoch of Ming dynasty (1368–1644). Comparative legal method gave an opportunity to compare this legal monument with other codifications of traditional Chinese law since the ancient times to the legislation of Qing, last dynasty of the imperial China (1644–1911). Formal legal approach provided the analysis of the legal technique of the document, specific features of its structure and content, characteristic of legal terminology, etc.

The analysis allowed to appreciate the “Laws of the Great Ming dynasty” at its high value as a source on history, state and law of medieval China. It had similarities and differences with other sources of traditional Chinese law. Besides, it is of great importance for the further development of legislation of imperial China.

The codification is an important document on statehood and law of the Ming China as it contains valuable information on power system and competence of authorities, basic fields of legal relations in the medieval Chinese society. Its structure is traditional (based on the example of codification of Tang dynasty, 618–907), at the same time it has larger volume and regulates new fields of legal relations, takes into account changes in the internal and external status of China after the expelling the Mongolian Yuan dynasty (1271–1368) and foundation of “national” Ming dynasty. Some principles of domestic and foreign policy of Qing dynasty were legally fixed during the epoch of Ming. The analyzed legal monument is of great interest for researchers of the history of China, its state and law. In fact, each chapter as well as specific articles and supplement statements could be a subject of investigation. “Laws of the Great Ming dynasty” also could be used by lecturers of history of state and law and for students who study this discipline.

**Keywords:** Laws of the Great Ming dynasty; traditional law of China; codification; history of state and law of Orient

**Acknowledgments:** The research is executed at the expense of a grant of the Russian Science Foundation (project No. 19-18-00162, Central Asia in the international relations in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> cc.) in the Leo Tolstoy Institute of Languages and Cultures.

**For citation:** Pochekaev R. Yu., Tutaev I. V. Some thoughts on historical and legal aspects regarding the fourth volume of the “Laws of the Great Ming dynasty” translated into Russian. [Review on:] Svistunova N. P. (transl.), Dmitriev S. V. (ed.). Laws of the Great Ming Dynasty with the Combined Commentary and Enclosed Decrees (Da Ming Liuy Tsi Tze Fu Li). Pt. IV. Moscow: Vostochnaya literature; 2019. 550 p. *Orientalistica*. 2020;3(4):1202–1216. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1202-1216.

В 2019 г. вышел четвертый, завершающий, том «Да Мин люй цзи цзе фу ли» («Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений»), ставший результатом многолетних трудов Наталии Павловны Свистуновой. Несомненно, это издание еще привлечет внимание, в первую очередь, синологов, историков Китая, а также, надеемся, филологов, здесь же мы намерены представить некоторые





размышления о том, какое значение этот правовой памятник имеет для истории китайского государства и права, насколько может быть полезен всем, кто изучает государственность и право этой страны, не владея китайским языком.

Безусловно, появление перевода памятника права традиционного Китая – это настоящий праздник для специалистов по истории государства и права, большинство которых китайского языка, конечно же, не знают, однако в рамках своих научных изысканий (а нередко и преподавательских обязанностей) обойтись без подобных документов не могут. Переводить памятники китайского права в России стали давно, еще в XVIII в. При этом поначалу это делалось не столько с научной целью, сколько с практической – в этих переводах были заинтересованы, прежде всего, российские власти и дипломаты, старавшиеся выстраивать эффективные отношения с империей Цин (1644–1912). Поэтому первый китайский правовой свод, переведенный на русский язык, являлся не памятником права, а именно действовавшим на тот момент маньчжурским законодательством, переведенным А. Л. Леонтьевым [1; 2] и в дальнейшем постоянно использовавшимся как практиками, так и исследователями китайского права.

Исследовательский интерес к истории китайского права стал формироваться в России гораздо позже, соответственно, и переводы китайских правовых памятников, более востребованные историками и правоведами, начали появляться лишь в конце XIX в. и позднее<sup>1</sup>. Тем не менее на сегодняшний день в отечественный научный оборот введен весьма значительный корпус правовых текстов традиционного Китая, начиная с древнейших времен.

Как ни странно, но наиболее древние китайские правовые памятники оказались переведены на русский сравнительно недавно. Так, в 2010-х гг. был опубликован частичный перевод «Чжоу ли» («Установлений династии Чжоу») – комплексного религиозно-правового памятника, созданного между X и VI вв. до н. э. и содержащего характеристику правового статуса чиновников, в которой отражены идеальные основы политического устройства древнего Китая [4]. В этот же период появился перевод «Цзоуяньшу» («Сборника судебных запросов») – памятника права и процесса империи Ранняя Хань, записанного на бамбуковых планках [5].

Благодаря многолетним трудам В. М. Рыбакова, в отечественный научный оборот был введен, пожалуй, самый известный памятник китайского права, оказавший огромное влияние на последующую правовую традицию, – «Тан люй шу и» («Уголовные установления Тан с разъяснениями») [6]. Именно по его образу и подобию составлялись последующие

<sup>1</sup> В соответствии с целями и задачами рецензии мы не останавливаемся на истории изучения правовых памятников в России, поскольку эта тема достаточно подробно освещена в современной исследовательской литературе (см., например: [3]).



правовые своды, причем не только «национальные» китайские – как, например, право империи Сун, но и созданные в иных государствах – тангутов и чжурчжэней.

Как ни странно, но законодательство эпохи Сун, правители которой управляли различными территориями Китая в течение весьма длительного времени (960–1279), до сих пор не привлекло интереса специалистов на предмет перевода на русский язык, равно как и право «Золотой империи» Цзинь, созданной чжурчжэнями (1115–1234), хотя исследователи истории Китая указанных периодов постоянно опираются на оригинальные версии их правовых сводов. Зато право тангутов, основавших империю Западная Ся на северо-западе Китая (1038–1227), стало хорошо известно российским исследователям благодаря Е. И. Кычанову, который опубликовал целый корпус тангутских правовых памятников [7; 8; 9].

В течение долгого времени синологи не ставили целью перевод правового наследия империи Юань (1271–1368), созданной Хубилаем, внуком Чингисхана, и исследователям юаньского права приходилось опираться на западные переводы юридических текстов, созданных в эту эпоху, и на исследования, проведенные на их основе, – П. Рачневски, Г. Ф. Шермана, П. Х. Чена, Б. Бердж и др. [10; 11; 12; 13]. Лишь в последние годы Е. Ф. Баялиева и С. В. Сидорович параллельно приступили к переводу «Чжи-чжэн тяо-гэ» [14; 15; 16; 17; 18] – позднеюаньской кодификации, составленной в 1346 г., которая, безусловно, ценна для исследователей, однако, как представляется, вряд ли может служить ярким примером законодательства Юань в целом, поскольку была создана уже в период упадка этой империи, что нашло отражение в языке, структуре и содержании этого документа, являющегося даже, строго говоря, не сводом законов, а собранием дополнений, пояснений и судебных прецедентов к предыдущему законодательству с целью «осовременить» его.

Принимая во внимание вышеупомянутые переводы законодательства империи Цин, осуществленные еще в XVIII в., можно констатировать, что в распоряжении исследователей истории государства и права Китая имеется обширный корпус правовых текстов, в котором долгое время существовала «лакуна» – недоставало перевода юридических памятников эпохи Мин, охватывавшей продолжительный период истории Китая (1368–1644). Лишь Н. П. Свистунова в течение нескольких десятилетий предметно занималась этим направлением – сначала как исследователь социально-экономической истории Мин, а затем и как специалист по законодательству этого периода. Соответственно, четырехтомный перевод «Законов Великой династии Мин» [19], которому посвящены наши размышления, стал главным итогом этой многолетней плодотворной деятельности.

Огромное значение перевода «Законов» для историко-правовой науки не подлежит сомнению и связано отнюдь не только с тем, что это,



во-первых, заполнение вышеупомянутой хронологической «лакуны» в корпусе переводов китайских правовых памятников, и, во-вторых, с тем, что данный свод законов весьма обширен (30 глав, 460 статей, 405 дополнительных постановлений). Наиболее важным представляется то, что он был разработан и действовал в период, когда Китаем управляла «национальная» династия, оказавшаяся между двумя чужеземными – монгольской и маньчжурской. Кроме того, период империи Мин приходится на время, которое в западной исторической традиции характеризуется как переход от Средних веков к Новому времени – хотя, конечно, для традиционного Китая эти периоды вряд ли можно считать характерными.

«Законы Великой династии Мин», безусловно, отражают преемственность от более раннего законодательства – и, естественно, в первую очередь, от вышеупомянутого свода законов империи Тан. Однако, конечно же, создатели кодификации не могли не учесть непосредственно предшествовавшего опыта – пребывания страны под иноземным господством (причем не только монголов эпохи Юань, но также чжурчжэней Цзинь, тангутов Западной Ся и др.) и не отразить изменившейся политико-правовой ситуации в своем законодательстве. Говорить о том, что законодательство Мин является преемником законодательства Юань, конечно же, не приходится: во-первых, сами юаньские законодатели во многом опирались на предшествующие законодательные разработки, во-вторых, придя к власти на волне национально-освободительного движения, Чжу Юаньчжан, основатель империи Мин, должен был демонстративно отказаться от наследия своих монгольских противников, что и символизировало начало работы над новым кодексом сразу после изгнания монголов.

Вместе с тем политико-правовые реалии в результате правления иноземных династий весьма существенно изменились, и это нашло отражение, в первую очередь, в политике Китая эпохи Мин по отношению к чужеземцам. Конечно, и в «образцовом» кодексе империи Тан, составленном еще в VII в., присутствовали нормы, касавшиеся взаимоотношений с иностранцами, но в большинстве случаев они сводились к охране границы от ее пересечения (прежде всего, танскими же подданными), к ответственности за разглашение государственной тайны посланцам иностранных держав (ст. 88–89, 109) (см. также: [20; 21]) и т. п. Иностранцы, «варвары» по определению, были представлены как враги Поднебесной империи. В законах же Мин появляются статьи, свидетельствующие о том, что правители Китая стали воспринимать постоянные контакты с иностранцами как неотъемлемую часть своей политики и, более того, стали законодательно закреплять процесс их интеграции в политико-правовое пространство Мин. Например, в ст. 122 предусматривается свобода браков китайцев с монголами и *сэмужэнь* (выходцами из Средней Азии) – в противовес политике сегрегации, последовательно проводившейся императорами Юань, в которой монголы и уроженцы Средней Азии обладали гораздо более высо-



ким правовым статусом, чем представители коренного китайского населения. В дополнительном постановлении 235 (к ст. 245) предусматривается ответственность для тех подданных Мин, которые, торгуя с «варварами», допускали мошеннические действия, «вызывая [тем самым] пограничные раздоры». Как видим, с одной стороны, «варвары» признаются уже в законодательном порядке не только врагами, но и партнерами по торговым и даже в ряде случаев по брачным связям. С другой стороны, подобного рода нормативные положения отражают изменение внешней политики Китая по отношению к соседним государствам и народам, особенно к странам и регионам Средней Азии. Поддержание мира было неременным условием, в котором нуждалась новая династия. Как известно, монголы не смирились с изгнанием из Китая, и потомки прежних императоров Юань еще и во второй половине XVI в. претендовали на восстановление своей империи<sup>2</sup>. Мир и торговля позволяли империи Мин нейтрализовать многих потенциальных врагов, тем самым устраняя угрозу иноземного нашествия.

Показателем эффективности новой политики стало то, что китайцы, столько времени находившиеся под иностранным владычеством, в эпоху Мин сами стали вновь распространять свой контроль на центрально-азиатские владения, как некогда империи Хань и Тан: под их контроль со временем перешли некоторые оазисы Восточного Туркестана (в частности – Хами и Хотан в конце XV – начале XVI в.), Урянха, а ближе к концу правления династии – также ряд монгольских родов и племен, в том числе возглавлявшихся потомками Чингисхана и его братьев (например, тумэтский правитель Омбо и хорчинский князь Аоба в первой трети XVII в.), т. е. прежними претендентами на китайский трон. Таким образом, именно в эпоху Мин начинает законодательно закрепляться механизм различных форм подчинения соседних государств и народов с учетом особенностей их собственных политико-правовых традиций. Этот механизм и его правовые инструменты впоследствии были восприняты и существенно развиты следующей империей Цин, которая уже стала принимать и вводить в действие специальные нормативно-правовые акты, касавшиеся отношений Поднебесной империи с ее вассалами – монголами, тибетцами, населением Восточного Туркестана, казахами и пр. Наиболее ярким и тщательно разработанным правовым памятником подобного рода является, пожалуй, «Лифаньюань цзэли» («Уложение китайской палаты внешних сношений»), посредством которого в XVIII–XIX вв. регулировались отношения империи Цин с монгольскими ханами и князьями, Тибетом, Восточным Туркестаном и другими вассалами [23, с. 203–339;

<sup>2</sup> Чего стоит хотя бы разгром китайской армии при Туму и пленение императора Мин в 1449 г., в результате чего монголо-ойратский предводитель Эсен-тайши, узурпировавший монгольский трон, вскоре провозгласил себя каганом «Великой Юань» (см. подробнее: [22]). Во второй половине XV в. на титул императора Юань также претендовал чингизид Бату-Мунке, принявший титул «Даян-хан» («Да Юань-хаган»).



24]. Тем не менее анализ «Законов Великой династии Мин» позволяет убедиться, что основы этой политики были заложены еще тогда.

Поскольку «Законы Великой династии Мин» являются правовым памятником, их перевод целесообразно также рассмотреть с формально-юридической точки зрения. Прежде всего, следует проанализировать общую структуру памятника и его перевода, поскольку именно от нее зависит оценка юридической техники документа, включающей приемы, методы и способы составления юридических документов. Рассмотрение вопроса о юридической технике имеет существенное значение для определения общей характеристики правового памятника, без которой невозможно более детальное его изучение.

Перед переводчиком стояла весьма непростая задача – перевести текст с китайского языка таким образом, чтобы, с одной стороны, не была утеряна специфика китайской культурной (в частности – правовой) традиции, а с другой стороны, чтобы с переводом могли в дальнейшем работать исследователи, не являющиеся синологами. Так, нормы в оригинальном тексте расположены сплошным порядком и не содержат порядковых номеров. В рамках перевода статьи свода были пронумерованы, что должно способствовать облегчению работы исследователей с правовым памятником. Значительный результат произведенной работы можно наблюдать уже на уровне оглавления, позволяющего обратиться к каждой конкретной норме в зависимости от интересующей исследователя отрасли права. Сами нормы права при этом сопровождаются ссылками на страницы первоисточника.

Важно отметить, что текст «Законов» включает не только изначальную кодификацию императора Чжу Юаньчжана, но и все дополнительные постановления, включавшиеся в свод впоследствии. Указанные постановления в рамках перевода особо выделены в тексте. Данная особенность также представляется полезной для проведения исследований, поскольку позволяет получить представление как об эволюции юридической техники, так и о развитии правового регулирования как такового. Более того, их включение в перевод памятника позволяет сделать вывод, что традиционное право «недвижного Китая» вовсе не было застывшим в своем развитии, напротив – оно регулярно обновлялось по мере развития политико-правовых и социально-экономических отношений.

Обращает на себя внимание тот факт, что часть наименований государственных и должностных органов переведена на русский язык на основании существующих русскоязычных аналогов (так, например, «фу» – «коллегия», «сы» – «приказ» и т. п.). С одной стороны, подобный перевод позволяет исследователям истории китайского права сформировать представление о системе органов власти и управления эпохи Мин в привычных им современных понятиях и категориях. С другой стороны, не следует забывать, насколько условным является подобное отождест-



вление государственно-правовых институтов эпохи Мин с их российскими и европейскими аналогами, использованными в процессе перевода. Именно поэтому во введении к первой части перевода «Законов» эта условность перевода специальных терминов оговорена в контексте принципов, на основании которых перевод осуществлялся (с. 54 и след.). Для лучшего понимания специфики государственного и административного устройства империи Мин там же представлен и краткий анализ существовавших в то время государственных органов и чиновников.

Таким образом, перевод «Законов Великой династии Мин» является весьма ценным материалом для исследователей традиционного китайского права ввиду оформления понятной и логичной структуры текста правового памятника, а также смыслового перевода упомянутых в тексте памятника государственно-правовых институтов. Подобный подход позволит исследователям (в том числе и историкам права), не владеющим китайским языком, качественно работать с текстом, проводить анализ юридической техники и, следовательно, сформировать корректное общее представление о содержании «Законов».

«Законы» также имеют огромное значение с историко-правовой точки зрения. Впервые историки государства и права могут ознакомиться с полным русским переводом колоссального (и, следует отметить, единственного) всеобъемлющего правового памятника эпохи Мин и внести существенный вклад в развитие отечественных исследований по истории Китая, в частности – китайского государства и права. Исходя из содержания текста «Законов», можно заметить, что правовой памятник содержит в себе нормы, регулирующие самые разнообразные сферы правоотношений, что предполагает возможность детального изучения отдельных отраслей традиционного китайского права позднего Средневековья.

Рассматривая различные отрасли права, нашедшие отражение в тексте «Законов», их можно классифицировать, основываясь уже на содержании оглавления, а также смыслового содержания самих статей. При этом нельзя не отметить, что в силу особенностей китайской правовой традиции в главах, названия которых, казалось бы, однозначно свидетельствуют о включении в нее норм, относящихся к одной отрасли права, могут содержаться нормы, относящиеся к другим. Так, глава 10 «Рынки и торговые ряды», которая в целом содержит нормы административного права, связанные с государственным регулированием торговой деятельности (например, § 1 ст. 173 в принудительном порядке устанавливал рыночную цену в случае невозможности обеих сторон по договору о купле-продаже прийти к согласию), включает и некоторые нормы уголовного права (например, ст. 174, устанавливающая ответственность за самовольное изготовление мер).

Анализ содержания правового памятника позволяет выявить следующие отрасли права: уголовную, административную, гражданскую,





налоговую, военную. Можно наблюдать, что законодательство Мин охватывало достаточно широкий круг отраслей права. Для более точных и корректных выводов об уровне правового развития Китая эпохи Мин необходимо выявить правоотношения, регулирование которых отражено в тексте «Законов», что, в свою очередь, требует выявления объекта и субъектов правоотношений, а также права и обязанности последних. С появлением полного текста перевода исследователи могут наиболее полно раскрыть указанные вопросы.

Отдельно следует отметить, что наиболее примечательным текст «Законов» должен быть для исследователей в сфере истории уголовного права, поскольку большинство содержащихся в правовом памятнике норм посвящено именно указанной отрасли<sup>3</sup>. Это обстоятельство, опять же, характерно для традиционного китайского права, которое тяготело к письменному урегулированию преимущественно уголовно-правовых правоотношений. Второй отраслью права по степени отражения норм в тексте «Законов» является административное право. Исследования в указанных областях представляются максимально перспективными, поскольку они могут быть посвящены и общему обзору соответствующей отрасли права, и конкретным институтам (например, виды наказаний, соучастие, рецидив и т.д.). В то же время вышесказанное не означает, что иные отрасли должны быть оставлены без внимания. Напротив, изучение малочисленных норм, посвященных иным отраслям, будет иметь особую исследовательскую значимость в силу скупости самих норм. Работа в данном направлении позволит более глубоко понять содержание соответствующих отраслей права. Комплексное изучение права минского Китая на основе «Законов» представляется амбициозным, но осуществимым проектом именно благодаря переводу и приложенным к нему дополнительным материалам, отражающим результаты изучения памятника Н. П. Свистуновой.

Вместе с тем перевод «Законов Великой династии Мин» позволяет системно рассматривать законодательство эпохи Мин как важный этап развития права на протяжении всей истории традиционного Китая. Учитывая, что «Законы» уже в середине XVII в. стали основой для создания первых кодификаций следующей империи Цин (см.: [25, с. 64–66]), их изучение представляет значительный интерес для сравнительно-правовых исследований в отношении формы и содержания обоих правовых памятников – тем более теперь, когда в нашем распоряжении имеются их русские переводы.

Таким образом, перевод «Законов Великой династии Мин» обладает огромной значимостью для историко-правовой науки. Данный правовой

<sup>3</sup> Что, впрочем, не является исключением: уже дореволюционные авторы, анализировавшие китайские правовые памятники разных времен и эпох, в большей степени сосредоточивались преимущественно на регулируемой ими сфере преступлений и наказаний (см., например: [26; 27; 28]).



памятник позволит не только глубже изучить правоотношения в традиционном Китае и его правовые институты, но также в значительной степени прояснить вопросы эволюции китайского права, поскольку является ярким примером этой эволюции. При этом возможно как «точечное» изучение конкретных вопросов, связанных с отдельными нормами «Законов», регулируемых ими правоотношений или государственных и административных институтов, так и глобальное историко-правовое исследование на тему особенностей китайского законодательства эпохи Мин.

В заключение стоит отметить, что текст «Законов Великой династии Мин» имеет существенное значение и при изучении истории права Китая в рамках дисциплины «История государства и права зарубежных стран» («Всеобщая история государства и права») на юридических факультетах. Полноценный перевод позволит студентам на примере первоисточника понять суть правовых институтов и их эволюцию, а преподавателям – формировать конспекты и учебные пособия. Формально-юридический анализ «Законов» позволит студентам понять, что данный правовой памятник регулировал самый широкий круг правоотношений, изучить особенности их регулирования на значительном временном отрезке истории традиционного Китая, проследить преемственность его правовой традиции на уровне базовых принципов и конкретных норм с древности и Средневековья до поздней имперской, до некоторой степени, даже республиканского периода, на законодательство которого, безусловно, также существенное влияние оказала древняя правовая традиция (см., например: [29, с. 11–12]). Это представляется тем более важным, что авторы учебников и учебных пособий до сих пор не имели возможности сослаться на перевод «Законов» и, соответственно, опирались на вышеперечисленные правовые памятники, введенные в отечественный научный оборот ранее (например: [30; 31]). Выход полного перевода свода законов империи Мин позволяет заполнить этот досадный пробел и представить обзор традиционного китайского права уже без лакуны протяженностью со второй половины XIV до середины XVII в.

### Литература

1. Китайское уложение / Пер. А. Леонтьев. Ч. I–II. СПб.: Императорская академия наук; 1778–1779. 238, 290 с.
2. *Тайцин гурунь и Ухери коли, то есть все законы и установления Китайского (а ныне Манчжурского) правительства* / Пер. А. Леонтьев. Т. I–III. СПб.: Императорская академия наук, 1781–1783. 398, 377, 584 с.
3. Трощинский П. В. Право Китая в зеркале российской науки // *Государство и право*. 2018. № 1. С. 82–95.
4. *Установления династии Чжоу (Чжоу ли)*. Разд. 1. *Небесные чиновники* / Пер. С. Кучера. Цз. 1. М.: Восточная литература; 2010; Цз. 2. М.: Наука; Восточная литература; 2017. 495, 447 с.



## REVIEW

Pochekaev R. Yu., Tutaev I. V. Some thoughts on historical and legal aspects...  
*Orientalistica*. 2020;3(4):1202–1216

5. Корольков М. В. (пер.) Цзоуяньшу («Сборник судебных документов»). Палеографические документы Древнего Китая / Пер. М. В. Корольков. М.: Наука; Восточная литература; 2013. 215 с.

6. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и») / Пер. В. М. Рыбаков. Цз. 1–30. СПб.: Петербургское Востоковедение; 1999–2008. 384, 304, 384, 416 с.

7. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание / Пер. Е. И. Кычанов. Кн. 1–4. М.: Наука; 1988–1989. 462, 704, 620, 676 с.

8. Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань (1101–1113) / Пер. Е. И. Кычанов // *Письменные памятники Востока*. 2005. № 1(2). С. 5–34.

9. Новые законы Тангутского государства (первая четверть XIII в.) / Пер. Е. И. Кычанов. М.: Наука; Восточная литература; 2013. 501 с.

10. Ratchnevsky P. *Un code des Yuan*. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux; 1937 (1985); Vol. 2–3. Paris: Presses Universitaires de France; 1972–1977. 350, 199, 209 p.

11. Schurmann H. F. *Economic Structure of the Yüan Dynasty: Translation of Chapters 93 and 94 of the Yüan shih*. Cambridge: Harvard University Press; 1956. 253 p.

12. Ch'en P. H. *Chinese Legal Tradition under the Mongols: The Code of 1291 as Reconstructed*. Princeton: Princeton University Press; 1979. 205 p.

13. Birge B. *Marriage and the Law in the Age of Khubilai Khan: Cases from the Yuan dianzhang*. Harvard: Harvard University Press; 2017. 324 p.

14. Баялиева Е. Ф. Династия Юань: закон о бумажных деньгах (по кодексу Чжичжен тяогэ) // *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 2. М.: ИВ РАН; 2017. С. 64–70.

15. Баялиева Е. Ф. Законы юаньского Китая о морской торговле и морских перевозках (по материалам цз. 28 кодекса Чжи-чжэн тяо-гэ 至正條格) // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVI. Ч. 2. М.: Наука; ИВ РАН; 2016. С. 53–69.

16. Баялиева Е. Ф. Закон о полях династии Юань (по кодексу «Чжи-чжэн тяо-гэ», цзюань 25) // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII. Ч. 2. М.: ИВ РАН; 2017. С. 59–76.

17. Сидорович С. В. Об одном из документов, содержащихся в утерянной части «Чжи-чжэн-тяо-гэ» // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII. Ч. 2. М.: ИВ РАН; 2017. С. 102–107.

18. Сидорович С. В. Главы 29–32 кодекса «Чжи-чжэн тяо-гэ» // *Общество и государство в Китае*. Т. XLIX. Ч. 1. М.: ИВ РАН; 2019. С. 214–309.

19. *Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фули)*. Ч. I–III / Пер. Н. П. Свистунова; Ред. С. Кучера. М.: Восточная литература; 1997–2012. 573, 408, 444 с.; Ч. IV / Пер. Н. П. Свистунова; Отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: Восточная литература; 2019. 550 с.

20. Рыбаков В. М. Охрана государственной тайны в танском уголовном праве // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVI. Ч. 2. М.: Наука; ИВ РАН; 2016. С. 183–198.



21. Рыбаков В. М. Правовые аспекты охраны государственной границы в танском Китае // *Письменные памятники Востока*. 2018. Т. 15. № 3(34). С. 43–55.
22. Дробышев Ю. И. «Инцидент Туму» и его герои в свете представлений о сакральном характере верховной власти // *Восток (Oriens)*. 2014. № 5. С. 5–24.
23. Бичурин Н. Я. Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. Т. II. СПб.: Типография К. Крайя; 1828. 339 с.
24. *Уложение Китайской палаты внешних сношений*. Т. 1–2 / Пер. С. Липовцев. СПб.: Типография Департамента народного просвещения; 1828. 362, 319 с.
25. Пан Т. А. *Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв.* СПб.: Петербургское Востоковедение; 2006. 228 с.
26. Степанов И. *Очерк уголовного права Китая*. Казань: Университетская типография; 1876. 24 с.
27. Попов П. С. *Краткий исторический очерк уголовного законодательства Китая с древнейших времен до второй половины X века по Р. Х.* СПб.: Типография бр. Пантелеевых; 1880. 59 с.
28. Поршняков С. М. *Карательная система Китайского уложения хана Юн-Джен*. СПб.: Типография Д. Алексеева; 1909. 71 с.
29. Козлихин И. Ю. Китайская правовая традиция // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 14. 2016. № 3. С. 4–13.
30. Ливанцев К. Е. *История государства и права Средних веков. Учебное пособие*. СПб.: Питер; 2002. 283 с.
31. Волкова С. В., Малышева Н. И. Правовое положение китайских женщин в Средние века // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. Право. 2017. Т. 8. № 4. С. 516–523.

### References

1. Leont'ev A. (transl.) *The Chinese Code*. Pt. I–II. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences; 1778–1779. 238, 290 p. (In Russ.)
2. Leont'ev A. (transl.) *Taytsin gurun' and Ukheri koli, i. e. All Laws and Rules of Chines (now Manchurian) Government*. Vol. I–III. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences; 1781–1783. 398, 377, 584 p. (In Russ.)
3. Troshchinskiy P. V. The Law of China in the Mirror of the Russian Science. *Gosudarstvo i pravo*. 2018;1: 82–95. (In Russ.)
4. Kuchera S. (transl.) *Rules of the Chou Dynasty (Chou li)*. Pt. 1. Heavenly Officials. Ch. 1. M.: Vostochnaya literature; 2010; Ch. 2. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2017. 495, 447 p. (In Russ.)
5. Korol'kov M. V. (transl.) *Tszouyangshu ("Collection of Judicial Documents")*. *Paleographic Documents of the Ancient China*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2013. 215 p. (In Russ.)
6. Rybakov V. M. (transl.) *Criminal Code of T'ang with Interpretations ("T'ang Liuy Shu I")*. Ch. 1–30. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 1999–2008. 384, 304, 384, 416 p. (In Russ.)



## REVIEW

Pochekaev R. Yu., Tutaev I. V. Some thoughts on historical and legal aspects...  
*Orientalistica*. 2020;3(4):1202–1216

7. Kychanov E. I. (transl.) *Changed and Approved Anew Code of Regnal Era of Heavenly Prosperity*. Vol. 1–4. Moscow: Nauka; 1988–1989. 462, 704, 620, 676 p. (In Russ.)
8. Kychanov E. I. (transl.) The Jade Mirror for Commanding Troops during the Period of Zhen-guan (1101–1113). *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*. 2005;1(2):5–34. (In Russ.)
9. Kychanov E. I. (transl.) *The “New Laws” of the Tangut State (First Quarter of the 13<sup>th</sup> c)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2013. 501 p. (In Russ.)
10. Ratchnevsky P. *Un code des Yuan*. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux; 1937 (1985); Vol. 2–3. Paris: Presses Universitaires de France; 1972–1977. 350, 199, 209 p. (In French)
11. Schurmann H. F. *Economic Structure of the Yüan Dynasty: Translation of Chapters 93 and 94 of the Yüan shih*. Cambridge: Harvard University Press; 1956. 253 p.
12. Ch'en P. H. *Chinese Legal Tradition under the Mongols: The Code of 1291 as Reconstructed*. Princeton: Princeton University Press; 1979. 205 p.
13. Birge B. *Marriage and the Law in the Age of Khubilai Khan: Cases from the Yuan dianzhang*. Cambridge: Harvard: Harvard University Press; 2017. 324 p.
14. Bayalieva E. F. Yuan Dynasty: Law on Paper Money (According to the Zhi-zheng tiao-ge Code). *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN*. Iss. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS; 2017. P. 64–70. (In Russ.)
15. Bayalieva E. F. Laws of the Yuan China on Maritime Trade and Carriages by Sea (According to materials of Ch. 28 of the Zhi-zheng tiao-ge Code 至正條格). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2016;46(2):53–69. (In Russ.)
16. Bayalieva E. F. The Fiefs Law of the Yuan Dynasty (According to Ch. 25 of the “Zhi-zheng tiao-ge” Code). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2017;47(2):59–76. (In Russ.)
17. Sidorovich S. V. On one of the Documents from the Lost Part of “Zhi-zheng tiao-ge”. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2017;47(2):102–107. (In Russ.)
18. Sidorovich S. V. Chapters 29–32 of the “Zhi-zheng tiao-ge” Code. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2019;49(1):214–309. (In Russ.)
19. Svistunova N. P. (transl.), Kuchera S. (ed.) *Laws of the Great Ming Dynasty with the Combined Commentary and Enclosed Decrees (Da Ming Liuy Tsi Tze Fu Li)*. Pt. I–III. Moscow: Vostochnaya literature; 1997–2012. 573, 408, 444 p.; Pt. IV. Svistunova N. P. (transl.), Dmitriev S. V. (ed.). Moscow: Vostochnaya literature; 2019. 550 p. (In Russ.)
20. Rybakov V. M. Protection of State Secrets in the T'ang Criminal Law. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2016;46(2):183–198. (In Russ.)
21. Rybakov V. M. The Legal Aspects of Border Control in T'ang China. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*. 2018;15(3):43–55. (In Russ.)
22. Drobyshev Yu. I. The “Tumu Incident” and Its Participants in the Light of Ideas of Sacral Character of the Supreme Power. *Vostok (Oriens)*. 2014;5:5–24. (In Russ.)
23. Bichurin N. Ya. *Notes of Mongolia Composed by the Monk Hyacinth*. T. II. St. Petersburg: Printing Press of K. Kray; 1828. 339 p. (In Russ.)
24. Lipovtsev S. (transl.) *The Code of the Chinese Chamber of External Affairs*. Vol. 1–2. St. Petersburg: Printing Press of the Department of National Education; 1828. 362, 319 p. (In Russ.)
25. Pan T. A. *Manchu Written Sources on the History and Culture of the Qing Empire in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cc*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 2006. 228 p. (In Russ.)



## РЕЦЕНЗИИ

Почекаев Р. Ю., Тутаяв И. В. Историко-правовые размышления...  
*Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1202–1216

26. Stepanov I. *Essay on the Criminal Law of China*. Kazan': Univerity Press; 1876. 24 p. (In Russ.)

27. Popov P. S. *Concise Historical Essay on the Criminal Legislation of China since the Ancient Times to the Second Half of the 10<sup>th</sup> Century A. D.* St. Petersburg: Priniting Press of Panteleev Brothers; 1880. 59 p. (In Russ.)

28. Porshnyakov S. M. *Penal System of the Chinese Code of Yongzheng Khan*. St. Petersburg: D. Alekseev's Printing Press; 1909. 71 p. (In Russ.)

29. Kozlikhin I. Yu. The Chinese Legal Tradition. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Series 14. 2016;3:4–13. (In Russ.)

30. Livantsev K. E. *History of State and Law of the Middle Ages: A Manual*. St. Petersburg: Piter; 2002. 283 p. (In Russ.)

31. Volkova S. V., Malysheva N. I. The Legal Status of Chinese Women in the Middle Ages. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Pravo. 2017;8(4):516–523. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Почекаев Роман Юлианович** – кандидат юридических наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой теории и истории права и государства, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия



### Information about the author

**Roman Yu. Pochekaev** – Ph. D. (Law), Associate Professor, Professor, Head of the Department of Theory and History of Law and State, National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia.

**Тутаяв Илья Васильевич** – магистр права, преподаватель кафедры теории и истории права и государства, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия



**Iliia V. Tutayev** – M. A. (Law), Lecturer of the Department of Theory and History of Law and State, National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 08 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 октября 2020 г.  
Принята к публикации: 13 ноября 2020 г.

### Article info

Received: September 08, 2020  
Reviewed: October 11, 2020  
Accepted: November 13, 2020



# Orientalistica

*International peer-reviewed academic journal*



---

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*  
Deputy Editor-in-Chief – *Andrey S. Desnitsky*  
Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor – *Shamil R. Kashaf*

Sections editors:

*Alexander V. Safonov* (Egyptology),  
*Nikilay I. Serikoff* (Arabic Studies) – Editors of “Historical sciences” section,  
*Tawfik Ibrahim, Artem I. Kobzev* – Editors of “Philosophy of the East” section,  
*Natalia I. Prigarina* – Editor “Languages and Literature of the East” section

Scientific editors:

*Tatyana M. Mastuygina, 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),  
*Natalia I. Prigarina, Surun-Khanda D. Syrtyanova* (Mongolian),  
*Irina Glushkova* (Hindi)

Scientific Communications Editors:

*Karina Sh. Alyautdinova, Ilona A. Chmilevskaya*

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Design, computer layout – *Ekaterina P. Gordina*

---

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 December 29, 2020. Format 70x100 1/16.  
Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 12469.

The price is free.

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

Printed in the publishing house of LLC "Publit"  
Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation  
Phone: (495) 230-20-52  
<http://www.publit.ru/>

# Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал



---

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Заместитель главного редактора – *А. С. Десницкий*

Заместитель главного редактора, ответственный выпускающий – *Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов:

*А. В. Сафронов, Н. И. Сериков* (исторические науки)

*Т. Ибрагим, А. И. Кобзев* (философские науки),

*Н. И. Пригарина* (филологические науки)

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),

*Н. И. Пригарина, Л. З. Танеева-Саломатшаева* (персидский язык),

*А. С. Аврутина, Л. И. Шахин* (турецкий язык),

*И. П. Глушкова* (хинди)

Редакторы по научным коммуникациям:

*К. Ш. Аляутдинова, И. А. Чмилевская*

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Е. П. Гордина*

---

В оформлении шмуцтитлов разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным музеем Востока.

Подписано в печать 29.12.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 25,35.

Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 12469.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

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

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1

Тел.: (495) 230-20-52

<http://www.publit.ru/>



ЕЛЕНА ЛЕПЕХОВА

ИМПЕРАТРИЦЫ  
И БУДДИЗМ  
В КИТАЕ И ЯПОНИИ  
В VI-VIII ВЕКАХ



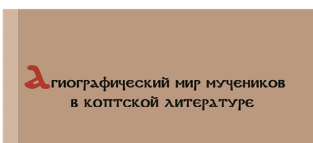
## Лепехова Е. С. Императрицы и буддизм в Китае и Японии в VI-VII вв. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 208 с.

Монография старшего научного сотрудника Отдела истории и культуры Древнего Востока доктора философских наук Института востоковедения РАН посвящена малоизученной в российской исторической науке теме – роли императриц Китая и Японии VI-VIII вв. в распространении буддизма в этих странах. Особое внимание уделено характеристике ситуации, которая сложилась в Китае при династии Тан в VII в. во времена правления императрицы У Чжао и в Японии VI-VIII вв. при правлении императриц периодов Асука-Нара. Включение в государственную доктрину буддийских представлений о вселенском царе-чакравартине придавало новую трактовку традиционным идеалам управления и тем самым позволяло теоретически обосновать законный статус этих правительниц в обществе, настроенном в духе идей Конфуция.

Когда императрица Китая У Цзэтянь 武則天 (У Чжао 武曩, 624 – 705) основала собственную династию Чжоу и провозгласила себя ее первым императором, а затем – воплощением Будды Майтрейи и де-факто буддийским царем-чакравартином, ей понадобились доказательства, зримо подтверждающие сакральную обоснованность ее новых титулов. Для этого она и ее сторонники развернули обширную политическую пропаганду, в которой важное место отводилось буддизму.



Загрузите в мобильное устройство приложение *Меморис*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Меморис*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным значком, в режиме дополненной реальности.



Агиографический мир мучеников  
в коптской литературе

Лилия Франгулян



## Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе (VII-VIII вв.) / Отв. ред. С. А. Моисеева; Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019. 260 с.

Старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока кандидат филологических наук Института востоковедения РАН Лилия Франгулян провела исследование 32 агиографических произведений разных жанров на коптском языке. Все они были написаны в честь мучеников Древней Церкви и получили широкое распространение после арабского завоевания. На их примере автором рассмотрена специфика мученичества, энцикиев и сборников чудес в изучаемой литературной традиции.



Еще больше подробностей от авторов книг на сайте Института востоковедения РАН. Наведите камеру вашего смартфона на QR-код.



# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 3, № 4  
2020

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

