

Vol.4, No 1

2021

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



ORIENTALISTICA

Ad orientem. Ad orientalia





«Эрмитаж — музей истории мировой культуры и сочетает исследовательскую работу с просветительской. Многочисленные выставки создают основанную на подлинных вещах картину истории России от Петра и Екатерины до революции, древних цивилизаций от Египта до Дильмуна, образы великих религий. Обществу очень нужен научный и взвешенный рассказ о прошлом, которое оно сегодня пытается осмыслить».

М. Б. Пиотровский,
генеральный директор Государственного Эрмитажа

Гребень с изображением батальной сцены

Приднепровье, Запорожская область
Курган Солоха, конец V – начало IV в. до н.э.



Золото, литье, чеканка

Поступил в 1914 г. Передан из Императорской
Археологической комиссии



© Государственный Эрмитаж
© The State Hermitage Museum



«Подлинным шедевром по праву считается знаменитый золотой гребень. Он сделан замечательным греческим художником, о чем свидетельствует высокое мастерство: композиция построена подобно классическому греческому храму с треугольным фронтоном, фризом и колоннадой. Блестяще вписана в треугольник сложная сцена битвы, три участника которой имеют разное вооружение».

Королюкова Е. Ф. Властители степей. СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа : Изд-во APC, 2006. С. 57–58.



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.



View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



Vol. 4, No 1
2021

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2021-4-1



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is a peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies. The Journal is being published since 2018. Since 2020 it has annually 5 issues. Form of distribution - print media, journal. Registration number and decision date on registration with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor): PI No. FS77-72763 dated May 4, 2018. Registered in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber: ISSN 2618-7043 (Print), ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Website: 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: www.orientalstudies.ru



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



The State Museum of Oriental Art
Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation
Website: www.orientalmuseum.ru

Address of the Editorial Office



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

Our Mission

The *Orientalistica* offers research papers on the classical period of history, philosophy and literature of the peoples of the East in Antiquity and the Middle Ages. The Editorial Board hopes that highlighting the most popular and important aspects of research in Eastern studies will foster the academic cooperation between the scholars in the Russian Federation and the worldwide 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.

Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission



By order of December 25, 2020, No. 469-r of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ministry of Education and Science of Russia) and based on the corresponding decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of Russia dated December 18, 2020, the Journal *Orientalistica* from December 25, 2020, included in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the main scientific results of dissertations for the degree of Ph. D. (russ.: kandidat nauk candidate of science), for the degree of Dr. habil. (russ.: doctor nauk, doctor of science), formed based on the recommendations of the expert councils of the Higher Attestation Commission, in scientific specialities and corresponding to them should be published branches of science:

HISTORICAL SCIENCES AND ARCHAEOLOGY

- 07.00.02 History of Russia (History)
- 07.00.03 General history (of the relevant period) (History. 1) Ancient history 2) Middle Ages
- 07.00.06 Archaeology (History)
- 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology (History)
- 07.00.09 Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research (History)
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (History)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies (History)

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 09.00.03 History of Philosophy (Philosophy)
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (Philosophy)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies (Philosophy)

PHILOLOGICAL SCIENCES

- 10.01.03 Foreign Literatures (with the particular literature specified) (Philology. Asian and African Literatures)
- 10.01.08 Theory of literature. Textology (Philology)
- 10.01.09 Folklore Studies (Philology)

The *Orientalistica* Editorial board intends to make the presence of the Journal in the nomenclature of the Higher Attestation Commission (BAK) scientific specialities List and invites authors of publications in scientific specialities and corresponding branches of science as follows:

- 07.00.10 History of Science (History, Philosophy)
- 24.00.03 Museology, conservation and restoration of historical objects (History)
- 10.01.02 Literature of the peoples of the Russian Federation (Philology).

Editor-in-Chief

Valery P. Androsov – Dr. 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., Dr. 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, Dr. 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*, Dr. 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, Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of Linguistics of the RAS; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Bazarov Boris Vandanovich – Member of the Russian Academy of Sciences (RAS), Prof., Ph. D. habil. (Hist.), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; Buryat scientific center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation

Daniel Berounsky – Dr. habil. (Philos.), Prof., Charles University, Prague, Czech Republic

Agnes Birtalan – Dr. habil. (Philol.), Prof., Eötvös Lorand University, Budapest, Hungary

Sebastian Paul Brock – Dr. habil. (Philos.), Wolfson College, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

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

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

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

Theodor Ithamar – Dr. habil. (Philos.), Prof., Zefat Academic College, Bar-Ilan University, Israel

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

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

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

Editorial Board

Alikber K. Alikberov – *Chairman Editorial Board*, Dr. habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Andrey S. Desnitsky – *Deputy Editor-in-Chief*, Dr. 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. A. (Theol.), Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow State Linguistic University, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina – Dr. habil. (Philol.), Ass. Prof., St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

Svetlana A. Burlak – Dr. 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 – Dr. 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 – Dr. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Tawfik Ibrahim – Dr. habil. (Philos.), 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 – Dr. habil. (Philos.), 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 – Dr. habil. (Philos.), Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

Dmitry V. Mikulsky – Dr. 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 – Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Marina L. Reisner – Dr. 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, Dr. habil. (Hist.), Prof., A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Marietta T. Stepanyants – Dr. habil. (Philos.), Prof., Institute of Philosophy of the RAS; State Academic University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

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

Lola Z. Taneeva-Salamatshaeva – Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Nadezhda N. Trubnikova – Dr. habil. (Philos.), 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 – Dr. habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS; MGIMO – University, Moscow, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev – Ph. D. habil. (Hist.), Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation



T. 4, № 1
2021

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2021-4-1



Информация об издании

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

Издается с 2018 г., до 2021 г. – ежеквартально, с 2021 – 5 раз 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, 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: 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: www.orientalstudies.ru



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 34. Сайт: www.heritagemuseum.org



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры Государственный музей искусства народов Востока.

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а. Сайт: www.orientmuseum.ru

Редакция

ORIENTALISTICA



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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

Сайт: www.orientalistica.com

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

Журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) предлагает исследования истории, философии и литературы народов Востока в древности и Средневековье.

Мы надеемся, что публикация наиболее популярных и актуальных аспектов исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству ученых Российской Федерации и мирового научного сообщества.

Задача журнала – продвижение востоковедческих 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.

Соответствие требованиям ВАК Минобрнауки России



Распоряжением от 25 декабря 2020 г. № 469-р Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (Минобрнауки России) журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный по итогам рекомендаций экспертных советов ВАК, по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

- 07.00.02 Отечественная история (исторические науки),
- 07.00.03 Всеобщая история (исторические науки),
- 07.00.06 Археология (исторические науки),
- 07.00.07 Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (исторические науки),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение (исторические науки).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- 09.00.03 История философии (философские науки),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение (философские науки).

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 10.01.09 Фольклористика (филологические науки).

Редакция предполагает расширять присутствие журнала в номенклатуре научных специальностей Перечня ВАК и приглашает к сотрудничеству авторов публикаций по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 07.00.10 История науки и техники (исторические науки, философские науки),
- 24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (исторические науки),
- 10.01.02 Литература народов Российской Федерации (филологические науки).

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*, акад. РАН, акад. 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

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

Базаров Борис Ванданович – акад. РАН, д-р ист. наук, проф., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, г. Улан-Удэ, Российская Федерация

Беронски Даниэль – Dr. habil. (Philos.), проф., Институт Юго-Восточной и Центральной Азии; Карловский университет, г. Прага, Чехия

Бирталан Агнес – Dr. habil. (Philol.), проф., Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, г. Будапешт, Венгрия

Брок Себастьян Пол – Dr. habil. (Philos.), Вулфсон-Колледж, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

Бухарин Михаил Дмитриевич – акад. 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; Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация; Институт Авсония, Университет Бордо Монтень, Бордо, Франция

Ифамар Теодор – Dr. habil. (Philos.), проф., Академический колледж Зефат, г. Цфат, Университет имени Бар-Илана, г. Хайфа, Израиль

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

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

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

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

Редакционная коллегия

Аликберов Аликбер Калабекович – *председатель редакционной коллегии*, д-р 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 Равильевич – *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; Национальный исследовательский университет 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 Наталия Валерьевна – канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Зайцев Илья Владимирович – д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, Высшая школа экономики, 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

Межрияков Александр Николаевич – д-р ист. наук, проф., Национальный исследовательский университет 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 филол. 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

Французов Сергей Алексеевич – д-р ист. наук, доц., Институт восточных рукописей РАН; Национальный исследовательский университет 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

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Shomakhmadov S. H.* The “Dhāraṇī collections” (*Dhāraṇī-piṭaka*), its structural features and place in the Buddhist canon of the mahāsāṃghika and dharmaguptaka Schools tradition..... 15

Universal history (Ancient history)

- Safronov A. V.* Could Xerxes push the land back? On understanding some fragments from the Satrap Stele of Ptolemy 28
- Kulikov D. Ye.* Inscriptions on the Ancient Chinese bronze vessels “Bi Qi You” (Late Shang-Yin Period) 52

Universal history (Middle Ages)

- Kitinov B. U., Liu Qiang.* The periodization of the relations between Dzungaria and Tibet in the first half of the 18th century..... 77

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Asadov F. M.* The historical continuum of Jerusalem: the inseparability of time and space, past and present, history and politics..... 96

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Bruno De Nicola.* The *Fustat al-‘adala*: a Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia..... 121

LITERATURE OF THE EAST

Theory of literature. Textology

- Khismatulin A. A.* The *Fustat al-‘adala*’s relation to the *Siyar al-muluk*: textual analysis..... 150

Folklore

- Starostina A. B.* Nicholas Belfield Dennys as a pioneer in the comparative study of Chinese folklore 190

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Zheleznova N. A.* Sallekhanā: Jaina version of “ethanasia” 214
- Shah Sh.* Gendering the Sabarimala Conundrum: Female Body, Sexuality and Desire in the Sanskrit Brahmanic Tradition..... 233

History of Philosophy

- Golovachev V. Ts.* Who stole the ram? The “New Interpretations” of the “Analects” (13.8) and the most recent discussions on the “effective admonition” by the scholars from the Peoples’ Republic of China..... 242

CHRONICLE

Reviews

- Perepiolkin L. S.* East and resources: from Antiquity to the Present. [Review on:] Alexander M. Etkind. The Nature of evil. Raw materials and the state. Moscow: New Literary Review; 2020. 504 p..... 262

Conference report

- Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S.* 50 years of the conference “State and Society in China” 287

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

- Шомахмадов С. Х.* Особенности сложения «Собрания Дхарани» (*Dhāraṇī-piṭaka*) как части буддийского канона в традиции школ махасангхика и дхармагуптака 15

Всеобщая история (Древний мир)

- Сафронов А. В.* Мог ли Ксеркс «попятить» землю? К пониманию некоторых фрагментов «Стелы сатрапа» 28
- Куликов Д. Е.* Надписи на древнекитайских бронзовых сосудах «Би Ци ю» (поздний период эпохи Шан-Инь) 52

Всеобщая история (Средние века)

- Китинов Б. У., Лю Цян.* Джунгаро-тибетские отношения в первой половине XVIII в.: особенности периодизации..... 77

Философия религии и религиоведение

- Асадов Ф. М.* Исторический континуум Иерусалима: неразобщенность времени и пространства, прошлого и настоящего, истории и политики 96

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

- Бруно Де Никола.* *Фустат ал-‘адала*: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии..... 121

ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

Теория литературы. Текстология

- Хисматулин А. А.* Связь *Фустат ал-‘адала* с *Сийар ал-мулук*: текстологический анализ..... 150

Фольклористика

- Старостина А. Б.* Николас Белфилд Деннис как пионер сравнительного изучения китайского фольклора..... 190

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия религии и религиоведение

Железнова Н. А. Саллекхана: джайнский вариант «эвтаназии»....214

Shah Sh. Gendering the Sabarimala Conundrum: Female Body, Sexuality and Desire in the Sanskrit Brahmanic Tradition..... 233

История философии

Головачёв В. Ц. Кто украл барана? «Новые интерпретации» текста «Лунь юй» (13.8) и новейшие дискуссии ученых КНР об «эффективном увещании»..... 242

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

Перепелкин Л. С. Восток и ресурсы: от древности до наших дней. [Рец. на:] Эткинд А. М. Природа зла. Сырье и государство. М.: Новое литературное обозрение; 2020. 504 с.....262

Обзор конференции

Дикарёв А. Д., Кобзев А. И., Скрыпник Е. С. 50 лет конференции «Общество и государство в Китае».....287

HISTORY OF THE EAST



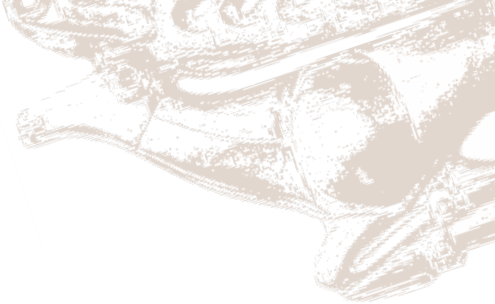
- **Historiography, source critical studies, historical research methods**
- **Universal history (Ancient history)**
- **Universal history (Middle Ages)**
- **Philosophy of Religion and Religious Studies**



ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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



HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Научная статья

УДК 94(5):24

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-015-027>

Исторические науки

Особенности сложения «Собрания Дхарани» (*Dhāraṇī-piṭaka*) как части буддийского канона в традиции школ махасангхика и дхармагуптака

Сафарали Хайбуллоевич Шомахмадов

Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт Петербург, Россия, safaralihshom@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>

Аннотация. Статья посвящена специфике формирования «Собраний дхарани» (Дхарани-питака) в традициях школ махасангхика и дхармагуптака и легитимации данных текстов в составе буддийского канона вопреки изначально принятой в буддизме позиции отвержения практики возглашения сакральных формул, восходящей к брахманистской традиции рецитации ведийских мантр. В статье рассматриваются особенности сложения Дхарани-питака школ махасангхика и дхармагуптака. Указывается, что ядро «Собрания заклинаний» махасангхика составили тексты, представляющие автохтонный уровень бытования религиозной практики – так называемую народную магию, обусловившую формирование как буддийского (махаянского), так и шиваитского «пантеона». Дхарани дхармагуптаков, наоборот, отличает опора на мнемотехнические принципы буддийского силлабария-арапачаны, которые также были использованы при составлении текстов праджняпарамиты. Таким образом, в Дхарани-питаках махасангхика и дхармагуптака отражены оба уровня бытования буддийской доктрины – простонародный (махасангхика), призванный обеспечить благоприятное мирское существование, и высокий, иератический (дхармагуптака), ведущий к реализации высшей религиозной цели – обретению нирваны.

Ключевые слова: Дхарани-питака; буддийский канон; махасангхика; дхармагуптака; арапачана; праджняпарамита

Для цитирования: Шомахмадов С. Х. Особенности сложения «Собрания Дхарани» (*Dhāraṇī-piṭaka*) как части буддийского канона в традиции школ махасангхика и дхармагуптака. *Ориенталистика*. 2021;4(1):15–27. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-015-027>.



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





The “*Dhāraṇī* collections” (*Dhāraṇī-piṭaka*), its structural features and place in the Buddhist canon of the *mahāsāṃghika* and *dharmaguptaka* Schools tradition

Safarali H. Shomakhmadov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia
safaralihshom@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>

Abstract. The article deals with the specifics of the formation of the ‘*Dhāraṇīs Collections*’ (*Dhāraṇī-piṭaka*) in the traditions of *Mahāsāṃghika* and *Dharmaguptaka* schools as well as the legitimization of these texts within the Buddhist Canon, regardless of the Abhidharma position that denied the practice of sacred formulas reciting as a Brahmanic heritage of the Vedic hymns proclaiming. The article examines the structural and formation features of *Dhāraṇī-piṭakas* both *Mahāsāṃghika* and *Dharmaguptaka*. It is pointed out that the ‘core’ of the *Mahāsāṃghika*’s “Spells Collection” was composed based on the texts representing the ‘autochthonous level’ of the religious practice (so called ‘folk magic’) that influenced the formation of both Buddhist (*Mahāyāna*) and *Śaiva* ‘pantheon’. The *Dharmaguptaka*’s *dhāraṇīs*, on the contrary, are distinguished by their reliance on the ‘mnemotechnical principles of the Buddhist syllabary-*arapacana* which were used in the *prajñāpāramitā* text’s structure. Therefore, the *Dhāraṇī-piṭakas* of *Mahāsāṃghika* and *Dharmaguptaka* reflect both levels of the Buddhist doctrine functioning – the ‘popular level’ (*Mahāsāṃghika*) aimed to the favourable mundane existence and the high, ‘hieratic one’ (*Dharmaguptaka*) that has the goal of the obtaining of the final liberation – *nirvāṇa*.

Keywords: *Dhāraṇī-piṭaka*; Buddhist Canon; *Mahāsāṃghika*; *Dharmaguptaka*; *arapacana*; *Prajñāpāramitā*

For citation: Shomakhmadov S. H. The “*Dhāraṇī* collections” (*Dhāraṇī-piṭaka*), its structural features and place in the Buddhist canon of the *mahāsāṃghika* and *dharmaguptaka* Schools tradition. *Orientalistica*. 2020;4(1):15–27 (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-015-027>.

Введение

Проблема изучения состава буддийского канона различных школ не теряет своей актуальности, поскольку позволяет анализировать доктринальные особенности каждой из них и тем самым раскрыть все многообразие буддийской религиозной традиции. Общеизвестно, что «единого» буддийского канона, общепринятого для всех школ и направлений, не существовало. Каждая из буддийских школ рассматривала в качестве канонических те или иные тексты, наилучшим образом демонстрирующие ее доктринальные особенности. Но эти же тексты могли быть исключены из канона других школ и направлений либо же видоизменены, согласно



особенностям этих школ. Присутствие же «Собрания 'заклинаний'¹-дхарани» (*Dhāraṇī/Vidyādhara-piṭaka*) в канонах таких «генетически» и доктринально различных школ, как дхармагуптака, относящаяся к ветви стхавиравады (пал. тхеравады) и «предшественницы» махаяны – махасангхики, говорит о существенной роли вербальных сакральных формул в практике достижения нирваны, несмотря на всю неоднозначность отношения в буддизме к «священным речитативам».

Целью данной статьи является анализ особенностей формирования «Собрания дхарани» как неотъемлемой части канона в традиции буддийских школ махасангхика и дхармагуптака, что обусловило специфику, в частности, состава китайского буддийского канона, а также повлияло на структуру текстов праджняпарамиты. Цель реализована в следующих **задачах**:

– проанализировать позицию абхидхармистов и некоторых теоретиков Винаи на практику рецитации сакральных формул, берущей начало в брахманистской традиции возгласения мантр Атхарваведы;

– рассмотреть зафиксированную предположительно в китайском буддийском каноне Дхарани-питаку школы махасангхика, вобравшую в себя автохтонные заклинания «народной магии» и обусловившую развитие ритуальной практики простонародного буддизма;

– раскрыть особенности сложения дхаранических текстов в каноне школы дхармагуптака как основанных на буддийском силлабарии – арапачане мнемотехнических приемов «схватывания и удержания в памяти» (*dhāraṇa*) понятий буддийской доктрины;

– продемонстрировать влияние мнемотехнического принципа арапачаны на структуру текстов праджняпарамиты.

Критика заклинательной практики с позиций «классического буддизма»

Рецитация разного рода заклинаний была широко распространена в ортодоксальной брахманистской традиции, уходящей корнями в гимны Атхарваведы. Очевидными целями данной ритуальной практики являлись лечение болезней, гадание и, как следствие, удержание в рамках

¹ Проблема соотношения мантры и дхарани, равно как и правомерности определения обоих терминов как заклинаний, в буддологической литературе стоит очень остро и является, пожалуй, темой отдельного исследования. С одной стороны, и мантра, и дхарани, являясь инструментом достижения вполне мирских благ (успех в делах, защита от стихийных бедствий, грабителей, диких животных и пр.), могут быть определены как «заклинания». С другой стороны, оба термина маркируют собой аспекты религиозной практики, направленной на изменение состояния сознания, ведущее к реализации конечной цели – обретению освобождения. В обоих случаях мантра и дхарани являются синонимами. Однако автор исходит из того, что, в отличие от мантры, ведущим «свойством» дхарани (как следует из этимологии этого слова, на что и указывал В. П. Васильев) является дхарана (*dhāraṇa*) – способность сознания удерживать, хранить и затем передавать в предельно сжатой форме (слова или фразы) пространственные концепции доктрины [1, с. 527].



ортодоксальной традиции «паствы», обеспечивающей материальное благополучие жреческого сословия. Таким образом, чтобы обозначить разрыв с брахманистской традицией, буддийская идеология изначально резко выступала против использования вербальных магических формул в практике обретения нирваны. Затем, будучи не в силах противостоять формированию простонародного уровня бытования буддийской традиции, теоретики Винаи, к коим относились и дхармагуптаки, легитимируют возгласение сакральных формул как неотъемлемую часть ритуальной практики буддизма. Одновременно с этим вводился ряд ограничений, призванный ясно продемонстрировать отличия буддийского «нововведения» от предшествующей ортодоксальной традиции. Так, при использовании заклинаний против болезней категорически запрещалось взимать плату с мирян. Также буддийским монахам возбранялось воспринимать от мирян простонародные заклинания, направленные на обретение мирских благ, препятствующих успешной йогической практике. Равно как и миряне не допускались к практике рецитации дхарани, направленных на реализацию религиозной цели – обретения нирваны [2, с. 319].

Кроме того, Виная дхармагуптаков, равно как и муласарвастивадинов, разрешает использовать мантры в защитных и лечебных целях: рецитация сакральных формул признавалась эффективной в деле защиты монахов от «десяти опасностей»: (1) произвола властей, (2) нападения грабителей, (3) наводнения, (4) пожаров, (5) людей и (6) не-людей (санскр. *a-manuṣya*), (7) диких животных, (8) змей, (9) смерти или тяжелой болезни, (10) отпадения от праведного поведения (санскр. *śīla*) под сторонним принуждением [3, с. 113–116; 4, с. 32–38]. По замечанию Л. Шмитхаузена, в ряде случаев полагаться лишь на всеобъемлющее сострадание (санскр. *maitrī*) недостаточно для защиты от «десяти напастей», и возгласение сакральных формул считалось действенным [5, с. 67].

Однако критика возгласения защитных формул с позиций стхавиравады/тхеравады сохранилась вплоть до периода постканонической Абхидхармы (V–IX вв.). Так, в девятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (V в.) произнесение заклинаний при врачевании посредством лекарственных трав (*auśadhakāryasiddhi*) признается абсолютно бесполезным; более того, заклинания презрительно именуются «пхухи [и] свахи» (*phuḥsvāhāni*), а те, кто произносит сакральные формулы, – «мастерами плутовства и обмана» (*kuhakavaidya*) [6, с. 475].

В период с III по IX в. сначала в Индии, а затем и в Центральной Азии, Тибете и на Дальнем Востоке получают широкое распространение буддийские канонические тексты, в которых важное место занимают дхарани. По выражению А. Уэйли, данное явление – необычайный рост популярности буддийских текстов, содержащих сакральные формулы, – получило название «дхарани-буддизм» [7, с. 87] и, по сути, ознаменовало собой рецепцию индийским буддизмом заклинательных



практик, прежде всего, ведийской традиции, шиваитских течений, а также автохтонных индийских культов [8, с. 164]. Заимствуя и реинтерпретируя понятия предшествующей брахманистской традиции, буддизм ассимилировал заклинания сперва в составе буддийского канона – Сутра- и Виная-питаки, а затем – в специальных сборниках – Видьядхара-питаках (*Vidyādhara-piṭaka*), или же Дхарани-питаках (*Dhāraṇī-piṭaka*).

Автохтонная практика заклинаний в Дхарани-питаке махасангхиков

Первое упоминание о подобном «Собрании заклинаний» встречается в сочинении Сюань Цзана *Да тан си юй цзи* 大唐西域記 («Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан»). В IX свитке (*цзюане*) памятника, посвященном описанию Магадхи, китайский паломник упоминает ступу, возведенную по приказу Ашоки на месте «Великого собрания» монахов и мирян, не допущенных Махакашьяпой на Первый буддийский собор в Раджагрихе, где и была составлена («совместно пропета» – *самгити*) Трипитака. Собравшиеся отдельно от «официальных делегатов» составили свой канон, в который помимо Сутра-, Виная- и Абхидхарма-питаки, вошли «Собрание различных текстов»² и Дхарани-питака³. Это «Великое собрание» дало название новой школе раннего буддизма – *махасангхике* [11, с. 252]. Таким образом, согласно буддийской историографической традиции, уже в V в. до н. э.⁴ дхарани формируются в отдельное собрание буддийского канона, что, бесспорно, указывает на их исключительное значение в раннебуддийской традиции. Также важно отметить, что фиксация Дхарани-питаки происходит в рамках школы махасангхика, повлиявшей в дальнейшем на становление махаяны. Поскольку, согласно записям Сюань Цзана, в «альтернативном соборе» махасангхиков участвовали также и миряне, вполне возможно, что в состав первой Дхарани-питаки вошли многочисленные заклинания популярного, простонародного, буддизма, восходящие к автохтонным индийским культам, а также к магической практике, отраженной в текстах Атхарваведы. Бесспорно, впоследствии эти заклинания, как уже отмечалось, были реинтерпретированы в соответствии с махаянской идеологией.

² Кит. 雜集藏 (*Цза цзи цзан*; «Питака 'Собрание различных [текстов]'»). С. Жюльен определяет данное собрание как Самбьюкта-питака [9, с. 37–38]. С. Бил полагает, что данное собрание – либо *Кшудрака-никая*, либо *Самнипата-никая* (санскр. *Samnipāta*; пал. *Sannipāta*) [10, с. 164–165].

³ Кит. *Цзинь чжоу цзан* 禁呪藏; другое название – *Видьядхара-питака* (*Vidyādhara-piṭaka*; кит. *Цзи мин цзан* 持明藏).

⁴ Существует несколько датировок разделения буддийской общины на стхавираваду и махасангхику. Например, сингальская хроника *Дипавамса* (тхеравадинская традиция) относит данный факт ко времени Второго буддийского собора в Вайшали (IV в. до н. э.). Здесь важным является то, что махаянская традиция «устаи» Сюань Цзана возводит время своего возникновения, вернее, появления своего предтечи – махасангхики, к наиболее возможному по древности периоду – году спустя Паринирваны Будды.



Выскажем предположение, что тексты Дхарани-питаки махасангхиков, возможно, были переведены на китайский язык индийскими миссионерами и китайскими паломниками и вошли в четыре «тома» Саньцзана (Т 18–21) под общим названием *Ми цзяо бу* 密教部 («Эзотерический раздел»). В пользу данного предположения могут говорить два факта. Во-первых, обращает на себя внимание близкое расположение относительно друг друга следующих разделов китайской Трипитаки: (1) Т 13 – *Да цзи бу* 大集部 («Раздел 'Большое собрание'»), который, возможно, является тем самым «Собранием различных текстов» (*Mahāsaṃnipāta*); (2) «тома» Т 14–17 – *Цзин цзи бу* 經集部 («Раздел сутр»); (3) Т 18–21 – уже упомянутое собрание эзотерических текстов; (4) собрание Т 22–24 – *Люй бу* 律部 («Свод законов», то есть Виная); (5) Т 26b–29 – *Пи тань бу* 毗曇部 (Абхидхарма). Возможно, это и есть пятисоставный канон махасангхиков, который, согласно Сюань Цзану, включал Сутра-питаку, Винаю, Абхидхарму, Самъюкту и Дхарани-/Видьядхара-питаку [12, с. 4]. Во-вторых, о том, что вобравшая в себя простонародные заклинания Дхарани-питака «Великого собрания» содержится в разделе *Ми цзяо бу*, может говорить наличие в нем множества дхарани, разрозненных или представленных в виде небольших сборников, посвященных так называемой Чунди-деви – буддийской форме индуистской гневной богини Дурги – изначально автохтонного божества, в процессе адаптации индуизмом народных верований включенного в пантеон шиваизма.

Мнемотехнический принцип арапачаны в «Собрании дхарани» дхармагуптаков

Отнесение дхарани к каноническим собраниям в традиции стхавиравады происходит в рамках школы *дхармагуптака* («Хранители Дхармы»), имевшей исключительное значение для развития буддизма в Центральной Азии. Основателем школы считается Дхармагупта, почитаемый как ученик Маудгальяяны – одного из основных учеников Бхагавана. Бесспорно, это лишь «легендарная история», имеющая мало оснований для уверенной аргументации, однако важным является то, каким образом устанавливается преемственность дхармагуптаки как школы традиции стхавиравады – «Учения старейшин», то есть ближайших учеников Будды. В традиции вайбхашики – школы сарвастивадинского направления, окончательно оформившейся в III–II вв. до н. э., – Маудгальяяна рассматривается как автор двух трактатов канонической Абхидхармы – Дхармаскандхи (согласно Сюань Цзану) [13, с. 17] и Праджняпти-шастры (согласно Яшомитре, Таранатхе и Будону) [14, с. 7, 252]. Дхармаскандха содержит важнейшие концепции раннего буддизма, как они зафиксированы в текстах Сутра-питаки. В Праджняпти-шастре разъясняется буддийская космология в тесной связи с *пратитья-самутпадой* – законом причинно-за-



висимого возникновения. Несомненно, Маудгальяяна не мог быть автором абхидхармистских трактатов, но, как верно отмечают представители Санкт-Петербургской буддологической школы, «авторство» обусловлено характерным для Маудгальяяны методом изложения, который впоследствии был применен при составлении данных трактатов [13, с. 17].

Как упоминалось ранее, дхармагуптака возникла после Третьего буддийского собора, в конце III в. до н. э., однако, согласно произведению сарвастивадинского мыслителя Васумитры (I–II вв.) *Самаябхедопарачаначакра* («О расколе»⁵), сохранившемуся в китайских переводах, дхармагуптака отделилась от школы махисасака (*mahīsāsaka*; досл. «Наставники Земли») в конце II – начале I в. до н. э. [14, с. 245] Канон дхармагуптаки составили, помимо Трипитаки, «Собрание дхарани» и Бодхисаттва-питака. Примечательно, что в канонических текстах дхармагуптаки, восходящей к традиции стхавиравады, представлен идеал уже махаяны. Согласно Васумитре, ряд положений *Шарипутра-абхидхарма-шастры* дхармагуптаков обнаруживает существенные сходства с концепциями различных школ махасангхики [15, с. 46].

Место возникновения и расцвета школы «Хранителей Дхармы» – северо-запад Индии, территория Гандхары [16, с. 582]. Не возьмемся утверждать, насколько правомерно говорить о сближении позиций дхармагуптаки с воззрениями «Большой колесницы», но стоит отметить, что во II в. н. э. там же, на северо-западе Индостана, при Канишке начинают создаваться тексты Праджняпарамиты [17, с. 410]. Археологические данные также дают нам сведения о тесном взаимодействии сарвастивадинской традиции, представленной воззрениями дхармагуптаки, и махаянских представлений на территории Гандхары. Так, Дж. М. Розенфилд сообщает о том, что в храмах школы дхармагуптака могли быть помещены статуи бодхисаттвы Майтреи – персонажа, безусловно, махаянского пантеона [18, с. 20]. Необходимо отметить достаточную самобытность дхармагуптаки. Так, Таранатха, приводя список буддийских школ в традиции махасангхиков, указывает на трехчастное разделение направлений: стхавиравадинов, собственно махасангхиков и вибхаджьявадинов, к которой справедливо и определены дхармагуптаки [19, с. 339–340]. Китайский автор Сен-ю (444–518) также не относит дхармагуптаков к школе стхавиравада; более того, он рассматривает школы дхармагуптаков и махисасаков как совершенно разные [16, с. 594]. Закат школы «Хранителей Дхармы» на территории Восточного Туркестана И-цзин относит ко второй половине VII в. [16, с. 596]. Вполне вероятно, что распространенное в III–IX вв. в оазисах Центральной Азии течение буддизма, получившее в зарубежной буддологии наименование «протомахаяна», на самом деле –

⁵ *Samayabhedoparacanacakra* – (досл.) «Цикл [сведений] о создании (*uparacana*) рассогласованности (*samayabheda*) [в Учении]».



наследие дхармагуптаков, равно как и школ сарвастивада и муласарвастивада.

Необходимо сказать несколько слов о Дхарани-питаке дхармагуптаков, которая, есть все основания полагать, качественно отличалась от аналогичного собрания махасангхиков, наполненного заклинательными текстами простонародного буддизма. Как уже упоминалось, дхармагуптака вышла из вибхаджьявады – ответвления стхавиравады, характерной чертой которого является строгий анализ выносимых на обсуждение положений доктрины. Поэтому и отбор дхарани, надо полагать, осуществлялся в строгом соответствии с реализацией конечной цели буддийской практики – достижения нирваны. Согласно традиции махисасаков, из которой выделилась дхармагуптака, основателем школы «Наставников Земли» был брахман, принявший буддизм и обретший статус архата; для обогащения текста сутр он использовал достижения санскритской грамматики ортодоксальной традиции [16, с. 587]. Неудивительно, что канон дхармагуптаков перенял строгую рафинированность индийской учености, не воспринимавшую простонародный уровень религиозных представлений.

В традиции дхармагуптаков дхарани служили мнемотехническим средством, облегчающим запоминание Дхармы. Э. Ламонт сообщает, что структурное оформление Дхарани-питаки дхармагуптаков соответствовало принципу буддийского силлабария – *арапачаны* [16, с. 550]. Известно неиндийское происхождение арапачаны, возникшего в Центральной Азии и изначально записанного на языке гандхари письмом кхароштки; за каждым слогом арапачаны было закреплено определенное понятие буддийского учения [20; 21, с. 160–162]. Скорее всего, такую же функцию несли дхарани в каноне дхармагуптаков.

Обоснование практики рецитации дхарани в традиции праджняпарамиты

Последователи махаяны активно использовали мнемотехнический метод арапачаны для прозелитации своих воззрений. Тексты праджняпарамитского цикла (Аштадашасакхасрика-, Панчавимшатисакхасрика- и Шатасакхасрика-праджняпарамита-сутры) в достаточном количестве содержат построенные по акрофоническому принципу образцы использования метода арапачаны [22, с. 212], столь популярного у дхармагуптаков. Вероятно, фрагменты Дхарани-питаки «Хранителей Дхармы» в качестве охранительных формул могли войти в тексты праджняпарамиты.

Интересное обоснование использования дхарани в махаянской традиции, в отличие от стхавиравадинов, содержится в Махапраджняпарамита-шастре Нагарджуны. Интересующий нас пассаж озаглавлен «Молчание шраваков по поводу дхарани» и завершает четвертый раздел «Обретение



врат памятования и сосредоточения» второй главы «Порядок [обретения] сверхъестественных знаний» четвертого раздела этого всеобъемлющего трактата. Обсуждение начинается с вопроса о том, почему именно в традиции махаяны ведется разговор о практике дхарани, ссылаясь на то, что в текстах шраваков (стхавиравадинов) нет упоминаний о практике рецитации защитных формул [23, с. 1876].

В тексте трактата приводится следующее обоснование позиции стхавиравады с точки зрения махаяны: шраваки не ставят целью накопление [благих] качеств (*guṇa*), а лишь посредством «единоличной» усердной практики совершенствования сознания стараются избавиться от старения (*jarā*), болезней (*vyādhi*) и смерти (*maraṇa*). Поскольку все в этом мире непостоянно, – излагается позиция стхавиравады в понимании идеологов махаяны⁶, – а реален лишь закон причинно-зависимого возникновения, то и нет никакой надобности в сохранении и удержании чего бы то ни было (*na dhārayitavya*). В своей – вполне понятной – критике стхавиравады махаянские авторы сравнивают шраваков с людьми, страдающими от жажды, но довольствующимися лишь неумолимо утекающими каплями спасительной влаги в своих ладонях и не желающими использовать кувшин для накопления и сохранения неизмеримо большего количества воды. Тем более что для спасения других живых существ «кувшин с водой» просто необходим [23, с. 1876–1877].

В интересах живых существ бодхисаттве, считают махаянские мыслители, такой «сосуд» для накопления и сохранения (удержания – *dhāraṇa*) просто необходим. Этим «кувшином», согласно тексту Махапраджняпарамита-шастры, и являются дхарани, которые требуются для накопления и сохранения благих дхарм, способностей (*kuśalendriya*) и других благих качеств (*guṇa*), уже проявленных в прошлом [22, с. 1876–1877].

Выводы

Несмотря на изначально отрицательное отношение буддистов к практике рецитации сакральных формул, в котором усматривалось следование брахманистской традиции возгласения мантр Атхарваведы, а также продолжающуюся в абхидхармистских трактатах критику использования заклинаний в буддийских ритуалах, теоретики Винаи (в частности последователи дхармагуптаки) разрабатывают правила легитимации сакральных речитативов посредством проведения четкой разграничительной линии между мирскими и монашескими «науками», имеющими различные цели, и, соответственно, системы обучения им. В период раннего Средневековья в Южной и Центральной Азии в ареале распространения буддийской культуры практика рецитации дхарани получила самое

⁶ Э. Ламонт резонно ставит вопрос об авторстве Нагарджуны в написании данного трактата [24, с. x].



широкое распространение, что нашло свое отражение, в частности, в формировании особых собраний текстов – Дхарани-/Видьядхара-питака – и включении их в канон ряда буддийской школ (например, махасангхика и дхармагуптака). Дхарани-питака махасангхиков, по всей видимости, включала в себя заклинания «народной магии», восходящей к гимнам Атхарваведы и определившей впоследствии особенности практики возглашения сакральных формул на уровне популярного, простонародного буддизма, заключающиеся в обретении посредством рецитации заклинаний вполне мирских благ (даже для членов монашеской общины) – защиту от нападения разбойников и диких зверей, наводнений, пожаров, укусов ядовитых змей и насекомых, болезней и преждевременной смерти и др. Для дхармагуптаков – приверженцев строгих классификаций, терминологических списков и неприятия простонародного уровня бытования религии – дхарани характеризуются, прежде всего, как мнемотехнический прием «схватывания и удержания в памяти» положений буддийской доктрины. Дхарани-питака дхармагуптаков строится по принципу буддийского силлабария – арапачаны, имеющего северо-индийские корни (Гандхара). Акрофонический принцип арапачаны использовался не только в Дхарани-питаке дхармагуптаков, но также и в структуре праджняпарамитских текстов.

Литература

1. Shomakhmadov S. Kh. Stages and perspectives of the development of Dhāraṇī Studies as a branch of Buddhist studies. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2018;10(4):525–535. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2018.409>
2. Clarke Sh. Locating Humour in Indian Buddhist Monastic Law Codes: A Comparative Approach. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(4):311–330. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9052-x>
3. Davidson R. M. Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(2):97–147. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9054-8>
4. Pathak S. A. Dharani-mantra in the Vinaya-vastu. *Bulletin of Tibetology*. 1989;(2):31–39.
5. Schmithausen L. *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1997. 76 p.
6. Vasubandhu. *Abhidharmakośa-bhāṣyam*. Ed. by P. Pradhan. Patna: Jayaswal Research Institute; 1975. 478 p.
7. McBride R. D. II. Dhāraṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2005;28(1):85–114.
8. Skilling P. The Rakṣa Literature of the Śrāvakayāna. *Journal of the Pali Text Society*. 1992;(16):109–183.
9. *Mémoires sur les Contrées Occidentales*. Traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français, par M. Stanislas Julien. Tome Second. Paris: L'Imprimerie imperiale; 1858. 576 p.



10. Si-Yu-Ki. *Buddhist Records of the Western World*. Transl. from the Chinese of Huiuen Tsiang (A. D. 629) by S. Beal. In 2 vols. Vol. II. London: Trübner & Co; 1884. 369 p.
11. Сюань-цзан. *Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзу)*. Введ., пер. и коммент. Н. В. Александровой, М.: Вост. лит., ИВ РАН; 2012. 463 с.
12. Kern H. *Manual of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1989. 149 p.
13. Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. *Классическая буддийская философия*. СПб.: Лань; 1999. 544 с.
14. Buswell R. E. Jr., Lopez D. S. Jr. *Dictionary of Buddhism*. Princeton NJ: Princeton University Press; 2013. 1304 p.
15. Dessein B. Of Tempted Arhats and Supermundane Buddhas: Abhidharma in the Krishna Region. In: Sree Padma, Barber A. W. (eds) *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*. N. Y.: State University of New York Press; 2008. P. 41–80.
16. Lamotte É. *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain: Institut Orientaliste; 1958. 862 p.
17. Ray R. A. *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*. N. Y., Oxf.: Oxford University Press; 1994. 508 p.
18. Rosenfield J. M. Prologue: Some Debating Points on Gandhāran Buddhism and Kuṣāṇa History. In: Brancaccio P., Behrendt K. (eds) *Gandhāran Buddhism: Archaeology, Art, Texts*. Vancouver – Toronto: University of British Columbia Press; 2006. P. 9–37.
19. Chattopadhyaya D. (ed.) *Tāranātha’s History of Buddhism in India*. Transl. from Tibetan by Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass; 1990. 472 p.
20. Salomon R. New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary. *Journal of the American Oriental Society*. 1990;110(2):255–273.
21. Conze E. (transl.) *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press; 1975. 679 p.
22. Conze E. (ed., critical notes and introd.) *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta Oriental Series, no. 28. London: Luzac & Co.; 1934. 269 p.
23. Lamotte É. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Vol. IV. Louvain: Institut Orientaliste; 1976. 427 p.
24. Lamotte É. Preface. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Vol. I. Louvain: Institut Orientaliste; 1944: VII–XVIII.

References

1. Shomakhmadov S. Kh. Stages and perspectives of the development of Dhāraṇī Studies as a branch of Buddhist studies. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2018;10(4):525–535. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2018.409>
2. Clarke Sh. Locating Humour in Indian Buddhist Monastic Law Codes: A Comparative Approach. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(4):311–330. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9052-x>
3. Davidson R. M. Studies in Dhāraṇī Literature. I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(2):97–147. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9054-8>
4. Pathak S. A Dharani-mantra in the Vinaya-vastu. *Bulletin of Tibetology*. 1989;2:31–39.



5. Schmithausen L. Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 1997. 76 p.
6. Vasubandhu. *Abhidharmakośa-bhāṣyam*. Ed. by P. Pradhan. Patna: Jayaswal Research Institute; 1975. 478 p.
7. McBride R. D., II. Dhāraṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2005;28(1):85–114.
8. Skilling P. The Rakṣa Literature of the Śrāvakayāna. *Journal of the Pali Text Society*. 1992;16:109–183.
9. *Mémoires sur les Contrées Occidentales*, Traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Tsang, et du Chinois en Français, par M. Stanislas Julien. Tome Second. Paris: L'Imprimerie imperiale; 1858. 576 p.
10. Beal S. (ed.) *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*. Transl. from the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629). In 2 vols. Vol. II. London: Trübner & Co; 1884. 369 p.
11. Aleksandrova N. V. (Intr., transl. and comment.). *Xuan Zang. The Records on Western Countries [of the epoch] of the Great Tang (Da Tang Xi You Ji)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2012. 463 p. (In Russ.)
12. Kern H. *Manual of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1989. 149 p.
13. Ermakova T. V., Ostrovskaya E. P., Rudoy V. I. The Classic Buddhist Philosophy. St. Petersburg; Lan'; 1999. 544 p.
14. Buswell R. E. Jr.; Lopez D. S. Jr. *Dictionary of Buddhism*. Princeton NJ: Princeton University Press; 2013. 1304 p.
15. Dessein B. Of Tempted Arhats and Supermundane Buddhas: Abhidharma in the Krishna Region. In: Sree Padma, Barber A. W. (eds) *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*. New York: State University of New York Press; 2008, pp. 41–80.
16. Lamotte É. *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain: Institut Orientaliste; 1958. 862 p.
17. Ray R. A. *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*. New York – Oxford: Oxford University Press; 1994. 508 p.
18. Rosenfield J. M. Prologue: Some Debating Points on Gandhāran Buddhism and Kuṣāṇa History. In: Brancaccio P., Behrendt K. (eds) *Gandhāran Buddhism: Archaeology, Art, Texts*. Vancouver – Toronto: University of British Columbia Press; 2006, pp. 9–37.
19. Chattopadhyaya D. (ed.) *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Transl. from Tibetan by Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass; 1990. 472 p.
20. Salomon R. New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary. *Journal of the American Oriental Society*. 1990;110(2):255–273.
21. Conze E. (transl.) *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press; 1975. 679 p.
22. Conze E. (ed., critical notes and introd.) *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta Oriental Series, no. 28. London: Luzac & Co.; 1934. 269 pp.
23. Lamotte É. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Vol. IV. Louvain: Institut Orientaliste; 1976. 427 p.
24. Lamotte É. Preface. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Vol. I. Louvain: Institut Orientaliste; 1944, VII–XVIII p.



HISTORY OF THE EAST

Shomakhmadov S. H. The “*Dhāraṇī* collections” (*Dhāraṇī-piṭaka*), its structural...
Orientalistica. 2021;4(1):15–27

Информация об авторе



Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Сериндика», Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.

Information about the author

Safarali H. Shomakhmadov – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow of the Laboratory “Serindica”, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.

Author's Links



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: 21 января 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 08 февраля 2021 г.
Принята к публикации: 15 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: January 21, 2021
Approved after peer reviewing: February 08, 2021
Accepted for publication: February 15, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

HISTORY OF THE EAST
Universal history (Ancient history)
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история (Древний мир)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 94(32)+930.27(=003.322)

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-028-051>


Мог ли Ксеркс «попятить» землю? К пониманию некоторых фрагментов «Стелы сатрапа»


Александр Владимирович Сафронов

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

safronov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>

Аннотация. В статье рассматриваются дискуссионные места перевода знаменитой «Стелы сатрапа». Проведенное исследование позволило обосновать фоне-

тическое значение идеограммы  в строке 9 как *sbj*. Этот факт дал возможность предложить новый перевод строк 8–9: «(g) ... до того, как <она> (т. е. область «Топь земли Ваджит») отошла (g) к мятежнику Ксерксу». Кроме того, был обоснован двоякий смысл эпитета Хора *h3.t/h3.t(j) ntr.w hpr hr-s3* в «Стеле сатрапа». С одной стороны, это словосочетание указывает на Хора как предначального бога в городе Буто, с другой – как на сына Исиды и Осириса, появившегося позже, но ставшего царем богов. Также было предложено интерпретировать вызывавшие

споры знаки в строке 11  как (*Hr.w... hr) wd nf sbj(.w)*. Это, в свою очередь, позволило предложить перевод строки 11 «Стелы сатрапа» «(Хор)... сверг тех мятежников – Ксеркса в его дворце и его старшего сына».

Ключевые слова: эпиграфика; Поздний Египет; Птолемей; «Стела сатрапа»; Ксеркс

Для цитирования: Сафронов А. В. Мог ли Ксеркс «попятить» землю? К пониманию некоторых фрагментов «Стелы сатрапа». *Ориенталистика*. 2021;4(1):28–51. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-028-051>.

Original article

History studies

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-028-051>

Could Xerxes push the land back? On understanding some fragments from the Satrap Stele of Ptolemy

Alexander V. Safronov

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

safronov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>

Abstract. The article deals with controversial fragments of the Satrap Stela. The exa-

mination of the sign  in line 9 suggests that its phonetic value was *sbj*. This led




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





to the grammatical reassessment of the translation in lines 8–9 as “... before <it> (=the Marshland Wadjet) passed into the possession of the rebel Xerxes”. Furthermore, the double meaning of Horus’ epithet *h3.t/h3.t(.j) ntr.w hpr hr-s3* in line 11 was suggested. On the one hand, this phrase highlights Horus as the primeval god of creation in Buto. On the other hand, he was considered to be the son of Isis and Osiris, one who came into being later than the other gods, but became the supreme god. Moreover, contro-

versial signs  were regarded as the phrase (*Hr.w... hr*) *wd nf sbj(.w)*. If so, the translation of line 11 may be “(Horus)... overthrew those rebels (namely) Xerxes in his palace and his elder son”.

Keywords: epigraphy; the Late period in Egypt; Ptolemy; Satrap Stela; Xerxes

For citation: Safronov A. V. Could Xerxes push the land back? On understanding some fragments from the Satrap Stele of Ptolemy. *Orientalistica*. 2021;4(1):28–51. (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-028-051>.

Введение

Летом 2019 г. в социальной сети для сотрудничества ученых Academia.edu я предложил для обсуждения среди специалистов черновик своей статьи, посвященной дискуссионным местам текста «Стелы сатрапа» и его исторической интерпретации. Между участниками возникшей дискуссии и доцентом МГУ И. А. Ладыниным, который вот уже 20 лет знакомит научное сообщество со своими опытами интерпретации этого известного памятника, возникла кратковременная полемика. Переводы стелы неоднократно публиковались им как полностью, так и частично. Однако понимание И. А. Ладыниным грамматики и фразеологии этого текста вызвало закономерные вопросы, которые и были заданы ему в ходе дискуссии, но остались без комментариев. Впоследствии некоторые пояснения И. А. Ладынина все же появились в его личном блоге¹ и в автобиографическом очерке в Википедии².

Казалось бы, на этом дело и должно было закончиться до публикации моей статьи в научном журнале в июне 2020 г. [1, с. 1187–1208]. Однако И. А. Ладынин поспешил напечатать еще один ответ в восточноведном журнале, индексируемом в Scopus [2, с. 227–241]. К тому времени я удалил черновик с сайта Academia.edu после публикации³, поэтому теперь читателю остается лишь недоумевать: ответ И. А. Ладынина на критику его перевода А. В. Сафроновым в научном журнале есть, а черновика А. В. Сафронова с этой критикой на сайте Academia.edu не существует.

¹ <https://joy-for-ever.livejournal.com/63649.html> (дата обращения: 6.01.2021)

² https://ru.wikipedia.org/wiki/Ладынин,_Иван_Андреевич (дата обращения: 6.01.2021)

³ Вышеупомянутая дискуссия на сайте Academia.edu также не сохранилась. По действующим правилам, с истечением установленного срока завершенная тема обсуждения автоматически удаляется с данного интернет-ресурса.



Постфактум я хотел бы дополнительно пояснить некоторые спорные места текста «Стелы сатрапа», так как в опубликованной в 2020 г. моей статье акцент был сделан главным образом на интерпретации упоминаемых в нем исторических событий и ономастики [1, с. 1195–1204]. Также мне придется ответить на замечания моего оппонента, которые, на мой взгляд, обусловлены в большей степени его специфическим восприятием процесса научного поиска в египтологии. Я намереваюсь показать, что И. А. Ладынин некорректно интерпретирует данные словарей, не проверяя привлекаемые им сведения по самим иероглифическим надписям, и опирается, в первую очередь, на переводы и коллективное мнение авторитетных исследователей. Подобная методика работы с древними текстами приводит к плачевному результату – появлению сочинения реферативного характера.

Материалы исследования

«Стела сатрапа» (рис. 1) датируется седьмым годом правления македонского царя Александра II (IV), т. е. 311 г. до н. э. [3, S. 56–58], и содержит рассказ о деятельности тогда еще наместника Египта Птолемея, будущего основателя династии македонских правителей. В данной статье я рассмотрю лишь грамматику тех фрагментов текста (строки 8–9 и 10–11), которые вызвали вышеупомянутую дискуссию. Они связаны с историей области «Топь земли Ваджит»⁴, конфискованной персидским царем Ксерксом в первой половине V в. до н. э., и лишь в конце IV в. до н. э. юридически закрепленной Птолемеем за жречеством города Буто [1, с. 1195–1196].



Рис. 1. «Стела сатрапа». Источник: [5, pl. 56]

Fig. 1. The Satrap Stele. After: [5, pl. 56]

⁴ Об этой трактовке топонима *ph.w p3 t n W3d.t* см.: [1, с. 1192, прим. 25].



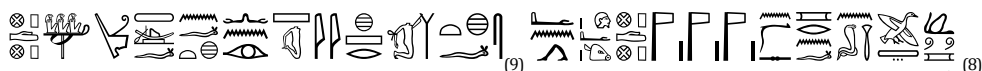
1. Строки 8–9 [4, S. 17:1–4; 3, S. 133]

В строках 8–9 (рис. 2) содержится рассказ жрецов о конфискации владения «Топь земли Ваджит» персидским царем Ксерксом (486–465 гг. до н. э.):



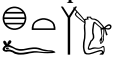
Рис. 2. Строки 8–9 «Стелы сатрапа». Источник: [5, pl. 56]



Fig. 2. The Satrap Stele of Ptolemy, lines 8–9. After: [5, pl. 56]

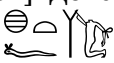



По моему мнению, эти строки следует транслитерировать как ⁽⁸⁾*ph.w* *p3 t3 n W3d.t rn=f n.j-sw ntr.w P-Dp tp-^c hnt(.w) ^cn<=f> ⁽⁹⁾ s<w> hft sbj Hšr:š nn jr.n=f h.t jm=f n b3.w P-Dp* и переводить следующим образом: «⁽⁸⁾ ... ее название (т. е. название области. – А. С.) – “Топь земли Ваджит”. Ранее она принадлежала богам Буто до того, как <она> отошла ⁽⁹⁾ к мятежнику Ксерксу, который не совершал жертвоприношений там для “душ Буто”»⁵.


И. А. Ладынин предложил следующий перевод: «Низина, “Земля Уаджит” название ее, принадлежала она богам Пе-Деп изначально, пока не отнял (букв. “обратил вспять, попятил”) ⁽⁹⁾ ее враг *Hšry:š*; не сделал он вещей из нее для богов Пе-Деп»⁶ [2, с. 230].

Ключевым моментом в понимании грамматики данной фразы является интерпретация группы знаков . И. А. Ладынин видит в гра-


феме  детерминатив после фонетических знаков , а все слово интерпретирует как *hft.j* «враг» соответственно. Однако подтверждение своему предположению он ищет не в иероглифических текстах, но в постоянных ссылках на предыдущие переводы «Стелы сатрапа»⁷, «которые в целом совпадают» с его собственным [2, с. 230–231]. Действительно, все

исследователи интерпретировали группу графем  в строке 9 как

лексему *hft.j* «враг». Соответственно, во фразе  ⁽⁹⁾


⁵ О понимании знаков  как *b3.w P-Dp* см.: [1, с. 1189–1190, прим. 8].


⁶ Перевод И. А. Ладынина «не сделал он вещей из нее для богов Пе-Деп» затруднительно соотнести с его интерпретацией данного фрагмента, согласно которой здесь говорится о прекращении поступлений «в пользу храмов доходов» от области «Земля Уаджит» («Топь земли Ваджит» в моей трактовке. – А. С.) [2, с. 230, прим. 4]. Ср. понимание фразы *nn jr.n=f h.t jm=f n ntr.w/b3.w P-Dp* как “...nicht hat er daraus Opfer dargebracht für die Götter von Pe und Dep” [3, S. 133] или «...он не совершал ритуалов в ней для “душ Буто”» [1, с. 1193].


⁷ Ср.: «интерпретация сочетания знаков  именно как *hftj* принята исследователями для данного контекста практически безальтернативно» или «перевод, представленный нами... в целом совпадает с более ранними переводами данного фрагмента, которые предлагались египтологами, занимавшимися текстом “Стелы...”» [2, с. 230–231].





словосочетание *hft.j Hšrš* «враг *Hšrš*» рассматривалось переводчиками как подлежащее, переходный глагол *ʿn* «поворачивать» – как сказуемое, а зависимое местоимение *s(w)* «его» считалось прямым дополнением. В результате возникали переводы с одинаковым грамматическим пониманием данного фрагмента, например, “...bevor es umgewandelt hat der Feind Xerxes” [3, S. 133] или “...before the enemy Xerxes revoked it” [6, p. 394]. Однако все подобные переводы⁸ фактически определяют семантику глагола *ʿn* как «отнять, забрать», хотя, на мой взгляд, его затруднительно вывести из значения этого глагола «поворачивать» [7, Bd. 1, S. 188:21–189,1; 8, p. 154] (подробнее см. далее. – А. С.).


Единственным «аргументом» в пользу значения *hft.j* для знака , согласно И. А. Ладынину, является несуществующее в действительности

фонетическое написание перед схожим знаком  [2, с. 232]. Информацию об этом он почерпнул в томе значений иероглифических знаков гре-

ко-римского времени, где для графемы  действительно указано значение *hft.j* со ссылкой на монографию Ж.-Кл. Гуайона [9, p. 36; 10, p. 38:1]. Однако И. А. Ладынин, хотя и сослался на монографию французского исследователя, ее не видел. В действительности Ж.-Кл. Гуайон приводит


только те фрагменты текстов из храма Эдфу, где графема  не сопровождается фонетическими знаками [10, p. 38:1]. Неизвестно, по какой



причине французский египтолог транслитерировал этот знак  как *hft.j*, потому что сам он оставил данный момент без комментариев (ср. его транслитерацию *sbj* для этой графемы: [10, p. 24:9]). Зато очевидно, что И. А. Ладынина здесь поджидала ловушка: не удосужившись прояснить

фонетику знака  в тексте Эдфу⁹, он ошибочно выводит фонетическое



⁸ Различные переводы с одинаковым пониманием синтаксиса в строках 8–9 «Стелы сатрапа» И. А. Ладынин скрупулезно цитирует в своей статье [2, с. 230–231, прим. 6], поэтому снова приводить их здесь нет необходимости.


⁹ В Большом берлинском словаре (далее – Wb.) специально оговаривается отсутствие

у лексемы *hft.j* детерминатива  и наличие его в написании лексемы *sbj* [7, Bd. III, S. 276:17; 7, Bd. IV, 87:14]. И. А. Ладынин почему-то ограничился констатацией данного факта, никак его не прокомментировав [2, с. 232]. Эти написания указаны и в посвященном лексике птолемеевских текстов словаре П. Вильсон [8, p. 725–726, 819], но о нем И. А. Ладынин в своей статье не упоминает. Не учел он и мнения одного из крупнейших ныне специалистов по текстам греко-римского периода Д. Курта, который в своей грамматике иероглифических текстов греко-римского периода прямо указывает на фонети-





ческое значение знаков  и  как *hft.j* и *sbj* соответственно [11, S. 131].




значение *hft.j* для идеограммы  «Стелы сатрапа». В итоге им не приводится ни одного свидетельства египетских надписей, которое бы подтверждало, что графема  может иметь фонетическое значение *hft.j*¹⁰.

Для прояснения значения знака  я привлек птолемеевские тексты из храмов Эдфу и Дендеры как хронологически близкие тексту «Стелы сатрапа». Выяснилось, что для лексемы *hft.j/hft.jw* «враг/враги»


зафиксированы лишь написания , что указано и в словарях (см. прим. 9. – А. С.)¹¹. Иными словами, в текстах птолемеевского





времени эта лексема постоянно встречается с детерминативом , но не со знаками ,  или .


Ниже я привожу лишь некоторую часть найденных примеров в текстах Эдфу и Дендеры. Написание лексемы *hft.j/hft.jw* с детерминативом


 встречается в указанных случаях: [15, р. 163:10; 16, р. 41:1; 17, р. 17:3, 39:12; 62:10, 71:1, 72:2; 14, р. 65:11, 66:3, 129:11, 263:5, 266:9, 274:4; 292:7; 293:6; 13, р. 167:11; 18, р. 182:16, 183:4]. Однако это слово ни разу не вы-


писано фонетически со знаками ,  или . Более того, в ряде кон-


текстов слово *hft.j* с детерминативом  встречается рядом с идеограм-

¹⁰ По мнению И. А. Ладынина, расположенная позади знака  графема  связана с фонетикой идеограммы  *hft.j*. Поэтому знак  якобы мог изменить фонетическое

значение всего знака  с *sbj* на *hft.j* [2, с. 232]. Однако многократная запись слова

sbj/sbj.w «мятежник(и)» как идеограммой  [12, р. 117:4, 146:16–17; 13, р. 155:4;

157:13; 14, р. 300:12], так и с фонетическими знаками  [15, р. 66:7,

129:6],  (см. далее) не оставляет места для подобного рода гаданий.

¹¹ Использование в текстах Эдфу и Дендеры различных фонетических вариантов написания лексемы *hft.j/hft.jw*, естественно, к делу не относится, и они в статье не приводятся.



мой [16, р. 41:12, 14, р. 43, 5–6; 14, р. 213:14]. Этот факт уже наводит на мысль, что в текстах птолемеевского времени лексема *hft.j* выписывалась только идеограммой , но не как .

Данное предположение получает дополнительную аргументацию, если учесть случаи фонетической записи *sbj* перед детерминативом / в текстах Эдфу и Дендеры. Эта лексема встречается как в единственном числе – , и [15, р. 106:19; 17, р. 78:6, 84:8, 106:12, 213:12], так и во множественном – , [15, р. 106:16, 129:6; 17, р. 213:9; 13, р. 166:9], [17, р. 44:14], [17, р. 66:8, 117:13,14, 122:7,9, 127:2, 134:5, 139:4, 333:5; 14, р. 128:8], [17, р. 18:11]. Наконец, окончательную ясность относительно

значения идеограммы вносят случаи фонетического написания в одном контексте лексем *hft.j* «враг» и *sbj* «мятежник» с детерминативами и соответственно [17, р. 78:6, 9, 84, 7–8, 106:11, 12, 14, 117:11, 13–14, 139:4, 8, 333:3, 5].

Приведенный список примеров, по моему мнению, убедительно свидетельствует, что идеограмма в «Стеле сатрапа» должна означать не лексему *hft.j* «враг», но слово *sbj* «мятежник»¹².



Это, казалось бы, незначительное уточнение тем не менее полностью меняет понимание синтаксиса и грамматики всей фразы. Теперь


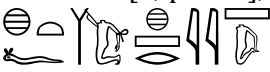

¹² Перед знаками и помимо *sbj* могут встречаться и другие фонетические написания, например, *sb.wt* «образы, формы», *w3mmtj* «имя змеи Апопа», *ss* «имя Апопа», *sn^c* «враги», *kjy.w* «враги» [8, р. 5, 194, 919, 1018, 1084] и даже лексема *rk.jw* [15, р. 129:13], обычно

выписывавшаяся с детерминативом [15, р. 168:9, 244:9]. Однако либо эти слова нельзя соотнести по контексту с идеограммой «Стелы сатрапа», либо в текстах птолемеевского времени они используются крайне редко по сравнению со словом *sbj* «мятежник».



во фрагменте  группа знаков  не может рассматриваться как фонетическое написание перед детерминативом

 и означать подлежащее *hft.j* «враг». Очевидно, что мы имеем дело с предлогом *hft* с широким диапазоном значений, за которым следует выписанная идеограммой лексема *sbj* «мятежник». Следовательно, знаки  следует транслитерировать как *hft sbj Ḥšrš* и рассматривать это словосочетание как косвенное дополнение.

Каков же тогда синтаксис в строках 8–9? Теперь нет сомнений, что в рассматриваемой фразе знаки  могут передавать только возвратный глагол $^n s(w)$ «отступать, отходить, поворачиваться» [8, р. 154], который и является предикатом¹³. Словосочетание  *hft sbj Ḥšrš* следует, как уже говорилось, признать косвенным дополнением. Логическим подлежащим всего контекста в таком случае будет упомянутый в строке 8 топоним «Топь земли Ваджит». Тогда непосредственным подлежащим строки 9 остается считать невыписанное суффиксальное местоимение  =*f*, пропуск которого зафиксирован надписями¹⁴. Соответственно, весь фрагмент $^n <=f>_{(9)} s <w> hft sbj Ḥšrš$ в строках 8–9 следует трактовать как «до того, как <она> отошла ₍₉₎ к мятежнику Ксерксу».

¹³ Обширная критика И. А. Ладныхимой – на самом деле несуществующей – трактовки синтаксиса в строках 8–9 представляется очевидным недоразумением [2, с. 232–234]. К сожалению, он быстро вышел из описанной выше дискуссии на сайте Academia.edu и не увидел, что еще на стадии обсуждения черновика я предложил трактовать $^n s(w)$ в строке 8–9 как возвратный глагол с пропуском суффиксального местоимения =*f* в роли подлежащего. Впоследствии эта гипотеза нашла отражение в моей статье [1, с. 1190, прим. 10, с. 1193, прим. 28]. Не соответствует действительности и его утверждение об управлении глагола n только через предлоги *hr* и *r*, как и его указание на невозможность связать этот глагол с предлогом *hft* [2, с. 233–234]. Во-первых, встречаются редкие примеры использования глагола $^n (sw)$ с предлогами *-m* [14, р. 213:13], *m-dj* и *m-s3*, что уже само по себе предостерегает от уверенных суждений относительно нашего полного знания об управлении глагола n . Во-вторых, привлеченный мной единичный пример *nswt ^nn sw n-hft-hr hr mr.t* «царь повернулся перед/к челядью/и» [19, р. 51, 53, 57; см. также: 20, р. 88, 102; 1, с. 1190, прим. 10, с. 1193, прим. 28] вообще аннулирует утверждение И. А. Ладныхимой. Имеющиеся случаи замены предлога *hft-hr* на *hft* (DZA 27.805.090; 27.805.100; 27.805.110; 27.805.120[21]) позволяют окончательно снять возникшие у меня затруднения в понимании перевода этого фрагмента [1, с. 1193, прим. 28]. Учитывая известное значение предлога *hft* «перед, к» [7, Bd. 3, S. 274:5–9], весь фрагмент следует переводить «(после чего) отошла (она) к мятежнику Ксерксу».

¹⁴ Топоним *ph.w p3 t3 n W3d.t* «Топь земли Ваджит» относится к мужскому роду. Пример пропуска суффиксального местоимения =*f* в роли подлежащего при сказуемом, выраженном глаголом $^n sw$, см. в прим. 13.

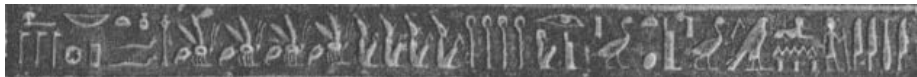


Этот перевод позволяет снять практически неустранимые затруднения, которые очевидны при рассмотрении прежних интерпретаций строк 8–9. Как уже говорилось, исследователи не обращали внимание на семантику переходного глагола ζn (на самом деле, это возвратный глагол $\zeta n sw.$ – А. С.), имеющего основное значение «поворачивать». Вновь обращусь к переводу И. А. Ладынина, пожалуй, самому неординарному: «пока не отнял (букв. “обратил вспять, попятил”) ⁽⁹⁾ ее враг $H\delta r y \delta$ » [2, с. 230]¹⁵. Очевидно, что он пытается придать глаголу ζn отсутствующее у того значение «отнять». И здесь возникают вопросы не столько к переводу египетского глагола ζn , сколько к пониманию переводчиком семантики русского глагола «пятить». В толковом словаре С. И. Ожегова данное слово объясняется как «толкая, двигать назад» [22, с. 637]. Как соотнести это указание с ладынинской версией перевода «пока не отнял / попятил ее враг $H\delta r y \delta$ », является загадкой. Так же обстоит дело и с предлагаемым значением «обратить вспять», т. е. «заставить отступить, повернуть и т. д.», с которым едва ли связана семантика «отнять». Следует заметить, что в египетском языке было, по крайней мере, пять глаголов со значением «отнять» [23, S. 1500]. Зачем создателям «Стелы сатрапа» понадобилось использовать глагол ζn , имеющий совершенно другую семантику для передачи значения «отнять», непонятно.

Похоже, теперь эти затруднения вполне устранимы, поскольку возвратный глагол $\zeta n sw$ *hft* «поворачиваться к, отходить к» позволяет предложить перевод: «... (после чего) (она) отошла к мятежнику Ксерксу». Эта фраза без натяжек вписывается в общий контекст переводимого фрагмента, проясняя также вопросы по грамматике и синтаксису строк 8–9 «Стелы сатрапа».

2. Строки 10–11 [4, S. 17:15–17 – 18:1–6; 3, S. 133]

В строках 10–11 (рис. 3) «Стелы сатрапа» содержится египетское свидетельство о гибели Ксеркса и его сына Дария в 465 г. до н. э., зафиксированное в античных источниках [1, с. 1204].



(10)



(11)

Рис. 3. Строки 10–11 «Стелы сатрапа». Источник: [5, pl. 56]

Fig. 3. The Satrap Stele of Ptolemy, lines 10–11. After: [5, pl. 56]

¹⁵ Данная несколько видоизмененная фраза из перевода И. А. Ладынина была использована мной в названии этой статьи как пример неквалифицированной передачи на русский язык древнеегипетского текста.



Предлагается следующая транслитерация этого фрагмента надписи:
(10) *jty nb=n Hr.w s3 3s.t s3 Wsjr hk3 hk3.w nswt nswt.w bj.tj bj.tj.w nd jt=f nb P h3.t/*
h3.t(.j) ntr.w (11) *hpr hr-s3 nn nswt hr-s3=f (hr) wd nf sbj(.w) Hšrš m sbh.t=f hn<^>*
s3=f wr sj3(.w)=s m S3w n N.t m hrw pn r-gs mw.t-ntr.

Здесь я считаю необходимым уточнить мой собственный перевод этой фразы, представленный в прежней работе [1, с. 1193–1194]: «(10)... (O) владыка, наш господин Хор, сын Исиды, сын Осириса, первейший из правителей-хека, первейший из царей Верхнего и Нижнего Египта¹⁶, защитник своего отца, господин Пэ, первый из богов, (11) появившийся позже (также: “начало богов, которое появится (снова) после”, см. далее. – А. С.), тот, после которого нет правителя, сверг тех мятежников Ксеркса в его дворце и его старшего сына, о чем в этот же день узнали в Саисе (богини) Нейт рядом с матерью бога».

По мнению И. А. Ладынина, переводить следует так: «Государь, господин наш, Хор, сын Исиды, сын Осириса, властитель властителей, царь царей Верхнего Египта, царь царей Нижнего Египта, мститель отца своего, владыка Пе, первенствующий среди богов (букв.: “начало богов”)¹⁷, воссуществовавших после /него/, тот, после которого нет царя, нанес удар он врагу *Hšryš3* во дворце его вместе с сыном его Арсесом¹⁸ (либо: ...вместе с сыном его старшим. Известно (стало) это...) в Саисе, /городе/ Нейт, в тот же день, подле матери бога» [2, с. 234–235].

Первое мое разногласие с И. А. Ладыниным связано с его трактовкой эпитета Хора , который транслитерируется им как *h3t ntrw hpr(.w) hr-s3* и переводится: «первенствующий среди богов (букв. “начало богов”), воссуществовавших после /него/». Соответственно, он трактует лексему *hpr* в этом фрагменте текста как активное причастие множественного числа, относящееся к предыдущему слову *ntr.w* «боги». Подтверждение своему выводу И. А. Ладынин привычно находит в переводах предшественников [2, с. 235, прим. 9], прежде всего в «Словаре египет-

¹⁶ См. об использовании прямого генитива для передачи превосходной степени: [11, S. 810–811].




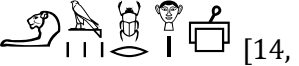


¹⁷ В своей статье И. А. Ладынин трактует знак в словосочетании как существительное *h3.t* «начало», а не нисбу *h3t.j* «первый», хотя тут же транслитерирует его как *h3ty ntrw* и переводит как «первенствующий среди богов» [2, с. 236]. На самом деле, при таком переводе нет разницы, трактовать ли эту лексему как существительное или как нисбу [7, Bd. III, S. 20:14–22, S. 29:7–20; 24, Bd. V, S. 16, 19]. Смысл действительно меняется, если речь идет о переводе «начало богов», об этом см. далее.

¹⁸ Об ошибочном прочтении имени Арсеса в «Стеле сатрапа» см.: [1, с. 1199–1200].



ских богов» под редакцией К. Лейтца (далее – LGG), содержащем трактовку “der Anfang der Götter, die danach entstanden sind” [24, Bd. V, S. 16]. Само же вышеприведенное выражение находит у Ладынина следующее объяснение: «На наш взгляд, эпитет Хора *h3t ntrw hpr(w) hr-s3* совершенно закономерно понять как указание на его первенство именно в череде таких “богов” – правивших после него царей Египта» [2, с. 236]. Иными словами, И. А. Ладынин, насколько я понял, не рассматривает Хора «Стелы сатрапа» как главу богов, но лишь как бога, положившего начало линии царей в Египте.

К сожалению, от него ускользнуло то, что в LGG фактически содержатся две противоположные трактовки эпитета *h3.t ntr.w hpr hr-s3*. В своей статье он упоминает о якобы отдельном эпитете Хора Бехдетского *hpr hr-s3* [2, с. 235], который в LGG переведен как “der danach entsteht” [24, Bd. V, S. 699]. Однако проверить написание этого словосочетания по самим текстам Эдфу И. А. Ладынин почему-то посчитал лишним. Фактически же в LGG выписана только вторая часть эпитета Хора *hpr hr-s3*. В действительности же он несколько раз встречается в текстах Эдфу полностью как *h3.t(j) ntr.w hpr hr-s3!* Вот некоторые примеры встречающихся эпитетов

Хора из храма Эдфу:  [16, р. 70:15–16], 
[16, р. 141:11–12],  [14, р. 24:10]¹⁹,  [14, р. 60:12],  [14, р. 135:13],  [25, р. 88:10].

Очевидно, что это словосочетание идентично обозначению Хора в «Стеле сатрапа». Наличие двух возможных трактовок в LGG одного и того же эпитета уже предупреждает от слепой веры в чужие переводы и напоминает исследователю о необходимости работать с самими иероглифическими текстами.


Я предложил трактовать выражение *h3.t(j) ntr.w hpr hr-s3* как «первый из богов, появившийся позже», так как сын Исиды и Осириса Хор в «Стеле сатрапа» не может считаться первым богом по старшинству. Уже сама последовательность эпитетов Хора в строке 10 «Стелы сатрапа» «первейший из правителей-хека, первейший из царей Верхнего и Нижнего Египта» позволяет ожидать в словосочетании *h3.t(j) ntr.w hpr hr-s3* указание и на его первенство в иерархии богов. Вероятно, речь здесь идет не только о Хоре как родоначальнике земных правителей, но и о Хоре как царе богов. Соответственно, и переводить *h3.t(j) ntr.w*, видимо, следует как «первый из / глава богов». В связи с этим важно отметить, что в текстах Эдфу Хор Бехдетский упоминается и как «сын Исиды, сын Осириса» (*s3 3s.t s3 Wsjr*) [17, р. 195:6, 196:1], и как *ntr ntr.w* «первейший из богов» [25, р. 88,

¹⁹ В этом случае эпитет *h3.t(j) ntr.w hpr hr-s3* относится к Хору-Па [24, Bd. V, S. 699].



9–10; 26, p. 25:18]. Эпитет *s3 3s.t s3 Wsjr* идентичен обозначению Хора в «Стеле сатрапа», а словосочетание *ntr ntr.w* можно сопоставить с выражением *h3.t(j) ntr.w* «первый из богов» этого памятника²⁰.

Что касается второй части этого эпитета – *hpr hr-s3*, то в храме Дендеры

встречается словосочетание  *h3.t(j) ntr.w jj hr-s3* «первый из богов, который пришел позже» [27, p. 227:3]. Очевидно, что *hpr hr-s3* и *jj hr-s3* фактически идентичны. Суть последнего эпитета, на мой взгляд, проясняет фрагмент текста из храма в Дендере. Там царь сравнивается с Хо-

ром в следующих словах: 

sw mj Hr.w jj hr-s3 ntr.w htm psd.t m ntr md(w) «Он подобен Хору, который пришел после богов и дополнил Девятку богов в качестве десятого бога» [12, p. 47:13; 28, S. 346]. Схожий контекст происходит из храма Эдфу: *sw mj Hr.w <jj> hr-s3 ntr.w htm psd.t m ntr md(w)* «он подобен Хору, <который пришел> после богов и дополнил Девятку богов в качестве десятого бога» [26, p. 38, 7–8; 28, S. 346]²¹. Таким образом, мы видим указание текстов птолемеевского времени на то, что Хор приходит в мир после Девятки богов и присоединяется к ней. Но также в птолемеевских текстах есть представление о том, что Хор, сын Исиды и Осириса, является царем богов [4, S. 74:11,14; 17, p. 195:6]. Поэтому я не вижу никаких формальных препятствий для предложенного мной перевода «первый из богов, появившийся позже». Каким образом он «приобретает... парадоксальный оттенок» [2, с. 236], мне непонятно.

Мое понимание выражения *hpr hr-s3* как «появившийся позже» доказывается и эпитетом *hpr m-h3.t* «возникший сначала», который состоит из причастия *hpr* и наречия *m-h3.t*. Фактически наречие *m-h3.t* «сначала» является антонимом *hr-s3* «после, позже». Словосочетание *hpr m-h3.t* многократно встречается как эпитет того или иного божества в птолемеевских текстах [24, S. 692–694], например:

1. *ntk nb ntr.w hpr.j hpr m-h3.t* «Ты – владыка богов, Хепри, возникший сначала» [25, p. 220:4–5];
2. *twt hpr hpr m-h3.t* «Образ скарабея (т. е. бога Хепри. – А. С.), возникшего сначала» (эпитет царя) [14, p. 141:2];
3. *ntk Nw.w ntr hpr m-h3.t* «Ты – Нун, бог, возникший сначала» [15, p. 21:14–15];

²⁰ Собственно, в текстах позднего времени Хор, сын Исиды и Осириса, упоминается как «царь богов» [4, S. 74:11,14; 17, p. 195:6].

²¹ В птолемеевских текстах есть схожие по структуре фрагменты надписей, когда с глаголом *hpr* употребляется наречие *m-h3.t* «сначала». Например, в храме Эдфу царь сравнивается с божественным столбом Джедшепесом в следующих словах: *sw mj Dd-šps(j) hr nb m nbw hpr m-h3.t* «Он подобен Джедшепесу, сотворенному из золота, который возник сначала» [25, p. 175:15]. О Джедшепесе см.: [24, Bd. VII, S. 678–680].




4. *dd-md.w jn Pth jt ntr.w ntr mnḥ... hpr m-h3.t p3w.tj jt jt.w msj <s>w ds=f* «Слова, сказанные Птахом, отцом богов... возникшим сначала, древнейшим (богом), первым из отцов, который родил себя сам» [17, р. 332:3–4];

5. *dd-md.w jn Hr.w Bhd.tj ntr 3 nb p.t s3b šw.t prj m 3ḥ.t sfj šps(.j) wbn m nḥb p3w.tj hpr m-h3.t ntr.w* «Слова, сказанные Хором Бехдетским, великим богом, владыкой неба, пестрого перьями, выходящего на горизонте, прекрасного отрока, сияющего в цветке лотоса, древнейшего (бога), появившегося перед богами» [16, р. 51:9–10].

Последняя фраза явно указывает на Хора как на предначального бога, стоящего у истоков вселенной. В связи с этим я не могу не упомянуть трактовку эпитета Хора *h3.t ntr.w hpr hr-s3*, высказанную в замечательной статье Д. Курта²². По его мнению, данное словосочетание следует переводить как «начало богов, которое возникнет после (снова)» [29, S. 879]. Согласно Д. Курту, эта фраза совпадает по значению с другим египетским эпитетом *h3.t ntr.w ph.wj psd.t* «начало богов, конец Девятки богов» [29, S. 875–880; 11, S. 25]²³. Немецкий исследователь трактует его как эпитет предвечного бога-творца и указание на цикличность творения [29, S. 879–880]. В качестве интересной параллели он привлекает знаменитую цитату из «Откровения Иоанна»: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть и был и грядет, Вседержитель» (Апок. 1:8), и осторожно видит в этой фразе опосредованное египетское влияние на текст Нового Завета. В подтверждение идеи Д. Курта можно также привести, например, эпитет Хора Бехдетского из храма в Дендере: *sw m-h3.t ntr.w hpr hr-s3* «он – тот, кто был прежде богов (и) возникнет после» [31, р. 152:14–15].

Последние эпитеты Хора Бехдетского из Эдфу и Дендеры с очевидностью демонстрируют его роль как предначального бога. Однако в тех же текстах он известен одновременно и как сын Исиды и Осириса. На первый взгляд, это может показаться противоречивым. Но для поздних текстов был характерен религиозный синкретизм. Вероятно, Хор Бехдетский соединяет в себе два образа – бога-творца, символизирующего цикличность

²² Я не могу подробно останавливаться здесь на данной трактовке. И. В. Богданов в работе, посвященной эпитету *h3.t ntr.w hpr hr-s3*, обосновывает перевод «начало богов, возникающий впоследствии» как антитезу, приводя множество параллелей из храмовых надписей греко-римского времени. Его публикация может дать новые аргументы в поль-

зу подобной трактовки эпитета Хора  в «Стеле сатрапа».

²³ Более столетия назад В. Шпигельберг предложил трактовать эпитет Хора *h3.t ntr.w hpr hr-s3* «Стелы сатрапа» как «Der Anfang und das Ende der Götter» [30, S. 3]. Однако он, к сожалению, не раскрыл свою точку зрения подробно, а Д. Курт позже рассмотрел это словосочетание, опираясь лишь на надписи Эдфу. И. А. Ладьнин, не подозревая о существовании статьи Д. Курта, с апломбом знатока охарактеризовал гипотезу В. Шпигельберга как перевод «с не только необоснованным, но и не реконструируемым по своей логике пониманием» [2, с. 235, прим. 10].




В версии И. А. Ладынина этот фрагмент переводится как «нанес удар он врагу *Hšryš3* во дворце его вместе с сыном его Арсесом». Группа графем




им транслитерируется *wd.n=f* и характеризуется как «действительно необычное избыточное написание финальной корневой полусогласной основы глагола *wdi*» в форме *sdm.n.f* [2, с. 237, прим. 13]²⁶. При этом выдвигаемая им версия не подкрепляется ни одним свидетельством иероглифических текстов, доказывающим возможность написания знака

∞ между показателем заверченного действия *n* и суффиксальным местоимением *=f* в форме *sdm.n=f*.

На мой взгляд, после сказуемого, выраженного глаголом *wdj*, стоит прямое дополнение *nf sbj(.w)* «те мятежники». Это словосочетание регулярно встречается в птолемеевских текстах [11, S. 627, Ann. 8–13]. Не

должно удивлять и мнимое единственное число , на самом деле, являющееся просто одним из вариантов написания множественного чис-

ла  *nf sbj.w* [17, p. 125:2]. Так, в Эдфу содержится следующий эпитет Хора Бехдетского

sht rkj.w=f shm nf sbj(w) hr jt=f «усмиряющий своих врагов, карающий тех мятежников для своего отца» [17, p. 249:11]. Очевидно, что  здесь – сочетание существительного с указательным местоимением множественного числа *nf sbj.w*²⁷.


Кроме того, И. А. Ладынин не соглашается с моим предположением о семантике глагола *wdj* «Стелы сатрапа» как «толкать, бросать» и приводит тексты, содержащиеся в DZA 22.656.720, 22.656.730, 22.656.760 [21], якобы указывающие на существование значения «бить, наносить удар» у

²⁶ И. А. Ладынин также предложил рассматривать знак ∞ в группе графем



«как не имеющий чтения и служащий лишь для заполнения пространства между знаками, в соответствии с практикой, хорошо засвидетельствованной в новоегипетских иератических текстах» [2, с. 237, прим. 13]. Эта гипотеза сулит настоящую революцию в эпиграфике монументальных памятников, остается только дожидаться выхода уже анонсированной работы, ср.: «такую возможность стоит исследовать подробнее вне настоящей статьи» [2, с. 237, прим. 13].



²⁷ Рассматривать здесь знаки  как часть глагольной формы *sdm.n=f* невозможно, поскольку речь идет о цепочке причастий в эпитетах Хора Бехдетского.



этого глагола²⁸. Приведенные примеры содержатся в главе 151(d) «Книги мертвых». В одном из вариантов этого магического текста сообщается: ${}_{(12)} dd-md.w \text{ } jj \text{ } r \text{ } sps \text{ } nn \text{ } dj=j \text{ } sps.kw \text{ } jj \text{ } r \text{ } wd \text{ } nn \text{ } dj=j \text{ } wd.kw \text{ } jw=j \text{ } r \text{ } sps=k \text{ } jw=j \text{ } r \text{ } wd$ ${}_{(13)} =k \text{ } jw=j \text{ } m \text{ } s3 \text{ } Wsjr \text{ } jm.j-pr \text{ } jm.j-r3 \text{ } htm.t \text{ } Nw.w \text{ } m3^c \text{ } hrw$ [33, S. 557] « ${}_{(12)}$ Произнесение слов: О, тот, кто связывает, я не дам связать себя!²⁹ О, пришедший, чтобы сбросить, я не дам сбросить себя ($nn \text{ } dj=j \text{ } wd.kw$)! Я свяжу ${}_{(13)}$ тебя! Я сброшу тебя ($jw=j \text{ } r \text{ } wd=k$)! Я – защита Осириса, начальника опечатывания Ну, правогласного»³⁰. Несмотря на различия трактовки глагола *wdj* разными исследователями³¹, аргументов в пользу его значения как «бить» нет.

В качестве неопровержимого аргумента семантики «наносить удар, бить» глагола *wdj* И. А. Ладынин приводит DZA 22.656.790 [21]. Этот текст происходит из гробницы Ахетхотепа времени V династии в Саккаре. На рельефе, изображающем стадо ослов и их погонщиков, имеется подпись



$j \text{ } (w)d \text{ } m \text{ } ph(.wj)=f$ [38, pl. 8], которая, вероятно, отражает «живую» речь этих египетских работников. И. А. Ладынин переводит данную фразу как «о, ударь по заду его» и привлекает полученное значение «бить» для трактовки глагола *wdj* в строке 11 «Стелы сатрапа» [2, с. 237, прим. 14]. Однако в надписи из гробницы Ахетхотепа мы имеем дело с глаголом *wdj* с управлением *m*. Вероятно, его следует возводить к семантике глагола *wdj* «класть, помещать» [7, Bd. 1, S. 385:1–7]. Поэтому, учитывая содержание рельефа и разговорную речь, переданную подписью к нему, фрагмент $j \text{ } (w)d \text{ } m \text{ } ph=f$ можно перевести как «эй, приложись по его заду». Естественно, общий смысл подписи от этого кардинально не меняется, и погонщик действительно призывает своего коллегу наказать упрямого осла. Но глагол *wdj m* нужно возводить, вероятно, к исходной семантике «класть, помещать». Кроме того, в надписи из гробницы Ахетхотепа мы имеем дело с глаголом *wdj* с управлением *m*. Поэтому ис-

²⁸ Привлекать DZA 22.656.710, 22.656.790 [21] как примеры для выяснения значения *wdj* «Стелы сатрапа» некорректно, так как речь идет не о переходном глаголе, а о глаголах с управлением *wdj hr* и *wdj r*.

²⁹ Перевод глагола *sps* «взъерошить (волосы)» условен [7, S. 107:9–10]. Подробнее см.: [34, S. 259–260]. Наличие в поздних текстах выражения *sps nhs.jw*, как и *sps st.tjw m šnj=sn* «привязывать азиатов за волосы» [8, р. 830–831] позволяют осторожно предполагать для глагола *sps* значение «связывать».

³⁰ Сводное издание иероглифической транскрипции главы 151(d) «Книги мертвых» с комментарием см.: [34, S. 170–178, S. 258–261].

³¹ Ср.: “hit” [35, р. 233], “do harm” [36, р. 145], “angreifen” [33, S. 547, 34, S. 258–260]. Последнее значение глагола *wdj* «нападать» было предложено Э. Эделем в переводе строки 5 гробничной автобиографии Иду времени VI династии в Каср вас-Сайяде. Однако немецкий исследователь также допускал значение “jemand bedrängen, zurückstoßen” [37, S. 14]. Эти значения более подходят для перевода фразы в строке 5 надписи Иду: *n zp wdj=j m3r* «Я никогда не отталкивал несчастного» [37, S. 12, Abb. 1].



пользовать этот пример для обоснования значения переходного глагола *wdj* в «Стеле сатрапа» некорректно.

Собственно, вышеприведенные контраргументы, оспаривающие наличие у глагола *wdj* семантики «бить», следует адресовать, прежде всего, статьям А. Эрмана [39, S. 919–920; 40, S. 944]³². Помимо вышеупомянутых фрагментов, немецкий исследователь привел еще два неразобранных мной примера. Первый из них происходит из медицинского папируса Эберса,

где встречается словосочетание *wbnw wdd hr ḥꜥ.w* [41, p. 144, pl. 70:1]. А. Эрман перевел выражение *wbnw wdd* как «рана от удара» и использовал его для обоснования значения «наносить удар, бить» для глагола *wdj* [39, S. 919–920]. Однако в современных переводах предлагается трактовать это словосочетание как «рана, которая сочится на поверхности тела» [41, p. 144]. На мой взгляд, более обоснована интерпретация «рана, нанесенная плоти» [42, S. 203], что хорошо сочетается со значением глагола *wdj* «класть, помещать». Поэтому предположение А. Эрмана устарело.

Еще один пример, приведенный немецким исследователем, происходит из «Повести о красноречивом поселянине». В тексте имеется следующий фрагмент: ^(B1-236)*mk tw <m> mh.w* ^(B1-237)*ḥꜥ jb wdd r jr.t mr.t=f* [43, p. 32:8–9]. А. Эрман предложил переводить словосочетание *wdd r jr.t mr.t=f* как «тот, кто поражает согласно своему желанию». При этом он сам сомневался в значении «бить» глагола *wdj* в данном случае [39, S. 920]. Более столетия спустя Р. Паркинсон предложил иной перевод: «Смотри, ты охотник, который утоляет свое желание, который добивается и делает все, что он хочет» [44, p. 196–197], видимо, возводя предложенную семантику «добиваться» глагола *wdj* к его основному значению «толкать». Однако к «Стеле сатрапа» этот пример также не имеет отношения, поскольку мы здесь имеем дело не с переходным глаголом *wdj*, но с сочетанием *wdj r* + инфинитив, т. е. с обычной псевдоглагольной конструкцией.

Таким образом, предполагаемого А. Эрманом значения «наносить удар, бить» [39, S. 919–920; 40, S. 944] у переходного глагола *wdj* нет³³. На мой взгляд, при переводе этого глагола в строке 11 «Стелы сатрапа» следует исходить из значения «толкать, бросать», соответственно пред-

³² И. А. Ладынин только приводит примеры А. Эрмана, но не привлекает сами тексты и не анализирует их. Кроме того, складывается ощущение, что он не читал процитированных в его статье работ А. Эрмана, а воспользовался какой-то ошибочной ссылкой на них. В библиографии И. А. Ладынина две статьи А. Эрмана оказываются объединенными в одну, а в названии периодического издания, где были опубликованы эти статьи, допущена ошибка [2, с. 240]. Ср. в моем списке литературы: [39; 40].


³³ Ссылки И. А. Ладынина на значение “jem. feindlich behandeln, jem. Angreifen“ в *Wb*. не имеют смысла, поскольку источником для значения, «зафиксированного в ней и, казалось бы, подтверждающего мнение Эрмана значения глагола *wdi*» [2, с. 237] послужили разобранные выше примеры из статьи А. Эрмана.



лагается следующий перевод: «(Хор)... сверг (< “сбросил, столкнул”) тех мятежников Ксеркса в его дворце и его старшего сына»³⁴.

Заключение и выводы

В результате исследования мне удалось обосновать фонетическое

значение идеограммы  в строке 9 «Стелы сатрапа» как *sbj* и предложить новый перевод строк 8–9: «₍₈₎ ... до того, как (она) (область “Топь земли Ваджит”) отошла к мятежнику Ксерксу». Кроме того, был раскрыт двойной смысл эпитета Хора *h3.t/h3.t(.j) nfr.w hpr hr-s3* в «Стеле сатрапа» как «начало богов, которое появится после» и «первый из богов, появившийся позже». С одной стороны, Хор рассматривается как предначальный бог в городе Буто, с другой – как сын Исиды и Осириса, появившийся позже, но ставший царем богов. Наконец, вызывавшие споры знаки в строке 11



предлагается трактовать как *wd nf sbj(.w)*. Это, в свою очередь, позволяет выдвинуть новый перевод строки 11 «Стелы сатрапа»: «(Хор)... сверг тех мятежников Ксеркса в его дворце и его старшего сына».

Что касается заочной дискуссии с И. А. Ладыниным, то мой оппонент фактически не высказал ни одного критического замечания, которое бы подтверждалось данными самих египетских текстов. Вместо аргументов, базирующихся на данных надписей, статья И. А. Ладынина изобилует ссылками на переводы авторитетных египтологов. Безусловно, знание научной литературы – один из краеугольных камней египтологии. Но исследование любой отрасли исторической науки базируется на источнике. Этим, казалось бы, элементарным научным принципом И. А. Ладынин почему-то пренебрег, и вместо работы с надписями греко-римского периода углубился в пространные публицистические рассуждения о сущности лексикографии и понимании древнеегипетского текста³⁵. Однако цена подобным рассуждениям невелика, учитывая указанные выше ошибки И. А. Ладынина в работе с египетскими источниками и его ссылки на непрочитанную литературу.

Остается надеяться, что приведенная научная критика будет адекватно воспринята моим оппонентом и сможет способствовать как его профессиональному росту в египтологии, так и пониманию им основополагающих исследовательских принципов этой науки.

³⁴ Развернутая аргументация предложенной редакции перевода выходит за рамки данной статьи. В соавторстве с И. В. Богдановым готовится анализ разбираемого текста, свидетельствующего об убийстве Ксеркса.

³⁵ От «методологических» размышлений И. А. Ладынин в своей статье перешел к изучению источников по новейшей истории и сравнил мою критику его перевода с «ломкой слепой веры» в Китае конца 1950-х гг.» [2, с. 239]. Однако если бы с данными своей основной специализации он работал столь же скрупулезно, то искать параллели в источниках по новейшей истории ему бы не понадобилось.



Литература

1. Сафронов А. В. История области «Топь земли Ваджит» и проблема иранских антропонимов в «Стеле сатрапа». *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2020;24(2):1187–1208.
2. Ладьнин И. А. К пониманию некоторых фрагментов иероглифической стелы сатрапа. *Восток (Oriens)*. 2020;(4):227–241.
3. Schäfer D. *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen. Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern*. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters; 2011. XLVI + 323 S.
4. Sethe K. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*. Hft. 1. Leipzig: J. S. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1904. 80 S.
5. Kamal A. *Stèles ptolémaïques et romaines. Tome II. Planches (=Catalogue général du musée du Caire, 21: Nos 22001–22208)*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1904. 90 pl.
6. Ritner R. K. The Satrap Stela (Cairo JdE 22182). In: Simpson W. K. (ed.) *The Literature of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press; 2003. P. 392–397.
7. Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. I–V. Berlin: Akademie-Verlag; 1971.
8. Wilson P. *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters; 1997. XLIII + 1300 p.
9. Daumas F. *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*. T. 1. Montpellier: Publications de la Recherche – Université de Montpellier; 1988. XII + 303 p.
10. Goyon J.-Cl. *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes de l'époque grécoromaine)*. T. 1. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1985. XVI + 507 p.
11. Kurth D. *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*. T. 1–2. Hützel: Backe Verlag; 2007–2008, XII + 1139 S.
12. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 1. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1934. VII + 171 p. + 86 pl.
13. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 2. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1934. VIII + 245 p. + 81 pl.
14. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 7. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1932. VIII + 355 p.
15. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 4. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1929. VIII + 407 p.
16. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 5. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1930. XVI + 421 p.
17. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 6. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1931. VII + 362 p.
18. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 3. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1935. 209 + 80 pl.
19. de Buck A. The building inscription of the Berlin leather roll // *Studia Aegyptiaca*. 1938;(1):48–57.



20. Goedicke H. The Berlin leather roll (P Berlin 3020). In: Poethke G., Luft U., Wenig St. (Hrsg.). *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*. Berlin: Akademie Verlag; 1974. S. 87–104.

21. DZA – Digitalisierte Zettelarchiv des “Wörterbuches der ägyptischen Sprache”; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser> (дата обращения: 6.01.2021)

22. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. *Толковый словарь русского языка*. М.: Азбуковник; 1999. 994 с.

23. Hannig R. *Großes Handwörterbuch. Deutsch – Ägyptisch*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern; 2000. XXII + 1753 S.

24. Leitz Chr. (Hrsg.). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*. Bd. I–VII. Leuven–Paris–Dudley: Peeters; 2002.

25. Chassinat É. *Le temple d’Edfou*. T. 3, Fasc. 1–2. Le Caire: Imprimerie de l’Institut français d’archéologie orientale; 1928. 375 p. + 83 pl.

26. de Rochemonteix M., Chassinat É. *Le temple d’Edfou*. T. 1, Fasc. 1–4. Paris: Ernest Leroux; 1892–1897. XX + 614 p. + 39 pl.

27. Cauville S. *Le temple de Dendera*. T. 15. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale; 2020. 386 p.

28. Graefe E. Horus, der zehnte Gott der Neuenheit. In: Valéry P. (ed.) *Hommages à François Daumas*. T. 2. Montpellier: Université de Montpellier; 1986. P. 345–349.

29. Kurth D. “Alfa kai O-mega”. Über eine Formel in den ägyptischen Tempelinschriften griechisch-römischer Zeit. In: Clarysse W., Schoors A., Willems H. (eds) *Egyptian Religion the Last Thousand Years: Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*. Peeters Publishers; 1998. P. 875–882.

30. Spiegelberg W. *Der Papyrus Libbey: Ein ägyptischer Heiratsvertrag*. Strassburg: Verlag von K. J. Trübner; 1907. 13 S. + 3 Tfl.

31. Daumas F. *Le temple de Dendera*. T. 9(1). Le Caire: Institut français d’archéologie orientale; 1987. VIII + 288 p.

32. Sauneron S. *Le temple d’Esna*. T. 2. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale; 1963; 410 p.

33. Theis Chr. *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2014. XV + 1032 S.

34. Lüscher B. *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1998. XXVII + 342 S.

35. Zandee J. *Death as an enemy according to Ancient Egyptian conceptions*. Leiden: E. J. Brill; 1960; XII + 344 p.

36. Faulkner R. O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press; 1985. 192 p.

37. Edel E. *Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches*. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1981. 98 S. + 6 Tfl.

38. Davies N. de G. *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh*. Part 2: *The Mastaba. The Sculptures of Akhethetep*. London: Egypt Exploration Fund; 1901. VIII + 36 p. + 34 pl.

38. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. II. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39. S. 904–941.



39. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. III. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39. S. 942–963.

41. Lalanne B., Métra G. *Le texte médical du papyrus Ebers. Transcription hiéroglyphique, translittération, traduction, glossaire et index*. Bruxelles: Éditions Safran; 2017. 269 p.

42. von Deines H., Grapow H., Westendorf W. *Übersetzung der medizinischen Texte*. Berlin: Akademie Verlag; 1958. XV + 319 S.

43. Parkinson R. B. *The tale of the Eloquent Peasant*. Oxford: Alden Press; 1997. XLIII + 95 p.

44. Parkinson R. B. *The Tale of the Eloquent Peasant A Readers Commentary*. Hamburg: Widmaier Verlag; 2012. XI + 383 p.

References

1. Safronov A. V. Istoriya oblasti “Top’ zemli Vadzhit” i problema iranskikh antroponimov v “Stele satrapa”. [The history of the “Marshland Wadjet” and the problem of Iranian anthroponyms in the Satrap stela]. *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya. [Indo-European linguistics and classical philology]*. 2020;24(2):1187–1208. (In Russ.)

2. Ladynin I. A. K ponimaniyu nekotorykh fragmentov iyeroglificheskoy stely satrapa [On understanding some fragments of the hieroglyphic Satrap Stela]. *Vostok (Oriens)*. 2020;4:227–241.

3. Schäfer D. *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen. Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern*. Leuven – Paris – Walpole: Peeters; 2011. XLVI + 323 S.

4. Sethe K. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*. Hft. 1. Leipzig: J. S. Hinrichs’sche Buchhandlung; 1904. 80 S.

5. Kamal A. *Stèles ptolémaïques et romaines. Tome II. Planches (=Catalogue général du musée du Caire, 21: Nos 22001–22208)*. Le Caire: Imprimerie de l’Institut français d’archéologie orientale; 1904. 90 pl.

6. Ritner R.K. The Satrap Stela (Cairo JdE 22182). In: Simpson W. K. (ed.) *The Literature of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press; 2003. P. 392–397.

7. Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. I–V. Berlin: Akademie-Verlag; 1971.

8. Wilson P. *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters; 1997. XLIII + 1300 p.

9. Dumas F. *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d’époque gréco-romaine*. T. 1. Montpellier: Publications de la Recherche – Université de Montpellier; 1988. XII + 303 p.

10. Goyon J.-Cl. *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d’après les textes de l’époque gréco-romaine)*. T. 1. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale; 1985. XVI + 507 p.

11. Kurth D. *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*. T. 1–2. Hützel: Backe Verlag; 2007–2008, XII + 1139 S.

12. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 1. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale; 1934. VII + 171 p. + 86 pl.



13. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 2. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1934. VIII + 245 p. + 81 pl.
14. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 7. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1932. VIII + 355 p.
15. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 4. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1929. VIII + 407 p.
16. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 5. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1930. XVI + 421 p.
17. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 6. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1931. VII + 362 p.
18. Chassinat É. *Le temple de Dendera*. T. 3. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1935. 209 + 80 pl.
19. de Buck A. The building inscription of the Berlin leather roll. *Studia Aegyptiaca*. 1938. Vol. 1, pp. 48–57.
20. Goedicke H. The Berlin leather roll (P Berlin 3020). In: Poethke G., Luft U., Wenig St. (Hrsg.). *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*. Berlin: Akademie Verlag; 1974, SS. 87–104.
21. DZA – Digitalisierte Zettelarchiv des “Wörterbuches der ägyptischen Sprache”; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser> (дата обращения: 6.01.2021)
22. Ozhegov S. I., Shvedova N. Ju. *Tolkovyj slovar' russkogo yazyka [Defining dictionary of Russian]*. Moscow: Azbukovnik; 1999. 994 p. (In Russ.)
23. Hannig R. *Großes Handwörterbuch. Deutsch – Ägyptisch*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern; 2000. XXII + 1753 S.
24. Leitz Chr. (Hrsg.). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*. Bd. I–VII. Leuven–Paris–Dudley: Peeters; 2002.
25. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 3, fasc. 1–2. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1928. 375 p. + 83 pl.
26. de Rochemonteix M., Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 1, fasc. 1–4. Paris: Ernest Leroux; 1892–1897. XX + 614 p. + 39 pl.
27. Cauville S. *Le temple de Dendera*. T. 15. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 2020. 386 p.
28. Graefe E. Horus, der zehnte Gott der Neuenheit. In: Valéry P. (ed.). *Hommages à François Daumas*. T. 2. Montpellier: Université de Montpellier; 1986, pp. 345–349.
29. Kurth D. “Alfa kai O-mega”. Über eine Formel in den ägyptischen Tempelinschriften griechisch-römischer Zeit. In: Clarysse W., Schoors A., Willems H. (eds) *Egyptian Religion the Last Thousand Years: Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*. Peeters Publishers; 1998, pp. 875–882.
30. Spiegelberg W. *Der Papyrus Libbey: Ein ägyptischer Heiratsvertrag*. Strassburg: Verlag von K. J. Trübner; 1907. 13 S. + 3 Tfl.
31. Daumas F. *Le temple de Dendera*. T. 9(1). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1987. VIII + 288 p.
32. Sauneron S. *Le temple d'Esna*. T. 2. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1963; 410 p.
33. Theis Chr. *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2014. XV + 1032 S.



34. Lüscher B. *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1998. XXVII + 342 S.

35. Zandee J. *Death as an enemy according to Ancient Egyptian conceptions*. Leiden: E. J. Brill; 1960; XII + 344 p.

36. Faulkner R. O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press; 1985. 192 p.

37. Edel E. *Hieroglyphische Inschriften des Alten Reiches*. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1981. 98 S. + 6 Tfl.

38. Davies N. de G. *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh*. Part 2: *The Mastaba. The Sculptures of Akhethetep*. London: Egypt Exploration Fund; 1901. VIII + 36 p. + 34 pl.

38. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. II. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39, SS. 904–941.

39. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. III. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39, SS. 942–963.

41. Lalanne B., Métra G. *Le texte médical du papyrus Ebers. Transcription hiéroglyphique, translittération, traduction, glossaire et index*. Bruxelles: Éditions Safran; 2017. 269 p.

42. von Deines H., Grapow H., Westendorf W. *Übersetzung der medizinischen Texte*. Berlin: Akademie Verlag; 1958. XV + 319 S.

43. Parkinson R. B. *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford: Alden Press; 1997. XLIII + 95 p.

44. Parkinson R. B. *The Tale of the Eloquent Peasant. A Reader's Commentary*. Hamburg: Widmaier Verlag; 2012. XI + 383 p.

Информация об авторе



Сафронов Александр Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Alexander V. Safronov – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links





**Раскрытие информации
о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 января 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 18 февраля 2021 г.
Принята к публикации: 24 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: January 16, 2021
Approved after peer reviewing: February 18, 2021
Accepted for publication: February 24, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

HISTORY OF THE EAST

Universal history (Ancient history)

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история (Древний мир)

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(31)+930.27(=581)

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>

Надписи на древнекитайских бронзовых сосудах «Би Ци ю» (поздний период эпохи Шан-Инь)

Дмитрий Евгеньевич Куликов

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

vostok1991@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9569-1005>

Аннотация. В данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык трех надписей на древнекитайских бронзовых сосудах позднего периода эпохи Шан-Инь (конец II тыс. до н. э.). Инскрипции на бронзовых изделиях являются особым видом источников по древней истории Китая. В этих эпиграфических памятниках отражается важная и значительная часть жизни архаического общества. В отличие от текстов классических произведений древнекитайские надписи на бронзе имеют ярко выраженный ритуальный характер, обусловленный задачами их создания. Они не были предназначены для чтения, а служили инструментом сакрального общения с миром мертвых предков. По сути, их «читателями» были потусторонние силы. Тексты надписей на бронзе трудны для восприятия без соответствующих разъяснений. Предлагая собственный вариант перевода надписей на ритуальных сосудах конца эпохи Шан-Инь, считаю необходимым снабдить их кратким предисловием и построчными комментариями, которые помогут пониманию заложенного в инскрипциях смысла и позволят очертить круг проблем, связанных с интерпретацией этого вида источников позднешанского периода. Надеюсь, что затраченные переводчиком усилия наглядно покажут ценность материала, содержащегося в древних инскрипциях.

Ключевые слова: Древний Китай; Шан-Инь; ритуальные сосуды; надписи на бронзе; инскрипции; ритуал; гадательные надписи

Для цитирования: Куликов Д. Е. Надписи на древнекитайских бронзовых сосудах «Би Ци ю» (поздний период эпохи Шан-Инь). *Ориенталистика*. 2021;4(1):52–76. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>.



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





Inscriptions on the Ancient Chinese Bronze Vessels “Bi Qi You” (Late Shang Period)

Dmitry Ye. Kulikov

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
vostok1991@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9569-1005>*

Abstract. This is a commented translation into Russian of three inscriptions on the ancient Chinese bronze vessels from the late Shang-Yin period (end of the 2nd millennium BC). The inscriptions found on bronze vessels constitute a special kind of sources for the ancient history of China. These epigraphic documents provide important, otherwise unrecorded data on life in the archaic society. Contrary to the texts of classical works, the nature of the ancient Chinese bronze inscriptions is ritualistic. They were not intended to be “read” but served as a tool of sacred communication with the world of dead ancestors. In fact, their “readers” were otherworldly forces. The correct understanding of these bronze inscriptions requires a specialist commentary. The publisher includes the inscriptions on the late Shang-Yin ritual vessels into a wide historical and cultural context. It is hoped this context will facilitate the understanding of the inherent meaning of the inscriptions. The comments will outline the range of problems associated with the interpretation of this type of sources from the late Shang-Yin period.

Keywords: Early China; China, history of, Shang-Yin period; China, vessels, ritual; China, bronze inscriptions; China, oracle bone inscriptions

For citation: Kulikov D. Ye. Inscriptions on the Ancient Chinese bronze vessels “Bi Qi You” (Late Shang-Yin Period). *Orientalistica*. 2020;4(1):52–76. (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>.

Введение

Бронзолитейное дело зародилось в Древнем Китае на рубеже III и II тыс. до н. э. и достигло своего расцвета в поздний период эпохи Шан-Инь (ок. 1250/1238–1046/1027 гг. до н. э.)¹. Именно этим временем датируется большинство высокохудожественных и непревзойденных по техническому мастерству древнекитайских изделий из бронзы, в особенности ритуальных бронзовых сосудов. Значительная часть этих артефактов была обнаружена в районе местонахождения последней столицы раннего

¹ Здесь и далее первые даты указаны на основании расчетов, сделанных в рамках «Хронологического проекта эпох Ся, Шан и Чжоу», вторые – соответствуют периодизации, предложенной известным ученым Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (1911–1966). В данной работе под позднешанским периодом понимается временной отрезок, начиная с царствования двадцать первого (здесь и далее – в последовательности, установленной на основании шанских гаданий о жертвоприношениях умершим ванам) шанского вана У-дина 武丁 (1250/1238–1192/1180 гг. до н. э.), которым датируются ранние эпиграфические источники этой исторической эпохи, и заканчивая чжоуским завоеванием в 1046/1027 г. [1, с. 88; 2, с. 127].



древнекитайского государства Шан (близ совр. г. Аньян на северо-востоке провинции Хэнань)². Дальнейшее свое развитие изготовление ритуальной бронзы получило в эпоху Западного Чжоу (1046/1027–770 гг. до н. э.).

В позднешанский период появляются первые надписи на бронзовых сосудах (*цзиньвэнь* 金文), которые наряду с другим, основным, источником этой эпохи – надписями на гадательных костях (в китайской научной терминологии – *цзягувэнь* 甲骨文 «надписи на щитках [черепах] и костях [животных]») являются неотъемлемым атрибутом шан-иньской культуры. Первые инскрипции состояли из нескольких знаков, обычно передававших имя владельца сосуда и имя предка, которому он предназначался. Позднее надписи сделались длиннее, превратившись в небольшие тексты, приуроченные к важному событию в жизни владельца сосуда. Как правило, к таким событиям относились акты дарения и жертвоприношения, которые в архаическом обществе обладали особым религиозно-ритуальным символизмом и сакральной ценностью. Широкое распространение надписи на бронзе получили в период Западного Чжоу, когда, по сравнению с позднешанскими инскрипциями, тексты этой эпохи стали более пространственными и богатыми по содержанию.

Инскрипции вырезались уже на модели и отливались вместе с сосудом, что имеет сходство с техникой создания инталии. Важным представляется тот факт, что надписи чаще всего помещались на внутренние стенки сосуда или, как это сделано на двух из трех сосудов, о которых речь пойдет ниже, внизу на поддоне, что делает надписи невидимыми для стороннего наблюдателя. По-видимому, инскрипции, служившие орудием ритуального перехода от мира людей к миру предков, наносились в недоступных для восприятия местах с тем, чтобы избежать нежелательного контакта с профанной сферой и обеспечить интимность ритуальной коммуникации с умершими предками. Несмотря на то что по своей форме надписи на бронзе производят впечатление документальной записи, их авторы никогда не стремились передать в них какие-либо объективные исторические сведения. Смысл этих эпиграфических надписей состоял в сакральном общении с духами во время жертвенной трапезы [4, с. 68–70; 5, с. 105; 6, с. 122].

Надписи на бронзе предназначались для увековечивания положительных событий, прославляющих имя создателя сосуда и его предков³. Позднешанские инскрипции не выделяются столь богатым сюжетным разнообразием, как западночжоуские, однако в них также находит отражение важная часть жизни и идеологии Древнего Китая, которая в значительной

² В настоящее время здесь находится крупный археологический комплекс Иньсюй 殷墟 «Развалины Инь» (о находках бронзовых изделий в Иньсюе см., например: [3]).

³ Выдающийся российский синолог С. Кучера (1928–2020) называет создателем сосуда владельца данного предмета. По его замечанию, фактическим изготовителем был мастер-литейщик, однако он работал по приказу своего хозяина или заказчика, имя которого упоминается в инскрипции и входит в состав названия сосуда [6, с. 125].



степени отличается от той картины, которая представлена в классических литературных произведениях. Исследование эпиграфических памятников дает нам представление о сфере религиозного ритуала, ритуальной коммуникации, важнейших категориях и ценностях той исторической эпохи.

Немалый объем позднешанских (как, впрочем, и чжоуских) знаков на бронзе вызывает трудности в понимании. Смысл многих иеороглифов остается неясен, но даже те из них, которые поддаются дешифровке, зачастую выражают реалии, которые не встречаются в самых ранних из древнекитайских письменных источников. Попытки интерпретации инскрипций разными исследователями рожают многообразие экзегетического опыта. Невзирая на все препятствия, с которыми приходится сталкиваться исследователям древней эпиграфики, поколениями китайских ученых проделана огромная работа по собранию, изданию и толкованию *цзиньвэнь*. В настоящее время создан достаточно обширный корпус справочных изданий – конкордансы, словари, а также новейшие синоптические публикации сосудов и инскрипций⁴.

Ниже предлагается вариант перевода с комментариями трех надписей на позднешанских сосудах *Эр сы Би Ци ю* 二祀邲其卣, *Сы сы Би Ци ю* 四祀邲其卣 и *Лю сы Би Ци ю* 六祀邲其卣, обнаруженных торговцами антиквариатом около восьмидесяти лет назад в Аньяне. Точное место их находки неизвестно, поэтому можно лишь предполагать, что эти сосуды, принадлежавшие, как следует из надписей на них, одному и тому же лицу, извлечены из могилы, хозяином которой являлся владелец данных бронзовых изделий. Принятые в китайской научной литературе названия этих сосудов включают: 1) год, указанный в надписи, – *эр сы* 二祀 «второй год [вана]», *сы сы* 四祀 «четвертый год [вана]» или *лю сы* 六祀 «четвертый год [вана]»; 2) имя создателя (владельца) сосуда, указанного в надписи, – Би Ци 邲其; 3) вид сосуда – ю 卣 «кувшин» (подробнее см. ниже). Таким образом, мы имеем дело с тремя сосудами, изготовленными с интервалами в два года по заказу человека по имени Би Ци. По-видимому, создатель сосудов занимал высокое положение во дворе шанского вана. Сосуды, изготовленные в честь одного из его предков, служили для ритуала возлияний вином и после смерти их владельца, вероятно, были положены в могилу в качестве сопогребенного инвентаря.

В комментариях к переводу ставится задача дать разъяснения реалий, упомянутых в тексте, и разобрать главные трудности как филологического, так и историко-культурного характера, которые неизбежно возникают при интерпретации данного вида эпиграфических источников. Используемые в данной работе факсимиле надписей и фотографии сосудов (см. рис. 1–9) взяты из: Чжунго мэйшу фэньлэй цюань цзи. Чжунго цинтунци цюань цзи 中國美術分類全集. 中國青銅器全集 (Полное собрание произведений изобразительного искусства Китая с разбивкой по категориям. Пол-

⁴ Подробный обзор литературы по *цзиньвэнь* см., например: [7, с. 20–27].



ное собрание китайских бронзовых изделий) [8, № 127–130]. Кроме того, тексты надписей для перевода сверены с публикациями из собрания: *Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн* 殷周金文集成 (Полный свод надписей на бронзе Инь и Чжоу) [9, № 5412, 5413, 5414]. Дешифрованные тексты инскрипций, записанные современными иероглифами, взяты из конкорданса *Чжан Я-чу* 張亞初 *Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ* 殷周金文集成引得 (Индексы к «Полному своду надписей на бронзе Инь и Чжоу») [10, № 10.5412, 10.5413, 10.5414].

Надпись на сосуде «Эр сы Би Ци ю» 二祀邲其卣 (5412)¹

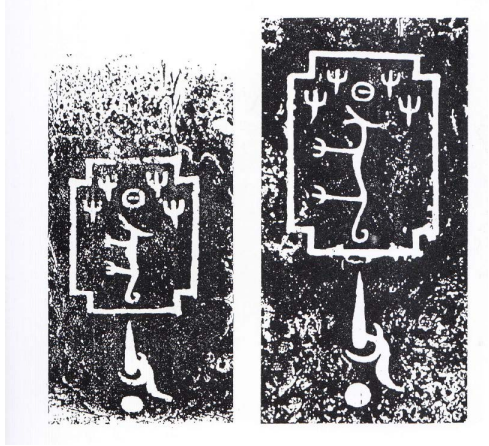


Рис. 1. Надписи на крышке и днище внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 58])

Fig. 1. Inscriptions on the lid and at the bottom inside the vessel (from [8, p. 58])

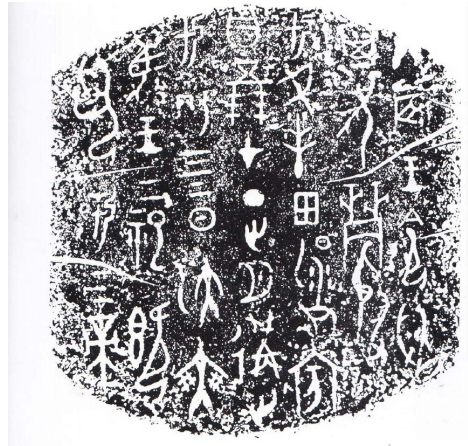


Рис. 2. Надпись внизу на поддоне (факсимиле из [8, с. 58])

Fig. 2. Inscription beneath at the bottom (from [8, p. 58])

ТЕКСТ НАДПИСИ⁵

亞獫父丁

丙辰王令邲(邲)其兄(既) 鬲(峯)田(渴)賓貝五朋在正月邁于妣丙彤日大乙爽唯王二祀既邲于上下帝

ПЕРЕВОД

Я-мо². [Предок] Фу-дин³.

В [день] бин-чэнь⁴ ван⁵ приказал⁶ Би Ци⁷ совершить [церемонию] поощрения и попечения для тяня [местности] Фэн [по имени] Гоу⁸. [Би Ци] был одарен⁹ пятью связками раковин¹⁰. В первой луне¹¹. [Ритуально] встречен¹² день



Рис. 3. Сосуд «Эр сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

Fig. 3. “Er Si Bi Qi You” vessel (from [8, p. 58])

⁵ Здесь и далее тексты инскрипций даны в дешифрованном виде (в форме современной иероглифической записи).



жун-жуи¹³, [посвященный] Праматери Бин¹⁴ – супруги [предка] Да-и¹⁵. Второй год вана¹⁶. Тогда воздали хвалу¹⁷ для [бога] Ди верха и низа¹⁸.

КОММЕНТАРИИ

¹ Бронзовый сосуд ю 卣 является одним из наиболее распространенных ритуальных сосудов позднего периода Шан и эпохи Западное Чжоу (см. рис. 3, 6, 9; см. цветную фотографию сосуда «Эр сы Би Ци ю» [8, № 127, с. 128]). Он служил вместилищем для вина и использовался в ритуалах жертвоприношений. В надписях на гадательных костях знак ю «кувшин» часто служит мерой расхода вина (например, *чан сань ю* 鬯三卣 «три кувшина вина» [3, с. 75; 11, с. 60]). Перевод ю как «кувшин» достаточно условен. В действительности кувшинами называются сосуды с носиком, который отсутствует у сосудов типа ю. Современные отечественные исследователи предлагают называть их кувшиновидными сосудами [12, с. 297]. «Эр сы Би Ци ю» представляет собой сосуд овальной формы с шаровидным туловом, округлым поддоном, крышкой и двумя ушками на тулове, к которым крепится дугообразная ручка. В китайской научной литературе эту разновидность сосудов ю называют *ай юань ю* 矮圓卣 «низкий округлый кувшин» [3, с. 75]. Его декор включает выпуклое украшение в виде головы животного и орнаменты в виде драконов и цикад. Внутри сосуда – на крышке и днище помещены короткие одинаковые инскрипции (см. рис. 1). С внешней стороны на дне поддона имеется семь колонок знаков (надпись читается сверху вниз, справа налево, см. рис. 2). Высота сосуда составляет 38,4 см, диаметр горла – 16 см, вес – 8,86 кг [8, с. 58; 3, с. 77]. Сосуд был найден в районе г. Аньян (пров. Хэнань) во время антияпонской войны (по некоторым данным, в 1940 г.), однако точное место находки неизвестно. До образования КНР (1949) сосуд находился в частной коллекции, затем был возвращен государству и в настоящее время хранится в пекинском музее Гугун. Впервые эстампаж надписи, нанесенной на этот сосуд, был опубликован в 1940 г. В 1957 г. он вошел в каталог надписей на бронзе эпох Шан и Чжоу, изданный известным китайским ученым-палеографом Юй Син-у 于省吾 (1896–1984, подробнее об истории этого сосуда см.: [13, с. 36; 14, с. 15; 15, с. 38–42]). В современном собрании иньских и чжоуских *цзинььвэнь* надписи на этом сосуде присвоен номер 5412 (в кодировке Чжан Я-чу – 10.5412, где 10 – это номер тома *Инь Чжоу цзинььвэнь цзичэн*, 5412 – номер надписи в этом же собрании [10, с. 107]). Стоит отметить, что некоторые китайские специалисты высказывают сомнения по поводу подлинности длинной инскрипции на этом сосуде. Непосредственно после обнаружения сосуд был в плохом состоянии, оказавшись в коллекции одного из антикваров, он был частично реставрирован. По подозрению Чжан Чжэн-лана 張政烺 (1912–2005), антиквар вполне мог изготовить поддельную инскрипцию с целью повышения цены на эту реликвию (по мнению китайского ученого, первоначально на сосуде находились лишь знаки на крышке и днище, которые и можно считать оригинальными [15, с. 38–39; 16]). Однако в настоящее время большинство ученых признают подлинность сосуда «Эр сы Би Ци ю» и оригинальное происхождение всех знаков на нем. Кроме того, его аутентичность была подтверждена результатами рентгенографического исследования [17, с. 83–85; 18, с. 6].

² Я-мо 亞猓. Это форма записи современными иероглифами эпиграфической лигатуры



ры. Последняя представляет собой особую категорию шанских письменных символов, визуально воспринимаемых как один знак, поскольку его части, записанные, как правило, в виде пиктограмм или архаических по форме знаков, окаймляются рамкой в виде четырехчастного креста, напоминающего современного иероглиф я 亞 «второстепенный». В китайской научной литературе подобные символы принято называть *цзу хуй* 族徽 «родовая эмблема». Они часто встречаются на позднешанской бронзе, причем могут и сопровождаться другими знаками, и употребляться самостоятельно. Смысл такой «эмблемы» остается неясен, однако не вызывает сомнений, что она являлась «именем», в закодированном виде передающим информацию о той социальной, профессиональной



или локальной общности, к которой принадлежал обладатель этого имени. Кроме того, крестообразный знак интерпретируется как космологический образ, что отнюдь не исключает его терминологического значения [5, с. 103–105]. В рассматриваемой инскрипции знак *мо* представляет собой пиктографическое изображение животного, похожего на собаку, и этнона иероглифа *мо* 莫 «сумерки». Его современная письменная форма включает либо один иероглиф *мо* 獬 «тапир; мифическое животное *мо*», либо два иероглифа – *мо цюань* 莫犬. Поэтому в специальной дитературе можно встретить оба варианта дешифровки этой эмблемы – *Я-мо* и *Я-мо-цюань*. В данном переводе использован первый вариант. Важным является то, что в оригинале эмблема представляет собой единый знак. Вероятно, владеец ритуального сосуда и предок, которому был посвящен этот сосуд, принадлежали к некоей общности *Я-мо*. Кроме того, согласно одной из версий, термин *я* служил для обозначения титула или служебной должности [20, с. 173].

³ *Фу-дин* 父丁 «Отец Дин» – предок, в честь которого был отлит сосуд. Имя предка представляет типичную для позднешанского периода комбинацию термина родства и одного из десяти знаков *тянь гань* 天干 «небесные столбы». *Фу-дин* не обязательно являлся родным отцом создателя сосуда, поскольку термином *фу* 父 «отец» в шанскую эпоху обозначались предки, принадлежавшие к поколению отцов, т. е. это мог быть как родной отец, так и его братья [11, с. 18]. Надпись *Я-мо Фу-дин* вырезана на внутренней стороне крышки и дна сосуда отдельно от основной надписи (см. рис. 1).

⁴ *Бин-чэнь* 丙辰 – 53-й день шестидесятидневного цикла шанского календаря. В древнем Китае эпохи Шан для обозначения дней использовались парные комбинации циклических знаков, позднее известных как *тянь гань* 天干 «небесные столбы» (*цзя* 甲, *и* 乙, *бин* 丙, *дин* 丁, *у* 戊, *цзи* 己, *гэн* 庚, *синь* 辛, *жэнь* 壬, *гуй* 癸) и *ди чжи* 地支 «земные ветви» (*цзы* 子, *чоу* 丑, *инь* 寅, *мао* 卯, *чэнь* 辰, *сы* 巳, *у* 午, *вэй* 未, *шэнь* 申, *ю* 酉, *сюй* 戌, *хай* 亥). Сочетания иероглифов десятиричного и двенадцатеричного циклических рядов образовывали шестидесятиричный цикл. Аналогичным образом дни обозначаются в шанских гадательных надписях. Для точности в обозначении дня требовались специальные знания и вычисления, доступные, по-видимому, лишь для определенной социальной категории, например, для жрецов, которые, вероятно, использовали их как орудие религиозной власти [19, с. 39]. В целом для записи календарной даты в позднешанских надписях характерна следующая последовательность – день/месяц/год, что в полной мере находит отражение в рассматриваемой инскрипции.

⁵ По содержанию надписи на этом сосуде неясно, о каком шанском ване идет речь. Данный вопрос имеет прямое отношение к проблеме датировки. Судя по своим типологическим признакам, сосуд «Эр сы Би Ци ю» относится к заключительному, четвертому, периоду культуры Инься, которому соответствует правление шанских ванов Ди-и 帝乙 (28-й ван, 1101/(1084–1080) – 1076/(1060–1050) гг. до н. э.) и Ди-синя 帝辛 (Чжоу-синь 紂辛, 29-й ван, 1075/(1060–1050) – 1046/1027 гг. до н. э. [11, с. 445]). С учетом того, что в надписи на другом аньянском сосуде – «Сы сы Би Ци ю» (см. ниже), принадлежавшем тому же лицу, что и сосуд «Эр сы Би Ци ю», речь идет о жертвоприношении шанскому вану Вэнь-у Ди-и 文武帝乙 – известному по историографическим источникам Ди-и, т. е. жертвователем должен был выступать его сын Ди-синь. Следовательно, все сосуды, принадлежавшие Би Ци, относятся к периоду правления этого последнего шанского вана [13, с. 39].

⁶ Здесь *лин* 令 «приказывать». Значение знака *лин* соответствует семантике более позднего иероглифа *мин* 命 «приказывать, повелевать». Знак *лин* часто встречается в надписях на гадательных костях, причем субъектом обозначаемого им действия выступает не только шанский ван, но и верховное божество Ди 帝 (Шан-ди 上帝) и *гао цзу* 高祖 «высокий предок» Хэ 河 [21, с. 4–5] (о «повелении» как выражении «милости» см.: [5, с. 138]).

⁷ *Бу* (*Бу*) *Ци* 卨(卨)其 – имя человека, который является создателем (владельцем) сосуда. В настоящей надписи он выступает в роли объекта царского приказа и реципиента даров. В надписи подчеркивается не только исполнение им повеления вана, но и участие Би Ци в ритуалах жертвоприношения умершим предкам вана и моления в честь верховного божества. Все это свидетельствует о высоком социальном статусе этого персонажа



той исторической эпохи. Альтернативным вариантом записи имени владельца сосуда современными иероглифами является *И Ци* 邠其, в этом написании первый знак имени читается как *и* (см.: [22, с. 69; 5, с. 107]).

⁸ *Куан инь Фэн тянь Гоу* 夔夔夔田渴. Эта часть надписи представляет наибольшую трудность в понимании и вызывает различные толкования. В предлагаемом переводе знак *куан* 夔 интерпретируется как *куан* 夔 «жаловать, дарить» [10, с. 107]. За этим термином дарения следует редкий и сложный знак *инь* 夔, который китайский исследователь Чжу Фэн-хань 朱鳳瀚 истолковывает как *инь* 殷 в значении «церемонии выражения заботы и внимания и предоставления угощения за заслуги». По его предположению, этот ритуал совершался для низестоящего чиновника из другого клана [14, с. 15]. Во фразе *фэн тянь гоу* 夔田渴 последний знак (условно читается как *гоу*) с неизвестной семантикой можно считать личным именем, из чего следует, что реципиентом ванских пожалований был некий Гоу. По мнению авторитетного историка-палеографа Цю Си-гуя 裘錫圭, шанский знак *тянь* 田 «поле; обрабатывать землю» здесь следует читать как *дянь* 甸. Этим термином в эпоху Западного Чжоу называлась одна из категорий удельных князей *чжухоу* 諸侯. В позднешанский же период так, вероятно, называли чиновников, в должностные обязанности которых входило освоение пахотных земель, расположенных вне столичного пояса Шан [23, с. 1–34]. *Фэн* 夔 – это название местности, где находился на службе Гоу. Таким образом, правитель поручил Би Ци следовать в Фэн, чтобы совершить от имени вана церемонию по поощрению местного начальника сельскохозяйственных работ, что являлось выражением опеки и покровительства со стороны шанского правителя.

⁹ Трудно понять, кем именно был одарен Би Ци – ваном или фэнским *тянем*. В надписи стоит знак *бинь* 賓 «гость; быть гостем», который в *цзиньвэнь* употребляется в качестве термина дарения. Оригинальный знак записывается без графемы *бэй* 貝 «раковина» и пиктографически изображает человека под крышей, что, вероятно, символизирует прием гостя в доме. В гадательных надписях в большинстве случаев этим знаком обозначается ритуал, совершаемый правителем для своих умерших предков. Американский синолог Д. Кейтли (1932–2017) интерпретирует этот термин как «принимать/относиться как к гостю» (“entertain/treat as a guest”), т. е. ван ритуально принимал духов мертвых на земле, угощая их приготовленными жертвами [24, с. 19]. Чжу Фэн-хань рассматривает термин *бинь* как равнозначный понятию *бинь сянь* 賓獻 «принимать (встречать) с уважением и подарками», «угощать и одаривать». По его мнению, Би Ци был одарен фэнским *тянем*, который принимал Би Ци в местности Фэн как гостя [14, с. 38]. Действительно, в западночжоуских надписях на бронзе термин *бинь* часто означает отношения дарообмена между людьми, принадлежащими к одному и тому же социальному слою, т. е. выражает, по словам В. М. Крюкова (1962–2008), горизонтальный тип социальной коммуникации [25, с. 139]. Между тем в классических письменных памятниках термин *бинь* обычно употребляется в значении дарения от низестоящего вышестоящему [26, с. 238]. Что касается позднешанских инскрипций на бронзе, знак *бинь*, как правило, употребляется в значении *бинь* 贖 «воздать, вознаградить», нередко обозначая выражение хозяином (донором) благодарности исполнителю (реципиенту). Как полагает специалист по древнекитайской бронзе Ду Най-сун 杜迺松, в надписи на сосуде «Эр сы Би Ци ю» речь идет о вознаграждении Би Ци: ван одаривает своего посланца раковинами за выполненное поручение [13, с. 38]. Эта трактовка представляется наиболее предпочтительной.

¹⁰ Имеются в виду привозимые с побережья раковины морских брюхоногих моллюсков каури (фарфоровые улитки, *Сургаеа moneta*). В обществах Шан и Западного Чжоу эти раковины являлись символами богатства и использовались как предметы дарения и, возможно, платежного средства [6, с. 127; 27, с. 557–558]. В надписях на гадательных костях раковины выступают в двойном качестве: и как дар, и как предмет жертвоприношения. Им придавался особый ритуально-символический смысл [25, с. 112]. В надписях на бронзе раковины являются наиболее популярным предметом дарения. Знак *бэй* 貝 «раковина» встречается в сорок одной позднешанской инскрипции, что составляет 80% всех надписей о дарении [20, с. 338–339]. Количество раковин измерялось «связками» *пэн* 朋. В рассматриваемой инскрипции



речь идет о пяти связках. По мнению Чэнь Мэн-цзя, в один пэн связывалось десять раковин. Максимальные количества пожалованных раковин, зафиксированные в позднешанской эпиграфике, достигают 20 (нянь пэн 廿朋) и 200 связок (эр бай пэн 二百朋 [27, с. 557]).

¹¹ В рассматриваемой инскрипции, как и в гадательных надписях, первый месяц сельскохозяйственного календаря записывается как чжэн юэ 正月 «выправляющая луна» (ср.: у Д. Кейтли – “regulating moon”). В гадательных надписях понятие «первой луны» передается также сочетанием и юэ 一月 «первая луна». Тем не менее, как следует из одной из гадательных надписей [28, № 26617], в которой словосочетание чжэн юэ стоит за «двенадцатой луной», трактовка чжэн юэ в значении первого месяца является верной [19, с. 43].

¹² Понятие «встретить» в языке позднешанских надписей передается знаком, дешифрованным как гоу 遯 «встречать». Согласно толкованиям известного знатока древнекитайской письменности Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991), в надписях на гадательных костях этот знак, помимо значения «встретить», употребляется также в качестве термина жертвоприношения и имени собственного [29, с. 442–444]. В данном случае в семантике слова гоу, по-видимому, сливаются оба основных терминологических значения – «встретить» и «совершить жертвоприношение», образуя один термин для обозначения обряда встречи предка в тот день, в который ритуальным календарем предписывалось совершение определенного вида жертвоприношения («ритуально встретить»).

¹³ Жун-жи 彤日 – название шанского жертвоприношения. В гадательных надписях это жертвоприношение, помимо записи двумя знаками, записывается также одним знаком жун. В чжоуское время термин жун 彤 означал «дополнительное жертвоприношение (на следующий день после основного)». Оригинальный шанский знак состоит из нескольких (трех, четырех или пяти) наклонных черт (в данной надписи – 𠄎) и в научной литературе нередко записывается иероглифом шань 彡 «длинная шерсть». Графика этого знака интерпретируется как изображение ударов барабана, сопровождавших жертвенную церемонию [30, с. 428]. Термин жун-жи обычно истолковывается как ритуал жун, совершаемый в дневное время. В гадательных надписях ему иногда противопоставляется термин жун-си 彤夕, т. е. «ритуал жун, совершаемый в вечернее время». Последний проводился в честь того или иного ванского предка вечером накануне того дня, циклический знак тянь гань которого совпадал с циклическим знаком в имени этого предка [31, с. 166]. В гадательных надписях второго и особенно пятого периодов ритуал жун (или жун-жи) является одним из шанских жертвоприношений пятиритуального годового цикла. В течение всего года для предков шанского вана, занимавших престол, и жен тех правителей, чей ребенок становился ваном, в определенные дни и в определенной последовательности совершались ритуалы и 翌 (и-жи 翌日), цзи 祭, цзай 𠄎, се 𠄎 (се-жи 𠄎日) и жун 彤 (жун-жи 彤日). Система этих пяти видов жертвоприношений состоит из трех звеньев – периода ритуала и, периода ритуалов цзи, цзай и се и периода ритуала жун, поэтому ее можно назвать трехчастной. Каждый из периодов начинался с церемонии совместного «подношения табличек» (зун дянь 贡典), которая проводилась в первую декаду периода. Начинался календарь с цикла ритуала и, затем следовал цикл ритуалов цзи, цзай и се, и заканчивался графиком циклом ритуала жун. Каждый из этих циклов начинался с жертвоприношения первому додинастическому предку Шан-цзя 上甲 – правителю с первым циклическим знаком (цзя 甲) в имени. День совершения ритуала строго соответствовал знаку тянь гань в имени правителя, а порядок их проведения – генеалогической последовательности покойных ванов. Реконструкция периода ритуала жун для ванов с циклическим знаком цзя в имени демонстрирует, что данный цикл занимал одиннадцать декад. В первую декаду совершалось совместное подношение, во вторую декаду устраивался ритуал для Шан-цзя, в четвертую – для Да-цзя 大甲, в пятую – для Сяо-цзя 小甲, в седьмую – для Цзянь-цзя 𠄎甲, в восьмую – для Цян-цзя 羌甲, в девятую – для Ян-цзя 陽甲, в одиннадцатую – для Цзу-цзя 祖甲. Третья, шестая и десятая декады оставались «пустыми», но поскольку в то же время в соответствующие дни совершались жертвоприношения для ванов с другими циклическими знаками в имени, то их порядок накладывался на порядок ритуалов в честь других ванов, что не оставляло ни одного дня без ритуальной деятельности и значительно усложняло




график шанских жертвоприношений. Период ритуала *и* состоял из одиннадцати декад, период ритуалов *цзи*, *цзай* и *се* – из тринадцати декад, период ритуала *жун* – из одиннадцати декад. Вероятно, после декады жертвоприношения *жун* для Цзу-цзя (23-й ван) следовала «пустая» декада, по окончании которой годовой цикл повторялся сначала. Таким образом, полный ритуальный цикл составлял 360 дней, по некоторым данным – 370 дней (подробнее см.: [19, с. 47–49; 31, с. 159–168; 32, с. 136–147, 151–164]). Согласно расчетам китайской исследовательницы Чан Юй-чжи 常玉芝, ритуал *жун* для супруги Да-и – Прародительницы Бин, совершенный в день *бин-чэнь* первого месяца второго года вана, приходился на вторую декаду этого месяца, причем в эту же декаду совершался ритуал *жун* для третьего шанского вана Да-цзя 大甲, внука основателя шанской династии Чэн Тана [32, с. 289–290].

¹⁴ *Би-бин* 妣丙 «Прародительница Бин». Здесь, как и в гадательных надписях, этим храмовым именем называется супруга первого династического шанского вана – Да-и 大乙 (Чэн Тан 成湯, см. ниже коммент. 15). В *цзягувэнь* эта Прародительница упоминается в качестве объекта жертвоприношений, причем иногда она называется особенно почитательно: *гао Би-бин* 高妣丙 «Высокая Прародительница Бин» или *му Би-бин* 母妣丙 «Мать – Прародительница Бин» [30, с. 350]. В составе имени Прародительницы – Би-бин содержится циклический знак *бин*, поэтому в день *бин-чэнь* для нее устраивался предусмотренный календарем ритуал.

¹⁵ *Да-и* 大乙 «Большой И» – это известный по классическим произведениям Тан 湯 или Чэн Тан 成湯, основатель государства Шан. В гадательных надписях, помимо Да-и, он еще именуется как Чэн 成 и Тан 唐 [30, с. 227]. В позднешанских инскрипциях понятие «супруги» покойного царского предка обозначается знаком, записываемым современными иероглифами *шуан* 爽 «ясный» или *ши* 奭 «процветающий». Выражение *Да-и шуан* 大乙爽 означает «супруга Да-и», т. е. «Прародительница Бин». В гадательных надписях обычно порядок слов в аналогичной конструкции иной, чем в настоящей надписи. В *цзягувэнь* [28, № 36196] говорится о совершении ваном ритуала *бинь* для *Да-и шуан Би-бин* 大乙爽妣丙 «Прародительницы Бин – супруги Да-и», после чего следует термин жертвоприношения *и-жи* 翌日. Однако в рассматриваемой надписи полное имя женского предка как будто разбивается путем вставки термина жертвоприношения *жун-жи* – *Би-бин жун жи* 大乙爽妣丙 日 大乙爽. На первый взгляд, при переводе этой фразы ее можно разделить на два предложения: «[ритуально] встретить (*гоу*) Прародительницу Бин» и «совершить ритуал *жун-жи* для супруги Да-и». Однако это не совсем логично, ибо речь идет об одном и том же объекте жертвоприношения, обозначенного разными именами. Вероятно, прямым дополнением к глаголу *гоу* могло бы служить имя *Да-и шуан*, а оборот *Би-бин жун-жи* – определением к нему (букв. «супруга Да-и дня ритуала *жун* для Прародительницы Бин»). Как полагает Янь Чжи-бинь 嚴志斌, здесь использована безлично-предикативная конструкция с глагольным предикатом. Обычно в шанской эпиграфике она употребляется для записи времени [20, с. 154]. Смысл рассматриваемой фразы заключается в том, что владелец сосуда конкретизирует дату важных для него событий, для чего им используется ритуально-календарная терминология. Другими словами, указанный в надписи день *бин-чэнь* – это день совершения ритуала *жун-жи* для супруги Да-и Би-бин.


¹⁶ Обозначение «года» как *сы* 祀 – характерная особенность поздней шанской эпиграфики. Наиболее часто «год» упоминается в *цзягувэнь* пятого периода (он соответствует правлению Ди-и и Ди-синя). В отличие от чжоусцев, называвших «год» *нянь* 年, шанцы записывали его знаком *сы* «жертвоприношение». Большинство ученых считают, что в стандартной конструкции – *вэй ван... сы* 唯王... 祀 «(эмфатическая частица) *вэй* правитель... (числительное) год» речь идет о годах царствования вана. Однако, по предположению японского ученого Сима Кунио 島邦男 (1908–1977), термином *сы* шанцы обозначали количество полных ритуальных циклов (дискуссию по этой проблематике см.: [30, с. 454–468]); Д. Кейтли переводит *сы* как “ritual cycle” (см.: [19, с. 50–53]).

¹⁷ В выражении *цзи хуа* 既 覯 первый знак *цзи* 既 «уже» – это показатель завершенности действия. Семантика второго знака неясна (в надписи – ). В словаре *Шо-вэнь*




цзе-цзы 說文解字 («Толкование письмен и разбор иероглифов») иероглиф хуа объясняется как «бить по пяткам» (цзи хуай 击踝 [33, с. 128]). Графически шанский знак изображает сидящего в ритуальной позе человека, который держит в протянутых руках клевец. В цзягувэнь он употребляется в качестве термина дарения («совершить подношение»), этнонима и имени персонажа [29, с. 272–273]. По мнению Чжу Фэн-ханя, данный знак следует читать как хо 夥 (вариант: хо 裸) «множество, избыток», что должно указывать на пышный и торжественный обряд в честь Шан-ди [14, с. 15]. Кроме того, разные исследователи интерпретируют этот знак как ло 裸 в значении ритуала возлияния вином (гуань цзи 灌祭), как сян 享 «подносить дары; приносить жертву» и как ян 揚 «поднимать, прославлять, распространять». В данном переводе принят последний вариант толкования, предложенный крупным китайским ученым Тан Ланем 唐兰 (1901–1979). Смысл термина заключается в обращении к сакральным силам с хвалебными молитвами [26, с. 259].



¹⁸ Запись объекта ритуального моления в виде  шан ся Ди 上帝 («Владыка верха и низа») встречается лишь в данной надписи (в других известных цзиньвэнь и цзягувэнь такой оборот отсутствует) и поэтому вызывает противоречивые толкования. В оригиналь-



ном эпиграфическом тексте знаки шан 上 «верх» и ся 下 «низ» записаны слитно  т. е. это единый архаичный письменный знак. Некоторые ученые полагают, что здесь речь идет лишь о Шан-ди [14, с. 15]. Напротив, как полагает китайский историк Ван Хуэй 王暉, сочетание шан ся следует читать раздельно как определения к ди, т. е. Шан-ди и Ся-ди, причем титулом Ся-ди, по мнению исследователя, наделялся покойный правитель – родной отец шанского вана [34, с. 20–23]. По мнению Ду Най-суна, если Шан-ди – это «Небесный владыка» (Тянь ди), высшее божество шанцев, то ся ди 下帝 – это «нижние ди», духи умерших ванов [13, с. 38]. Трактовка термина ди во множественном числе коррелирует с мнением американского сиолога Р. Эно, что ди – собирательный или родовой термин, и гипотезой российского историка Л. С. Васильева (1930–2016) о шан-ди как «верхних предках» – совокупности всех живущих на небе обожествленных шанских предков [35, с. 7; 36, с. 166]. Впрочем, доводы в пользу трактовки данного термина во множественном числе неубедительны, и в настоящее время большинство исследователей рассматривают Ди (Шан-ди) как высшее божество шанцев. В позднешанской эпиграфике отсутствуют бесспорные свидетельства употребления титула ди во множественном числе для наименования усопших ванов. На позднем этапе зафиксировано употребление ди в составе титула умершего вана, что можно увидеть на примере имен Вэнь-у Ди-и в надписи на сосуде «Сы сы Би Ци ю» и Вэнь-у-ди 文武帝 на гадательных костях из Иньсюя. Вероятно, это связано с дальнейшей сакрализацией правителя. Более того, гадательные надписи позволяют сделать вывод о шанском Ди (Шан-ди) как о могущественном боге, который повелевал дождю, грому, ветру, ниспосылал разрушение, засуху, мрак, долголетие, т. е. обладал такими силами, которые не приписывались ни предкам, ни другим божествам шанского пантеона. В цзягувэнь Ди выступает в роли более высокого по своему иерархическому положению божества, чем ванские предки. Последние совершают для Ди ритуал бинь точно так же, как для них совершает этот ритуал шанский правитель (см. коммент. 9 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). В то же время гадательные надписи о ритуальной деятельности для Ди крайне малочисленны, и все они относятся к первому периоду, т. е. жертвоприношения Ди совершались на самом раннем пребывании шанцев в Иньсюе. Если рассматривать этот факт как свидетельство о малозначительности культа Ди, то имеются основания отнести шанского Ди к разряду верховных богов, для которых в религиях разных народов было характерно отсутствие культа и какого-либо календаря сезонных ритуалов (подробнее см.: [21, с. 3–21]). По-видимому, в шанских религиозных представлениях Ди выступал в качестве всемогущего, но далекого и «праздного» бога (ср.: deus otiosus в религиоведении [37, с. 57]). Не исключено, что термин шан ся в рассматриваемой надписи соответствует встречающемуся в гадатель-



ных надписях понятию *ся шан* 上下 «низ и верх», под которым подразумеваются некие сакральные силы [29, с. 6]. Последними могут быть ближние и далекие предки вана (в этом случае данное понятие, вероятно, равнозначно терминам *шан ци* 上示 «верхние предки» и *ся ци* 下示 «нижние предки», которые также фигурируют в *цзягувэнь* [30, с. 376]). В то же время сочетания *шан ся* и *ся шан* могут рассматриваться как общий термин для обозначения сакральных сил всего макрокосма, который в представлениях шанцев делился на верхнюю и нижнюю сферы. На мой взгляд, древний знак в виде слитного написания *шан* «верха» и *ся* «низа», в чем можно увидеть графический космологический символизм, является эпитетом Ди как верховного божества, владыки всего мироздания – «верха и низа».

Надпись на сосуде «Сы сы Би Ци ю» 四祀邳其卣 (5413)¹

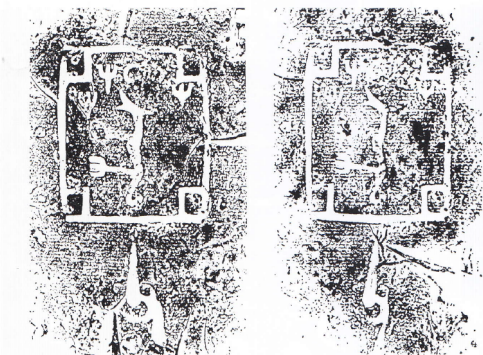


Рис. 4. Надписи на крышке и дне внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 4. Inscriptions on the lid and bottom inside the vessel (from [8, p. 60])



Рис. 5. Надпись на поддоне с внешней стороны (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 5. Inscription on the outside bottom of the stand (from [8, p. 60])

ТЕКСТ НАДПИСИ

亞獫父丁

乙巳王曰尊文武帝乙宜在召大廳遣乙翌日丙午
丁未煮己酉王在柶邳(邳)其易貝在四月唯王四祀翌日

ПЕРЕВОД

Я-мо. [Предок] Фу-дин².

В [день] *и-сы*³ ван сказал⁴: «Расставьте жертвенные столы⁵ для подношения Вэнь-у Ди-и⁶. В большом дворе в Шао⁷. [Ритуально] встречен день *и-жи*⁸ для предка И⁹. В [день] *бин-у*¹⁰ устроили пир¹¹. В [день] *дин-вэй*¹² совершили жертвоприношение вареным мясом¹³. В [день] *цзи-ю*¹⁴ ван пребывал в Ту¹⁵. Би Ци был одарен раковинами¹⁶. В четвертой луне. Четвертый год вана, [период ритуала] *и-жи*¹⁷.



Рис. 6. Сосуд «Сы сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

Fig. 6. "Si Si Bi Qi You" vessel (from [8, p. 58])




КОММЕНТАРИИ

¹ Как и сосуд «Эр сы Би Ци ю», бронзовый ритуальный сосуд «Сы сы Би Ци ю» был найден в Аньяне в 40-х гг. XX в. В 1956 г. он был куплен музеем Гугун, в котором хранится в настоящее время. Близкий по форме к сосудам типа «Эр сы Би Ци ю», он отличается от них большей кувшиновидностью (см. рис. 6; цветные фотографии сосуда см.: [8, № 129–130, с. 130–131]). Его высота – 34,5 см, диаметр горла – 10,3 см, вес – 4,2 кг. В китайской специальной литературе такие сосуды называются *чан юань ю* 長圓卣 «овальный кувшин» [3, с. 78–80]. Дужки ручек имеют вид морды носорога. Сосуд украшен орнаментами «личина зверя» и «жемчужная нить». Знаки расположены в тех же местах, что и на сосуде «Эр сы Би Ци ю»: внутри сосуда идентичные короткие инскрипции вырезаны на крышке и днище (см. рис. 4). Текст надписи из восьми колонок знаков нанесен на нижнюю часть поддона (читается сверху вниз, справа налево, см. рис. 5). Это наиболее просторная надпись на бронзовых сосудах типа *ю* позднешанского периода. В современном собрании иньских и чжоуских *цзиньвэнь* инскрипции на этом сосуде присвоен номер 5413, в кодировке Чжан Я-чу – 10.5413 (см.: [10, с. 107]).

² Знаки «родовой эмблемы» *Я-мо* 亞獫 и предка *Фу-дина* 父丁, в честь которого отлит данный сосуд, совпадают с аналогичными знаками на сосуде «Эр сы Би Ци ю». Сосуд «Сы сы Би Ци ю» отлит владельцем в честь того же «Отца Дина», что и сосуд «Эр сы Би Ци ю» (см. коммент. 2 и 3 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). Надпись *Я-мо Фу-дин* вырезана на внутренней части крышки и днища сосуда (см. рис. 4).

³ *И-сы* 乙巳 – 42-й день шестидесятичного цикла.

⁴ Выражение *ван юэ* 王曰 «ван сказал» можно рассматривать в качестве предтечи чжоуского лингвистического оборота *ван жо юэ* 王若曰 «ван так сказал», в котором, по мнению В. М. Крюкова, усматривается признак нарождающегося исторического мышления [5, с. 253–254, 295–296]. Эта словесная формула указывала на священный прообраз речей и деяний правителя. В гадательных надписях сходным по структуре и семантике оборотом является речевая мантическая фигура *ван чжань юэ* 王占曰 «ван прочел ответ» (букв. «ван, разгадав трещины на гадательной кости, сказал»). Она отсылает к прямой «цитате» сакральных сил, волеизъявление которых превращается в церемониальный акт оглашения ваном. То, что «сказал ван», расценивалось подданными как явление магической силы и божественной воли.

⁵ В тексте надписи перед именем предка стоит знак , который читается как *цзунь* 尊 «жертвенная чаша, сосуд». По мнению исследователя позднешанской эпиграфики Чжан Юй-цзиня 張玉金, в надписях на гадательных костях этот знак означает «расставлять, ставить», причем в этом случае после него обычно следует прямое дополнение, выраженное знаком в значении жертвенной утвари [38, с. 375–376]. В качестве дополнения он рассматривает знак *и* 宜, обозначающий, на взгляд китайского ученого, жертвенный стол, на который укладывалось приготовленное для подношения духам мясо. Если в этом смысле интерпретировать ряд надписей на гадательных костях, то можно заметить, что столы расставлялись в трех точках – слева, в центре и справа от жертвователя. В гадательных надписях оба знака – *цзунь* и *и* нередко употребляются вместе. Ритуал, который ими обозначается (*цзунь и* 尊宜), можно истолковать как «расстановку столов для жертвенного мяса». Судя по содержанию некоторых *цзягувэнь*, он заключался в подношении усопшим предкам не только мяса животных, но и закланных людей, например, захваченных пленников – *цянов* 羌 [38, с. 378–379; 14, с. 16]. В то же время *цзунь* и *и* интерпретируются в глагольной форме как самостоятельные ритуальные термины [22, с. 69]. В данном переводе берется за основу то, что слово *и* является прямым дополнением к глаголу *цзунь*, при этом в роли косвенного дополнения выступает имя предка.

⁶ В надписях на гадательных костях из Иньсюя ванский предок под именем Вэнь-у Ди-и 文武帝乙 не упоминается, как не встречается имя Ди-и, отца последнего вана – Ди-синя [30, с. 343]. Однако имя *Вэнь-у Ди-и* встречается на фрагменте гадательной кости



из западножоуского археологического комплекса близ д. Фэнчуцунь 鳳雛村 в уезде Цишань 岐山 (пров. Шэньси), в надписи на которой, как считается, речь идет о ритуальной деятельности в честь этого шанского предка [39, с. 1]. В настоящее время исследователями признается, что в рассматриваемой инскрипции упоминается Ди-и [32, с. 343–344; 13, с. 38; 31, с. 85]. По мнению Чэнь Мэн-цзя, под именем Вэнь-у-ди 文武帝 на гадательных костях следует понимать Ди-и, однако сейчас это признается ошибочным, так именовался двадцать седьмой ван – Вэнь-у-дин 文武丁, тем не менее Чэнь Мэн-цзя связывает имя Вэнь-у Ди-и в надписи «Сы сы Би Ци ю» с Ди-и [27, с. 422].


⁷ Выражение *Шао да тин* 召大廳 «большой двор в Шао» перекликается со словосочетанием *Шао тин* 邵廳 «двор Шао» в гадательных надписях [22, с. 69]. В чжоуское время «большой двор» был обращен к главным воротам, в нем находился храм предков (*да мяо* 大廟). За «большим двором» располагались другие ворота, через которые можно было попасть в «средний двор» (*чжун тин* 中廳 [40, с. 80]. *Шао* – это название местности.

⁸ Ритуал *и-жи* 翌日 (или *и* 翌) является одним из пяти ритуалов шанских циклических жертвоприношений (см. коммент. 14 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). Ритуальный график шанцев начинался с цикла этого жертвоприношения [30, с. 428–434; 31, с. 160; 32, с. 114–120] (см. коммент. 13 к надписи «Эр сы Би ци ю»). В гадательных надписях словосочетание *и-жи* также является не только термином жертвоприношения, но и употребляется как словосочетание (*и жи*) в значении следующего дня шестидесятичного цикла. Основным значением знака *и* 翌 в *цзягувэнь* является «следующий» в качестве определения к указанному дню в будущем [11, с. 29]. Ритуал *и* иногда интерпретируется как ритуальный танец [32, с. 428, 433]. Как и в инскрипции «Эр сы Би ци ю», здесь употреблен оборот, начинающийся с глагола *гоу* 遘 «[ритуально] встретить». Таким образом, уточняющая форма записи даты жертвоприношения предку включает название календарного ритуала (*и-жи*) и имени предка в виде циклического знака *и* 乙. Этот предок персонифицирует данный день шанского календаря и ассоциируется с установленным ритуалом. Судя по настоящей инскрипции, ритуал в честь Вэнь-у Ди-и, не входившего в годовой пятиритуальный цикл, был совершен в день *и-сы*, предназначенный для ритуала *и-жи* в честь другого умершего вана под тем же циклическим знаком, но включенного в ритуальный календарь (см. ниже коммент. 9).

⁹ Здесь предок *И* 乙 не является упомянутым выше 文武帝 乙 Вэнь-у Ди-и. Дело в том, что Ди-и не являлся объектом жертвоприношений в рамках пятиритуального цикла. Согласно выкладкам Чан Юй-чжи, день *и-сы* четвертой луны четвертого года вана приходится на следующую декаду после декады ритуала *и* для Шан-цзя, когда объектами жертвоприношений были Да-и 大乙, Да-дин 大丁 и супруга пятого додинастического предка Ши-жэня – Прародительница Гэн (*Ши-жэнь шуан Би-гэн* 示任爽妣庚). Из них только Да-и, в имени которого содержится циклический знак *и* 乙, соответствует тому, чтобы быть получателем жертвоприношений в день *и-сы* на данном отрезке шанского календаря. Следовательно, указанный в надписи день *и* является днем ритуала *и-жи* для Да-и (Чэн Тана, об этом шанском предке см. коммент. 14 к надписи «Эр сы Би Ци ю» [32, с. 103–104, 294–295]).

¹⁰ *Бин-у* 丙午 – 43-й день шестидесятичного цикла, т. е. ритуал этого дня был совершен на следующий день после жертвоприношения Ди-и.




¹¹ Оригинальный шанский знак,  переведенный здесь как «устроить пир», является редким и с трудом поддается интерпретации [26, с. 236]. В современном написании он обычно записывается как *се* 寫. Согласно одному из вариантов толкования, этот знак считается этноном иероглифа *се* 寫 в значении «перекладывать, переливать». По одной из версий, речь может идти о церемонии перекладывания ритуальной пищи из одного сосуда в другой во время жертвоприношения [21, с. 70]. Принимая во внимание графическую форму оригинального знака, в нижней части которого изображен винный сосуд, можно предположить, что он передает идею жертвоприношения вином (В. М. Крюков, напри-



мер, переводит его как «совершить винное возлияние» [5, с. 107]). Верхняя часть знака представляет собой пиктографическое изображение животного, похожего на оленя, что, возможно, выражает подношение охотничьих трофеев. Вероятно, здесь сообщается о совместной трапезе после удачной охоты, сопровождавшейся винным возлиянием.

¹² Дин-вэй 丁未 – 44-й день шестидесятичного цикла. Событие этого дня произошло на третий день после совершения ритуала *цзунь* и для Вэнь-у Ди-и.

¹³ Оригинальный знак  имеет сложную графическую форму. Принято считать, что он этимологически связан с иероглифом *чжу* 煮 «варить». Вероятно, в надписи имеется в виду жертвоприношение вареным мясом [20, с. 152; 5, с. 107].

¹⁴ Ци-ю 己酉 – 46-й день шестидесятичного цикла, т. е. пятый день после совершения ритуала *цзунь* и для Вэнь-у Ди-и.

¹⁵ Ту 涂 – название местности [22, с. 70]. Данный топоним также встречается в надписях на гадательных костях. В одной из *цзягувэнь*, датируемой аналогичным периодом, что и рассматриваемая инскрипция, речь идет об охоте в Ту: *жэнь-у бу чжэнь ван тянь Ту ван лай у цзай хо чжуй бай сы ши ба сян эр* 壬午卜貞王田涂往來無災獲百四十八象二 «В день жэнь-у гадали, задали вопрос: если ван будет охотиться в Ту, на пути туда и обратно не будет несчастья? Поймали сто сорок восемь птиц и двух слонов» [28, № 37513]. По всей видимости, владелец сосуда сопровождал вана в поездках, в том числе и в охотничьи угожья Ту.

¹⁶ Акт дарения, который можно считать кульминацией текста надписи, выражен словосочетанием *и бэй* 易貝 в значении «одарить раковинной». Реципиентом пожалования выступает Би Ци, о котором говорилось выше (см. коммент. 7 к надписи «Эр сы Би Ци ю»), а донором, без сомнения, – шанский ван. Таким образом, здесь используется пассивная синтаксическая конструкция. В этой надписи знак *и* равнозначен поздним иероглифам *цы* 賜 или *си* 錫 «жаловать, даровать». По подсчетам Янь Чжи-биня, термин *и* встречается в тридцати из пятидесяти одной известных инскрипций на бронзе четвертого периода Иньсюя, причем всего в позднешанских надписях на бронзе зафиксировано восемь терминов дарения [40, с. 337]. По предположению В. М. Крюкова, знак *и* имеет лексикографическое сходство с омонимичным знаком *и* 益, изображающим бронзовый сосуд, из которого истекает жертвенное вино. Первоначальная семантика термина дарения *и* (*цы*) прослеживается в идее сакральных винных ритуалов эпохи Шан-Инь и на глубинном уровне – в идее священного дара, воспринимаемого как акт «переходящей через край щедрости» [5, с. 125].

¹⁷ Завершают надпись знаки, обозначающие месяц, год и термин жертвоприношения *цай сы юэ вэй ван сы сы и жи* 才(在)四月唯王四祀翌日 (букв. «в четвертой луне, четвертый год вана, [цикл ритуала] *и-жи*»). Вернемся к началу надписи и посмотрим на последовательность происходивших действий. В день *и-сы* шанский ван (Ди-синь) приказал совершить ритуал *цзунь* и для своего покойного отца – правителя Вэнь-у Ди-и. Этот же день в четвертом месяце четвертого года вана в шанском ритуальном календаре являлся днем ритуала *и-жи* 翌日 для предка И Э, т. е. Да-и. В течение последующих двух дней – *бин-у* и *дин-вэй* были вновь принесены жертвы, видимо, по-прежнему для Вэнь-у Ди-и. Спустя еще два дня в день *цзи-ю* ван одарил Би Ци раковинами. Примечательно, что согласно реконструкции шанских ритуальных циклов для этого года, все указанные в надписи дни должны были приходиться на период ритуала *и* (*и-жи*). Согласно Чан Юй-чжи, в ритуальном календаре четвертого года Ди-синя день *и-сы* четвертого месяца, о котором говорится в рассматриваемой надписи, выпадает на следующую декаду после жертвоприношения *и* для Шан-цзя, в которую получателями подношений являлись шанские предки Да-и, Да-дин, Ши-жэнь и супруга Ши-жэня – Би-гэн [32, с. 293–295]. Следовательно, добавление к словесной формуле «четвертый год вана» термина одного из пяти циклических ритуалов сделано с целью конкретизации календарно-ритуального периода, в который происходили описанные автором надписи ритуальные акты. Таким образом, термин *и-жи* здесь следует понимать как «период совершения жертвоприношения *и*».



Надпись на сосуде «Лю сы Би Ци ю» 六祀邲其卣 (5414)¹

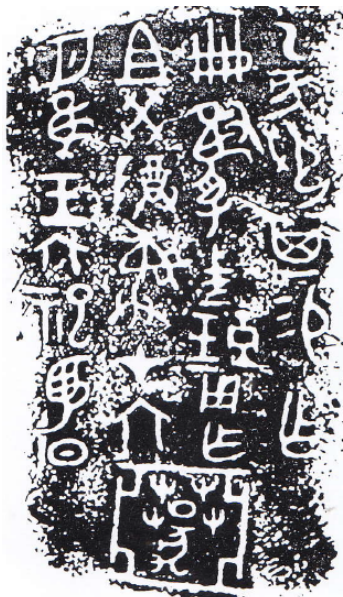


Рис. 7. Надпись 5414.1 на днище внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 7. Inscription 5414.1 at the bottom inside the vessel (from [8, p. 60])



Рис. 8. Надпись 5414.2 на внутренней части крышки сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 8. Inscription 5414.2 on the inner side of the lid of the vessel (from [8, p. 60])



Рис. 9. Сосуд «Лю сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

Fig. 9. "Liu Si Bi Qi You" vessel (from [8, p. 58])

ТЕКСТ НАДПИСИ

乙亥邲(邲)其易(賜)乍(作)冊擊徵一琿一用乍(作)祖癸尊彝在六月唯王六祀翌日
亞獫

ПЕРЕВОД

В [день] *u-hai*² Би Ци³ был одарен⁴ *цзоцэ* [по имени] Цзы⁵ одной [нефритовой подвеской] *чжи* и одним [нефритовым изделием] *чжу*⁶. Би Ци воспользовался [случаем, чтобы] изготовить [этот] жертвенный сосуд для жертвоприношений [предку по имени] Цзу-гуй⁷. В шестую луну. Шестой год вана⁸, день ритуала *u-жи*⁹. Я-мо¹⁰.

КОММЕНТАРИИ

¹ Данный сосуд был обнаружен в Аньяне, вероятно, в 1940 г. вместе с сосудом «Эр сы Би Ци ю», к которому он типологически близок, несколько уступая последнему в размерах (см. рис. 9; цветную фотографию сосуда см.: [8, № 128, с. 129]). Сначала он находился



в частной коллекции, затем был куплен музеем Гугун, в котором хранится в настоящее время. Его высота – 23,7 см, диаметр тулова – 15,3 см, диаметр горла – 7,5×9,2 см, вес – 1,98 кг [3, с. 77; 8, с. 59]. Декор состоит из выпуклого украшения в виде головы животного и орнамента в виде драконов. Инскрипция на сосуде «Лю сы Би Ци ю» вырезана дважды – на крышке и днище так, что оба идентичных текста расположены друг напротив друга. В связи с этим в современном собрании иньских и чжоуских *цзиньвэнь* тексты надписи пронумерованы как 5414.1 и 5414.2 (см. рис. 7 и 8). В специальной литературе инскрипция упоминается под номером 5414, в кодификации Чжан Я-чу – 10.5414 (см.: [10, с. 107]).

² *И-хай* 乙亥 – 12-й день шестидесятеричного цикла.



³ *Би Ци* – имя создателя и владельца сосуда, которому также принадлежали сосуды «Эр сы Би Ци ю» и «Сы сы Би Ци ю» (см. коммент. 7 к надписи «Эр сы Би Ци ю»).



⁴ Здесь конструкцию с глаголом *и* 易 (*цы* 賜) «дарить, жаловать» обычно интерпретируют как пассивную. Противоположную точку зрения высказывает Фэн Ши 冯时, согласно которому в этой надписи Би Ци выступает дарителем, а *цзоцэ* Цзы – бенефициаром. Ссылаясь на ряд надписей на бронзе с активной глагольной конструкцией, китайский исследователь делает попытку доказать, что термин дарения *и* в данном случае употребляется в качестве глагола активного действия. Что касается смысла данной фразы, то, по мнению китайского исследователя, Би Ци, являясь, как следует из надписи «Эр сы Би Ци ю», посланцем шанского вана, здесь также выполняет поручение своего правителя по одариванию одного из официальных лиц двора, который, по-видимому, находился в то время за пределами шанской столицы [41, с. 177–178]. Однако подтверждений этому в рассматриваемой инскрипции не содержится. Би Ци скорее всего сообщает о своем одаривании вышестоящим или равным по статусу должностным лицом – *цзоцэ*, по случаю чего он и сделал жертвенный сосуд. В надписи «Сы сы Би Ци ю» используется аналогичная пассивная конструкция (*Би Ци и бэй* (邶) 其易貝 «Би Ци был одарен раковинами») за исключением того, что в отличие от данной надписи в ней не указан производитель действия (о термине *и* см. коммент. 16 к надписи «Сы сы Би Ци ю»).

⁵ *Цзоцэ* Цзы 乍 (作) 冊 (册) 𠄎 – должность и имя (личное или клановое) официального лица при дворе шанского правителя. Знак, которым записывается имя, в словарях отсутствует, его чтение дано по нижнему элементу *цзы* 子 «сын». Термин *цзоцэ* 作冊 часто встречается в надписях на гадательных костях и западночжоуской бронзе [20, с. 180–183; 27, с. 518; 13, с. 38; 7, с. 169]. По мнению Д. Кейтли, в позднешанский период им обозначалась одна из должностей шанской протобюрократии – скриба (придворного писца). Принимая во внимание, что в гадательных надписях имеются записи о подсчетах подношений черепаших щитков для гаданий, захваченных в военных походах пленников и других трофеев и добытых на охоте голов животных, можно предположить, что в отнюдь не всего этого имущества велся письменный учет. Этим, вероятно, и занимались скрибы. Более того, без них вряд ли обходилась любая политическая, хозяйственная и религиозно-ритуальная деятельность [43, с. 287]. Предположительно записи наносились на бамбуковые или деревянные дощечки (таблички) [26, с. 117], хотя археологическими находками это пока не подтверждено. Впрочем, о том, что такие материалы могли иметь хождение в Шан, свидетельствуют письменные и эпиграфические источники. По сведениям Шу-цзина 书经 («Канон писаний», глава *До ши* 多士 «Служилые люди»): *вэй Инь сянь жэнь ю цэ ю дянь* 惟殷先人有册有典 «прародители Инь владели дощечками и табличками» [42, с. 460]. В *цзягувэнь* одним из значений знака *цэ* 冊 является «дощечка для письма» [28, с. 200–201]. Дощечки *цэ* фигурируют в шанских гаданиях о подношениях во время военных союзов и походов и обращениях к умершим предкам вана. Название должности *цзоцэ* можно буквально интерпретировать как «тот, кто делает дощечки для письма». Несмотря на то что по поводу конкретного содержания этой должности среди ученых имеются разногласия, не будет ошибкой полагать, что в Шан *цзоцэ* обладали большими полномочиями и высоким социальным статусом. Они не только являлись управляющими, ведавшими письменным учетом и подготовкой ванских приказов, но и выполняли военные функции



[40, с. 182]. Должность *цзоцэ* существовала на протяжении всего позднешанского периода, а также раннего и среднего периодов Западного Чжоу. Лишь на позднем этапе Западного Чжоу на смену *цзоцэ* приходит должность *нэйши* 内史.

⁶ В данной надписи предметы дарения выражены знаками  и , которые трактуются исследователями по-разному. Так, по мнению Ду Най-суна, первый из этих иероглифов следует читать как *гуй* 圭, и в данном случае он является топонимом. Второй знак можно рассматривать как разнопись графически сходного иероглифа *и* 璽 «поделочный камень, похожий на нефрит», «пятицветный камень», т. е. им, видимо, обозначается один из драгоценных самоцветов [13, с. 39]. По мнению этого исследователя, речь идет об одаривании Би Ци «гуйским нефритом». Ду Най-сун игнорирует едва заметные горизонтальные черты, которые расширяваются как числительное *и* — «один, единица».

В инскрипции 5414.1 различимы два знака *и*:  в инскрипции 5414.2 – один знак *и*: . Вероятно, по этой причине в одних дешифрованных текстах имеется два иероглифа *и*, в других – один, а в третьих, как у Ду Най-суна, – ни одного. В интерпретации Фэн Ши пред-

мет дарения, выраженный знаком , отождествляется с нефритовым предметом *жуй* 瑞 «скипетр, жезл». Второй же знак, по мнению этого исследователя, здесь читается как *гу* 穀 и является счетным словом для нефритовых изделий. Иначе говоря, по мнению китайского ученого, речь идет о дарении «яшмового жезла [в количестве] одной штуки» (*жуй* и *гу* 瑞一穀) [41, с. 178–180]. В своем исследовании шанских знаков на бронзе Янь Чжи-бинь записывает рассматриваемую фразу как *ван* и *цун* и 圭一琮 — «одно [изделие] *ван* и [яшмовая регалия] *цун*», при этом значение знака *ван* не поясняется. Что касается второго знака 璽, то, если в дешифрованном тексте надписи автор использует иероглиф *цун* (восьмигранная яшмовая регалия), то в разделе, касающемся предметов шанских дарений, приводит несколько вариантов толкований. Указывая на трудность дешифровки этого редкого знака, Янь Чжи-бинь считает бесспорным, что им обозначается некое изящное нефритовое изделие, имевшее высокую ценность [20, с. 339–340, 445]. В конкордансе Чжан Я-чу данная фраза расшифрована как *чжи* (*чжэн*) и *нин* и 徵一璽 — «одно [изделие] *чжи*, одно [изделие] *чжу*» [10, с. 107]. В данном случае иероглиф *чжи* (*чжэн*) 徵 рассматривается как более поздняя форма знака *ван* 圭 и, как следует полагать, должна читаться как *чжи* (так этот знак произносится в значении [звука *чжи*] – четвертой ступени китайской пентатоники). В западночжоуских бронзовых инскрипциях *чжи* иногда употребляется в сочетании со знаком *цзюэ* 角 [10, с. 1389], который в этом чтении обозначает третью ступень китайского пятиступенного лада. В классической литературе этими иероглифами обозначаются звуки нефритовых подвесок. Об этом, в частности, сообщается в *Ли-цзи* 禮記 («Записки о благопристойности», глава *Юй цзао* 玉藻 «Яшмовые подвески [тиары правителя]»): «В древности *цзюнь-цзы* непременно носил на поясе нефритовые подвески, справа – [подвески, издающие звуки] *чжи* и *цзюэ*, слева – *гун* и *юй*» [44, с. 378]. Однако в рассматриваемой инскрипции речь идет не о звуках, а о вещах, поэтому можно предположить, что изначально знаком *чжи* записывался один из видов нефритовых подвесок, которым и был одарен владелец бронзового сосуда Би Ци. Что касается второго знака, то из его трактовки как *чжу* не становится ясно, какой предмет он обозначает. Элемент *чжу* 冫, как и в сходном по своей структуре иероглифе *чжу* 冫 «запальца», часто встречающемся на западночжоуской бронзе, является фонетиком, при этом детерминативом служит графема *юй* 玉 «нефрит, яшма». Возможно, речь также идет о подвеске или ином изделии из нефрита, яшмы или другого поделочного камня. С большой вероятностью можно утверждать, что в шанском обществе такие изделия обладали особой ценностью и знаковым содержанием и указывали на иерархический статус их владельца.

⁷ *Цзу-гуй* 祖癸 «Предок Гуй» – это дед, прадед или более отдаленный предок владельца сосуда, в честь которого был отлит сосуд, поскольку в древнекитайской системе терми-



нов родства эпохи Шан не различались родственники, отстоящие от говорящего более чем на два поколения [40, с. 28]. В этом имени знак десятиричного цикла *gui* 癸 сочетается с термином родства *zu* 祖 «предок». Би Ци отлил сосуд для жертвоприношений этому предку, о чем свидетельствует фраза *юн цзо Цзу-гуй цзунь и* 用作祖癸尊彝 «воспользовался случаем, чтобы сделать сосуд для жертвоприношений Цзу-гую». Этот лексический оборот (*юн цзо... цзунь и* 用作...尊彝) является средством выражения владельцем сосуда благодарности за пожалованные дары. В этом значении он часто встречается в надписях на западножюуской бронзе. В данном случае употребляется общий термин и 彝 «жертвенный сосуд» с определением *цзунь* 尊 «приносить жертвы, почитать», указывающим на его применение в связи с жертвоприношениями в храме предков [40, с. 69].

⁸ О ритуале *и-жи* см. коммент. 17 к надписи «Сы сы Би Ци ю». Согласно реконструкции календарных ритуалов шестого года Ди-синя, день ритуала *и-жи* шестого месяца выпадает на период жертвоприношения *и*, следующий за декадой ритуала *и* для семнадцатого вана Ян-цзя 陽甲, причем в этом году, видимо, високосном, после пятого месяца вставлен «добавочный месяц» (*жунь юэ* 闰月). Поскольку акт дарения был совершен в день *и-хай*, то жертвоприношение *и-жи* в этот день совершалось для умершего вана с циклическим знаком *и* 乙 в имени. В этот период добавочного шестого месяца объектами ритуала *и* являлись шанские предки Сяо-и 小乙, У-дин 武丁, Цзу-цзи 祖己, Цзу-гэн 祖庚, супруга Сяо-и – Би-гэн 小乙爽妣庚, супруги У-дина – Би-синь 武丁爽妣辛 и Би-гуй 武丁爽妣癸. Следовательно, единственным предком, для которого мог быть предназначен ритуал *и-жи*, был Сяо-и, двадцатый шанский ван, отец У-дина [31, с. 293–295].

⁹ См. коммент. 6 и 17 к надписи «Сы сы Би Ци ю».

¹⁰ О значении надписи *Я-мо* см. коммент. 3 к надписи «Эр сы Би Ци ю». Эта лигатура вырезана под текстом главной инскрипции, что наводит на мысль о том, что таким образом владелец сосуда словно печатью скрепил созданный им текст (см. рис. 7).

Литература

1. Ся Шан Чжоу дуаньдай гунчэн. 1996–2000 нянь цзедуань чэнго баогао. Цзянь бэнь (Хронологический проект Ся, Шан и Чжоу. Доклад об итогах за период 1996–2000 гг. Сокр. изд.). Пекин: Шицзе тушу чубань гунсы; 2000. 117 с. (На кит. яз.)
2. Кучера С. Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит – эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Наука; 1977. 268 с.
3. Янь Чжи-бинь, Хун Мэй. Иньсюй цинтунци (Бронзовые изделия Иньсюя). Шанхай: Шанхай дасюэ чубаньшэ; 2008. 300 с. (На кит. яз.)
4. Крюков В. М. Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннежюуском Китае). *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М.: Наука; 1988. С. 56–85.
5. Крюков В. М. *Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу*. М.: Памятники исторической мысли; 2000. 464 с.
6. Кучера С. Инскрипции на бронзовых изделиях – особый вид источников по древней истории Китая. Часть первая. *Восток (Oriens)*. 2001;(2):121–133.
7. Shaughnessy L. Edward. *Sources of Western Zhou history. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1991. 333 p.
8. *Чжунго мэйшу фэньлэй цюань цзи. Чжунго цинтунци цюань цзи* (Полное собрание произведений изобразительного искусства Китая с разбивкой по категориям. Полное собрание китайских бронзовых изделий). Т. 3. Пекин: Вэньу чубаньшэ; 1997. 96 с., 214 с. ил. (На кит. яз.)



9. Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн (Полное собрание надписей на бронзе Инь и Чжоу). Чжунго шэжуй кэсюэ каогу яньцзюсю бянь (Ред. Института археологии Академии общественных наук Китая). В 18 тт. Т. 10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1984–1994. 7860 с. (На кит. яз.)

10. Чжан Я-чу. Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ (Индексы к «Полному собранию надписей на бронзе Инь и Чжоу»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. 1586 с. (На кит. яз.)

11. Крюков М. В. Язык иньских надписей. М.: Наука; 1973. 133 с.

12. Ефименко М. В., Ульянов М. Ю. О наименованиях ритуальных бронзовых сосудов эпохи Западное Чжоу. *Общество и государство в Китае: 49-я науч. конф.* Вып. 30. Ред. А. И. Кобзев и др. М.: Институт востоковедения РАН; 2019. С. 278–310.

13. Ду Най-сун. Би Ци сань ю мин вэнь као цзи сянгунань вэньти дэ яньцзю (Исследование инскрипций на трех сосудах «Би Ци ю» и изучение соответствующих вопросов). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея «Гугун»)*. 1985;(4):36–58. (На кит. яз.)

14. Чжу Фэн-хань. Югуань Би Ци ю дэ цзи гэ вэньти (О нескольких вопросах касательно сосудов «Би Ци ю»). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея «Гугун»)*. 1998;(4):13–16. (На кит. яз.)

15. Чжан Чжэн-лан. «Би Ци ю» дэ чжэнь вэй вэньти (Проблема подлинности сосуда «Би Ци ю»). *Чуту вэньсянь яньцзю (Изучение раскопанных документов)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1998. С. 38–42. (На кит. яз.)

16. Ван Энь-тянь. Би Ци сань ю чжэньвэй бянь (Идентификация подлинности трех сосудов «Би Ци ю»). – Режим доступа: <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/3040> (На кит. яз.)

17. Дин Мэн, Цзянь Минь. «Би Ци ю» дэ Х шэсянь цзяньцэ фэньси (Рентгенографический контрольно-измерительный анализ сосудов «Би Ци ю»). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея Гугун)*. 1999;(1):83–85. (На кит. яз.)

18. Чжан Гуан-юй. Гугун боюань цан Би Ци сань ю битань (Заявление по поводу трех сосудов «Би Ци ю» из коллекции музея Гугун). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея Гугун)*. 1998;(4):6. (На кит. яз.)

19. Keightley D. N. *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 b. c.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California; 2002. 209 p.

20. Янь Чжи-бинь. Шан дай цинтунци минвэнь яньцзю (Изучение инскрипций на бронзовых сосудах эпохи Шан). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2013. 605 с. (На кит. яз.)

21. Куликов Д. Е. О древнекитайском божестве Ди (по материалам эпиграфики эпохи Шан-Инь). *Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ*. Вып. 5. М.: ЭкоПресс-2000; 2002. С. 3–21.

22. Лю Сян, Чэнь Кан, Чэнь Чу-шэн, Дун Кунь. Шан Чжоу гу вэньцзы дубэнь (Хрестоматия древних надписей Шан и Чжоу). Пекин: Юйвэнь чубаньшэ; 1996. 420 с. (На кит. яз.)



23. Цю Си-гуй. Цзягу буцы чжун со цзянь дэ «тянь» «му» «вэй» дэн чжигуань дэ яньцзю – цзянь лунь «хоу» «дянь» «нань» «вэй» дэн цзи чжун чжухоу дэ циюань (Изучение встречаемых в гадательных надписях служебных должностей «тянь», «му», «вэй» и генезис нескольких рангов удельных князей – «хоу», «дянь», «нань», «вэй»). *Early China*. Vol. 9, supplement S1: *International Conference on Shang Civilization: Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussions*. 1986. P. 1–34. (На кит. яз.)

24. Keightley D. N. *Royal Shamanism in The Shang: Archaic Vestige or Central Reality?* Berkeley: University of California Press; 1983. 51 p.

25. Крюков В. М. *Ритуальная коммуникация в Древнем Китае*. М.: Памятники исторической мысли; 2012. 398 с.

26. Цзинь Хэ-чжун. *Инь Шан цзиньвэнь цыхуй яньцзю (Изучение лексики инь-шанских надписей на бронзе)*. Боши сюэвэй луньвэнь (Диссертация на соискание ученой степени доктора наук – PhD). Цзинань: Шаньдун дасюэ; 2008. 290 с. (На кит. яз.)

27. Чэнь Мэн-цзя. *Иньсюй бу цы цзун шу (Общий свод сведений о гадательных надписях из Иньсюя)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2004. 674 с. (На кит. яз.)

28. *Цзягувэнь хэцзи (Свод надписей на панцирях и костях)*. Ред. Го Мо-жо и Ху Хоу-сюань. В 13 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1978–1983. 5241 с. (На кит. яз.)

29. *Цзягувэнь цзыдянь (Словарь письменных знаков на панцирях и костях)*. Ред. Сюй Чжун-шу. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ; 2014. 1613 с. (На кит. яз.)

30. Чан Юй-чжи. *Шан дай цзунцзяо цзисы (Религия и жертвоприношения эпохи Шан)*. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ; 2010. 564 с. (На кит. яз.)

31. Чжао Чэн. *Цзягувэнь юй Шан дай вэньхуа (Надписи на панцирях и костях и культура эпохи Шан)*. Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ; 2001. 221 с. (На кит. яз.)

32. Чан Юй-чжи. *Шан дай чжоу цзи чжиду (Система циклических жертвоприношений эпохи Шан)*. Пекин: Сяньчжуан шуцзюй; 2009. 564 с. (На кит. яз.)

33. *‘Шо-вэнь цзе-цзы’ и шу («Толкование письмен и разбор иероглифов» с переводом и разъяснениями)*. Ред. Ли Энцзян, Цзя Юйминь. Чжэнчжоу: Чжунъюань нунминь чубаньшэ; 2002. 1469 с. (На кит. яз.)

34. Ван Хуэй. *Шан Чжоу вэньхуа бицзяо яньцзю (Сравнительное изучение культур Шан и Чжоу)*. Пекин: Жэньминь чубаньшэ; 2000. 221 с. (На кит. яз.)

35. Eno R. Was There a High God Ti in Shang Religion? *Early China*. Vol. 15. 1990. P. 1–26.

36. Васильев Л. С. *Древний Китай*. Т. I: *Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.)*. М.: Восточная литература; 1995. 379 с.

37. Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир; 1999, 489 с.

38. Чжан Юй-цзинь. *Шо цзягувэнь чжун «цзунь и» дэ ии (К семантике цзунь и в надписях на костях. Цзинянь Иньсюй УН127 цзягу кэн Наньцзин «ши нэй фацзюэ» 70 чжоунянь луньвэнь цзи (Сборник статей, приуроченный к 70-й годовщине «кабинетных раскопок» ямы с гадательными костями УН127 в Иньсюе)*. Пекин: Вэньу чубаньшэ; 2008. С. 371–380. (На кит. яз.)



39. Хоу Чжи-и, Чэнь Цюань-фан, Чэнь Минь. *Си Чжоу цзявэнь чжу* (Комментарии к западночжоуским надписям на черепаших щитках). Шанхай: Сюэлинь чубаньшэ; 2003. 564 с. (На кит. яз.)

40. Крюков М. В., Хуан Шу-ин. *Древнекитайский язык*. М.: ГРВЛ; 1978. 512 с.

41. Фэн Ши. Лю сы Би Ци ю юй «жуй, бань» эр цзы као (Исследование надписи «Лю сы Би Ци ю» и двух знаков – жуй и гу»). *Гу вэньцзы яньцзю* (Изучение древней письменности). 2018;(32):177–181. (На кит. яз.)

42. *The Shoo King or The Book of Historical Documents*. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. In 5 vols. Vol. 3. Taipei: SMC Publishing Inc.; 2000. 735 p.

43. Keightley D. N. The Shang: China's First Historical Dynasty. In: Loewe M., Shaughnessy E. L. (eds). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of Civilization to 221 B. C.* New York: Cambridge University Press; 1999. P. 232–291.

44. *Лу-цзи и чжу* («Записки благопристойности» с переводом и комментариями). В 2 т. Т. 1. Сост. Ян Тянь-юй. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 861 с. (На кит. яз.)

References

1. *Xia Shang Zhou duandai gongcheng. 1996–2000 nian jieduan chengguo baogao*. Brief ed. Beijing: Shijie tushu chubanshe gongsi; 2000. 117 p. (In Chinese)

2. Kuchera S. *Chinese archeology in 1965–1974: Paleolithic age – Yin Epoch. Discoveries and Problems*. Moscow, Nauka; 1977. 268 p. (In Russ.)

3. Yan Zhibin, Hong Mei. *Yinxu qingtongqi (Yinxu Ritual Bronzes)*. Shanghai: Shanghai daxue chubanshe; 2008. 300 p. (In Chinese)

4. Kryukov V. M. Earthly and Heavenly Gifts (on the symbolism of archaic ritual in Early Zhou China). *Ethics and ritual in Traditional China*. Moscow: Nauka; 1988, pp. 56–85.

5. Kryukov V. M. *Text and ritual: An attempt of interpretation of ancient Chinese epigraphy of Yin–Zhou Epoch*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli; 2000. 464 p. (In Russ.)

6. Kuchera S. Bronze Inscriptions are a Special Kind of Sources of Early China History. Part 1. *Vostok (Oriens)*. 2001;(2):121–133. (In Russ.)

7. Shaughnessy L. Edward. *Sources of Western Zhou history. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1991. 333 p.

8. *Zhongguo meishu fenlei quan ji. Zhongguo qingtongqi quan ji (The Complete Works of Chinese Art Category. Collection of Chinese Bronze)*. Vol. 3. Beijing: Wenwu chubanshe; 1997. 96 p., 214 p. il. (In Chinese)

9. *Yin Zhou jinwen jicheng (The Complete Collection of Yin and Zhou Bronze Inscriptions)*. Ed. Institute of Archaeology of Chinese Academy of Social Sciences. 18 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 1984–1994. 7860 p. (In Chinese)

10. Zhang Yachu. *Yin Zhou jinwen jicheng yinde (Indexes of “The Complete Collection of Yin and Zhou Bronze Inscriptions”)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2001. 1586 p. (In Chinese)

11. Kryukov M. V. *The Language of Yin Inscriptions*. Moscow: Nauka; 1973. 133 p. (In Russ.)



12. Yefimenko M. V., Ulyanov M. Yu. Morphological Classification of the Western Zhou Ritual Vessels. Kobzev A. I. et al. (eds). *State and Society in China: XLIX Conference*. Part 2, No. 30. Moscow: Institute of Orient Studies of RAS; 2019, pp. 278–310. (In Russ.)
13. Du Naisong. Bi Qi san you ming wen kao ji xianguan wenti de yanjiu (*Research on Three vessels “Bi Qi you” and Related Issues*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1985;(4):36–58. (In Chinese)
14. Zhu Fenghan. Youguan Bi Qi you de ji ge wenti (*A Few Questions on “Bi Qi You” Vessels*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1998;(4):13–16. (In Chinese)
15. Zhang Zhengnan. “Bi Qi you” de zhenwei wenti (The Problem of Authenticity of the “Bi Qi you” vessel). *Chutu wenxian yanjiu. (Research on Excavated Texts)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1998, pp. 38–42. (In Chinese)
16. Wang Entian. *Bi Qi san you zhenwei bian.* – Available at <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/3040> (In Chinese)
17. Ding Meng, Jian Min. “Bi Qi you” de X shexian jiance fenxi (*X-ray Examination and Analysis*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1999;(1):83–85. (In Chinese)
18. Zhang Guangyu. *Gugong bowuyuan cang Bi Qi san you bitan (Commentary on the Issue of Three “Bi Qi you” Collected by The Palace Museum)*. *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1998;(4):6. (In Chinese)
19. Keightley D. N. *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 b. c.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California; 2002. 209 p.
20. Yan Zhibin. *Shang dai qingtongqi mingwen yanjiu (Research on Bronze Inscriptions of Shang Dynasty)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2013. 605 p. (In Chinese)
21. Kulikov D. Ye. About Early Chinese God Di (Based on the Records of Shang Yin Epigraphy). *Drevniy Vostok i Antichnyi Mir: Works of Moscow State University Department of Ancient History*. Moscow: EkoPress-2000, 2002, pp. 3–21. (In Russ.)
22. Liu Xiang, Chen Kang, Chen Chusheng, Dun Kun. *Shang Zhou gu wenzi duben (Textbook of Ancient Chinese Characters of Shang and Zhou)*. Beijing: Yuwen chubanshe; 1996. 420 p. (In Chinese)
23. Qiu Xigui. Jiagu buci zhong suo jian de “tian” “mu” “wei” deng zhiguan de yanjiu – jian lun “hou” “dian” “nan” “wei” deng ji zhong zhuhou de qi yuan (An Observation of the State Functionaries Tian, Mu and Wei in the Oracle-bone Inscriptions and The Origins of Princes of Hou, Dian, Nan, Wei). *Early China*. Vol. 9, supplement S1: *International Conference on Shang Civilization: Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussions*. 1986, pp. 1–34. (In Chinese)
24. Keightley D. N. *Royal Shamanism in The Shang: Archaic Vestige or Central Reality?* Berkeley: University of California Press; 1983. 51 p.
25. Kryukov V. M. *Ritual communication in Early China*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli; 2012. 398 p. (In Russ.)
26. Jin Hezhong. *Yin Shang jinwen cihui yanjiu (Изучение лексики инь-шанских надписей на бронзе)*. (Ph. D. Thesis). Jinan: Shandong daxue; 2008. 290 p. (In Chinese)
27. Chen Mengjia. *Yinxu bu ci zong shu (Research Summary of Yinxu Oracle-bone Inscriptions)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2004. 674 p. (In Chinese)



28. Guo Muoro (ed.), Hu Houxuan (ed. in chief). *Jiaguwen heji (Collection of Oracle-bone Inscriptions)*. 13 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 1978–1983. 5241 p. (In Chinese)
29. Xu Zhongshu (ed.) *Jiaguwen zidian (Oracle-bone Inscription Dictionary)*. Chengdu: Sichuan cishu chubanshe; 2014. 1613 p. (In Chinese)
30. Chang Yuzhi. *Shang dai zongjiao jisi (Shang Religion and Sacrifice)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe; 2010. 564 p. (In Chinese)
31. Zhao Cheng. *Jiaguwen yu Shang dai wenhua (Oracle-bone Inscriptions and Shang Culture)*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe; 2001. 221 c. (In Chinese)
32. Chang Yuzhi. *Shang dai zhou ji zhidu (Five-ritual Cycle of Shang Dynasty)*. Beijing: Xianzhuang shuju; 2009. 564 p. (In Chinese)
33. Li Enjiang, Jia Yumin (eds.) *“Shuowen jiezi” yi shu (quan ben) (Annotated and Translated “Text Notes and Word Explanation”)*. Zhengzhou: Zhongyuan nongmin chubanshe; 2002. 1469 p. (In Chinese)
34. Wang Hui. *Shang Zhou wenhua bijiao yanjiu (Comparative Study of Shang and Zhou Cultures)*. Beijing: Renmin chubanshe; 2000. 221 p. (In Chinese)
35. Eno R. Was There a High God Ti in Shang Religion? *Early China*. Vol. 15. 1990, pp. 1–26.
36. Vasilyev L. S. *Ancient China. Vol. 1: Prehistory, Shang – Yin, Western Zhou (before VIII B. C.)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1995. 379 p. (In Russ.)
37. Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. Moscow: Ladomir; 1999. 489 p. (In Russ.)
38. Zhang Yujin. Shuo jiaguwen zhong “zun yi” de yiyi (About the Meaning of ‘Zun Yi’ in the Oracle-bone Inscriptions). *Jinan Yinxu YH127 jiagu keng Nanjing “shi nei fajue” 70 zhounian lunwen ji (A collection of articles published on occasion of the 70 anniversary of the Oracle-bone Inscriptions Digs Yinxu YH127)*. Beijing: Wenwu chubanshe; 2008, pp. 371–380. (In Chinese)
39. Hou Zhiyi, Chen Quanfang, Chen Min. *Xi Zhou jiawen zhu (Commentaries on Western Zhou Oracle-bone Inscriptions)*. Shanghai: Xuelin chubanshe; 2003. 564 p. (In Chinese)
40. Kryukov M. V., Huang Shuying. *Old Chinese*. Moscow: GRVL; 1978. 512 p. (In Russ.)
41. Feng Shi. Liu si Bi Qi you yu rui, gu er zi kao (Research on “Liu Si Bi Qi You” Inscription and Two Characters – Rui and Gu). *Gu wenzi yanjiu (Research on Ancient Chinese Characters)*. 2018;32:177–181. (In Chinese)
42. *The Shoo King or The Book of Historical Documents*. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. In 5 vols. Taipei: SMC Publishing Inc.; 2000. 735 p.
43. Keightley D. N. The Shang: China’s First Historical Dynasty. In: Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of Civilization to 221 B. C.* New York: Cambridge University Press; 1999, pp. 232–291.
44. Yang Tianyu (ed.) *Liji yi zhu. (Translated and Annotated “The Book of Rites”)*. In 2 vols. Vol. 1. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. 861 c. (In Chinese)



Информация об авторе

Куликов Дмитрий Евгеньевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Dmitry Ye. Kulikov – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



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: 02 сентября 2020 г.
Одобрена после рецензирования: 28 ноября 2020 г.
Принята к публикации: 11 декабря 2020 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: October 18, 2020
Approved after reviewing: November 28, 2020
Accepted for peer publication: December 11, 2020
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

HISTORY OF THE EAST

Universal history (Middle Ages)

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история (Средние века)

Научная статья

УДК 94(515)"1703/1750"

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-077-095>

Исторические науки

Джунгаро-тибетские отношения в первой половине XVIII в.: особенности периодизации

Баатр Учаевич Китинов¹ ✉, Лю Цян²

¹ Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

kitinov@mail.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>

² Российский университет дружбы народов, Сянфань, Китайская Народная Республика, Triumph117@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8056-1059>

Аннотация. В настоящей статье авторы рассматривают отношения между Джунгарией и Тибетом, имевшие место в первой половине XVIII в. Целый ряд событий, случившихся в этих странах, хронологически удивительным образом совпадают. Авторы выделяют важные события этого периода: подчинение Лхасы джунгарами в 1717–1720 гг., восстание хошуты Кукунора 1723–1724 гг., развитие джунгаро-тибетских отношений во второй четверти XVIII в., при этом особо отмечается посольство от Галдан-Цэрэна к Далай-ламе в 1742–1743 гг., о чем сохранились записи даже в русских архивных документах. Также отмечается деятельность основных участников: джунгарских *хунтайджи*: Цэван-Рабдана, Галдан-Цэрэна; тибетских лидеров: *гьялпо* Лхавзана, *миванга* Пхолоная, Далай-лам Шестого и Седьмого; цинских императоров: Канси, Юнчжэна, Цяньлуна. Приводится соответствующая переписка между цинскими императорами, с одной стороны, и джунгарскими (и хошутскими) лидерами – с другой. Делается вывод, что джунгаро-тибетские отношения первой половины XVIII в. можно разделить на три этапа: 1703–1717, 1717–1727, 1727–1745/1750 – каждый со своими пиками, и развитие их во многом зависело от состояния тибето-цинских отношений и политики империи Цин в отношении Джунгарии.

Ключевые слова: буддизм; Галдан-Цэрэн; Гелук; Гуши-хан; *гьялпо*; Далай-лама; джунгары; *дина*; Канси; Лобсан-Данзин; Лхавзан; Лхаса; маньчжуры; Ньингма; Панчен-лама; Потала; Пхолоная; Пулутайжий; Сурца; Тибет; хошуты; Цэван-Рабдан; Цяньлун, Юнчжэн

Для цитирования: Китинов Б. У., Лю Цян. Джунгаро-тибетские отношения в первой половине XVIII в.: особенности периодизации. *Ориенталистика*. 2021;4(1):77–95. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-077-095>.



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





The periodization of the relations between Dzungaria and Tibet in the first half of the 18th century.

Baatr U. Kitinov¹ ✉, Liu Qiang²

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, kitinov@mail.ru ✉, <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>,

² Friendship University of Russia (RUDN University), Xiangfan, Peoples' Republic of China, Triumph117@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8056-1059>

Abstract. The authors examine the relationship between Dzungaria and Tibet in the first half of the 18th century. A whole series of events that happened in these countries coincide chronologically in a rather surprising way. The authors highlight the important events of this period: the seizure of Lhasa by the Dzungars in 1717–1720, the uprising of the Kukunor Khoshuts in 1723–1724, the development of Dzungar-Tibetan relations in the second quarter of the 18th century. They stress the Galdan-Tsereng's embassy to the Dalai-lama in 1742/1743, the event, which was mentioned even in the Russian archival documents. Besides, they pay special attention to the activities of the main leaders, such as Dzungarian hungtaiji: Tsewang-Rabdan, Galdan-Tsereng; Tibetan rulers: rgyal-po Lhawzang, miwang Pholanay, the Dalai-lamas Sixth and Seventh; the Qing emperors: Kangxi, Yongzheng, Qianlong. They quote the letters exchanged between the Qing emperors, on the one hand, and the Dzungar (and Khoshut) leaders, on the other. The authors concluded that the relations between Dzungaria and Tibet during the first half of the 18th century could be subdivided into three stages (1703–1717; 1717–1727; 1727–1745/1750, each with its peaks). These relations, as well as their development, largely depended on the state of the relations between the dynasty of Qing and Tibet, especially the imperial policy towards Dzungaria.

Keywords: Buddhism; Galdan-Tseren; Geluk; Gushi Khan; *gyalpo*; Dalai Lama; Dzungars; *depa*; Kangxi; Lobsan-Danzin; Lhavzan; Lhasa; Manchus; Nyingma; Panchen Lama; Potala; Pholanai; Pulutaiji; Surtsa; Tibet; Khoshuts; Tsevan-Rabdan; Qianlong; Yongzheng

For citation: Kitinov B. U., Liu Qiang. The periodization of the relations between Dzungaria and Tibet in the first half of the 18th century. *Orientalistica*. 2021;4(1):77–95. (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-077-095>.

Введение

Первая половина XVIII в. имеет принципиальное значение в истории Джунгарии, Тибета, а также в отношениях между ними. В рамках одной статьи невозможно охватить все стороны и нюансы этих отношений, так как они проходили под влиянием множества различных факторов, как внутренних, так и внешних. Авторы сосредоточивают внимание на периодизации джунгаро-тибетских отношений, вернее – на выделении этапов, отражающих основные тенденции в их развитии. Следует отметить, что в источниках, а также в трудах иностранных и российских авторов



одни и те же имена и названия могут даваться по-разному, поэтому считаем необходимым указать на такие варианты: Галдан-Цэрэн – как Галдан / Ганден Церинг Вангпо; Гелук – как Желтое учение / доктрина / секта; Гуши-хан – как Гушри-хан; Кукунор – как Куконоор; Лобсан-Данзин – как Лобсан-Дандзин; Лхавзан – как Лозанг; Панчен-лама – как Панчен-Эртэни / Эрдэни, Панчен-хутухта, Бокда-банчен; Пхоланай – как Полханэ; Цаньян Гьяцо – как Цаньянджамцо; Цзонкхапа – как Цзонхава, Богдо-Цзонхава; Цэван-Рабдан – как Хунтайджи.

Лхавзан: гьялпо между Джунгарией и империей Цин

События, произошедшие в Тибете в первые годы XVIII в., вызвали целый ряд принципиальных последствий, в том числе для джунгаро-тибетских отношений. Зачинателями же таких перемен выступили хошуты, получившие право быть «царями» (*гьялпо*) Тибета после побед *дхармараджи* Гуши-хана над врагами школы Гелук в 1637–1642 гг.

В конце 1700 г. в Лхасе скончался *гьялпо* Далай-хан, внук Гуши-хана. Новым *гьялпо* в 1701 г. стал его старший сын Вангьял, которого до лета 1703 г. отравил Лхавзан (1658(?)–1717), младший брат, занявший его место [1, р. 44]. Лхавзан решил возродить политическое значение статуса *гьялпо*, во многом утерянное ввиду авторитета *дипы* (*дэси*, *дэсрид*, регент) Сангье Гьяцо, фактически в одиночку руководившего Тибетом в период после кончины Пятого Далай-ламы в 1682 г. По мнению Л. Петека, у *дипы* были проджунгарские настроения [2, р. 14], и поэтому он заключил с Джунгарией соглашение о военной поддержке¹, хотя некоторые лидеры Гелук не поддержали такое решение. Немало проблем *дипа* обрел и после утверждения в октябре 1697 г. нового (Шестого) Далай-ламы Цаньяна Гьяцо (1683–1706), поскольку духовная политика и практика молодого лидера Гелук вызвала недовольство со стороны ряда видных лам, выступавших за «чистоту» учения Цзонкхапы². Эти ламы обратились за помощью к Лхавзану. Несмотря на то что *дипа* вскоре ушел в отставку, отношения между ними осложнились, и вскоре случилось военное столкновение, в ходе которого Сангье Гьяцо был пленен и 6 сентября 1705 г. казнен [3, р. 273].

Император Сюанье (девиз правления Канси, 1654–1723) поддержал Лхавзана, даровав ему титул «ифакун-шунь-хан» (I-fa-kung-shun-han) [2,

¹ На самом деле, к указанному времени у *дипы* вряд ли были тесные контакты с джунгарами, так как в свое время Цэван-Рабдан, правитель Джунгарии с 1697 г., был против своего предшественника Галдана Бошокту-хана, которого поддерживал *дипа* от имени Далай-ламы. То, что в последующем противостоянии с *гьялпо* Лхавзаном *дипа* не получит помощь от джунгаров, говорит, скорее, в пользу именно нашего предположения.

² Цаньян Гьяцо родился в семье приверженцев «старой» традиции Ньингма, и поэтому многие лидеры Гелук опасались, что он продолжит политику прежнего, Пятого Далай-ламы, Лобсана Гьяцо, прославившего скрытым покровителем этой старейшей школы тибетского буддизма.



р. 15]. Однако в Пекине понимали, что положение сложилось достаточно шаткое, так как в тибетские дела могли вмешаться джунгары: «Как бы там ни было, эта ситуация и непослушание Далай-ламы создали вакуум, который джунгары могли быстро заполнить. У императора было мало времени, особенно, если халхасы и хошуты Кукунора сформировали бы альянс с Джунгарией, чтобы вытеснить их монгольских собратьев из центрального Тибета» [4, р. 110].

В ноябре 1706 г. Шестой Далай-лама, высланный по приказу Лхавзана из Лхасы в Пекин, скончался недалеко от оз. Кунганор в Амдо. На освободившееся место в Потале *гьялпо* посадил монаха Нгаванга Еше Гьяцо, которого объявил «истинным» Далай-ламой (Шестым). Его признали Панчен-лама и император, однако многие тибетцы с этим не согласились и верили, что Цаньян Гьяцо возродится вновь.

Л. Петек отмечал, что «потомки Гушри-хана, живущие там (у Кукунора. – *Авт.*), всегда были довольно ревнивы к своим кузенам в Тибете» [3, р. 281]. Этим противостоянием следует объяснить упорные поиски нового воплощения лидерами кукунорских хошутов, которые обнаружили его в 1712 г. Калсан Гьяцо (Седьмой Далай-лама, 1708–1757) не сразу был воспринят императором Канси. Такой реакции следовало ожидать, поскольку его предыдущее воплощение доставило немало хлопот Пекину. Вместе с тем императору было важно мнение кукунорских владельцев (хошутов), поэтому он, несмотря на сомнения Панчен-ламы в подлинности найденного перевоплощенца, все же решился поддержать потомков Гуши-хана:

«Пятьдесят четвертый год правления императора Канси (1715), апрель, *синь-вэй*.

Из доклада Лифаньюань: «Ранее кукунорский князь правого крыла Дайцин-Хошочи Чаган Дандзин представил императору доклад, где было сказано, что в уезде Литан недавно был обнаружен хубилган, который совершенно точно является перерождением далай-ламы. Он очень просил наделить его титулом (Далай-ламы. – *Авт.*). Однако Панчен-хутухта и Лхавзан-хан утверждают, что этот хубилган не является подлинным. Поскольку они (кукунорские князья правого крыла Дайцин-Хошочи Чаган Дандзин и Лхавзан-хан) являются потомками Гуши-хана и желают жить в добром согласии, то ежели этот хубилган останется в Куконоре, они боятся, что начнутся междоусобицы, поэтому специально посылают императорского телохранителя Ациту-Дорджи с людьми для передачи надлежащего распоряжения – пусть литанский хубилган самолично прибудет в столицу империи на осмотр. Чжунфобао, управляющий канцелярией, отправился к Панчен-ламе для уточнения ситуации с хубилганом. Дайцин-Хошочи представил доклад с просьбой отложить приезд хубилгана в столицу до осени. Канси приказал: пусть литанский хубилган времен-



но поселится в монастыре Синина³. Ациту-Дорджи представил доклад: «Управляющий канцелярии Чжунфобао уже вернулся от Панчен-ламы. Панчен-лама сказал: 'литанский хубилган – ненастоящий лама'. Однако Дайцин-Хошочи хочет сам поехать к Панчену и уточнить его мнение. Просим дать приказ о созыве всех кукунорских князей во главе с Ациту-Дорджи для проведения съезда, на котором будут пропагандироваться идеи императорского человеколюбия и зачитано письмо с печатью Панчен-ламы; приказать хубилгану отправиться жить в монастырь Хуншань». Канси дал согласие» [5, p. 179–180].

Мальчик был отправлен по просьбе хошутов не в Хуншань, а в монастырь Кумбум. Вероятно, прося оставить хубилгана в Кумбуме, хошутские владельцы рассчитывали укрепить свое влияние на него. Документ также дает ясно понять, что хошуты выступили против мнения Панчен-ламы, отвергнувшего истинность нового воплощения. Как отмечают исследователи, маньчжуры и Лхавзан совершили ошибку: они «атаковали» Шестого Далай-ламу, а до того хошутский «царь» убрал *dipu*, что не нравилось тибетцам, и поэтому ламы, с целью стабилизации ситуации и «возвращения» перевоплощенца Далай-ламы, обратились за помощью к джунгарам [6, p. 14].

Джунгарское ханство еще со второй половины XVII в. было в повестке дня цинских правителей, которые принимали в расчет давние интересы джунгаров в Тибете и стремились нивелировать такие угрозы. Маньчжуры, еще в конце XVII в. укрепившиеся в регионе Амдо среди хошутов, стремились расширить свое влияние дальше на запад. Так, в мае 1703 г. одно из маньчжурских посольств посетило джунгарского хунтайджи Цэван-Рабдана (прав. 1697–1727) с предложением принять цинское подданство, однако джунгарский правитель отклонил его [7, с. 79].

Буддизм в Джунгарии при Цэван-Рабдане процветал. Как отмечается в монгольском сочинении первой половины XIX в. «Хрустальное зеркало», Цэван-Рабдан «укрепил учение Винаи, удалил три тысячи пятьсот человек из тех шабинаров, а оставил только тысячу пятьсот. Он очень содействовал распространению буддийской религии и, просидев на престоле около тридцати лет, строго организовал монашеские общины» ([9, с. 121; см. также: 10, p. 154]).

Джунгары и хошуты при Цэван-Рабдане сохраняли между собой хорошие отношения: «Чжунгары и хошоты из поколения в поколение брались между собою» [11, с. 436]. Одной из супруг Цэван-Рабдана была сестра Лхавзана, которая родила будущего джунгарского правителя Галдан-Цэрэна [3, с. 276]. Связи родства между семьями были усилены в 1714 г. браком Галдан-Дандзина (род. около 1691 г.), старшего сына Лхавзана, с Бойталак, дочерью Цэван-Рабдана от супруги-хошутки [12, p. 416]. Свадьба состоялась в Джунгарии, и супружеская пара осталась там [3,

³ Под монастырем Синина подразумевался Кумбум, основанный в 1583 г. будущим Третьим Далай-ламой Соднамом Гьяцо (1543–1588).



р. 276]. Лхавзан был настроен крайне настороженно к этому браку, он даже советовался со своим оракулом Ламо Цангпо, который изрек:

*Пруды и каналы забиты травой,
Они плотно связаны снаружи [как будто] умельцем с ситом.
Для умного человека в этой плачевной ситуации
Волны разбиваются одна за другой [12, р. 415].*

Тем не менее любовные страдания его старшего сына и желание укрепить отношения с джунгарами заставили Лхавзана согласиться с условиями джунгаров: отправить Галдан-Дандзина к ним с небольшим эскортом. Почти в то же самое время, когда жених-хошут отправился к своей невесте-джунгарке, Сурца, второй сын Лхавзана, выехал в Кукунорский регион на поиски невесты для себя. Как считает В. Д. Шакабпа, такой ход событий позволяет предположить, что Лхавзан, заинтересованный в союзе с джунгарами, пытался укреплением отношений с кукунорскими хошутами развеять страхи «китайцев», обеспокоенных развитием отношений между ним и Цэван-Рабданом [12, р. 415].

Между тем в том же 1714 г. ламы ведущих монастырей Лхасы обратились к джунгарскому правителю с просьбой свергнуть Лхавзана, удалить из Поталы «ложного» Далай-ламу и доставить из Кумбума «истинное» его воплощение – Калсана Гьяцо [13, р. 32]. Цэван-Рабдан стал готовиться к походу в Тибет. Чтобы встать на границе у хошут, кочевавших на обширной территории от Алашани до Кукунора, он стал совершать набег на приграничный восточно-туркестанский оазис Хами, беспокоя самих хошут [14, с. 283–284]. «Хунтайджи отправил посла в Кукунор и ложно распустил слух, будто намерен напасть на *дэсрида*. А императору он доложил: “Дэсрид порушил веру Цзонхавы. Запрещает Панчен-Эрдэни ехать в Китай. Он воровским образом возвел на кафедру Далай-ламы человека по имени Цанъянджамцо, обманув, таким образом, всех монголов. От этого может подняться смута”. Но император приказал следить за Цэван-Рабданом, и тот вскоре прекратил военные действия» [9, с. 124].

Таким образом, 1703–1717 гг. в истории Тибета были наполнены, прежде всего, внутренней духовной борьбой (внутри школы Гелук как лидирующего направления) с участием светских властей. В содержательном плане это был период столкновения религиозных идей и светской идеологии (восстановление авторитета власти хошутского *гьялпо* ценой гибели *дипы* и Шестого Далай-ламы), что создавало благоприятные условия для вторжения джунгаров и маньчжуров.

Захват Лхасы джунгарами и падение влияния хошут

Маньчжуры просчитались – джунгары не пошли в Тибет через регион Амдо, где их ждали императорские войска, но, собрав силы в восточно-туркестанском Яркенде (примерно 6 тыс. воинов), пересекли хребет Куньлунь,



причем около трети из них погибли от непогоды и условий высокогорья. В начале августа 1717 г. войско во главе с Церинг-Дондубом, двоюродным братом Цэван-Рабдана, вступило в Тибет в районе Нгари [12, р. 416]. Когда Лхавзан узнал о продвижении джунгаров, он собрал свою армию и выдвинулся навстречу неприятелю. Вскоре состоялось несколько незначительных стычек между сторонами. Вот что писал в Пекин Лобсан-Данзин, с 1714 г. глава кукунорских хошутов: «Пятьдесят шестой год правления императора Канси (1717), октябрь, *и-сы*. Кукунорский князь Лобсан-Дандзин писал в докладе императору: “Церинг-Дондуб, подчиненный Цэван-Рабдана, возглавил 3-тысячное войско на Тибет с целью убийства Лхавзан-хана. Войска Лхавзана столкнулись с противником и провели несколько битв, но ни одна из сторон не выиграла и не проиграла”». [5, р. 190].

Вскоре джунгары приблизились к Лхасе. Иезуит И. Дезидери, пребывавший в то время в тибетской столице, свидетельствовал: «Три монастыря за пределами Лхасы – Сера, Дрепунг и Ганден – приветствовали прибытие татар с явными признаками великого ликования, принося им напитки, оружие и продовольствие. Заговорщики внутри города тайно выдвинулись, чтобы успешно завершить свой заговор» [15, р. 248]. В конце ноября Лхаса была взята штурмом со всех сторон. Джунгары грабили город в течение двух дней. Сильно пострадало монастырское имущество практически всех направлений буддизма, включая и Гелук. Потала также была частью разграблена [15, р. 252]. Джунгары «разрушили монастыри красношапочников... и возвели желтую веру на большую высоту. А эти джунгарские начальники действительно были почитателями желтой веры и утверждали, что они являются милостынедателями именно учения святителя Богдо-Цзонхавы» [9, с. 130] (см. также: [16, с. 137]).

Об убийстве Лхавзана джунгарами также сообщается в «Пагсам-джонсане» Сумба-Хамбо (1704–1788) [16, с. 137]. Вот как описываются события тех дней Панчен-ламой в его автобиографии «Гирлянда Белого Света»: «...[Лозанг Хан] вышел из Поталы... в первый день одиннадцатого месяца. Джунгары убили хана, потому что они его не узнали. Его ханша, сын и монгольская знать были арестованы... Ханше, сыну и другим дали все, что требовалось, например еду и одежду, и они пошли в Поталу. Военные командиры джунгаров сказали, что они должны встретиться со мной (т. е., с Панчен-ламой. – *Авт.*). Соответственно, в четырнадцатый день командиры и около четырех тысяч воинов собрались в большом зале приема Поталы, где я проповедовал (им)» [12, р. 419].

Незадолго до смерти Лхавзан-хан направил письмо к императору Канси, где отмечалось: «Наши многие поколения испытывали на себе милость мудрого императора. Внезапно замысливший злодеяние Цэван-Рабдан отправил 6-тысячное войско, и мы в Тибете вступили войну, которая длится два месяца. Пока нет победителя и побежденного, но неприятельские войска снова движутся к Лхасе. И теперь наши войска защищают Лхасу, однако



армия Тибета очень мала, большая тревога охватывает народ!.. Поэтому убедительно прошу императора скорее отправить подкрепление и прошу кукунорскую армию тотчас же прийти на помощь» [5, с. 191].

Кукунорская (хошутско-тибетская) армия не смогла оказать реальной подмоги Лхавзану. Вот что докладывал в апреле 1718 г. императору его посланник Ациту:

«Наши войска прибыли в Чатанму утром второго дня первого месяца, столкнулись с Идаму-дзаба, который вел семью Лхавзана. Вместе с женой его сына Сурцы они пытались бежать из Лхасы. Они сообщили, что войско джунгаров прибыло в эти места, и мои тибетские войска неоднократно вступали с ними в сражения, обе армии понесли серьезные потери... Моя тибетская армия разогнана. Северные ворота дворца Поталы были взяты, и джунгары вторглись во дворец. Утром первого дня одиннадцатого месяца была прорвана оборона, которую держали Сурца с командой в 30 человек, все они были захвачены. Лхавзан умер в осаде, с того момента мы в бегах. Джунгары держат Далай-ламу в храме Цакбри. Панчен-лама по-прежнему живет в монастыре Ташилхунпо» [5, с. 191].

Действительно, Панчен-ламе не удалось задержаться в Лхасе. Вот что отмечается в его автобиографии:

«Я послал своего казначея, чтобы убедить джунгаров, что они должны ослабить репрессии, не забирая жизни или собственность людей, но я не получил никакого определенного ответа. Я задавался вопросом, смогу ли помочь людям, которые были свергнуты, если бы остался в Потале, а я очень хотел остаться там. Однако джунгары сказали, что для меня было бы неприемлемо оставаться в это время, и что я должен вернуться в монастырь Таши-лхунпо... Я сказал им, что, поскольку я стар и сезон был холодным, мне следует остаться, пока не станет тепло. Однако, поскольку я не был свободен, мне пришлось уехать... на третий день двенадцатого месяца. Старшие ламы монастырей Сера и Дрепунг... и другие собрались, чтобы проводить меня...» [12, р. 421].

Видимо, захватом Лхасы (Тибета) Цэван-Рабдан рассчитывал решить двуединую задачу: создать противовес маньчжурам, поставив у власти нового Далай-ламу (поскольку предыдущий, второй Шестой Далай-лама Нгаванг Еше Гьяцо «изобран был без совета» [17, л. 105]), и вместе с тем добиться признания со стороны императора за «очищение» учения. С этой же целью Цэван-Рабдан планировал использовать нового Далай-ламу.

Важные сведения о религиозных причинах захвата Тибета приводятся в письме Цэван-Рабдана к Канси, которое цинская сторона получила 30 декабря 1720 г. Джунгарский лидер писал, что «Лхавзан после казни *дипы* направил к нему послание: “*Гуши-хан и князья*⁴ приняли религию, состоящую из двух частей⁵, и я буду действовать соответственно. Я не вижу

⁴ Батур-хунтайджи и другие (сноска Е. Крафт).

⁵ Видимо, имеются в виду Далай-лама и Панчен-лама.



ничего, что разделяло бы нас. Давайте будем родственниками!" На это я ответил: "В прошлом вы делали всевозможные вещи (в религии)... Теперь приведите доктрину и изменившуюся религию в соответствие с прежним, старым обычаем, хорошо! Не оставляй дела сановникам Дибы!"» Однако, по мнению Цэван-Рабдана, Лхавзан продолжил практику «загрязняющих искусств», поэтому джунгарскому правителю пришлось направить в Тибет свое войско для наведения порядка [18, S. 64–65]. Далее он писал, что опасения были не напрасными, и были обнаружены свидетельства того, что Лхавзан «действовал в соответствии с (учением) Батма-Самбувы⁶, (что), по-видимому, немного отличалось от [прежнего] обычая» [18, S. 65]⁷. Он даже назвал монастырь, где совершались деяния, противные учению Гелук: «Хотя это доктрина Дердун-батма-лингбы (*gter ston pad ma gling pa*)⁸, это было совершено в Мирулинге⁹ (*rme ru gling*)» [18, S. 66].

В отношении же Далай-ламы Цэван-Рабдан отмечает, что, поскольку Цаньян Гьяцо стал изучать Ньингма и следовать учению «позднего» Падмасамбхавы, то уже не мог возглавлять Гелук [18, S. 67]. Далее, ссылаясь на прежний указ императора *dipe* о доставке Цаньяна Гьяцо в Пекин и передаче окружения Далай-ламы Панчен-ламе, Цэван-Рабдан писал, что воспринял все это как желание императора сделать «Бокда-банчена настоятелем главного места преподавания Желтого учения¹⁰ и (таким образом) вернуть старый добрый обычай желтой (доктрины)» [18, S. 68].

Осенью 1720 г. джунгары оставили Лхасу и вернулись на родину. Маньчжуры совместно с кукунорскими хошутами доставили юного Далай-ламу в Поталу и создали новую систему управления. В Лхасе появился *амбань* (представитель императора) и небольшой гарнизон цинских войск. И. Дезидери в связи с этими переменами отмечал, что «после примерно двадцати лет такой печальной и продолжительной катастрофы, в октябре 1720 года правление... [в] Тибете перешло от татар к императору Китая; в настоящее время он управляется им, и вполне возможно, что навсегда останется под его властью» [15, p. 260].

Спустя три года после изгнания джунгаров из Лхасы и Тибета, в 1723 г. вспыхнуло восстание хошутов – ойратов, правивших Кукунорским регионом, ближайшими к Тибету землями, имевшими стратегиче-

⁶ Падмасамбхава – основатель школы Ньингма.

⁷ Сумба-хамбо также обвиняет Лхавзана том, что он тайно верил в «старое» учение Ньингма [1, p. 45–47].

⁸ Пема (Падма) Лингпа (*pad ma gling pa*, 1450–1521) – один из наиболее известных деятелей Ньингма, чье явление как одного из пяти правителей-тертонов было предсказано самим Падмасамбхавой. Лингпа прославился обнаружением многих скрытых *терма* (реликвий) Падмасамбхавы.

⁹ Монастырь был возведен при Три Радпачене, внуке Тисронг Децена, правившем в первой половине IX в. и прославившемся своей глубокой приверженностью буддизму.

¹⁰ Вероятно, подразумевается Потала.



ское значение для интересов династии Цин. Причинами восстания были, кроме прочего, недовольство хошутской знати переменами в управлении Тибета, и особенно лишением их права иметь своего *гьялпо* в Тибете. Движение возглавил упоминавшийся выше Лобсан-Данзин. Для нового императора Иньчжэня (девиз правления Юнчжэн, прав. 1723–1735) это событие стало поводом напомнить хошутам о том, что прежде они высоко ценились императорами и о необходимости сохранять былую лояльность, присущую им со времен Гуши-хана, оказавшего в свое время неопределимую поддержку Пятому Далай-ламе. Одновременно это восстание позволило в очередной раз представить джунгаров как врагов Гелук:

«Первый год правления императора Юнчжэн (1723), июль, *цзи-чо*.

Юнчжэн направил сообщение главному полководцу Фуюаню: «Передай мой приказ Эрдэни Эрке Тогтоною¹¹. Все кукунорские князья являются внуками Гуши-хана. Когда наш император Тайцзун¹² взшел на трон, Гуши-хан и Далай-лама жили в мире и почтительно служили императорскому двору, с тех пор минуло уже 100 лет. Умерший император (Канси) был благосклонен к вам, предоставлял титулы и земли, оказывал свое покровительство. Затем Цэван-Рабдан разрушил желтую секту и окружил Тибет, убил Лхавзана и бесцеремонно нарушил ваш порядок. После этого умерший император отправил большое войско для защиты Тибета, доставил Далай-ламу в Тибет и возродил желтую секту. Ныне без объявления причин войну начал Лобсан-Дандзин, а поскольку вы не присоединились к нему, он напал на вас. Я (искренне) почитаю умершего императора и с заботой думаю о потомках Гуши-хана. Данное злодеяние не имеет никаких оснований, нельзя ждать, следует немедленно идти в карательный поход... Ежели Лобсан-Дандзин раскается в содеянном, я определю степень его вины и помогу вам мирно разрешить (этот конфликт), укажу его братьям занять прежние территории в Кукуноре. Если Лобсан-Дандзин не примет мою волю и бесцеремонно вторгнется в пограничную крепость, то как я могу не двинуть войска для уничтожения мятежников?» [5, с. 208].

Летом 1724 г. восстание было подавлено. Несмотря на то что на стороне Лобсан-Данзина выступили гелукпинские ламы [19, с. 144], впоследствии именно из их лагеря прозвучали утверждения, что неуспех восстания определили религиозные наклонности этого хошутского лидера (якобы он был последователем Ньингма) [20, р. 24]. Лобсан-Данзин бежал в Джунгарию, где Цэван-Рабдан отказался передать его императору, который вновь поднял вопрос о его судьбе в конце 1727 г., когда новым хунтайджи стал Галдан-Цэрэн (прав. в 1727–1745), сын Цэван-Рабдана:

¹¹ Один из лидеров кукунорских хошуттов.

¹² Имеется в виду император Абахай (Хунтайджи) (девиз правления Чундэ, 1626–1643), при котором были установлены отношения с Далай-ламой и Гуши-ханом.



«Пятый год правления императора Юнчжэна (1727), декабрь, цзя-у.

Лобсан-Дандзин является сыном Даши-Батура кукунорских хошотов. Его потомки не имеют права поднимать восстание и учинять взаимные расправы... Лобсан-Дандзин самовольно пересек границы и разбил пограничные войска, а затем обратился в бегство. Твой отец обязан был немедленно схватить его и передать мне, это было бы ярким проявлением дружеских чувств между нами. Ты, однако, укрыл его у себя, как это понимать? Ты обязан немедленно похоронить Лобсан-Дандзина. Однако я полагаю, что предыдущие заслуги его отца Даши-Батура позволяют сохранить ему жизнь. Потому я дарю ему свою милость, и повелеваю оставить его в живых» [5, р. 239–240].

1717–1727 гг. – период максимального интереса джунгаров к ситуации в Тибете (трехлетняя оккупация Лхасы в 1717–1720 гг.) и нарастающего вовлечения императоров Канси и Юнчжэна в тибетские дела. И хотя к власти пришел Седьмой Далай-лама, признаваемый легитимным буквально всеми сторонами, уже наметился крен в сторону увеличения роли светской власти, причем не тибетской: в те годы судьба страны решалась уже не в Лхасе, а в Кульдже (столице Джунгарии) и Пекине. Завершение периода знаменательно и падением какого бы то ни было влияния ойратов (Кукунорского и Джунгарского ханств) на политическую ситуацию в Лхасе.

Галдан-Цэрэн и завершение джунгаро-тибетских отношений

В то время, когда Галдан-Цэрэн в 1727 г. пришел к власти в Джунгарии, кардинальные перемены происходили и в самом Тибете. После установления в Лхасе Цинами новой системы управления во главе с Советом министров (*кашаг*), состоявшим из четырех *калонов*, спокойствие в стране было относительным. *Калоны* не были в состоянии согласовать свои представления о пути развития страны, о политике в отношении разных направлений тибетского буддизма, и в результате последовавших конфликтов Канченнэ, главный *калон*, в начале августа 1727 г. был убит. Против заговорщиков выступил Пхоланай, сам бывший *калон*, тем самым начав гражданскую войну. Он смог быстро собрать армию в 9 тыс. человек на западе Тибета; боевые действия, длившиеся год, закончились его победой и казнью виновных в смерти Канченнэ.

Пхоланай возглавил Тибет (прав. 1728–1747), и его права подтвердила комиссия, которую из Пекина прислал император Юнчжэн¹³. Он

¹³ Император хотел, чтобы после этой войны во главе Тибета остался духовный лидер, но не Далай-лама, а Панчен-лама. Еще в конце октября 1728 г. Панчен-лама с подачи двора принял под свое управление три небольших района (Лхацэ, Пунцоглин и Нгамрин), что Л. Петек оценил как первую попытку Пекина создать противовес Далай-ламе [2, р. 154]. В Ташилхунпо было учреждено правительство *Панчен Лабранг*, которое, будучи под надзором *амбаней*, обладало определенной автономией. Но Панчен-лама отказался, и тогда у власти встал Пхоланай.



проводил в целом ту же проманьчжурскую политику, что и Лхавзан-хан. Как писал Сумба-хамбо, Пхолонай был последователем Ньингма и «боялся китайцев и монголов» [16, с. 50, сн. б].

В конце того же 1728 г., когда он пришел к власти, Пхолонай, подозревая Седьмого Далай-ламу Калсана Гьяцо в поддержании отношений с кукунорскими хошутами, в частности с окружением бежавшего в Джунгарию Лобсан-Данзина, заставил лидера Гелук покинуть Поталу. Далай-лама восемь лет провел за пределами Лхасы и почти семь из них – в кхамском монастыре Гартар, недалеко от места своего рождения. Информация о столь большом авторитете и влиянии Пхолоная дошла даже до калмыков; согласно русскому архивному документу, Джимба Джамсо, глава посольства к Далай-ламе, направленного в 1739 г. от калмыцкого правителя Дондук-Омбо, вез с собой письмо от Дондук-Омбо к Пулутайжию¹⁴ с просьбой оказать помощь в посещении Далай-ламы [21, л. 397 об.]¹⁵.

Джунгарский Галдан-Цэрэн также знал о всеилии Пхолоная, но тем не менее он осмелился поставить под сомнение его авторитет. Только этим можно объяснить, что он решился предложить Пхолонаю восстановить правление *гьялпо*:

«Девятый год правления императора Юнчжэна (1731), август, *у-шэнь*. Тибетский Полханэ Соднам Тобгье представил доклад императору: «Джунгары желают, чтобы сын Лхавзана Сурца был отправлен обратно [в Тибет] и стал тибетским ханом». Юнчжэн ответил на это: «Джунгары убили Лхавзана, а его сына Сурца взяли в плен. Нынче он говорит, что Сурца должен быть отправлен обратно в Тибет. Моя армия обязательно примет меры. Если речь зашла об отсылке Сурца, значит, Галдан-Цэрэн замыслил коварство. Раз джунгары убили Лхавзана, сможет ли Сурца, вернувшись в Тибет, спокойно продолжить дело отца своего? Что касается 'ханского' титула, следовало бы принимать решение после доклада Далай-ламы и Панчен-Эрдэни. Как мог Галдан-Цэрэн осмелиться на такие безрассудные действия?»» [5, р. 261–262].

Отношения между Джунгарией и империей Цин оставались сложными. В 1729–1732 гг. между ними шли отдельные, но достаточно кровопролитные бои. Обе стороны оказались истощены этими столкновениями, и стали искать перемирия. Галдан-Цэрэн обратился к Далай-ламе: согласно русскому архивному документу от 18 октября 1734 г., весной «контайша де якобы от себя посылал послов к далай-ламе и просил, чтобы их далай-лама примирил и войну прекратил, понеже де от продолжения войны со обеих сторон народы пришли во оскудение и весма

¹⁴ Пхолонай был известен и под этим именем.

¹⁵ Дондук-Омбо, отправляя в 1739 г. своих посланников в Тибет, не знал, что к этому времени Далай-лама уже вернулся в тибетскую столицу.



им не без тягости. И по оному контайшиному намерению послал от себя далай-лама посланника в Пекин к богдыхану китайскому и объявил намерение контайши, что желает идти в согласие и сочинить трактаты» [7, с. 97]¹⁶. Переговоры начались в начале 1734 г. и шли три года, в 1737 г. закончились при новом императоре Хунли (девиз правления Цяньлун, прав. 1736–1795).

Галдан-Цэрэну удавалось находить компромиссы с цинским двором, например, и в вопросе исполнения в Лхасе религиозных треб. Таким образом, с разрешения императора Галдан-Цэрэн смог направить посольство в Тибет. Вот что говорится в источнике:

«Пятый год правления императора Цяньлун (1740), февраль, *и-мао*. Император Цяньлун жаловал Галдан-Цэрэну высочайший указ: «В своем докладе ты написал: “наш народ верит тибетскому буддизму, поэтому я хотел просить отправить людей для участия в чайной церемонии в храмах Тибета. Однако, всякого разного груза много, и сотня людей не сможет перевезти, потому настоятельно прошу разрешить мне взять с собой 300 человек”. Ранее, из-за кончины Панчен-Эрдэни, ты запросил разрешения для отправки людей к участию в чайной церемонии в храмах Тибета. Я издал указ пропустить вас, однако распорядителей должно быть не более 100 человек. Теперь ты пишешь, что 100 человек недостаточно, чтобы увезти все, и просишь увеличить до 300 человек. И эту просьбу я удовлетворяю. Ты должен выбрать людей, которые правильно понимают суть дела. Пусть они придут в Донкор (монастырь), я направлю людей для сопровождения» [5, р. 305].

Однако по неизвестным причинам посещение Тибета было отложено. В русском архивном документе отмечено: «Война между китайцами и зенгорцами завершена, и по договору позволено... пропустить зенгорских посланцев к далай ламе для духовных изправлений в 200 человек калмык и положено чтоб оные посланцы приехали на китайскую границу в ноябре месяце 1740 г.» [21, л. 515]. И хотя еще в январе следующего, 1741 г., тех послов еще не было на границе [21, л. 517], в конце концов, посольство все же направилось в Тибет. Поскольку прибытие джунгаров было в то время редчайшим случаем для Лхасы, тем более, если принять во внимание, что Далай-лама, лишь несколькими годами ранее вернувшийся из ссылки, все еще не обладал реальной властью, то это нашло отражение в тибетских источниках. Вот что отмечено В. Д. Шакабпой: «В 1743 г. прибыло около трехсот представителей джунгарского правителя Ганден Церинг Вангпо, чтобы представить великолепные подношения Далай-ламе и священным местам в Цанге», однако его мнение о том, что «похоже, что на этот раз китайцы не смогли изгнать джунгаров» [12,

¹⁶ Вероятно, Галдан-Цэрэн направил своих послов к Далай-ламе в Гартар, на что он должен был получить разрешение от императора.



р. 456], как мы видим, было неверно – поездка была согласована с цинскими властями.

В случае, если дело касалось джунгарских лам, то император требовал особого контроля и проверки, поскольку, оказавшись в Тибете, они могли, как считалось, преследовать политические цели:

«Восьмой год правления императора Цяньлун (1743), декабрь, *гуй-хай*.

Лянчжоуский генерал Ухэту предоставил доклад императору: «Джунгарский посол Чунамука привез ламу Лобсанга Тензина в Тибет. Я спросил у посла, кто этот лама? Выяснил, что этот лама уже прожил 26 лет в Джунгарии, ныне представился удобный случай в связи с перевозкой подношений к чайным церемониям. Посол просил разрешить ламе вернуться в Тибет. Посол просил об этом в связи с прецедентом, связанным с ламой Гацзинь-линьцинем, который был оставлен и сейчас проживает в храме Лолуньбу. Цзюньван Полханэ наблюдает за его действиями». Император Цяньлун издал указ: «Лобсанг Тензин слишком долго прожил в Джунгарии, ему нельзя верить. Если разрешить ему жить в Тибете, есть опасения, что он будет шпионить. Следует разыскать Гацзинь-линьциня и Лобсанга Тензина, и отправить их в один из монастырей столицы» [5, р. 339].

Галдан-Цэрэн уделял большое внимание развитию буддизма в своем ханстве. «К трем ранее существовавшим дацанам он прибавил еще два дацана Чойра и Джудпа, и всего стало три дацана Чойра. Кроме того, он повелел, чтобы пятьсот малолетних ребят приняли обет и посвящение от ламы Галдан-Иши из провинции Цзан... Для каждого послушника он поставил две юрты и дал по три прислужника и по две лошади. Дал для разведения стад по два верблюда, по шесть кобыл, одному жеребцу и сотню овец. И выделил для потребностей храма шерсти и сукна. Таким образом, в своем почитании монашествующих хан был подобен ранее бывшему в Тибете хану по имени Ралпачан. Этот хан Галдан-Цэрэн, подобным образом почитая драгоценное вероучение, царствовал около двадцати лет» [9, с. 136].

Согласно С. Ч. Дасу, «Галдан-Церинг Ванпо пригласил известного преподавателя и мудреца Палдан Еше¹⁷, руководителя Тосам-лина¹⁸ из Таши-лхунпо, Лобсана Пунцока, аскета винаи из Дрепунга, который был главой факультета Гоманг, и Гедуна Легпа, главу монастыря Сера» [10, р. 154 (70–71)], при этом Лобсан Пунцок, джунгарец по происхождению, стал главным ламой Джунгарии, а Гедун Легпа открыл занятия по метафизике и диалектике.

¹⁷ Упомянут выше как Галдан-Иши.

¹⁸ В составе Таши-лхунпо были три больших факультета: Тхо-самлинг (Thoi samling), Шарце-гашанг (Shar tse ta tshang) и Кийил-кханг (Kyil khang), Тхо-самлинг был самым большим [22, р. 189, note 1].



Очевидно, что Галдан-Цэрэн был искусным политиком и действовал более гибко, нежели его отец. Несмотря на военное противостояние империи, он сумел не только сохранять и развивать буддийскую веру в Джунгарии, но и поддерживать отношения с тибетскими лидерами. Однако качества Галдан-Цэрэна не перешли к его потомкам. Цэван-Дорджи, сын и преемник Галдан-Цэрэна, не отличался лидерскими качествами и в 1750 г. был убит своим братом Лама-Дорджи. Для Джунгарии наступил смутный период разобщения и падения авторитета центральной власти.

В том же 1750 г. в Тибете произошло восстание Джурмэда Намгьяла, сменившего своего отца Пхоланая на посту правителя Тибета тремя годами ранее. Вероятно, он имел связь с джунгарами, но по ряду причин, в том числе в силу упомянутых выше проблем у самих этих ойратов, которые не могли ему помочь, восстание было быстро подавлено. Год спустя после этого восстания император восстановил правительство Далай-ламы *Ганден-пходранг* и вернул Калсану Гьяцо властные полномочия. Последующие попытки джунгаров наладить отношения с лхаскими правителями пресекались императором, который, вместо этого, предложил обучать джунгарских лам в пекинских монастырях.

С точки зрения изучаемого вопроса важным результатом правления Галдан-Цэрэна стала стабилизация отношений с Тибетом и диалог с цинскими императорами, причем первое непосредственно зависело от второго. В период 1727–1750 гг. джунгаро-тибетские отношения в религиозном аспекте, судя по всему, оставались в целом стабильными, достигнув пика в 1742–1743 гг., несмотря на приоритет светской власти в лице Пхоланая, но затем пошли на спад. Завершение отношений стоит отнести к 1750 г., когда не стало тибетского и джунгарского правителей, сыновей основных творцов контактов между Джунгарией и Тибетом второй четверти XVIII в., а сами страны вступили в новый период своей истории, где определяющую роль стал играть император Цяньлун.

Заключение

История джунгаро-тибетских отношений в первой половине XVIII в. состояла из трех основных этапов, каждый из которых характеризовался определенным изменением состава участников взаимодействия и последующими результатами.

Первый этап: 1703–1717 гг., когда имели место столкновения между светскими лидерами Тибета (*гьялло* Лхавзаном и *дипой* Сангье Гьяцо) при одновременном умалении значения религиозных (Далай-лам Шестого и Седьмого). Тогда же наблюдается рост интереса к ситуации в Тибете со стороны кукунорских хошутов и джунгарского правителя Цэван-Рабдана. В этот период произошел целый ряд принципиальных событий: правление *гьялло* Лхавзана, казнь *дипы* Сангье Гьяцо, смерть Далай-ламы Шестого и обнаружение его нового воплощения.



Второй этап: 1717–1727 гг., здесь основным событием является захват Лхасы джунгарами (1717–1720), который повлек за собой ряд последствий. Важнейшим из них следует считать возрождение статуса Далай-ламы (Седьмого) силами империи Цин, с 1720 г. увеличившей свою вовлеченность в ситуацию в Тибете. Одновременно политическое влияние хошутов на тибетские дела пошло на спад. Судя по всему, к концу правления Цэван-Рабдана отношения между Джунгарией и Тибетом фактически прекратились.

Третий этап: 1727–1745/1750, в основном охватывает период правления в Джунгарии Галдан-Цэрэна и в Тибете Пхолоная. Будучи опытными политиками, оба этих лидера могли находить компромиссы с цинским императором Цяньлуном. Главное событие этого этапа – посещение Далай-ламы Седьмого посольством Галдан-Цэрэна в 1742–1743 гг., оно отмечено даже в русских архивных документах. Давая разрешение на посещение джунгарами Лхасы, цинский император действовал как мироустроитель и охранитель освященного порядка. Таким образом, он утверждал образ Китая как буддийской империи, легитимизируя тем самым свои решения и поступки, среди которых вмешательство в дела Тибета, в том числе влияние на джунгаро-тибетские отношения, занимали далеко не последнее место. Конец первой половины XVIII в., 1750 г., фактически завершает эпоху отношений между Джунгарией и Тибетом.

Литература

1. *Sum-pa mkhan-po Ye-shes dpal-'byor. The annals of Kokonor.* Transl. by Ho-Chin Yang. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 106. Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co.; 1969. 125 p.
2. Petech L. *China and Tibet in the early XVIIIth century: history of the establishment of Chinese protectorate in Tibet.* Second, revised ed. Leiden: E. J. Brill; 1972. 309 p.
3. Petech L. Notes on Tibetan History of the 18th Century у *T'oung Pao. Second Series.* 1966;52(4/5):261–292. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/4527650> (дата обращения: 11.12.2012).
4. Pomplun T. *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Tibet.* Oxford: University Press; 2009. 320 p.
5. Цин шилу чжуньгээр шилуо чжайбянь (Материалы из цинских «Правдивых записей» по истории Джунгарии). Урумчи; 1987. 652 с. (На кит. яз.)
6. Praag M. Van, Walt C. Van. *The Status of Tibet. History, Right and Prospects in International Law.* Boulder, Colo.: Westview Press; 1987. 381 p.
7. Гуревич Б. П. *Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в.* М.: Наука; 1983. 309 с.
8. *Желтая история (Шара туджи).* Пер. с монг., транслитер., введ. и комм. А. Д. Цендиной. М.: Восточная литература; 2017. 406 с.
9. Джамбадорджи. Хрустальное зеркало. *История в трудах ученых лам.* М.: Т-во научных изданий КМК; 2005. С. 62–154.



10. Das S. Ch. Rise and Progress of Buddhism in Mongolia (Hor). *JASB*. 1882;(51):58–75. Репринт: *Tibetan Studies: Sarat Chandra Das*. Ed. by A. Chattopadhyaya. Calcutta and New-Delhi, 1984. P. 149–161.

11. Чжан-му, Хэ Цютао. *Мэн-гу-ю-му-ци (Записки о монгольских кочевьях)*. Пер. с кит. П. С. Попова. СПб.: Паровая скоропечатня П. О. Яблонского; 1895. 487+92 с.

12. Shakabpa T. W. D. *One hundred thousand moons: an advanced political history of Tibet*. Transl. and annot. by Derek F. Maher. Vol. 1. Leiden–Boston: Brill; 2010. 574 p.

13. Rockhill W. W. *The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with The Manchu Emperors of China 1644–1908*. Dharamsala: LTWA; 1998. 95 p.

14. Позднеев А. М. *Монгольская летопись Эрдэнийн эрхэ. Подлинный текст с переводом и пояснениями. Материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г.* СПб.: Типография императорской академии наук; 1883. 421 с.

15. Desideri I. *Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri, S. J.* Transl. by Michael J. Sweet; ed. by Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications; 2010. 725 p.

16. *Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета*. Пер. с тиб. яз., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. М.: Наука; 1991. 265 с.

17. *Архив внешней политики Российской империи*. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724.

18. Kraft E. S. *Zum Dsungarenkrieg im 18 Jahrhundert. Berichte des Generals Funingga, Aus einer mandschurischen Handschrift übersetzt und an Hand der chinesischen Akten erläutert*. Leipzig: Veb Otto Harrassowitz; 1953. 191+4 S.

19. Чимитдоржиев Ш. Б. *Взаимоотношения Монголии и России в XVII–XVIII вв.* М.: Наука; 1978. 216 с.

20. Yangdon D. Rig 'dzin Dpal ldan bkra shis (1688–1743) and the emergence of a tantric community in Reb kong, A mdo (Qinghai). *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2011/2012;34(1–2):3–30.

21. *Архив внешней политики Российской империи*. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737–1741.

22. Waddell L. A. *Tibetan Buddhism: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism*. Dover Publications, Inc.; 1972. XVIII+598 p.

References

1. Ho-Chin Yang (transl.) *Sum-pa mkhan-po Ye-shes dpal-'byor. The annals of Kokonor*. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 106. Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co.; 1969. 125 p.

2. Petech L. *China and Tibet in the early XVIIIth century: history of the establishment of Chinese protectorate in Tibet*. Second, revised ed. Leiden: E. J. Brill; 1972. 309 p.

3. Petech L. Notes on Tibetan History of the 18th Century. *T'oung Pao. Second Series*. 1966;52(4/5):261–292. Available at: <http://www.jstor.org/stable/4527650> . Accessed: 24.02.2021.

3. Gurevich B. P. *International Relations in Central Asia in the 17th– First Half of the 19th Centuries*. Moscow: Nauka; 1983. 330 p. (In Russ.)

4. Pomplun T. *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Tibet*. Oxford: University Press; 2009. 320 p.



5. *Qing shi lu zhun ga er shi liao zhai bian (Materials from Qing True Records on the history of Dzungaria)*. Wu lu mu qi; 1987. 652 p. (In Chinese)
6. Praag M. Van, Walt C. Van. *The Status of Tibet. History, Right and Prospects in International Law*. Boulder, Colo.: Westview Press; 1987. XXVI, 381 p.
7. Gurevich B. P. *International Relations in Central Asia in the 17th– First Half of the 19th Centuries*. Moscow: Nauka; 1983. 330 p.
8. Tsendina A. D. (transl. from Mong., transl., foreword and comments) *Yellow story (Shara tuji)*. Moscow: Oriental literature; 2017. 406 p. (In Russ.)
9. Jambadorghi. *Crystal Mirror. History in the Works of the Learned lamas*. Moscow: KMK Scientific Publications; 2005, pp. 62–154. (In Russ.)
10. Das S. Ch. Rise and Progress of Buddhism in Mongolia (Hor). *JASB*. 1882, no. 51, pp. 58–75. Reprint: Chattopadhyaya A. (ed.) *Tibetan Studies: Sarat Chandra Das*. Calcutta and New-Delhi, 1984, pp. 149–161.
11. Popov P. S. (transl. from Chinese) *Zhang-mu, He Qiutao. Men-gu-yu-mu-ji (Notes on the Mongol nomads)*. St. Petersburg: P. O. Yablonskago's Steam printing house; 1895. 487 + 92 pp. (In Russ.)
12. Shakabpa T. W. D. *One hundred thousand moons: an advanced political history of Tibet*. Transl. and annot. by Derek F. Maher. Vol. 1. Leiden–Boston: Brill; 2010. 574 p.
13. Rockhill W. W. *The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with The Manchu Emperors of China 1644–1908*. Dharamsala: LTWA; 1998. 95 p.
14. Pozdneyev A. M. *The Mongolian Chronicle “Erdeniyin Eriche”. Original text with translation and explanations. Materials for the history of Khalkha from 1636 to 1736*. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1883. 421 p. (In Russ.)
15. Desideri I. *Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri, S.J.* Transl. by Michael J. Sweet; ed. by Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications; 2010. 725 p.
16. Pubaev R. E. (transl. from Tibetan, foreword, comments) *Pugsam Jonsan: The History and Chronology of Tibet*. Moscow: Nauka; 1991. 265 p. (In Russ.)
17. *Archive of the foreign policy of the Russian Empire*. F. 113. L. 113/1. File 1. 1724. (In Russ.)
18. Kraft E. S. *Zum Dsungarenkrieg im 18 Jahrhundert. Berichte des Generals Funingga, Aus einer mandschurischen Handschrift übersetzt und an Hand der chinesischen Akten erläutert*. Leipzig: Veb Otto Harrassowitz; 1953. 191+4 S.
19. Chimitdorzhiev Sh. B. *Relations between Mongolia and Russia in the 17th–18th centuries*. Moscow: Nauka; 1978. 216 p. (In Russ.)
20. Yangdon D. Rig 'dzin Dpal ldan bkra shis (1688–1743) and the emergence of a tantric community in Reb kong, A mdo (Qinghai). *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2011/2012;34(1–2):3–30.
21. *Archive of the foreign policy of the Russian Empire*. F. 119. L. 1. File 41. 1737–1741. (In Russ.)
22. Waddell L. A. *Tibetan Buddhism: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism*. Dover Publications, Inc., 1972. XVIII+598 p.



Информация об авторе

Китинов Баатр Учаевич – доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела истории Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Baatr U. Kitinov – Dr. habil. of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Research Fellow, Department of Oriental History, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



Информация об авторе

Лю Цян – аспирант Российского университета дружбы народов, Сянфань, Китайская Народная Республика.

Information about the author

Liu Qiang – Ph. D. student, Peoples' Friendship University of Russia, Xiangfan, Peoples' Republic of China.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию:	17 июля 2020 г.
Одобрена после рецензирования:	07 декабря 2020 г.
Принята к публикации:	06 января 2021 г.
Опубликована:	30 марта, 2021

Article info

Submitted:	July 17, 2020
Approved after reviewing:	December 07, 2020
Accepted for peer publication:	January 06, 2021
Published:	March 30, 2021

Все авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

All authors have read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

HISTORY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Философия религии и религиоведение

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(33)+2-1:327

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>

Исторический континуум Иерусалима: неразобщенность времени и пространства, прошлого и настоящего, истории и политики

Фарда Магеррам оглы Асадов

Институт востоковедения им. академика Э. М. Буниятова, Национальная академия наук Азербайджана, Баку, Республика Азербайджан, asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>

Аннотация. Трактровка исторического прошлого и политический статус Иерусалима на протяжении столетий и в наши дни остаются острейшей проблемой отношений между народами и государствами Ближнего Востока, арабами и евреями, Израилем и Палестинским государством. Острота проблемы, аргументы противоборствующих сторон главным образом коренятся в конфликтующих трактовках истории Иерусалима и его святынь. Статья представляет взгляд на историю Иерусалима как на процесс, начавшийся еще до начала складывания исторического сознания евреев и арабов. В ходе борьбы за обладание городом между различными политическими силами, стоявшими за религиозным спором об идентичности Иерусалима, и формировалось это сознание. Статья исследует письменные свидетельства о святынях Иерусалима, существовавших до строительства Первого храма, для дополнительной верификации привлекаются некоторые археологические данные. Последние предложения о решении политического статуса Иерусалима помещаются в контекст представлений о его культурно-историческом значении. Особое внимание уделяется значению Иерусалима в истории формирования религиозной доктрины и ритуальности в исламе; обосновывается авторское мнение о причинах изначальной ориентации мусульманского молитвенного ритуала на Иерусалим; устанавливается существование представлений о святынях Иерусалима как сакральных объектах, признававшихся и присутствовавших в религиозно-ритуальных традициях семитских народов – предков евреев и арабов. На основе полученных результатов аргументируется неразрывность истории, культуры, пространственных пределов и политического статуса города как органического целого и системы, нарушение баланса которой неминуемо разрушает целостность характеристики Иерусалима в истории региона, отдельных народов и всего человечества. Поиск решения проблемы Иерусалима рассматривается как взаимодействие и разра-



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





ботка модели, признающей и устанавливающей баланс трех факторов влияния: 1) представлений о значении Иерусалима в национальном историческом нарративе арабов и евреев; 2) аргументированной и предложенной к рассмотрению концепции начала культурной истории Иерусалима как общего ближневосточного религиозного центра и 3) спектра различных политических решений, предлагавшихся для урегулирования проблем спорных территорий в международных отношениях с допущением принципиально новых моделей решения.

Ключевые слова: Иерусалим; пространство и время в древности и Средневековье; семитская мифология; Первый храм; кибла; политический статус Иерусалима

Для цитирования: Асадов Ф. М. Исторический континуум Иерусалима: неразобщенность времени и пространства, прошлого и настоящего, истории и политики. *Ориенталистика*. 2021;4(1):96–120. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>.

Original article

History studies

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>

The historical continuum of Jerusalem: the inseparability of time and space, past and present, history and politics

Farda Muharram Asadov

*Institute of Oriental Studies after academician Z. M. Bunyadov,
Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan,
asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>*

Abstract. Over the long centuries and nowadays the historical concept and political status of Jerusalem remain the most acute problem of relations between the peoples and states of the Middle East, Arabs and Jews, Israel and the Arab Palestinian state. The poignancy of the problem, the arguments of the opposing sides, are mainly rooted in conflicting interpretations of the history of Jerusalem and its holy places. The article presents a view of the history of Jerusalem as a process that began before the formation of the historical consciousness of the Arabs and Jews but used to continuously influence its shaping during the struggle for the city between powerful political forces standing behind the claims of various congregations. The article examines the written evidence of the shrines of Jerusalem that existed before the construction of the First Temple; selected archaeological data are used for additional verification of written sources. Recent proposals for a solution to the political status of Jerusalem are placed in the context of ideas about its cultural and historical significance. Particular attention is paid to the importance of Jerusalem in the history of the formation of religious doctrine and ritualism in Islam; a distinctive opinion is substantiated by the author concerning the reasons of the initial orientation of the Muslim prayer ritual towards Jerusalem; the existence of perceptions of the shrines of Jerusalem as sacred objects, recognized in the religious and ritual traditions of the Semitic peoples – the ancestors of Jews and Arabs – is established. On the ground of research findings the inseparability of history, culture, spatial limits and political status of the city of Jerusalem as an organic whole and a system is argued, the breach of the balance of which is claimed to



inevitably destroy the integrity of the characteristics of Jerusalem in the history of the region, various peoples and all of humanity. The search for a solution to the Jerusalem problem is seen as interaction and the development of a model that recognizes and balances three factors of influence: 1) ideas about the importance of Jerusalem in the national historical narrative of Arabs and Jews; 2) the concept that asserted the consideration of the beginning of the cultural history of Jerusalem as a common Middle Eastern religious centre; and 3) the range of various political solutions proposed for the settlement of the problems of disputed territories in international relations with the assumption of the feasibility of fundamentally new models of solution.

Keywords: Jerusalem, city of; Jerusalem, political status of; Middle Ages, space and time in; Antiquity, space and time in; mythology, Semitic; the First Temple; *qibla*; the political status of Jerusalem

For citation: Asadov F. M. The historical continuum of Jerusalem: the inseparability of time and space, past and present, history and politics. *Orientalistica*. 2020;4(1):96–120 (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>.

Введение. Иерусалим – делимый и неделимый

Иерусалим – место на политической карте мира, известное каждому из числа последователей трех авраамических (авраамических) мировых религий¹. Проблема Иерусалима, его политического статуса занимает центральное место в израильско-палестинском конфликте. Его территориально-административное подчинение, доступность иерусалимских святынь заботят христиан, мусульман и иудеев на всех континентах. В первой модели Палестинского урегулирования, согласно Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН от 29 ноября 1947 г., предусматривалось международное управление городом со стороны ООН. Это было признанием невозможности передачи города кому-либо из противоборствующих сторон. Еще не произошло военного противостояния в ответ на предложенный проект урегулирования, не были брошены на чашу весов результаты боевых действий. Этот план был отвергнут арабской стороной, практически не принял его к исполнению и Израиль.

В результате первой арабо-израильской войны (1947–1949) Западный Иерусалим оказался внутри границ Израиля, а Восточный вошел в пределы Иордании (или Трансиордании, как страна именовалась тогда). Иерусалим оказался поделен между двумя государствами. Каждая из сторон предприняла шаги по интеграции подконтрольной части Иерусалима в свою государственную систему.

Территориальные переделы за время, прошедшее с начала вооруженного конфликта в 1947 г., меняли карту Иерусалима не единожды.

¹ Иудаизм можно было бы не причислять к мировым религиям, если считать его вероисповеданием только лишь еврейского народа. Но имея в виду рассеянность еврейского этноса по миру, его интеграцию в культуру народов стран проживания и, главное, исторические, культурные и религиозно-догматические связи с христианством и исламом, иудаизм часто причисляют к мировым религиям.



В 1967 г. в ходе Шестидневной войны Израиль установил контроль и над Восточной частью города. В 1980 г. Израиль в одностороннем порядке объявил Иерусалим своей «единой и неделимой столицей». Международное сообщество отреагировало резко отрицательно, многие государства, которые открыли посольства в Западном Иерусалиме после объявления его столицей Израиля в 1949 г., перенесли свои представительства в Тель-Авив [1].

Второе десятилетие XXI в. началось с бурных событий «арабской весны» на Ближнем Востоке. Поначалу они вселяли надежды на консолидацию политической энергии и достижение большего взаимопонимания между арабскими странами, а возможно, и между ними и Израилем, и формирование новой политической конфигурации региона в соответствии с провозглашенными прогрессивными идеями движения. Однако произошла коренная перестройка ситуации, в результате которой резко снизился политический вес и способность вести эффективную внешнюю политику у стран, находившихся в непосредственном военном и экономическом противостоянии с Израилем.

К этому моменту на Ближнем Востоке со времени начала Палестинского конфликта кардинально изменилась и глобальная структура международных отношений: произошел распад СССР, влияние России на политику арабских стран ослабло. Затем появились признаки его восстановления после начала гражданской войны в Сирии; усилилось противостояние США с Ираном, активнее стала региональная политика Ирана; выросло влияние Турции в регионе. Приход в правительство США республиканской партии и администрации президента Д. Трампа сильно укрепили политическую координацию между правительствами США и Израиля. Таким образом, сложились благоприятные внешнеполитические и внутрирегиональные условия для продавливания задач Израильского правительства по законодательному оформлению реального положения дел с ситуацией Ближневосточного конфликта. Оно входило в противоречие с международным правом, осуждалось в международных документах и неоднократно объявлялось международным сообществом неприемлемым для справедливого решения палестинского вопроса и проблемы статуса Иерусалима.

6 декабря 2017 г. США признали Иерусалим столицей Израиля, и президент отдал распоряжение о переносе американского посольства в Иерусалим. 25 марта 2019 г. президент Трамп подписал декларацию о признании Штатами Израильского суверенитета над Голанскими высотами, признанными на международном уровне частью сирийской территории². А 28 мая 2020 г. последовало обнародование американо-израильского

² США признали Голанские высоты частью Израиля. ООН считает их аннексированными [2].



плана по урегулированию палестинской проблемы, который Д. Трамп назвал без ложной скромности «сделкой века». Палестинцы сразу же отвергли положения этого плана, посчитав их оскорбительными для себя. Председатель Палестинской автономии Махмуд Аббас назвал этот план «пощечиной века», а эксперты, многие международные организации и правительства раскритиковали его как неосуществимый и подрывающий мирный переговорный процесс [3].

Разбор американско-израильской «сделки века» и оценка его реалистичности не являются задачей настоящей публикации. Предусмотренное в плане присутствие палестинского правительства в пригороде Восточного Иерусалима в виде анклава есть формальное признание чувств палестинцев и восприятия Иерусалима как части пространства мусульманского мира, как города, занимающего незаменимое место в истории арабов и арабо-мусульманской культуры. Вместе с тем объединение Восточного и Западного Иерусалима в границах Государства Израиль – это реализация мечтаний еврейского народа об обретении своей истории, о международном признании их возвращения к своему храму.

Такие взаимоисключающие рассуждения заставляют нас отбросить политическую раскладку ситуации и задуматься о том, чем оборачиваются претензии на полный суверенитет или территориальное расчленение городского пространства для самого Иерусалима? Требуется рассмотреть проблему в свете исторической и культурной ценности Иерусалима, его значения в истории разных народов, в свете его истинного исторического и общемирового статуса. Каким образом раздел физического пространства города и предложенное в «сделке века» решение его политического статуса согласуются с эволюцией культуры, религиозными поисками, мироощущениями и историческим сознанием народов – не только проживающих ныне в регионе, но и географически отдаленных от Иерусалима?

Где начало истории Иерусалима?

Мощные защитные стены в Восточном Иерусалиме, обнаруженные археологами в 2009 г., датируются XVII в. до н. э. Остатки стен настолько грандиозны, что вызвали удивление ученых: как без применения электрической силы могли воздвигаться такие сооружения из 4–5-тонных каменных блоков? [4]. К этому же времени относится упоминание города в египетских источниках. Основание поселения, по самым осторожным оценкам, датируют серединой IV тыс. до н. э. Примерно с 1200 г. до н. э. городом владел древний ханаанейский народ иевусеев, бывший, возможно, смешанного семито-хуррито-хеттского происхождения [5]. Представление о сложном этническом составе иевусеев, вероятно, сложилось под влиянием сведений о полиэтническом гиксосском союзе, существовавшем в Сирии и Палестине примерно в то же время, когда воздвигались самые



ранние известные нам стены Иерусалима. Этот союз сошел с исторической арены Египта и Палестины за два-три столетия до воцарения иевусеев в городе.

Название города, скорее всего, означало «фундамент (или местонахождение) Шалема» – ханаанейского бога, покровителя города. Популярная этимология названия как «город мира» происходит от слова *шалом* из иврита (араб. *салам*) [6, р. 2]. Время овладения евреями Иерусалимом – рубеж XI–X вв. до н. э, как принято считать на основе датировок библейских исторических преданий. Далее Иерусалимом владели вавилоняне, персы, Александр Македонский, Хасмонейская еврейская династия, иудейская династия Иродианов, римляне, византийцы. В VII в. сюда пришли арабы-мусульмане, с конца XI в. почти два столетия город находился под властью крестоносцев. Затем наступает период мусульманских династий – Аййубидов, мамлюков, Османов. Последних сменила Британская мандатная власть [5]. После Второй мировой войны владение Иерусалимом оспаривается арабами и евреями. По результатам арабо-израильской войны 1947–1949 гг. произошел первый раздел Иерусалима. Шестидневная арабо-израильская война 1967 г. завершилась захватом города и присоединением исторической его части и всего Восточного Иерусалима к Израилю. Части Иерусалима соединились, но на его территории оказались два мира, два разных пространства.

Пространство человека – зона безопасного проживания

О пространстве Иерусалима будем говорить не как о физическом феномене, но как о социопсихологическом образе в восприятии историческими сообществами. На ранних стадиях исторического развития этнически однородные и относительно малочисленные коллективы воспринимают противостоящие им сообщества и все географическое пространство, лежащее за пределами обитаемой ими территории, как неизведанный и потому враждебный мир, представляющий угрозу их существованию [7, с. 105–109]. Наверное, поэтому знаменательные события локального масштаба фиксируются как коллизии всемирного значения. Таким образом, предание о катастрофическом наводнении в Месопотамии могло со временем трансформироваться в легенду о Всемирном потопе [8, с. 24].

Границами пространства собственного мира для древнего и средневекового человека являются пределы действия понятных ему законов и духовно-этических ценностей. Эти границы должны быть достигаемы. За чертой достигаемости или, иными словами, относительно безопасного передвижения кончается и привычный мир. Пространство измеряется возможностью передвижения в нем. Когда говорили о расстоянии между двумя географическими точками, то имели в виду не протяженность



в пространстве, а движение человека из одного пункта в другой. Путь измеряли не точными мерами длины, а временем, которое приходится затратить для преодоления этого расстояния [9, с. 9]. В ранних средневековых арабских географических книгах расстояния определялись, например, в днях пути: отдельно – для скачущего налегке всадника, и отдельно – для тяжело нагруженного каравана [10, р. 362]³. Представления о пространстве у древних и средневековых людей теснейшим образом переплетаются с представлением о времени и историческими реалиями и составляют некое интегрированное знание. Не случайно на средневековых картах библейские персонажи соседствуют с древними и современными составителям царствами [9, с. 10].

Как не существовало абстрактного пространства вне присутствия человека, так и не было времени без деятельности человека. Физическое время привязано к фазам производственного цикла и жизнедеятельности людей, историческое время (можно сказать, время как характеристика деятельности человеческого сообщества, перемен в его состоянии и организации) – это последовательность событий. В арабском языке слово *тарих* означает «дата», а глагол *аррах*, от которого оно происходит, переводится как «определять дату», т. е. устанавливать, насколько событие отстоит от определенной точки отсчета, или некоего исходного события. Это же слово *тарих*, или *'ilmu-t-tā'riḥ* (наука датирования), переводится как «история». Современный историк, специалист по древней хронологии, утверждает, что история измеряется временем, факт считается историческим, если он определен не только в пространстве, но и во времени. Имея в своем распоряжении общепринятую систему летоисчисления и мер времени, современный человек определяет отдаленность событий прошлого от собственного момента времени [11, с. 7]. Не всегда, однако, время считали годами и столетиями. Некоторые древние системы летоисчисления на Ближнем Востоке основаны на так называемых эпонимических годах. Это череда лет, обозначаемых именами правителей, жрецов или иных должностных лиц-эпонимов. В списках эпонимов против имени часто записывалось важнейшее событие года. То есть время фиксируется не в виде самостоятельного движения, а всего лишь как последовательность правления отдельных личностей. Одно упоминание события солнечного затмения, датируемого 15 июня 763 г. до н. э., позволило синхронизировать список эпонимов-лимму, по которым велся счет лет в Ассирии [12, с. 307]. Такого рода системы летоисчисления учитывали движение времени как смену, последовательность событий.

Есть грань, отделяющая эту последовательность событий, смену династий, череду эпонимов, связанных с существующим порядком вещей

³ Основная единица измерения расстояния в халифате, *фарсах*, определялась количеством пути, который верблюд мог пройти в среднем за один день.



и отношений в обществе, от событий из качественно иного времени, в котором царил иной порядок. Это иное время можно назвать доисторическим относительно собственной системы отсчета описания событий. В подобного рода трактовке начала исторического времени присутствует понимание истории как в качестве хронологии, так и в качестве системы ценностей и критериев оценки событий.

Современный западный мыслитель и историк Френсис Фукуяма абсолютизировал связь между этими понятиями истории, когда провозгласил, что с установлением либеральной демократии наступил конец эволюции общества, наступил конец истории. Это вовсе не означает, говорит Ф. Фукуяма, что события остановили свой бег, что их последовательность прервалась. К своему логическому завершению пришла История как единый эволюционный процесс, вобравший в себя опыт всех народов во все времена [13, р. XI–XII]. История, о конце которой сообщает автор, это система взглядов и ценностей, в которой существует Ф. Фукуяма, или система координат, на шкале которой протянута линия эволюции общества. Пространственная протяженность здесь – вся Земля. Это, безусловно, наводит на мысль об аналогии с марксистским учением, которое также видело предел эволюции в установлении провозглашенных идеологических целей – торжестве коммунизма. Кстати, сам Фукуяма наличие типологической связи своей концепции с марксизмом не отрицает [13, р. XII]. Однако сегодня можно сказать, что концепции, нацеленные на то, чтобы заморозить достигнутые качественно-ценностные характеристики общества, оказались несостоятельными, поскольку и западная либеральная, и марксистская системы ценностей оказались нестабильными как формообразующие принципы общества, подвержены регрессу и разрушению. Значит, и история, даже в трактовке самого Ф. Фукуямы, не остановила свой бег.

Отбрасывая идеологически нагруженные представления о достижении высшей точки исторической эволюции, все-таки нужно избегать риска выплеснуть вместе с водой и ребенка. Не стоит отказываться от характеристики истории как соединения морально-этических ценностей с событиями, расположенными в определенном порядке, – как процесса, фиксирующего последовательность состояний развития общества и имеющего свои пространственные и временные пределы. Поэтому различные исторические эпохи могли различаться по восприятию пространства и времени. Исследователи этих восприятий, при всей разнице в точках зрения и многообразии используемых объективных данных, сходятся на двух основных положениях: 1) формы восприятия пространства и времени специфичны для каждого культурного круга и потому составляют важную, глубинную характеристику той или иной культуры; 2) для древнего сознания пространство и время существуют в неразрывной связи с заполняющим их содержанием [7, с. 108]. И если Фукуяма сам признает



связь своих воззрений с марксистско-ленинской трактовкой истории, то к этому нужно добавить также и связь его восприятия истории со средневековыми представлениями. Иными словами, как для Фукуямы, так и для средневековых историков за пределами своей исторической эпохи – мира понятных ценностей и общественного устройства – история останавливается, т. е. останавливается поступательная эволюция ценностей, хотя события продолжают свой бег. Стремление вознестись на Олимп и там остаться вполне понятно, но, безусловно, лишает историю ее динамики и ее монолитной многовариантности на каждом этапе эволюции.

В том, что касается эпохи, предшествующей современности, мораль и этика, культурное своеобразие общества определялись, главным образом, господствующими религиозными представлениями. Ареал распространения религии был пространством своего мира, что означало пространство относительной безопасности, за пределами которого был мир чужой и враждебный. Естественное стремление расширить зону безопасности могло быть понятным каждому обоснованием необходимости войны за расширение пределов собственного мира. Для арабов-мусульман существовало пространство собственной религии – *dār al-ислам*, и враждебное пространство, с которым нужно воевать, – *dār al-ḥarb*. Позже появляется также представление о пространстве, не содержащем прямой угрозы, с жителями которого был заключен мирный договор, – *dār aṣ-ṣulḥ* [14, р. 120]. Подобные же ощущения толкали европейцев-христиан по мере совершения географических открытий на распространение христианства – как миссионерское, так и насильственное.

Культурная многомерность пространства Иерусалима

Иерусалим является важнейшим элементом пространства трех религиозно-этических систем: иудаизма, христианства и ислама. Иными словами, последователи всех трех религий включали этот город в свое пространство, которое не должно таить угрозы и к которому открыт доступ для каждого. Европейский путешественник XVIII в. не скрывал удивления, что Иерусалим, расположенный на неудобной безводной местности, вдали от торговых путей, имел судьбу священного центра многих религий [15, р. 66]. История возникновения иудаизма⁴ и христианства связана

⁴ Царь Давид взял Иерусалим значительно позже вторжения еврейских племен в Палестину (по оценкам специалистов, около 995 г. до н. э.), уже после сообщаемых Ветхим Заветом событий, связанных с деятельностью пророка Моисея, считавшегося автором Пятикнижия, собрания сведений ранней истории и догматики иудаизма. Иерусалим, по-видимому, занимает центральное место в истории учения иудаизма в связи с реформами царя Иосии в 621 г. до н. э. Его значение особенно возросло после возвращения из Вавилонского плена в 538 г. до н. э., когда начинает формироваться Иерусалимская гражданско-храмовая община, а столетием позже, около 444 г. до н. э., здесь канонизируется Пятикнижие (см.: [16, с. 9–10, 87]).



с этим городом. Из истории ислама известно, что главная мечеть, построенная к концу первого года хиджры в Йасрибе, городе, позже названном Городом Пророка (*Мадина ан-наби*), была ориентирована на север, на Иерусалим, а первым мусульманам было предписано обращаться при молитве лицом к Иерусалиму [17, с. 105–106]. Любопытно, что возникновение этих религий происходило примерно через равные промежутки времени – в шесть-семь столетий, и все три включают Иерусалим в свой пространственно-временной ареал.

Достаточным ли объяснением этому триединству может служить то, что между религиями существуют определенные догматические связи, связи преемственности: Ветхий Завет, как известно, составляет первую часть Священного Писания христиан, а мусульмане к Библии относятся с уважением, признают всех ветхозаветных пророков и чтят таковым Иисуса? Но если каждая из религий состоялась как отдельная мировоззренческая и этическая система со своим ритуалом и своими святынями, со своею канонизированной историей, то пальма исторического первенства в сакрализации Иерусалимских святынь принадлежит иудаизму, ибо примерно в середине X в. до н. э. царь Соломон воздвиг здесь храм богу Яхве [18, с. 112]. Как в христианском, так и в исламском мире существовали и существуют свои вселенские религиозные центры: Рим, Константинополь (до османского завоевания), Мекка. Показательно, что Москва, ставшая после падения Константинополя оплотом православия, обретает почетное прозвание «Третий Рим», что символизирует претензии на статус столицы христианского мира. В этом отношении Иерусалим может противопоставляться христианским городам как столица Иудейского царства, так как все «три Рима» были одновременно политическими центрами больших держав. Мекка политическим центром халифата не была, разве что на некоторое время ее сделал своей столицей Абдаллах б. аз-Зубайр (622–692), не принявший халифат Йазида б. Муавии (680–683).

Значение Иерусалима как религиозного центра Восточного Средиземноморья в древности засвидетельствовано в Библии. К сожалению, библейский рассказ о строительстве храма в Иерусалиме царем Соломоном – единственное письменное свидетельство об этом грандиозном для всей религиозной жизни Ханаана событии [19, р. 3; 20]. Своеобразие библейских текстов заключается в том, что они создавались и передавались как священное писание ранней религиозной общины спустя длительное время после повествуемых событий, и, следовательно, изложение реальных событий было подчинено задачам индоктринации религиозных убеждений. Вместе с тем традиционный способ верификации древних письменных свидетельств с помощью масштабных археологических работ трудно осуществим в условиях современной Палестины, где искомые объекты и поныне являются местами паломничества и поклонения. И даже критический анализ священных текстов – не слишком комфорт-



ное занятие для ученых, рискующих вызвать недовольство и возмущение верующих. Библейские исторические рассказы – скорее мифы, чем исторические свидетельства. Однако оправданно ли относиться к ним как к вымыслу? Использование библейских текстов как источника исторической информации стало возможным не только и не столько благодаря некоторым, к сожалению, немногочисленным, археологическим подтверждениям библейских рассказов, но в связи с пересмотром вопроса информативности мифа в фиксации и передаче знаний. В мифологическом мышлении один повествуемый факт, одна деталь, сталкивается с другим – «...и смысл рождается именно в этом столкновении, ассоциациях, значимых совпадениях» [20, с. 143].

Можем отметить несколько знаменательных пересечений, или «значимых совпадений». Мелхиседек, верховный жрец Эль-Эльйона – Бога Всевышнего, благословил победу Авраама над царями-завоевателями, среди которых исследователи склонны усматривать имена правителей некоторых древних государств Ближнего Востока – Элама, Ларсы, Хеттского царства и Вавилонии [21, с. 273]. Маловероятно существование такой широкой коалиции против мелких владений союзников Авраама в Палестине, не говоря о том, что могущество упомянутых государств приходилось на разное время от середины III до середины II тыс. до н. э. Скорее всего, в этом ветхозаветном предании сведены представления о существовавших в разное время могущественных правителях Востока, известных составителям библейских текстов. Название Мелхиседека еще и царем Салимским (царем Шалема) указывает на местонахождение святилища «Всевышнего Бога» (Эль-Эльйона) в Иерусалиме. Ветхозаветные стихи говорят о признании Авраамом Всевышнего Бога и предании ему одной десятой добытого имущества (Бытие, 14: 18–22).

Даже после завоевания Палестины израильским племенным союзом запрет на поклонение другим богам, помимо собственного племенного бога Йахве, не мог еще сложиться. Напротив, шел процесс отождествления племенных богов завоевателей, в том числе и Йахве, с местными ханаанейскими богами. Это легче всего происходило с культурами элей, воплощавших более общую божественную суть, к числу которых принадлежал и Иерусалимский Эль-Эльйон [21, с. 286]. Представители германской Школы истории религий (German Religionsgeschichtliche Schule) Х. Шмид (H. Schmid) и К. Рупрехт (K. Rupprecht) обосновали в 1970-х гг. мнение о том, что царь Соломон построил Первый храм на участке, где прежде находилось святилище бога иевусеев Эль-Эльйона (El-Elyon) для того, чтобы объединить израильтян и иевусеев [19, р. 31].

Иерусалим до его взятия Давидом находился вне территорий колен Израиля. Его избрание столицей царя Давида символизировало создание единого государства евреев, которое при самом Давиде и при его сыне Соломоне, безусловно, было одним из самых сильных государств региона.



Создание такого государства необходимо требовало соответствующей религиозной политики. Положение Иерусалима и его культа Всевышнего Бога в семитской религиозно-культурной среде вполне соответствовало задачам этой политики. Святость Иерусалима, видимо, имела широкое признание в Ханаане – древней Палестине. Решившись взять его силой, Давид столкнулся со значительным противодействием общественного мнения. Во Второй Книге Царств говорится, что жители города уповали на святость Иерусалима и на божественную защиту, считали, что слепые и хромые способны отогнать Давида и его войско от стен. Можно думать, что «слепые и хромые» искали в этом городе исцеления, и Давид бросил вызов авторитету Иерусалимской святыни: «И сказал Давид в тот день: всякий, убивая иевусеев, пусть поражает копьем и хромых, и слепых, ненавидящих душу Давида» (2-я Царств, 5: 8).

Однако обладая Иерусалимом, царь Израиля понимал необходимость поддержания его святынь для авторитета новой власти. Его первой заботой становится обустройство города и строительство царского дворца. Интересно, что в этих предприятиях ему оказывает содействие знаменитый финикийский князь Хирам из Тира. Ханаанейский Эль-Эльйон, бывший покровителем Иерусалима, особенно почитался финикийцами. Эльйон (Всевышний), вероятно, эпитет финикийского и общесемитского бога Илу, или Эла [22, с. 507]. Можно предположить, что Давид не стал посягать на святилища Иерусалима и не взялся строить храм для своего племенного бога, чтобы получить поддержку финикийян. Библия относительно этого сообщает, что таково было пожелание самого израильского бога, передавшего свою волю через пророка Нафана: «не ты построишь мне дом для обитания» (2-я Царств, 7:5; 1-я Паралипоменон 17:4). Даже хранилище божественных откровений Ковчег Господень не был сразу внесен в Иерусалим и целых три месяца оставался в доме Аведдара Гефянина (2-я Царств, 6:11).

Строить храм Йахве выпало сыну Давида Соломону. Храм назывался Домом Господним, местом его обитания. И вновь финикийяне участвуют в грандиозном строительстве, а также изготавливают храмовую утварь и интерьер (3-я Царств, 7:13–47). В строительстве храма принимали участие финикийские мастера и использовались финикийские строительные материалы [23, с. 198]. Домом Божьим называются в Библии священные места, где самые ранние персонажи библейских легенд, прародители евреев Авраам и Иаков, ощущали присутствие божье и ставили жертвенники. Эти места упоминаются вблизи ханаанейского города Луз, который и получает новое имя Вефиль, что, собственно, и означает «Дом божий» (Бытие, 12:7–8; 28:10–22; 35:1–7).

Археологические и эпиграфические материалы о религии древнего набатейского царства, возникшего, по-видимому, в VII в. до н. э., позволяют утверждать, что *бетэли* (букв. «дома бога») представляли собой, как



правило, камни пирамидальной или конической формы. Эти культовые объекты располагались обычно на «высоте» – в священном месте, находившемся на холме или иной возвышенности, господствовавшей над поселением [24, с. 12, 15, 105–106]. Иаков, устраивая жертвенник в Вефиле, произносит следующие слова: «Тот камень, что я поставил памятником, будет Домом Божиим; и из всего того, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть» (Бытие, 28:22; 35:14). Авраам также давал десятую часть Мелхиседеку, первосвященнику Бога Всевышнего в Иерусалиме (Бытие, 14:20). Эти соответствия, а также явные аналогии строительства Дома Господня в Иерусалиме с ханаанейским мифом о строительстве дворца для Баал Алийана: использование ливанского кедра с позолотой [25, с. 222] – позволяют предположить, что постройка Иерусалимского храма осуществлялась в соответствии с древними семитскими традициями и верованиями, выходящими за рамки атрибутики племенного божества евреев-кочевников Йахве, обиталищем которого были шатер и скиния.

Царь Давид вел широкие завоевательные войны. Все 33 года своего правления он практически провел в сражениях и войнах [26]. Сознание человека древнего общества таково, что боги, свои и чужие, являются участниками сражений: побеждал тот, чьи боги были сильнее. Однако для обеспечения успеха необходимо задобрить чужого бога, переманить его на свою сторону. В Древнем Риме, например, существовала целая совокупность приемов (*evocatio*), с помощью которых римляне добивались, как они верили, расположения богов-покровителей противника. В число таких мероприятий входило и обещание построить храм в честь бога, расположения которого искали римляне. Если война была успешной, это означало, что бог принял предложения римлян, т. е. согласился влиться в римский пантеон. Эта практика была известна многим народам. Подобными действиями объясняли, например, появление в Египте культа Сераписа [7, с. 123]. Вполне вероятно, что аналогичным образом действовали и воины Давида, и Иерусалим стал местом поклонения множеству семитских богов.

О многообразии этих языческих культов в Иерусалиме можно судить по деяниям царя Иосии, вознамерившегося очистить от них свою столицу в 621 г. до н. э. Он велел вынести из Храма Господня и сжечь статуи и утварь, связанные с культами Баала, Ашеры (Астарты), Солнца, Луны, созвездий и «всего воинства небесного», разрушил дома при Храме, где жили жрицы-блудницы, ткавшие одежды для Ашеры, разогнал священных коней и сжег колесницы Солнца, которых держали цари иудейские перед входом в Храм, осквернил и разрушил уже упоминавшиеся «высоты» в окрестностях Иерусалимского храма, а также в других иудейских городах (4-я Царств, 23:4–20). Кстати, божеству «высот» в некоем городе приносил жертву и пророк Самуил, тот самый, который помазал на царстве царя Давида [1-я Царств, 9:12–13; 20]. О царе Соломоне же известно, что он построил в Иерусалиме храмы, посвященные сидонской богине



Астарте, аммонийским богам Милькому и Молоху, моавитскому богу Ке-мошу (3-я Царств, 11:5–7).

Таким образом, Иерусалим был важнейшим культовым центром семитского мира, и строительство храма при Соломоне явилось знаменательным событием религиозно-культурной жизни многих семитских народов. После Вавилонского плена Иерусалимская храмовая община, начавшая формироваться в ходе воздвижения второго храма, видела прямую преемственную связь с храмом Соломона и старалась отделить иудеев, входивших в общину, от остального населения Палестины. В целом это было достигнуто, однако многие верования, или же воспоминания о них, сохранялись. В частности самаритяне, по-видимому, знакомые с множеством религиозных текстов с древних времен до разрушения Иерусалима Навуходоносором, чтити Пятикнижие как священное писание[16, с. 11].

Если Второй храм был, как показано, деянием и достоянием Иерусалимской иудейской общины, то Первый можно соотнести с более широкой средой семитского населения. Следовательно, для понимания места Первого Иерусалимского храма в религиозно-культурном пространстве первых арабов-мусульман нам предстоит установить, есть ли свидетельства о сохранении упоминавшихся выше событий Иерусалимского храма в памяти североаравийских семитов, или – проще говоря – северных арабов.

Иерусалим в мусульманском мире

Если не считать немногословных эпиграфических памятников, то историческая память арабов дошла до нас преимущественно в письменных памятниках исламского времени. Присутствие Иерусалима в христианских представлениях о священной обители видится объяснимым и наглядным: Иисус как сын человеческий был евреем, и значительные события его жизни происходили здесь. В то же время важное место Иерусалима в исламе не находит такого убедительного обоснования. Нет свидетельств о какой бы то ни было проповеднической деятельности Мухаммада в Иерусалиме. Неизвестно также, посещал ли Мухаммад Иерусалим во время своих торговых походов в Палестину. Скорее всего, такое не имело место, ибо бывавший там Абу Бекр, желая найти подтверждения истинности рассказа Пророка о его чудесном ночном перенесении в Иерусалим, попросил Мухаммада описать город, чтобы сверить со своими собственными воспоминаниями. Из этого следует, что тесть Пророка знал о том, что Мухаммад к тому времени представления об Иерусалиме не имел. Описания и воспоминания совпали, и правдивость Мухаммада была подтверждена, а Абу Бекр с тех пор получил почетное прозвище ас-Сиддик, что означает «подтверждающий истинность» [27, с. 164]. Таким образом, значение Иерусалима в мусульманском мире, в ранней



истории ислама и преданиях должно иметь иное объяснение, чем причастность к реальным событиям жизни основателя новой религии – пророка Мухаммада.

Существует мнение, что упоминание в Коране так называемой отдаленнейшей мечети, которую без больших колебаний идентифицируют со святыми местами Иерусалима, имело политический расчет, аналогично тому, как и рекомендацию ориентироваться при молитве в сторону Иерусалимских святынь Мухаммад ввел для привлечения иудеев Йасриба в свою веру. Однако кораническое откровение о ночном перенесении (*Исра*) относится к мекканскому периоду жизни Пророка, когда подобное повествование могло лишь усугубить его и без того нелегкое положение в Мекке и усилить недоверие к его учению. Это подтверждается тем, что даже ближайшие сподвижники просили представить доказательства истинности сообщаемого. Что касается ориентировки на Иерусалим, то здесь вероятен элемент политического расчета: разочаровавшись в возможности присоединения иудеев Йасриба к своей общине и заключивши с ними договор о сохранении их собственной веры на условиях совместной борьбы против врага, Мухаммад меняет также и ориентировку при молитве. Теперь в качестве киблы предписывается Ка'ба. Исследователи, отмечающие эту перемену, говорят о, возможно, имевших место насмешках иудеев над незадачливым Пророком, не знающим, куда поворачиваться лицом при молитве [17, с. 105]. Ответом на насмешки были коранические стихи: «Вот скажут глупцы из людей: “Что отвратило их от киблы, которой они держались?” Скажи: “Аллаху принадлежит и восток, и запад, Он ведет, кого хочет, к прямому пути!”» (Коран, 2: 136/142)⁵. Далее в Коране сказано, почему пришлось менять киблу: «Мы сделали киблу, которой ты держался, только для того, чтобы Нам узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять. И это – трудно, за исключением тех, кого повел Аллах правым путем: ведь Аллах не таков, чтобы губить вашу веру!» (Коран, 2: 138/143). Комментаторы утверждают, что «киблой, которой ты держался» названа ориентировка на Иерусалим [29, s. 27].

Согласно тексту откровения, получается, что изменение киблы в сторону Иерусалима (в отличие от Ка'бы) имело целью определить, кто остается верен языческой вере предков, а кто готов следовать за посланником. У нас нет свидетельств о каком-либо недовольстве мусульман, вызванном установлением ориентироваться при молитве на Иерусалим. Напротив, дополнительные разъяснения потребовались, когда кибла была изменена в сторону Мекки. Видимо, необходимость вновь обратиться лицом к языческому храму Ка'ба, от которого отвратились первые мусульмане в Йасрибе, вызывала определенное недоумение. Новые аргументы

⁵ Коранические стихи даны в переводе И. Ю. Крачковского (см.: [28]). Иные переводы указываются особо.



состояли в том, что Ка'ба была возведена Ибрахимом, что именно здесь состоялся договор между ним и Аллахом. Возникшее расхождение с иудеями имело значение при перемене ориентировки: «И если ты доставишь тем, кому даровано писание, всякое знамение, они не последуют за твоей киблой, и ты не последуешь за их киблой» (Коран, 2: 140/145). Очень важным аргументом было то, что Аллах присутствует везде, т. е. направление молитвы не имеет принципиального значения, хотя, как мы видели, в конечном счете предписывается Ка'ба: «Аллаху принадлежит и восток и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (Коран, 2: 109/115).

Обращает на себя внимание употребление слова «лик» применительно к Аллаху. Практически во всех переводах Корана на русский язык употребленное в Коране выражение *wajh Allah* передается именно как «лик Аллаха»⁶. В таком случае, это одно из тех немногих мест в Коране, где отмечается антропоморфная черта Аллаха, что, как известно, противоречит трактовке идеи Всевышнего Бога в исламе. Пожалуй, только один перевод стоит особняком: «И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху» [31, с. 20]. Слово *wajh* имеет в арабском языке много значений одного семантического ряда со словом «лик», в том числе и «сторона». Строго говоря, в тексте Корана в этом месте употреблен глагол в страдательном залоге, т. е. точным переводом выражения было бы: «куда бы вас ни обратили – там сторона (*wajh*) Аллаха». Подобное толкование лучше согласуется с ситуацией, возникшей в связи с переменой киблы на Мекку: предыдущая ориентировка на Иерусалим признается имеющей такое же основание, как и ориентировка на Мекку, хотя выбор определяется в сторону последней, к которой теперь применяется термин *кибла*. Еще одно подтверждение в пользу того, что *wajh* указывает на направление во время молитвы, содержится в следующих стихах: «У всякого есть свое направление, куда он обращается» (Коран, 2: 143/148). Понятие «направление» передает слово *wijha* – однокоренное с *wajh* и имеющее то же значение.

Очень важен для понимания восприятия Иерусалимских святынь первыми мусульманами аят, предшествующий тому, что разбирался выше: «Кто же нечестивее того, кто препятствует, чтобы в местах поклонения Аллаху поминалось Его имя, и стремится разрушить их? Этим следовало бы входить туда только со страхом» (Коран, 2: 108/114). Современная краткая редакция одного из толкований усматривает здесь только запрет иноверцам входить в мечеть [29, с. 22]. Однако авторитетный средневековый комментатор, знаменитый историк ат-Табари приводит мнение предшествующих экзегетов, одни из которых считали, что здесь речь идет о разрушении римлянами иудейских храмов Иерусалима, другие усматривали указание на первое разрушение храма Навуходоносором [31, с. 412].

⁶ См., например, в переводе В. Пороховой: [30, с. 37].



Таким образом, анализ некоторых аятов Корана, упоминающих определение киблы сначала на Иерусалим, а затем ее изменение на Мекку, показывает:

1. Первоначальная ориентация на Иерусалим была обоснована как более правомерная в сравнении с Мекканской святыней, содержащей множество признаков идолопоклонства.

2. Обратное изменение направления на Ка'бу было вызвано как политическим предвидением союза с Меккой, так и желанием дистанцироваться от йасрибских иудеев, надежды на присоединение которых к общине мусульман не оправдались.

3. Переориентация на Мекку, по-видимому, вызвала не только недовольство и насмешки иудеев, но и недоумение и замешательство у членов общины, по поводу чего явились несколько аргументирующих аятов.

4. Направление при молитве имело важное нормативно-ритуальное значение, но, по-видимому, не имело связи с определенным местонахождением обители Аллаха, статус которой признавался также и за «отдаленнейшей мечетью».

Правомерно было бы поставить вопрос, чем определялся подобный статус Иерусалимской святыни:

а) исключительно политическими соображениями – стремлением привлечь новых адептов из числа иудеев и христиан Аравии, либо заручиться их действенной поддержкой;

б) первоначальной неразработанностью догматики ислама, первые положения которой не были в полной мере самодостаточны и были тесно связаны с христианским и иудейским верованиями;

в) коллективной памятью, хранившей древнейшие семитские верования в представлениях и образах, благоприятствовавших действиям Мухаммада и использовавшихся им?

Постановка вопроса в указанном виде приводит нас к широко дискутировавшейся и, можно сказать, пока не получившей однозначного решения общей проблеме происхождения исламской догматики и раннего ритуала.

Политическая мотивировка деятельности пророка Мухаммада и влияние христианства и иудаизма на формирование мусульманского верования освещались в работах многих специалистов и получили широкое распространение. Преобладает мнение о комбинированном воздействии обоих факторов: на раннем этапе истории ислама непосредственное воздействие учений христианства и иудаизма преобладало, а по мере расширения деятельности Мухаммада как руководителя общины усиливались политические мотивы. Вместе с тем познания Мухаммада о предшествовавших монотеистических учениях были, по мнению авторитетных исследователей, поверхностны. Библии Мухаммад читать не мог: вопреки некоторым утверждениям о существовании ее арабского



перевода в среде христиан доисламской Аравии, библейские тексты стали переводиться на арабский значительно позже, полного перевода не было даже в X в. [32, с. 26, 29; 17, с. 78].

Своеобразие передачи Мухаммадом библейских сюжетов дало основание еще несколько десятилетий назад высказать мнение, что эти сюжеты заимствованы не прямо из Библии, а были достоянием общих легенд семитских народов [33, с. 15, 79, 150]. Ориентировка мечетей и направление при молитве имеют отношение к ритуалу ислама. Ритуал же является консервативной частью религии. Тем больше оснований думать, что ранние мусульманские ритуалы уходят корнями в далекое прошлое арабов. Можно вспомнить, что доисламские обряды и места поклонения с распространением новой религии сохранялись и только обретали новое мусульманское обоснование как захоронения религиозных деятелей или памятные места истории ислама. Примеров в каждой мусульманской стране можно найти много, да и самая главная святыня Ка'ба, прежде чем стать важнейшим элементом мусульманского ритуала, была освящена легендой о ее основании Ибрахимом и его сыном Исмаилом.

Заключение. Триединость Иерусалима: мифологическая, национально-историческая и пространственная

В мифологическом сознании отсутствуют обычные логические приемы установления достоверности, в частности хронологические соответствия, пространственная соизмеримость. Именно поэтому миф не имеет временных и пространственных ограничений, он не логически-рационален, а образно-эмоционален [25, с. 21]. В этом смысле мифологическое сознание прямо противоположно историческому мышлению, а мифологическое время можно считать доисторическим. В подобном сопоставлении содержится признание реальности мифологического повествования, но только с учетом особенностей мифологического мышления, в котором отголоски давних событий привязываются к современным пространственным объектам; события, отделенные значительными промежутками времени, выстраиваются в последовательный ряд.

В сознании христиан Иерусалим присутствует как центр зарождения христианской веры. В Средние века, когда сознание европейца было исключительно религиозным, этот город обязательно присутствовал в представлениях о пределах христианского мира, хотя с середины VII в. он уже не входил в его границы. В этом следует искать основные психологические мотивы Крестовых походов.

Для евреев Иерусалим не только элемент мифологического сознания, но и часть национальной истории, первая и единственная столица единого Израиля. Для арабов-мусульман – это объект мифологизированного прошлого, священный город, связанный как с легендарными, так и с реаль-



ными фактами биографии пророка Мухаммада, памятник громкой славы арабского халифата – общего исторического наследия арабских народов.

И для одних, и для других, и для третьих Иерусалим – культовый центр их религии, которая владеет умами миллионов, или по крайней мере сохраняет для них свое значение как система морально-этических ценностей.

Сакральное значение Иерусалима, идущее от древнейшего культурного пласта, предшествовавшего появлению иудео-еврейской, и тем более арабо-исламской культурно-религиозной традиции, служило источником и основанием для взаимных претензий на обладание священным городом. Однако именно доисторическая сакральность Иерусалима обеспечила его культурную устойчивость во всех политических коллизиях и столкновениях между претендентами на обладание им. Ничто не пропало из культурных вливаний в город, но соединялось и сплавлялось в особый комплексный культурный объект, возвышающийся и подпирющий производные из его сакральности религиозные направления.

Круги мифологического, исторического, национального сознания арабов и евреев совмещаются в этой точке географического пространства. Эти круги имеют свои специфические пространственно-временные измерения. Подобным свойством, наверное, не обладает ни один город на земле. Древний Рим перестал быть столицей с крушением великой империи. Как христианская столица он не мог быть столицей Италии, и потому его христианские святыни обрели особый государственный статус. Священные города различных религий, распространившихся через национальные, этнические и государственные границы, никогда не были столицами национальных государств. Таковы, например, Мекка, или древний Ниппур: эти центры в полном соответствии со своими функциональными особенностями хранилищ знаний и традиций мифологического времени как бы презрели ход времени и жили, не испытав бремени средоточия политической власти⁷.

В отличие от Рима, отделить в Иерусалиме святыни от громкой славы военной доблести, свободолюбия и национального достоинства – невозможно. Святыни трех религий неразделимо переплетены и присутствуют в памяти о доисторическом времени. И потому трагическим для Иерусалима был 1948 год, когда он впервые был поделен.

Объединение частей Иерусалима под контролем израильских властей вследствие войны 1967 г. вернуло ему пространственную целостность, открыло доступ к священной земле миллионам верующих. Однако

⁷ Возможно, здесь кроется одно из объяснений, почему в Мекке так и не сложилось институтов государственной власти в доисламское время. А город Ниппур занимал подобное же особое место в Древней Месопотамии: он никогда не считался резиденцией какой-либо династии и не имел сколько-нибудь значительного правителя. Ныне это город Нуффер в Ираке [34, р. 93].



это не принесло мира в город, который когда-то был назван и носит до сих пор имя «Обители мира», ибо оказались разделены его исторические реальности. Разошлись круги надвременной и надпространственной целостности Иерусалима с этнонациональной неразобщенностью его истории. Протянулась граница через город, по разные стороны которой существуют два мира со своей системой безопасности. Такое состояние пространства и исторической судьбы Иерусалима, можно сказать, отбрасывает ко времени его начальной истории, когда город был местонахождением святынь племенного значения. Первый храм дал начало признанию Иерусалима центром широкой святости, всей религиозной жизни семитского культурного ареала. Дальнейшая эволюция святынь происходила и вширь – как основы и географической точки, откуда взяли свое начало три авраамистические религии, так и вглубь, сохраняя динамику сосуществования и взаимодействия между тремя ветвями. Конечно, взаимодействие не было мирным, но противоборство не разрушало святыни, а только стремилось переподчинить их новой политической власти. Даже в период господства крестоносцев религиозные сооружения иных религий не уничтожались, а мечеть ал-Акса, например, какое-то время функционировала как церковь.

В раннеисторическом сознании семитов, евреев и арабов мир *‘алем* неотделим от времени. Его содержание – это движение во времени, а его пространство – «вместилище событий». Эти представления о неразобщенности пространства, времени и истории (движения / эволюции) отличаются от древнегреческого представления о мире как статической модели, для которой история – это сменяющиеся друг друга циклы состояний, тогда как для библейского еврея история – последовательное движение в будущее [23, с. 256–257].

Сегодня израильское правительство стремится превратить город в столицу еврейского государства. Это скорее возврат в прошлое, нежели движение в будущее, которое для Иерусалима никогда прежде не останавливалось. Однако существует в Израиле и признание особенности святого пространства Иерусалима – мечеть ал-Акса и все другие мусульманские святыни Храмовой Горы управляются Иорданским попечительским советом (вакфом). Вместе с тем подземные сооружения и коммуникации, прилегающие участки находятся в ведении Израильского управления древностями. Пространство поделено, миры разобщены – возникают проблемы, нагнетается ситуация. Израильское правительство и общество заинтересованы в исследовании еврейских древностей на территории Храмовой горы, где ныне находятся мусульманские святыни Иерусалима. С 1967 г. ведутся раскопки в прокладываемых туннелях под Храмовой горой. Арабская общественность озабочена возможными и уже заметными повреждениями в кладке стен мечети ал-Акса. Археологи утверждают, что раскапываемые в туннелях находки экспонируются выборочно, большая их часть относится



к мусульманскому периоду и замалчивается. Озабоченность по этому поводу была высказана и в специальном отчете Европейского союза 2018 г. [35].

Очевидно, что решение нынешних политических проблем Иерусалима может прийти и должно сочетаться с пониманием его исключительности в истории человеческой цивилизации. Деление его пространства, политическое размежевание приводит к попыткам разорвать его историю. Пространственные и временные, политические и исторические круги Иерусалима должны быть совмещены. Какие политические решения могут это обеспечить? Это трудная, но чрезвычайно актуальная задача для политиков и юристов. Сама история Великого Города предполагает такое решение, при котором продолжалось бы взаимодействие и взаимопознание. А такое приходит, когда сотрудничают в управлении общим делом. Невозможно войти в одну и ту же воду дважды: прежняя идея международного статуса под управлением ООН уже принадлежит истории. Однако какие-то формы сотрудничества действующих лиц в конфликте могут быть разработаны и предложены. При этом как стратегическое планирование, так и повседневное управление городом, наверное, правильно было бы сосредоточить в руках постоянно действующих консолидированных органов. Можно рассмотреть и представительство в этих органах не только палестинцев и израильтян, но и других заинтересованных стран и сторон.

Литература

1. *Статус Иерусалима*. Нью-Йорк: Публикация ООН; 1997. Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20060729191918/http://www.un.org/russian/peace/palestine/jerusalem/index.html> [дата обращения: 10.12.2020].
2. *Настоящее Время*. 25 марта, 2019. Режим доступа: <https://www.currenttime.tv/a/golan-heights-israel-usa/29841373.html> [дата обращения: 10.12.2020].
3. Панов А. Сделка века или совместный пиар? *Новая газета*. 2020;10(31 января). Режим доступа: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/01/30/83687-sdelka-veka-ili-sovmestnyu-piар> [дата обращения: 10.12.2020].
4. Flower K. 'Massive' ancient wall uncovered in Jerusalem. CNN-World [Internet]. 2009 October 11, 2020. Available at: <https://edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/09/04/israel.wall.discovered/index.html#>. Accessed: 10 December 2020.
5. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. – Available from: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
6. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A. Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
7. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
8. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A. Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
9. Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима. *Культура Древнего Рима*. Т. 2. М.: Наука; 1985. С. 105–166.



10. Клима Й. *Общество и культура древнего Двуречья*. Прага: Академия, Издательство Чехословацкой академии наук и Артия; 1967. 270 с.
11. Райт Д. К. *Географические представления в эпоху Крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе*. М.: Наука; 1988, 478 с.
12. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik auctore Abu'l-Kasim Obaidallah Ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja'far*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1889. 308 p. (На араб. яз.)
13. Бикерман Э. *Хронология Древнего мира. Ближний Восток и Античность*. М.: Наука; 1976. 336 с.
14. Дьяконов И. М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии. В: Бикерман Э. (ред.) *Хронология Древнего мира. Ближний Восток и Античность*. М.: Наука; 1976. С. 307–320.
15. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books; 1992. 418 p.
16. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
17. Irvin R. [Review by:] Asali K. J. *Jerusalem in History*. Ed. by Buckhurst Hill. Essex: Scorpion Publishers; 1989. *Journal of Royal Asiatic Society*. S. III. Vol. 2. Pt. 1, (April 1992). P. 66–69.
18. Шифман И. Ш. *Ветхий Завет и его мир*. М.: Политиздат; 1987. 239 с.
19. Большаков О. Г. *История халифата*. Т. 1: *Ислам в Аравии (570–633)*. М.: Наука; ГРВЛ; 1989. 312 с.
20. Афанасьева И. М., Дьяконов И. М., Вейнберг И. П. Культура Передней Азии в первой половине I тысячелетия до н. э. *История Древнего мира. Расцвет древних обществ*. Ред.: И. М. Дьяконов, В. Д. Неронова, И. С. Свентицкая. М.: Наука; ГРВЛ; 1982. С. 95–128.
21. McCormick C. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2002. 221 p.
22. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149>.
23. Страны Восточного Средиземноморья в I–II тыс. до н. э. 9. Переселение заречных племен («ибрим»). *История Древнего Востока*. Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. Ч. 2: *Передняя Азия. Египет*. М.: Наука; ГРВЛ; 1988. С. 269–294.
24. *Мифы народов мира*. Т. 1. Под ред. С. А. Токарева. М.: Советская энциклопедия; 1987. 671 с.
25. Тантлевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма*. СПб: Изд-во СПбУ; 2005. 402 с.
26. Шифман И. Ш. *Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии*. М.: Наука; ГРВЛ; 1976. 195 с.
27. Гордон С. Ханаанейская мифология. *Мифологии Древнего мира*. Пер. с англ., предисловие И. М. Дьяконова. М.: Наука; ГРВЛ; 1977. С. 199–232
28. Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723>.
29. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 219 с.
30. *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2. М.: Наука; 1986. 727 с.
31. Ashgar M. S. *Al-Kur'an al-karim wa bi-l-hamish zubdat at-tafsir Fath al-Qadir wa huwaa mukhtasar min tafsir imam al-Shaukani*. Dimashk: ad-Dar al-muttahada; 1991. 846 s. (На араб. яз.)



32. *Коран*. Пер. смыслов и коммент. В. Пороховой. Тегеран: International publishing company; 1997. 800 с.
33. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Кум: Ansariyan publications, [b. g.]. 580 с.
34. Грюнебаум Г. Э. фон. *Классический ислам. Очерк истории (600–1258)*. Пер. с англ. И. М. Дижур. М.: Наука; ГРВЛ, 1988. 216 с.
35. Bell R. *The origins of Islam in its Christian Environment*. London: Routledge; 1968. 224 p.
36. Оппенгейм А. Л. *Древняя Месопотамия*. Изд. 2. Пер. с англ. М. Н. Ботвинник. М.: Наука; ГРВЛ; 1990. 320 с.
37. Abu Arafah J. *How Israel's archaeological excavations work to rewrite the history of Jerusalem*. *Middle East Eye* [Internet]. 2020 Oct 28, 2020. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/jerusalem-israeli-tunnels-archaeology-history-palestinians-silwan>. Accessed: 10 December 2020.

References

1. *The status of Jerusalem*. New York, UN Publication; 1997. Available at: <https://web.archive.org/web/20060729191918/http://www.un.org/russian/peace/palestine/jerusalem/index.html>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
2. *The Current Time (Nastoyashee Vremya)*. 25 March 2019. Available at: <https://www.currenttime.tv/a/golan-heights-israel-usa/29841373.html>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
3. Panov A. Deal of the century or Joint PR? *Novaya Gazeta*, № 10, 31 January, 2020. Available at: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/01/30/83687-sdelka-veka-ili-sovmestnyy-piar>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
4. Flower K. 'Massive' ancient wall uncovered in Jerusalem. *CNN-World* [Internet]. 2009. Accessed October 11, 2020. Available at: <https://edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/09/04/israel.wall.discovered/index.html#>. Accessed: 10 December 2020.
5. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
6. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A., Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
7. Knabe G. S. Historical Time and Historical Space in the culture of Ancient Rome. *The Ancient Rome and its Culture* Vol. 2. Moscow: Nauka; 1985, pp. 105–166. (In Russ.)
8. Klima Jo. *Society and Culture in the Ancient Mesopotamia*. Praga: Academia, Izdatelstvo Chechoslovatskoj Akademie Nauk and Artia; 1967. 270 p. (In Russ.)
9. Wright J. K. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades; a Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*. Moscow: Nauka; 1988. 478 p. (In Russ.)
10. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik auctore Abu'l-Kasim Obaidallah Ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja'far*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1889. 308 p. (In Arabic)
11. Bickerman E. J. *Chronology of the Ancient World*. Moscow: Nauka; 1976. 336 p. (In Russ.)
12. Dyakonov I. M. *Basics of the Babylonian and Assyrian Chronology*. In: Bickerman E. J. (ed.) *Chronology of the Ancient World* Moscow: Nauka; 1976, pp. 307–320. (In Russ.)
13. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books; 1992. 418 p.



14. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
15. Irvin R. [Review by:] Asali K. J. *Jerusalem in History*. Ed. by Buckhurst Hill. Essex: Scorpion Publishers; 1989. *Journal of Royal Asiatic Society*. S. III. Vol. 2. Pt. 1, (April 1992), pp. 66–69.
16. Shifman I. Sh. *The Old Testament and its World* Moscow: Politizdat; 1987. 239 p. (In Russ.)
17. Bolshakov O. G. *The History of the Khaliphate*. Vol. 1: *Islam in Arabia (570–633)*. Moscow: Nauka; GRVL; 1989. 312 p. (In Russ.)
18. Afanas'yeva I. M., Diakonov I. M., Veinberg I. P. *The Near Eastern Culture in the 1st Millennium BC*. Diakonov I. M., Neronova V. D., Sventitskaya I. S. (eds) *History of the Ancient World. The Acme of the Ancient Societies*. Moscow: Nauka; GRVL; 1982, pp. 95–128. (In Russ.)
19. McCormick C. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2002. 221 p.
20. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: <http://dx.doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149>. (In Russ.)
21. Countries of the Eastern Mediterranean in the I-II millennium BC. e. 9. Migration of trans-river tribes ('Ibrim). In: Bongard-Levin G. M. (ed.) *History of the Ancient East Pt. 2: Near East; Egypt*. Moscow: Nauka; GRVL; 1988, pp. 269–294. (In Russ.)
22. Tokarev S. A. (ed.). *The World Mythology Encyclopaedia (Mify Narodov Mira)*. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1987. (In Russ.)
23. Tantlevskiy I. R. *History of Israel and Judaea before the Destruction of the First Temple*. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPb Universiteta; 2005. 402 p. (In Russ.)
24. Shifman I. Sh. *The Nabataean State and its Culture. Pages from the Culture History of the Pre-Islamic Arabia*. Moscow: GRVL; 1976. 195 p. (In Russ.)
25. Gordon C. H. The Mythology of Chanaanites. In: Diakonov I. M. (transl. from English, foreword, comm.) *Mythology of the Ancient World*. Moscow: Nauka; GRVL; 1977, pp. 199–232. (In Russ.)
26. Desnitskiy A. S. Tsar David mejdu mifom i istoriey. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. DOI: <http://dx.doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723>. (In Russ.)
27. Piotrovskiy M. B. *Legends from the Holy Qur'an*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. 219 p. (In Russ.)
28. Krachkovskiy I. Yu. (transl., comments) *Qur'an*. 2 ed. Moscow: Nauka; 1986. 727 p. (In Russ.)
29. Ashgar M. S. *Al-Kur'an al-karim wa bi-l-hamish zubdat at-tafsir Fath al-Qadir wa huwaa mukhtasar min tafsir imam al-Shaukani*. Dimashk: ad-Dar al-muttahada; 1991. 846 p. (In Arabic)
30. Porokhova V. (transl. of meanings, comments) *Quran*. Tegeran: International publishing company; 1997. 800 p. (In Russ.)
31. Osmanov M.-N. O. (transl. from Arabic, comments) *Quran*. Qum: Ansariyan publications; [w. y.]. 580 p. (In Russ.)
32. Grunebaum G. E. von. *Classical Islam. A History. (600–1258)*. Transl. from Engl. by I. M. Dizhur. Moscow: Nauka; GRVL; 1988. 216 p. (In Russ.)
33. Bell R. *The origins of Islam in its Christian Environment*. London: Routledge; 1968. 224 p.



34. Oppenheim A. L. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. 2 ed. Transl. from Engl. by M. N. Botvinnik. Moscow: Nauka; GRVL; 1990. 320 p. (In Russ.)

35. Abu Arafah J. *How Israel's archaeological excavations work to rewrite the history of Jerusalem. Middle East Eye* [Internet]. 2020 Oct 28. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/jerusalem-israeli-tunnels-archaeology-history-palestinians-silwan>



Информация об авторе

Фарда Магеррам оглы Асадов – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, заведующий Отделом истории и экономики арабских стран, Институт востоковедения им. З. М. Буниятова, Национальная академия наук Азербайджана; Университет АДА (Азербайджанская дипломатическая академия), Баку, Азербайджан.

Information about the author

Farda Muharram oglu Asadov – Ph. D. habil., Ph. D. (Hist.), Head of the Department of the History and Economics of Arab countries, Ziya Buniyadov Institute of Oriental Studies, Azerbaijan National Academy of Sciences; Associate Professor of the University, Azerbaijan Diplomatic Academy, Baku, Republic of Azerbaijan.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 декабря 2020 г.
Одобрена после рецензирования: 09 января 2021 г.
Принята к публикации: 18 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: December 20, 2020
Approved after peer reviewing: January 09, 2021
Accepted for publication: February 18, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Orientalistica» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(393)"12/14"+930.27:091(=222.1)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>

Фустат ал-'адала: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии

Бруно Де Никола^{1,2}

¹ *Голдсмит-колледж, Лондонский университет, Лондон, Великобритания,*

² *Институт иранских исследований Австрийской академии наук, Вена, Австрия,*

b.denicola@gold.ac.uk, <https://orcid.org/0000-0003-2944-6949>

Аннотация. Особенности политического развития средневековой Анатолии после прихода в XI в. тюрок-салджуков привели к необычному сценарию. По нему, длительный, но неуклонный процесс исламизации превратил средневековую Анатолию с большинством христианского населения в преимущественно мусульманскую территорию к концу XV в. Однако этот процесс конфликта и приспособления затронул не только различные религии на полуострове, но и те конфессии, которые сосуществовали и конкурировали друг с другом в рамках каждой из этих религий.

Религиозное разнообразие Анатолии с XIII по XV в. также отражено в текстах. В этот период были написаны значительные работы по *калам* и *фикху* наряду с множеством суфийских текстов. Эти работы часто касаются догм, обычаев или традиций их собственного религиозного исповедания. Но, в общем, они не предлагают что-то информативное о других религиозных конфессиях.

Рукопись, хранящаяся в Национальной библиотеке Франции (Supplément Turc 1120), содержит труд, который Осман Туран идентифицировал как *Фустат ал-'адала*. Он приписывается некоему Мухаммаду б. Мухаммаду ал-Хатибу. Уникальность этой работы заключается в том, что часть её посвящена описанию различных «ересей», которые существовали в Анатолии при жизни автора, что, по всей видимости, происходило при Гийас ал-дине Мас'уде (ум. 1308) – последнем салджукидском султана Рума. В данном введении эта рукопись будет рассмотрена как с кодикологической, так и с тематической точки зрения. С одной стороны, в нём будут обсуждены некоторые аспекты, связанные с созданием этого кодекса, его авторством и возможным покровителем. С другой стороны, раздел об инакомыслии в тексте будет изучен с целью исследовать то, что данная работа может рассказать нам о религиозной среде средневековой Анатолии.



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



© Бруно Де Никола, 2021

© А. А. Хисматулин, перевод, 2021

© Ориенталистика, 2021



Ключевые слова: *Фустат ал-'адала*; средневековая Анатолия; каландары; ересь; инакомыслие; аморальные суфии; персидские рукописи

Благодарности: работа выполнена при поддержке Европейского исследовательского совета (ERC) по Седьмой рамочной программе ЕС (FP/2007–2013)/ERC Grant Agreement n. 208476, “The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500”; автор выражает благодарность Эндрю Пикоку (A. C. S. Peacock) и Саре Нур Йилдыз (Sara Nur Yıldız) за то, что они прочли ранние черновые версии этой работы (на английском языке) и сделали ценные предложения и исправления.

Для цитирования: Бруно Де Никола. *Фустат ал-'адала*: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии. *Ориенталистика*. 2021;4(1):121–147. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>

The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia

Bruno De Nicola^{1,2}

¹ Goldsmiths, University of London, London, United Kingdom,

² Institute of Iranian Studies, Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria,
b.denicola@gold.ac.uk, <https://orcid.org/0000-0003-2944-6949>

Abstract. The particularities in the political development of medieval Anatolia after the arrival of the Seljuq Turks in the eleventh century resulted in a singular scenario in which a long but steady process of Islamization transformed medieval Anatolia with the majority Christian population into a mostly Muslim territory by the end of the fifteenth century. However, this process of conflict and accommodation affected not only the different religions present in the peninsula but also those confessions that coexisted and competed with each another within each of these religions.

The religious diversity of the 13th to 15th cent. Anatolia has also reflected its textual production. Several significant works on *kalam* and *fiqh*, in addition to a variety of Sufi texts, were produced during this period. These works often deal with dogma, practices or traditions of their religious confession. But, generally, they do not offer much information on other religious confessions.

The manuscript held at the Bibliothèque National de France (Supplément Turc 1120) contains a work which has been identified by Osman Turan as the *Fustat al-'adala* and attributed to a certain Muhammad b. Muhammad al-Khatib. The uniqueness of this work is that a part of it is occupied with describing the different ‘heresies’ that were present in Anatolia at the time when the author lived, which appears to be during the lifetime of the last Seljuq Sultan of Rum, Ghiyath al-din Mas‘ud (d. 1308 AD). This introduction will look at this manuscript from both a codicological and thematic perspective. On the one hand, I will discuss certain aspects related to the production of the codex, its authorship and potential patronage. While on the other, the section on heresies contained in the text will be examined to explore what this work can tell us about the religious environment of medieval Anatolia.



Keywords: *Fustat al-'adala*; Medieval Anatolia; qalandars; heresy; antinomian Sufis; Persian manuscripts

Acknowledgements: the work was supported by the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP/2007–2013)/ERC Grant Agreement n. 208476, "The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500". The authors are grateful to both Andrew Peacock and Sara Nur Yıldız for reading earlier drafts of this work (in English) and providing valuable suggestions and corrections.

For citation: Bruno De Nicola. The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. *Orientalistica*. 2021;4(1):121–147. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>.

[Введение]¹

Средневековая Анатолия в качестве недавно исламизированного рубежа исламского мира имела многоконфессиональный ландшафт. В нём сосуществовали различные толки как ислама, так и христианства, сталкиваясь и накладываясь друг на друга [2]. Однако такое разнообразие не ограничивалось религиозной принадлежностью, но также происходило и внутри самого ислама, где шиитская и суннитская идеологии сосуществовали с суфийскими практиками. Так создавалась религиозная сцена, которую часто трудно разбить на категории². Это также отражено в текстовой продукции Анатолии того периода. Значительное количество работ по *калам* и *фикху* в дополнение к различным суфийским текстам были написаны, скопированы и распространены по всему полуострову³. Тем не менее, несмотря на такое текстовое богатство, подавляющее большинство авторов концентрируется на вопросах, которые касаются их

¹ *Примечание редакции.* Настоящая работа представляет собой перевод на русский язык статьи Бруно Де Никола (Bruno De Nicola) [1], выполненный А. А. Хисматулиным (ИВР РАН, Санкт-Петербург) специально для журнала «Ориенталистика» (*Orientalistica*) с любезного разрешения правообладателя – редактора англоязычного сборника Эндрю Пикока (Andrew Peacock). Оформление справочно-библиографического аппарата выполнено переводчиком по стандартам издания.

Editorial Note. This is a Russian translation by Dr Alexey Khismatulin (IOM RAS, Saint Petersburg) of the article by Dr Bruno De Nicola [1]. By courtesy of Dr Andrew Peacock, the editor of the English-language publication, the rights holder's permission to publish the translation in the periodical *Orientalistica* has been granted. The footnotes and references have been adapted by the translator to the citation style used in the periodical *Orientalistica*.

² Обсуждение состояния исследований по религиозной и интеллектуальной истории средневековой Анатолии см.: [3, p. 1–22].

³ Здесь не место перечислять значительное число работ, написанных в средневековой Анатолии и которым посвящены имеющиеся обзоры: на персидском языке [4], на арабском языке [5]. Кроме того, финансируемый ERC проект «The Islamisation of Anatolia, c. 1100–1500» обеспечит доступ к сайту в сети Интернет, который будет содержать сведения об анатолийских рукописях в этот период (URL: https://www.islam-anatolia.ac.uk/?page_id=333). Такая база данных окажется полезной для составления карты литературной продукции в данном регионе.



собственных общин, уделяя мало внимания практикам, идеям или убеждениям других конфессий или религиозных групп⁴.

В данном отношении обсуждаемая здесь работа – *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* (فسطاط العدالة في قواعد السلطنة) – это одно из немногих исключений. Дожившая до наших дней уникальная рукопись данной работы содержит текст, который предлагает много интересных областей для исследования. Некоторые из них мы рассмотрим в этой статье. Среди них есть наиболее раннее описание посторонним лицом идей и практик инакомыслящей группы дарвишей, известной повсеместно как каландары, которая распространилась в Анатолии в конце XIII в.

Несмотря на свою уникальность и историческую ценность, этот текст на персидском языке привлёк лишь ограниченное внимание учёных. Предлагаемое ниже обсуждение – это далеко не окончательное исследование данного труда. Но оно нацелено предложить ряд взглядов на информацию, представленную как в рукописи, так и в самом тексте. Для этого мы, во-первых, рассмотрим некоторые кодикологические особенности сохранившейся рукописи *Фустат ал-'адала*. Во-вторых, мы вкратце суммируем содержание соответствующей части рукописи. И, наконец, мы предложим, исходя из текста, некоторые соображения относительно его значимости для нашего понимания религиозного, политического и интеллектуального ландшафта средневековой Анатолии.

Рукопись

Рукопись *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* хранится в Национальной библиотеке Франции в Париже под шифром *Supplément Turc 1120*. По какой-то причине текст, хотя и написанный полностью на персидском языке, оказался в тюркской, а не в персидской коллекции этой библиотеки. В библиотеке Тегеранского университета также имеется версия в виде микрофильма рукописи. Этот микрофильм служит основным источником для иранских учёных, работающих с этим текстом [7, р. 56–58]⁵.

Данная работа не совсем уж неизвестна для научного сообщества, особенно в Турции. Там она была изучена и частично опубликована Османом Тураном (Osman Turan, ум. 1978) в 1953 г. [8, р. 531–564]. Похожим образом текст мимоходом упоминался во вторичной литературе, хотя лишь ради каких-то конкретных ссылок на дарвишей-каландаров [9, р. 62; 10, р. 168, 172]. Однако вне этих упоминаний от данного текста в целом отмахнулись как от второстепенного источника по истории средневековой Анатолии, а его вклад в литературную историю полуострова был упущен из виду.

⁴ Тем не менее есть исключения из этого правила. См., например, мусульманско-христианскую полемику: [6, р. 233–61].

⁵ Автор указанной в ссылке работы обратился к микрофильму № 6541, который хранится в библиотеке Тегеранского университета.



Данный кодекс был каталогизирован Эдгаром Блоше (Edgar Blochet, ум. 1937). Он описал его как содержащий два разных названия на титульном листе: *Kitab-и фарси* и *Kitab-и дигар*. Эти два названия были добавлены кем-то позднее, возможно, после того, как рукопись достигла Франции. Поэтому они дают минимум информации относительно текста.

Первая часть рукописи (fol. 1a–69b) была описана Блоше как работа по различным «инакомыслиям в исламе». Он дал ей название *Kitab-и тахаллус* («Книга о литературном псевдониме»), основываясь на предполагаемой отсылке к этому названию на листе 1b. Вторая часть (fol. 73a–118b) была описана им как «зерцало для принцев» (*mirror for princes*). По мнению французского учёного, она не является *Сийасат-нама* Низам ал-мулка, несмотря на сходство в содержании [11, p. 169–70]⁶. Однако, как предположил Осман Туран, вторая часть кодекса – это, по-видимому, обновлённая версия книги Низам ал-мулка. В ней автор кодекса использовал рассказы из *Сийасат-нама*, иногда адаптируя их под своё собственное время и работу [8, p. 535].

Несмотря на то что этот текст был каталогизирован как две разные работы, почерк в нём указывает на то, что они обе были скопированы в один и тот же период, а их язык похож в обеих частях. К тому же контекст обеих частей соответствует друг другу. Например, есть упоминание о преемственности дипломатической практики Сасанидов, Аббасидов и Салджукидов во времена правления султанов Рума, таких как 'Изз ал-дин Кай Кавус (прав. 607–617/1211–1220) и 'Ала ал-дин Кай Кубад (прав. 617–634/1220–1237), с последующей трансформацией этой практики в Анатолии под монгольским владычеством. Явная отсылка к Анатолии XIII в. в обоих разделах рукописи предполагает, что это одна и та же работа, разделённая на две части, а не две разные работы, переплетённые вместе. Более того, как отметил Туран, во второй части есть отсылка к событиям, упомянутым в первой части [8, p. 534]. Всё указывает на то, что рукопись была переплетена в обратном порядке так, что вступительная часть оказалась в конце рукописи, а вторая часть – в её начале.

Наконец, стоит упомянуть о том, что в конце первой части есть длинная заключительная поэма на персидском языке. В оригинале она должна была соотноситься с завершением всей работы. Первая часть визуально создаёт образ законченной работы, что, возможно, и повлияло на первоначальное убеждение в том, что эта часть представляла собой финал одной работы и не имела никакого отношения к следующей части.

По поводу датировки рукописи, похоже, снова возникает некоторая путаница в описании Блоше. Французский учёный ошибочно предположил, что произведение могло быть переписано в XVIII в., игнорируя тот факт, что дата переписки (990/1582) упоминается в самой рукописи. Вместо неё Блоше предлагает читать дату как 690/1291 г., принимая эту новую дату за дату сочинения текста. Однако ясно, что переписчик

⁶ О Низам ал-мулке см.: [12].



ссылается на копирование текста в 990 году хиджры. Такая же оценка была дана Тураном [8, р. 531–32] (см. рис.).

К тому же почерк *та'лик*, которым написан текст, был распространён у османских бюрократов. Этот почерк согласуется с другими рукописями, произведёнными в Истанбуле и на других османских территориях в XVI в., что предполагает соответствие между датой 990 г. х. и датировкой рукописи по палеографии почерка. Впрочем, если данная оценка верна, то что же заставило столь опытного учёного, как Блоше, сделать такого рода предложение?

При отсутствии владельческих отметок или классического колофона путаница, по-видимому, возникает из-за ссылок в рукописи на правление Мас'уд-шаха б. Кай Кавуса, также известного как Гийас ал-дин Мас'уд II. В 682/1284 г. он был впервые назначен Илханом Ахмадом Тегюдером (Ahmad Tegüder) султаном Рума и оставался выдающейся проилханидской фигурой в Анатолии до 696/1297 г. Тогда его обвинили в заговоре против Илханидов и заключили под стражу в Табризе, а Рум был вверен марионеточному султану Кай Кубаду III [13, р. 294–303; 14, р. 73–81]. В конце концов, Мас'уд вернулся в Анатолию в качестве султана в 702/1303 г., чтобы сменить Кай Кубада III, когда тот был тоже обвинён в заговоре против Монголов, и иметь сомнительную честь стать последним официальным султаном Рума. Далее, в другом разделе книги упоминается о том, что к моменту её написания прошло семьдесят два года с тех пор, как в 611/1214–1215 г. начали распространяться каландары. Это упоминание даёт датировку произведения – 683/1284–1285 г. [15, fol. 53b].

В тексте упоминается, что книга была сочинена в то время, когда правитель Мас'уд II находился на своём посту. Но в поэме книга посвящена, по-видимому, некоему Мир Джахану Музаффар ал-дину б. А.Л.П.Р.К (ум. 691/1292). Туран убедительно идентифицировал его с Музаффар ал-дином Мас'удом б. Алп Йураком – правителем региона Кастамону (Kastamonu). Он также известен как Музаффар Йавлак Арслан [15, fol. 69b; 8, с. 533]⁷ – член выдающейся семьи, связанной с домом Салджуков со времён своего деда Хусам ал-дина Чубана. Члены семьи правили как наследственные правители Кастамону начиная приблизительно с 619–620/1223 г. и до 708/1309 г. и расширяли свои владения за счёт прилегающих византийских территорий Северо-Западной Анатолии.

Таким образом, Чубаниды представляют собой один из первых *бейликов*, возникших из Салджукидского султаната Рума. Музаффар Йавлак Арслан правил между 678/1280 и 691/1292 гг. [17, р. 87–118]. Следовательно, сочинение нашего текста можно хронологически расположить в конце XIII в. в Северной Анатолии⁸. Покровительство Чубанидов тексту *Фустат*

⁷ Несмотря на это, возможно, утерянная копия этой работы, по-видимому, была составлена в районе Аксарай. См.: [16].

⁸ О семье Чубан в Кастамону см.: [18, с. 33–42]. Правитель Кастамону, похоже, был также связан с Мас'удом б. Кай Кавусом и монгольским правителем Анатолии Гейхату (Geikhatu), см.: [19, с. 171–72]. Он также упомянут Ибн Биби как *синахдар* ('военачальник') Кастамону, см.: [20, р. 336].

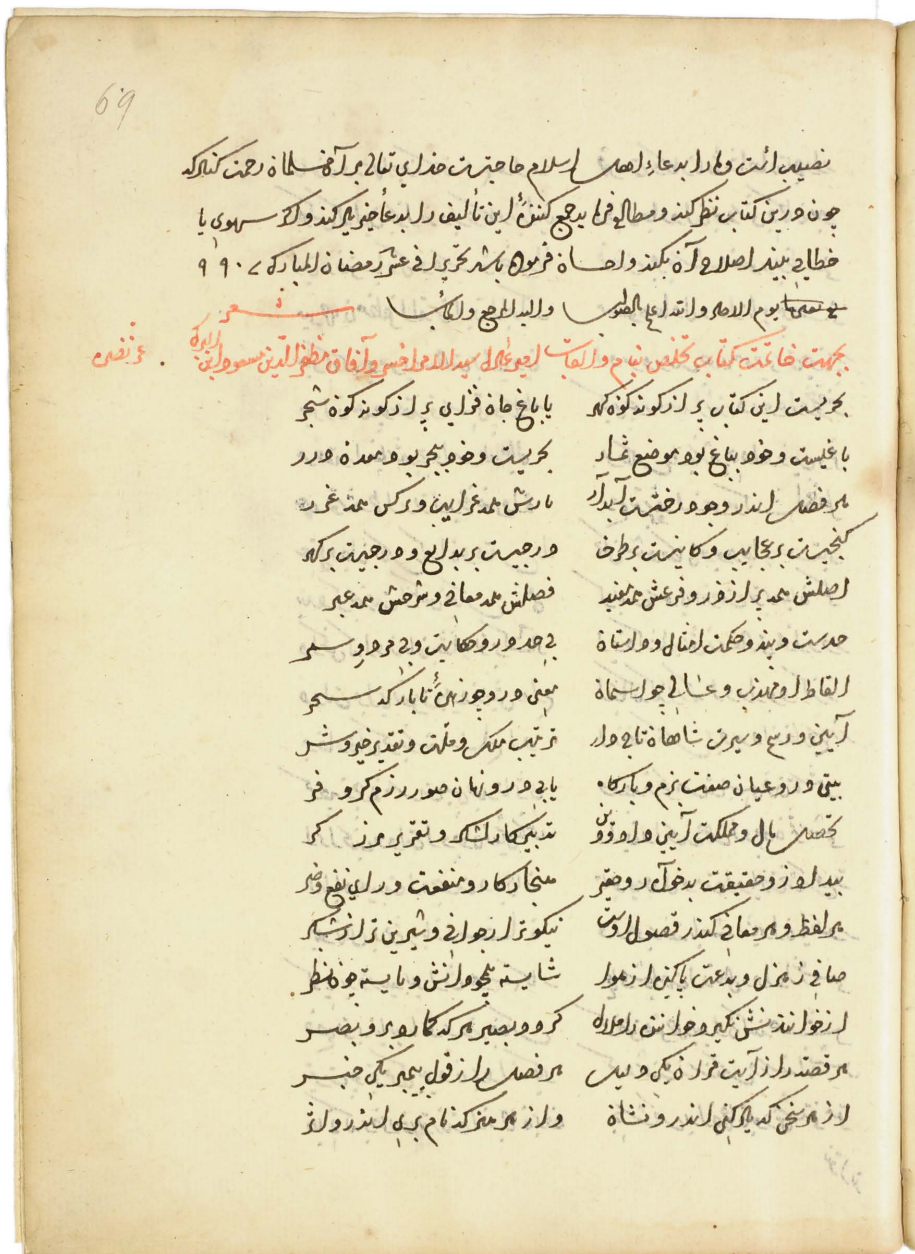


Рис. Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана, Национальная библиотека Франции (BnF), рук. Supplément Turc 1120, fol. 69a, показывает дату переписки

Fig. Fustat al-'Adala fi-Qawa'id al-Saltana, Bibliothèque Nationale de France, MS Supplément Turc 1120, fol. 69a, showing the date of copying



ал-'адала не было единичным актом, а скорее частью более широкой программы покровительства текстам на персидском языке [18, с. 49–51].

Среди авторов, писавших по-персидски и искавших покровительства Чубанидов, был Хасан б. 'Абд ал-Му'мин Хусам ал-дин Хуйи, который жил во второй половине XIII в. [21]. О нём мало что известно, за исключением того, что он написал ряд своих произведений в Кастамону в честь Музаффара Йавлак Арслана. Среди них есть одна *фатх-нама*, восхваляющая победы этого правителя Чубанидов над византийским гарнизоном в прибрежном замке Гидерос (Gideros) около современного Джиде (Cide) в течение 682/1284 г.⁹ Ещё он посвятил этому же правителю работу под названием *Кава'ид ал-раса'ил ва-фара'ид ал-фада'ил* [22, с. 35]¹⁰.

Помимо него, известный учёный Кутб ал-дин Ширази (ум. 710/1311), бывший какое-то время *кадием* г. Сиваса, написал для того же Музаффара Йавлак Арслана [23]¹¹, покровителя автора *Фустат ал-адала*, работу по астрономии под названием *Ихтийарат-и Музаффари*. А другая его работа, как говорят, была посвящена Махмуд-беку (ум. 708/1309), сыну Музаффара¹². Однако нет никаких доказательств того, что Кутб ал-дин Ширази сам посещал Чубанидские края.

Личность автора работы менее определена, вероятно, из-за отсутствия начала и конца текста. Однако, как ранее отмечали Кёпрюлю (Köprülü) и Туран, описание работы, очень похожей на эту, дано Катибом Челеби (ум. 1067/1657). Он приводит имя автора как Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд ал-Хатиб, а название произведения – как *Фустат ал-'адала фи-кава'ид ал-салтана* [16; 25, с. 379–458; 26, р. 53–54]¹³. Однако имя этого автора не встречается ни в одном другом известном мне источнике. Тем не менее содержание текста раскрывает о нём ряд деталей.

В первой части рукописи этот автор демонстрирует глубокое знание Корана и хадисов, которые он обширно цитирует в ряде случаев для иллюстрации замечаний, сделанных в тексте. В разделе, который не был переписан Тураном (а, следовательно, остался и менее изученным), также имеются частые ссылки на исламское право и юриспруденцию, основанные как на ханафитских, так и на шафиитских правовых традициях¹⁴. Это говорит о том, что автором был некто, кто определённо получил религиозное образование или, возможно, даже сам был учёным-'алимом.

⁹ Эта *фатх-нама* была недавно опубликована, см.: [22, с. 282–85]. Я благодарен Эндрю Пикоку (Andrew Peacock) за то, что он привлек моё внимание к этой работе.

¹⁰ Издание этой работы см. там же: [22, с. 221–93].

¹¹ См. также Введение в *Majmu'a-yi athar* [22, с. 13].

¹² Имеется в виду *Ихтийарат-и Сулаймани* – работа, основанная на *Ихйа' 'улум ал-дин ал-Газали*. См.: [24, р. 253, 271]; см. также Введение в *Majmu'a-yi athar* [22, с. 13–15].

¹³ Далее имя Мухаммада ал-Хатиба будет использовано при ссылках на авторство этого текста.

¹⁴ Об использовании исламской юриспруденции в тексте см. ниже.



Однако Мухаммад ал-Хатиб также очень критически относится к ситуации с учёными-*улама* в Анатолии и к пассивности, которую они проявили в преследовании инакомыслия и обучении людей благочестивому поведению. Критика религиозного истеблишмента – это постоянная тема в тексте. Она обычно сопровождается предложением о том, что светский правитель должен взять ситуацию под контроль и выступить против инакомыслия там, где у *улама* не получилось это сделать.

Наконец, несколько слов можно сказать о производстве этой рукописи в XVI в. Как и в случае с автором, у нас нет ссылок на имя переписчика или место копирования. Тем не менее представляет интерес контекст, в котором эта работа была скопирована. Какое отношение мог иметь этот текст к османской аудитории XVI в.?

С одной стороны, описание еретических практик и верований могло бы понравиться османской аудиторией, вовлечённой в растущее соперничество с преимущественно шиитским Сафавидским Ираном¹⁵. С другой стороны, внутренняя обеспокоенность растущим влиянием шиитских общин, таких как кизилбаши или хуруфиты на территории Османской империи, возможно, также повлияла на потребность в информации об инакомыслии, которую мог бы предоставить текст *Фустат ал-'адала* [28, р. 245–73; 29, р. 483–90; 30, р. 41–54].

Кроме того, фактором при копировании этого текста мог быть процесс становления некоторых суфийских орденов и нищенствующих дарвишей, который происходил в Османской империи в середине XVI в. Инакомыслящие группы дарвишей, известные как каландары, Хайдариты, Абдалы Рума, Шамиты или Шамси-табризиты, в конечном итоге более или менее объединились бы в консолидацию Бекташийя как более «официального» суфийского ордена Османской империи [10, с. 121–29; 9, р. 83–84]. Здесь не место проводить детальный анализ такого процесса централизации. Но в данном контексте, похоже, что описания, приведённые автором *Фустат ал-'адала* для инакомыслящих в исламе и эзотерических движений в целом (*батинийя*), а в частности, джаулакийан – так каландары называются в тексте, могли привлечь внимание османской аудиторией XVI в.

Описание содержания

Здесь я приведу лишь краткое изложение содержания раздела, который связан с началом рукописи и соответствует листам 1a–69b. Этот раздел разделён на четыре главы. Первые три из них охватывают историю ранних халифов и развитие эзотерических движений в раннем исламе до дней сочинения данного произведения. Туран счёл, что эти начальные

¹⁵ Рукопись была скопирована в 1582 г. – в разгар двенадцатилетней войны между Османской империей и империей Сафавидов, которая началась в 1577 г. и продолжалась до подписания мирного договора в Истанбуле в 1590 г. См.: [27, р. 132–39].



главы «не имеют исторического значения». На самом деле, они играют важную роль в построении повествования и создают контекст для следующих глав. Тем не менее, поскольку в них содержится мало новой информации, здесь я расскажу о них лишь кратко.

Первая глава состоит из высказываний философов и учёных, советов и историй, взятых из произведений ал-Джахиза и *Шах-нама* Фирдауси¹⁶. К сожалению, эта глава неполная. Из неё у нас есть только последний лист раздела.

Вторая глава намного длиннее и начинается с листа 1b до листа 27b. Она охватывает первые столетия исламской истории вплоть до падения Багдада в 655–656/1258 г. Она начинается с жизни Пророка Мухаммада, после чего следует описание правления четырёх праведных халифов и жизни Хасана б. 'Али б. Аби Талиба (ум. 50/670) и Хусайна б. 'Али б. Аби Талиба (ум. 61/680-1). Оставшаяся часть этой главы содержит сведения о халифах из династий Умайядов и 'Аббасидов.

Если первая глава состоит из высказываний и примеров хорошего управления, которые были взяты из персидской традиции, то в данной главе обсуждаются дела исламских пророков и халифов в качестве примеров управления, которому должны следовать светские и религиозные лидеры – современники автора. Иногда здесь также встречаются ссылки на разных вазиров и министров в исламской истории, с чьей помощью Мухаммад ал-Хатиб выстраивает прямую преемственность со времён Пророка Мухаммада до своего времени. Однако интересно отметить, что здесь нет упоминания о разграблении Багдада Монголами в 655–656/1258 г. или о казни в том же году последнего халифа 'Аббасидов по приказу Илхана Хулагу (ум. 663/1265) [15, fol. 26b–27a]¹⁷.

В третьей главе (fol. 27b–48b) повествование сосредоточено на истории последователей карматов и зороастрийцев и их взаимодействии с правителями 'Аббасидов [31, р. 43–85; 32, р. 147–55]. Здесь тематика главы призвана ясно показать, как правители прошлого не воздерживались от использования меча для преследования и уничтожения еретического поведения. Преследование маздакизма в сасанидские времена¹⁸ приводится при изложении фактов даже в качестве стратегии с целью привлечь внимание к параллелям между борьбой прошлых правителей против еретической религии и современной ситуацией в Анатолии

¹⁶ Особо упоминаются высказывания, приписываемые персонажам *Шах-нама*, таким как Джамасб, вазир легендарных царей Лухрасба и Гуштасба, или Бузургмихр, вазир Хусрава Нушин-Равана (Ануширвана). См.: [15, fol. 1a–b].

¹⁷ На этом этапе в тексте упоминается только Му'айяд ал-дин Куми и знаменитый шиит Ибн ал-Алками (ум. 657/1259), которому в других источниках приписывается предательство халифа и его поддержка Монголов. Оба они были вазирами халифа ал-Муста'си (ум. 1258). Но в рукописи не появляется никаких упоминаний о разграблении монголами Багдада, предательстве Ибн ал-'Алками или казни халифа.

¹⁸ О маздакизме как реформированной ветви зороастризма см.: [33, р. 991–1024; 34]. О преследованиях маздакистов при Сасанидах см.: [35, р. 949–52].



конца XIII в. В конце главы особенно актуально авторское описание различных групп *зундигов* (мн. ч. *занадика*). Они обычно характеризуются как «нововведенцы» или «вольнодумцы» и ассоциируются в исламской традиции с еретическими движениями [36, р. 592]. Хотя большая часть исторической информации, по-видимому, происходит из *Сийасат-нама* Низам ал-мулка, в тексте есть к тому же и попутные ссылки на практику и верования этих групп [7, с. 57]. Все три аспекта, представленные в данной главе, включая действия прошлых правителей против этих групп и акцент на обеспечении информацией о них, чётко связаны со следующей главой и служат созданию контекста для авторского изложения.

В то время как первые три главы создают исторический фон, в четвёртой главе обсуждаются современные события. Глава разделена на шесть небольших частей, которые вкратце можно описать так:

- 1) атеисты нашего времени и сходство их поведения с поведением тех, кто скончался ранее;
- 2) обстоятельства и дела джаулакийан¹⁹;
- 3) разъяснение джаулакизма (т. е. каландаров) и его возникновение;
- 4) практики и верования джаулакизма;
- 5) повеление к добру и запрещение отвергаемого в исламе (*амр би-л-ма'руф ва-нахий 'ан ал-мункар*);
- 6) эпилог книги.

Туран сосредоточился на первых четырёх частях, проигнорировав пятую и шестую части как несущественные, с его точки зрения [8, с. 535]. Однако, как мы увидим ниже, эти две части предлагают кое-какую ценную информацию о религиозной и политической ситуации, в которой было создано данное произведение.

Первый раздел (fol. 50–51a) посвящён *занадика* в общем. Он служит для того, чтобы представить последующее описание нищенствующих дарвишей. Автор жалуется на распад и коррупцию в обществе. Они возникли в результате недостатка управления со стороны светских правителей и неспособности религиозного истеблишмента проконсультировать их, чтобы предотвратить распространение еретических идей теми группами, которых описывает автор [15, fol. 50]. Автор подкрепляет идею о праведном прошлом и приходящем в упадок настоящем, обвиняя учёных своего времени (*улама-йи рузгар*) в том, что они не выступают против инакомыслия, а озабочены только тем, чтобы достичь высоких официальных должностей и почестей (*ба мансаб ва джах машгул*), которые они приобретают, покупая за золото (*ба зар хариданд*) [15, fol. 50b]. Автор сокрушается по

¹⁹ Этот термин в общем относится к любому нищенствующему дарвишу, но в данном тексте он, по-видимому, отсылает к тем, кто был известен как каландары из среды таких групп, как Абдалы Рума, Хайдариты и им подобных. Об Абдалах см. главу, написанную Зейнеп Октай (Zeynep Oktay) в этом сборнике. Глава доступна на сайте (*примеч. пер.*): https://www.academia.edu/24614715/Layers_of_Mystical_Meaning_and_Social_Context_in_the_Works_of_Kaygusuz_Abdal



поводу того, что люди легко попали под влияние поведения этих «нововведенцев», которые пропускают ежедневные молитвы (*намаз*), нарушают пост в месяц рамадан, пьют вино (*хамр*) и употребляют коноплю (*сабзак*) в результате недостатка религиозного руководства и морального управления [15, fol. 50b]²⁰. Действительно, Ибн Баттута подтверждает употребление конопли в некоторых регионах Анатолии в XIV в., в частности в районе Синопа, недалеко от территорий Чубанидов [41, ii, p. 467]²¹.

Второй раздел (fol. 51a–b) тоже краткий. Он повторяет большинство вопросов, упомянутых в предыдущем разделе, но приписывает эти практики конкретно джаулакийан – термину, который отсылает к религиозным нищим в целом, а в частности, к группе, известной как каландары. Как и ожидалось, автор подвергает жёсткой критике их действия, включая те из них, которые были описаны в предыдущем разделе. Но здесь он дополнительно драматизирует свои сообщения, утверждая, что каландары также позволяют собакам находиться внутри мечетей и используют коноплю и алкоголь в стенах молитвенных зданий [15, fol. 51a–b]. Автор заявляет, что они молятся в сараях и конюшнях и не стоят в мечети в рядах, чтобы совершить намаз²². Основная цель автора – подчеркнуть их отклонение от норм шарията.

Такие описания каландаров, хотя, возможно, и преувеличены, особенно в отношении употребления алкоголя в мечети, тем не менее они напоминают описания других каландарских практик в Анатолии и на Ближнем Востоке вплоть до XVI в. Например, путешественники в Анатолии, такие как Ибн Баттута, описывали подобные практики среди таких же нищенствующих дарвишей в XIV в.²³ К тому же европейские визитёры оставили записи о своих встречах с этими дарвишами, которые привлекли их внимание своей экстравагантной внешностью и поведением²⁴. Например, в начале XV в. Руи Гонсалес де Клавихо (Ruy Gonzales de Clavijo, ум. 1412), испанский посол при дворе Тамерлана, возле города Эрзурум столкнулся с такими дарвишами, которые что-то монотонно

²⁰ Про использование конопли см. краткий обзор в [37, p. 814–31]; также см. пионерскую работу Франца Розенталя [38]. Есть одна ссылка на употребление гашиша конкретно в Анатолии, см.: [39]. Раздел оттуда приведён Османом Тураном [8, с. 539, сн. 17]. Об этой работе см.: [40, p. 95–107].

²¹ Афлаки, по-видимому, тоже подразумевает, что конопля использовалась некоторыми последователями Мавлавийи, которые в свою очередь получили от Шамса Табризи контраргумент против её употребления. См.: [42, ii, с. 632–33; 43, p. 436].

²² Акт отказа выстраиваться в ряд в мечети очень беспокоит автора. Вероятно, такая практика вызывала некоторую напряжённость между каландарами и мусульманской общиной во время посещения мечети. В этой практике также есть важный компонент идеологического индивидуализма, характерного для всех нищенствующих дарвишей, как предположил Карамустафа. См.: [9, p. 31–32].

²³ Например, в г. Дамьетта / Думйат в Египте или в Иране, см.: [41, i, p. 37; iii, p. 583].

²⁴ О внешнем виде и публичных показах некоторых из этих дарвишей см.: [9, p. 17–23].



бормотали [44, р. 75]. Точно так же итальянский купец Иосафат Барбаро (Josaphat Barbaro, ум. 1494), отправившись ко двору Узун Хасана (прав. 857–882/1453–1478), правителя Ак Куюнлу, оставил краткий рассказ о своей встрече с человеком в городе Мардин, который был полностью обнажён и выбрит, не считая надетой им козьей шкуры [45, р. 48–49].

Третий раздел этой главы (fol. 51b–53b) посвящён появлению каландаров и истории основателя этого движения Джамал ал-дина Сави (ум. ок. 630/1232–3)²⁵. Последовательность событий в этом разделе очень похожа на официальную агиографию Джамал ал-дина Сави – *Манакиб*²⁶, написанную Хатибом Фариси в 748/1347–1348 г. спустя полвека после текста, который мы здесь обсуждаем. Это означает, что данный раздел *Фустат ал-'адала* на самом деле предшествует официальным сведениям самих каландаров. Также удивительно, что оба текста в общем совпадают при изложении фактов, хотя и содержат очевидные разногласия при объяснении событий и достоинств основных персонажей этого рассказа²⁷.

Раздел продолжается рассказом о четырёх учениках Джамал ал-дина Сави, которые, в свою очередь, распространили учение своего учителя на Среднем Востоке и в Анатолии. В *Фустат ал-'адала* упоминаются четыре ученика. Их имена соответствуют тем, которые упоминаются в *Манакиб-и Сави*²⁸. Среди них роль Абу Бакра Никсари особенно важна для анатолийской истории. Никсари поселился в Кунье, где в XIII в. каландары, по-видимому, приобрели определённое значение [9, р. 61–62; 10, с. 63]. Он пользовался настолько близкими отношениями с последователями Мавлавийа, что стал одним из семи избранных, которым последователи Мавлавийа дали в подарок вола, чтобы помянуть Мавлану Джалал ал-дина Руми, умершего в 672/1273 г. [42, с. 596–97; 43, р. 408–09]. Заявления таких учёных, как Туран, ограничивались описанием каландаров как туркмен или жителей сельских районов. В отличие от них, этот рассказ в работе Афлаки и упоминание Сави об Абу Бакре, который постоянно проживал в Кунье, указывают на более высокую степень интеграции каландаров в городское общество и гораздо более всестороннее распространение движения каландаров в средневековой Анатолии, чем предполагалось ранее [15, fol. 45–46].

Познакомив с историей происхождения каландаров, автор описывает верования этой группы. В четвёртом разделе данной главы (fol. 53b–55a) каландары представлены как разнородная группа. Её члены поклоняются планетам или небосводу (*фалакпарастии*), солнцу (*афтаб*), луне (*мах*)

²⁵ Джамал ал-дин Сави родился в Саве, небольшом городе в 150 км к юго-западу от Тегерана.

²⁶ Есть персидское издание этого текста [46].

²⁷ Об этих расхождениях см. ниже.

²⁸ Согласно *Фустату*, у Сави было четыре ученика: Мухаммад Балхи, Мухаммад Курди, Шамс ал-Курд и Абу Бакр Никсари. Однако Фариси добавляет к ним ещё два имени: Джалал Даргазини и Абу Бакр Исфакхани [46, р. 30–34; 41–42; 10, с. 32].



и природе в целом. Более того, эти дарвиши описаны как имеющие противоречивые философские взгляды. В то время как некоторые из них поддерживали понятие *та'тил* – лишение Бога всех атрибутов, другие отстаивали *ташбих* – антропоморфизм. Также среди них имелись противоречия классического схоластического богословия (*калам*) по поводу свободной воли (*ихтийар*) и предопределения (*кадар*) [15, fol. 53b–54a]. Данные заявления автора трудно проверить. Хотя разнообразие верований среди этих инакомыслящих дарвишей кажется правдоподобным, невозможно точно установить, насколько каландары были образованны в богословских науках.

Без полного отказа от *занадика* в качестве центральной темы сообщения, пятый раздел (fol. 55a–64b) этой главы содержит меньше агиографических элементов, чем предыдущие разделы. Он читается больше как руководство по юридической практике, адресованное светским властям. На самом деле, он, кажется, согласуется с другой частью работы и построен как «зерцало для принцев» (*mirror for princes*). В нём автор предлагает, каким образом закон должен быть исполнен учёными-*улама* и применён султаном или амиром [15, fol. 55a]. Хотя Туран не опубликовал этот раздел, считая его «исторически малозначимым», он содержит некоторую важную информацию о религиозном ландшафте средневековой Анатолии.

В целом этот раздел представляет собой краткое рассуждение о том, как повелевать к добру и запрещать отвергаемое (*амр би-л-ма'руф ва-нахий 'ан ал-мункар*). Здесь цель автора состоит в том, чтобы разоблачить группы *зиндигов*, представив их вероотступниками, и показать, что светские правители обязаны преследовать эти группы. Помимо Корана и хадисов Хатиб опирается на различные источники, включая работы Абу Ханифы и ал-Шафи'и [15, fol. 56b]. Таким образом, данный раздел содержит список законодательных примеров, которые должен реализовать правитель. Зачастую после какого-то рассказа или описания какого-то греха вместе с наказаниями за него автор подчёркивает, что светские власти (монарх) должны налагать эти наказания и обеспечивать соблюдение закона, и изображает пришедшее в упадок общество, которое нуждается в том, чтобы новый правитель перенаправил его на правильный путь.

Наконец, шестой раздел (fol. 64b–69b), который Туран охарактеризовал просто как эпилог, предлагает чёткое утверждение о намерениях автора написать эту главу. Автор даёт обзор эволюции инакомыслящих сект в раннем исламе, начиная с истории преследования *зиндигов* во времена имама 'Али в Багдаде [15, fol. 65a]. Затем следует краткое сообщение о подъёме исмаилитов, восстании Аламута и преследовании инакомыслия под руководством Великих Салджуков. В заключение автор восхваляет салджукидского султана Мас'уда б. Кай Кавуса в качестве современного правителя, который ведёт борьбу с инакомыслием. Информационно-воспитательный характер главы хорошо обобщён автором:



Умысел в изложении данной главы состоит в том, чтобы каждый мусульманин, кто прочтёт и изучит эту книгу, получил пользу от рассказов, сообщений, советов, проповедей и хроник пророков, халифов и государей прошлого, их образа жизни и поведения, а из историй о *зиндиках*, еретиках, людях нововведений и прихотей, которые были хорошо приведены до этого, – получил урок и взглянул глазами презрения и уничтожения на таких же людей, живущих в наши дни. Узнав из этой книги некоторые рассказы про них, он легко постигнет то, что скрыто в ситуации с ними, и распознает их речи. Пусть некоторые *зиндики* и *вольнодумцы*, появившиеся в наше время, знают, что их поведение и образ жизни – это поступки *зиндикства*. Пусть он [= читатель] душою, руками и языком повелевает им делать добро, держится подальше от них и полагается в душе на то, что Государь мира, Творец рода человеческого, Господин Небес и Земли, Покровитель приближённых и униженных и Уничижитель врагов, отвратит врагов религии в наши дни точно так же, как Он делал это во все времена [15, fol. 64b]²⁹.

غرض از ایراد این فصل – آن است که هر کس از اهل اسلام که این کتاب بخواند و مطالعه کند، از حکایات و اخبار و بند و موعظه و تواریخ انبیا و خلفا و پادشاهان ماضی و سیرت و روش ایشان فایده گیرد، و از حکایت زنداقه و ملحدان و اهل بدعت و هوی که پیش از این نیکو رفت، عبرت گیرد، و بدین قوم – که در این روزگار اند – به چشم خواری و حقارت بدیشان ننگد، و چون بعضی حکایات ایشان از این کتاب دانسته باشد، بر سرّ احوال ایشان آسان رسد، و سخن ایشان زود در یابد، و بعضی زنداقه و مباحیان روزگار – که پیدا شده اند – دانند که روش و سیرت ایشان – افعال زنداقه است. به دل و دست و زلفان [= زبان] با ایشان امر معروف کند، و از ایشان دور باشد، و دل بر آن نهد که پادشاه عالم و پروردگار بنی آدم، خداوند آسمان و زمین، ناصر اولیا و مدّال، و مخزّی اعدا چنانکه در همه روزگار دفع اعدای دین کرده است، در این روزگار نیز بکند.

Инакомыслие, исламский закон и политика в средневековой Анатолии: взгляд из *Фустат ал-'адала*

Фустат ал-'адала также предлагает ряд интересных взглядов на аспекты религиозной, политической и правовой жизни Анатолии в конце XIII в. Похоже, это текст переходного периода в истории литературы Анатолии в том смысле, что он включает в себя стили из разных жанров, которые, по-видимому, в указанный период переживают процесс консолидации³⁰. В нашем тексте объединены историческое повествование, элементы жанра «зеркала для принцев» и агиография. Так сделано для создания образа современного религиозного упадка и распространения инакомыслия, после чего автор предлагает решения этих проблем, исходя из шариата и праведного управления.

К счастью, рассказ о происхождении каландаров можно противопоставить другому источнику, почти современному *Фустат ал-'адала*. Как

²⁹ См. онлайн: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f66.item.zoom> (примеч. пер.).

³⁰ Например, иногда в середине повествования вводится рассказ (*хикайат*), чтобы проиллюстрировать поведение инакомыслящего, но с осторожным указанием, что передатчиком рассказа является уважаемый шейх или кто-то из знатных людей. Это напоминает технику из известных агиографий XIII–XIV вв., таких как *Манакиб-и Аухад ал-дин Кирмани* или *Манакиб ал-'арифин* в авторстве Афлаки.



упоминалось выше, *Манакиб-и Сави*, похоже, имеет общий источник с *Фустатом*, несмотря на его происхождение внутри движения каландаров. Сравнение этих двух работ позволяет нам исследовать развитие противоположных сообщений на подъёме движения нищенствующих дарвишей, которое занимало центральное место в борьбе внутри исламской религиозной жизни Анатолии в указанный период.

В обеих работах упоминается о том, что Сави провёл какое-то время в Багдаде, прежде чем переехать в Дамаск с целью жить под духовной опекой шейха 'Усмана Руми, о котором у нас мало информации³¹. Обе работы говорят нам о том, как однажды Сави отлучился к могиле Билала Хабаша (16–17/638–21/642)³², чтобы поразмышлять в одиночестве. Там его посетил какой-то молодой аскет, который должен будет стать ответственным за то, что Сави примет практику и учение каландаров³³. Согласно обеим версиям, именно под влиянием этого аскета и в его присутствии Сави решил побрить голову и брови. *Фустат* добавляет, что аскет также поделился коноплём и вином со своим новым товарищем [15, fol. 51b]³⁴.

Несмотря на похожие описания этих событий, их интерпретации всё же отличаются друг от друга. Например, в обоих текстах различна роль, которая отводится шейху 'Усману Руми. *Фустат ал-'адала* в последних строках раздела упоминает, что шейх пытался вернуть Сави на правильный путь. Но, увидев, что он потерял Сави, шейх сдался, избил его ботинком и отлучил его учеников от своих собраний [15, fol. 53a–b]. Напротив, Хатиб Фариси отводит для Сави роль, вызывающую куда больше сочувствия. Он подчёркивает его достоинства и приверженность бедности и уединению [46, с. 36–37].

Эти два представления о Сави отражают явную напряжённость между определёнными религиозными группами в Анатолии XIII и XIV вв. С одной стороны, более «ортодоксальный» автор *Фустата* хвалит шейха 'Усмана Руми, представлявшего основное суфийское течение, как за сострадание к Сави вначале, так и за решительное сопротивление его инакомыслию потом, считая, что Сави отклоняется от правильного пути. С другой стороны, Фариси изображает этого шейха представителем «религиозного

³¹ В *Манакиб-и Аухад ал-дин Кирмани* упоминается о том, что 'Усман Руми имел обитель-ханагах в Дамаске и был уважаемым суфийским учителем. См.: [47, с. 62; 48, р. 142]. О Кирмани см. также: [49].

³² Билал Хабаша, или Билал б. Рабах, был известным рабом Пророка Мухаммада и одним из первых, кто принял ислам. О нём см.: [50].

³³ Здесь есть разночтение между двумя этими сообщениями. Хотя Мухаммад ал-Хатиб упоминает, что аскета зовут Амрад Ширази Гарубад, имя, данное Фариси в *Манакиб*, – Джалал Даргазини. См. соответственно: [15, fol. 51b; 46, с. 30–34 (особ. 32)].

³⁴ Альтернативный рассказ предоставлен Ибн Баттутой. В нём Сави решил сбрить бороду, чтобы выглядеть непривлекательно для одной женщины, которая пыталась его соблазнить. По словам этого путешественника по Магрибу, Сави истолковал, что Бог дал ему идею побриться в качестве своего рода инструмента для отказа от греховных действий. С тех пор он решил оставаться бритым. См.: [41, i, р. 37–39].



истеблишмента», от которого нужно отказаться. Таким образом Фариси чётко подтверждает противостояние в Анатолии XIV в. между «провозглашавшими инакомыслие движениями» и «узаконенным суфизмом» [9, р. 90–96].

Наша работа к тому же предлагает довольно интересную фактическую информацию о распространении нищенствующих дарвишей в Анатолии. В последнем абзаце третьего раздела четвёртой главы упоминается, что тысячи каландаров распространились по исламскому миру, включая такие регионы, как Восточный и Западный Туркестан (Бишбалик)³⁵, Ирак, Трансоксиана (Мавараннахр) и Хурасан, Азербайджан, Египет, Анатолия (Рум), Левант и Северная Африка (Магриб). Хотя мы, безусловно, должны быть осторожны в том, чтобы принимать предлагаемое текстом количество каландаров за абсолютное число, тем не менее оно отражает идею, которую автор *Фустата* пытается донести до своего читателя: инакомыслие распространялось в Анатолии, и кто-то должен был что-то с этим сделать. Более того, есть сопроводительное предупреждение для читателя, намекающее на то, что автор лично знает об этих нищенствующих дарвишах. Каландары считали себя мусульманами, но автор утверждает, что их нельзя считать мусульманами, потому что они, не зная Корана, согласились с нововведениями (*бид'а*) и своими проповедями обратили мусульман против мусульман [15, fol. 54a–b].

В своём повествовании автор, похоже, озабочен больше практическим, нежели теоретическим аспектом каландаризма, подчёркивая противостояние между шариатом и религиозными нововведениями, практикуемыми этими группами, как показал Карамустафа [9, р. 18]. Например, автор приводит краткий аргумент против использования конопля среди мусульман, утверждая, что это было запрещено Пророком Мухаммадом. Затем следует подробное описание воздействия конопля на организм человека (среди прочих симптомов это высохшая слизь носа, депрессия, странные иллюзии, амнезия, неконтролируемый смех и гнев) и попытка отнести коноплю к той же категории веществ, которые запрещены для мусульман, таких как вино. На самом деле, автор также ссылается на запрет Пророком Мухаммадом употребления вина из-за его опьяняющих свойств.

В задачу данной статьи не входит разъяснение аспектов употребления психотропных веществ в средневековой Анатолии. Но озабоченность автора *Фустата* попыткой доказать харамную природу конопля, похоже, была ответом на спор в Анатолии об употреблении этих веществ. По-видимому, они получили широкое распространение вместе с нищенствующими дарвишами.

³⁵ Бешбалик / Бишбалик, или Беш-Балиг, был административным центром, а также названием провинции в Монгольской империи. В состав области входили города на западе: Ургенч, Бухара и Самарканд, а также Уtrar, Кашгар и Хотан. По словам Этвуда, Беш-Балиг сегодня находится недалеко от современного Хитая. См.: [51, р. 340, 367, 563 и особ. карту на р. 366].



Итак, автор *Фустат ал-'адала* был ярким противником Каландарийи и, возможно, представителем учёного истеблишмента [10, с. 216]. Большая часть пятого раздела – это перечисление определённых исламских предписаний в соответствии с ханафитской и шафиитской юридическими школами. Здесь опять показана обеспокоенность автора из-за отсутствия принуждения со стороны правителей и учёных-*'улама* к тому, чтобы не позволять людям жить вне закона.

Автор представляет длинное обсуждение обоснований в исламе для повеления к добру и запрещения отвергаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-л-нахий 'ан ал-мункар*), опираясь на свои знания в исламском праве и юриспруденции. История Нуха (Ноя) включена в повествование вместе с высказываниями разных сподвижников Пророка и рассказами о поступках членов семьи Мухаммад³⁶. Ссылки на хадисы при изложении также предполагают, что автор мог полагаться на понимание исламской традиции среди целевой аудитории своей работы. Текст также включает список из пятнадцати определений Абу Ханифы для «неверных». Этот факт, хотя и интересен с точки зрения осведомлённости автора о ханафитском праве, не должен вызывать особого удивления. Ведь ханафизм обычно рассматривается в качестве доминирующей религиозно-правовой школы у Салджуков, особенно если учесть, например, популярность в Анатолии ханафитских текстов по *фикху*, написанных в Трансоксиане [52, р. 54; 53, р. 37; 54, р. 62–63].

Однако *Фустат ал-'адала* предлагает более сложную ситуацию, при которой многие из ханафитских предписаний, законов и наказаний подкрепляются или противопоставляются шафиитскому праву. В указанный период шафиизм также широко распространялся, особенно в приграничных районах с Сирией, Западным Ираном и Ираком, а также среди мигрантов из этих регионов. Здесь важно подчеркнуть, что использование в тексте шафиитского права представлено не для противостояния ханафитскому, а скорее дополнить или подкрепить то, что ханафитское право говорит о конкретном грехе или поступке³⁷. Например, в тексте употребление вина упоминается как второй грех после употребления конопля. Вслед за этим упоминанием идёт длинное обоснование того, как запрещалось пить и наливать вино, разбивать виноградник и предпринимать разные шаги, связанные с производством вина [15, fol. 56b–57a]. Затем автор цитирует ханафитское и шафиитское право, чтобы привести конкретные наказания, которые соответствуют этим нарушениям [15, fol. 59a–60a]³⁸.

Итак, автор, кажется, пытается примирить эти две школы, делая акцент на областях, в которых они могли бы работать вместе. Дарвиши Каландарийи со своими еретическими обрядами и верованиями

³⁶ Например, сподвижники Пророка, такие как Хузайфа б. ал-Йаман, Абу Са'ид ал-Худри или 'Абд Аллах б. Мас'уд упомянуты в тексте наряду 'Айишой б. Аби Бакр, женой Пророка.

³⁷ Абу Йусуф (ум. 182/798), ученик Абу Ханифы, также упомянут в данном разделе.

³⁸ Прелюбодеяние, уголовные преступления и «раздражение отца и матери» также упоминаются и обсуждаются среди других тем.



предоставили автору хорошую возможность показать, как и ханафитская и шафиитская школы могут быть одновременно использованы для осуждения этих инакомыслящих.

Таким образом, *Фустат* предлагает окно, чтобы взглянуть через него на более неоднозначную религиозную карту Анатолии и показать, что, возможно, она не была монолитно ханафитской. Скорее всего, обе религиозные школы сосуществовали и / или конкурировали друг с другом³⁹. Существование практик из обеих школ зафиксировано в других источниках данного периода. Например, Ибн Биби называет салджукидских правителей ханафитами, но комментирует, что 'Ала ал-дин Кай Кубад I совершал свои утренние молитвы в соответствии с шафиитскими ритуалами [20]⁴⁰. К тому же миграция сирийских и иранских учёных-шафиитов в Анатолию в течение XIII в., возможно, также могла внести свой вклад в приспособление определённых практик шафиитов к ханафитскому мазхабу, который явно преобладал в Анатолии⁴¹. Учитывая данные особенности, существует вероятность того, что автор *Фустат ал-'адала*, возможно, принадлежал по происхождению к выходцам из Восточной Анатолии (или даже из Ирана). Это делает его, как личность, более осведомлённым о шафиитском мазхабе, но в контексте более общего явления⁴².

В конце этой главы тон текста становится более политическим и менее религиозным. Он предлагает ряд интересных взглядов на политический ландшафт Анатолии и политическую повестку дня автора при написании своего текста. В отличие от других авторов, находившихся под патронажем династии Чубанидов и менее сочувствующих Двору Илханидов, таких как Хусам ал-дин Хуйи, у автора *Фустата* есть чёткое политическое заявление: он утверждает, что если бы не Монголы, то численность каландаров выросла бы ещё больше [15, fol. 53b].

Это относится к известному рассказу, в котором Хулагу (ум. 663/1265) столкнулся с группой каландаров, попросивших его о поддержке во время завоевания Монголами Среднего Востока. Монгольский правитель как будто бы обратился к своему советнику Насир ал-дину Туси с вопросом о том, что делать с этими людьми. Известный учёный как будто бы посоветовал правителю убить их за ересь, а монгольский правитель приказал там же их казнить [9, p. 53]⁴³. Эта история, по-видимому, была

³⁹ Об исследовании про взаимоотношения между ханафитской и шафиитской школами среди классов этнических тюрок, доминировавших в Мамлюкском султанате, см.: [55].

⁴⁰ Факсимильное издание подготовлено Аднаном Садиком Ерзи [56, с. 227–28; 57, p. 178; 58, p. 101]. Я благодарен Sara Nur Yıldız за то, что она указала мне на эту работу.

⁴¹ Например, в случае с иранским шафиитским учёным Сирадж ал-дином Урмави (594–682/1198–1283), который стал судьёй в г. Кунйа. См.: [59, p. 279–313].

⁴² Также было высказано предположение, что в целом шафиизм в средневековые времена более симпатизировал суфизму, чем ханафизм. См., например: [53, p. 39–53].

⁴³ О других близких отношениях между Монголами и каландарами во времена Ахмада Тегюдера (ум. 683/1284) см.: [60, p. 383–84].



широко распространена на территории Илханидов. Автор *Фустата* использовал её как возможность определить место Монголов в качестве законных правителей, которые с тех пор сражались с каландарами и их верованиями. Однако это также может быть истолковано с точки зрения обращения к адресату – покровителю текста: положительное описание Монголов может представлять либо предложение покровителю автора в Кастамону о том, где искать политическую поддержку, либо подтверждение союза своего покровителя с Илханами Ирана⁴⁴.

В последнем разделе четвёртой главы возникает ещё одно соответствующее политическое заявление. Оно в основном касается исторического сообщения, которое охватывает возникновение Великих Салджуков и завершается во времена автора [15, fol. 64b–69b]. Неудивительно, что первые султаны в ранней истории Салджуков представлены как защитники халифа, как охранители нормативного ислама и как гаранты религиозной правосудности против инакомыслящих, особенно во времена правления Алп Арслана (прав. 455–465/1063–1072). Следуя общей тенденции в салджукидской историографии, этот салджукидский султан боролся с инакомыслящими, которые отождествляются с исмаилитами. Автор чётко соотнёс их с врагами ислама точно так же, как прежде он соотнёс с ними каландаров. С целью проиллюстрировать это, автор сначала делает обзор эволюции сект нововведенцев в раннем исламе, чтобы объяснить происхождение исмаилитов [15, fol. 66b–67a].

После описания встречи первого салджукидского султана Тугрила с халифом и последующего признания Салджуков в качестве султанов ислама, автор опускает дальнейшую хронологию событий, чтобы порассуждать об Алп Арслане. Он изображает его как правителя, во времена которого никто не беспокоился о религиозных нововведенцах. Затем он кратко рассказывает о восстании исмаилитского центра в Аламуте, который набрался сил и терроризировал правителей в XII – середине XIII в. Однако автор опускает любую конкретную ссылку на уничтожение Аламута Монголами в 654/1256 [15, fol. 67a–b]. Согласно сообщению автора, салджукидские правители после Алп Арслана ослабили в сопротивлении инакомыслиям, что способствовало их новому распространению на Среднем Востоке. Однако в конце текста автор меняет тон, утверждая, что теперь всё изменится, потому что Мас'уд б. Кай Кавус пришёл к власти и решил бороться против этих инакомыслий. Идея автора определить место нового салджукидского султана Рума в качестве восстановителя управления, которое заслуживает доверия в сопротивлении инакомыслиям и нововведениям, соответствует тенденции среди некоторых анатолийских историков XIII и XIV вв. – пытаться позиционировать Салджуков

⁴⁴ Интересный обзор отношений каландаров с Монголами Ирана можно найти в: [61, p. 245–54].



Рума в контексте истории Великих Салджуков [62, р. 80–81]⁴⁵. Но здесь автор *Фустата*, кажется, идёт ещё дальше. Он не только принимает это утверждение, но и представляет Мас'уда как восстановителя безмятежного правления, свободного от ереси⁴⁶.

Фустат ал-'адала рисует позитивный образ как Салджуков Ирана, так и Монголов. Тем не менее в тот же период та же местная династия покровительствовала Хусам ал-дину Хуйи. Его работы не вызывают энтузиазма по поводу монгольского правления. Хотя оба автора посвятили свои работы правителям Чубанидов, тем не менее они одновременно подчеркнули важность правителя Салджуков в качестве Верховного правителя всех правителей Кастамону⁴⁷. Их работы, по-видимому, отражают сложную политическую ситуацию в Анатолии конца XIII в., сопровождавшуюся возникновением новых прослоек власти [17, р. 90–92].

Эта новая власть была представлена Монголами Ирана и фигурой Му'ин ал-дина Сулаймана Парвана (ум. 675/1277). Он был назначен в качестве представителя Монголов и фактического правителя Анатолии. Возникновение различных *бейликов* также должно было стать характерной чертой политической карты Анатолии в XIV в. Хотя большинство семейных имений Му'ин ал-дина Сулаймана находились в районе Токата, он, похоже, предпринял попытку расширить своё влияние в регионе Кастамону [17, р. 94–97; 63, р. 104–109]. Это можно увидеть по строительству мечетно-больничного комплекса в Кастамону сыном Парваны 'Али в 669–670/1271–1272 гг.⁴⁸

Всё перечисленное указывает на возможную напряжённость в отношениях между Чубанидами и их монгольскими верховными правителями, которая завершилась восстанием Кастамону в 691–692/1291–1293 гг. Восстание было подавлено недавно назначенным Илханом Гейхату [19, с. 170–75; 65, р. 220–23; 14, р. 78–79]. Таким образом отношения между Чубанидами и Монголами в то время, когда был написан *Фустат ал-'адала*, кажется, были неоднозначными. Взгляды в пользу и против Монголов, возможно, обсуждались правителями Чубанидов прежде, чем они наконец восстали. Наряду с другими современными работами, такими как упомянутые выше работы Хуйи и Ширази, в таком контексте *Фустат* может быть лучше понят в качестве результата местного покровительства со стороны политического образования в регионе Кастамону, формирующегося и всё более независимого под Чубанидами. Эта династия начала спонсировать персидскую литературу в поисках обоснования

⁴⁵ Этой тенденции следовали и другие анатолийские историки XIII и XIV вв., такие как Ахмад Нигде или Махмуд б. Мухаммад Аксарайи. См.: [40].

⁴⁶ См. также представление о Салджуках, сделанное Хусам ал-дином Хуйи.

⁴⁷ См. упоминание о султани Мас'уде б. Кай Кавусе в: [22, с. 283].

⁴⁸ Эту мечеть обычно называют Ата-бей Гази Джамии. См.: [64, с. 197].



своей законности, одновременно определяя своё место в сложной политической головоломке Анатолии конца XIII в.

Наконец, все три аспекта, выделенные в этих разделах (описание каландаров, применение исламского права и восстановление справедливого правления), должны рассматриваться в историческом контексте, в котором была написана работа и в котором жили целевая аудитория и покровитель автора. Тогда текст, представленный с такой точки зрения, предлагает ясное сообщение местным правителям Кастамону.

Во-первых, он описывает ситуацию в Анатолии, распространение инакомыслящих и их греховное поведение. Во-вторых, он предлагает инструменты для преследования и наказания их за грехи, подчёркивая исламскую юриспруденцию, которую можно найти в ханафитской и шафиитской правовых школах. Наконец, он представляет современный автору политический контекст как благоприятное время для выполнения данной задачи законным правителем Салджуков (Мас'удом), который поддерживается могущественным Верховным правителем (Монголами). В этой связи более ясное утверждение можно найти в самом тексте. Там к концу раздела, где сравниваются *занадика* и исмаилиты, автор не только ещё раз упоминает о борьбе Мас'уда с этими инакомыслящими, но также открыто побуждает других правителей сделать то же самое, возможно, намекая на правителей Чубанидов в Кастамону, которым была преподнесена эта работа [15, fol. 68a].

Выводы

Рукопись *Supplément Turc 110*, содержащая *Фустат ал-'адала*, – это исключительное произведение. Оно имеет ряд особых характеристик как по текущему состоянию рукописи, так и по редкости её содержания. Мы можем с уверенностью датировать составление текста концом XIII в. (наиболее вероятно ок. 683/1284–1285) в области Кастамону. Тот факт, что текст был скопирован в XVI в. спустя почти два столетия после его составления, может отражать интерес Османского двора к описанию дарвишей-каландаров. К сожалению, мы не можем дать более убедительное заключение в отношении имени автора, помимо описания Катибом Челеби книги, похожей на ту, которая здесь рассмотрена, или сказать что-нибудь о переписчике. Тем не менее текст позволяет нам идентифицировать автора как человека, религиозно образованного и знакомого с ханафитскими и шафиитскими традициями.

Если ссылки на суфийские ордена в Анатолии, такие как Мавлавийа, появляются в различных анатолийских источниках, то хроники и официальные записи не обращают особого внимания на другие типы суфиев, которые более радикальны в своём аскетизме и самоотречении. Несмотря на критическое и предвзятое описание каландаров, *Фустат* даёт уникальную возможность взглянуть на этих дарвишей, их практику и



отношение к ним в Анатолии XIII–XIV вв. К тому же *Фустат* – это самое раннее упоминание о каландарах в Руме. А тот факт, что данная работа, возможно, была написана для правителя Кастамону, означает глубокое проникновение этого типа суфизма в Малую Азию [9, р. 62]. Примечательно и удивительно сходство работы с официальной агиографией каландаров, учитывая, что она предшествует ей более чем на пятьдесят лет.

Взглянув на менее изученные пятый и шестой разделы из четвёртой главы, мы показали, как в тексте можно наблюдать различные вопросы политической и религиозной среды Анатолии конца XIII в. Аспект религиозной фракционности, аспект возможного приспособления исламского права и аспект намерения сделать законной власть Салджукидов над Румом в рамках монгольского владычества – это те из вопросов, которые охватывает данная глава. Наконец, размещение этого текста в контексте с другими персидскими литературными произведениями данного региона предполагает, что наше произведение являлось частью более широкой атмосферы литературного покровительства и политического приспособления. Контекст начала политической фрагментации на разные *бейлики* в Анатолии даёт возможность понять это лучше. Несмотря на все указанные элементы, над текстом ещё надо работать, особенно в отношении второй части кодекса (т. е. первой части работы). Но как сам кодекс, так и его текст полезны для дополнения нашего понимания религиозно-политического ландшафта Анатолии в конце XIII – начале XIV в.

Литература/References

(все онлайн-ссылки активны на 05.02.2021)

1. De Nicola Bruno. The *Fustat al-'Adala*: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. In: A.C.S. Peacock & Sara Nur Yıldız (eds). *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag; 2016. P. 49–72. Available <https://goldsmiths.academia.edu/BrunoDeNicola>. Accessed: 05 February 2021
2. Peacock A. C. S., Bruno De Nicola & Sara Nur Yıldız (eds). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Farnham: Ashgate; 2015.
3. Peacock A. C. S., & Sara Nur Yıldız. Introduction. In: A. C. S. Peacock & Sara Nur Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013. P. 1–22.
4. Riyahi Muhammad Amin. *Zaban wa Adab-i Farsi dar Qalamraw-i 'Uthmani*. Tehran: Pazhang; 1369/1990. (In Pers.)
5. Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage*, 2 vols. and 3 suppl. Leiden: Brill; 1943–1949.
6. Peacock A. C. S. An Interfaith Polemic of Medieval Anatolia: Qadi Burhan al-Din al-Anawi on the Armenians and their Heresies. In: A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola & Sara Nur Yıldız (eds). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Farnham: Ashgate; 2015. P. 233–261.



7. Yusufi Muhammad 'Ali. Dar astana-yi tahqiq wa nashr: *Fustat al-'adala fi qawa'id al-saltana. Faslnama-yi Ayina-yi mirath* 2001;4(1):56–58. (In Pers.). Available at (*нпумеч. пер.*): <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/A13-Yoosefi-Edalat.pdf>. Accessed: 05 February 2021.

8. Turan Osman. Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair bir Kaynak: *Fustat al-'Adale fi Kava'id is-Sultana*. In: *60. Doğum Yılı Münasebetiyle: Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2010. P. 531–564. (In Turk. and Pers.)

9. Karamustafa Ahmet. *God's Unruly Friends*. Oxford: OneWorld; 2006.

10. Ocak Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler: XIV–XVII. Yüzyıllar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1992. (In Turk.)

11. Blochet Edgar. *Catalogue des Manuscrits Turcs*. T. II, Supplément nos 573–1419. Paris: Bibliothèque Nationale de France; 1933. Каталог доступен на сайте (*нпумеч. пер.*). Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209466f/f171.item>. Accessed: 05 February 2021.

12. Nizam al-Mulk. *The Book of Government: or, Rules for Kings: The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*, tr. Hubert Darke. London: Routledge; 1978.

13. Cahen Claude. *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071–1330*. New York: Taplinger; 1968.

14. Melville Charles. Anatolia under the Mongols. In: *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 1: *Byzantium to Turkey, 1071–1453*, ed. Kate Fleet. Cambridge: Cambridge University Press; 2009. P. 51–101.

15. Muhammad al-Khatib. *Fustat al-'adala fi-qawa'id al-saltana*. Bibliothèque nationale de France, MS Suppl. Turc 1120; (In Pers.). Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. Accessed: 05 February 2021.

16. Kâtib Çelebi. *Kesf-el-Zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge. Vol. 2 (1943; reprint, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), column 1259. (In Turk.)

17. Korobeinikov, Dimitri. The Revolt in Kastamonu, c. 1291–1293. *Byzantinische Forschungen* 2004;28:87–118.

18. Yücel Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*. Vol. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1991.

19. Aqsara'i Karim al-din Mahmud b. Muhammad. *Müsâmeret ül-ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, ed. Osman Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1944. (In Turk.)

20. Ibn Bibi. *Mukhtasar al-Awamir al-'Ala'iyya fi'l-Umur al-'Ala'iyya*, ed. M. Th. Houtsma in *Recueil de textes relatifs à l'histoire des seldjucides*, vol. 4. Leiden: Brill; 1902. (In Pers.)

21. Çağman Filiz. Abdülmü'min el-Hûyî. In: *TDVİA*, i, p. 274. (In Turk.)

22. Khuyi Hasan b. 'Abd al-Mu'min Husam al-din. *Majmu'a-yi athar-i Husam al-din Khuyi*. Tehran: Mirath-i maktub; 2000. (In Pers.)

23. Şerbetçi Azmi. Kutbüddîn-i Şîrâzî. In: *TDVİA*, XXVI, p. 488. (In Turk.)

24. Walbridge John Tuthill. *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi: A Study in the Integration of Islamic Philosophy*. PhD dissertation. Harvard University; 1983.

25. Köprülü Mehmet Fuat. Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları. *Belleten* 1943;7:379–458. (In Turk.)

26. Köprülü Mehmet Fuat. *The Seljuks of Anatolia: Their History and Culture According to Local Muslim Sources*, tr. Gary Leiser. Salt Lake City: University of Utah Press; 1992. (In Turk.)



27. Boyar Ebru. Ottoman Expansion in the East. In: *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 2: *The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, ed. Suraiya N. Faroqhi and Kate Fleet. Cambridge: Cambridge University Press; 2012, pp. 74-140.

28. Imber Colin. The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585. *Der Islam* 1979;56:245-273.

29. Algar Hamid. Horufism. In: *Elr*, XII, pp. 483-90.

30. Algar Hamid. The Hurufi Influence on Bektashism. In: Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (eds). *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner; 1993, pp. 41-54 [reprint Istanbul 1995].

31. Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. In: *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 1940;16:43-85.

32. Daftary Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.

33. Yarshater Ehsan. Mazdakism. In: *Cambridge History of Iran*. Vol. 3: *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pt. 2. Cambridge: Cambridge University Press; 1983, pp. 991-1024.

34. Klíma Otakar. *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*. Prague: Academia; 1977.

35. Guidi Michelangelo, Michael G. Morony. Mazdak. In: *EP²*, VI, pp. 949-952.

36. De Blois Francois. Zindik. In: *EP²*, XI, p. 592.

37. Nahas Gabriel G. Hashish in Islam, 9th to 18th Century. *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 1982;58(9):814-831.

38. Rosenthal Franz. *The Herb: Hashish Versus Medieval Muslim Society*. Leiden: Brill; 1971.

39. Ahmad of Niğde. *Al-Walad al-Shafiq*. Istanbul, Süleymaniye Library, MS Fatih 4518.

40. Peacock A. C. S. Ahmad of Niğde's *al-Walad al-Shafiq* and the Seljuk Past. *Anatolian Studies* 2004;54:95-107.

41. Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battuta, A. D. 1325-1354*, ed. H. A. R. Gibb. In 3 vols. London: Routledge; 2010.

42. Aflaki Shams al-din Ahmad. *Manaqib al-'Arifin*, ed. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu; 1959-1961. (In Pers.)

43. Aflaki Shams al-din Ahmad. *The Feats of the Knowers of God: (Manaqeb al-'ariffin)*, tr. John O'Kane. Leiden: Brill; 2002.

44. Gonzáles de Clavijo, Ruy. *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, tr. Guy Le Strange. London: Routledge; 2006.

45. Barbaro Giosofat, Ambrogio Contarini. *Travels in Tana and Persia, Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th centuries*, tr. William Thomas. London: Hakluyt Society; 1873.

46. Khatib-i Farisi. *Manaqib-i Camal al-din-i Sawi*, ed. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1972. (In Pers.)

47. Anonymous. *Manaqib-i Awhad al-din Hamid ibn-i Abi al-Fakhr-i Kirmani*, ed. Badi' al-zaman Furuzanfar. Tehran: Surush; 1347/1969. (In Pers.)

48. De Nicola Bruno. The Ladies of Rum: A Hagiographic View of Women in Thirteenth and Fourteenth-Century Anatolia. *Journal of Sufi Studies* 2014;3(2):132-156.

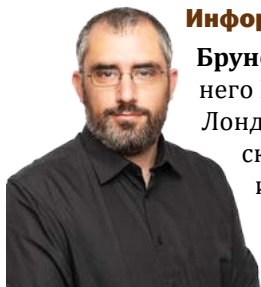


49. Ridgeon Lloyd. The Controversy of Shaykh Awhad al-din Kirmani and Hand-some, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shahid-Bazi in Medieval Sufism. *Journal of Sufi Studies* 2012;1:3–30.
50. 'Arafat W. Bilal b. Rabah. In: *EP* (Brill Online, 2014).
51. Atwood Christopher. *Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts On File; 2004.
52. Madelung Wilferd. The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002;43(2):41–55.
53. Madelung Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N. Y.: Persian Heritage Foundation; 1988.
54. Bruckmayr Philipp. The Spread and Persistence of Mâturîdî Kalâm and Underlying Dynamics. *Iran and the Caucasus*. 2009;13:59–92.
55. Tezcan Baki. Hanafism and the Turks in al-Tarsusi's *Gift for the Turks* (1352). *Mamluk Studies Review* 2011;15:67–86.
56. Ibn-i Bibi. *El-Evamirü'l-'Ala'iyye fi'l-Umuri'l-'Ala'iyye*, ed. Adnan Sadık Erzi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; 1956. (In Pers.)
57. Leiser Gary. The Madrasah and the Islamization of Anatolia Before the Ottomans. In: Joseph Lowry, Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa (eds). *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of George Makdisi*. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust; 2004, pp. 174–191.
58. Yıldız Sara Nur. A Nadim for the Sultan: Rawandi and the Anatolian Seljuks. In: Peacock and Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013, pp. 91–111.
59. Marlow Louise. A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat. *Al-Masaq* 2010;22(3):279–313.
60. Pfeiffer Judith. Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate. In: Linda Komaroff (ed.). *Beyond the Legacy of Genghis Khan*. Leiden: Brill; 2006, pp. 369–389.
61. Lane George. *Thirteenth Century and Early Mongol Rule in Iran: A Persian Renaissance*. London: Routledge; 2003.
62. Korobeinikov Dimitri. The King of the East and the West: The Seljuk Dynastic Concept and Titles in the Muslim and Christian Sources. In: A. C. S. Peacock and Sara Nur Yıldız (eds). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London: I. B. Tauris; 2013, pp. 68–90.
63. Peacock A. C. S. Sinop: A Frontier City in Seljuk and Mongol Anatolia. In: *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 2010;16:103–124.
64. Kara İlyas. *Her Yönüyle Tarihten Günümüze Kastamonu*. Vol. 1. Bilge Kastamonu Gazetesi; 1997. (In Turk.)
65. Cahen Claude. *The Formation of Turkey: The Seljuk Sultanate of Rum: eleventh to fourteenth century*. Harlow: Longman; 2001.



HISTORY OF THE EAST

Bruno De Nicola. The *Fustat al-'adala*: a Unique Manuscript on the Religious...
Orientalistica. 2021;4(1):121–147



Информация об авторе

Бруно Де Никола – Ph. D. (Hist.), преподаватель истории Среднего Востока в Голдсмит-колледже, Лондонский университет, Лондон, Великобритания. Научный сотрудник Института иранских исследований Австрийской академии наук, главный исследователь по проекту “Nomads’ Manuscripts Landscape” (FWF-START), Австрийская академия наук.

Information about the author

Bruno De Nicola – Ph. D. (Hist.) (University of Cambridge, United Kingdom, 2011). Lecturer in the History of the Middle East, Goldsmiths College (University of London), London, United Kingdom. At present, he shares this post with his position as Research Fellow at the Institute for Iranian Studies at the Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria. In 2019 he was awarded the START Prize by the Austrian Science Fund for a six-year project titled “Nomads’ Manuscripts Landscape”.

Author’s Links



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: 06 февраля 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 10 февраля 2021 г.
Принята к публикации: 14 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: February 06, 2021
Approved after peer reviewing: February 10, 2021
Accepted for publication: February 14, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

LITERATURE OF THE EAST

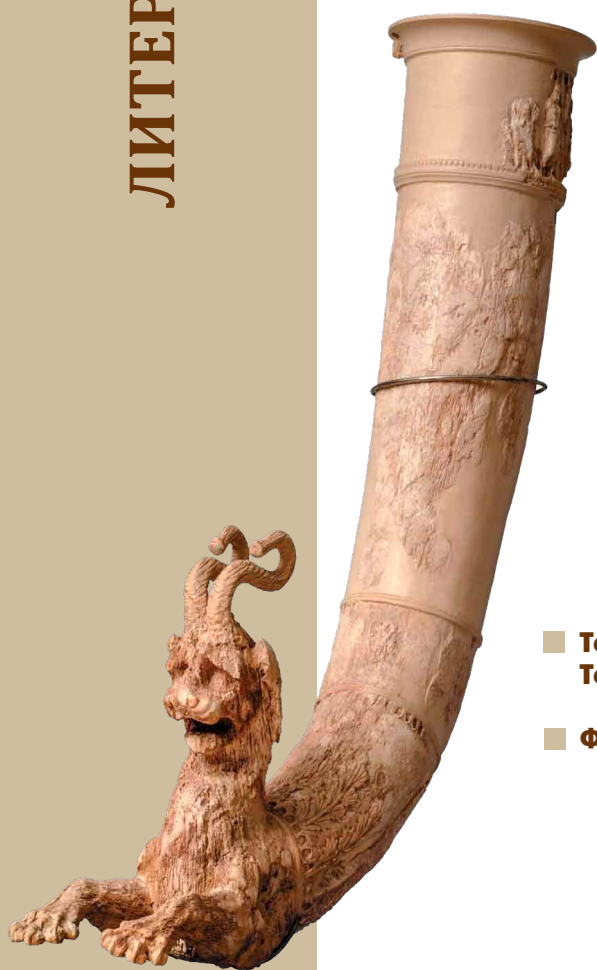


■ **Theory of literature. Textology**

■ **Folklore**



ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



■ Теория литературы.
Текстология

■ Фольклористика



LITERATURE OF THE EAST

Theory of literature. Textology

ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

Теория литературы. Текстология

Научная статья

УДК 8-821.222.1=915.31

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-150-189>

Филологические науки

Связь *Фустат ал-'адала* с *Сийар ал-мулук*: текстологический анализ

Алексей Александрович Хисматулин

Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, khism@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>

Аннотация. Бюрократическая система Великих Салджуков (431–552/1040–1157) достигла апогея своего развития в связи с обширными завоеваниями и необходимостью эффективно управлять завоёванными территориями. Эта система сохранилась у их анатолийских преемников (ок. 483–707/1081–1308) вместе со способами продвижения по административной карьерной лестнице. Наряду с наследственной преемственностью при государственных назначениях создание литературных подделок, скрытый плагиат и преднамеренное редактирование чужих текстов ради получения высокой должности при дворе Салджукидов занимали среди этих способов не последнее место. Эти способы ярко характеризуют как жанр административной литературы, так и работавших в нём авторов, а структура и содержание их компиляций в данном жанре напрямую зависели от вакансий, на которые они претендовали.

Фустат ал-'адала органично вписывается в ряд других текстов, созданных в жанре административной литературы в эпоху Салджукидов. Как показал текстологический анализ, проведённый в данной статье, компилятор *Фустат ал-'адала* прибегнул к скрытому плагиату объёмных фрагментов из разножанровых источников, а также – к их преднамеренному редактированию с целью получить должность при дворе Музаффар ал-дина б. Алп Йурака (ум. 691/1292) – военачальника и правителя *бейлика* Чубанидов с административным центром в Кастамону. Одним из базовых источников для этой компиляции послужила первая редакция *Сийар ал-мулук / Сийасат-нама*, которая была сфабрикована Амиром Му'иззи приблизительно за 185 лет до того и приписана им Низам ал-мулку с той же целью – получить высокую должность при дворе Салджукидов.

Ключевые слова: Салджукиды; Чубаниды; Илханиды; *Фустат ал-'адала*; *Сийар ал-мулук*; *Сийасат-нама*; Низам ал-мулк; амир Му'иззи; Тухфат ал-мулук; назидательная литература; средневековые подделки; плагиат; административная литература; каландары; джаулакийан



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





Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00187 («Атрибуция памятников персидской и афганской средневековой поэзии методами цифровой стилистики»).

Для цитирования: Хисматулин А. А. Связь *Фустат ал-'адала* с *Сийар ал-мулук*: текстологический анализ. *Ориенталистика*. 2021;4(1):150–189. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-150-189>.

Original article

Philology studies

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-150-189>

The *Fustat al-'adala's* relation to the *Siyar al-muluk*: textual analysis

Alexey A. Khismatulin

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia, khism@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>

Abstract. The bureaucratic system of the Great Saljuqs (431–552/1040–1157) reached the apogee of its development in connection with extensive conquests and the need to effectively manage the conquered territories. This system was later preserved by their Anatolian successors (c. 483–707/1081–1308), along with the methods of climbing the administrative career ladder. Along with the hereditary succession in government appointments, the making of literary forgeries, hidden plagiarism and the deliberate editing of texts written by other people occupied not the last place among these methods in order to obtain a high position at the Saljuqid court. These methods clearly characterize both the genre of administrative literature and the authors who worked in it. The structure and content of their compilations in this genre directly depended on the vacancies they applied for.

The *Fustat al-'adala* organically fits into a number of other texts written in the genre of administrative literature in the Saljuqid era. As shown by the textual analysis in this article, the *Fustat al-'adala's* compiler resorted to hidden plagiarism of voluminous fragments from sources of different genres, as well as to their deliberate editing in order to get a position at the court of Muzaffar al-din b. Alp Yurak (d. 691/1292) who was the military commander and ruler of the Chobanids *beylik* with its administrative center in Kastamonu.

One of the basic sources for this compilation was the first redaction of the *Siyar al-muluk* (*Siyasat-nama*), which was fabricated by Amir Mu'izzi about 185 years before and ascribed by him to Nizam al-mulk also with the aim of obtaining a high position at the Saljuqid court.

Keywords: Saljuqids; Chobanids; Çobanoğulları Beyliği; Ilkhanids; *Fustat al-'adala*; *Siyar al-muluk*; *Siyasat-nama*; Nizam al-mulk; amir Mu'izzi; Tuhfat al-muluk; advice literature; mirrors for princes; medieval Islamic forgeries; plagiarism; administrative literature; qalandars; jawlaqiyān

Acknowledgments. The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00187 (“Attribution of the medieval poetical works from Iran and Afghanistan using digital stylometry”).



For citation: Khismatulin A. A. The *Fustat al-'adala's* relation to the *Siyar al-muluk*: textual analysis. *Orientalistica*. 2021;4(1):150–189. (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-150-189>.

Введение

В статье Бруно Де Николы (Bruno De Nicola), опубликованной в 2016 г. [1]¹ и переведённой для этого номера журнала *Ориенталистика* [2], дано общее представление как о рукописи и самом тексте *Фустат ал-'адала* (далее – ФА), так и об историко-религиозном контексте его возникновения с достаточно подробным анализом нескольких разделов, касающихся появления и распространения странствующих дарвишей-каландаров. Ниже предлагается анализ этого источника с точки зрения текстологии. Он поможет сформировать более полное представление и об авторе, и о самом тексте, и о жанре административной литературы, в котором текст был создан. Текстологический анализ также даст возможность убедиться в том, что в данном жанре компиляторы нередко прибегали к скрытому плагиату с целью получения высоких административных должностей. Он часто сопровождался преднамеренным редактированием источника заимствования. При этом структура и содержание таких компиляций напрямую зависели от вакансий, на которые претендовали компиляторы.

Сийар ал-мулук

(سير الملوك)

Сийар ал-мулук (далее – СМ), который к настоящему времени был не единожды издан под авторством Низам ал-мулка (уб. 485/1092), – это один из базовых источников ФА. В первой книге серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки»² (подробнее о серии см.: [3; 4]) наряду с переводом и персидским оригиналом СМ были представлены результаты его исторического, кодико-логического, текстологического и стилеметрического анализов. Они показали, что автором СМ является Мухаммад Му'иззи Нишапури (ум. между 518–522/1124–1128) [5], глава департамента поэтов (Амир ал-шу'ара) при салджукидском правителе Малик-шахе (отравлен 485/1092) [6].

Ниже представлена диаграмма эволюции этого текста (рис. 1), начиная с даты компиляции источника, который стал основой для создания его первой редакции, и заканчивая датой написания как его второй редакции, так и ФА.

¹ Available at: https://www.researchgate.net/publication/311455504_The_Fustat_al-Adala_A_Unique_Manuscript_on_the_Religious_Landscape_of_Medieval_Anatolia (accessed on February 24, 2021).

² Серия издаётся при финансовой поддержке Фонда исследований исламской культуры им. Ибн Сины см.: <http://islamfond.ru/ru/проекты/item/2732-назидательная-литература-эпохи-салджукидов-на-персидском-языке-оригиналы-и-подделки>. Accessed: 24 February 2021.

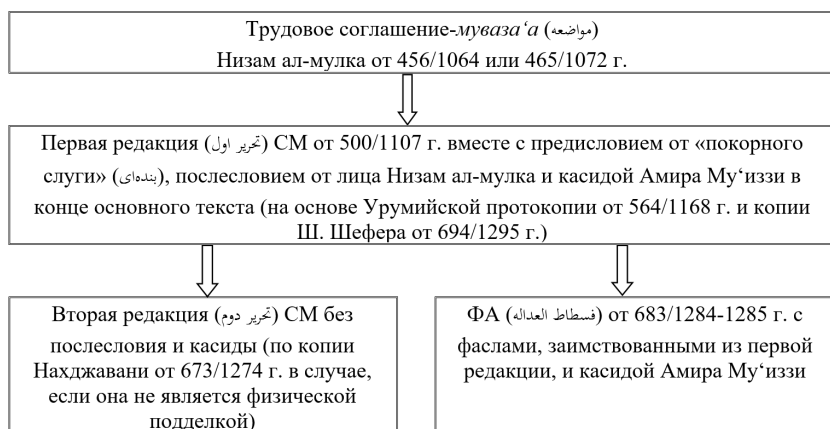


Рис. 1. Диаграмма эволюции текста *Сийар ал-мулук*
Fig. 1. Evolution diagram of the *Siyar al-muluk's* text

Ключевой результат проведённого анализа: СМ в обеих редакциях, имеющих сегодня в нашем распоряжении, это, на самом деле, комментарий к трудовому соглашению-муваза'а Низам ал-мулка, которое он заключил либо впервые с Алп Арсланом в начале своего вазирства (456/1064), либо обновил его в начале вазирства с Малик-шахом (465/1072). Этот комментарий был преднамеренно присоединён Амиром Му'иззи к муваза'а Низам ал-мулка и приписан ему вместе с предисловием от «покорного слуги» (بندہ‌ای), послесловием от его имени и касидой от себя.

На основе результатов текстологии и обычной стилеметрии стало очевидно, что объём трудового соглашения, которое было выделено из первой редакции СМ с помощью проверяемых критериев, составляет менее 5% от общего объёма текста, т. е. комментарий, добавленный к этому соглашению, превышает 95%. Результаты компьютерной стилеметрии, проведённой с помощью программного обеспечения R-stylo – разработки польских специалистов из Кракова [7]³, показывают, что стиль муваза'а идентичен стилю трудового соглашения газнавидского премьер-министра Ахмада б. Хасана ал-Майманди (ум. 424/1032)⁴, которое полностью приведено в *Муджмал-и Фасихи* («Свод Фасихи») – компиляции тимуридского историка. С другой стороны, как обычная стилеметрия, так и компьютерная, подтверждают, что касида, присоединённая к основному тексту первой редакции СМ, принадлежит перу Амира Му'иззи [8, с. 156–79]⁵.

³ Available at: <https://journal.r-project.org/archive/2016/RJ-2016-007/RJ-2016-007.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

⁴ Публикация результатов запланирована на конец 2021 г. в статье: The *Fustat al-'adala's* relation to the *Siyar al-muluk*: stylometry evidence of intentional plagiarism.

⁵ Available at: <https://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulin>. Accessed: 24 February 2021. Экспертное заключение см.: <https://joannaby.github.io/research/>. Accessed: 24 February 2021.



Таким образом, без всяких сомнений можно говорить о том, что СМ не имеет никакого отношения к Низам ал-мулку, а представляет собой преднамеренную подделку Амира Му'иззи от начала и до конца. Кроме поста главы департамента поэтов (Амир ал-шу'ара) он занимал пост наперсника-надима, каллиграфа и переписчика личной корреспонденции Малик-шаха с доступом ко всем официальным документам, включая трудовое соглашение Низам ал-мулка.

Основная цель подделки – письменное обоснование Амира Му'иззи, предназначенное для подтверждения своей лояльности новой команде хурасанских чиновников и трудоустройства в ней. Эта команда формировалась под руководством премьер-министра Ахмада б. Низам ал-мулка (ум. 544/1149) после казни в 500/1107 г. Са'да б. Мухаммада Аби (سعد بن محمد أبي) – предыдущего премьер-министра – и ключевых членов его иракской команды чиновников по приказу султана Мухаммада-Тапара б. Малик-шаха (ум. 511/1118).

По разным причинам новое трудоустройство Амира Му'иззи так никогда и не состоялось. В результате приписанная Низам ал-мулку подделка вместе с присоединённой к ней касидой так никогда и не была преподнесена Мухаммаду б. Малик-шаху, а очевидно осталась в личном архиве поэта. В промежутке между датой его смерти (ум. между 518/1124 и 522/1128 гг.) и датой переписки Урумийской протокопии (564/1168), которая до нас не дошла, но с которой были переписаны две другие копии, имеющиеся в нашем распоряжении⁶, этот текст вышел на книжный рынок того времени.

Спустя какое-то время первая редакция попала в руки неизвестного редактора. Стремясь максимально использовать известность Низам ал-мулка в исламском мире и преследуя какие-то свои цели, возможно, коммерческие или идеологические, этот редактор подготовил вторую редакцию СМ. Он переписал первую часть предисловия от «покорного слуги», представив её автором Низам ал-мулка, и удалил послесловие от Низам ал-мулка вместе с касидой от Амира Му'иззи, а также несколько параграфов в основном тексте, которые содержали имя Низам ал-мулка и имена салджукидских султанов после него.

Таковы характерные и показательные признаки второй редакции. При этом противоположное направление в создании двух редакций, т. е. от Низам ал-мулка к «покорному слуге» или анонимному переписчику, который добавил бы всё это к аутентичному тексту Низам ал-мулка, представляется нелогичным по разным причинам, в первую очередь, потому что оно не объясняет цели этих добавлений.

Поэтому Ибн Исфандийар в *Тарих-и Табаристан* (تاریخ طبرستان), Закарийа ал-Казвини в *Асар ал-билад ва-ахбар ал-'убад* (آثار البلاد وأخبار العباد) и в *Аджа'иб ал-махлукат ва-гара'иб ал-мауджудат* (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات), а также

⁶ Список Британского музея (сегодня хранится в British Library, Add 23,516), переписанный в 1032/1623 г., и список Берлинской библиотеки, переписанный в 1058/1648 г.



неизвестный компилятор *Мухтасар-и Салджук-нама* (مختصر سلجوقنامه), очевидно, ссылаются на вторую редакцию СМ.

Эта же редакция представлена в копии из коллекции Хаджж Мухаммада Нахджавани (ум. 1341/1962). Исторический контекст внезапного появления этой копии (между 1334/1955 и 1337/1958 гг.) на волне активности в середине XX в. иранской мастерской по изготовлению физических подделок рукописей, в частности относящихся к периоду Салджукидов, и кодикологические особенности самой рукописи ставят под вопрос её подлинность, но никак не влияют на наличие двух обсуждаемых редакций.

Таково краткое пояснение к приведённой выше диаграмме и резюме результатов анализа, которые подробно обсуждены в исследовательском предисловии к первой книге серии на более чем 180 страницах.

Из диаграммы хорошо видно, что текст ФА был скомпилирован на основе первой редакции СМ и содержит как упомянутую касиду, так и те параграфы в основном тексте, которые были удалены анонимным редактором во второй редакции. Они вновь обнаруживаются в ФА, например, в Фасле 21, где упоминаются имена салджукидских султанов, начиная с Алп Арслана и заканчивая Мухаммадом б. Малик-шахом, а также имя самого Низам ал-мулка.

Первая редакция Сийар ал-мулук

(تخیر اول سیر الملوك)

Первым вазиром, в чей титул ввели [слово] *дин*, был Низам ал-мулк, чьим титулом сделали [словосочетание] Кавам ал-дин ('Опора религии') [8, с. 331, 553].

و نخستین وزیرى که در لقب او «دين» آورده اند، نظام الملک بود که لقب او قوام الدين کردند (فصل چهلم: در معنی القاب).

Фустан ал-'адала

(فسطاط العدالة)

Первым вазиром, в чей титул добавили [слово] *дин*, был Низам ал-мулк, которого называли Кавам ал-дин. Для него это было по праву и приказали к месту. Ведь Низам ал-мулк был человеком достойным и учёным, любящим учёных и аскетов, доброжелательным и благоподательным, благодетельным и бдительным, ревностным в религии. Если ему приказали титул Кавам ал-дин, то он был к месту (Гл. 1, Фасл 21) [9, fol. 105b]⁷.

و نخستین وزیرى که «دين» در لقب او زياده کردند، نظام الملک بود که او را قوام الدين خواندند. و آن او را به استحقاق بود و به جایش فرمودند، چه نظام الملک مردى بود فاضل و عالم، و عالم دوست و زاهد، و خير و معطى، و محسن و بيدار، و متعصب در دين. اگر او را قوام الدين لقب فرمودند، به جای خویش بود.

⁷ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f107.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



Таким образом, нет никакого сомнения в том, что первая редакция СМ, впервые представленная в Урумийской протокопии от 564/1168 г. вместе с касидой, была распространена на книжном рынке и во второй половине VII/XIII в., что также подтверждается копией Ш. Шефера [10]. Эта же редакция легла в основу компиляции ФА.

Текстология

Как было упомянуто в статье Бруно Де Николы, Осман Туран (Osman Turan, ум. 1978) около 70 лет тому назад впервые представил текст ФА [11, с. 531–64]. Двадцать лет назад о нём снова вспомнили на основе микрофильма с уникальной рукописи [12, с. 56–58]⁸. Этот микрофильм хранится под № 6541 в библиотеке Тегеранского университета. И наконец, два года назад цифровая копия уникальной рукописи была размещена в сети Интернет в открытом доступе [9]⁹.

К сожалению, до сего дня ни сам текст ФА, ни его связь с первой редакцией СМ не изучались никем из исследователей СМ, включая редактора его последнего критического издания [13] и автора совсем свежей аналитической статьи по вопросу его аутентичности и приписки авторству Низам ал-мулка [14, с. 25–57]¹⁰. В противном случае они вольно или невольно пришли бы к иным результатам в своих исследованиях, по крайней мере, относительно наличия двух редакций этого текста.

Цели компилятора ФА

Из-за ошибочно переплетённой уникальной рукописи, дошедшей до нас без предисловия компилятора и с пропусками в основном тексте, осталась скрытой явная причина компиляции этой книги. В *Кашф ал-зунун*, известном библиографическом каталоге Хаджжи Халифы (ум. 1068/1657) [15], её компилятором объявлен Мухаммад б. Махмуд ал-Хатиб [16, ii, p. 1259]. Но кроме имени никакой иной информации о нём пока нет. Поэтому на текущий момент ничего принципиально не изменится, если его имя заменить на любое другое. Тем не менее, исходя из приведённых ниже аргументов, выводимых при сопоставлении ФА с СМ, вскрываются несколько основных целей, которые преследовал этот компилятор, используя первую редакцию СМ. По ним уже можно сделать набросок его портрета. В чём-то он будет совпадать с тем, который был предложен в статье Бруно Де Николы, а в чём-то дополнять его.

⁸ Available at: <http://www.mirasmaktoob.ir/sites/default/files/archive/pdf/A13-Yoosefi-Edalat.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

⁹ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.

¹⁰ Available at: https://journals.ut.ac.ir/article_75207.html. Accessed: 24 February 2021.



Цель 1. Скрыть источник

Одна из основных целей Мухаммада ал-Хатиба – скрыть свой источник, т. е. СМ, и, судя по всему, другие источники, которые он использовал для своей компиляции (см.: Другие источники ФА). Такие «скрытые заимствования» без указания на источник, в общем, обычное дело для средневековых книг. Там их объём может достигать до нескольких абзацев, а то и нескольких листов, что отчасти объясняется спецификой традиционного исламского образования [17, i, 475–87]¹¹. Но в данном случае объём заимствований на порядок больше. Это позволяет говорить о плагиате и преднамеренном редактировании.

Аргументы

1.1. Общий объём сохранившегося текста – более 87 000 слов (385 000 знаков с пробелами). В первой из пяти глав (*баб*) ФА, которая дошла до нас в усечённом виде, т. е. без заголовка и начала, но которая, согласно *Кашф ал-зунун*, называется «О государственных делах» (في امور الدولة) [16]¹², компилятор заимствовал объёмные части из Фасла 13, 17, 18, 21, 27, 35, 36, 38, 40–42 в СМ, а в четвёртой главе – «О карматах и сподвижниках Маздака...» – очень хорошо одолжил у фаслов 43–47. Ну, и в конце текста он добавил касиду, также взятую из первой редакции СМ.

Несмотря на это, в имеющейся рукописи о заглавии СМ не сказано ни слова, хотя объём заимствованного текста составляет почти 50% по отношению к объёму оставшегося, а если учитывать отсутствующее начало первой главы, то и гораздо больше. Разумеется, можно предположить, что компилятор указал на свой источник в предисловии, которое до нас не дошло из-за дефекта рукописи. Но тогда ему наверняка не потребовалось бы заниматься преднамеренным редактированием заимствованных частей, а у нас не появились бы дополнительные аргументы.

1.2. Сделав выборку фаслов из СМ, компилятор поменял порядок расположения в ФА в сравнении с порядком расположения перечисленных фаслов в СМ, а также заголовки некоторых из них. В первой главе Фасл 12 в ФА соответствует Фаслу 13 в СМ; Фасл 13 → Фасл 17, Фасл 14 → Фасл 18; Фасл 15 → Фасл 21; Фасл 16 → Фасл 27; Фасл 17 → Фасл 40, ч. 1; Фасл 18 → Фасл 35; Фасл 19 → Фасл 36; Фасл 20 → Фасл 38; Фасл 21 → Фасл 40, ч. 2; Фасл 22 → Фасл 41 и часть Фасла 42. Далее идут две главы, которых в СМ нет. Затем в четвёртой главе компилятор вновь возвращается к заимствованию фаслов из СМ.

¹¹ Available at: <https://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulin>. Accessed: 24 February 2021.

¹² Нумерация глав в статье Де Николы соответствует их порядку в ошибочно переплетённой рукописи и отличается на минус единицу от приведённой здесь в восстановленном порядке (1 = 2; 2 = 3 и т. д.).



1.3. Части, заимствованные из перечисленных фаслов СМ, подверглись редактированию или, прямо скажем, преднамеренному искажению – слово за словом, предложение за предложением. Двусторонняя стрелка в примерах подобного искажения наглядно демонстрирует специалисту, что для достижения своей цели Мухаммад ал-Хатиб использовал синонимы и изменённые формулировки. Например, глагол 'становиться' (شدن) в СМ заменён в ФА на глагол 'происходить', 'идти' (رفتن), и наоборот. Односторонняя стрелка отражает замены от СМ к ФА в таком виде:

شدن ← رفتن؛ شدن ← گشتن؛ در چیزی شدن ← در چیزی آمدن؛ گرد آمدن ← جمع گشتن؛ بی خبر نبودن ← با خبر بودن؛ ناخوش آمدن ← خوش نه آمدن؛ سخن بر صحرا افکندن ← سخن در میان نهادن؛ به گوش کسی رسیدن ← شنیدن؛ گوش بر داشتن ← گوش نهادن؛ نیکوتر ← عزیزتر؛ سران سپاه ← امرای سپاه؛ کار ← شغل؛ جنگ ← حرب ← مصاف؛ ویران ← خراب؛ سوی ← به جانب؛ حال ← حالت؛ نگاه ← نظر؛ آنگاه ← بعد از آن ← پس؛ هم اکنون ← همین لحظه؛ بسیار ← عظیم ← بی حد و اندازه؛ فزون از ← بیش از؛ زیادت از ← زیاده از؛ عرضه ← عرض؛ همه ← جمله؛ او ← وی؛ خود ← خویش؛ مردم ← خلق؛ گسستن ← گسیختن؛ از هر دو جانب بی حد و اندازه مردم کشته آمد ← از هر دو جانب بسیار خلق کشته گشت؛ و غیره.

То же самое касается и касиды, украденной из первой редакции СМ и целенаправленно искажённой в ФА под нового адресата с использованием замен в каких-то двустилиниях, а также удалением и перестановкой каких-то из них. Любой иранист может сравнить персидский текст ФА с первой редакцией СМ в первой книге серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке», подготовленной по первому изданию Хуберта Дарка (1340/1962), но с добавленной касидой, чтобы самому оценить глубину и масштаб редактирования.

1.4. К частям, заимствованным из перечисленных фаслов СМ, в ФА было добавлено то, что не встречается ни в одной из существующих рукописей СМ. Эти добавления состоят из: стихов (Фасл 12, 14, 16, 20, 22), рассказов (Фасл 13, 14, 17, 20, 22) и оценочных суждений самого компилятора (Фасл 12, 15, 16, 17, 20–22; Гл. 4).

Аргументы 1.1, 1.2 и 1.4 представлены в таблице 1. Цифры под заголовками – статистика слов (знаков с пробелами) по набранным текстам ФА и СМ, включая заголовки фаслов¹³. Персидская орфография в них унифицирована и не учитывает знаков пунктуации и диакритику. Для корректного сопоставления статистика по Фаслу 13 СМ приведена с того места, где начинается Фасл 12 ФА. То же самое касается тех разделов ФА, которые отмечены с дефектом рукописи или пропуска текста. Звёздочка после цифр в колонке ФА означает, что в соответствующий фасл были внесены существенные добавления (1.4).

¹³ В таблице итоговой статистики, приведённой по СМ [8, с. 152–155], заголовки фаслов 1–39 учитывались отдельно от основного текста. Поэтому цифры здесь (с учётом заголовков) чуть больше тех, что приведены там.



Таблица 1 Соответствие оглавления ФА оглавлению СМ

Оглавление ФА по <i>Каиф ал-зунун</i> فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون	Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه	Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك
Вторая часть рукописи Suppl. Turc 1120 (fol. 73a–118b)		
Гл. 1: О государственных делах الباب الأول: في أمور الدولة	Дефект рукописи: отсутствие предисловия компилятора, заголовка первой главы, фаслов 1–11 и начала фасла 12 نقص نسخه: فقدان پیشگفتار مؤلف، عنوان باب الاول، فصل ۱-۱۱ و ابتدای فصل ۱۲	
	Фасл 12: без заголовка и начала (fol. 73a–77a); 2 330 (10 157) * فصل ۱۲ بدون عنوان و ابتدا	Фасл 13: О посылке лазутчиков и принятии мер на благо государства и подданных; 1 770 (7 664) فصل ۱۳: اندر فرستادن جاسوسان و تدبیر کردن بر صلاح مملکت و رعیت
	Фасл 13: На тему наперсников- <i>надимов</i> и их этикета (fol. 77b–80b); 1 731 (7 481) * فصل ۱۳: در باب ندیمان و آداب ایشان	Фасл 17: О наперсниках- <i>надимах</i> , о ближнем окружении государя и об их рабочем регламенте 784 (3 408) فصل ۱۷: اندر ندیمان و نزدیکان پادشاه و ترتیب کار ایشان
	Фасл 14: О проведении государем совещаний по важным делам (fol. 80b–83a); 1 287 (5 720) * فصل ۱۴: در مشورت کردن پادشاه در مهمات	Фасл 18: О том, как государю проводить совещания по делам со знающими людьми и старцами; 475 (2 074) فصل ۱۸: اندر مشاورت کردن پادشاه با دانایان و پیران در کارها
	Фасл 15: О ситуациях с посланцами (fol. 83a–86a); 2 038 (9 128) * فصل ۱۵: در احوال رسولان	Фасл 21: О ситуациях с посланцами и об их рабочем регламенте; 1 395 (6 210) فصل ۲۱: اندر معنی احوال رسولان و ترتیب کار ایشان



<p>Оглавление ФА по Кашф ал-зуnun فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون</p>	<p>Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه</p>	<p>Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوک</p>
	<p>Фасл 16: Об искренних покорных слугах на службе у государя и об их успешности (fol. 86a–93a); 6 253 (27 855) *</p> <p>فصل ۱۶: در جهت بندگان مخلص در خدمت پادشاه و رونق ایشان</p>	<p>Фасл 27: О том, чтобы покорные слуги не устраивали столпотворения на службе, и об их рабочем регламенте; 5 493 (24 433)</p> <p>فصل ۲۷: اندر زحمت ناکردن بندگان وقت خدمت و ترتیب کار ایشان</p>
	<p>Фасл 17: О том, что государь должен быть милосердным к Божьим людям и вернуть на свои места те дела, которые пропали из церемонии и закона (fol. 93a–97a); 3 357 (14 759) *</p> <p>فصل ۱۷: در آنچه پادشاه بر خلق خدای ببخشايد و کارهایی که از رسم و قانون افتاده است، به جای خود باز آرد</p>	<p>Фасл 40, ч. 1: О милосердии государя к людям Всемогущего и Всеславного Господа и о ведении по своим правилам любого дела и любой церемонии; 3 254 (14 199)</p> <p>فصل ۴۰، بخش ۱: اندر بخشودن پادشاه بر خلق خدای، عزّ و جَلّ، و هر کاری و رسمی را بر قاعده خویش آوردن</p>
	<p>Фасл 18: Об устройстве застолья (fol. 97a–98b); 968 (4 196)</p> <p>فصل ۱۸: در خوان نهادن</p>	<p>Фасл 35: Об устройстве хорошего застолья и его регламенте; 867 (3 865)</p> <p>فصل ۳۵: اندر خوان نهادن نیکو و ترتیب آن</p>
	<p>Фасл 19: О воздаянии по праву рабам и прислуге (fol. 98b–99a); 548 (2 453)</p> <p>فصل ۱۹: در حق گذاری بندگان و خدم</p>	<p>Фасл 36: О том, как воздать по праву достойной прислуге и рабам; 523 (2 306)</p> <p>فصل ۳۶: اندر حق گزاردن خدمتکاران و بندگان شایسته</p>
	<p>Фасл 20: О том, что ни в одном деле нельзя спешить (fol. 99a–100b); 1 093 (4 892) *</p> <p>فصل ۲۰: در آنکه در هیچ کاری شتاب نباید کرد</p>	<p>Фасл 38: О том, как государям не спешить в делах; 536 (2 453)</p> <p>فصل ۳۸: اندر شتاب ناکردن در کارها مر پادشاهان را</p>



Оглавление ФА по Кашф ал-зунун فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون	Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه	Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك
	Фасл 21: По поводу титулов и обращений (fol. 100b–106a); 4 185 (18 417) * فصل ۲۱: در معنی القاب و خطاب	Фасл 40, ч. 2: По поводу титулов; 3 543 (15 594) فصل ۴۰، بخش ۲: در معنی القاب
	Фасл 22: На тему того, что не стоит давать две функциональные обязанности одному человеку... (fol. 106b–118b); дефект рукописи: фасл без окончания; 9 489 (42 109) * فصل ۲۲: در باب آنکه دو عمل به یک کس نشاید دادند؛ نقص نسخه: فصل بدون انتها	Фасл 41: О том, чтобы не приказывать две функциональные обязанности одному человеку...; 7 236 (32 810) + часть из Фасла 42: По поводу людей покрывала и оберегания чина войсковых начальников и подручных; 89 (394) فصل ۴۱: اندر آنکه دو عمل یک مرد را نافرمودن و بی کاران را عمل فرمودن بخشی از فصل ۴۲: اندر معنی اهل ستر و نگاه داشتن مرتبت سران سپاه و زیردستان
Первая часть рукописи Suppl. Turc 1120 (fol. 1a–69b)		
Гл. 2: О высказываниях учёных и мудрецов الباب الثانی: فی أقوال العلماء و الحكماء	Дефект рукописи: отсутствие заголовка и начала этой главы о разных цитатах (fol. 1a–b); 566 (2 529) نقص نسخه: فقدان عنوان و ابتدای این باب در نقل أقوال مختلف	Нет ندارد
Гл. 3: Об историях пророков الباب الثالث: فی تواریخ الأنبياء	Гл. 3: О событиях из жизни нашего Пророка; 20 647 (91 597) باب سوم: در احوال پیغمبر ما	Нет ندارد
	Фаслы 1–69 (fol. 1b–27b) فصل ۱–۶۹	Нет ندارد



<p>Оглавление ФА по Кашф ал-зунун فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون</p>	<p>Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه</p>	<p>Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك</p>
<p>Гл. 4: О Маздаке и Бармаке الباب الرَّابِع: في مزدك و برمك</p>	<p>Гл. 4: О карматах и сподвижниках Маздака...; «Эта глава включает один фасл и десять выступлений (хуррудж)» (fol. 27b–50a) الباب الرَّابِع: در بيان قرامطه و اصحاب مزدك... «و اين باب مشتمل است بر يك فصل و ده خروج».</p>	
	<p>Фасл: По поводу маздакитов, карматов и людей с плохой религией (fol. 27b–29b); 1 277 (5 670) * فصل: در معنی مزدکیان و قرامطه و بددینان</p>	<p>Фасл 43: Об изложении ситуации с приверженцами плохих вероучений – врагами владыки и ислама; 587 (2 635) فصل ۴۳: اندر باز نمودن احوال بدمذهبان که دشمن ملک و اسلام اند</p>
	<p>[Выступление 1:] Выступление Маздака (fol. 29b–39b); 7 847 (34 311) * [خروج ۱:] خروج مزدك</p>	<p>Фасл 44: О выступлении Маздака, его вероучении и обстоятельствах его убийства рукой Нуширвана Правосудного; 6 243 (27 351) فصل ۴۴: اندر خروج مزدك و مذهب او و چگونگی كشته شدن او بر دست نوشيروان عادل</p>
	<p>[Выступление 2:] Выступление Синбада-габра против мусульман (fol. 39b–40b); 794 (3 441) [خروج ۲:] خروج سنباد گبر بر مسلمانان</p>	<p>Фасл 45: О выступлении Синбада-габра и возникновении хуррамдинитов; 546 (2 361) فصل ۴۵: اندر خروج سنباد گبر و پدید آمدن خرمدینان</p>
	<p>[Выступление 3:] Выступление повсюду батинитов и карматов (fol. 40b–42a); 1 086 (4 701) [خروج ۳:] خروج باطنیان و قرمطیان در هر طرفی</p>	<p>Фасл 46, ч. 1: О выступлении карматов и батинитов в Кухистане, Ираке и Хурасане; 1 581 (6 908) فصل ۴۶، بخش ۱: اندر بیرون آمدن قرمطیان و باطنیان در کوهستان و عراق و خراسان</p>



Оглавление ФА по Кашф ал-зунун فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الطنون	Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه	Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك
	[Выступление 4:] Выступление батинитов в Хурасане и Мавараннахре (fol. 42a–44a); 1 857 (8 127) [خروج ٤:] خروج باطنیان در خراسان و ماوراءالنهر	Фасл 46, ч. 2: О выступлении батинитов в Хурасане и Мавараннахре; 2 484 (10 922) فصل ٤٦، بخش ٢: اندر بیرون آمدن باطنیان در خراسان و ماوراءالنهر
	[Выступление 5:] Выступление батинитов в Шаме и Магрибе (fol. 44a–44b); 351 (1 535) [خروج ٥:] خروج باطنیان در شام و مغرب	Фасл 46, ч. 3: О выступлении батинитов на территории Шама и Магриба; 367 (1 657) فصل ٤٦، بخش ٣: در بیرون آمدن باطنیان در زمین شام و مغرب
	[Выступление 6:] Выступление батинитов в Харате, Гуре и Гурдже (fol. 44b–45a); дефект рукописи: без концовки из-за пропуска в тексте; 396 (1 768) [خروج ٦:] خروج باطنیان در هری و غور و غرجه؛ نقص نسخه: این خروج به خاطر افتادگی در متن بدون انتها آمد	Фасл 46, ч. 4: О выступлении батинитов в округе Харата и Гура; 521 (2 273) فصل ٤٦، بخش ٤: در بیرون آمدن باطنیان در ناحیت هرات و غور
	[Выступление 7:] дефект рукописи: это выступление отсутствует из-за пропуска в тексте, но в конце следующего выступления дана ссылка на Мухаммада Бурка'и; 000 (000) [خروج ٧:] نقص نسخه: این خروج به خاطر افتادگی در متن نیامد ولی انتهای خروج بعدی دارای ارجاع به محمد بُرقعی می باشد	Фасл 46, ч. 5: О выступлении Мухаммада б. 'Али Бурка'и 'Алави с армией негров в Хузистане и Басре за мазхаб батинитов فصل ٤٦، بخش ٥: در بیرون آمدن محمد بن علی بُرقعی علوی بر مذهب باطنی به خوزستان و بصره با لشکر زنگیان
	[Выступление 8:] дефект рукописи: без заголовка и начала, из-за пропуска в тексте приведено только окончание (fol. 45a–46a); 515 (2 249) [خروج ٨:] نقص نسخه: بدون عنوان و ابتدا، به خاطر افتادگی در متن فقط انتهای این خروج آمد	Фасл 46, ч. 6: О выступлении Абу Са'ида Джаннаби и его сына Абу Тахира в Бахрайне и Лаксе; 867 (3 795) فصل ٤٦، بخش ٦: در بیرون آمدن ابو سعید جَنّابی و پسرش ابو طاهر از بحرین و لحسا



<p>Оглавление ФА по Кашф ал-зунун فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون</p>	<p>Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه</p>	<p>Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك</p>
	<p>[Выступление 9:] Выступление хуррамдинитов (fol. 46a-b); 558 (2 486)</p> <p>[خروج ۹:] خروج خرّمدينان</p>	<p>Фасл 47, ч. 1: О выступлении хуррамдинитов в Исфахане и Азарбайджане; 345 (1 558)</p> <p>فصل ۴۷، بخش ۱: اندر خروج خرّمدينان به اصفهان و آذربايجان</p>
	<p>[Выступление 10:] Выступление Бабака (fol. 46b-50a); 2 662 (11 696)</p> <p>[خروج ۱۰:] خروج بابک</p>	<p>Фасл 47, ч. 2: О выступлении Бабака; 2 155 (9 591)</p> <p>فصل ۴۷، بخش ۲: در خروج بابک</p>
<p>Гл. 5: О зиндиках</p> <p>الباب الخامس: في الزنادقة</p>	<p>Гл. 5: О зиндиках нашего времени (л. 50a-69a); 14 908 (65 813)</p> <p>باب ۵: در بيان زنادقة روزگار ما</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>
	<p>Фасл 2: О ситуациях с джаулакийан и их поведении (fol. 51a-b)</p> <p>فصل ۲: در احوال جولقيان و روش ايشان</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>
	<p>Фасл 3: О становлении джаулакизма и начале его истории (fol. 51b-53b)</p> <p>فصل ۳: در وضع جولق و ابتداي حكايت آن</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>
<p>Гл. 6: О порицании невежества</p> <p>الباب السادس: في مذمة الجهل</p>	<p>Фасл 4: О порицании невежества (fol. 53b-55a)</p> <p>فصل ۴: در مذمت جهل</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>
	<p>Фасл 5: О разъяснении повеления к добру и запрещении отвергаемого (fol. 55a-64b)</p> <p>فصل ۵: در بيان امر معروف و نهی منکر</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>
	<p>Фасл 6: Об эпилоге книги (fol. 64b-69a)</p> <p>فصل ۶: در خاتمت كتاب</p>	<p>Нет</p> <p>ندارد</p>



Оглавление ФА по <i>Кашф ал-зунун</i> فهرست فسطاط العدالة طبق كشف الظنون	Оглавление по рукописи ФА فهرست فسطاط العدالة بر اساس نسخه	Фаслы из оглавления СМ فصول مطابق از فهرست سير الملوك
	Касида-панегирик амиру Музаффар ал-дину б. Алп Йураку (fol. 69a–b); дефект рукописи: без окончания касиды; 569 (2 390) قصيده در مدح امير مظفر الدين ابن آلپ یرک، نقص نسخه: فقدان انتهای قصیده	Касида-панегирик султану Гийас ал-дину Мухаммаду б. Малик-шаху; 569 (2 390) قصيده در مدح سلطان غياث الدين محمد ابن ملكشاه
Статистика	87 312 (385 480)	42 230 (186 851)

Цель 2. Получение должности при дворе адресата

Вторая цель компилятора, которая выводится из аргументации для первой цели, но которая куда важнее её, – это получение должности при дворе адресата ФА. В тексте обозначены два адресата.

Первый – румский салджукидский султан Мас'уд б. Кай Кавус, известный как Гийас ал-дин Мас'уд II и упомянутый в эпилоге ФА в качестве потенциального борца с нововведенцами в исламе. Он же назван адресатом в *Кашф ал-зунун* Хаджжи Халифы [16].

Второй – военачальник Музаффар ал-дин б. Алп Йурак (ум. 691/1292) из семьи Чубанидов. Ему посвящена касида, украденная Мухаммадом ал-Хатибом из первой редакции СМ и отредактированная им под него. Таковую же цель в своё время преследовал и Амир Му'иззи при фабрикации первой редакции СМ и присоединении своей касиды в конце основного текста. Возможно, поэтому его компиляция привлекла к себе внимание Мухаммада ал-Хатиба.

Аргументы

2.1. Эту цель раскрывает способ отбора тех фаслов из СМ, которые отвечали устремлению Мухаммада ал-Хатиба. Есть высокая вероятность того, что фаслы 1–11, отсутствующие в ФА из-за дефекта рукописи, относятся к фаслам 2–4 категории первой редакции СМ. Они содержат комментарий Амира Му'иззи: 2-я категория – фаслы без логического перехода от трудового соглашения-муваза'а Низам ал-мулка к добавленному комментарию; 3-я категория – фаслы с логическим переходом к добавленному комментарию; 4-я категория – фаслы с добавленным комментарием и перестановкой. Фаслы 1-й категории остались без комментария, сохранив изначальную структуру и содержание трудового соглашения. Определения – 'краткие' (مختصر), 'довольно краткие' (نس مختصر), 'написанные сокращённо' (بر سبيل اختصار نوشته) и 'сказанные экспромтом' (بر بديهه گفته) – несомненно указывают на данную категорию. Эти определения использованы для описания первых 39 фаслов в обеих редакциях СМ до того,



как к некоторым из них был добавлен комментарий и одновременно присоединены ещё 11 фаслов. Эти же определения являются показателем изначального объёма, который был у 39 фаслов в подлинном трудовом соглашении Низам ал-мулка.

В общей сложности 12 «кратких» или «довольно кратких» фаслов относятся к первой категории в обеих редакциях СМ: 9, 12, 14, 15, 16, 22, 25, 26, 30, 31, 32 и 34. Их объём находится в границах от 56 слов (Фасл 14) до 132 слов (Фасл 22), тогда как объём фаслов с добавленным комментарием достигает 4 824 слов (Фасл 13). Фаслы со столь большим объёмом, естественно, не могут считаться «краткими», несмотря на то что они входят в первые 39 фаслов. Статистическое обоснование краткости первых 39 фаслов никогда не рассматривалось исследователями СМ, на него всегда закрывали глаза.

Следовательно, поскольку ни один из фаслов, заимствованных из СМ (см. 1.1 и таблицу 1), не относится к первой категории, то 11 фаслов, выпавших из ФА, вероятно, также не содержат фасы 9 и 12 из СМ. И если эти 11 фаслов когда-нибудь обнаружатся в какой-нибудь отдельной рукописи, то будет известно, какому тексту они принадлежат.

С другой стороны, комментарий Амира Му'иззи в 2–4 категориях упомянутых фаслов СМ, которые были введены в первую главу ФА, включает в себя: логический переход от *муваза'а* к добавленному комментарию; сам комментарий темы фасла; рассказы, взятые из разных источников; выводы комментатора. В большинстве случаев рассказы не имеют очевидной связи с темой фасла или эта связь очень слабая.

Некоторые из подробных рассказов – это на самом деле несколько присоединённых друг к другу рассказов, из которых лишь один имеет очевидную связь с обсуждаемой темой... Такая слабость взаимосвязи и соотношения справедлива и для некоторых коротких рассказов, т. е. иногда весь рассказ не имеет никакой очевидной и прямой связи с темой фасла [13, с. 59].

برخی از حکایات مفصل، در واقع، چند حکایت به هم پیوسته اند که تنها یکی از آنها با موضوع سخن ارتباط آشکاری دارد... این ضعف ارتباط و تناسب در باره بعضی از حکایات کوتاه هم صادق است. یعنی گاهی کل حکایت ارتباط روشن و مستقیمی با موضوع فصل ندارد.

Получается, что особую значимость и ценность для компилятора ФА в заимствованных частях представлял комментарий к теме фасла с выводами самого Амира Му'иззи. Ключевые формулировки в его выводах начинаются с таких фраз: «Я упомянул столько затем, чтобы...»; «Здесь упомянуто настолько, чтобы ты знал ...»; «Цель в этом рассказе состоит в том, чтобы...»; и т. п.

При этом Мухаммад ал-Хатиб, преднамеренно изменяя текст, усиливает в комментариях и выводах Амира Му'иззи те высказывания, которые связаны с получением должности.



Сийар ал-мулук (سير الملوك)

Он [= Бог] даст ему [= государю] разум и знание, чтобы тот проводил различие во всех делах, ... показывая достоинство и степень каждого лица, возвращая стоящих людей на свой пьедестал и укорачивая руки недостойным людям, возвращая их к своему делу и профессии и вырывая с корнем неблагодарность за благоденствие (Фасл 40) [8, с. 319, 540].

[خدا] او را [= پادشاه را] عقل و دانش دهد که در همه کارها تمییز کند ... و اندازه و درجه هر کسی دیدار کند و ارزانیان را به پایه خویش باز برد و ناززانیان را دست کوتاه کند و به کار و پیشه خویش رساند و کافر نعمت را از بیخ و بن بر کند ... (فصل ۴۰).

Фустат ал-'адала (فسطاط العدالة)

Он [= Бог] одарит правосудного и разумного государя державой и удачей, чтобы тот ... находил достоинство, степень и чин каждого лица, приводя каждого подходящего для себя к своей работе и должности, обласкивая правдивых друзей и искренних сторонников... (Гл. 1, Фасл 17) [9, fol. 94a]¹⁴.

[خدا] پادشاه عادل و عاقل را دولت و اقبال بخشد تا ... اندازه و درجه و مرتبت هر کسی پیدا کنند و هر یکی را لایق خود به کاری و شغلی فرود آرند؛ و دوستان صادق و هواخواهان خالص را نوازش فرمایند ...

Из таких акцентов в разных местах текста становится ясно, что компилятор принадлежал к учёным и религиозным деятелям, как и предполагалось в статье Бруно Де Николы. Например:

Сийар ал-мулук (سير الملوك)

Другое – они [= государи] выдавали из казначейства (*байт ал-мал*) долю заслуженным лицам, учёным, алавитам, жителям пограничья и знатокам Корана, чтобы никто во время их державы не жил обездоленным и стеснённым и чтобы они получали мольбы во благо, восхваления и награду обоих миров (Фасл 40) [8, с. 319, 541].

دیگر – ارباب مستحقان و عالمان و علویان و اهل ثغر را و اهل قرآن را [پادشاهان] از بیت المال نصیب داده اند تا هیچ کس در روزگار دولت ایشان بی نصیب و محروم نبوده اند و دعای به خیر و ثنا و ثواب دو جهانی به حاصل آمده است (فصل ۴۰).

Фустат ал-'адала (فسطاط العدالة)

Что касается общины, которая следует курсом Закона Божьего и охраняет путь шейхов праведных предшественников, а также богобоязненных учё-

¹⁴ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f95.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



ных, хранителей в памяти [Корана] и аскетичных саййидов, то все они – это знать среди народа. Их надо почитать и уважать. Им надо определить долю из халалных средств в мусульманском казначействе (*байт ал-мал*) – её надо найти по чину каждого из средств подушной подати, имущества пропавших людей и военных трофеев, выдавая её им год за годом с почтением и почётом без их требований и настоятельных просьб, а мольбы, усердие и величие таких людей надо считать трофеем (Гл. 1, Фасл 17) [9, fol. 94b]¹⁵.

و أمّا طایفه‌ای که بر نهج شرع روند و طریق مشایخ سلف نگاه دارند، و علمای متقی و حفاظ و سادات پرهیزکار – این جمله اشراف قوم اند. ایشان را عزیز و مکرم باید داشت، و نصیب ایشان از وجه حلال از بیت المال مسلمانان تعیین باید کرد – از وجه جزیه و مال غایبانه و غنائم بر قدر مرتبه هر یکی پیدا باید کرد، و سال به سال به اعزاز و اکرام بی تقاضا و ابرام بدیشان رسانیدن، و دعا و همت و شوکت این قوم را به غنیمت باید داشت.

2.2. Добавления компилятора к частям, взятым из фаслов СМ (см. 1.4), показывают его особое внимание к этой цели. Например, в Фасл 13 («На тему наперсников-*надимов*...») ФА добавлен рассказ, который не приводится в Фасле 17 («О наперсниках-*надимах*...») СМ. Основная идея рассказа – карьерный рост учёного 'Али б. Мухаммада Кийа ал-Хараси ал-Табари (ум. 504/1110). По версии компилятора, он дошёл с поста наперсника-*надима* аббасидского халифа, который занимал в течение 10 лет, до поста главы (ректора) мадрасы Низамийа благодаря своим бесподобным знаниям. Известно, что после его смерти была сделана попытка вновь пригласить на этот пост имама ал-Газали¹⁶.

Фустат ал-'адала (فسطاط العدالة)

Кийа Харас был *надимом* халифа в течение десяти лет, ни на миг не отлучаясь от халифа, разве что на время малого омовения и встреч с семьёй. Остальное время он не отходил от него из-за любви, которую питал к нему (Гл. 1, Фасл 13) [9, fol. 78b]¹⁷.

مدّت ده سال کیا هراس ندیم خلیفه بود چنانکه یک لحظه از خدمت خلیفه غایب نبود، مگر به وقت وضو و اجتماع حرم، باقی از وی جدا نمی‌گشت از دوستی که او را می‌داشت.

Несмотря на внешнее правдоподобие, этот рассказ, по всей видимости, исторический фейк компилятора, созданный только ради поставленной цели. Ни один источник не подтверждает того факта, что Кийа ал-Хараси занимал должность *надима* при халифах ал-Муктади (прав.

¹⁵ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f96.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.

¹⁶ См. письма 10–13 в Тексте III из второй книги серии [18, с. 208–17, 539–46], а также [19, с. 38, 40].

¹⁷ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f79.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



467–487/1075–1094) или ал-Мустазахире (прав. 487–512/1094–1118) перед своим назначением в Низамийю [20]. Но некоторые источники говорят о том, что до своего назначения туда он занимал должность судьи и пользовался большим почётом при дворе салджукидского султана Баркийярука б. Малик-шаха (ум. 498/1105), когда его премьер-министром в течение двух лет был Маджд ал-мулк ал-Кумми (490 – шаввал 492/1097–сентябрь 1099).

Ал-Мухтасар мин китаб ал-Сийак ли-Тарих Нисабур

(المختصر من كتاب السيات لتاريخ نيسابور)

Затем он связал себя службой при [вазире] Маджд ал-мулке в дни султана Баркийярука б. Малик-шаха, пользуясь его благосклонностью и благорасположением, был направлен [посланцем] в Газну и пользовался благосклонностью этого султана [21, с. 316 (No 2158)].

ثم اتصل بخدمة مجد الملك في ايام السلطان بركياروق بن ملكشاه وحظي عنده وحسن حاله، وترسل الى غزنة وحظي عند السلطان.

Вафайат ал-а'йан

(وفيات الأعيان)

Затем он связал себя службой при [вазире] Маджд ал-мулке [в дни султана] Баркийярука б. Малик-шаха ал-Салджуки, наслаждаясь при нём деньгами, саном и повышением престижа и приняв на себя судейство в его державе. Будучи мухаддисом, он использовал хадисы в диспутах и на собраниях [22].

ثم اتصل بخدمة مجد الملك [في ايام السلطان] بركياروق بن ملك شاه السلجوقي وحظي عنده بالمال والجاه وارتفع شأنه، وتولى القضاء بتلك الدولة، وكان محدثاً يستعمل الأحاديث في مناظراته ومجالسه.

В шаввале 492/сентябре 1099 г. Маджд ал-мулк был убит военачальниками Баркийярука, а 17 сафара 493/02 января 1100 г. Баркийярук вошёл в Багдад. Тогда халиф приказал произносить хутбу за его здоровье [23, с. 120]. Тогда же Кийа ал-Хараси был назначен ректором Низамийи [24, xix, с. 351], сменив на этом посту Абу 'Абд Аллаха ал-Табари (ум. 495/1102) [25, р. 40–41] и проработав на нём до самой смерти.

Из сказанного следует, что ради поставленной цели компилятор ФА поменял место службы Кийа ал-Хараси, заменив двор султана Баркийярука на двор аббасидского халифа, и сделал его *надимом* вместо судьи. По-видимому, такой карьерный рост Кийа ал-Хараси – от должности *надима* до поста ректора центральной мадрасы Аббасидского халифата – показался компилятору ФА более контрастным, чем его реальный карьерный рост. Амир Му'иззи для достижения цели тоже прибегал в СМ к созданию таких же исторических фейков [26, р. 97–131; 8, с. 148–50].

Эта же цель находит своё продолжение и развитие в Фасле 14 («О проведении государем совещаний...»). К нему компилятором ФА было добав-



лено и присоединено рассказов, преданий и стихов больше, чем к другим заимствованным фаслам. В Фасл 17 («О том, что государь должен быть милосердным к Божьим людям...») включён рассказ, основная мысль которого – приход к реальной власти потомка румийского государя «в союзе с помощниками-единомышленниками и правдивыми друзьями» и последующее назначение каждого из них на пост военачальника-амира. Окончание первой главы ещё раз подтверждает ожидание компилятора получить должность при дворе в области религии и вероучения.

Фустат ал-'адала

(فسطاط العدالة)

Эта глава нацелена на то, чтобы ... [государь] назначал мудрых и разумных людей для своего Двора и приёма, для своего министерства и палаты; чтобы, делая любое дело, он советовался с мудрыми и повидавшими мир старцами, с умными, опытными и искушёнными людьми и им приказывал [это дело]; <...> чтобы он сохранял место, пост и уважение к каждому из учёных, из людей достоинства, из религиозных людей, из людей аскетизма и богобоязненности по чину каждого из них... (Гл. 1, Фасл 22) [9, fol. 118b]¹⁸.

و مقصود از این باب – آن است که ... [این پادشاه] بر درگاه و بارگاه، و دیوان و ایوان خود مردم خردمند و عاقل نصب کند؛ و هر کاری که کند، به مشورت پیران خردمند جهان دیده و عقلا و مردم کارکرده و آزموده کند و فرماید؛ ... و هر کسی از علما و اهل فضل و دیندار و اهل زهد و تقوی را مکان و مقام و حرمت ایشان بر قدر مرتبه هر یکی نگاه دارد...

Цель 3. Демонстрация квалификации и лояльности компилятора

Первая глава создаёт общий фон жизни двора. На этом фоне компилятор подчёркивает важность назначения на административные должности квалифицированных чиновников и привлечения учёных к управлению государственными делами с их продвижением по службе. Вполне логичные и благие пожелания и для современных правительств. Далее ему осталось показать своему адресату, на какую должность претендует он сам и насколько он ей соответствует. Соответствие должности всегда предполагает, с одной стороны, наличие у кандидата профессиональной квалификации, а с другой – его лояльность по отношению к действующей администрации. Этот, также вполне логичный подход используется при приёме на работу в любую команду и в наши дни, правда, иногда с предпочтением в пользу лояльности.

Достаточно взглянуть на названия и содержание следующих глав, чтобы увидеть, как компилятор ФА достигает этой цели.

Вторая глава – «О высказываниях учёных и мудрецов» (по *Кашф ал-зунун*) – из-за дефекта рукописи дошла до нас в крайне усечённом виде, буквально менее чем на одном листе (см. таблицу 1). Этот лист содержит

¹⁸ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f120.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



концовку девятого фасла и десятый фасл полностью. Таким образом, вторая глава в оригинале состояла из десяти фаслов. Судя по названию десятого фасла – «Об изречениях, которые были сказаны в десяти фразах» [9, fol. 1a]¹⁹, в этой главе были подобраны изречения, состоящие от двух до десяти фраз. Как и в случае с названием десятого фасла, указание на число фраз было в заголовке каждого фасла, начиная очевидно со второго. А первое предложение каждого изречения включало в себя это число, после чего шло перечисление его компонентов, например: «Девять вещей пропащие: ...»; «Десять вещей следует откладывать и складировать: ...» и т. п. Источник, откуда эта глава была заимствована, будет рассмотрен ниже (см.: Другие источники ФА). Здесь важна её функция.

Вторая глава, полностью состоящая из разных цитат без какого-либо комментария, по-видимому, выполняла функцию перехода от фона первой главы к реализации третьей цели компилятора ФА. Такой переход известен в жанре средневековой хвалебной касиды под названием *тахаллус* (تخلُّص)/*гуризмах* (گریزگاه) – букв. 'освобождение' от /'выход' из лирического фона. После выхода из этого фона придворный поэт восхвалял адресата и обращался к нему со своей просьбой-*талаб* (طلب). Подобная логика могла использоваться для получения должности при дворе и в шаблонах прозаической административной литературы так же, как она использовалась в официальных письмах.

It is clear that the form of an official letter and of a panegyric *qasida* can be the same: a tripartite arrangement with transitional passages between the three major sections [27, p. 126].

Ясно, что форма у официального письма и хвалебной касиды могла быть одинаковой: трёхчастная компоновка с переходными пассажами между этими тремя основными разделами.

Третья глава – «О событиях из жизни нашего Пророка» – представляет собой текст в стиле современного энциклопедического справочника. В ней 69 фаслов. Фасл 1 выполняет роль введения; Фаслы 2–11 посвящены Пророку Мухаммаду; Фаслы 12–15 – четырём праведным халифам; Фаслы 16–17 – имамам ал-Хасану б. 'Али и ал-Хусайну б. 'Али; Фаслы 18–32 – Умаййадам и Марванитам; Фаслы 33–69 – Аббасидам до последнего аббасидского халифа ал-Муста'сима (казнён в 656/1258 г.).

Ключевая информация по каждому из умаййадских и аббасидских халифов иной раз сопровождается краткими историческими рассказами, а в основном сводится к перечислению основных фактов их биографии: полное имя, имя матери, даты рождения и смерти, имена жён и детей, срок жизни и халифства, иногда запись на перстне, иногда имена мини-

¹⁹ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f2.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



стров и секретарей, иногда смуты во время правления. В целом глава даёт справочную информацию, состоящую из имён собственных, топонимов и разных дат. Источники, откуда эта глава могла быть заимствована, будут рассмотрены ниже (см.: Другие источники ФА). Основная функция главы – показать знание компилятором исламской истории и свой мазхаб. По содержанию главы можно утверждать, что компилятор ФА был суннитом. Особенно это видно по её окончанию.

Фустат ал-'адала (فسطاط العدالة)

Причиной заката их [= 'Аббасидов] государства был вазир, которого звали Ибн 'Алками²⁰. <...> Все люди в мире знают, что рафизиты призывают к вражде с 'Аббасидами, потому что считают род 'Аббаса врагом семьи [Пророка], а 'Аббасидов – узурпаторами в халифстве. Их мазхаб – это приближение и отвержение (*тавалла ва-табарра*). Приближение – к семье [Пророка], отвержение – к их врагам. Врагами они считают 'Аббасидов. Ночь напролёт они повторяют [слова] отвращения, вражды, проклятий и мольбы за зло для сподвижников [Пророка] и для семьи рода 'Аббаса. Как /л. 27b/ полагаться на того, чья вражда становится явной, и как верить ему своё государство? Закат государства рода 'Аббаса конечно будет таким, каким он оказался (Гл. 3, Фасл 69) [9, fol. 27a–b]²¹.

و سبب زوال ملك ایشان این وزیر بود که او را ابن علقمی گفتند ... جمله خلق عالم دانند که روافض دعوی دشمنی عباسیان کنند به جهت آنکه آل عباس را دشمن خاندان دانند و عباسیان را در خلافت ظالم دانند. و مذهب ایشان تولی و تبراً است: تولی – به خاندان، و تبراً – به دشمنان ایشان؛ و عباسیان را دشمن دانند؛ و همه شب تکرار ایشان بغض و عداوت و لعنت و نفرین بر صحابه و بر خاندان آل عباس کنند. کسی را که عداوت او ظاهر شود، چگونه ۲۷ب/ بر وی اعتماد کنند و ملک خود به وی سپارند؟! لاجرم زوال ملک آل عباس چنین باشد که بود.

Четвёртая глава – «О карматах и сподвижниках Маздака...» – это возвращение к структуре и содержанию СМ с того места, на котором завершилась первая глава (см. таблицу 1). Здесь компилятор опять изменяет заголовки большинства заимствованных фаслов (1.2), преднамеренно искажает взятый из них текст (1.3) и добавляет что-то от себя (1.4). Основная функция этой главы – создать образ врага прошлых эпох и напомнить адресату о том, как доисламские государи, а также исламские султаны и халифы вели с ним беспощадную борьбу. Под врагом имеются в виду маздакиты, хуррамдиниты, карматы и батиниты-исмаилиты. Все они включены в категорию зиндиков, вероотступников и нововведенцев.

Пятая глава – «О зиндиках нашего времени» – функционально предназначена для создания образа врага ислама при жизни компилятора. Мухаммад ал-Хатиб представляет его в качестве последователя врага

²⁰ О нём см.: [28, с. 101–20].

²¹ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f28.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



прошлых эпох, чтобы негативные образы обоих наложились друг на друга и стали единым целым. Наложению образов помогают одни и те же отрицательные эпитеты, которые компилятор использует в обеих главах. Например, если в СМ уход врага в мир иной описывается через глагол 'умирать', то в ФА он часто заменяется на словосочетания типа: 'отдать душу аду' или 'примкнуть к аду'. Если в СМ при упоминании зиндиков и вероотступников проклятия встречаются крайне редко, то в четвёртой и пятой главах ФА на каждом шагу можно увидеть проклятия и уничижительные эпитеты типа: 'люди с собачьей жизнью и натурой неверных', 'проклятые собаки', 'собаки без религии' и т. п.

Сформировав образ современного врага с корнями из прошлого, компилятор переходит к описанию способов борьбы с ним по шариату, имея в виду свою квалификацию. Исходя из содержания Фасла 4 («О порицании невежества») и Фасла 5 («О разъяснении повеления к добру и запрещении отвергаемого») в этой главе, можно практически уверенно говорить о том, что компилятор претендовал на должность проповедника-*хатиба*, или судьи, или блюстителя-*мухтасиба*. Для него это ключевые фаслы. В них он демонстрирует как своё знание предмета, так и желание пресечь распространение джаулакизма-каландаризма, о чём уже шла речь в статье Де Николы.

Наконец, в эпилоге книги (Фасл 6) компилятор ещё раз совмещает образ врага прошлого с современным ему врагом в кратком обзоре всех зиндиков и вероотступников, упоминавшихся в четвёртой главе, и джаулакийан-каландаров, упомянутых в начале пятой, и раскрывает цель всей книги.

Фустат ал-'адала (فسطاط العدالة)

То, что мы разъяснили в данной книге про образ жизни и мазхаб карматов, и есть наш умысел в её компиляции и рассказах про них. Пусть мусульмане знают: поведение и образ жизни, который практикуют зиндики наших дней, это такое же поведение и образ жизни, как у тех. Разумному человеку достаточно услышать рассказ о мазхабе зиндиков прошлого, тогда не будет нужды как-то ещё обосновывать поведение нынешних зиндиков с натурой неверных [9, fol. 68b]²².

و آنچه ما بیان کردیم از سیرت قرامطه و مذهب ایشان در این کتاب، غرض ما از تألیف این کتاب آن است و حکایت ایشان تا اسلامیان بدانند: این روش و سیرت که این زنداقت روزگار می‌ورزند، همان روش و سیرت است. عاقل [را] سماع حکایت مذهب زنداقت ماضی تمام است، بر دلایل روش این قوم کافر طبع زندیق به دلیلی دیگر حاجت نیست.

Хусам ал-дин Хуйи (ум. после 709/1310), современник компилятора ФА, поэт и секретарь амира Музаффар ал-дина б. Алп Йурака, посвятил этому амиру книгу *Кава'ид ал-раса'ил ва-фара'ид ал-фаза'ил* (قواعد الرسائل و فرائد الفضائل) – «Правила для посланий и уникамы для достойн

²² Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f70.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



ых». Эта книга – руководство для секретарей и писцов. В ней Хусам ал-дин чётко выстроил иерархию обращений (خطابات) для придворных чиновников, выделив в ней два разряда (صنف). В каждом из них он указал две категории (طبقه). Блюститель-мухтасиб (محتسب) включён во вторую категорию первого разряда наряду с осведомителями (مشرف), инспекторами (ناظر), сборщиками налогов и штрафов (قباض) и т. п. – представителями исполнительной власти. А судьи (قضاة) включены во второй разряд наряду с преподавателями (ارباب تدریس), великими шейхами (مشايخ كبار), саййидами (سادات), проповедниками (خطباء), увещателями (مذکران), аскетами (زهاد), наместниками судей (نواب قضا), попечителями (متولي), хранителями в памяти Корана (حفاظ) [29, с. 227–39].

Прозвище ал-Хатиб ('Проповедник') может указывать на род занятий компилятора ФА. Если это так, то своим письменным подношением он стремился получить или сохранить за собой должность проповедника. Вторая опция – в случае необходимости переутверждения назначения при смене администрации. Также возможно, что благодаря своему тексту он пытался получить повышение по службе, претендуя на должность судьи при появлении такой вакансии, или перейти в категорию блюстителей за соблюдением норм шариата.

Обосновав свою квалификацию, Мухаммад ал-Хатиб демонстрирует лояльность двум адресатам: султану Мас'уду б. Кай Кавусу – в эпилоге ФА, а Музаффар ал-дину б. Алп Йураку – в касиде, украденной из первой редакции СМ и примыкающей к тексту. Всё. Книга завершена. Компилятору осталось получить назначение на должность, а нам – понять, почему в книге указаны два адресата.

Исторический контекст

В статье Де Николы исторический контекст появления ФА представлен достаточно хорошо. Поэтому здесь остаётся вкратце выделить детали, связанные с административным управлением в Румском султанате со столицей в г. Кунья (совр. Конья). Султанат находился, как бы сейчас сказали, под внешним управлением монгольских Илханов. Монголы выдавали ярлыки салджукидским султанам на правление Румом. Те собирали налоги с бейликов, которые находились под управлением локальных администраций. Из собранных налогов султаны платили дань Монголам. Всё это часто сопровождалось междоусобицами среди претендентов как на монгольский трон, так и на салджукидский, вдаваться в детали которых здесь нет необходимости.

В 682–683/1284 г. Мас'уд б. Кай Кавус был назначен Илханом Ахмадом Тегюдером (прав. 681–683/1282–1284) [30] султаном Рума, т. е. приблизительно за год до завершения ФА в 683/1284–1285. Музаффар ал-дин б. Алп Йурак, военачальник салджукских султанов, поддержал его. Тогда же



Мас'уд б. Кай Кавус, как новый султан, официально утвердил его главой локальной администрации Чубанидского *бейлика* с центром в Кастамону (*Kastamonu*), располагавшимся на границе с Византийской империей.

Судя по *Кава'ид ал-раса'ил* Хусам ал-дина и ещё одного руководства для секретарей *Такарир ал-манасиб* (تقارير المناصب) – «Назначения на посты», составленного Камал ал-дином ал-Кунави в 720/1320 г., очевидно в Кунье [31], локальный двор Музаффар ал-дина в Кастамону по составу должностей во многом дублировал столичный двор Мас'уда б. Кай Кавуса в Кунье. А назначения на ключевые должности в локальных администрациях проходили при участии столичной администрации в течение какого-то времени после утверждения Монголами нового султана. Таким образом выстраивалась вертикаль его власти там, где главы *бейликов* признавали её.

Мусамарат ал-ахбар (مسامرة الاخبار)

В течение трёх лет [после прихода к власти Мас'уда б. Кай Кавуса] у румских царств было полное процветание, порочные люди не выдвигались в чинах над достойными, мелкие люди не обладали превосходящей властью над великими. Утверждение на религиозные и мирские посты приказывали по мере подготовленности каждого в знаниях и религиозности [32, с. 140].

مدّت سه سال ممالک روم را رونقی تمام بود، و ارادل را بر افاضل رتبت تقدّم نبود، و اصاغر بر اکابر قدرت تفوّق نداشتند. تقریر مناصب دینی و دنیاوی بر قدر استعداد دانش و دیانت هر کسی می فرمودند.

Здесь стоит обратить внимание, что сам Хусам ал-дин Хуйи был принят на должность секретаря главы локальной администрации Кастамону тоже в 683/1284 г., начав уже через год выдавать на этой должности литературную продукцию. Исторический текст *Мухтасар-и Салджук-нама* («Сокращение *Салджук-нама*») был завершён неизвестным автором тоже на описании прихода к власти в 682–683 г. Мас'уда б. Кай Кавуса при поддержке Музаффар ал-дина б. Алп Йурака²³. Причём *Мухтасар* появляется ещё при жизни Ибн Биби – автора полного текста *Салджук-нама* под названием *ал-Авамир ал-'алаййа фи-л-умур ал-'алаййа* (الأوامر العالائیة فی الأمور العالائیة), завершённого к 680/1281 г. [34].

Все эти факты говорят за то, что в течение 682–683/1284–1285 гг. или чуть дольше шёл активный приём на работу в администрацию как нового султана в Кунье, так и его военачальника в Кастамону при одобрении столичной администрацией локальных назначений. На мой взгляд, именно поэтому в ФА указаны два адресата.

²³ Текст издан Martijn Theodoor Houtsma (1851–1943), см.: [33].



Другие источники ФА

Источники, которыми воспользовался компилятор ФА, делятся на две категории:

а) упомянутые, включая заимствованные из СМ вместе с комментариями Амира Му'иззи;

б) умышленно скрытые, включая СМ.

Здесь имеет смысл вкратце остановиться только на тех из них, которые были преднамеренно скрыты компилятором в Главе 2 («О высказываниях учёных и мудрецов») и в Главе 3 («О событиях из жизни нашего Пророка»).

Глава 2

Можно с уверенностью утверждать, что Глава 2 полностью дублирует *Тухфат ал-мулук* («Редкий дар владыкам») ²⁴ за исключением вводной части. Этот небольшой текст на 0, 6 современного авторского листа был составлен неизвестным автором из введения и девяти глав (*баб*). Каждая глава представляет собой цитаты и изречения с числовым соотношением (تناسب اعدادی) от двух до десяти. Для наглядности статистика по тексту (без учёта знаков пунктуации) приведена в таблице 2.

Таблица 2 Статистика по *Тухфат ал-мулук*

Содержание ТМ (فهرست تحفة الملوك)	Кол-во изречений (تعداد سخنها)	Статистика (آمار)
Введение		197 (885)
Гл. 1. Изречения из 2 фраз (سخنها در دو کلمه)	21	651 (2718)
Гл. 2. Изречения из 3 фраз (سخنها در سه کلمه)	58	1636 (6888)
Гл. 3. Изречения из 4 фраз (سخنها در چهار کلمه)	64	1942 (8572)
Гл. 4. Изречения из 5 фраз (سخنها در پنج کلمه)	6	242 (1024)
Гл. 5. Изречения из 6 фраз (سخنها در شش کلمه)	2	207 (872)
Гл. 6. Изречения из 7 фраз (سخنها در هفت کلمه)	6	350 (1511)
Гл. 7. Изречения из 8 фраз (سخنها در هشت کلمه)	2	103 (455)
Гл. 8. Изречения из 9 фраз (سخنها در نه کلمه)	1	62 (266)
Гл. 9. Изречения из 10 фраз (سخنها در ده کلمه)	5	306 (1286)
Всего:	165	5 696 (24 477)

²⁴ Я выражаю свою искреннюю признательность Фатхулле Зоуки (فتح الله ذوقی) за указание на этот источник.



Тухфат ал-мулук был опубликован по уникальной рукописи из коллекции Ватикана в виде как отдельной книги, так и статьи [35, с. 21–47]²⁵. В обеих публикациях издатель приписал текст поэту Аухади Марагайи (ок. 673–738/1274–1338). Однако позже иранские специалисты поставили под сомнение его авторство [36, с. 460–66]²⁶. А сейчас их сомнения подтверждаются и текстом ФА, который был скомпилирован спустя 10 лет после рождения поэта.

Традиция создания и фиксации изречений с числовым соотношением – очень древняя. Ислам тоже её адаптировал, используя как доисламскую базу данных из этих изречений, так и свою собственную. Любой мусульманский компилятор мог при желании сделать сборник или написать главу в книге, состоящую из цитат и изречений по теме своих интересов. Отличительные черты этого сборника (главы) – тематический состав изречений и минимальное присутствие составителя. По сути, его дело – лишь написать краткое введение, озаглавить каждую подборку изречений, сгруппированных по числовому признаку, и что-то сказать в конце. Если же из изречений составлена глава в книге, то она вполне может выполнять функцию перехода от одной темы в книге к другой.

Компилятор ФА не стал утруждать себя собственной подборкой числовых изречений, а просто внёс уже готовый текст неизвестного автора *Тухфат ал-мулук* во вторую главу своей компиляции, творчески его обработав. Статистика слов (знаков с пробелами) девятой, заключительной главы из *Тухфат ал-мулук* по изданному тексту (без учёта знаков пунктуации) отражает в таблице 3 творчество компилятора ФА в Фасле 10.

Т а б л и ц а 3 Статистика по Главе 9 из ТМ и Фаслу 10 Главы 2 из ФА

Содержание Гл. 9 ТМ, с. 44–45	Статистика آمار	№ в ФА	Гл. 2, фасл 10 ФА, fol. 1a–b الباب الثاني: في أقوال العلماء و الحكماء، الفصل العاشر
تحفة الملوك، باب ثم Гл. 9. Изречения из 10 фраз (سخنها در ده كلمه)	11 (49)		11 (54)
1. Десять вещей можно складировать	23 (89)	2	22 (104)
2. Великих грехов – десять	88 (354)	1	120 (514)
3. Десять вещей приводят к забывчивости	61 (270)	3	60 (286)
4. Десять вещей входят в число мирских зрелищ	65 (290)	4	76 (355)
5. Командующий армией должен иметь десять особенностей	58 (234)	5	81 (355)
Всего:	306 (1286)		370 (1663)

²⁵ Available at: <http://ensani.ir/file/download/article/20121231090428-9611-54.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

²⁶ Available at: <https://www.academia.edu/6015292/>. Accessed: 24 February 2021.



Количество слов (знаков) в ФА выросло за счёт того, что компилятор кое-где добавил вводные предложения, в которых приписал каждую цитату своему автору, а где-то перефразировал исходный текст [9, fol. 1a]²⁷. Кроме того, он поменял порядок изречений. По его подходу к своим источникам, который уже был продемонстрирован в случае с заимствованиями из СМ, а также по сохранившемуся окончанию девятого фасла, можно быть абсолютно уверенным в том, что и остальные восемь глав из *Тухфат ал-мулук* тоже вошли во вторую главу ФА, подвергшись такому же преднамеренному редактированию.

Глава 3

Сложнее определить конкретный источник для третьей главы ФА («О событиях из жизни нашего Пророка»). Очевидно, что Мухаммад ал-Хатиб не был историком. Эта глава понадобилась ему лишь для того, чтобы показать своё знание исламской истории и принадлежность к суннитам. Следовательно, он не сам готовил материал для третьей главы, а списал её из другого источника точно так же, как он поступил с материалом для других глав.

Можно говорить о жанре этого источника и его языке. Он был написан по-арабски в жанре энциклопедического справочника. Мне не известно о таких справочниках, написанных по-персидски в VII/XIII в. или ранее. По-видимому, этот формат предоставления исторической информации не интересовал широкую персоязычную аудиторию и был рассчитан на суннитское духовенство в качестве справочной литературы. Если компилятор ФА перевёл часть такого справочника на персидский и затем преднамеренно её отредактировал, то ближе всего на роль арабского источника подходит книга, издававшаяся двумя издателями под двумя разными названиями: *'Уйун ал-ма'ариф ва-фунун ахбар ал-хала'иф* (عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف) – «Источники знаний и отрасли известий о халифах» [37]²⁸ и *Китаб ал-Инба' би-анба' ал-анбийа ва-таварих ал-хулафа' ва-вилаят ал-умара'* (كتاب الإنباء بأبناء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء) – «Книга-осведомление о сведениях про пророков, про хроники халифов и правления амиров» [38]. Эта книга более известна под сокращённым титулом *Тарих ал-Куда'и* (تاريخ القضاء) – «История ал-Куда'и» шафиитского имама и учёного Мухаммада ал-Куда'и (ум. 454/1062).

В первом издании справочник доведён автором до 427/1035 г., т. е. включая начало правления 26-го аббасидского халифа ал-Кайим би-амр Аллаха (ум. 467/1075). Во втором издании справочник опубликован вместе с дополнением от неизвестного автора, который довёл раздел,

²⁷ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f2.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.

²⁸ Available at: <https://archive.org/details/1933p.d.f1760>. Accessed: 24 February 2021.



касающийся правления династии 'Аббасидов, до последнего халифа ал-Муста'сим би-Ллаха (казнён 656/1258). Текст издан по рукописи, переписанной в Истанбуле в 687 г. х.

Есть ещё один кандидат в источники третьей главы ФА. Он тоже написан в жанре справочника с похожим названием, но чуть более информативен, чем первый. Это *Китаб ал-Инба' фи-тарих ал-хулафа'* (كتاب الإنباء في تاريخ الخلفاء) – «Книга-осведомление об истории халифов» Мухаммада б. 'Али б. ал-'Имрани (ум. 580/1184), о котором мало что известно. Хронологически его книга охватывает период от времени Пророка Мухаммада до 560/1166 г., включая правление 32-го аббасидского халифа ал-Мустанджид би-Ллаха (ум. 566/1170). Эта книга также публиковалась дважды двумя издателями. Первый, иранский издатель посчитал уникальной рукопись, хранящуюся в г. Ляйдене и переписанную в 682 г. х. [39]. Второй, арабский издатель нашёл ещё четыре списка этого текста, два из которых хранятся в Истанбуле [40]²⁹.

На мой взгляд, в данном случае не столь важно, откуда именно компилятор ФА заимствовал материал для третьей главы. Важно то, что жанр арабоязычной справочной литературы был востребован в конце VII/XIII в. на территории Румского султаната после падения Аббасидского халифата. А третья глава ФА – это, по-видимому, первый образец этого жанра на персидском языке.

Заключение

Персидский текст ФА вместе с переводом на русский язык планируется опубликовать в 2023 г. в третьей книге из серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки (III)». Если получится, то чуть раньше текст будет опубликован в Иране для тех, у кого нет навыков чтения рукописи ФА, размещённой в сети Интернет на сайте VnF³⁰. Также есть намерение издать английский перевод ФА. Исследовательское введение к этим публикациям планируется дополнить результатами компьютерной стилиметрии, которые без всяких субъективных оценочных суждений, столь популярных сегодня, наглядно покажут, как первая редакция СМ эволюционировала в ФА. Но уже сейчас традиционный текстологический анализ ФА даёт основание прийти к нескольким очевидным выводам.

1. Способ компиляции. Средневековый текст, созданный ради получения должности при дворе правителя, отнюдь не всегда предполагал муки творчества его создателя, скорее – муки компиляции, хорошо известные современным студентам. Зачастую от него требовалось лишь

²⁹ Available at: <https://al-maktaba.org/book/12289>. Accessed: 24 February 2021.

³⁰ Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.



продемонстрировать свою квалификацию и лояльность по отношению к действующей администрации.

Как показал текстологический анализ ФА, его компилятор блестяще справился с этой задачей. Он прибегнул к скрытому плагиату и компиляции объёмных фрагментов из разножанровых источников, в первую очередь из первой редакции СМ, а также – к их преднамеренному редактированию. Разумеется, затраты по времени на компиляцию и редактирование куда меньше, нежели на самостоятельное творчество. В случае с ФА эти затраты могли составить максимум год-полтора, что вполне укладывается в 682–683/1284–1285 гг. – период приёма на работу в локальную администрацию Кастамону.

2. Жанр. Исходя из источников, использованных для компиляции ФА, на мой взгляд, этот текст не имеет никакого отношения ни к жанру исторической, ни к жанру назидательной литературы (*advice literature*) – ‘зерцалам для принцев’ (*the Mirrors for Princes, Fürstenspiegel*). Он может быть причислен лишь к жанру чиновничьей или, по определению К. Босворта (C. Bosworth, ум. 2015), административной литературы (*administrative literature*) [41, p. 155–67]³¹. Тексты, созданные в этом жанре, по своей функции очень напоминают современные мотивационные письма (*cover/motivation letter*) в сочетании с проектом-эссе (*job essay/job description*), которые иной раз должны подавать кандидаты на вакансию. И как сегодня никто из потенциальных работодателей не ожидает от них шедевров литературного творчества, так и работодатели прошлого едва ли ожидали чего-то оригинального от претендентов на чиновничьи должности, разве что умения компилировать. Для контраста можно привести *Кабус-нама* («Книга Кабуса») – текст, созданный в жанре назидательной литературы без всякой корыстной цели и известный каждому иранисту. *Кабус-нама* по оригинальности просто нельзя сравнивать с ФА и прочими компиляциями, которые сегодня скопом причисляют к этому жанру по каким-то формальным признакам.

3. Текст ФА органично вписывается в ряд других компиляций, созданных в жанре административной литературы на той же территории, но – чуть раньше. Яркий пример – *Рахат ал-судур ва-айат ал-сурур* (راحة الصدور و آية السرور) в авторстве Мухаммада б. ‘Али ал-Раванди (ум. после 607/1210). Вот лишь два мнения относительно этого текста:

I take Luther’s argument further by claiming that Rawandi compiled the *Rahat al-sudur* with the particular goal of gaining employment as *nadim* (‘boon companion’) at the Seljuk court [42, p. 93].

Я развиваю аргумент Лютера, утверждая, что Раванди скомпилировал *Рахат ал-судур* с конкретной целью – быть нанятым на работу в качестве надима (‘наперсника’) при салджукидском дворе.

³¹ Available at: <https://archive.org/details/M.J.L.YoungJ.D.LathamR.B.SerjeantEdsReligion-LearningAndScienceInTheAbbasidPeriod>. Accessed: 24 February 2021.



Из содержания сказанного можно сделать вывод, что Раванди, компилируя (*та'лиф*) *Рахат ал-судур*, больше надеялся на то, чтобы присвоить, позаимствовать и скомбинировать выражения из других книг, так что его творческий потенциал не заслуживает внимания [43, с. 160]³².

از مطالب این گفتار می‌توان نتیجه گرفت که راوندی در تألیف راحة الصدور بیشتر به اخذ و اقتباس و تلفیق عبارات کتب دیگر چشم داشته است و قوه آفرینش‌گری او درخور توجه نیست.

От Раванди, как и от Мухаммада ал-Хатиба, тоже требовалась откровенная компиляция. В первой части текста он подтвердил свой опыт фактами личной биографии, во второй, исторической части – свою лояльность салджукидскому султану, в третьей, должностной части – свою квалификацию и знание должностных обязанностей. Наряду с умением скомпилировать это всё в одном тексте Раванди продемонстрировал ещё и дар поэта.

Если сравнивать *Рахат ал-судур* с ФА, то по сути разница в их содержании зависит только от того, на какую должность претендовали их авторы: Раванди – должность наперсника-*надима*, Мухаммад ал-Хатиб – должность проповедника, или блюстителя-*мухтасиба*, или судьи. От знания компилятором своих должностных обязанностей зависело содержание ключевой части его компиляции.

Не стоит полагать, что в жанре административной литературы создавались только персоязычные тексты. Тот же самый принцип – лояльный текст за должность при дворе – зафиксирован и в арабской традиции чуть раньше эпохи Салджукидов.

Some desired a stable position in court, such as that of a secretary, a scribe in the office of correspondence (*diwan al-rasa'il*), a librarian, or a boon companion, whereas others pursued their patron's occasional gifts and allowances <...> Ideally, the candidate's reputation should have preceded him, but he might have had to establish (or reestablish) ties with a patron by sending along a writing sample—a letter, poem, or book—that demonstrated his talent. The litterateur might explicitly declare his wish to visit the court. If returning to a court, it was opportune for the litterateur to justify his absence and apologize for it [44, p. 244, 245]³³.

Некоторые хотели постоянной должности при дворе, например, секретаря, переписчика при Министерстве канцелярии (*diwan al-rasa'il*), библиотекаря или наперсника, тогда как другие гнались за эпизодическими подарками и пособиями своего покровителя. <...> В идеале репутация кандидата должна была предшествовать ему, но он мог быть вынужден устанавливать (или

³² Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/263519/default.aspx>. Accessed: 24 February 2021.

³³ Available at: https://www.academia.edu/36407420/Employment_Opportunities_in_Literature_in_tenth-Century_Islamic_Courts. Accessed: 24 February 2021.



восстанавливать) связи с покровителем, отправляя написанный образец – письмо, стихотворение или книгу, который демонстрировал его талант. Литератор мог прямо заявить о своём желании посетить двор. В случае возвращения ко двору литератор должен был оправдать своё отсутствие и извиниться за него.

4. Появление жанра административной литературы вызвано избыточной бюрократизацией системы. Она формирует как саму карьерную лестницу, так и возможности продвижения по ней как тысячу лет назад, так и сегодня. Бюрократическая система Великих Салджуков (431–552/1040–1157) достигла апогея своего развития в связи с обширными завоеваниями и необходимостью эффективно управлять завоеванными территориями. Эта система сохранилась у их анатолийских преемников (ок. 483–707/1081–1308) вместе со способами продвижения по административной карьерной лестнице. Наряду с наследственной преемственностью при государственных назначениях создание подделок, скрытый плагиат и преднамеренное редактирование чужих текстов ради получения высокой должности при дворе Салджукидов занимали среди этих способов не последнее место, ярко характеризуя как жанр административной литературы, так и авторов, подвизавшихся в этом жанре, что, надеюсь, было наглядно продемонстрировано в данной статье на примере ФА.

Литература

1. De Nicola, Bruno. *The Fustat al-'Adala: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia*. In: A.C.S. Peacock & Sara Nur Yildiz (eds.) *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag; 2016. P. 49–72.

2. Де Никола, Бруно. *Фустат ал-'адала*: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии. *Ориенталистика*. 2021;4(1):121–147. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>

3. Хисматулин А. А. Оригиналы и подделки в книжной серии «Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке». *Ориенталистика*. 2020;3(2):497–536. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-497-536>

4. Khismatulin A. The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: the Book Series. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2019;11(3):321–344. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2019.306>

5. Davarpanah, Hormoz. Mo'ezzi Nišāburi. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>. Accessed: 24 February 2021.

6. Durand-Guédy, David. Malekšah. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>. Accessed: 24 February 2021.

7. Eder, M., Rybicki, J. and Kestemont, M. Stylometry with R: a package for computational text analysis. *R Journal*, 8(1):107–121.



8. Хисматулин, А. *Амир Му'иззи Нишанпури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук («Книга о правлении/Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку*. Серия: Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки (I). СПб.: Петербургское Востоковедение; М.: Садра; 2020.

9. Muhammad al-Khatib. *Fustat al-'adala fi-qawa'id al-saltana*. Bibliothèque nationale de France, MS Supplément Turc 1120. (In Pers.) Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f1.item.zoom>. Accessed: 24 February 2021.

10. *Siasset naméh*. Traité de gouvernement composé pour le sultan Seldjoukide Melik-châh par le vizir Nizam oul-Moulk. Texte persan et traduction française, ed. par Charles Schefer. Paris: éditeur Ernest Leroux; 1891 (T. I. Texte persan); 1893 (T. II. Traduction française et notes). Available at: <https://archive.org/details/siassetnamhtra01nizauoft>. Accessed: 24 February 2021.

11. Turan, Osman. Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: *Fustatü'l-adale fi kavaidü's-saltana*". In: 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası; 1953. P. 531–564; 2nd edn.: Ankara: Türk Tarih Kurumu; 2010. (In Turk. and Persian.)

12. Yusufi, Muhammad 'Ali. Dar astana-yi tahqiq wa nashr: *Fustat al-'adala fi qa-wa'id al-saltana. Fashnama-yi Ayina-yi mirath* 2001;4(1):56–58.

13. Nizam al-Mulk. *Siyar al-muluk (Siyasat-nama)*, ed. Mahmud 'Abidi. Tehran: Nashr-i sukhan; 1398/2019. (In Persian.)

14. Danishyar, Murtaza. *Siyar al-muluk-i Nizam al-Mulk: aghlat, maj'ulat wa 'amil-i anha. Pazhuhish-nama-yi tarikh-i tamaddun-i islami* 1398/2019;52(1):25–57. (In Persian.)

15. Ghereghlou, Kioumars. Kaşf al-zonun. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. Available at: <https://iranicaonline.org/articles/kasf-al-zonun>. Accessed: 24 February 2021.

16. Hajji Khalifa. *Kashf al-zunun 'an asami al-kutub wa-l-funun*. Bayrut: Dar Ihya' al-turath al-'arabi; 1941. (In Arabic); online edn. Available at: <https://al-maktaba.org/book/2118/9281>. Accessed: 24 February 2021.

17. Khismatulin, A. Islamic Education Reflected in the Forms of Medieval Scholarly Literature: *Jam', Ta'lif, and Tasnif* in Classical Islam. In: Sebastian Günther (ed.). *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*. Leiden: Brill; 2019. In 2 vols., i, p. 475–487.

18. Хисматулин А. А. *Сочинения имама ал-Газали*. СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Садра; 2017. Серия: Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки (II). Available at: <https://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatulin>. Accessed: 24 February 2021.

19. [Al-Ghazali, Muhammad.] *Makatib-i farsi-yi Ghazzali ba nam-i Faza'il al-anam min rasa'il Hujjat al-Islam*. Gardawaranda-yi yaki az mansuban-i wai, ed. by 'Abbas Iqbal Ashtiyani. Tehran; 1363/1984. (In Persian.)

20. Al-Kiya al-Harasi at web-site Markaz Abi'l-Hasan al-Ash'ari. (In Arabic). Available at: <https://web.archive.org/web/20160304142312/http://www.achaari.ma/Article.aspx?C=5714>. Accessed: 24 February 2021.

21. Al-Farisi, 'Abd al-Ghafir. *Al-Mukhtasar min kitab al-Siyah li-Tarikh Nisabur*, ed. Muhammad Kazim al-Mahmudi. Tehran: Markaz-i pazhuhishi-yi Mirath-i maktub; 1384/2005; (In Arabic). Available at: <https://ketabpedia.com/-/كتاب-السِّيَاح-مِنْ-المختصر-تحميل/>. Accessed: 24 February 2021.



22. Ibn Khallikan. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Bayrut; 1900-... (In Arabic); online edn. available at: <https://al-maktaba.org/book/1000/1299#p1>. Accessed: 24 February 2021.

23. Abbas Iqbal Ashtiyani. *Wazarat dar 'ahd-i salatin-i buzurg-i Saljuqi az tarikh-i tashkil-i in silsila ta marg-i sultan-i Sanjar (432–552)*, ed. by M.-T. Danishpazhuh wa Y. Dhuka. Tehran; 1338/1959. (In Persian.)

24. Al-Dhahabi, Shams al-din. *Siyar a'lam al-nubala*. Mu'assasat al-risala; 1405/1985; (In Arabic); online edn. available at: <http://lib.eshia.ir/40384/19/351> Accessed: 24 February 2021.

25. Makdisi, George. Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad. *Bulletin of the SOAS* 1961;24(1):1–56.

26. Simidchieva, Marta. Kingship and Legitimacy in Nizam al-Mulk's *Siyasatnama*, Fifth/Eleventh Century. In: Beatrice Gruendler & Louise Marlow (eds.). *Writers and Rulers, Perspective on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*. Wiesbaden: Reichert Verlag; 2004. P. 97–131. Available at: https://www.academia.edu/2763910/_Kingship_and_Legitimacy_in_Nizam_al_Mulks_Siyasat_nama_. Accessed: 24 February 2021.

27. Hanaway, William L. Secretaries, Poets, and the Literary Language. In: Brian Spooner & William L. Hanaway (eds.). *Literacy in the Persianate World Writing and the Social Order*. University of Pennsylvania Press; 2012. P. 95–142.

28. 'Oudi, Sattar, & Murtaza Baqayi. Nigahi ba sarguzasht-i Ibn 'Alqami, wapasin wazir-i shi'ayi-yi 'Abbasiyan. *Tarikh-i farhang wa tamaddun-i islami* 1391/2012;3(6):101–120. (In Pers.) Available at: <http://tarikh.maaref.ac.ir/article-1-1202-en.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

29. Khuyi, Hasan b. 'Abd al-mu'min Husam al-din. *Majmu'a-yi athar-i Husam al-din Khuyi*. Tehran: Mirath-i maktub; 2000. (In Persian.)

30. Jackson, P. Ahmad Takudar. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. available at: <https://iranicaonline.org/articles/ahmad-takudar-third-il-khan-of-iran-r>. Accessed: 24 February 2021.

31. Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara; 1958. Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Seri, No. 32. (In Turk. and Persian.)

32. Aqсарayi, Mahmud b. Muhammad. *Tarikh-i Salajiqā ya Musamarat al-akhbar wa musayarat al-akhbar*, ed. Osman Turan. Tehran: Asatir; 1362/1983. (In Persian.) Available at: <https://eliteraturebook.com/books/search/all/مسمامرة>. Accessed: 24 February 2021.

33. *Histoire des Seldjoudes d'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn Bibi*. In: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoudes*, iv, par M. Th. Houtsma. Leide: Brill; 1902. Available at: <https://archive.org/details/recueildetextes03houtoft/page/n807/mode/2up>. Accessed: 24 February 2021.

34. Yazici, Tahsin. Ebn Bibi. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/ebn-bibi>. Accessed: 24 February 2021.

35. Bigbabapur, Yusuf. *Tuhfat al-muluk* athari-yi nawyafta az Awhadi-yi Maraghayi. *Ayina-yi mirath* 1390/2011;9(48):21–47. (In Persian.)

36. Vafayi, Muhammad Afshin. Naqdi bar: *Tuhfat al-muluk* az Awhadi Maraghi. *Bukhara*, 1391/2012;15(86):460–466. (In Persian.)

37. Al-Quda'i, Muhammad b. Salama. *Tarikh al-Quda'i* [al-ma'ruf bi-] *Kitab 'Uyun al-ma'arif wa-funun akhbar al-khala'if*, ed. Muhammad al-Misri. Makka; 1415/1995. (In Arabic.)



38. Al-Quda'i, Muhammad b. Salama. *Kitab al-inba' bi-anba' al-anbiya' wa-tawarikh al-khulafa' wa-wilayat al-umara' al-ma'ruf bi-Tarikh al-Quda'i*, ed. 'Umar Tadmuri. Bayrut: al-Maktabat al-'asriyya; 1999. (In Arabic.)
39. Ibn al-'Imrani, Muhammad b. 'Ali. *Al-inba' fi-tarikh al-khulafa'*, ed. Taqi Binesh. Mashhad: Nashr-i Danish; 1363/1984. (In Arabic.)
40. Ibn al-'Imrani, Muhammad b. 'Ali. *Al-inba' fi-tarikh al-khulafa'*, ed. Qasim al-Samarayi. Qahira: Dar al-afaq al-'arabiyya; 1419/1999. (In Arabic.)
41. Bosworth, C. Administrative literature. In: M. Young, J. Latham, & R. Serjeant (eds.). *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press; 1990. P. 155–167.
42. Yıldız, Sara Nur. A Nadim for the Sultan. Rawandi and the Anatolian Seljuks. In: Peacock A. C. S. & Sara Nur Yıldız (eds.). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London; New York: I. B. Tauris; 2013. P. 91–111.
43. Komaily, Mokhtar. Rawandi, intihal ya iqtibas? *Ayina-yi mirath* 1387/2008;4(43):150–162. (In Persian.)
44. Orfali, Bilal. Employment opportunities in literature in tenth-century Islamic courts. In: Sabine Schmidtke (ed.). *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935—2018*, Piscataway, NJ: Gorgias Press; 2018. P. 243–250.

References

1. De Nicola, Bruno. The *Fustat al-'Adala*: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. In: A.C.S. Peacock & Sara Nur Yıldız (eds.) *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag; 2016. P. 49–72.
2. De Nicola, Bruno. The *Fustat al-'Adala*: A Unique Manuscript on the Religious Landscape of Medieval Anatolia. *Orientalistica*. 2021;4(1):121–147. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-121-147>.
3. Khismatuln, A. Originals and Fabrications in the Book Series “The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period”. *Orientalistica*. 2020;3(2):497–536. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-497-536>
4. Khismatuln, A. The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: the Book Series. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2019;11(3):321–344. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2019.306>
5. Davarpanah, Hormoz. Mo'ezzi Nišāburi. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>. Accessed: 24 February 2021.
6. Durand-Guédy, David. Malekšah. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>. Accessed: 24 February 2021.
7. Eder, M., Rybicki, J. and Kestemont, M. Stylometry with R: a package for computational text analysis. *R Journal*, 8(1):107–121.
8. Khismatuln, A. *Amir Mu'izzi Nishapuri. The Siyasat-nama/Siyar al-muluk ("Kniga o pravlenii"/"Zhitiya vladyk"): A Fabrication Ascribed to Nizam al-Mulk*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; Moscow: Sadra; 2020. Series: “The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period” (i). (In Russian and Persian). Available at: <https://orientalstudies.academia.edu/AlexeyKhismatuln>. Accessed: 24 February 2021.



22. Ibn Khallikan. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Bayrut; 1900-... (In Arabic); online edn. available at: <https://al-maktaba.org/book/1000/1299#p1>. Accessed: 24 February 2021.

23. 'Abbas Iqbal Ashtiyani. *Wazarat dar 'ahd-i salatin-i buzurg-i Saljuqi az tarikh-i tashkil-i in silsila ta marg-i sultan-i Sanjar (432–552)*, ed. by M.-T. Danishpazhuh wa Y. Dhuka'. Tehran; 1338/1959. (In Persian.)

24. Al-Dhahabi, Shams al-din. *Siyar a'lam al-nubala*. Mu'assasat al-risala; 1405/1985; (In Arabic); online edn. available at: <http://lib.eshia.ir/40384/19/351>. Accessed: 24 February 2021.

25. Makdisi, George. Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad. *Bulletin of the SOAS* 1961;24(1):1–56.

26. Simidchieva, Marta. Kingship and Legitimacy in Nizam al-Mulk's *Siyasatnama*, Fifth/Eleventh Century. In: Beatrice Gruendler & Louise Marlow (eds.). *Writers and Rulers, Perspective on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*. Wiesbaden: Reichert Verlag; 2004. P. 97–131. Available at: https://www.academia.edu/2763910/_Kingship_and_Legitimacy_in_Nizam_al_Mulks_Siyasat_nama. Accessed: 24 February 2021.

27. Hanaway, William L. Secretaries, Poets, and the Literary Language. In: Brian Spooner & William L. Hanaway (eds.). *Literacy in the Persianate World Writing and the Social Order*. University of Pennsylvania Press; 2012. P. 95–142.

28. 'Oudi, Sattar, & Murtaza Baqayi. Nigahi ba sarguzasht-i Ibn 'Alqami, wapasin wazir-i shi'ayi-yi 'Abbasiyan. *Tarikh-i farhang wa tamaddun-i islami* 1391/2012;3(6):101–120. (In Pers.) Available at: <http://tarikh.maaref.ac.ir/article-1-1202-en.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

29. Khuyi, Hasan b. 'Abd al-mu'min Husam al-din. *Majmu'a-yi athar-i Husam al-din Khuyi*. Tehran: Mirath-i maktub; 2000. (In Pers.)

30. Jackson, P. Ahmad Takudar. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. available at: <https://iranicaonline.org/articles/ahmad-takudar-third-il-khan-of-iran-r>. Accessed: 24 February 2021.

31. Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara; 1958. Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Seri, No. 32. (In Turk. and Persian.)

32. Aqсарayi, Mahmud b. Muhammad. *Tarikh-i Salajiqā ya Musamarat al-akhbar wa musayarat al-akhyar*, ed. Osman Turan. Tehran: Asatir; 1362/1983. (In Pers.) Available at: <https://eliteraturebook.com/books/search/all/مسامرة>. Accessed: 24 February 2021.

33. *Histoire des Seldjoudes d'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn Bibi*. In: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoudes*, iv, par M. Th. Houtsma. Leide: Brill; 1902. Available at: <https://archive.org/details/recueildetextes03houtoft/page/n807/mode/2up>. Accessed: 24 February 2021.

34. Yazici, Tahsin. Ebn Bibi. In: *Encyclopædia Iranica*, online edn. available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/ebn-bibi>. Accessed: 24 February 2021.

35. Bigbabapur, Yusuf. *Tuhfat al-muluk* athari-yi nawyafta az Awhadi-yi Maraghayi. *Ayina-yi mirath* 1390/2011;9(48):21–47. (In Pers.) Available at: <http://ensani.ir/file/download/article/20121231090428-9611-54.pdf>. Accessed: 24 February 2021.

36. Vafayi, Muhammad Afshin. Naqdi bar: *Tuhfat al-muluk* az Awhadi Maraghi. *Bukhara*, 1391/2012;15(86):460–466. (In Pers.) Available at: <https://www.academia.edu/6015292/>. Accessed: 24 February 2021.



37. Al-Quda'i, Muhammad b. Salama. *Tarikh al-Quda'i* [al-ma'ruf bi-] *Kitab 'Uyun al-ma'arif wa-funun akhbar al-khala'if*, ed. Muhammad al-Misri. Makka; 1415/1995. (In Arabic.) Available at: <https://archive.org/details/1933p.d.f1760>. Accessed: 24 February 2021.

38. Al-Quda'i, Muhammad b. Salama. *Kitab al-inba' bi-anba' al-anbiya' wa-tawarikh al-khulafa' wa-wilayat al-umara'* al-ma'ruf bi-*Tarikh al-Quda'i*, ed. 'Umar Tadmuri. Bayrut: al-Maktabat al-'asriyya; 1999. (In Arabic.)

39. Ibn al-'Imrani, Muhammad b. 'Ali. *Al-inba' fi-tarikh al-khulafa'*, ed. Taqi Binesh. Mashhad: Nashr-i Danish; 1363/1984. (In Arabic.)

40. Ibn al-'Imrani, Muhammad b. 'Ali. *Al-inba' fi-tarikh al-khulafa'*, ed. Qasim al-Samarayy. Qahira: Dar al-afaq al-'arabiyya; 1419/1999. (In Arabic.) Available at: <https://al-maktaba.org/book/12289>. Accessed: 24 February 2021.

41. Bosworth, C. Administrative literature. In: M. Young, J. Latham, & R. Serjeant (eds.). *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press; 1990. P. 155–167. Available at: <https://archive.org/details/M.J.L.YoungJ.D.LathamR.B.SerjeantEdsReligionLearningAndScienceInTheAbbasidPeriod>. Accessed: 24 February 2021.

42. Yıldız, Sara Nur. A Nadim for the Sultan. Rawandi and the Anatolian Seljuks. In: Peacock A. C. S. & Sara Nur Yıldız (eds.). *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*. London; New York: I. B. Tauris; 2013. P. 91–111.

43. Komaily, Mokhtar. Rawandi, intihal ya iqtibas? *Ayina-yi mirath* 1387/2008;4(43):150–162. (In Pers.) Available at: <http://www.ensani.ir/fa/content/263519/default.aspx>. Accessed: 24 February 2021.

44. Orfali, Bilal. Employment opportunities in literature in tenth-century Islamic courts. In: Sabine Schmidtke (ed.). *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935—2018*, Piscataway, NJ: Gorgias Press; 2018. P. 243–250. Available at: https://www.academia.edu/36407420/Employment_Opportunities_in_Literature_in_tenth-Century_Islamic_Courts. Accessed: 24 February 2021.

Информация об авторе



Хисматулин Алексей Александрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт восточных рукописей Российской академии наук, г. Санкт-Петербург, Россия.

Information about the author

Alexey A. Khismatulin – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.

Author's Links





LITERATURE OF THE EAST

Khismatulin A. A. The *Fustat al-'adala*'s relation to the *Siyar al-muluk*: textual analysis *Orientalistica*. 2021;4(1):150–189

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: 09 февраля 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 16 февраля 2021 г.
Принята к публикации: 24 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: February 09, 2021
Approved after peer reviewing: February 16, 2021
Accepted for publication: February 24, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

LITERATURE OF THE EAST

Folklore

ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

Фольклористика

Научная статья

УДК 82:398(=811.581)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-190-211>

Филологические науки

Николас Белфилд Деннис как пионер сравнительного изучения китайского фольклора

Аглая Борисовна Старостина^{1, 2}

¹ Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

abstarostina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>

² Институт классического Востока и античности Национального

исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация. Начало научному изучению китайского фольклора было положено в середине XIX в. европейцами, знакомыми с актуальными трудами в этой сфере и получившими доступ к полевым, архивным и книжным источникам в разных районах Китая. В числе первых людей, обратившихся к таким исследованиям, был британский журналист и дипломат Н. Б. Деннис (Dennys, Nicholas Belfield, 1839–1900). В 1876 г. вышла его книга «Фольклор Китая и его родство с фольклором арийской и семитской рас». Целью автора было рассмотрение китайского фольклора в мировом контексте, для ее достижения он составил первый простейший указатель сюжетов и мотивов китайского фольклора. Сами китайцы занялись академическими исследованиями своего фольклора несколькими десятилетиями позже, во многом опираясь на наработки европейских предшественников. В 1920-е гг. они познакомились с книгой Денниса, но влияние она оказала небольшое: материал по большей части не был нов для исследователей в Китае, метод, использованный для составления указателя, стал им известен раньше, а сравнительные исследования в регионе в это время находились в зачаточном состоянии. На Западе же вплоть до середины XX в. к книге Денниса часто обращались в поисках китайского материала для сравнительных исследований. Тем не менее ряд находок автора так и не был освоен. Остается недостаточно проясненным и место его работы в истории сравнительного изучения китайского фольклора. В настоящей статье дана характеристика контекста, в котором появился «Фольклор Китая», рассмотрены методологические предпосылки автора, а также роль его находок в дальнейшем развитии фольклористики.

Ключевые слова: история фольклористики; китайский фольклор; европейское китаеведение; типология сюжетов; Деннис Н. Б. (Dennys, Nicholas Belfield, 1839–1900)



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Для цитирования: Старостина А. Б. Николас Белфилд Деннис как пионер сравнительного изучения китайского фольклора. *Ориенталистика*. 2021;4(1):190–211. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-190-211>.

Original article

Philological studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-190-211>

Nicholas Belfield Dennys as a pioneer in the comparative study of Chinese folklore

Aglaya B. Starostina^{1,2}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, abstarostina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>

² Institute of Classical East and Antiquity, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia

Abstract. The scholarly study of Chinese folklore began in the middle of the 19th century. Pioneering research had been conducted by Europeans, who were familiar with current works in this area and gained access to the field, archival and book sources in different regions of China. Among the first people who embarked on the study of Chinese folklore was a British journalist and diplomat Nicholas Belfield Dennys. In 1876, he published the monography of Chinese folklore studies: "The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races". His goal was to view Chinese folklore in a global context; for its implementation, he compiled the first elementary index of plots and motifs of Chinese folklore. The Chinese themselves commenced the academic study of the folklore of China several decades later, relying largely on the developments of their European predecessors. In the 1920s, the book by Dennys became known in China, however, it had little impact on Chinese folklore studies for the reasons as follows. The data the book comprised was for the most part not new to researchers in China, the method used to compile the index was known to them earlier, and comparative studies in the region were in their cradle at this time. In the West, up to the middle of the 20th century, Dennys' book was often consulted in search of comparative Chinese material. Nevertheless, some of the author's finds have never received further developed. The place of this work in the history of the comparative study of Chinese folklore also remained rather uncertain. This article describes the context in which "The Folk-Lore of China" appeared, examines the author's methodological premises, as well as the role of his findings in the further development of folklore studies.

Keywords: history of folklore; Chinese folklore; European Sinology; typology of plots; Dennys, Nicholas Belfield (1839–1900)

For citation: Starostina A. B. Nicholas Belfield Dennys as a pioneer in the comparative study of Chinese folklore. *Orientalistica*. 2020;4(1):190–211. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-190-211>.



Введение

Первые подступы к научному изучению китайского фольклора были сделаны европейцами и американцами и относятся к периоду, следующему за «опиумными войнами». Одним из этих энтузиастов был Николас Белфилд Деннис (Nicholas Belfield Dennys, 1839–1900). Он прибыл в Китай в 1863 г. как сотрудник британской консульской службы, но вскоре подал в отставку и обратился к журналистике. С 1866 по 1867 г. Деннис возглавлял гонконгскую газету *The China Mail* единолично, а после перерыва (1868–1872) – как партнер Дж. М. Бейна (George Murray Bain, 1842–1909); в 1875 г. он окончательно оставил газету Бейну [1], [2, с. 59]. С 1867 по конец 1869 г. Деннис был главным редактором ежемесячника под названием *Notes and Queries on China and Japan*. Название и замысел были заимствованы у *Notes and Queries* – лондонского литературно-научного издания, основанного в 1849 г. У. Дж. Томсом (William John Thoms, 1803–1885), которого помнят в том числе и как создателя термина «фольклор» (*folklore*). В новом журнале Денниса уже появлялись заметки о китайских «обычаях», «празднествах» и «суевериях» (см., например: [3; 4; 5; 6]).

В 1872 г. Деннис вместе с Бейном основали журнал – преемник первого – *The China Review, or Notes and Queries on the Far East*, главным редактором которого Деннис оставался до 1876 г. В первом его номере было помещено следующее объявление: «Издатель настоящего журнала, будучи занят подготовкой серии статей по китайскому фольклору, будет весьма обязан, если жители Договорных портов станут сообщать ему факты, отсутствующие в существующих публикациях. Весьма кстати будут заметки о суевериях, касающихся дней, месяцев и лет, о счастливых числах, талисманах, колдовстве, о новогодних обрядах, историях о призраках и сказках. Гарантируется надлежащее указание источников любой полученной информации» [7].

Так было положено официальное начало проекту, результатом которого стала монография «Фольклор Китая и его родство с фольклором арийской и семитской рас» (“The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races”, 1876 [8]). Основную ее часть составляли заметки из “China Review” (в предисловии автор характеризовал книгу как компиляцию «с некоторыми добавлениями и исправлениями»). После 1876 г. Деннис, уехав в Сингапур служить в Британском комитете по делам китайского населения, оставил журналистскую деятельность [9, с. 20 – 21]¹ (а после 1878, насколько можно понять, больше не публиковал заметки о фольклоре). В настоящей статье будут рассмотрены предпосылки создания «Фольклора Китая», особенности использованных Деннисом методов и значение этой книги для фольклористики.

¹ Более подробный очерк профессионального пути Н. Б. Денниса см.: [10, с. 750].



Изучение фольклора и мифологии Китая до 1876 года

Деннис не был первым человеком, обратившимся к изучению китайского фольклора. Он лишь заметил, что сведения, накопленные европейцами в этой области, явно нуждаются в систематизации. Англоязычные издания 1860–1870-х гг. помещали десятки публикаций, от заметок до полноценных статей, специально посвященных фольклору и мифологии Китая, хотя слово «фольклор» – в то время еще молодой термин, возникший лишь во второй половине 1840-х гг. – в подавляющем их большинстве не употреблялось.

Так, египтологу С. Берчу (Samuel Birch, 1813–1885) из Британского музея принадлежал очерк о средневековых китайских поверьях о лисах [11]. Журналист, дипломат и переводчик У. Ф. Мейерс (William Frederick Mayers, 1831–1878) в статье о культе Вэнь-чана 文昌, бога учености, касался связанных с ним мифологических представлений [12]. Дипломат Дж. К. Стент (George Carter Stent, 1833–1884) напечатал две статьи – «Китайские легенды» [13] и «Китайские стихи» [14]: в первой он пространно излагал два современных ему пекинских предания, во второй приводил слова и нотную запись народных песен. Миссионеру Э. Й. Айтелю (Ernst Johann Eitel, 1838–1908) принадлежит статья о почитании дракона в Китае и его связи с аналогичными традициями «в Индии, Бирме и Сиаме» [15].

Собранные Деннисом и его коллегами китайские материалы по актуальному фольклору отличались от тех, которые преимущественно привлекали внимание их современников – антропологов и фольклористов – в Европе (это заметил еще М. Фридман [16, с. 201–202]). Дело в том, что существенная их часть представлена была в печатном и письменном виде: календари-альманахи с перечислением счастливых и несчастливых дней; либретто сказов; лубки; повести на разговорном языке и т. д.

Следует упомянуть весьма известный в свое время обзорный труд американского миссионера Дж. Дулиттла (Justus Doolittle, 1824–1880) «Общественная жизнь китайцев» [17]. Большая часть объема книги была связана с областью Фучжоу (в нынешней провинции Фуцзянь); автор описывал народные верования, календарные ритуалы, обряды жизненного цикла и др. К этой книге Деннис неоднократно обращается в «Фольклоре Китая» (мне удалось насчитать почти двадцать ссылок на нее). Стоит заметить, что две трети книги Дулиттла, по признанию самого автора, были компиляцией статей, которые он с 1861 по 1864 г. анонимно печатал в газете «China Mail». Успех этого двухтомника стал одним из факторов, повлиявших на возникновение у Денниса замысла его книги о фольклоре Китая.

Наглядный пример работы Дулиттла, тоже составленной из серии очерков, побудил Денниса сначала на публикацию серии журнальных и газетных заметок, а затем и на составление книги. Он также сознавал, что разными наблюдателями к этому времени уже был накоплен значительный материал, которому не хватало систематического изложения.



Знакомство Н. Денниса с «мифологической школой»

Синологам, современникам Денниса, занимавшимся вопросами культуры Китая, часто недоставало знакомства с теориями мифологов и фольклористов. Деннис, человек пытливый и жадный до любого рода информации, живо интересовался в том числе разработками в области фольклора и мифологии. В частности, он знал об исследованиях Макса Мюллера (1823–1900) и Адальберта Куна (Adalbert Kuhn, 1812–1881), лидеров мифологической школы. Однако из трудов ее сторонников, видимо, более всего подействовала на него вышедшая в 1863 г. книга, посвященная индоевропейскому фольклору, популяризатора науки и переводчика У. К. Келли (Walter Keating Kelly, 1806–1867) [18]², написанная под влиянием Куна с обильным привлечением английских и ирландских материалов. Возможно, именно книга Келли подала Деннису мысль о сравнительном изучении фольклора.

Важной для Денниса оказалась книга о фольклоре Северной Англии, написанная собирателем народных сказаний У. Хендерсоном (William Henderson, 1813–1891) в сотрудничестве с С. Бэринг-Гулдом (Sabine Baring-Gould, 1834–1924) [20]. Он пользовался и сборником ланкаширского фольклора, составленным в 1867 г. Дж. Харландом (John Harland, 1806–1868) и Т. Уилкинсоном (Thomas Turner Wilkinson, 1815–1875) [21]. Из более ранних работ, к которым обращался Деннис, следует упомянуть многократно переиздававшиеся «Наблюдения по поводу народных древностей Великобритании» (“Observations on the Popular Antiquities of Great Britain”, 1777) Дж. Бранда (John Brand, 1744–1806) [22].

Таким образом, еще одним компонентом, необходимым для создания «Фольклора Китая», стало знакомство Денниса с теоретическими работами мифологической школы и со сборниками английского, шотландского и ирландского фольклора.

Влияние «сино-арийства» на книгу Денниса

Книга Денниса замечательна не только как сборник образцов фольклора и заметок о нем. В ней автор предпринял попытку поставить китайский фольклор в евразийский контекст. Надо учесть, что ни Гриммы, ни Келли, ни Кун предсказуемо не пользовались китайскими данными. Эту идею подали Деннису коллеги – синологи, обратившие внимание на европейскую компаративистику. Сравнительные методы в языкознании привлекали многих иностранцев, изучавших китайскую культуру. В 1870-е гг. в их среде было заметным так называемое сино-арийское направление, на возникновение которого повлияли работы М. Мюллера [23, с. 153–154]. Его поборники предполагали, что китайская цивилизация, по существу, связана с западной, и говорили о родстве китайского языка с арийскими

² О ней подробнее см.: [19, I, с. 119–120].



(индоевропейскими) языками. Высказывались предположения о том, что китайский язык произошел из некоего индоевропейского языка, или же что китайский и индоевропейские, и даже семитские языки, произошли от одного корня. Что любопытно, представители этого направления, как правило, не были согласны между собой ни в одном принципиальном вопросе, хотя могли заимствовать друг у друга аргументацию.

Усилия определить происхождение китайского языка через вписывание его в общую историю языков человечества предпринимались еще в XVII в. на волне популярности иезуитских трактатов о Китае [24, с. 328]. В 1860–1870-е гг. об этом заговорили на новом уровне. Так, первый переводчик «Дао дэ цзина» на английский язык Дж. Чалмерс (John Chalmers, 1825–1899) из Лондонского миссионерского общества в конце 1866 г. выпустил в Гонконге книгу, где предполагал, что неизвестные нам предки китайцев пришли из Центральной Азии, и пытался «проследить связь китайцев с западными народами» [25]. По Чалмерсу, «китайские народ и цивилизация пришли с Запада, и непосредственно китайской расе принадлежат лишь некоторые важные изобретения» [25, с. 78]. В третьей главе Чалмерс отыскивал общие корни у слов китайского языка, авестийского, санскрита, греческого, древнееврейского и др. В 1871 г. вышла написанная в том же русле работа его коллеги по ЛМО Дж. Эдкинса (Joseph Edkins, 1823–1905), озаглавленная «Место Китая в филологии: попытка показать, что языки Европы и Азии имеют общий исток» (“China’s place in philology: an attempt to show that the languages of Europe and Asia have a common origin”) [26; 27]. Эдкинс полагал, что китайцы происходят от индоевропейцев.

В 1872 г. нидерландский синолог Г. Шлегель (Gustaaf Schlegel, 1840–1903), антрополог, литературовед и учитель религиоведа Я. Я. М. де Гроота (Jan Jakob Maria de Groot, 1854–1921), опубликовал книгу, где, подвергая критике и Чалмерса, и Эдкинса, доказывал, что китайский и индоевропейские языки происходят от одной основы, причем китайский язык к ней даже ближе санскрита [28] (подробное изложение лингвистической аргументации Шлегеля и ее оценку см.: [29, с. 127–144]). А в фундаментальной работе “Uranographie Chinoise” (1875), посвященной, в первую очередь, номенклатуре созвездий в китайской астрономии, Шлегель искал параллели, в частности, в китайских и западных названиях созвездий, предполагая, что древняя западная астрономия всем обязана китайской, более ранней [30]³. (Попытки Чалмерса, Эдкинса и Шлегеля найти связь между китайским и индоевропейскими языками не встретили энтузиазма у научного сообщества (см., например, критические замечания Д. Пецци [32, с. 70–73]).

³ По Шлегелю, китайская астрономия сформировалась уже за 17 тысячелетий до н. э. и даже ранее [30, II, с. 796–798] (см. также: [31, с. 272–273]).



Отдал дань «сино-арийству» также Т. У. Кингсмилл (Thomas William Kingsmill, 1837–1910), британский инженер, с 1864 г. активный участник Северокитайского отделения Королевского азиатского общества [33, с. 75]. Ему принадлежат публикации в различных сферах, включая древнюю историю Китая, ранний даосизм, историю китайской науки и языка и древние кросс-культурные контакты [24, с. 8–10]. Его и ограничивал, и направлял колониальный дискурс: Кингсмилл уверился в том, что древние китайцы заимствовали у индоевропейцев не только язык, но и основные начала цивилизации [34]; арийские завоеватели сообщили предкам китайцев «свои искусства и культуру». У него были предположения и по поводу мифологии: так, образы легендарных правителей Яо, Шуня и Юя казались ему явно арийскими [35, с. 137]⁴. При этом Кингсмилл использовал и разработки мифологической школы, толкуя изложенную в «Шу цзине» чжоускую историю как солярный миф [35, с. 140–142]. Третий и пятый сыновья Вэнь-вана (У-ван и Чжоу-гун) для Кингсмилла – отражение в китайской мифологии образов Ашвинов или Диоскуров [35, с. 142]; победа У-вана над тираном – преодоление силами света сил тьмы и одновременно воспоминание об арийском завоевании туранских народов («преодолении варварства цивилизацией» [35, с. 145]).

Все эти работы были известны Деннису, их авторы у него печатались; видимо, почти со всеми он был знаком лично. В русле «сино-арийства» представлялось логичным попытаться найти для систематизированной информации более широкий контекст, обратившись к параллелям в фольклоре Китая и стран Запада. Наиболее близка ему, по всей видимости, была позиция Дж. Чалмерса, находившего в китайской культуре параллели и с индоевропейскими, и с семитскими. При этом собственно лингвистические аргументы Деннис находил сомнительными: во введении к «Фольклору Китая» он замечает, что сходства в суевериях Китая и Европы «куда глубже уверяют в существовании общего источника разных народов, чем часто недостоверные сходства отдельных слов в соответствующих языках» [8, с. 6].

Таким образом, книга появилась, поскольку Деннис разделял убеждение своих современников в необходимости собирать “popular antiquities” («народные древности»), располагал существенным объемом соответствующих данных и изучал их, пользуясь разработками мифологической школы. На него повлияла и распространенная среди его коллег тенденция искать древнейшее родство между Китаем и западными культурами.

Первый типологический указатель

Везде, где только мог, Деннис приводил возможные параллели к китайским поверьям, обычаям и сюжетным нарративам. Если таковых не

⁴ Об этой статье как об одной из недавних «занимательных и поучительных» публикаций отзывается Деннис во введении к «Фольклору Китая».



находилось, он отмечал это особо. Часто параллели оставались у него необъясненными; в некоторых случаях он допускал типологическое сходство, а в других находил генетическое. Для сравнения он чаще всего использовал сведения из упомянутых выше работ Бранда [22], Хендерсона и Баринг-Гулда [20]⁵, а также данные по Германии, для которых он обычно не указывал источников (хотя они явно включали сказки братьев Гримм). Кроме того, около десятка параллелей к китайским мифологическим персонажам и сюжетам Деннис обнаружил в сказках «Тысячи и одной ночи»; есть у него и некоторые примеры из Библии, а также единичные отсылки к традициям сирийским, армянским, русским и т. д.

Что касается формы, Деннис в общих чертах следовал опробованной Дж. Дулиттлом модели. Но когда перед ним стал вопрос о расположении собранных данных, он подчинил все своей главной задаче: «добавить и Китай к списку стран, чей фольклор был описан для сравнительных целей» [8, с. 4]. Для этого было целесообразно ввести четкую рубрикацию, что он и сделал, впрочем, весьма произвольно. Тем не менее даже такая рубрикация облегчала тематический поиск по книге. Деннис писал: «Я стараюсь придерживаться наиболее, на мой взгляд, естественной последовательности; поэтому извинительно, что ее объяснению отведено так мало места» [8, с. 4]. Происхождение схемы, примененной Деннисом, проследить несложно: расположение глав в «Фольклоре Китая» основано на таковом в книге Хендерсона, хотя сам автор об этом и умалчивает⁶.

У Хендерсона главы расположены так: Предисловие; 1) Жизнь и смерть человека; 2) Дни и времена года; 3) Заговоры и гадания; 4) Предвестья и знамения; 5) Амулеты и заклинания; 6) Колдовство; 7) Местные духи (в эту категорию включены эльфы, гоблины, домовые и т. д. – А. С.); 8) Черви, или драконы; 9) Окультичные силы и влияния; 10) Заколдованные места; 11) Сны; Приложение – домашние сказки (вместе с указателем, составленным С. Баринг-Гулдом) [20, с. XIII–XVI].

Приведу схему Денниса в том виде, в котором она представлена во введении:

«А. Суеверия, связанные с судьбой человека.

Рождение, брак, смерть.

Дни и времена года.

Предвестья, знамения, сны, счастливые числа.

Заклинания, заговоры, амулеты и гадания.

В. Разные суеверия.

С. Суеверия, связанные с вмешательством сверхъестественных сил.

⁵ Это отметил уже Р. Дорсон: [19, II, с. 377].

⁶ В очерке английского миссионера Э. Бокса (Ernest Box, 1862–1940) «Фольклор Шанхая» (“Shanghai Folk-lore”) была принята схожая последовательность изложения, причем Бокс сообщал, что заимствовал ее у Денниса [36].



Призраки, привидения и сверхъестественные существа.
Колдовство и демонология.
Эльфы, феи и домовые.
Змеи, драконы, сказочные животные и чудовища.
Суеверия, имеющие отношение к силам природы.

D. Легенды.

Легенды о местностях, домашние сказки и т. д.

E. Притчи и провербиальный фольклор» [8, с. 5].

В первой главе изложены цели работы, дана характеристика материала, объяснены структура и методы. Пункту А отданы главы со второй по пятую; пункту В – шестая, пункту С – с седьмой по одиннадцатую; пункту D – двенадцатая, пункту E – тринадцатая; по ходу повествования автор отмечает параллели с разными фольклорными традициями.

Особого внимания заслуживает двенадцатая глава, написанная под влиянием указателя сказочных сюжетов, составленного С. Баринг-Гулдом. Указатель Баринг-Гулда был построен на основе первой в истории фольклористики подобной схемы фон Хана (Johann Georg von Hahn, 1811–1869) [37]; в нее были включены 40 типов («формулы», *Formeln*) трех разновидностей сюжетов: «Семья», «Разное» и «Противопоставление внутреннего и внешнего миров» [38, с. 45–61]. Впрочем, Баринг-Гулд на фон Хана не сослался. Указатель Баринг-Гулда начитывает уже 51 тип («корень», *root*: термин взят из языкознания), зато только две разновидности – «Семья» и «Разное», а «Противопоставление внутреннего и внешнего миров» превращены в два подраздела группы «Разное».

В «Фольклоре Китая» приложению Баринг-Гулда примерно соответствует двенадцатая глава, посвященная «легендам» (у Денниса это чрезвычайно широкое понятие – в него включены мифы, предания и сказки). В конце этой главы, на с. 143–145, помещена *первая в истории типология сюжетов китайского фольклора*. Это, по сути, видоизмененная схема Баринг-Гулда (которую Деннис, не заметив, кому принадлежит приложение, приписал самому Хендерсону). Оттуда заимствованы и термины. Ограниченный небольшим числом сюжетных нарративов, Деннис оперировал только восьмью подгруппами – более общего деления на «Семью» и «Разное» у него уже нет – и пятнадцатью «корнями». У Баринг-Гулда он взял лишь шесть «корней»: 1) Пенелопа; 2) Женевьева (имеется в виду легендарная Женевьева Брабантская); 3) Сванхвит («лебединая дева»); 4) Рея Сильвия; 5) Магический конфликт; 6) Птица, зверь и рыба.

В добавление Деннис ввел новые «корни», которых не было ни у Баринг-Гулда, ни у фон Хана: 1) Соломонов суд; 2) Город безмолвия; 3) Ахерузия; 4) Геркулесов кубок; 5) Али-Баба; 6) Марк Курций; 7) волшебная гробница; 8) царица Дидона и 9) сокол, приносящий сому.

Деннис оставался верен общему замыслу работы и поэтому предпочел выборочный подход, то есть ограничился «корнями», которые



имели, с его точки зрения, параллели в индоевропейском, арабском или древнееврейском фольклоре. В томе V замечаний к сказкам братьев Гримм Й. Больте (Johannes Bolte, 1858–1937) и Й. Поливки (Jiří Polívka, 1858–1933), посвященном историографии сказки, сказано, что Деннис «показал родство 15 известных типов сказок с европейскими» [39]. Это неточно по трем причинам: 1) Деннис, как мы видели, не ограничивал сравнительный материал европейскими сказками; 2) не все из 8 «корней», самостоятельно найденных Деннисом, правомерно назвать типами; 3) его параллели не всегда обоснованы.

Так, сложно причислить к «типам» «корень» Ахерузия. Он был назван по имени пещеры, сообщавшейся с Аидом в греческой мифологии. Параллель к этому представлению Деннис нашел в поверье, связанном со знаменитыми миражами в Дэнчжоу 登州 (Пэнлай 蓬莱 в современной провинции Шаньдун), о том, что духам умерших, ожидающим там загробного суда, «позволено посещать их земные приюты» [8, с. 130]. В указателе он расписывает этот «корень» следующим образом: «Место, доступное мертвым, дает доступ в преисподнюю сферу; духи входят через него и возвращаются; мертвый посещает его и узнает тайны будущей жизни» [8, с. 143]. В тексте книги Деннис ничего не говорит о посетителях дэнчжоуской «Ахерузии», однако китайские источники содержат рассказы о том, что люди бывали в городе миражей и возвращались обратно [40, с. 121–122]. «Ахерузию» едва ли можно считать полноценным сюжетным типом, поскольку здесь мы имеем дело со слишком короткой комбинацией мотивов.

То же верно и для «Геркулесова кубка». Здесь Деннис разбирает китайскую легенду об индийском монахе «Бэй-Ду» 杯渡 – «переплывающем в чаше», резонно сближая ее с историей о кубке Гелиоса, одолженном Гераклу. В этом «корне» выделены такие звенья: «сверхъестественное существо дарит смертному кубок; смертный использует его как средство передвижения; если его преследуют, преследователи отказываются от погони, узнав о магическом кубке». В «Мифологической библиотеке» Псевдо-Аполлодора (II, 5, 10) говорится о том, как, «обжигаемый лучами солнца... Геракл направил свой лук против бога Гелиоса, и тот, пораженный его мужеством, дал ему золотой кубок, в котором Геракл и пересек Океан» [41, с. 37]. Геракл перевез коров Гериона в этом кубке и вернул его Гелиосу. Бэй-Ду, по преданию, похитил у некоего крестьянина золотую статуэтку. Крестьянин погнался за ним, но обнаружив, что тот переплывает озеро в деревянной чаше для пожертвований, устранился и оставил монаха в покое [8, с. 132]. В греческом мифе отсутствует последнее звено, а в китайском – первое; и в конечном счете общим оказывается лишь образ человека, спасающегося от преследования в волшебном кубке.

В двух приведенных выше примерах Деннис работает не с сюжетными типами, а с мотивами или короткими комбинациями мотивов. Но



он описывает и полноценные сюжетные типы. Таковым, в частности, является «Волшебная гробница» (в данном случае гробница, чудесные свойства которой обусловлены использованием магнита при ее строительстве). Для этого типа приведено два китайских примера. Однако Деннис не привел ни одного не китайского примера, который можно было бы отнести к этому «корню». В первом китайском примере о волшебной гробнице говорится о том, как Лю Бовэнь 劉伯溫 (1311–1375), советник основателя империи Мин, вместе с императором явился в гробницу знаменитого полководца Чжугэ Ляна 諸葛亮 (181–234); внутри посетители обнаружили фигуры из магнитного камня, которые притянули к себе их доспехи. Они поспешили назад, запечатали гробницу, и более туда никто не входил. Во втором сообщается, что Цзы-гун 子貢, ученик Конфуция, позаботился накрыть вход в гробницу учителя магнитной плитой. Когда воины первого цинского императора попытались вскрыть ее, их оружие было притянуто к плите, и они оставили свои попытки [8, с. 135–136].

Откуда в точности почерпнуты эти истории, установить не удалось, хотя варианты первой, во всяком случае, известны [42, с. 297–298]: сам Деннис источников не указывает, глухо ссылаясь на «сказителей». Основание для того, чтобы причислить «волшебную гробницу» к числу параллельных «корней», у него одно: проявившаяся в историях о могилах Чжугэ Ляна и Конфуция «вера в возможности магнитного камня, которую разделяли и в средневековой Европе» [8, с. 136]. Заметим здесь, что этот сюжет, как кажется, после Денниса остался совершенно неизученным.

Если для «волшебной гробницы» Деннис не нашел убедительных параллелей, то для «Города безмолвия» и «Али-Бабы» обнаруженные им соответствия вполне убедительны.

«Город безмолвия» (то же, что «медный город» из «Тысячи и одной ночи»), седьмой корень в его классификации, раскладывается следующим образом: «Духи заточены в металлические или глиняные сосуды смертными; их освобождают случайно или умышленно; они мстят своим освободителям или принимают освобождение с благодарностью». Напомним, что в сказке о медном городе содержится предание о том, что царь Соломон заточил злых духов «в кувшины из меди, которые заливал свинцом и припечатывал своей печатью» [43, с. 346]. Этому сюжету, весьма древнему, Деннис находит параллель в китайской легенде о Бао-гуне, запершем злых духов в большом сосуде или (чаще) в колодце. Стоит заметить, что сам мотив сосуда, в котором запирают укрощенного духа или оборотня, в Китае известен как минимум с эпохи Тан⁷, но практически не исследован.

⁷ Ср., например: «Обширные записи годов Тайпин» – «Тайпин гуан цзи» 太平廣記, 280–7, «Записи И-цзяня» – «И цзянь чжи» 夷堅志, ч. III, рассказ «Мальчик Цзун Либэня» – «Цзун Либэнь сяо-эр» 宗立本小儿, «Путешествие на Запад» – «Си ю цзи» 西游記, главы 34 и 75.



«Корень» «Али-Баба» [8, с. 134–135] объединяет мотивы, относимые по системе АТУ (Аарне – Томпсона – Утера) к типу 954 АТУ («Сорок разбойников»). Деннис обнаружил сказку об отце первого Небесного наставника – Чжан Лина 張陵, жившего где-то в Цзянси и нашедшего там пещеру с сокровищами. Эта пещера открывалась, когда произносили волшебные слова [8, с. 134–135]. Источник сказки Денниса неизвестен.

Р. Ф. Бёртон (Richard Francis Burton, 1821–1890), переводчик «Тысячи и одной ночи», указал найденный Деннисом вариант в примечаниях к сказке «Али-Баба и сорок разбойников» [44, с. 594–595]. Затем находку Денниса оценил Э. Лэнг (Andrew Lang, 1844–1912), с 1888 по 1892 г. бывший президентом Британского фольклорного общества: он доказывал, что этот сюжет появился в Западной Европе [45]. В. Эберхард (Wolfram Eberhard, 1909–1989) уточнил данные Денниса и ввел в своем указателе тип «Сезам, откройся», для которого привлек сказки из провинций Цзянсу, Хэбэй, Хэнань и Чжэцзян [46, с. 225]. Дин Найтун 丁乃通 (1915–1989) в своем индексе, привязанном к системе Аарне – Томпсона, также использует сведения Денниса и Эберхарда, описывая тип «Сезам, откройся» (под № 676; в новой версии указателя Аарне – Томпсона – Утера этот тип включен в более крупный, 954 – «Сорок разбойников») [47, с. 116].

Кроме того, именно Деннис первым обнаружил на Дальнем Востоке предание о «лебединой деве», которое обозначил как «корень» Сванхвит (по системе АТУ – это одна из разновидностей типа 400 «Человек ищет пропавшую жену»). Его Деннис выделил, познакомившись с переводом путевого дневника цинского чиновника Ли Динъюаня 李鼎元 (1750–1805) «Записки о посольстве в Рюкю» («Ши Люцю цзи» 使琉球記), выполненным американским миссионером С. У. Уильямсом (Samuel Wells Williams, 1812–1884) и напечатанным в журнале Северо-Китайского отделения Королевского Азиатского общества в 1869 г. Ли Динъюань записал от рюкюского информанта сказку о небесной деве. Уильямс сравнил ее со сказкой о Хасане Басрийском из «Тысячи и одной ночи» и заметил, что переводчик последней Э. Лейн (Edward William Lane, 1801–1876) сообщал о параллелях к ней в западноевропейском фольклоре [48]. Конечно, Рюкю не Китай, но фиксация Деннисом в указателе в главе 12 «Фольклора Китая» «корня» Сванхвит была весьма уместной: непосредственно в Китае нарративы о лебединой деве известны с раннего Средневековья, хотя Деннис о них и не знал [8, с. 141]. Уже в ближайшие десятилетия они были найдены и замечены западными учеными, а с возникновением китайской фольклористики были описаны и в Китае⁸. В. Эберхард в своем указателе также выделяет «лебединую деву» (Schwanenjungfrau) в отдельный тип (№ 34) и ссылается, в частности, на Денниса [46, с. 55–59];

⁸ Единственная монография о лебединых девах в китайском фольклоре вышла в 2010 г. [49].



Денниса цитирует и Дин Найтун, у которого этот тип примерно соответствует более широкому «Муж ищет бессмертную супругу» (400А по системе АТУ) [47, с. 66–67].

Оценка «Фольклора Китая» современниками и роль труда Н. Денниса в развитии фольклористики

Итак, Деннису удалось найти не одну релевантную параллель с мировым фольклором. Но он попал в ту же ловушку, что и другие его современники, составители «словарей типических схем и положений, к которым фантазия привыкла обращаться для выражения того или другого содержания» (характеристика А. Веселовского). Он даже не пытался «отграничить вопрос о мотивах от вопроса о сюжетах» [50, с. 499]. Это не могло не привести к путанице в его указателе. Деннис не задавался вопросом и о том, имеет ли в каждом отдельном случае дело с генетическим или типологическим родством. В результате выводы его зачастую расплывчаты. Еще одно досадное упущение – Деннис, как уже говорилось, не всегда указывал источники, откуда поступал к нему материал, работая же с палеофольклором, иногда не сообщал даже о времени создания источника. Подобные небрежности, впрочем, были обычным делом для многих исследователей фольклора и мифологии вплоть до начала XX в.

И изъясном, и удачей работы Денниса нужно считать то, что он принципиально не делал общетеоретических выводов, как не прояснял и своих методов. С одной стороны, это привело к расплывчатости задач, нелогичному расположению материала, неразберихе в терминологии и нечеткости выводов. С другой стороны, он избежал категоричности некоторых «сино-арийцев» и мог позволить себе опираться на интуицию и память, которые, особенно в случае «легенд», позволили добиться интересных результатов.

В течение нескольких десятилетий «Фольклор Китая» был настольной книгой исследователей фольклора, мифологии и народных верований Китая, среди ее почитателей были Я. Я. М. де Гроот и А. Доре (Henri Dore, 1859–1931). К сожалению, современники Н. Денниса далеко не исчерпали потенциал его книги, не обращая, как правило, внимания на компаративистские элементы. Так, Сергей Михайлович Георгиевский (1851–1893), российский синолог, автор первой в мире монографии, посвященной китайской мифологии, объясняет, что в своей книге «не прибегал к сравнительному методу и не делал каких бы то ни было сближений», поскольку мифология и фольклор Китая изучены еще недостаточно и не дают к такой работе твердых оснований. В качестве примеров поспешного и опрометчивого обращения к сравнительному методу он привел труды Г. Шлегеля, Я. Я. М. де Гроота и самого Денниса. Проводимые ими «сближения», по мнению Георгиевского, были «либо слишком



общими и мало нужными, либо недостаточно основательными и даже искусственными» [51, с. 23–24]. Это суждение не помешало ученому черпать у Денниса некоторые сведения о китайском фольклоре, не ссылаясь на него где-либо, помимо библиографии. Так, на с. 160 справка о *шань-цин-гуе* 閃青鬼 (букв. «мерцающем зеленом призраке») представляет собой пересказ Денниса [8, с. 83].

Если верно мое предположение о том, что восторженная анонимная рецензия от 24 января 1880 г. в журнале “All the Year Round” («Круглый год»), который издавал в то время Чарльз Диккенс-младший, была написана синологом, она в этом плане нетипична. Автор рецензии соглашается с Деннисом по поводу того, что отмеченные им параллели замечательны, и предполагает, что какие-то западные влияния теоретически могли проникнуть в Китай вместе с сирийскими несторианами [52].

Другие современники Денниса на Западе, не занимавшиеся специально Китаем, активно пользовались книгой как справочником по китайскому фольклору. Так, Денниса не раз цитировал Дж. Л. Гомм (George Laurence Gomme, 1853–1916) [53]. Сам У. Хендерсон во втором издании своей книги (в котором, кстати, по каким-то причинам было снято приложение С. Баринг-Гулда) неоднократно обращался к «Фольклору Китая» [54]. З. Зелигманн (Siegfried Seligmann, 1870–1926), немецкий офтальмолог и антрополог, приводил сообщения Денниса в своем фундаментальном труде о глазе в культурах мира (1910) [55].

Но и здесь компаративистские амбиции Денниса не на всех произвели должное впечатление (не следует забывать, что они не были подкреплены четкой аргументацией). Так, рецензенту в “Pall Mall Gazette” не понравилось то, что часто Деннис опирался не на устные, а на письменные источники, а иногда даже довольствовался чужими пересказами. Он утверждал, что все отмеченные в его книге параллели, которые не объясняются совпадениями или «действием законов, общих для всего человечества», просто были заимствованы из индийских источников через буддизм [56]. Впрочем, этого рецензента в установках Денниса смущал преимущественно поиск «восточной колыбели» индоевропейцев.

Попытка Денниса сформировать типологию сюжетов заинтересовала китайских ученых, но с большим опозданием, только в 1920-е гг. Сначала они заметили типологию сюжетов специалиста по английскому фольклору Дж. Джейкобса (Joseph Jacobs, 1854–1916). В приложении к вышедшему в 1914 г. «Справочнику по фольклору» (“Handbook of folklore”) Ш. С. Берн и Дж. Л. Гомма [57] он трансформировал классификацию Баринг-Гулда, обогатив ее новыми типами, но зато сняв более крупное деление на «классы». Находки Денниса Джейкобс не использовал (вероятно, не знал о них): ему негодились ни «Али-Баба», ни «Геркулесов кубок». Чжун Цзинвэнь 鍾敬文 (1903–2002) и Ян Чэнчжи 楊成志 (1901–1998), одни из первых китайских исследователей фольклора,



перевели классификацию Джейкобса в надежде применить ее к отечественному материалу. Это произошло в 1927 г., а в 1928 Чжун Цзинвэнь действительно составил собственную предварительную таблицу сюжетных типов по образцу схемы Джейкобса [58, с. 60–61].

Откликнувшись на обе эти публикации, тогда же, в 1928 г., Чжао Цзиншэнь 赵景深 (1902–1985), писатель и литературовед, написал статью о классификации сюжетов в версии Денниса: он узнал в работе Джейкобса те же определения, что были использованы в «Фольклоре Китая». Работа С. Баринг-Гулда Чжао Цзиншэню известна не была. Кроме того, он смутно представлял себе, когда появился индекс Джейкобса. Поэтому он предположил, что Деннис использовал индекс, разработанный Джейкобсом [59]. В действительности, как мы видели, и Джейкобс, и Деннис основывались на типологии Баринг-Гулда.

Книга Денниса мало повлияла на дальнейшее изучение фольклора в Китае. Как было сказано выше, новых для китайских исследователей данных в книге практически не оказалось, о типологии сюжетов они уже узнали из схемы Джейкобса, а к продуктивным поискам параллелей с мировым фольклором были не вполне готовы, только начиная знакомство с ним. Китайские исследователи вспомнили о «Фольклоре Китая» только в 2010-е гг. Сейчас об этой книге пишут и как о памятнике истории науки, и как о работе, в которой содержатся соображения, достойные внимания современных компаративистов [60; 61].

Заключение

Н. Б. Деннис впервые поставил вопрос о месте китайской традиции в евразийском фольклоре и предложил первый набросок типологии сюжетов. В. Эберхард и Дин Найтун, составители лучших на сегодняшний день указателей сюжетных типов китайского фольклора, использовали в своей работе многие находки Денниса. К «Фольклору Китая», написанному под влиянием мифологической школы и недолго просуществовавшего «сино-арийства», прибегали несколько поколений фольклористов, занимавшихся сравнительными исследованиями. При всех методологических несовершенствах этой книги многие приведенные в ней наблюдения о параллелях между китайским и мировым сюжетным и мотивным фондом не потеряли своей ценности и сейчас. К тому же в сравнительно небольшом объеме материала, собранного Деннисом, еще остаются «белые пятна», не объясненные и не описанные на современном научном уровне.

Литература

1. Couling S. *Encyclopaedia Sinica*. London: Oxford University Press; 1917. 633 p.
2. King F. H. H., Clarke P. (eds) *A research guide to China-coast newspapers, 1822–1911*. Leiden: Brill; 2020. 235 p. Available at: <https://doi.org/10.1163/9781684171491>. Accessed: 01 February 2021.



3. Curious Chinese Superstition. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;(2):54.
4. Schlegel G. Monkeys in Horse Stables. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;(2):49–50.
5. Characters on Chinese Coins. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;(2):64.
6. A. L. The Honkong Dragon Feast. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;(2):156–157.
7. Chinese Folk-lore. *The China Review, Or Notes and Queries on the Far East*. 1872;(1):138.
8. Dennys N. B. *The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races*. London: Trübner and Company; 1876. 167 p.
9. Tan K. *Of whales and dinosaurs: the story of Singapore's Natural History Museum*. Singapore: NUS Press; 2015. 286 p.
10. Wright A. *Twentieth century impressions of British Malaya: its history, people, commerce, industries, and resources*. London et al.: Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd; 1908. 285 p.
11. Birch S. Chinese Romance: The Elfin Foxes. *The Chinese and Japanese Repository*. 1873;3(Sept. 3):91–99.
12. Mayers W. F. On Wên-Ch'ang, the God of Literature, his history and worship. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1869;(6):31–44.
13. Stent G. K. Chinese Legends. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1873;(7):183–196.
14. Stent G. K. Chinese Lyrics. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1872;(6):93–135.
15. Eitel E. J. On Dragon-Worship. *Notes and Queries on China and Japan*. 1869;(3):34–36.
16. Freedman M. Sinology and the social sciences: Some reflections on the social anthropology of China. *Ethnos*. 1975;40(1–4):194–211. Available at: <https://doi.org/10.1080/00141844.1975.9981103>. Accessed: 01 February 2021.
17. Doolittle J. *Social life of the Chinese: with some account of their religious, governmental, educational, and business customs and opinions. With special but not exclusive reference to Fuchchau*. New York: Harper; 1866. 949 p.
18. Kelly W K. *Curiosities of Indo-European tradition and folk-lore*. London: Chapman & Hall; 1863. 308 p.
19. Dorson R. M. *History of British Folklore*. Vols. I–II. London: Routledge; 1999. 518 p. (vol. I), 412 p. (vol. II).
20. Henderson W. *Notes on the folk-lore of the northern counties of England and the borders*. London: Longmans, Green; 1866. 344 p.
21. Harland J, Wilkinson T. T. *Lancashire folk-lore*. London: F. Warne; New York: Scribner; 1867. 324 p.
22. Brand J., Bourne H. *Observations on the popular antiquities of Great Britain*. Newcastle upon Tyne, London: J. Johnson; 1777. 430 p.
23. Girardot N J. *The Victorian translation of China: James Legge's Oriental pilgrimage*. Berkley: University of California Press; 2002. 810 p.
24. Behr W. Kingmill's Shijing 'translations' into Sanskrit and the idea of 'congenial languages' at the end of the nineteenth century. In: Wong L., Fuehrer B. (eds)



Sinologists as translators in the seventeenth to nineteenth centuries. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press; 2015. P. 307–354.

25. Chalmers J. *The origin of the Chinese: an attempt to trace the connection of the Chinese with Western nations.* Hong Kong: De Souza & Company; 1866. 78 p.

26. Edkins J. *China's place in philology: an attempt to show that the languages of Europe and Asia have a common origin.* London: Trübner & Company; 1871. 403 p.

27. Penny B. More than one Adam? Revelation and philology in nineteenth-century China. *Humanities Research.* 2007;14(1):31–50. Available at: <http://doi.org/10.22459/HR.XIV.01.2007.03>. Accessed: 01 February 2021.

28. Schlegel G. *Sinico-Aryaca, ou recherches sur les racines primitives: dans les langues Chinoises et Aryennes.* Batavia: Bruining & Wijt; 1872. 181 p.

29. Sybesma R. A History of Chinese Linguistics in the Netherlands. In: *Chinese Studies in the Netherlands.* Leiden: Brill; 2014. P. 127–157. Available at: https://doi.org/10.1163/9789004263123_006. Accessed: 01 February 2021.

30. Schlegel G. *Sing Chin Kao Yuen. Uranographie chinoise ou preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine.* 2 pts + atlas. Leiden: Brill; 1875. 960 p. (pt. 1), 934 p. (pt. 2).

31. Needham J. *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth (Science and Civilisation in China. Vol. 3).* Cambridge: Cambridge University Press; 1959. 877 p.

32. Pezzi D. *Aryan philology according to the most recent researches.* London: Trübner; 1879. 255 p.

33. Rutt R. *Zhouyi: A new translation with commentary of the Book of Changes.* New York: Routledge; 2013. 512 p.

34. Behr W. 'Monosyllabism' and some other perennial clichés about the nature, origins and contacts of the Chinese language in Europe. In: Malinar A., Müller S. (eds) *Asia and Europe – Interconnected: Agents, Concepts, and Things.* Wiesbaden: O. Harrassowitz; 2018. P. 155–209. Available at: <https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zf29.9>. Accessed: 01 February 2021.

35. Kingsmill Th. W. The Mythical Origin of the Chow or Djow Dynasty, as Set Forth in the Shoo-King. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.* New Series. 1872;(6):137–146.

36. Box E. Shanghai folk-lore. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.* New Series. 1902–1903;(34):101–135.

37. Grimm G. Hahn, Johann Georg von. In: Brednich R. W., Ranke K. (eds) *Enzyklopädie des Märchens.* Bd. 6: *Gott und Teufel auf Wanderschaft-Hyltén-Cavallius.* Berlin: Walter de Gruyter; 1990. S. 376–378. Available at: <https://doi.org/10.1515/9783110870282>. Accessed: 01 February 2021.

38. Hahn J. G. von. *Griechische und albanesische Märchen.* T. 1. Leipzig: W. Engelmann; 1864. 320 S.

39. Bolte J., Polivka G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.* Bd. 5. Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung; 1932. 305 S.

40. Линь Цинчан. Хай ши шэнь лоу цзай чжунго вэньжэнь би ся дэ шусе яньбянь = Эволюция описания миражей в работах китайских ученых. *Юаньдун сюэбао (Дальневосточный вестник).* 2012;6(2):122–123. (На кит. яз.)



41. Аполлодор. *Мифологическая библиотека*. Пер. В. Г. Боруховича. Ленинград: Наука; 1972. 215 с.
42. *Сань го вай чжуань* = *Неофициальные повествования о Троецарствии*. Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ; 1986. 580 с. (На кит. яз.)
43. *Книга тысячи и одной ночи*. Пер. М. А. Салье. Т. 5. М.: Гослит; 1958. 480 с.
44. Burton R. F. *Supplemental Nights to the "Book of the Thousand Nights and a Night" with notes anthropological and explanatory*. Vol. III. Benares: Kamashastra Society; 1886. 658 p.
45. Lang A. Presidential Address. *The 2nd International Folk-Lore Congress, 1891. Papers and Transactions*. Vol. 2. London: D. Nutt; 1892. P. 1–39.
46. Eberhard W. *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica; 1937. 437 p.
47. Ting Nai-tung. *A type index of Chinese folktales: in the oral tradition and major works of non-religious classical literature*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica; 1978. 294 p.
48. Williams S. W. (transl., comm.). Journal of a Mission to Lewchew 1801. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1869–1870;(6):149–171.
49. Го Цзюньхун. Тяньэ чунюй син гуши = *Истории, [относящиеся к] сюжетному типу «Лебединая дева»*. Пекин: Чжунго шэхуй чубаньшэ; 2010. 218 с. (На кит. яз.)
50. Веселовский А. Н. *Историческая поэтика*. Ленинград: Художественная литература; 1940. 649 с.
51. Георгиевский С. М. *Мифические воззрения и мифы китайцев*. М.: Синосфера; 2014. 270 с.
52. Chinese folk-lore. *All the Year Round*. 1880;(24.01):204–210.
53. Gomme G. L. *Folk-lore relics of early village life*. London: E. Stock; 1883. 246 p.
54. Henderson W. *Notes on the folk-lore of the northern counties of England and the borders*. New ed., with many additional notes. London: W. Satchell, Peyton and Co; 1879. 391 p.
55. Seligmann S. *Der böse Blick und verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*. Bd. 1–2. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag; 1910. 454 S. (Bd. 1), 538 S. (Bd. 2).
56. The Folk-lore of China. *The Pall Mall Budget*. 1877;18(from April 6 to September 28, 1877)(May 18):21.
57. Burne C. S., Gomme G. L. *The handbook of folklore*. London: Sidgwick & Jackson; 1914. 376 p.
58. Вань Цзяньчжун. *Эрши шици чжунго миньцзянь гуши яньцзю ши* = *История исследований народных сказок в Китае в XX веке*. Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ чубаньшэ; 2011. 344 с. (На кит. яз.)
59. Чжао Цзиншэнь. Чжунго миньцзянь гуши синши фадуань – Инго Тань Лэ яньцзю дэ цзего = *Начало типологии китайских народных сказок: результаты исследования Денниса. Миньсу (Фольклор)*. 1928;(8):1–10. (На кит. яз.)
60. Чжан Чжицзюань. Сифан сяньдай чжунго миньсу яньцзю ши луьган = *Очерк истории современных западных исследований китайского фольклора // Миньсу яньцзю (Фольклорные исследования)*. 2017;(2):32–41. (На кит. яз.)
61. Ци Линьюнь. Та шань чжи ши юй бэнь ту чжи гэнь: гуши лэйсин сюэ цзай Чжунго дэ ицзе юй яньцзю = *Камни с чужих гор и корни нашей земли: переводы и исследования в области типологии сказок в Китае Миньцзю вэньсюэ яньцзю (Исследования этнической литературы)*. 2018;(4):46–55. (На кит. яз.)



References

1. Couling S. *Encyclopaedia Sinica*. London: Oxford University Press; 1917. 633 p.
2. King F. H. H., Clarke P. (eds). *A research guide to China-coast newspapers, 1822–1911*. Leiden: Brill; 2020. 235 p. Available at: <https://doi.org/10.1163/9781684171491>. Accessed: 01 February 2021.
3. Curious Chinese Superstition. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;2:54.
4. Schlegel G. Monkeys in Horse Stables. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;2:49–50.
5. Characters on Chinese Coins. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;2:64.
6. A. L. The Honkong Dragon Feast. *Notes and Queries on China and Japan*. 1868;2:156–157.
7. Chinese Folk-lore. *The China Review, Or Notes and Queries on the Far East*. 1872;1:138.
8. Dennys N. B. *The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races*. London: Trübner and Company; 1876. 167 p.
9. Tan K. *Of whales and dinosaurs: the story of Singapore's Natural History Museum*. Singapore: NUS Press; 2015. 286 p.
10. Wright A. *Twentieth century impressions of British Malaya: its history, people, commerce, industries, and resources*. London et al.: Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd; 1908. 285 p.
11. Birch S. Chinese Romance: The Elfin Foxes. *The Chinese and Japanese Repository*. 1873;3(Sept. 3):91–99.
12. Mayers W. F. On Wên-Ch'ang, the God of Literature, his history and worship. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1869;(6):31–44.
13. Stent G. K. Chinese Legends. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1873;7:183–196.
14. Stent G. K. Chinese Lyrics. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1872;6:93–135.
15. Eitel E. J. On Dragon-Worship. *Notes and Queries on China and Japan*. 1869;3:34–36.
16. Freedman M. Sinology and the social sciences: Some reflections on the social anthropology of China. *Ethnos*. 1975;40(1–4):194–211. Available at: <https://doi.org/10.1080/00141844.1975.9981103>. Accessed: 01 February 2021.
17. Doolittle J. *Social life of the Chinese: with some account of their religious, governmental, educational, and business customs and opinions. With special but not exclusive reference to Fuchchau*. New York: Harper; 1866. 949 p.
18. Kelly W K. *Curiosities of Indo-European tradition and folk-lore*. London: Chapman & Hall; 1863. 308 p.
19. Dorson R M. *History of British Folklore*. Vols. I–II. London: Routledge; 1999. 518 p. (vol. I), 412 p. (vol. II).
20. Henderson W. *Notes on the folk-lore of the northern counties of England and the borders*. London: Longmans, Green; 1866. 344 p.
21. Harland J., Wilkinson T. T. *Lancashire folk-lore*. London: F. Warne; New York: Scribner; 1867. 324 p.



22. Brand J., Bourne H. *Observations on the popular antiquities of Great Britain*. Newcastle upon Tyne, London: J. Johnson; 1777. 430 p.

23. Girardot N. J. *The Victorian translation of China: James Legge's Oriental pilgrimage*. Berkley: University of California Press; 2002. 810 p.

24. Behr W. Kingsmill's Shijing 'translations' into Sanskrit and the idea of 'congenial languages' at the end of the nineteenth century. In: Wong L, Fuehrer B (eds). *Sinologists as translators in the seventeenth to nineteenth centuries*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press; 2015, pp. 307–354.

25. Chalmers J. *The origin of the Chinese: an attempt to trace the connection of the Chinese with Western nations*. Hong Kong: De Souza & Company, 1866. 78 p.

26. Edkins J. *China's place in philology: an attempt to show that the languages of Europe and Asia have a common origin*. London: Trübner & Company, 1871. 403 p.

27. Penny B. More than one Adam? Revelation and philology in nineteenth-century China. *Humanities Research*. 2007;14(1):31–50. Available at: <http://doi.org/10.22459/HR.XIV.01.2007.03>. Accessed: 01 February 2021.

28. Schlegel G. *Sinico-Aryaca, ou recherches sur les racines primitives: dans les langues Chinoises et Aryennes*. Batavia: Bruining & Wijt, 1872. 181 p.

29. Sybesma R. A History of Chinese Linguistics in the Netherlands. *Chinese Studies in the Netherlands*. Leiden: Brill; 2014, pp. 127–157. Available at: https://doi.org/10.1163/9789004263123_006. Accessed: 01 February 2021.

30. Schlegel G. *Sing Chin Kao Yuen. Uranographie chinoise ou preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la Chine*. 2 pts + atlas. Leiden: Brill; 1875. 960 p. (pt. 1), 934 p. (pt. 2).

31. Needham J. *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth (Science and Civilisation in China. Vol. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press; 1959. 877 p.

32. Pezzi D. *Aryan philology according to the most recent researches*. London: Trübner; 1879. 255 p.

33. Rutt R. *Zhouyi: A new translation with commentary of the Book of Changes*. New York: Routledge; 2013. 512 p.

34. Behr W. 'Monosyllabism' and some other perennial clichés about the nature, origins and contacts of the Chinese language in Europe. Malinar A., Müller S. (eds) *Asia and Europe – Interconnected: Agents, Concepts, and Things*. Wiesbaden: O. Harrassowitz; 2018, pp. 155–209. Available at: <https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zf29.9>. Accessed: 01 February 2021.

35. Kingsmill Th. W. The Mythical Origin of the Chow or Djow Dynasty, as Set Forth in the Shoo-King. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1872;6:137–146.

36. Box E. Shanghai folk-lore. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1902–1903;34:101–135.

37. Grimm G. Hahn, Johann Georg von. Brednich R. W., Ranke K. (eds). *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 6: *Gott und Teufel auf Wanderschaft-Hyltén-Cavallius*. Berlin: Walter de Gruyter; 1990, SS. 376–378. Available at: <https://doi.org/10.1515/9783110870282>. Accessed: 01 February 2021.

38. Hahn J. G. von. *Griechische und albanesische Märchen*. Leipzig: W. Engelmann, 1864. 320 S.

39. Bolte J., Polivka G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 5. Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung; 1932. 305 S.



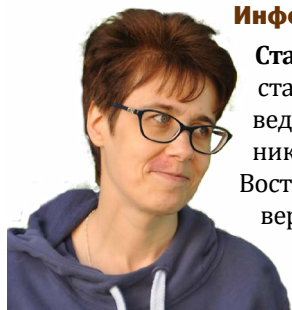
40. Lin Qingchang. Hai shi shen lou zai zhongguo wenren bi xia de shuxie yanbian = Evolution of the description of mirages in the writings of Chinese literati. *Yuan-dong xuebao (Far Eastern Bulletin)*. 2012;6(2):122–123. (In Chinese)
41. Apollodor. *Myfologicheskaya biblioteka* = The Library of Mythology. Transl. by V. G. Borukhovich. Leningrad: Nauka; 1972. 215 p. (In Russ.)
42. *San guo wai zhuan* = Anecdotes of the Three Kingdoms. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe; 1986. 580 p. (In Chinese)
43. Salie M. A. (transl.) *Kniga tysyachi I odnoy nochi* = The book of One Thousand and One Nights. Vol. 5. Moscow: Goslit; 1958. 480 p. (In Russ.)
44. Burton R. F. *Supplemental Nights to the "Book of the Thousand Nights and a Night" with notes anthropological and explanatory*. Vol. III. Benares: Kamashastra Society; 1886. 658 p.
45. Lang A. Presidential Address. *The 2nd International Folk-Lore Congress, 1891. Papers and Transactions*. Vol. 2. London: D. Nutt; 1892, pp. 1–39.
46. Eberhard W. *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica; 1937. 437 p.
47. Ting Nai-tung. *A type index of Chinese folktales: in the oral tradition and major works of non-religious classical literature*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica; 1978. 294 p.
48. Williams S. W. (trans., comm.). Journal of a Mission to Lewchew 1801. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. New Series. 1869–1870;6:149–171.
49. Guo Junhong. *Tian'e chunü xing gushi* = Tales [belonging to] the "Swan maiden" type. Beijing: Zhongguo shehui chubanshe; 218 p. 2010. (In Chinese)
50. Veselovsky A. N. *Istoricheskaya poetica* = Historical poetics. Leningrad: Khudozhestvennaya literature; 1940. 649 p. (In Russ.)
51. Georgiyevsky S. M. *Myficheskiye vozzreniya i myfy kitaicev* = Chinese mythical world picture and myths. M.: Sinosfera; 2014. 270 p. (In Russ.)
52. Chinese folk-lore. *All the Year Round*. 1880, 24.01:204–210.
53. Gomme G. L. *Folk-lore relics of early village life*. London: E. Stock; 1883. 246 p.
54. Henderson W. *Notes on the folk-lore of the northern counties of England and the borders*. New ed., with many additional notes. London: W. Satchell, Peyton and Co; 1879. 391 p.
55. Seligmann S. *Der böse Blick und verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*. Bd. 1–2. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag; 1910. 454 S. (Bd. 1), 538 S. (Bd. 2).
56. The Folk-lore of China. *The Pall Mall Budget*. 1877;18(from April 6 to September 28, 1877)(May 18):21.
57. Burne C. S., Gomme G. L. *The handbook of folklore*. London: Sidgwick & Jackson; 1914. 376 p.
58. Wan Jianzhong. *Ershi shiji zhongguo minjian gushi yanjiu shi* = History of folk-tale research in 20th century China. Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe; 2011. 344 p. (In Chinese)
59. Zhao Jingshen. Zhongguo minjian gushi xingshi faduan – yingguo Tan Le yanjiu de jieguo = The beginning of the typology of Chinese folktales: the results of Dennys' research. *Minsu (Folklore)*. 1928;8:1–10. (In Chinese)
60. Zhang Zhijuan. Xifang xiandai zhongguo minus yanjiu shi lungang = Essay on the History of Contemporary Western Studies of Chinese Folklore. *Minsu yanjiu (Folklore research)*. 2017;2:32–41. (In Chinese)



LITERATURE OF THE EAST

Starostina A. B. Nicholas Belfield Dennys as a pioneer in the comparative study...
Orientalistica. 2021;4(1):190–211

61. Qi Lingyun. Ta shan zhi shi yu ben tu zhi gen: gushi leixing xue zai Zhongguo de yijie yu yanjiu = Stones from foreign mountains and the roots of our land: translation, introduction and research in the field of typology of fairy tales in China. *Minzu wenxue yanjiu (Ethnic Literature Studies)*. 2018;4:46–55. (In Chinese)



Информация об авторе

Старостина Аглая Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения Российской академии наук; ведущий научный сотрудник, факультет гуманитарных наук, Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

Information about the author

Aglaya B. Starostina – Ph. D., Senior Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Leading Researcher of the Institute of Classical East and Antiquity of the National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia.

Author's Links



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 февраля 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 09 марта 2021 г.
Принята к публикации: 11 марта 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: February 10, 2021
Approved after peer reviewing: March 09, 2021
Accepted for publication: March 11, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

PHILOSOPHY OF THE EAST



- **Philosophy of Religion and Religious Studies**
- **History of Philosophy**



ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- **Философия религии и религиоведение**
- **История философии**



PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философия религии и религиоведение

Научная статья
УДК 122/129:234

Философские науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-214-232>

Саллекхана: джайнский вариант «эвтаназии»

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Аннотация. В статье рассматриваются особенности трактовки ритуала *саллекхана* в контексте философско-этической и религиозной доктрины джайнизма на основе анализа дисциплинарных текстов для монахов и мирян. Автор отмечает этическую неоднозначность данной практики с точки зрения современных правовых норм и подчеркивает, что представление о достойной «благой смерти» посредством постепенно усиливающегося поста в джайнизме базируется на ключевой для данной традиции идее не-насилия (*ахимса*), включая и запрет на причинение вреда самому себе. Для адекватного понимания *саллекханы* в контексте джайнской этики необходимо принять во внимание *кто* (какой человек – фактор субъекта), *как* (каким образом – фактор способа), *когда* (фактор времени), *зачем* (с какой целью – фактор цели), *почему* (по каким причинам – фактор причины) и *где* (в каком месте – фактор места) ее совершает. Только при соответствующей подготовке с соблюдением всех необходимых условий она выступает этически обоснованным способом завершения правильно (т. е. должным образом, согласно всем предписаниям джайнской доктрины) прожитой жизни – как монаха, так и мирянина. В таком случае *саллекхана* может рассматриваться в качестве джайнского решения нравственной дилеммы всей западноевропейской философии о том, имеет ли индивид право на самостоятельный уход из жизни.

Ключевые слова: *саллекхана; сантхара; ахимса; Умасвати; Амритачандра Сури; Самантабhadра; «Ратнакарандакашравакачара»; «Таттвартхадхигама-сутра»; «Ачаранга-сутра»*

Для цитирования: Железнова Н. А. Саллекхана: джайнский вариант «эвтаназии». *Ориенталистика*. 2021;4(1):214–232. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-214-232>.



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





Sallekhanā: Jaina version of “euthanasia”

Natalia A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Abstract. The article deals with the specific features of the interpretation of the *sallekhanā* ritual in the context of the philosophical, ethical and religious doctrine of Jainism based on the analysis of disciplinary texts for monks and laity. The author stresses the ethical ambiguity of this practice from the point of view of modern legal norms and emphasizes that the idea of a worthy “good death” through gradually increasing fasting in Jainism is based on the key idea of non-violence (*ahiṃsā*) for this tradition, including the prohibition of self-harm. For an adequate understanding of *sallekhanā* in the context of Jain ethics is necessary to take into consideration who (which person – the factor of the subject), how (in which way – the factor of method), when (at what time – the factor of time), why (on which reason – the factor of purpose) and where (in what place – the factor of place) makes it. It is only with proper preparations and in keeping all the requirements it could be reckoned as the ethically right way to finish a properly (i.e. according to all the precepts of Jain doctrine) lived life both for monks and laypeople. In this case, *sallekhanā* could be considered as a Jain solution to the moral dilemma of the entire Western European philosophy about whether an individual has the right to leave life independently.

Keywords: *sallekhanā*; *santhāra*; *Umasvāti*; *Amṛtacandra Sūri*; *Samantabhadra*; *Tatvārthādhigama-sūtra*; *Ratnakaraṇḍakaśrāvākācara*; *Ācārāṅga-sūtra*.

For citation: Zheleznova N. A. Sallekhanā: Jaina version of “euthanasia”. *Orientalistica*. 2020;4(1):214–232. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-214-232>.

Введение

Всякий, кто приезжает на юг Индии в Шравану Белголу¹, будь то турист или же паломник, обязательно поднимается на гору Виндхьягири (другое название – Индрагири), чтобы увидеть знаменитый высеченный из цельного камня 17-метровый колосс Гомматешвары-Бахубали², а затем

¹ Шравана Белгола (*Śravaṇa Beḷagoḷa*) – небольшой городок (в недавнем прошлом – деревня), расположенный в талуке Чханнараянапаттан, дистрикте Хасан (штат Карнатака). Является одним из самых знаменитых мест паломничества для джайнов дигамбарской ветви. Название места образовано от двух слов: «шравана» (санскр. *śrataṇa*, здесь: «джайнский аскет») и «белгола» (каннада *beḷagoḷa* – «белый пруд»). Пруд сохранился до наших дней. Подробнее об истории Шраваны Белголы см. обстоятельное исследование Сангейва [1].

² Бахубали – второй сын первого провозвестника джайнизма в нынешнюю эпоху Ришабхи, который, согласно легенде, желая достичь освобождения от уз сансары, медитировал так долго, что лианы обвили его тело. Именно в таком виде Бахубали изображается в скульптуре, в том числе и в Шраване Белголе. Подробнее см.: [2, с. 68–69].



отправляется на соседнюю гору Чандрагири, где расположено большое количество джайнских храмов, именуемых на юге Индии *басади*, или *бастии*³. Здесь же, на Чандрагири, расположена и пещера, в которой, по преданию, закончили свою жизнь последний *шрутакевалин* (санскр. *śrutakevalin*, досл. «знаток предания», т. е. тот, кто дословно помнил подлинные проповеди последнего провозвестника джайнской Дхармы⁴ Джини Махавиры Вардхаманы⁵) Бхадрабаху⁶ и его ученик, знаменитый правитель Чандрагупта Маурья (правил в 322–298 гг. до н. э.), отказавшийся от трона и принявший монашество в традиции *тиртханкаров*⁷. В пещере имеются отпечатки стоп-*падуки* того и другого. Однако Шравана Белгола знаменита не только статуей Гомматешвары и джайнскими храмами – здесь сохранилось значительное количество надписей, высеченных на отдельных участках гор и датируемых в промежутке от IX до XVII в.⁸ Они свидетельствуют о том, что большое количество монахов и мирян, знатных правителей и обычных торговцев, мужчин и женщин, закончили свои дни подобно Бхадрабаху, т. е. приняв на себя обет *саллекханы*. *Саллекхана / самлекхана* (санскр. *sallekhanā / samlekhanā*, букв. «соскабливание, выскабливание») – традиционный джайнский спо-

³ Название *басади / басати*, как и *бастии* – искаж. от санскр. *vasati* «место, дом, обитель». Об особенностях джайнской архитектуры на юге Индии подробнее см.: [3, р. 187–249].

⁴ Дхарма (санскр. *dharma*) – термин философии и религии, охватывающий большой спектр значений, первое из которых – закон, учение (здесь: джайнское учение). Следующее значение данного слова охватывает собой всю совокупность моральных, религиозных, социальных и даже политических обязанностей члена общины: в этом смысле может быть дхарма монаха и дхарма мирянина. В индийской традиционной культуре наличествует представление о дхарме царя и дхарме подданных, дхарме мужчины и дхарме женщины, дхарме учителя и дхарме ученика и т. п. Третье значение этого термина подразумевает идею добродетели, нравственной доблести. Все эти значения используются в джайнизме (подробнее см.: [2, с. 141]).

⁵ О Джине Махавире Вардхамане подробнее см.: [2, с. 123–125].

⁶ О достоверности предания о Бхадрабаху и его связи со Шраваной Белголой (подробнее см.: [4, с. 22–40]). Более критический подход к преданию представлен в статье Петра Бальцеровича: [5].

⁷ *Тиртханкар* (санскр. *tīrthāṅkara*, букв. «создатель переправы / брода») – провозвестник джайнского Учения-Дхармы и создатель переправы через океан *сансары* на другой берег существования, т. е. к освобождению. Традиция насчитывает в нынешнюю мировую эпоху 24 *тиртханкара*: Ришабханатха, Аджитанатха, Самбхаванатха, Абхинандана, Суматинатха, Падмапрабха, Супаршванатха, Чандрапрабха, Сувидхинатха (или Пушпаданга), Шиталанатха, Шреямсанатха, Васупуджья, Вималанатха, Анантанатха, Дхарманатха, Шантинатха, Кунтхунатха, Аранатха, Мунисуврата, Наминатха, Неминатха (или Ариштанеми), Паршванатха и Джина Махавира Вардхамана. Из них реально существовавшими личностями современными историками признаются только два последних (подробнее см.: [2, с. 288–290]).

⁸ Анализ данных надписей подробнее см. в работе Сеттара: [6].

⁹ Другие названия – *самадхимарана* (санскр. *saṃādhiparaṇa*, букв. «смерть в сосредоточении»), *сантхара* (санскр. *saṅthāra*, букв. «[соломенная] подстилка»), *прайонагамана* (санскр. *prāyogaḡamaṇa*, букв. «встреча со смертью») и *прайонаवेशа* (санскр. *prāyopaveśa*, букв. «пост до смерти»). [7, р. 404].



соб ухода из жизни, заключающийся в прогрессирующем отказе от пищи и питья. Он направлен на «выскабливание» остатков не-благой кармической материи¹⁰ в этой жизни с целью улучшения участи в жизни последующей. Для всех направлений джайнизма принятие подобного обета рассматривается как наиболее благочестивый вид смерти, и *саллекхана* может быть принята только добровольно с учетом физического и психического состояния адепта, поскольку эта форма ухода из жизни должна совершаться лишь в спокойном, осознанном состоянии духа.

Понимание смерти в джайнизме

Джайнизм, как и большинство религиозных традиций, включает в себя детальные предписания относительно того, что следует и что не следует делать в жизни. Этот свод дисциплинарных правил составляет часть этической системы, призванной упорядочить поведение мирян и монахов в соответствии с базовыми теоретическими постулатами религиозной доктрины. Однако важно не только достойно прожить жизнь, но зачастую куда важнее достойно умереть, поскольку именно смерть подводит итог предшествующей жизни. Идеал правильной, благой смерти, «эвтаназии» (не в медицинском ее понимании, а буквальном – от греч. *εὖ* – «хорошо, благо» и *θάνατος* – «смерть», т. е. «благая смерть») наличествует в любой этике. Джайнской версией такой «эвтаназии» и выступает *саллекхана*.

Смерть в джайнизме, помимо общечеловеческого понимания (полная остановка жизнедеятельности всех биологических и психофизических процессов организма, прекращение существования) и общеиндийского истолкования (отделение духовной сущности, *атмана*¹¹, от материальной оболочки) имеет специфически джайнскую трактовку – смерть происходит в результате уничтожения особого вида тончайшего вещества под названием *аюскарма* (подробнее об этом см.: [2, с. 65]). Этот вид не воспринимаемой органами чувств материи определяет продолжительность жизни. Соответственно, смерть бывает как своевременной (когда истекает срок действия этой кармы), так и несвоевременной (когда уход из жизни может быть ускорен подобно тому, как посредством разного рода ухищрений можно «заставить» дозреть неспелый плод манго).

Виды умирания

Джайнская традиция, отличающаяся особой склонностью к систематизации (что, впрочем, присуще всей индийской культуре в целом) раз-

¹⁰ В джайнизме, наряду с общеиндийским пониманием кармы как закона морально-го воздаяния в соответствии с поступками, словами и помыслами, накопленными в предыдущей жизни, наличествует также и понимание кармы в качестве особой тонкой, не воспринимаемой органами чувств материальной субстанции. Это вещество «втекает» в душу, вызывая у нее состояние кармической связанности (подробнее см.: [2, с. 156–157]).

¹¹ Об *атмане* в контексте философии Индии см. подробнее: [8, с. 116–119].



личных типов объектов и явлений, содержит несколько классификаций смерти, которые включают 48, 14, 17 ее видов¹². Самая же первая классификация видов смерти (по сути своей именно *саллекханы*) присутствует в одном из наиболее ранних текстов джайнского канона¹³ *Ачаранга-сутре*¹⁴ (1 *шрутаскандха*, 8 *адхьяяна*, 7 *уддешака*) [10, р. 75–76]. Первый вид умирания для аскета заключается в следующем:

7. *gāte vā adu vā raṇṇe | thaṇḍilaṃ paḍilehiyā |
appa-pāṇaṃ tu vinnāya | taṇāiṃ saṃthare muṇī. ||*
8. *aṇāhāro tuyatṭejjā, | puṭṭho tatth' ahiyāsae, |
nāivelam uvacare | māṇussehī vi puṭṭhavaṃ. ||*
9. *saṃsappagā ya je pāṇā | je ya udḍha-m-ahecarā |
bhunḅante maṃsa-soṇīyaṃ | na chaṇe na pamajjae. ||*
10. *pāṇā dehaṃ vihimsanti | ó thaṇāo na viubbhame, |
āsavehiṃ vicittehiṃ | tippamāṇo 'hiyāsae. ||*¹⁵

¹² Эти классификации включают в себя все виды смерти, как благочестивой (достойных мирян и монахов), так и презренной (глупцов и невежд). Наиболее детальные классификации содержатся в таких текстах, как *Бхагавати-сутра* и *Бхагавати-Арадхана* (подробнее см.: [9, р. 264; 10, р. 10–11, 13–21]). *Бхагавати-сутра*, также называемая *Вьякхьяпраджняпति* (санскр. *Bhagavati Vyākhyāprajñāpti*, пракр. *Bhagavai Vīyāharaṇṇatti* – «Благословенное постижение объяснений») – пятая часть шветамбарского канона. Написана на пракрите *ардхамагадхи*. Является самым пространным каноническим текстом. В этом тексте излагается доктрина джайнизма, частично в вопросах и ответах, когда последний *тиртханкар* Джина Махавира отвечает на вопросы своего ученика Индрабхути Гаутамы в соответствии с определенной точкой зрения, а частично в форме диалогов-историй. Текст включает в себя также жизнеописание Махавиры, сведения о различных джайнских «ересях», а 15-й раздел *Бхагавати-сутры* рассказывает о жизни и учении главного представителя школы адживиков Маккхали Госалы, бывшего одно время учеником Махавиры [2, с. 72–73].

¹³ Джайнский канон (санскр. *āgama*) – собрание текстов, понимаемых как аутентичное изложение учения Махавиры, синоним слова *сиддханта*. Согласно преданию, содержащееся в каноне знание является отражением вечной истины. После обретения всеведения *тиртханкары* передали это знание своим ближайшим ученикам, каждый из которых составил ряд текстов на основе услышанного. Нынешний корпус канона представляет собой изложение учения Махавиры от лица Индрабхути Гаутамы и Судхармана. Впоследствии к этим текстам был добавлен ряд сочинений авторитетных монашеских лидеров, образованных дополнительно, «внешнюю часть». В своем современном виде тексты были кодифицированы на собрании в Валабхи (штат Гуджарат) в V в. н. э. под руководством главы монашеской общины Деварддхи Ганина Кшамашраманы [2, с. 30–32].

¹⁴ *Ачаранга-сутра* (санскр. *Ācārāṅga-sūtra*, пракр. *Āyāraṅga-sutta* – «Главная часть о поведении») – первая часть шветамбарского канона. Написана на пракрите *ардхамагадхи*. Один из наиболее ранних джайнских текстов (ок. IV в. до н. э.). Состоит из двух частей (*шрутаскандха*), первая из которых изначально содержала девять глав-лекций (*адхьяяна*), седьмая из них была утеряна. *Ачаранга-сутра* посвящена разъяснению принципов правильного поведения для монахов (*ачара*), основой которого является не-насилие (*ахимса*), и содержит правила относительно получения пищи, приюта и одежды с целью исключения насилия в отношении живых существ, обладающих одним чувством в повседневной жизни. В *Ачаранга-сутре* также приводится наиболее ранняя версия жизнеописания Махавиры [2, с. 60–61].

¹⁵ Текст на *ардхамагадхи* приводится по электронной версии Moriichi Yamazaki and Yumi Ousaka (Version 1.2 1997).



7. В деревне или в лесу, осмотрев место и поняв, что оно |
свободно от живых существ, муни должен расстелить [свою]
подстилку. ||
8. Без пищи он должен лечь и выносить появляющуюся боль. |
[Он] не должен длительное время позволять мирским чувствам
овладевать собой. ||
9. Когда ползающие живые существа, обитающие внизу или вверху, |
впиваются в его плоть и кровь, он не должен ни убивать их, ни
растирать [раны] ||
10. Хотя эти живые существа вредят [его] телу, он не должен
шевелиться. |
Уменьшив приток кармы, он должен с радостью выносить [боль]. ||

Этот вид умирания носит в джайнской традиции название¹⁶ *бхакта-пратьякханамарана* (санскр. *bhaktapratyākhyānamaraṇa*). Он предполагает отречение¹⁷ от пищи и питья; в данном случае делается акцент на посте посредством умерщвления тела с помощью разнообразных средств. При этом виде умирания аскету разрешено принимать услужение (помощь в отправлении телесных нужд) от других, или он может обслуживать себя сам¹⁸.

При втором виде смерти, именуемом *ингитамарана* (санскр. *īṅgitamarāṇa*), т. е. тогда, когда «реализован» смысл души (санскр. *īṅgitam-ātmāno*), аскет с полностью умиротворенным умом должен быть готов к добровольному прекращению жизни:

11. *ganthehiṃ vicittehiṃ | āu-kālassa pārae; | |*
paggaḥiyataraṃ c' eyaṃ | daviyassa viyāṇao: | |
12. *ayaṃ se avare dhamme | nāyaputteṇa sāhie: | |*
āya-vajjaṃ paḍhiyāraṃ | vijahejjā tihā-tihā. | |
13. *hariesu na nivajjejjā, | thaṇḍhilaṃ muṇiyā sae, | |*
viōsejja aṇāhāro | puṭṭho tattth' ahiyāsae. | |
14. *indiehiṃ gilāyanto | samiyam āhare muṇī, | |*
tahā' vi se agarahe | acale je samāhie. | |
15. *abhikkame paḍhikkame | saṃkucae pasārae | |*
kāya-sāhāraṇ' aṭṭhāe, | etthaṃ vā vi aceyaṇe. | |

¹⁶ Названия видов ухода из жизни в самом тексте *Ачаранга-сутры* отсутствуют, однако переводчик Г. Якоби приводит их в сносках внизу страницы [11, р. 75–77].

¹⁷ Термин «отречение» (санскр. *pratyākhyāna*) в названии отсылает к особому ритуалу, практикуемому по настоящему время и являющемуся одним из «ежедневных обязанностей» (*авашьяка*, санскр. *āvāśyaka*) для каждого джайна. Суть ритуала заключается в формальном (перед изображением *муртханкара*) выражении намерения отречься от мирской активности на определенный период времени. Кроме того, монашествующие во время одного из вечерних обрядов дают обет отказаться от любой пищи и питья от заката до истечения 48 минут (так называемая *мухурта*) после восхода (подробнее см.: [2, с. 231]).

¹⁸ Детальное техническое описание всех видов смерти, включая подготовительные этапы и необходимые условия для проведения ритуала, см.: [10, р. 25–76].



16. *parikkame parikilante | adu vā ciṭṭhe ahā-yaē, |
thāṇeṇa parikilante | nisiejjā ya antaso; ||*
17. *āsīṇe 'ṇelisam maraṇam | indiyāṇi samīraē. |
kol' āvāsam samāsajja | vitaham pādur-esae, ||*
18. *jao vajjam samuppajje | na tattha avalambae, |
tao ukkase appāṇam, | savve phāse 'hiyāsaē. ||*
11. С разрушением уз, истечением срока жизни |
более возвышенный [метод подходит] для более искусного и опытного. ||
12. Этот другой закон провозглашен Джнянтрипутрой: |
Следует отказаться от передвижения, за исключением [собственного],
трижды трояким [способом]. ||
13. Муни не следует ложиться на траву, но следует, проверив, |
лечь на голую землю, без удобств и пищи, он должен там терпеть боль. ||
14. С ослаблением индрий муни должен стремиться к спокойствию, |
поскольку тот безупречен, кто неподвижен и непоколебим. ||
15. Он может потянуться туда-сюда, подвигаться |
ради пользы [своего] тела, или же оставаться неподвижным. ||
16. Он может пройтись, устав [лежать], или постоять неподвижно, |
устав стоять, может посидеть. ||
17. Устремленный к необычной смерти должен подчинить индрии. |
Найдя место, кишашее насекомыми, должен искать лишнее их. ||
18. Во избежание зла он не должен там оставаться. |
Он должен подняться над [пороком] и вытерпеть всякую боль. ||

Практикуя этот вид умирания, аскет, лежа, сидя или стоя неподвижно, предается мысленному сосредоточению на «трех драгоценностях» – правильном видении, правильном знании и правильном поведении¹⁹. Он обязан безропотно выносить все неудобства²⁰ и стойко противостоять всем искушениям. Этот вид ухода из жизни запрещает использование помощи других, поскольку аскет обслуживает себя сам (подробнее см.: [10, р. 77–85]²¹).

Третий способ умирания – *падапогаманамарана* (санскр. *pādapogamanamāraṇa*)²², или *прайпогаманамарана* (санскр. *prāyopagamanamāraṇa*)²³ – возможен только в том случае, когда подвижник уже не нуждается в том, чтобы обслужить свои телесные потребности (что, очевидно, предполагает крайнюю степень физической слабости):

¹⁹ Подробнее о «трех драгоценностях» см.: [2, с. 243–244].

²⁰ Имеются в виду 22 вида неудобств: голод, жажда, жара, холод, оводы, москиты, нагота, уныние, женщины, брань, побои и т. п. (подробнее см.: [13, р. 288–289]).

²¹ Автор книги С. Сеттар называет второй вид смерти *ingīṇī*.

²² Все названия и термины приводятся на санскрите вне зависимости от того, на каком языке текст был написан (как в случае с *Ачаранга-сутрой*, написанной на *ардхамгадхи*), поскольку именно на санскрите они имеют хождение в джайнской традиции.

²³ Такое название имеет третий вид в *Бхагавати-Арадхане*.



19. *ayaṃ c' āyayatare siyā | jo evaṃ aṇupālae: |
savvagāya-nirodhe vi | ṭhāṇāo na viubbhame: ||*

20. *ayaṃ se uttame dhamme | puvva-ṭṭhānassa paggahe. |
aciraṃ paḍilehittā | vihare ciṭṭhā māhaṇe, ||*

21. *acittaṃ tu samāsajja | ṭhāvae tattha appagaṃ, |
vosire savvaso kāyaṃ: | 'na me dehe parisahā'. ||*

22. *jāvaj-jīvaṃ parisahā | uvasaggā ya saṃkhāya |
saṃvuḍe deha-bheyāe | iti panne 'hiyāsae. ||*

23. *bheuresu na rajjejjā | kāmesu bahuyaresu vi, |
icchā-lobhaṃ na sevejjā | dhuvam vaṇṇaṃ sāpehiyā, ||*

24. *'sāsaehiṃ' nimantejjā ó : | divvaṃ māyaṃ na saddahe. |
taṃ paḍibujja māhaṇe | savvaṃ nūtaṃ vihūṇiyā. ||*

19. *Существует более трудный способ, которому можно следовать: |
прекращая всякое движение, не покидая места, контролировать [тело]. ||*

20. *Это высший закон, превосходящий предыдущие [способы]. |
Проверив площадку, оставайся там, господин. ||*

21. *Найдя место, свободное от живых существ, следует там остаться. |
Всячески умерщвляя свою плоть, [думать:] «Для моего тела нет
неудобства». ||*

22. *В течение всей жизни, перенося неудобства и несчастья, |
мудрый воспринимает их как [средство] отделения от тела. ||*

23. *Он не привязан к однократным и многократным наслаждениям, |
он не должен испытывать желаний и алчности, ища лишь вечную
славу. ||*

24. *Он должен вдохновляться извечными вещами и не доверять
небесной иллюзии, |
господин должен постичь это и уничтожить все низкое. ||*

При третьем – наиболее трудном – способе ухода из жизни аскет остается полностью неподвижным в ожидании отделения души от своей материальной оболочки (подробнее см.: [10, p. 86–104]).

Последующая традиция объединила все эти три вида смерти под общим названием *пандитамарана* (санскр. *paṇḍitamaraṇa*, букв. «мудрая смерть»), отличая ее от смерти глупой, «детской» – *баламарана* (санскр. *bālamaraṇa*). Джайнские авторы выстраивают свои классификации с разной степенью детализации типов ухода из жизни. Тем не менее в центре понимания благочестивого умирания, предписанного в идеале каждому последователю *тиртханкаров*, стоит концепт *саллекханы*.

Оправдание саллекханы

Практически с самого начального знакомства более широкой аудитории (как индийской, так и западной) с этим явлением джайнской религиозной культуры встал вопрос о том, а не является ли *саллекхана* одним



из вариантов самоубийства, пусть и благочестиво окрашенным? Первым, кто взял на себя труд дать взвешенный ответ на поднятый вопрос с точки зрения самой традиции джайнизма²⁴, был судья и бывший проректор университета в Бангалоре (штат Карнатака) Т. К. Тукол²⁵. В сентябре – октябре 1975 г. он прочитал цикл лекций под общим названием «Саллекхана – не самоубийство», организованный Ахмедабадским Институтом Индологии (Labhai Dalpatbhai Institute of Indology). На основе этих лекций в следующем году была опубликована небольшая книга [15], являющаяся на сегодняшний день самым цитируемым произведением по данной теме. В ней, помимо юридических и нравственных вопросов, связанных с этой джайнской практикой, автор посвящает последнюю, восьмую, часть описанию *саллекханы* знаменитого *ачарья*²⁶ Шантисагара²⁷, ушедшего из жизни 18 сентября 1955 г. на священной для джайнов горе Кунтхалагири (штат Махараштра)²⁸ ровно через месяц после принятия им соответствующего обета. Это положило начало знакомству более широкой публики с ритуалом *саллекханы*.

²⁴ В некотором смысле первой попыткой этического оправдания *саллекханы* для более широкой аудитории можно считать небольшой (не более страницы) комментарий известного джайнского общественного деятеля, адвоката Чампат Рая Джайна в его переводе «Ратнакарандакашравакачарья» на английский в издании *Sacred Books of Jainism* [14, p. 58–59].

²⁵ То обстоятельство, что Т. К. Тукол – из Бангалора, не является случайным, ведь именно Карнатака знаменита своими мемориальными стелами (*нишидхи*), сотни которых были возведены с VII по X в. с целью прославления монахов / монахинь, а с X по XV в. – и знатных мирян, закончивших свою жизнь посредством *саллекханы*. После XII в. данная практика постепенно пришла в упадок, и упоминания о ней в надписях не столь часты (подробнее о *нишидхи* см.: [6, p. 187–237]). Все примеры, приводимые Туколом в его книге, относятся только к этому региону.

²⁶ *Ачарья* (санскр. *ācārya*) – монашеский титул, обозначающий главу большой общины. *Ачарья* обладает властью посвящать в монашество, толковать священные тексты и назначать меру наказания за совершенные проступки и нарушения обетов (подробнее см.: [2, с. 61]).

²⁷ Шантисагар (1873–1955) – один из трех аскетов, возродивших традицию дигамбарских нагих монахов (*муни*) в XX в. Родился в Сев. Карнатаке. Мирское имя – Сата Гоура / Гауда. Под влиянием сочинений Кундакунды (III–IV вв.) будущий Шантисагар захотел принять монашество, несмотря на то что его родители были против этого решения. Кроме того, монашеская традиция в дигамбарской ветви джайнизма на тот момент давно исчезла. Он сам посвятил себя в аскеты перед образом 22-го *тиртваханкара* Неминатхи. В 1920 г. в возрасте 47 лет в Ярнале принял полные монашеские обеты в присутствии руководителя местной общины Девендракирти. Сняв с себя набедренную повязку и вырвав волосы (согласно традиционному обряду посвящения в монахи) перед мирянами, собравшимися на церемонию установления и освящения образа, Шантисагар возродил древнюю традицию нагих монахов в этой местности. Последующие годы он активно участвовал в восстановлении дигамбарского монашества. Шантисагар способствовал публикации джайнских писаний и поддерживал усилия общины запретить неограниченный доступ индусов в джайнские храмы после принятия «Билля о доступе в храмы» в 1948 г. [2, с. 316].

²⁸ Информацию по этому месту паломничества можно найти: URL: <http://jain.org.in/tirth-Kunthalgiri,Maharashtra.html> (дата обращения 22.10.2020).



Со временем, благодаря массовому распространению СМИ и развитию технологий, индийская общественность стала регулярно узнавать о совершенной *саллекхане* джайнских монахов (миряне также проводят этот ритуал, но информация о нем не выходит за пределы узкой группы людей – родственников, друзей и членов местной общины)²⁹.

В 2015 г. (10 августа) Высший суд Раджастхана (Rajasthan High Court) объявил незаконной практику *саллекханы*, или *сантхары*, приравняв ее к самоубийству и заявив, что она нарушает закрепленные в Конституции права человека. Всякий, кто поддерживает подобное деяние, будет преследоваться в уголовном порядке как подстрекатель к самоубийству³⁰. Данный вердикт вызвал волну протестов среди джайнских общин всей Индии, лидеры и активисты которых вынуждены были разъяснять в средствах массовой информации, что *саллекхана* не может расцениваться как самоубийство. В результате множества поданных джайнами петиций и прошений Верховный суд (Supreme Court) Индии 31 августа 2015 г. приостановил действие решения суда Раджастхана³¹, тем самым подтвердив право членов джайнской общины самим распоряжаться собственными религиозными правилами, что в данном случае подразумевает и свободу полного отказа от употребления пищи³².

²⁹ Одно из известных событий недавнего времени – смерть 87-летнего *муни* Адхьятмасагара после пятидневного соблюдения *саллекханы* в Дурге (штат Чхаттисгарх): URL: [<http://timesofindia.indiatimes.com/india/Jain-monk-embraces-death-by-Santhara/articleshow/48476478.cms>] (дата обращения 23.10.2020). Последние сообщения о принятой *саллекхане* см.: [URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chennai/woman-ascetic-attains-samadhi-after-undergoing-sallekhana-for-39-days/articleshow/69179043.cms> (дата обращения 23.10.2020); <https://www.deccanherald.com/jain-monk-embraces-death-719316.html> (дата обращения 19.10.2020)]. Таким же способом закончил свою жизнь Тарунсагарджи, самое известное «медийное лицо» дигамбаров, прославившийся, в первую очередь, своими выступлениями на индийском телевидении и в парламенте, в которых он обличал различные пороки современности: [URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/videos/news/jain-muni-tarun-sagar-revered-jain-monk-passes-away-after-prolonged-illness/videoshow/65632091.cms>] (дата обращения 23.10.2020).

³⁰ См.: [URL: <http://indianexpress.com/article/india/india-others/supreme-court-stays-rajasthan-high-court-order-on-santhara/>] [<http://www.hindustantimes.com/india/rajasthan-high-court-bans-jain-ritual-of-fasting-onto-death/story-uKTA81o6hb51s3jgVEMNKP.html>]; [<http://timesofindia.indiatimes.com/india/jain-practice-of-Santhara-illegal-Rajasthan-HC/articleshow/48430004.cms>] (дата обращения 19.10.2020).

³¹ См. интернет-ресурсы: [URL: <http://www.thehindu.com/news/national/supreme-court-lifts-stay-on-santhara-ritual-of-jains/article7600851.ece>] [<http://www.catchnews.com/national-news/supreme-court-stays-rajasthan-high-court-s-order-banning-jain-practice-of-santhara-1441001810.html?pg=4>] (дата обращения 19.10.2020)].

³² [URL: <https://indianexpress.com/article/explained/the-jain-religion-and-the-right-to-die-by-santhara/>] (дата обращения 28.10.2020). Реакция иностранной прессы (BBC News) на обсуждение этого в Индии: [URL: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-33998688>] (дата обращения 28.10.2020).



Саллекхана как ритуал

Основания рассматривать *саллекхану* в качестве формы благочестивой и одобренной (в первую очередь, джайнской общиной) смерти, или как минимум – разрешенной светским обществом, – лежат в обязательных условиях, при которых данный ритуал может быть совершен. *Саллекхана* является именно ритуалом, а не просто одним из возможных способов ухода из жизни. На принятие такого обета должно быть получено разрешение духовного наставника / советника, и обет должен быть принесен публично, в присутствии членов общины перед лицом, обладающим религиозным авторитетом, – *ачарьей* (если речь идет о монашествующих) или монахом (среди мирян). Частное решение «про себя», не засвидетельствованное должным образом, не имеет никакой духовной силы, не принесет кармического плода и даже – более того – будет рассматриваться как самоубийство, т. е. намеренное причинение вреда живому существу (в данном случае самому себе). Кроме того, прежде чем принять на себя обет *саллекханы*, в идеале адепт должен пройти соответствующую 12-летнюю подготовку, заключающуюся в прогрессирующем отказе от употребления в пищу различных продуктов. Далее, согласно предписаниям нормативных текстов, сначала аскет оставляет твердую пищу, переходя на жидкую, а затем, постепенно уменьшая и ее количество, прекращает прием и жидкой пищи, включая кипяченую воду [17, p. 167–168].

Однако не только принятие подобного обета происходит публично, но зачастую публичным является и совершение самой *саллекханы* для монахов и уж тем более для мирян. Как правило, есть опытный руководитель или группа лиц, ответственных за ритуал, что исключает «самоуправство» и подразумевает регламентированность совершаемых действий. Кроме того, традиция оговаривает также, где может быть совершена *саллекхана* – наиболее подходящим считается джайнский храм или же «благоприятное место» (санскр. *kalyāṇasthāna*), т. е. место, в котором произошли, по преданию, рождение, посвящение в монахи, достижение всеведения или окончательное освобождение какого-нибудь *тиртханкара*³³. Если же это по каким-то причинам невозможно, в таком случае *саллекхана* совершается в собственной доме (санскр. *gr̥ha*) или же в лесу (санскр. *araṇya*) [17, p. 167].

Все джайнские авторы сходятся во мнении относительно того, в каком случае *саллекхана* является наиболее предпочтительным способом ухода из жизни. Речь идет о преклонном возрасте, когда истекает срок действия *аюскармы*, и тело становится обузой, делаясь крайне немощ-

³³ Отсылка к концепции «пяти благоприятных событий» (санскр. *pañcakaḷyāṇaka*) в жизни каждого *тиртханкара* (все вышеперечисленные и зачатие). При церемонии установления изображения или статуи *тиртханкара* проводится одноименный ритуал, символически воспроизводящий эти пять событий.



ным и уже неспособным поддерживать себя. Это выражено в одном из ранних текстов, который признается авторитетным всеми направлениями и субтрадициями джайнизма, «Таттвартхадхигама-сутре» Умасвати (III–IV вв.)³⁴:

māraṇāntikiṃ sallekhanāṃ joṣitā ||22||

22. Добровольная смерть в конце [жизни] – саллекхана.

Первый дигамбарский³⁵ комментатор этого текста Пуджьяпада (V–VI вв.), разъясняя эту сутру, отмечает: «Смерть – исчезновение сил и индрий по естественным причинам по истечении срока [действия] кармы, [определяющей] продолжительность жизни. [Словосочетание] *в конце* использовано для обозначения смерти этого рождения: *смерть в конце* – смерть в конце [жизни]; относится к тому, кто умирает в конце жизни. Саллекхана – совершенное “выскабливание” страстей и тела. Совершенное “выскабливание” внешнего тела и внутренних страстей с последовательным уничтожением их причин – саллекхана. Домохозяин должен совершить *саллекхану* в конце жизни добровольно»³⁶ [13, с. 251]. В ответ на возможное возражение со стороны оппонента о том, что в таком случае *саллекхана* является самоубийством в силу намеренного прекращения продолжительности жизни, Пуджьяпада обращает внимание на отсутствие страстей и невнимательности у совершающего *саллекхану*. Ведь именно различные страсти и их следствия приводят к самоубийству [13, с. 251]³⁷. В дальнейшем именно это обстоятельство будет выступать главным аргументом защитников ритуала *саллекханы* в споре с противниками подобной практики.

Наиболее авторитетное до настоящего времени руководство по благочестивому поведению для мирян «Ратнакарандакашвравакачара» (6-й раздел-*паричхеда*) Самантабхадры содержит перечисление ситуаций, при которых оправдано принятие обета *саллекханы*:

upasarge durbhikṣe jarasi rujāyāṃ ca niḥpratīkāre |

dharmāya tanuvimocanātāhuḥ sallekhanāmāryāḥ |122| [16, p. 191]

122. При бедствии, голоде, старости и безысходной болезни

Благородные предписали саллекхану – избавление от тела ради дхармы.

³⁴ Более подробно об Умасвати и его сочинении см.: [4, с. 51–178].

³⁵ О различии двух главных направлений джайнизма подробнее см.: [2, с. 133–134, 321–322].

³⁶ *svapariṇāmapōttasyāyūṣa indriyāṇāṃ balāṇāṃ ca kāraṇavaśātsaṃkṣayo maraṇam | ‘anta’grahaṇam tadbhavamaranapratipattiyartham | maraṇamanto maraṇāntaḥ| sa prayojanamasyeti māraṇāntikī| samyakkāyakaṣāyalekhanā sallekhanā | kāyasya bāhyasyābhyantarāṇāṃ ca kaṣāyāṇāṃ tatkāraṇahāpanakrameṇa samyaglekhanā sallekhanā | tāṃ māraṇāntikiṃ sallekhanāṃ joṣitā sevītā grhītyabhisambadhate |*

³⁷ Комментарий Пуджьяпады к сутре Умасвати можно считать первым в истории джайнизма обоснованием того, что *саллекхана* не является самоубийством.



Первый шветамбарский комментарий (считающийся в этой традиции автокомментарием) на «Таттвартхадхигама-сутру» под названием «Свопаджня-бхашья» приводит сходные причины для принятия обета саллекханы: время (понимаемое как время голода), физическую немощь (санскр. *samhanana-daurbalya*), бедствие (санскр. *upasarga*) и приближение смерти, когда исполнение «ежедневных обязанностей» (*авашьяка*, санскр. *āvāśyaka*)³⁸ становится невозможным. Позднее Хемачандра Сури (1088/9–1172/3)³⁹, шветамбарский философ-эрудит, станет настаивать на том, что последняя причина, т. е. невозможность выполнять «ежедневные обязанности», является главной [17, p. 167].

Таким образом, благочестивая смерть в форме саллекханы разрешена только с одной целью – избежать нарушения дхармы или отказа от нее. К таким возможным нарушениям ведет, например, старость, когда при возрастающей немощи джайн становится неспособным не только вести духовную жизнь, но и оказывается в опасной ситуации отказа от ранее принятых обетов. Поэтому, как советует Амритачандра Сури (IX–X вв.) в «Пурушартхасиддхьяпае»:

*iyamekaiva samarthā dharmasvaṃ me mayā samaṃ netum |
satatamīti bhāvaniyā paścimasllekhanā bhaktyā ||175||
maraṇānte 'vaśyamahaṃ vidhinā sallekhanāṃ kariṣyāmi |
itibhāvanāpariṇato 'nāgatamaṃ pālayedidaṃ śīlam ||176||*

175. «Это единственное, что способно удержать мое благочестие со мной» –

так всегда следует почтительно думать о саллекхане.

176. «При приближении смерти я обязательно совершу соответствующим образом саллекхану» – такой мыслью следует неизменно охранять заповеди [4, с. 356]⁴⁰.

Данный вид ухода из жизни не может быть реализован под воздействием страстей⁴¹, в состоянии эмоционального возбуждения. Отличительная особенность саллекханы – умиротворение и сосредоточенность сознания на духовной субстанции – атмане. В противном случае она

³⁸ К таким «ежедневным обязанностям» джайнская традиция относит следующие ритуалы: 1) обретение спокойствия, или «самотождественности» (*самаика*); 2) восхваление 24 *тиртханкаров* (*чатурвимшати-става*); 3) почитание монахов (*гурувандана*); 4) рассказание (*пратикрамана*); 5) отречение (*пратьякхьяна*) от недостойных действий и определенных видов пищи; 6) отречение от тела, или стоячую медитацию (*кайотсарга*) [2, с. 30].

³⁹ Подробнее о Хемачандре Сури см.: [2, с. 304–305].

⁴⁰ Подробнее об Амритачандре Сури см.: [4, с. 306–371].

⁴¹ В джайнизме существует представление о четырех основных страстях: гнев, гордыня, алчности и лживости (подробнее см.: [2, с. 160]). Кроме того, человек может испытывать влияние и девяти легких страстей: потворства, насмешливости, неудовлетворенности, печали, страха, сплетней, влечения к женщинам, влечения к мужчинам и влечения к бесполом (подробнее см.: [15, p. 266]).



была бы не благочестивой смертью, а самоубийством. Это подчеркивает и Амритачандра Сури:

*marañe 'vaśyaṃbhāvini kaśāyasallekhanātanukaraṇamātre |
rāgādīmantareṇa vyāpriyamāṇasya nātmaghāto 'sti ||177||
yo hi kaśāyāviṣṭaḥ kumbhakalajadhūmaketuviṣaśāstraiḥ |
vyaparopayati prāṇān tasya syātsatyamātmavadhaḥ ||178||*
177. В смерти, при отсутствии вождения и других [страстей],
у поступающего подобным образом из-за следования саллекхане не
может быть самоубийства.

178. У того, кто, подверженный страстям, останковкой
дыхания, водой, огнем, ядом или оружием уничтожает праны⁴²,
действительно может быть самоубийство [4, с. 356].

Для всей джайнской традиции любая форма насилия, в том числе
и по отношению к самому себе, определяется исходной причиной,
т. е. страстями⁴³. А саллекхана направлена на не-насилие – ахимсу. Это
подчеркивает Амритачандра:

*nīyante 'tra kaśāyā hiṃsāyā hetavo yatastanutām |
sallekhanāmapī tataḥ prāhurahiṃsāprasiddhyartham ||179||*
179. Страсти ведут к насилию. При источении причины этого
саллекхана считается достигшей цели – не-насилия.

Кроме того, саллекхана допустима, если существует серьезная угроза
соблюдению ранее принятых обетов – «малых» (*ануврата*, санскр.
aṇuvrata) мирских или монашеских пяти «великих обетов» (*махаврата*,
санскр. *mahāvrata*)⁴⁴. Исторически она считалась наиболее предпочти-
тельным выходом в ситуации всеобщего и длительного голода, когда
крайне затруднительно (или даже невозможно) найти подходящее пода-
ние, в ситуации войны и т. д.

В современных условиях миряне дают подобный обет в случае край-
не преклонного возраста, последней стадии смертельной болезни или
неизбежного ухода из жизни. Для монашествующих саллекхана рассма-

⁴² *Прана* (санскр. *prāṇa*, букв. «дыхание») – в джайнизме: четыре особых психофизиче-
ских фактора любого живого существа: сила (*бала*, санскр. *bala*), дыхание (*уччхваса*, санскр.
ucchvāsa), познавательные органы (*индрия*, санскр. *indriya*) и жизнь (*аю*, санскр. *ayu*).
Поскольку *индрий* может быть от одной до пяти (осозание, вкус, обоняние, слух и зрение),
то и количество *пран* разнится от одной до десяти.

⁴³ Примечательно, что теория Кириллова в «Бесах» Ф. М. Достоевского о самоубийстве
как высшем проявлении своей свободной разумной воли и победе над болью и страхом в
рамках джайнской аскетической традиции даже не может быть понята. Причинение вреда
самому себе до смерти как акт свободного от страстей ума в этой этической системе –
contradictio in adjecto.

⁴⁴ Пять обетов джайнизма: обет не-насилия, правдивости, не-воровства, не-привязан-
ности и целомудрия (подробнее см.: [2, с. 45–46, 183]).



тривается в качестве наилучшего выхода не только в случае старости, недуга и неминуемой смерти, но и при невозможности практиковать свои «ежедневные обязанности» и монашеские обеты вследствие слепоты, неспособности к постоянному странничеству и т. д. Так, дигамбарский монах выбирает *саллекхану* по причине отсутствия возможности принимать пищу стоя, проверять пищу на наличие насекомых, совершать *вихар* (хинди *vihār*)⁴⁵ и т. п. В шветамбарской среде смерть посредством голодания носит название *сантхара* (букв. «ложе смерти»)⁴⁶ и практикуется не так часто, хотя в последние десятилетия получила некоторое распространение у монахинь-*садхви*⁴⁷.

Заключение

Таким образом, рассмотрение *саллекханы* как формы благочестивого ухода из жизни (также называемого «святой смертью», *holy death*) в контексте проблемы самоубийства предполагает принятие во внимание следующих факторов: *кто* (какой человек – фактор субъекта), *как* (каким образом – фактор способа), *когда* (фактор времени), *зачем* (с какой целью – фактор цели), *почему* (по каким причинам – фактор причины) и *где* (в каком месте – фактор места) ее совершает. Очевидно, что принять подобный обет может только очистивший от страстей свое сознание адепт, который с целью сохранения своей дхармы по одной из четырех вышеприведенных причин выбирает достойный уход из жизни посредством прогрессирующего поста в приготовленном для этого месте. И последнее, что необходимо учитывать при ответе на вопрос «является ли *саллекха-*

⁴⁵ *Вихар* (букв. «блуждание, странствование») – предписанное монашеским уставом постоянное странничество в течение большей части года, за исключением четырех месяцев сезона дождей. *Вихар* совершается только пешком и только по проторенным дорогам [2, с. 95].

⁴⁶ В шветамбарском каноне, в разделе *пракирнака* есть текст «Самстара(ка)» (санскр. *Samstāra(ka)*, пракр. *Santhāra(ga)*, букв. «соломенная подстилка»), написанный на пракрите *ардхамагадхи*. От пракритского названия произведения и сам современный термин *сантхара*. Сочинение включает в себя 122 стиха и описывает циновку из травы *куша*, сидя на которой аскет выполняет обет добровольной смерти. Также содержит легенды о великих грешниках, очистившихся от своих пороков посредством аскезы [2, с. 257–258].

⁴⁷ Любопытно, что в ситуации пандемии 2020 г. в Индии (первоочередные принятые правительством жесткие меры по ограничению передвижения, запрет на собрания и т. п.) пока не привели к массовым случаям совершения *саллекханы* джайнскими монашествующими. Пандемия и соответствующие запреты вполне подходят под условия, при которых «благочестивая смерть» предпочтительна: нет возможности вести предписанный уставом страннический образ жизни, получать подаяние у мирян (разрешенная для принятия монашествующими пища должна учитывать множество ограничений, подробнее см. главу «Еда как базовый элемент формирования идентичности в джайнской традиции» в книге «Вкус Востока» [18, с. 101–115]). Однако в СМИ нет сообщений о широком распространении *саллекханы* в нынешних условиях, хотя такое явление было бы вполне логичным решением для джайнских аскетов, учитывая возникшие трудности.



на самоубийством»⁴⁸. Данный способ умирания обязательно должен совершаться в медитативном сосредоточении, с увеличивающимся умиротворением и спокойствием духа. Если же адепт испытывает смущение, боль, страх и любые другие подобные чувства, в таком случае *саллекхану* он совершить не может, ибо это будет квалифицироваться как обычное самоубийство. Однако при соответствующей подготовке с соблюдением всех необходимых условий она выступает этически обоснованным способом завершения правильно (т. е. должным образом, согласно всем предписаниям джайнской доктрины) прожитой жизни как монаха, так и мирянина. Как справедливо отмечает известный индолог, специалист по джайнизму Р. Зюденбос: «Саллекхана – не только древняя и традиционная практика, она, полностью согласуясь с джайнским мировоззрением, является прославлением прав личности на самоопределение» [7, p. 405].

Такое понимание достойного / благочестивого умирания может рассматриваться как своего рода решение нравственной дилеммы всей западноевропейской философии о том, имеет ли индивид право на самостоятельный уход из жизни. *Саллекхана* – это джайнская версия эвтаназии и в буквальном, и в переносном смысле.

Литература

1. Sangave V. A. *The Sacred Śravaṇa-Beḷagoḷa (A Socio-Religious Study)*. Delhi: Bhāratiya Jñānapīṭha; 1981. 140 p.
2. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М. Наука–Восточная литература; 2018. 367 с.
3. *Encyclopedia of Jaina Studies*. Vol. 1: *Jaina Art and Architecture*. Chief ed. Sagarmal Jain. Varanasi: Parshwanath Vidyapeeth; 2010. 494 p.
4. Железнова Н. А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки*. М.: Восточная литература; 2012. 431 с.
5. Balzerowitz P. Royal Patronage of Jainism. The Myth of Candragupta Maurya and Bhadrabāhu. In: Chojnacki Ch., Leclere B. (eds) *The Gift of Knowledge. Patterns of Patronage in Jainism. Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah's Promotion of Jain studies*. Bangalore: Sapna Book House; 2018. P. 33–66.
6. Settar S. *Inviting Death. Historical Experiments on Sepulchral Hill*. (Institute of Indian Art History Series. No. 3). Dharwad: Karnatak University; 1986. 372 p.
7. Zydenbos R. Jain Ethics. In: Cort J. E., Dundas P., Jacobsen K. A., Wiley K. L. (eds) *Brills' Encyclopedia of Jainism*. Leiden: Brill; 2020. P. 393–406.
8. *Индийская философия. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература; 2009. 950 с.
9. Sikdar J. C. *Studies in the Bhagawatī Sūtra*. Muzaffarpur: Research Institute of Prakrit Jainology and Ahimsa Muzaffarpur; 1964. 686 p.
10. Settar S. *Pursuing Death. Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*. (Institute of Indian Art History No. 4). Dharwad: Karnatak University; 1990. 414 p.

⁴⁸ Одна из последних статей на эту тему, где автор рассматривает *саллекхану* в контексте различения видов самоубийства, см.: [19; 20].



11. Jacobi H. (transl. from Prakrit) *Jaina Sutras. Sacred Books of the East*. Vol. 22. Delhi: Motilal Banarsidass; 1884. 324 p.
12. Sogani K. Ch. *Ethical Doctrines in Jainism*. Solapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh; 2001. 299 p.
13. Пуджъяпада. *Сарвартхасиддхи*. Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н. А. Железновой. М.: Восточная литература; 2015. 390 с.
14. Samantabhadra. *Ratnakaraṇḍakaśrāvakācāra*. Transl. by Ch. R. Jain. Arrah: Central Jaina Publishing House; 1917. 128 p.
15. Tukul T. K. *Sallekhana Is not Suicide*. (L. D. Series. 55). Ahmedabad: L. D. Institute of Indology Ahmedabad; 1976. 124 p.
16. Ācārya Samantabhadra's *Ratnakaraṇḍaka-śrāvakācāra. The Jewel-casket of Householder's Conduct*. Ed. by Vijay Jain. Dehradun: Vikalp Printers; 2016. XXIV, 264 p.
17. Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2000 (1st ed. 1968). 296 p.
18. *Вкус Востока: гастрономические традиции в истории, культуре и религиях народов Азии и Африки*. Под ред. И. Т. Прокофьевой, Е. Ю. Карачковой. М.: МГИМО-Университет; 2018. 639 с.
19. Skoog K. The Morality of Sallekhanā: The Jaina Practice of Fasting to Death. In: Qvarnström O. (ed.) *Jainism an Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. California: Asian Humanities Press; 2003. P. 293–304.
20. Shah K. C. The Jain Concept Of Sallekhana: A Loss Or a Gain? *National Seminar on BIO ETHICS 24–25th Jan. 2007*. Режим доступа: <https://www.vpmthane.org/Publications/Bio-Ethics/Kokila%20H.%20Shah%201.pdf> [дата обращения: 19.10.2020].

References

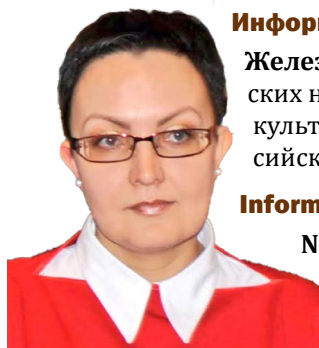
1. Sangave V. A. *The Sacred Śravaṇa-Beḷagoḷa (A Socio-Religious Study)*. Delhi: Bhāratiya Jñānapīṭha; 1981. 140 p.
2. Zheleznova N. A. *Jainism. An Encyclopedia*. Moscow: Nauka–Vostochnaya Literatura; 2018. 367 p. (In Russ.)
3. Sagarmal Jain (ed.) *Encyclopedia of Jaina Studies*. Vol. 1: *Jaina Art and Architecture*. Varanasi: Parshwanath Vidyapeeth; 2010. 494 p.
4. Zheleznova N. A. Digambara Philosophy from Umāsvāti up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays. Moscow: Vostochnaya literatura; 2012. 431 p. (In Russ.)
5. Balzerowitz P. Royal Patronage of Jainism. The Myth of Candragupta Maurya and Bhadrabāhu. In: Chojnacki C., Leclere B. (eds) *The Gift of Knowledge. Patterns of Patronage in Jainism. Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah's Promotion of Jain studies*. Bangalore: Sapna Book House; 2018, pp. 33–66.
6. Settar S. *Inviting Death. Historical Experiments on Sepulchral Hill*. (Institute of Indian Art History Series. No. 3). Dharwad: Karnatak University; 1986. 372 p.
7. Zydenbos R. Jain Ethics. In: Cort J. E., Dundas P., Jacobsen K. A., Wiley K. L. (eds) *Brills' Encyclopedia of Jainism*. Leiden: Brill; 2020, pp. 393–406.
8. Stepapyats M. T. (ed.) *Indian Philosophy. An Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. 950 p. (In Russ)
9. Sikdar J. C. *Studies in the Bhagawatī Sūtra*. Muzaffarpur: Research Institute of Prakrit Jainology and Ahimsa Muzaffarpur; 1964. 686 p.



PHILOSOPHY OF THE EAST

Zheleznova N. A. Sallekhanā: Jaina version of “euthanasia”
Orientalistica. 2021;4(1):214–232

10. Settar S. *Pursuing Death. Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*. (Institute of Indian Art History No. 4). Dharwad: Karnatak University; 1990. 414 p.
11. Jacobi H. (transl. from Prakrit) *Jaina Sutras. Sacred Books of the East*. Vol. 22. Delhi: Motilal Banarsidass; 1884. 324 p.
12. Sogani K. Ch. *Ethical Doctrines in Jainism*. Solapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh; 2001. 299 p.
13. Zheleznova N. A. (introd., transl. from Sanskrit, append.) Pūjyapāda. *Sarvārthasiddhi*. Moscow: Vostochnaya literature; 2015. 390 p. (In Russ)
14. Jain Ch. R. (transl.) Samantabhadra. *Ratnakaraṇḍakaśrāvakācāra*. Arrah: Central Jain Publishing House; 1917. 128 p.
15. Tukol T. K. *Sallekhana Is not Suicide*. (L. D. Series. 55). Ahmedabad: L. D. Institute of Indology Ahmedabad; 1976. 124 p.
16. Vijay Jain (ed.) Ācārya Samantabhadra's *Ratnakaraṇḍaka-śrāvakācara. The Jewel-casket of Householder's Conduct*. Dehradun: Vikalp Printers; 2016. XXIV, 264 p.
17. Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2000 (1st ed. 1968). 296 p.
18. Prokofieva I. T., Karachkova E. Y. (eds) *Taste of the East: Gastronomical Traditions in History, Culture and Religions of Asia and Africa*. Moscow: MGIMO-University; 2018. 639 c. (In Russ.)
19. Skoog K. The Morality of Sallekhanā: The Jaina Practice of Fasting to Death. In: Qvarnström O. (ed.) *Jainism an Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. California: Asian Humanities Press; 2003, pp. 293–304.
20. Shah K. C. The Jain Concept Of Sallekhana: A Loss Or a Gain? *National Seminar on BIO ETHICS 24 –25th Jan. 2007*. Available at: <https://www.vpmthane.org/Publications/Bio-Ethics/Kokila%20H.%20Shah%201.pdf>. Accessed: 19 October 2020.



Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Natalia A. Zheleznova – Ph. D., Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links





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: 08 января 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 30 января 2021 г.
Принята к публикации: 30 января 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: January 08, 2021
Approved after peer reviewing: January 30, 2021
Accepted for publication: January 30, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философия религии и религиоведение

Original article
УДК 2-1:232(=21)

Philosophy studies

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-233-241>

**Gendering the Sabarimala Conundrum: Female Body,
Sexuality and Desire in the Sanskritic Brahmanic Tradition**

Shalini Shah

Department of History, University of Delhi

shalini64shah@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6863-9984>

Abstract. Historians have for long ignored the human body as a theme of inquiry. While there cannot be a history of the biological body, there is tremendous scope for enquiring into the religious, social and cultural attitudes towards this body. Recently, the female body impinged on our collective consciousness in the context of the Sabarimala temple entry controversy. The debate which this issue generated gives me an entry point to examine the gendered nature of social institutions, their normative injunctions, and their cultural symbolism within the wider Sanskritic / Brahmanic traditions, since it was precisely the bias of this tradition that labelled the presence of females of a particular age group as not only polluting but also presenting a threat to the seclusion of a brahmachari deity who presided over this temple complex. By analyzing a wide corpus of Sanskrit textual tradition, I seek to argue that female and male bodily secretions are represented asymmetrically and sought to degrade woman by representing her as a site of revulsion.

Keywords: Sabarimala temple; female body; pollution; sexuality; renunciation

For citation: Shah Sh. Gendering the Sabarimala Conundrum: Female Body, Sexuality and Desire in the Sanskritic Brahmanic Tradition. *Orientalistica*. 2021;4(1):233-241. (In English) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-233-241>

Оригинальная статья

Философские науки

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-233-241>

**Гендерная проблема и храм в Сабаримале: женское
тело, сексуальность и желание в санскритской
брахманической традиции**

Шах Ш.

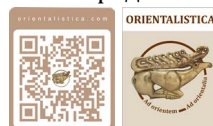
Делийский университет, Дели, Индия,

shalini64shah@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6863-9984>

Аннотация. Долгое время человеческое тело не являлось предметом исторических штудий. Хотя тело как биологическая субстанция не может быть предметом



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



© Shalini Shah, 2021
© Orientalistica, 2021



исторического исследования, человеческое тело как религиозный, социальный и культурный феномен вполне может выступать в таком качестве. Не так давно в связи со спором о том, допускались ли женщины в храм в Сабаримале, интерес историков привлекло женское тело. Различные мнения, высказанные по этому поводу, автор принял как отправную точку для изучения гендерной природы социальных институтов, их нормативных предписаний и культурного символизма в более широких санскритско-брахманических традициях. Причина тому – предвзятое отношение представителей этой традиции к женщинам определенной возрастной группы не только в связи с тем, что они несут опасность «загрязнения», но и с тем, что они представляют угрозу для уединения индийского локального божества (*брахмачари*) Айяппана, которому этот храмовый комплекс посвящен. На основании богатой санскритской текстовой традиции автор стремится показать, что восприятие мужских и женских выделений было асимметричным, в результате чего женское тело воспринималось как вместилище мерзости.

Ключевые слова: Сабаримала, храм; тело, женское; тело, женское, отречение от; сексуальность

Для цитирования: Shah Sh. Gendering the Sabarimala Conundrum: Female Body, Sexuality and Desire in the Sanskritic Brahmanic Tradition. *Ориенталистика*. 2021;4(1):233–241. (In English). <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-233-241>.

In the Indian Republic's southern state of Kerala, there is a temple complex in the town of Sabarimala whose presiding deity lord Ayyappa is, according to tradition, a celibate. The Sabarimala temple has, for a long time, attracted annual pilgrimage (in the months of November-December) from male devotees of all ages, who usually dress in black clothes and undertake a vow of celibacy for the duration of the pilgrimage. On the other hand, only very young pre-pubertal girls and menopausal women can undertake this pilgrimage to the temple of the celibate god Ayyappa. While this profiling of the pilgrims had been a customary rule and a usage prevalent from an undated past, the whole issue of female temple entry was accorded "legal" validity by the Kerala High Court's 1991 judgment. Acting on public interest litigation, the High Court pronounced that entry to the Sabarimala temple would be barred for women in the age group of 10–50 years, for this was in keeping with the usage prevalent from time immemorial. This legal position, which made it binding on the executive to employ force if necessary to implement this law, was challenged in 2006 when several female lawyers petitioned the Supreme Court of India to lift this ban. After several hearings, the apex court in its 2018 judgment with a 4:1 majority (ironically the lone female judge on the bench being the sole dissenter), struck down this ban on the ground that it violated Article 25 of the Indian constitution about the fundamental Right to Freedom of Religion. The backlash¹ against this liberal progressive judgment was fast and furious,

¹ Sixty-five review petitions were filed against the apex court's September 2018 order.



acquiring a lot of traction from the impending general election of 2019. By the end of the same year, the Supreme Court decided to review its judgment. The present paper is not intended as an analysis of the apex court's past or future judgments on this matter. Instead, it seeks to examine the gendered nature of the female body which impinged on our collective consciousness in this entire squabble. Furthermore, the debate which this issue generated gives me an entry point to examine at some length, the gendered nature of social institutions, their normative injunctions, as also their cultural symbolism, within the larger Sanskritic/Brahmanic tradition, because it is precisely the biases of this tradition that provide the foundation to this controversy.

There are two axes of this patriarchal, Brahmanic opposition to the presence of females of a particular age group in the temple complex. First, there is an obsessive concern with bodily pollution owing to the menstrual cycle of these women², who are thereby designated impure and unfit to enter the sacred precincts of the temple, which would otherwise be “desecrated”³. The masculine scriptures harp on the physical impurity of the menstruating woman at great length. Not only does she have to be in seclusion, but she, with her stained garment, gets described as *malodvāsas*. The Sanskrit word *mala* carries the meaning of dirt, filth, excreta; and the impurity can be both physical and moral. *Mala* is also used to denote any bodily excretion or secretion [2, p. 792, columns 1–2], so rationally speaking, *malodvāsas* a noun can also be used for a male with dirty garments. However, we find this term⁴ used categorically for a menstruating woman. The traditional scriptures also tell us, that menstruating women are impure because they carry part of Indra's sin⁵ of killing the Brahmin *Ṛṣi*. Furthermore, according to Brahmanic scriptures, this impurity is explicitly linked to the pollution of the *śūdra* caste⁶.

The term *ṛṣalī*, is used interchangeably to describe both a *śūdra* woman and a menstruating woman [2, p. 1013, column 1]. Therefore, Brahmanical law books, such as *Āpastamba* and *Pārāśar smṛti* [4, 7.4; 5, 7.18–19]⁷ prescribe that menstruating woman must be dreaded – on the first day as *cāṇḍālī*, on the se-

² In fact, the Sanskrit term *rajasvalā* for such women means “full of dirt”.

³ In stark contrast to Brahmanism and its desecration narrative, in the Tantric temple of goddess *Kāmākhyā* in the state of Assam, pilgrims accept a piece of red cloth symbolic of the goddess' menstrual blood with reverence, in the belief that it will bring them good fortune [1, p. 167].

⁴ *Malopahata*, which is a gender-neutral term meaning soiled or dirty, in Sanskrit is used as a general adjective.

⁵ In Brahmanic mythology, Indra as the king of gods had to be redeemed of this grave sin. So his guilt was divided into many portions and attributed to others. Menstruating women were among those who shouldered a part of this sin [3, 5.13.17].

⁶ In Brahmanic theology, while menstruating women are impure periodically, the *śūdra* who are placed at the lowest rung in the *varṇa* hierarchy, are always polluting for the highly placed *dvija* caste.

⁷ *Cāṇḍālī* and *rajakī* are classified as *śūdra*.



cond as *brahmaghātini*, and the third as *rajakī*; and, consequently, excluded from all sacred rites and daily activities. So severe is this notion of menstrual pollution, that although Brahmanic theology looks upon the dead body (*śava*) as polluting, the female corpse was seen as particularly defiled if the female was in her menses at the time of death. The *GaruḍaPurāṇa* [6, 2.4.110–112] pronounced such a death as an unfortunate death, where no offering to the dead (*pinḍadāna*) could be made, and if made inadvertently, that would be seen as wasted.

Yet, this negative connotation for menstrual blood was absent within Tantricism⁸. Indeed, the menstrual course of a girl was an occasion for her worship, since the energetic female principle was seen as operative when she had her menstrual flow. In the Tantric system, the first menstrual blood of the maiden (or *svayambhukusuma*) was perceived to be sacred, and was prescribed as an offering to the great goddess; and if this was not available, the goddess was offered *triśūlapuspa* or the menstrual blood of a *cāṇḍālī* (females despised and considered polluting in Brahmanism, but considered initiated within Tantricism) [1, p. 165–166]. Furthermore, ethnological studies of India's caste system use field data to point out that many Indian tribes did not observe menstrual taboos until they got integrated into the Brahmanical caste structure [7, p. 9]. In other words, the notion of the female biological rhythm being inherently impure is a patriarchal bias of the Brahmanic scriptures and not an eternal truth. It is also tempting here, to draw attention to the Virashaiva ideology of southern India [8, p. 3]⁹, which rejects outright all Brahmanic notions of impurity, including the contamination of menstruating and newly-delivered women.

It is the gendered social reality that is at the heart of the asymmetrical response to male and female bodily emissions in the Sanskritic/Brahmanic tradition. While the *rajasvalā* are considered impure, no such inauspicious or polluting imputation is accorded to the masculine discharge of semen (*vīryaskhalana*). Excessive release of semen is merely considered a loss of strength. Those indulging in masturbation and nocturnal emission (*śuokrayoniśī*) are categorized as fools (*mūḍha*), even as the forced retention of semen is decried for causing impotence (*śukraveganirodhaṣaṇḍyakāraṇam*) in the medical (*Āyurveda*) texts [9, p. 69]. Furthermore, the masculinist Brahmanic tradition celebrated conserved semen as a power of the celibate (*brahmacārī*) vis-à-vis others. The *Mahābhārata* [3, 3.110.3, 2–2] narrates the tale of Rṣyaśṅga, whose celibacy was of such high order, that his mere presence could ensure rainfall in drought-hit regions.

⁸ Tantric beliefs, with their worship of the female principal, originated in the tribal zone of central India around the 7th century CE and became quite widespread. Tantricism inverted Brahmanic ideology, jettisoning its notions of pollution, the varṇa hierarchy, and misogyny, among others. However, all Tantric texts are in the Sanskrit language.

⁹ The Virashivas originated in the early medieval period in Karnataka and were antithetical to Brahmanism. They also rejected Sanskrit, using the local language Kannada, to compose their short prose verses (*vacana*).



The second axis of opposition to the female temple entry in Sabarimala, revolves around the *brahmacarya* of the temple deity (Ayyappa), which would be compromised¹⁰ if youthful women of reproductive age were to enter the temple premises. In the masculinist world, “sexual desire” is seen as a male prerogative. Women can be the object of that desire, but not desiring subjects themselves. *Carakasamhitā* [10, 2.1.4–7] categorically defines a woman who is pretty (*surūpā*) and youthful (*yauvanasthā*) as the best aphrodisiac (*vr̥ṣyatamā*). Menopausal older women (*vr̥ddhā*), says Padmaśrī in his sexology text *Nāgarasarvasva* [11, 16.2–3], are not fit for intercourse (*suratotsavavarjitā*). Yaśodhara [12, 1.5.29], in his commentary on the famous text *Kāmasūtra*, justified the sexual undesirability of older women (*gatayauvana*) because sexual coupling with such women would adversely affect a man’s age (*āyu*) and vigour (*teja*). We, thus, see that the masculinist discourse objectified only a specific kind of woman as sexually alluring. So, from an entirely masculinist point of view, it was “safe” for the women of menopausal age to enter the precincts of a *brahmacārī* deity. However, the waning of sexual desire with old age was not the self-perception of all women; not all of them saw a certain threshold of biological age as a stumbling block, which hindered their sexual yearnings. In a Sanskrit one-act play *Pādadaḍitaka*, we meet courtesan Madayantī, who after menopause (*rajoprodhāta*) lost her sexual urge (*nivṛtakāma*). Yet, we find her indulging in the salacious talk (*śabdakāmāmanuvartate*) [13, p. 100]. The Sanskrit poetess Śilābhaṭṭārikā is most strident in claiming the same prerogative as men, whose age does not circumscribe their sexual urges. Āyurveda only proposes that such men should undergo virilification therapy (*vr̥ṣacikitsā*) as a treatment for sexual dysfunction. Śilā boldly asks, “How unfair and improper is the decree of fate, which makes men succumb to the sentiments of desire even when they are too old for them, especially when we see that the life of women is unrestricted by the sagging of their heaving breasts” [14, verse 83]. Śilābhaṭṭārikā was quite obviously critiquing the Patriarchy’s representation of the female body which equated sagging breasts (*bhṛṣṭapayodhara*) with the end of women’s good luck [15, 226.5]¹¹. Not only were older women presented as sexually undesirable, the masculinist discourse also represented the sexual urges of older women as beyond the bounds of propriety (*nirmaryāditā*). Thus, in Bhavabhūti’s play *Mahāvīracaritam*, Śūrpaṅkhā’s erotic desire for a younger (*kṣīrakanṭhaka*) Rāma is depicted as censured [16, Act V.11].

Within the somatophobic renunciatory tradition, the female body, both in its sexual and reproductive capacities, is once again centre-stage. Not only are women denied desiring subjectivity be they young or old, but even the “re-

¹⁰ Interestingly, at the same time, although neither Durgā nor Kālī is either a “spousal” or a “mother” goddess, male presence of any age group in their temples, as priests or pilgrims, is never an issue.

¹¹ *Saubhāgyaguṇoṅganānāmanaṣṭa*.



nouncing” of sexual desire is an entirely male prerogative. Women cannot be renouncers because female temperament (*strīsvabhāva*) is that of an undisciplined wanton (*pramadā*). The 8th canto in Aśvaghoṣa’s *Saundarānanda* [17] (this text traces the course of Buddha’s cousin Nanda’s entry into the *Samgha*) is titled female impediment (*strīvighnaḥ*). A woman, through her womb, perpetuates rebirth, and thus cuts at the root of transcendence, which is Bhartrihari’s major grouse against women in his didactic text on renunciation, titled *Vairāgyaśataka*. He states, “still unborn man suffers confinement in a woman’s foul womb” [18, verse 199].

Another manner in which the male renunciatory discourse problematizes the female body is as a cause of entrapment, whereby it acts as an impediment in the celibate renouncer’s (*sanyāsī*) path of spiritual progress. Ironically, then, a desiring male “subject” as a practicing renunciate, can fall an effortless victim to the wiles of an attractive woman! See how easily his hitherto active subject-hood is compromised, while the passive female body is attributed agency as a seductress. Bhartrihari proclaiming his repugnance of the female body states, “Her face a vile receptacle of phlegm is likened to a moon, her thighs dank with urine are said to rival the elephant’s trunk, mark how the poets praise this despicable form (*nindyārūpam*)” [18, verse 159]. In this verse, the erotic and repulsive mood is intentionally collapsed to evoke the transformative renunciatory (*vairāgya*) mood. Sanskrit texts repeat ad nauseam “Where there is a woman there is desire; if you renounce women, you can renounce the world, and renunciation brings happiness” [15, 449.24–25]¹². Since the object of temptation is always a woman, while the subject of redemption is forever the man, it is not surprising that the male pilgrims to Sabarimala merely need to undertake a vow of celibacy, but only the very young girls and old women who are perceived as “naturally” celibate and beyond temptation may undertake this pilgrimage.

Since patriarchy confers no legitimacy on female renunciation¹³, a renouncing woman in such a world gets stigmatized as unchaste and promiscuous. The Sanskrit prose texts like Daṇḍin’s *Daśakumāracarita* [19], Kṣemen-dra’s *Kalāvīlāsa* and Vararuchi’s one-act play *Ubhayabhisārikā* present ascetic women as procuresses and prostitutes; and they are painted as figures of commiseration where they are not chastised as decadent and immoral. Thus, in Harṣa’s two plays *Ratnāvalī* and *Priyadarśikā*, the ascetic woman (*tapasvinī*) is given the persona of a pitiable woman in distress [13, p. 76–77]. Furthermore, since a renouncing woman is an oddity in the male world, her austerities (*ta-*

¹² *Yasyastrīstasyabhogecchā strīyamtyaktvājagattiyaktam jagattiyaktvāsukhībhaveta.*

¹³ Unlike Brahmanism, although both Buddhism and Jainism had orders of nuns (*bhikkhuni* and *sādhvī*, respectively), they too remained ambivalent towards their potential for attaining salvation.



pasyā) evoke surprise [3, 9.53.6–8; 3, 9.304*.1]¹⁴. It is for this reason that the Śvetāmbara Jainas looked upon Mallī becoming a Jaina *tīrthankara* as one of the ten surprises (*āścarya*), even as the Digambara Jainas insisted that Mallī was a male ascetic or Mallinātha.

Yet another persona which the Sanskrit texts give to an ascetic woman is that of a woman in separation (*viyoginī*), and then proceed to compare her to a woman in a mystic trance (*yoginī*) or one who meditates not on the divine or higher spiritual truth, but upon her absent beloved [20, Verse 703]. Such imagery underlines the frivolity of women’s celibacy (*brahmacarya*) and their austerities (*tapasyā*). The only kind of female austerities which patriarchy understands and applauds are those done to attain a suitable husband; what we can refer to as the Umā/Pārvatī model of austerities, made famous by Kālidāsa in his poetic text *Kumārasambhavam*. Patriarchy’s opposition to female asceticism sprang from the perception that it would be subversive of the “ideal” woman, for an ideal woman must above all be a caregiver. So Siddhārtha Gautama can make a grand exit from worldly life (Mahābhiniṣkramaṇa) and proceed on his ascetic journey to attain enlightenment, even while his wife Yaśodharā is left at home, holding their week-old infant son Rāhula. In the *Mahābhārata* [3, 13.124.8], the devoted wife (*pativrātā*) Śāṅḍilī, very superciliously states that she had not attained heaven garbed in the ochre garment of a renunciate sporting either matted locks or shaved head, but by being a dutiful and considerate wife. Kauṭilya in *Arthaśāstra* [21, 2.1.29] prescribes punishment for those who would induce a woman to renounce her role as a wife. Megasthenes, the ancient Greek ambassador to the Mauryan court in India, noted that “Indians did not communicate their metaphysical doctrines to women, thinking that if the women understood these doctrines and learned to be indifferent to pleasure and pain, and consider life and death the same, they would no longer continue to be the slaves of others” [22, p. 24]. Undeniably, then, unlike the male ascetic and celibate *brahmacārī*, the female ascetic never became a repository of moral authority and the founder of a counter-culture. It is this asymmetry of moral perception which provides “legitimizing fuel” to stoke the fire of the Sabarimala conundrum.

Even as I write this paper, the entire Sabarimala temple entry issue is in a state of flux. One can only hope that the enlightened views will prevail, and the so-called “time-honoured traditions” will be critiqued for their gender symbolism. For as the Virashaiva saint, Akkā Mahādevī, so perceptively underlined in one of her Kannada *vacana* [23, p. 15], “So long as a woman is a woman, man defiles her. So long as a man is a man, woman defiles him. But when the mind’s taint is gone, can there be room for the body’s taint?”

¹⁴ *Tapoghoramduṣkaramstrījanena*.



References

1. Bhattacharyya N. N. *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*. New Delhi: Manohar Publishers; 1996.
2. Monier-Williams. *Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Munshiram Manoharlal; 1994.
3. *Mahābhārata* of Vyāsa. Critical edition in 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute; 1933–1966.
4. Joshi K. L., Dutt M. N. (ed. & transl.) *Āpastamba Smṛti. Sixteen Minor Smritis*. Delhi: Parimal Publications; 2006.
5. Joshi K. L., Dutt M. N. (ed. & transl.) *Pārāśar smṛti. Sixteen Minor Smritis*. Delhi: Parimal Publications; 2006.
6. *Garuḍa Purāṇa*. Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass; 1979.
7. Jaiswal Suvira. *Caste: Origin, Function and Dimension of Change*. Delhi: Manohar Publishers; 1998.
8. Blake M. *The Origins of Virashiva Sect*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1992.
9. Shah Sh. *The Making of Womanhood: Gender Relations in the Mahābhārata*. Second revised ed. New Delhi: Manohar Publishers; 2012.
10. Sharma P. V. (ed. & transl.) *Carakasamhitā*. In 2 vols. Varanasi: Chowkhamba; 1981–1985.
11. Babulal Shukla Shastri (transl.) *Nāgarasarvasvam of Padmaśrī*. Delhi: Eastern Book Linkers; 1994.
12. Madhavacharya (ed. & transl.) *Jayamaṅgalā Commentary on Kāmasūtra by Yaśodhara*. In 2 vols. Bombay: Khemraj Shrikrishna Prakashan; 1995.
13. Shah Sh. *Love, Eroticism and Female Sexuality in Classical Sanskrit Literature: Seventh–Thirteenth Centuries*. New Delhi: Manohar Publishers; 2009.
14. Chudhuri J. B. *Sanskrit Poetesses: Contributions of Women to Sanskrit Literature*. Vol. 2. Part A. Calcutta: Self Published; 1941.
15. Krishnamacharya E. (ed) *Sūktimuktāvli of Jalhaṇa*. Baroda: Oriental Institute; 1938.
16. Ramachandra Mishra (ed. & transl.) *Mahāvīracaritam of Bhavabhūti*. Varanasi: Chowkhamba; 1968.
17. Jagdish Chandra Mishra (ed. & transl.) *Saundarānanda of Aśvaghōṣa*. Varanasi: Chowkhamba; 1991.
18. Miller B. S. (transl.) *Śatakṛatrayam of Bhartrhari*. New York: Columbia University Press; 1967.
19. Kedarnath Sharma (ed. & transl.) *Daśakumāracaritam of Daṇḍin*. Varanasi: Chowkhamba; 1965.
20. Ingalls D. H. H. (transl.) *Subhāṣitaratnaḷa of Vidyākara*. Cambridge: Harvard University Press; 1965.
21. Kangle R. P. (ed. & transl.) *Arthaśāstra of Kauṭilya*. Vol. 2. New Delhi: Motilal Banarsidass; 1992.
22. Müller M. *A History of Ancient Sanskrit Literature*. Varanasi: Chowkhamba; 1968.
23. Ramaswamy Vijaya. *Divinity and Deviance: Women in Virashaivism*. Delhi: Oxford University Press; 1996.



Информация об авторе

Shalini Shah – Professor, Department of History, University of Delhi, India.

Information about the author

Шах Шалини – профессор отделения истории Делийского университета, Дели, Индия.

Author's Links



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: 23 июля 2020 г.
Одобрена после рецензирования: 25 августа 2020 г.
Принята к публикации: 09 января 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021

Article info

Submitted: July 23, 2020
Approved after peer reviewing: August 25, 2020
Accepted for publication: January 09, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья
УДК 1(091)+94(31)

Философские науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-242-259>

Кто украл барана? «Новые интерпретации» текста «Лунь юй» (13.8) и новейшие дискуссии ученых Китая об «эффективном увещивании»

Валентин Цуньлиевич Головачёв

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
valli@complat.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4529-8459>*

Аннотация. Проблема интерпретации текста «Лунь юй» существует уже больше двух тысяч лет. Дискуссии об истинном содержании памятника и его отдельных фрагментов по-прежнему то загибают на многие десятилетия, то вспыхивают вновь, возвращаясь в фокус научной и общественной жизни. В статье представлены краткий историографический обзор и оценка одной из крупных дискуссий, которая развернулась в Китайской Народной Республике в 2000–2016 гг. и даже выплеснулась, благодаря публикациям в американских научных журналах, в пространство англоязычной синологии. Фокусом дискуссии стали «новые интерпретации» известного фрагмента «Лунь юй» о краже барана (13.18). Но так ли уж новы современные интерпретации, или это лишь старые подходы в «новой упаковке»? Обобщение результатов этой интересной и жаркой, но так и не завершённой дискуссии побуждает расширить круг дискуссантов и сравнить основные подходы китайских ученых с подходами российских китаеведов, в частности – с обнародованной в 1992 г. трактовкой Л. И. Головачёвой. Эта исследовательница полагала, что знаменитая сентенция «отец пострадал бы за сына, сын пострадал бы за отца» подразумевает исправление ошибок («выпрямление кривого») с помощью усовещивания. Продолжающиеся споры ученых КНР вызывают необходимость вернуть в поле зрения современной отечественной и мировой синологии эту малоизвестную, но холистичную, последовательную и адекватную духу учения Конфуция трактовку, принципиально снимающую все мнимые противоречия фрагмента 13.18.

Ключевые слова: выпрямление кривого; Китай; Конфуций; кража барана; новые интерпретации; *Лунь юй*; сокрытие между родственниками; увещивание; усовещивание

Для цитирования: Головачёв В. Ц. Кто украл барана? «Новые интерпретации» текста «Лунь юй» (13.8) и новейшие дискуссии ученых КНР об «эффективном увещивании». *Ориенталистика*. 2021;4(1):242–259. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-242-259>.



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





Who stole the ram?

The “New Interpretations” of the “Analects” (13.8) and the most recent discussions on the “effective admonition” by the scholars from the Peoples’ Republic of China

Valentin Ts. Golovachev

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
valliu@complat.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4529-8459>*

Abstract. The article offers a historiographic survey followed by an assessment of a big-scale discussion, which deals with the “new interpretations” of the famous fragment – “Stealing a ram” from the “Analects” (Lun Yu, 論語) a large collection of sayings and ideas attributed to the Chinese philosopher Confucius and his contemporaries (Analects, 13.18). The origin of the Analects dates back over two millennia. Regardless of “advanced age” it does still attract within the Chinese society significant attention and is discussed both by the scholarly and public audience. In general, this discussion remains recurrent. The discussion unfolded in the Peoples Republic of China in 2000–2016 was covered by numerous articles in the American scholarly literature and therefore has found a vivid response among the Sinologists within the English language milieu. The author asks a question whether these recent interpretations as came from the 2000-2016 discussion are innovative indeed or they just “rephrased” old approaches already recorded in the scholarly literature. To answer it, he compares the key approaches by the modern Chinese scholars to those by Russian Sinologists, particularly, the interpretations by Professor Lydia I. Golovacheva (1937–2011). According to her, the famous sentence “a father would [plead guilty to] cover a son, a son would [plead guilty to] cover a father” implies the idea of correction of the wrongdoings (“upright the crooked”) using the internal moral imperative or waking the conscience of the wrong person. The analysis of the debates held by the scholars from the Peoples Republic of China has revealed the need to bring back into circulation this relatively little-known, however, holistic, consistent and adequate interpretation as well as to increase the awareness of it among both Russian and foreign sinologists. According to the author, this interpretation removes all the alleged legal vs. moral contradictions in the fragment (Analects 13.18).

Keywords: Analects; Ancient China; concealment between relatives; Confucius; Confucianism; consanguinity; filial piety; Huang Yong; Golovacheva L. I. (1937–2011); *Lun Yu*; remonstrating; stealing a sheep; uprightness; upright the crooked; wake conscience

For citation: Golovachev V. Ts. Who stole the ram? The “New Interpretations” of the “Analects” (13.8) and the most recent discussions on the “effective admonition” by the scholars from the Peoples’ Republic of China. *Orientalistica*. 2020;4(1):242–259 (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-242-259>.



Введение

Проблема точной интерпретации текста «Лунь юй» 論語¹ остается актуальной уже почти две с половиной тысячи лет и, вероятно, так и не будет решена вплоть до грядущего полного триумфа «искусственного интеллекта». Пока же дискуссии об истинном содержании памятника и его отдельных фрагментов по-прежнему то затухают на многие десятилетия, то вспыхивают вновь, возвращаясь в фокус научной и общественной жизни. Участники дискуссий обычно начинают их с того, что выдвигают «новые интерпретации» идей Конфуция и ранних конфуцианцев. Одна из подобных дискуссий развернулась в КНР в 2000–2016 гг. и даже выплеснулась, благодаря публикациям в американских научных журналах, в пространство англоязычной синологии. Но так ли уж новы современные интерпретации, или это лишь старые подходы в «новой упаковке»? Цель данной статьи – дать краткий обзор и оценку итогов этой дискуссии, а также расширить ее круг путем актуального сравнения основных подходов китайских ученых с подходами российских китаеведов, в частности с трактовкой Л. И. Головачёвой, полагавшей, что знаменитая сентенция «отец пострадал бы за сына, сын пострадал бы за отца» подразумевает исправление ошибок («выпрямление кривого») с помощью усовещивания. В силу ограниченности объема публикации, в статье рассмотрены лишь ключевые тезисы и аргументы основных участников дискуссии. С полным спектром этих тезисов и аргументов можно ознакомиться по приводимым сноскам.

«Кража барана» и «взаимное укрывательство родни» как корень коррупции в Китае: главный фокус и этапы новой дискуссии

В 2016 г. журнал «Наньго сюэшу» (университет Макао) опубликовал весьма примечательную статью профессора Хуан Юна 黃勇 (Chinese University of Hong Kong) под названием «Выпрямление кривого: новые интерпретации главы о взаимном укрывательстве родни в “Лунь-юй”» [1]. Статья содержит обзор новой широкой дискуссии о социальной и исторической роли конфуцианства в Китае. Фокусом этой дискуссии, развернувшейся среди ученых КНР в 2000–2016 гг., стал вопрос об истинной интерпретации одного из самых противоречивых и спорных фрагментов текста «Лунь юй».

Указанный фрагмент (гл. Цзы Лу, фр. 13.18), рассматриваемый в контексте общих этических представлений ранних конфуцианцев, посвящен

¹ *Лунь юй* 論語 («Беседы и суждения» или «Обсужденные беседы») – знаменитый классический памятник древнекитайской философии. Составлен учениками или учениками учеников Конфуция (ок. 551–479 до н. э.), собравшимися после его смерти и упорядочившими записи высказываний и бесед, а также известия об отдельных поступках и событиях жизни Великого Учителя.



проблеме «прямоты» как «выпрямления кривого» 正曲為直 и «взаимного укрывательства родни» 亲亲相隱. Вот как выглядит его текст в оригинале и в русскоязычном переводе китаевода Л. С. Переломова, трактующего ответ Конфуция в русле наиболее распространенной, но как раз и вызывающей споры прямой антитезы:

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

«Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы:

– В моем *дане* (общине. – В. Г.) есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом.

Кун-цзы сказал:

– Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов – в этом именно и заключается прямота» [2, с. 391].

Причиной нескончаемых споров вокруг этого отрывка служит дилемма, состоящая в очевидном противоречии между «сыновней почтительностью» к родителям 孝сяо и «верностью» правителю 忠чжун: должен ли почтительный сын, он же – верноподданный правителя, донести властям о преступлении отца? Или сын должен скрыть преступление отца? И как сохранить в обоих случаях прямоту или «искренность-доверие» 誠信чэн синь?

Предметом и главным фокусом споров служит суть «выпрямления кривого», представленная во внешне противоположных трактовках Шэ-гуна и Конфуция, каждая из которых как бы нарушает один из двух базовых принципов конфуцианства, сталкивая нормы морали и права.

Как утверждал один из зачинщиков дискуссии Лю Цин-пин (в 2000 г. – доцент факультета философии Уханьского университета), превнесение Конфуцием и Мэн-цзы кровнородственных связей как высшей социальной ценности оказало в некоторых аспектах серьезное негативное (коррумпирующее, подавляющее, ограничивающее и пр.) воздействие на историческое существование, общественную и личную жизнь всех китайцев, а избавление от этого негатива является одной из задач современной модернизации² [3, с. 13–14; 4, с. 859; 1, с. 368]. Именно это эпатажное заявление и спровоцировало начало всей дискуссии, предопределив ее высокий градус.

После статьи Лю Цин-пина в КНР вышло несколько публикаций в защиту Конфуция и Мэн-цзы. Появление этих работ Хуан Юн определяет как *первый этап полемики*, итоги которой обобщены в «Сборнике дискуссий об этике конфуцианства», изданном в Ухане в 2004 г. [4]. В 2007 г. Хуан выборочно перевел на английский язык и издал некоторые ста-

² Статья Лю вышла в 2000 г., но начало коллективной дискуссии положил выход сборника 2004 г., куда была включена и эта ключевая статья [3; 4].



тьи из этого сборника в спецвыпуске американского научного журнала *Contemporary Chinese Thought*, сопроводив публикацию собственным предисловием [5]. В 2008 г. он же организовал дальнейшее обсуждение темы в спецвыпуске журнала *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* [6; 7].

На *втором этапе дискуссии* о том, является ли конфуцианство источником коррупции (Лю Цин-пин) или основой этики (Го Ци-юн), в КНР появились новые статьи в защиту Лю Цин-пина, критикующие его оппонентов. Эти статьи были изданы в сборнике «Новая критика конфуцианской этики», вышедшем в 2010 г. [8]. Оппоненты Лю и его сторонников, в свою очередь, не остались в долгу, выпустив в 2011 и 2014 гг. собственную «Критику новой критики конфуцианской этики» [9]³.

Зачинщиками двух первых этапов дискуссии были китайские ученые, получившие западное образование и ведущие сравнительные философские исследования. На *третьем этапе* к дискуссии подключились два специалиста по истории китайской мысли (идеологии) и археологии. Материалы этого этапа Хуан Юн перевел на английский и вновь издал со своим предисловием в 2015 г. в спецвыпуске журнала “Contemporary Chinese Thought” [10; 1, с. 368].

В целом причиной более чем пятнадцатилетней дискуссии стала неудовлетворенность китайских ученых традиционными трактовками и осознание необходимости «новой интерпретации», которая положит конец неразрешимым противоречиям в отношении проблемы «взаимного укрывательства родни». Очевидно, за желанием внести окончательную ясность стоял и более широкий общественный спрос на очередную переоценку древних конфуцианских этических ценностей в современном ключе, в контексте нарастающей борьбы с коррупцией, nepotизмом, кланами, кликами и пр.

Конкретные подходы, тезисы и аргументы китайских ученых также обстоятельно изложены в упомянутой обзорной статье Хуан Юна, обобщившего этапы и итоги всей дискуссии, в которой он и сам выступил в роли активного участника, модератора и арбитра.

Утилитаризм, ретрибутивность и ресторативность: старые и «новые» интерпретации

Традиционно, отмечает Хуан, дискутирующие делятся на две основные группы. Одни считают, что сыну следует не покрывать отца, а сообщить властям о его преступлении («свидетельствовать против него» 証之), потому что именно в этом и состоит прямота как «выпрямление кривого» (正曲為直, 正直, upright, uprightness). Другие считают, что сын не должен доносить на отца, а, напротив, должен скрыть его преступление, следуя духу естественной взаимовыручки или «взаимного укрыва-

³ Англоязычный обзор этого раунда дискуссии представлен в статье Ван Тан-цзя [11].



тельства родни» 亲亲相隐. При этом сам Хуан считает, что *обе стороны дискуссии неправы*, так как если внимательно прочесть оригинал, то Конфуций вовсе не говорил, что «прямота» *чжи* 直 – это прикрытие отца сыном, а говорил лишь то, что «*чжи* находится в этом» 直在其中. При всей туманности данного уточнения, Хуан, очевидно, хочет подчеркнуть, что ответ Конфуция кроется в чем-то более глубоком и лежит вне плоской оппозиции «донос – сокрытие», что такой дилеммы не существует вообще (см. ниже), и в этом с ним можно вполне согласиться.

Подводя общие итоги дискуссии, Хуан Юн предлагает собственную «новую интерпретацию», которая, по его мнению, снимает противоречие и раскрывает истинный смысл слов Конфуция, его «уникальный взгляд на тех, кто совершает проступки». Но прежде чем представить свою теорию, Хуан Юн обобщает взгляды других дискуссантов, которых делит на критиков и защитников Конфуция.

Как заявляют критики, если бы Конфуций действительно радел за прямоту и правдивость, то тогда ему следовало похвалить доносчика, а не того, кто покрывает отца. Но Конфуций, наоборот, ставит семейные связи выше прямоты и правдивости, выше закона, а также выше интересов личности и всего общества (государства) в целом. В свою очередь, защитники говорят, что более важны искренность-доверие, любовь и сыновья почтительность сына к отцу, что и подчеркивает Конфуций. Обе стороны приводят в защиту своих позиций конкретные аргументы, но эти аргументы не убеждают их оппонентов. В частности, критики Конфуция не принимают аргумент *защиты согласия в семье* как высшей ценности и основы общественного порядка, поскольку убеждены, что сокрытие преступлений членов семьи едва ли способно сохранить семейное и общественное согласие. Если в каждом доме будет по преступнику, а все домашние будут их прикрывать, то ни один преступник так и не будет наказан, что может обернуться массовым попустительством для противоправных поступков. И тогда вообще не приходится говорить о какой-либо справедливости в обществе [1, с. 368]⁴.

Помимо деления на критиков и защитников, Хуан Юн также различает два основных подхода дискутирующих к принципу наказания за преступление, описывая их в терминах современной юридической философии как «теорию утилитаризма (utilitarianism, 效用説)» и «ретрибутивную теорию» (retributive theory, 報應説). Хотя обе эти теории признают необходимость наказания, они расходятся в определении коренных целей наказания. Первая стоит на том, что наказание призвано предотвратить возможность рецидивов со стороны преступника или других потенциальных нарушителей закона. Вторая теория исходит из того, что

⁴ Более подробный разбор аргументов разных участников дискуссии см. в статье Хуан Юна.



преступника следует наказывать по заслугам, то есть воздаяние должно неким образом компенсировать тот ущерб, который он нанес своим жертвам. Обе теории имеют свои узкие места, мешающие их синтезу.

Резюмируя итоги дискуссии, Хуан Юн отмечает, что критики и защитники Конфуция так и не смогли убедить друг друга, поэтому научному миру остается лишь терпеливо ждать, когда каждая из сторон найдет и представит новые убедительные аргументы, разрешающие дилемму в эпизоде «с выпрямлением кривого» и «кражей барана». Тем временем, по признанию автора обзора, лично он начинает сомневаться в том, что эта дилемма существует вообще. На самом деле, прямота-чжи у Конфуция вовсе не расходится с чжи у Шэ-гуна. А расходятся они лишь в том, какое поведение наилучшим образом отражает чжи – доносить на отца или покрывать его.

При всей резонности сомнений Хуана, предложенная им альтернативная интерпретация выглядит настолько затейливо, что требует особых пояснений. Позиция Конфуция больше соответствует, по мнению Хуан Юна, предложенной им самим (Хуаном) третьей «ресторативной теории» (излечивающей, *restorative*, 康復說) борьбы с преступлениями: поскольку преступник вредит своему внутреннему благополучию (*internal well-being*) одновременно с нанесением внешнего (физического или материального) вреда благополучию жертвы, следует «излечить» преступника от самоповреждения, то есть найти способ восстановить его внутреннее благополучие, «восстановить здоровую человечность» 回復健康的人性. Это и есть исправление кривого с помощью прямого [1, с. 368–369].

Преимущество «ресторативной модели» Конфуция, утверждает Хуан Юн, состоит в том, что она позволяет избежать проблем «утилитарной» и «ретрибутивной» моделей, при этом объединяя и реализуя цели, преследуемые каждой из них: когда внутреннее благополучие (человечность) преступника вновь оздоровится, он больше не будет совершать преступления (предотвращение рецидива – утилитарная цель) и будет искать способы «оказать любую возможную компенсацию своей жертве (ретрибутивная цель)». Справедливое же отношение к людям заключается не в том, чтобы грести их под одну гребенку, без всяких различий (родные или чужие), а в том, чтобы учитывать их личные обстоятельства. В случае с кражей барана конкретное действие «ресторативной модели» Конфуция должно, по мнению Хуана, проявляться через *сокрытие и увещание*. Прямой и праведный почтительный сын обязан исправить, выпрямить «искривившегося» отца. Наилучший способ для этого – деликатно увещивать его (*remonstrate*, 微諫). А чтобы увещивания успешно достигли цели, лучше всего не доносить, а сокрыть преступление. Таким образом, сокрытие у Конфуция – не выпрямление, а лишь средство или условие выпрямления. Сокрытие и деликатное увещивание позволят сохранить доверительность. Если же сын неделикатен или уже донес на ро-



дителей, они, естественно, рассердятся и не станут внимать увещеваниям сына. Таким образом, полагает Хуан Юн, недонесение на отца – очень важно для создания доверительной обстановки и делает возможным *эффективное увещевание* 有效的勸瀾 [1, с. 368–370, 374]. Но как возможно «эффективное увещевание»?

Как «эффективно увещивать» отца и искоренить кражи баранов?

Как пишет Хуан Юн, Конфуций вовсе не говорил, что сын должен покрывать отца в случае расследования дела властями, так как это было бы неправильно. Он также не говорил, что власти не должны расследовать дело о краже барана. При этом иероглиф *инь* 隱 нужно понимать как «нераскрытие» (不高發, not disclosing), а не сокрытие (隱瞞, concealing) [1, с. 374].

Столь замысловатые, построенные на неочевидных допущениях и не раз повторяемые рассуждения, подкрепленные традиционным для китайской науки контекстуальным анализом (цитированием и комментированием текстов конфуцианской классики), вкуче с отсылками к западным правовым теориям (утилитаризм, ретрибутивность, ресторативность) и понятиям (минимальный психологический реализм, эффективное увещивание и пр.), к сожалению, выглядят ненамного убедительнее рассуждений всех прочих участников дискуссии и в итоге едва ли тянут на качественно иную «новую интерпретацию». Сомнения по поводу наличия дилеммы, в которых признается Хуан Юн, еще не означают ее отсутствия, а попытки снять или обойти эту дилемму с помощью сложной словесной эквилибристики или «учета личных обстоятельств» фигурантов истории с кражей барана говорят лишь о сохраняющемся недопонимании ее сути (см. ниже) и, соответственно, о неспособности увидеть ее действительно универсальное решение.

Главный пробел «ресторативной теории» Хуан Юна состоит в том, что она не дает ответа на ключевой вопрос о механизме увещивания. Какие именно действия и словесные аргументы помогут сыну добиться безоговорочного раскаяния и исправления преступного отца? Что означает «восстановление здоровой человечности» преступника? И как сделать так, чтобы отец не передумал, не мог отбросить «деликатные увещивания» сына и никогда не повторил преступление? Вероятно, «эффективное увещивание» и решение дилеммы с ответственностью за кражу барана должно было включать в себя не просто некие скрытые от посторонних воспитательные беседы, а какое-то более радикальное, даже экстремальное (крайнее), прямое и конкретное действие, заведомо исключающее повторение преступления. Но какое действие?

Интересно, что в статье Хуан Юна приведены две близкие друг к другу и, судя по всему, близкие к истине версии ответа на этот вопрос [1,



с. 374–375]. Первая версия представляет собой расширенную историю с кражей барана, изложенную в 4-й главе «О Должном (Дан у 當務)» в летописи «Люйши чуньцю». Вот как выглядит эта история в русскоязычном переводе Г. А. Ткаченко:

«В Чу жил некий легковерный (букв. “выпрямивший согнувшегося” 直躬者. – В. Г.). Его отец украл барана, а он донес об этом по начальству. Власти схватили отца и приговорили его к наказанию. Тогда легковерный стал просить, чтобы наказание было применено к нему, и обратился к судье: “Отец украл барана, и я донес об этом. Разве этим я не доказал свою благонадежность? Когда отца приговорили к наказанию, я просил, чтобы меня наказали вместо него. Разве этим я не доказал свою почтительность к родителю? Но если станут наказывать за благонадежность и почтительность, то разве останутся в стране ненаказанные?” Чуский царь, услышав об этом, велел его не наказывать. Когда же об этом узнал Конфуций, он сказал: “Странная у этого легковерного благонадежность! Отец у него был один, а он дважды на нем прославился!” Чем такая, как у этого, благонадежность, лучше уж никакой» [12, с. 168–169].

Описанный в этой истории способ действий сына, действительно, формально снимает дилемму «донос – укрывательство». Это решение вполне могло вызвать искреннее раскаяние отца, но оно все же сомнительно с точки зрения истинной морали (искренности в отношении и отца, и закона), на что, согласно «Люйши чуньцю», справедливо указывает Конфуций.

Солидаризируясь с Конфуцием, Хуан Юн также отклоняет эту интерпретацию, так как резонно считает, что донос на отца исключает возможность дальнейших увещеваний, сохранения доверительных отношений и морального исправления отца. Вместе с тем Хуан признает, что принятие детьми наказания вместо их преступных родителей вполне отвечает взглядам конфуцианцев, по крайней мере в том случае, если это действие служит последним средством к спасению [1, с. 375]. Далее Хуан Юн приводит еще одну сходную версию, предложенную в 2012 г. китайским исследователем Лян Тао (Народный университет, Пекин) [13; 14].

По мнению Лян Тао, в деле с кражей барана сын прикрывает отца тем, что сразу берет вину на себя, сообщая властям, что кражу совершил именно он, сын, за что и должен принять наказание. Изложим ниже в краткой форме (подробно см. в статьях Ляна) подкрепляющие эту интересную версию аргументы.

Недовольство Конфуция в отношении «исправления кривого» путем доноса на отца, считает Лян Тао, вызвал сугубо рациональный подход, тогда как сам Конфуций выступал за внимание и к рациональному, и к эмоциональному аспектам ситуации. Когда родственники (родители или дети) совершают ошибку или преступление, первая прямая эмоциональная реакция их близких проявляется в желании скрыть, а не донести, и это есте-



ственно. Слова Конфуция стали реакцией на «свидетельство против отца» 證父 как образец выпрямления кривого, а не на весь инцидент с кражей барана. Конфуций не призывал закрыть глаза на преступление, но, в отличие от Шэ-гуна, прямота которого основана на «справедливости закона», он говорит об иной, естественной для людей эмоциональной «прямоте».

Как верно отмечает Лян Тао, из-за особой формы описания ситуации во фрагменте 13.18 высказывание Конфуция дошло до нас без пояснений. Оно так и осталось бы вечной спорной шарадой, но, к счастью, не оговоренные Конфуцием вопросы затронуты в древних сочинениях, найденных китайскими археологами. Взгляды Конфуция в определенной мере отражены в книге «Внутренние ритуалы» (*Нэй ли* 內禮), включенной в изданную в 2004 г. 4-ю часть «Чуских бамбуковых книг эпохи Чжаньго из собраний Шанхайского музея» 上海博物館藏戰國楚竹書(四) [15]. Во «Внутренних ритуалах» имеется такая фраза: «Благородный муж служит родителям. Нет личных радостей, нет личных тревог. Рад всему, что радует родителей. Встревожен всем, что тревожит родителей. [Если они] добры, то следует им. [Если они] не добры, то останавливает их. Но [если их] остановить невозможно, прикрывает и берет ответственность [за все] на себя. Следует [так], словно [вся ответственность] начинается с себя» (планки 6, 8)⁵.

Таким образом, заключает Лян Тао, верная позиция состоит в том, чтобы прикрыть отца и взять вину на себя, признать, что сам украл барана. Она соединяет разум и эмоции, сопрягает любовь к родным и справедливость. Только это и есть настоящая «прямота» и «путь прямоты». Самообвинение здесь уместно как самая крайняя мера, если преступный родитель отказался внять увещаниям сына. В любом случае, совершенная ошибка должна быть маленькой [13, с. 37–38; 16, с. 66].

Весьма неожиданное и странное заключение о «маленькой ошибке» явилось ответом Лян Тао на критику со стороны оппонентов, указавших на то, что самооговор также некорректен, поскольку и он нарушает один из базовых принципов конфуцианства – «искренность-доверие» (*чэн синь* 誠信). Как полагает Хуан Юн, данный аргумент Лян Тао неудовлетворителен, поскольку самооговор – даже хуже, чем прямой донос, который все же является проявлением «прямоты» *чжи* [1, с. 375].

Трудно согласиться с данным возражением Хуана, вновь выискивающего вторичные смыслы и оценки в случае простого самооговора (взятие вины на себя) как формы искреннего самопожертвования. Лян Тао точно объясняет мотивы и способ действий сына, но при этом оставляет без внимания и не анализирует реакцию отца, предрешаемую поступком сына. Узость толкования Лян Тао состоит в том, что, верно уловив и описав суть мысли Конфуция, он не сознает всей ее глубины (потенци-

⁵ 君子事父母，亡私樂，亡私憂。父母所樂樂之，父母所憂憂之。善則從之，不善則止之；止之而不可，隱而任之，如從己起。（《內禮》，第6，8簡）



ла морального воздействия поступка сына на виновного отца) и пытается верифицировать ее при помощи выявления, а затем анализа всего смыслового спектра конфуцианского термина «прямота» и надуманных количественных критериев, попутно нарушая оговорками про «малые ошибки» свой собственный призыв к ученым оппонентам – «нельзя навязывать свои взгляды людям древности» [13, с. 21].

Приводимые Лян Тао аргументы показывают, что, подойдя к истине куда ближе других участников дискуссии, он тоже не осознает суть механизма «эффективного увещевания» через *необратимое внутреннее воздействие* и поэтому тоже ищет «внешние» объяснения смысла коварной дилеммы. В итоге буквально все интерпретаторы попадают в одну и ту же ловушку. Вместо того, чтобы поднять интерпретацию до высочайшего уровня Конфуция, они принижают ее уровень до попыток казуальной состыковки правовых и моральных норм, добиваясь этого путем домысливания и препарирования всевозможных ситуативных и личных обстоятельств.

Между тем Конфуций дает своему оппоненту (Шэ-гуну) глубочайший ответ, далеко выходящий за рамки простой антитезы и принципиально не зависящий ни от лаконичной формы описания в «Лунь юй», ни от каких-либо ситуативных нюансов. Этот ответ воистину универсален и выводит беседу на совершенно новый, самый высокий уровень понимания, исключая потребность в любых спорах о размере преступлений (большое – маленькое) или тонкостях юридических подходов, а также о контекстах, спектрах смыслов, приоритетах или иерархии правовых и морально-этических категорий. Вопреки очередным морализаторским упрекам, звучащим со стороны современных критиков, Конфуций никогда не ставил родственные отношения и интересы ни выше, ни ниже государственно-правовых. Более того, он вообще не противопоставлял их! Смысл его сентенции состоит именно в отказе от их искусственного столкновения! Ответ Конфуция подсказывает всем прямым, но слишком прямолинейно мыслящим собеседникам единственно верный, действительно универсальный способ действий, пробуждающий внутренний моральный императив преступника и гарантирующий полную эффективность «выпрямления кривого» или «восстановления здоровой человечности», независимо от ситуативной конкретики. Суть этого универсального подхода, на самом деле, была изучена и описана российскими китаеоведами еще задолго до новой китайской дискуссии XXI в.

Традиционные и новаторские трактовки российских ученых

Российские исследователи наследия Конфуция, разумеется, также уделяли прямое внимание сюжету о краже барана (фрагмент 13.18). Уровень их внимания иллюстрирует тот факт, что в книге Л. С. Переломова «Конфуций: «Лунь юй»» (1998) комментарии к фрагменту 13.18 заняли



четыре страницы, тогда как соседние фрагменты 13.17 и 13.19 не комментируются вообще. В своем комментарии Л. С. Переломов обобщил трактовки пяти российских (Попов, Кривцов, Переломов, Семененко, Головачёва), а также ряда зарубежных ученых. Кроме того, он привел переводы на четырех языках: русском, английском, корейском и японском. Но все эти переводы, за исключением лишь одного, трактуют сюжет традиционно, в русле дилеммы «донос – укрывательство»: «Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов – в этом именно и заключается прямота» [2, с. 391].

Вторая трактовка истории (сын доносит на отца, но потом просит наказать его вместо отца), зафиксированная в «Люйши чуньцю», известна в российской синологии по уже процитированному выше переводу Г. А. Ткаченко [12, с. 168–169]. Но в данном случае переводчик просто ввел текст источника в научный оборот, не подвергая его трактовку специальному исследованию.

Наконец, третья трактовка (сын прямо берет на себя вину отца), наиболее близкая к вышеописанной версии Лян Тао, была предложена Л. И. Головачёвой, которая разработала и предложила свою интерпретацию почти за 10 лет до начала новой дискуссии в КНР и ровно за 20 лет до появления статей Ляна. В отличие от Лян Тао и прочих ученых, Л. И. Головачёва дает не только перевод и прямое толкование фрагмента, но и исчерпывающее *концептуальное объяснение* механизма «эффективного увещевания» (термин Хуан Юна) в русле своей собственной трактовки идей Конфуция о выпрямлении с помощью *усовещивания*. Приведем ниже краткое изложение этой трактовки, основываясь на статье, вышедшей в 1992 г. в журнале «Рубеж» (Владивосток) в качестве послесловия к переводу «Лунь юй» [17].

Как полагает Л. И. Головачёва, ответ Конфуция полностью соответствует принципам его учения и выглядит противоречивым лишь с точки зрения непосвященных. Истинный смысл его слов во фрагменте 13.18 может быть понят, если посмотреть на них сквозь призму коренных положений его учения, которыми являются «совесть» *жэнь* 仁⁶ и «усовещивание» *чжи* 知. Руководствуясь ими, Конфуций последовательно разработал способы утверждения своего «принципа» усовещивания и исправления кривого через усовещивание в современной ему жизни, проявив здесь замечательный талант душеведа и педагога. При этом ему виделось два пути научения людей совести.

⁶ На то, что термин *жэнь* 仁, который традиционно переводится как «гуманность» или «человеколюбие», не имеет никакого отношения к гуманности в нашем привычном понимании, а также на «удручающую полисемию» традиционного перевода этого термина и неадекватность подходов к его трактовке указывают многие российские исследователи конфуцианства, в том числе А. М. Карапетьянц (1982), Л. И. Головачёва (1983), А. С. Мартынов (2006) и Д. В. Конончук (2014).



Первый – путь эмоционального научения – был связан с совершением ошибок и угрызениями. Внешнего воздействия на индивида Конфуций не исключал. «Ошибки человека рассматриваются в его общине, – говорил он. – Наблюдение ошибок – это осознание совести» [18, с. 250]. Такое познание можно обозначить словом «усовершенствование». Оно не тождественно устыжению от поношения со стороны других. Основное условие усовершенствования – «поставить прямое рядом с кривым, чтобы кривое выпрямилось». Предполагалось, что сравнение положительного примера с отрицательным позволит человеку исправиться, если при этом будет задета его душа.

Дальше Л. И. Головачёва приводит фрагмент 13.18 в своем переводе: «Шэ-гун, беседуя с Конфуцием, сказал: “В нашей общине есть [человек], выпрямивший согнутого. Его отец украл барана, а сын показал на него”. Конфуций сказал: “В нашей общине выпрямление делается не так: *отец пострадал бы за сына, сын пострадал бы за отца* (курсив мой. – В. Г.) – вот в чем состоит выпрямление”»⁷ [18, с. 282–283].

Как видим, заключает Л. И. Головачёва, Конфуций рекомендует для исправления виновного не донос, а взятие на себя вины его близким родственником. Только в этом случае в душе виновного появятся угрызения. Конфуций первым в мировой философии заговорил о «внутреннем беспокойстве» и угрызениях. Он придавал им чрезвычайное значение, считая, что они побуждают человека не совершать ошибок повторно. Сама способность к ощущению внутреннего беспокойства служила для него залогом возможности перемен.

Однако путь усовершенствования приносит человеку много страданий. И ведь совесть таким путем осознается для того, чтобы в дальнейшем больше ее не осознавать, то есть «сделать осознанное неосознаваемым» 知之不知. Поэтому Конфуций указывал в качестве более предпочтительного иной, второй путь научения – изучение обычаев предков. Обычаи предков в древних общинах носили форму обрядов, вся жизнь была ритуализована, это было универсальное средство регулирования поведения членов сообщества. Однажды, когда его спросили о совести, он сказал: «Надо преодолеть себя и возродить обряды. Как только преодолеешь себя и возродишь обряды, совесть вернется в Поднебесную» [19, с. 309–310].

⁷ Полагаю, что перевод фразы «отец пострадал бы за сына, сын пострадал бы за отца» 父為子隱, 子為父隱 требует небольшой корректировки. При прочтении знаков 為…隱 как пассивной глагольной конструкции (быть прикрытым) буквальный перевод должен звучать так: «Отец будет прикрыт сыном, сын будет прикрыт отцом» (то есть сын прикроет собой отца, приняв на себя его вину, а отец прикроет собой сына). Этот вариант отражает суть эпизода и ход рассуждения Конфуция: сначала сын прикроет отца, поскольку обсуждается проступок отца, в зеркальном же случае отец должен прикрыть сына. Впрочем, это уточнение не меняет смысл в целом верного перевода Л. И. Головачёвой.



Завершая изложение данной трактовки, стоит напомнить, что разработке своей концепции «совесть» – «усоветчивание» – «изучение обычаев» 仁-知-學 как основе всего учения Конфуция Л. И. Головачёва посвятила почти 30 лет и десятки опубликованных статей. Ознакомиться со всеми аспектами этой концепции можно, изучив библиографию ее работ [20; 21; 22].

Заключение

Представленный выше обзор дискуссий вокруг фрагмента 13.8 позволяет расширить круг обобщений и сделать ряд дополнительных оценок и выводов, которые при этом не претендуют на уместное, но выходящее за рамки данной статьи специальное историко-философское исследование.

Развернувшаяся в КНР с рубежа XXI в. новая дискуссия о реинтерпретации фрагмента 13.18 в очередной раз подтвердила актуальность изучения «Лунь юй» в контексте современной переоценки конфуцианской этики и показала наличие реального социального запроса на подобные ревизии. Вместе с тем, как показывает детальное исследование всей дискуссии, предлагаемые ведущими китайскими учеными «новые интерпретации» представляют собой в основном лишь уже известные старые трактовки, презентуемые в вестернизированной «новой упаковке» (утилитаризм, ретрибутивность, ресторативность, минимальный психологический реализм, эффективное увещание и пр.).

Попытки раскрыть секреты китайской мудрости через их ревизию в современной «китайской парадигме» пока малоубедительны, что признают и сами участники дискуссии. Не вполне успешны и попытки решить проблему путем синтеза западных «теорий» и традиционной комментаторской традиции. Но в ходе дискуссии китайских ученых в ее орбиту были включены вновь открытые древние письменные источники (чуские бамбуковые книги эпохи Чжаньго [15]), а также неортодоксальные интерпретации (Лян Тао и др. о том, что сын берет на себя вину отца [13; 14; 16]), которые представляются близкими к истине. Правда, эти интерпретации существуют вне или лишь на периферии академического комментаторского мейнстрима, вероятно, по причине своей неортодоксальности и все еще неполного концептуального осмысления и обоснования. В итоге никто из китайских ученых пока не может поставить финальную точку в организованном ими новом раунде более чем двухтысячелетней дискуссии о «краже барана», а также о роли конфуцианской этики в целом.

Сравнительное историографическое исследование позволяет утверждать, что на сегодня наиболее оригинальной, последовательной и адекватной духу учения Конфуция *концептуальной трактовкой* фраг-



мента 13.18 в «Лунь юй», принципиально снимающей все его кажущиеся противоречия, является трактовка Л. И. Головачёвой, разработанная и опубликованная за два-три десятилетия до современной китайской дискуссии. Разумеется, это утверждение также заслуживает проверки и, возможно, послужит поводом для продолжения дискуссии. К сожалению, новаторские наработки российского исследователя, сданные в печать и обнародованные в момент распада СССР (1991–1992), благополучно преданы «грызущей критике мышей» в России, а китайским ученым они неизвестны вообще. Напоминание об этих отечественных работах и попытка продуктивно включить их в поле современных российских и транснациональных научных дискуссий – одна из главных задач моего краткого историографического обзора.

Литература

1. Хуан Юн. Выпрямление кривого: новые интерпретации главы о взаимном укрывательстве родни в «Лунь-юй». *Наньго сюэшу*. 2016.07;6(3):366–377. 黃勇. 正曲為直:《論語》“親親相陰章”新解.《南國學術》(澳門大學) 第六卷第三期(2016年7月). (На кит. яз.)

2. Переломов Л. С. *Конфуций: «Лунь юй»*. Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М.: Восточная литература; 1998. 588 с.

3. Лю Цин-пин. Об особенностях кровнородственной общности в учении Конфуция и Мэн-цзы. *Чжэсюэ мэнь*. 2000;100(1);1:1–14. 刘清平. 论孔孟儒学的血亲团体性特征.《哲学门》第百度1卷(2000)第1册. – <https://wenku.baidu.com/view/1cea532db4daa58da0114ace.html> Дата обращения: 17.04.2020 (На кит. яз.)

4. *Сборник дискуссий об этике конфуцианства – с фокусом на «взаимное укрывательство родни»*. Сб. статей. Гл. ред. Го Ци-юн. Ухань: Хубэй цзяюй чубаньшэ; 2004. 儒家伦理争鸣集一以“親親互隱”為中心. 郭齊勇, 主編. 武汉: 湖北教育出版社. (На кит. яз.)

5. *Contemporary Chinese Thought*. 2007;(1).

6. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2008;7(1).

7. Guo Qiyong. Is Confucian Ethics a “Consanguinism”? *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2007;6(1):21–37.

8. *Новая критика конфуцианской этики*. Чунцин: Чунцин дасюэ чубаньшэ; 2010. 儒家伦理新批判. 重庆: 重庆大学出版社. 2010. (На кит. яз.)

9. *Критика «новой критики конфуцианской этики»*. Сб. статей. Гл. ред. Го Ци-юн. Ухань: Ухань дасюэ чубаньшэ; 2011.07;(1). “儒家伦理新批判”之批判. 郭齊勇主編. 武汉: 武汉大学出版社2011年7月第1版. (На кит. яз.)

10. *Contemporary Chinese Thought*. 2015;(3).

11. Wang Tangjia. Is Confucianism a Source of Corruption in Chinese Society?: A New Round of Debate in Mainland China. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2014;13(1):111–121.

12. Люйши чуньцю (*Весны и осени господина Люя*). Пер. Г. А. Ткаченко. М.: Мысль; 2010. 525 с.



13. Лян Тао. «Родня покрывает друг друга» и «сокрыть, но взять ответственность на себя». *Чжэсюэ яньцзю*. 2012;(10):35–42, 128. 梁涛. “亲亲相隐”与“隐而任之”. *哲学研究*. 2012;(10). (На кит. яз.)

14. Лян Тао. «Сын прикроет отца, отец прикроет сына» – значит ли это, что отец и сын исправляют ошибки друг друга? Проверка «новых свидетельств» о главе «отец и сын прикроют друг друга» в «Лунь юй». *Хунань сюэ бао*. 2013;(4):21–25. 梁涛. “父为子隐，子为父隐”是父子互相纠正错误吗？—《论语》“父子互隐”章“新证”之检讨. *湖南大学学报(社会科学版)*. 2013;(4). (На кит. яз.)

15. *Чуские бамбуковые книги эпохи Чжаньго из собраний Шанхайского музея*. Гл. ред. Ма чэн-юань. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 285 с. 上海博物馆藏战国楚竹书(四), 马承源 主编. 上海: 上海古籍出版社. 2004. (На кит. яз.)

16. Лян Тао, Гу Цзя-нин. Трансцендентный подход, возврат к научным принципам – новое обсуждение «взаимного укрывательства родни» и релевантных проблем. *Сюэшу юэкань*. 2013;(8):66. 梁涛, 顾家宁. 超越立场, 回顾学理 — 再谈“亲亲相隐”及相关问题. *学术月刊* 2013(8). (На кит. яз.)

17. «Беседы и суждения» Конфуция: [гл. 1–20]. Пер. с древнекитайского Л. И. Головачёвой. *Рубеж. Тихоокеанский альманах*. Владивосток, 1992;(1):259–310.

18. «Беседы и суждения» Конфуция [Лунь юй]. Пер. с древнекитайского Л. И. Головачёвой (републикация с комментариями В. Ц. Головачёва, А. И. Кобзева, Д. В. Конончука). *Архив российской китаистики*. Т. III. М.: ИВ РАН; 2016. С. 237–306.

19. Головачёва Л. И. Относительно интеллектуальной реконструкции учения Конфуция. *Рубеж. Тихоокеанский альманах*. Владивосток, 1992;(1):307–310.

20. Головачёва Л. И. О взаимосвязи понятий «жэнь» – «чжи» – «сюэ» в раннеконфуцианском памятнике «Лунь юй». *XIV научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады*. М.: Институт востоковедения АН СССР; 1983. С. 84–91.

21. Головачёва Л. И. О взаимосвязи понятий «жэнь», «сяо», «чжун» в раннеконфуцианском памятнике «Лунь юй». *XVII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады*. Ч. 1. М.: Институт востоковедения АН СССР; 1986. С. 127–132.

22. Библиография трудов Л. И. Головачёвой. Памяти Лидии Ивановны Головачёвой // *Архив российской китаистики*. Т. 2. М.: Наука; Восточная литература; 2013. С. 432–437.

References

1. Huáng Yǒng. Zhèng qū wèi zhí: “Lúnyǔ” “qīn in xiāng yīn zhāng” xīn jiě [Uprightening the Non-Upright: A New Interpretation of Analects (13.8)]. *Nánguó xuéshù (Aomén dàxué)*. 2016(6);3:366–377. (In Chinese)

2. Perelomov L. S. (Introd., transl. from Chinese, comm.), Zhu Xi (Lun yu, fac-simile and comments). *Confucius: “Lun Yu”*. Moscow: Vostochnaya literature; 1998. 588 p. (In Russ.)

3. Liú Qīngpíng. Lùn Kǒng Mèng rúxué de xuèqīn tuántǐ xìng tèzhēng [On the Consanguineous Cliques of the Doctrine of Confucius and Mencius]. *Zhéxué mén*. 2000;100(1);1:1–14. – <https://wenku.baidu.com/view/1cea532db4daa58da0114ace.html> Visited: 17.04.2020 (In Chinese)



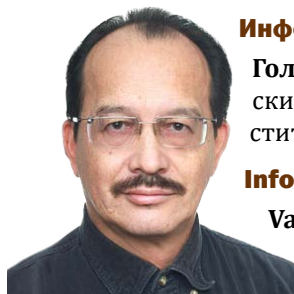
4. Guō Qíyǒng, zhǔbiān. *Rújiā lúnlǐ zhēngmíng jí – yǐ “qīn in hù yǐn” wèi zhōngxīn* [Collection of Discussions on Confucian Ethics – Centered on “Mutual Concealment between Relatives”]. Wǔhàn: Húběi jiàoyù chūbǎn shè; 2004. (In Chinese)
5. *Contemporary Chinese Thought*. 2007;(1).
6. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2008;7(1).
7. Guō Qíyǒng. Is Confucian Ethics a “Consanguinism”? *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2007;6(1):21–37.
8. *Rújiā lúnlǐ xīn pīpàn* [A New Criticism of Confucian Ethics]. Chóngqìng: Chóngqìng dàxué chūbǎn shè; 2010. (In Chinese)
9. Guō Qíyǒng, zhǔbiān. “*Rújiā lúnlǐ xīn pīpàn*” zhī pīpàn [Criticism of “New Critique of Confucian Ethics”]. Wǔhàn: Wǔhàn dàxué chūbǎn shè; 2011.07;(1). (In Chinese)
10. *Contemporary Chinese Thought*. 2015(3).
11. Wang Tangjia. Is Confucianism a Source of Corruption in Chinese Society?: A New Round of Debate in Mainland China. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2014;13(1):111–121.
12. Tkachenko G. A. (transl.) *Lushi Chunqiu* [Spring and Autumn of Mr. Liu]. Moscow: Mysl’; 2010. 525 p. (In Russ.)
13. Liang Tao. “Mutual Concealment between Relatives” and “Self-Taking Responsibility”. “Qīn qīn xiāng yǐn” yǔ “yǐn ér rèn zhī”. *Zhéxué yánjiū*. 2012;(10):35–42, 128. (In Chinese)
14. Liang Tao. Mutual Concealment or Mutual Correction?: The New Interpretation of Mutual Concealment in the Analects of Confucius re-examined. “Fù wèi zì yǐn, zì wèi fù yǐn” shì fùzǐ hùxiāng jiūzhèng cuòwù ma? – “Lúnyǔ” “fùzǐ hù yǐn” zhāng “xīn zhèng” zhī jiǎntǎo. *Húnán dàxué xuébào (shèhuì kēxué bǎn)*. 2013;(4):21–25. (In Chinese)
15. Mǎ Chéngyuán, zhǔbiān. *Shànghǎi bówùguǎn cáng zhànguó chǔ zhú shū (sì)* [The Bamboo Scripts of Chu Warring State in the Shanghai Museum (4)]. Shànghǎi: Shànghǎi gǔjǐ chūbǎn shè; 2004. 285 p. (In Chinese)
16. Liáng Tǎo, Gù Jiāníng. *Chāoyuè lìchǎng, huígù xuélǐ – zài tán “qīn tan xiāng yǐn” jí xiāngguān wèntí* [Beyond the standpoint, reviewing the academic theory – one more talk about “mutual concealment between relatives” and related issues]. *Xuéshù yuèkān*. 2013;(8):66. (In Chinese)
17. Golovacheva L. I. (transl. from Ancient Chinese) Analects, by Confucius (Chapters 1–20). *Rubezh. Tikhookeanskiy almanakh*. Vladivostok, 1992;(1):259–310. (In Russ.)
18. Golovacheva L. I. (Transl. from Ancient Chinese) Analects, by Confucius [Lun yu]). Publ.: V. Ts. Golovachov, A. I. Kobzev, D. V. Kononchuk. *Arkhiv rossiyskoy kitaistiki*. Vol. III. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2016, pp. 237–306. (In Russ.)
19. Golovacheva L. I. On the intellectual reconstruction of the Confucius teaching. *Rubezh. Tikhookeanskiy al’manakh*. Vladivostok, 1992;(1):307–310. (In Russ.)
20. Golovacheva L. I. On the inter-relationship between the concepts of ren–zhixue in the early Confucian “Lun yu”). *XIV nauchaya konferentsiya “Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye”*. Abstracts of papers. Moscow: Institute of Oriental Studies, AS USSR; 1983, pp. 84–91. (In Russ.)
21. Golovacheva L. I. On the inter-relationship between the concepts of ren, xiao, zhong in the early Confucian “Lun yu”). *XVII nauchnaya konferentsiya “Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye”*. Abstracts of papers. Pt. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies, AS USSR; 1986, pp. 127–132. (In Russ.)



PHILOSOPHY OF THE EAST

**Golovachev V. Ts. Who stole the ram? The “Recent Interpretations”...
Orientalistica. 2021;4(1):242–259**

22. Bibliography of L. I. Golovacheva. In memory of Lydia Ivanovna Golovacheva). *Arkhiv rossiyskoy kitaistiki*. Vol. 2. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2013, pp. 432–437. (In Russ.)



Информация об авторе

Головачёв Валентин Цунълиевич – кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия.

Information about the author

Valentin Ts. Golovachev – Ph. D. (Hist.), Deputy Director / Research, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

Author's Links



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: 07 ноября 2020 г.
Одобрена после рецензирования: 15 января 2021 г.
Принята к публикации: 30 января 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: November 07, 2020
Approved after peer reviewing: January 15, 2021
Accepted for publication: January 30, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

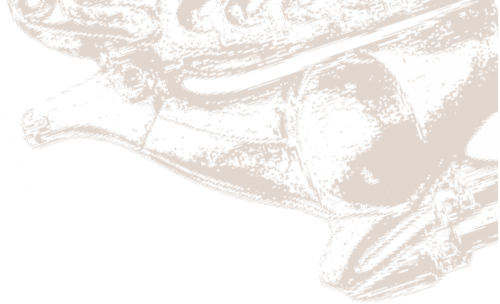
Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Conference report**



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Обзор конференции**



CHRONICLE
Review
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Рецензия на книгу
УДК 93/94(31+510):(063)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-262-286>

Исторические науки

Восток и ресурсы: от древности до наших дней
[Рец. на:] Эткинд А. М. Природа зла. Сырье и государство. М.: Новое литературное обозрение; 2020. 504 с.

Лев Станиславович Перепелкин

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
leonethnography@yanlex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4400-2011>*

Аннотация. в центре исследования находится Европа и ее ресурсное взаимодействие с другими регионами мира, в первую очередь с восточными. А. М. Эткинд расширяет границы Востока до регионов – поставщиков ресурсов (сначала это были исторический Восток и Европейский Север, потом в их число вошла Америка). Прослеживается смена основных типов ресурсов, поступающих в Европу: древесина и другие необходимые товары, предметы роскоши и зависимости, энергоносители. Показано влияние ресурсообмена на социальные процессы в Европе и на Востоке, а также формирование на этой основе европейской экономической мысли. Особое внимание уделено экологическим проблемам, связанным с ресурсной экономикой.

Ключевые слова: аддитивные средства; Америка; Великий шелковый путь; Великие географические открытия; Восток; газ; Запад; Европа; Китай; нефть; петрогосударство; ресурсы; ресурсная экономика; специи; экология; энергоносители

Для цитирования: Перепелкин Л. С. Восток и ресурсы: от древности до наших дней. [Рец. на:] Эткинд А. М. Природа зла. Сырье и государство. М.: Новое литературное обозрение; 2020. 504 с. *Ориенталистика*. 2021;4(1):262–286. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-262-286>.

Book review
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-262-286>

History studies

East and resources: from Antiquity to the Present [Review on:] Alexander M. Etkind. The Nature of evil. Raw materials and the state. Moscow: New Literary Review; 2020. 504 p.

Lev S. Perepiolkin

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
leonethnography@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4400-2011>*

Abstract. The focal point of the book under review is Europe as well as its interaction on the level of supply of resources with other regions of the world, primarily with the



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





East. The author expands the usual notion of the “East”. He extends its boundaries to the regions, which supplied Europe with resources, starting with the actual East and extending it to the European North and even America. The author identifies a change in the main types of resources supply, from the wood and other commodities followed by luxury goods and energy carriers. The author shows a special interest in the influence of resource exchange on social processes in Europe and the East, as well as the formation of European academic economic thought. He also pays special attention to environmental problems related to the resource economy.

Keywords: addictive drugs; America; the Great Silk Road; Great Geographical Discoveries; East; gas; West; Europe; China; oil; petrostate; resources; resource economy; spices; ecology; energy

For citation: Perepiolkin L. S. East and resources: from Antiquity to the Present. [Review on:] Alexander M. Etkind. The Nature of evil. Raw materials and the state. Moscow: New Literary Review; 2020. 504 p. *Orientalistica*. 2021;4(1):262–286. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-262-286>.

Введение

Интерес к мировым ресурсам и связанным с ними проблемам экологии стал сугубо актуален в мировой научной литературе со второй половины прошлого века (см., например: [1; 2; 3; 4]), когда человечество стало расти гиперболическим путем (см.: [5; 6]), начав XX в. всего с 1,5 млрд. Пропорционально росту человечества стало увеличиваться потребление мировых ресурсов и загрязнение окружающей среды. По этому поводу проведено множество исследований, и за последние годы на русский язык был переведен ряд замечательных междисциплинарных монографий, на которые я хотел бы обратить внимание отечественного читателя.

Одна из них, рецензию на которую я поместил в данном журнале в 2019 г., была посвящена естественным, не зависящим от целей человека закономерностям исторического процесса [1]. Другая книга английского историка П. Франкопана [7] связана с историей Шелкового пути, то есть маршрутом обмена ресурсами, идеями и товарами между крайним Западом и Дальним Востоком Евразийского континента. Торговые пути всегда играли решающую роль в развитии цивилизации, вспомнить хотя бы путь «из варяг в греки» и его место в становлении русской государственности. Эту книгу, конечно, надо прочитать и, по возможности, отрецензировать. Другое исследование американского биолога М. Бертнесса [8] посвящено социальной эволюции в контексте взаимовыгодного межвидового сотрудничества. Чтобы рассуждать о закономерностях исторического процесса, эту работу надо иметь в виду. Наконец, книга А. М. Эткинда [9], о которой идет речь сейчас, привлекает внимание тем, что синтезирует все указанные выше направления исследовательского поиска, выделяет периоды ресурсного и товарного обмена между тер-



риториями планеты и дает некоторую этическую и социологическую оценку этим процессам. Необходимо добавить, что книга Эткинда «западоцентрична» – как и вся современная мировая конструкция, и в первую очередь необходимо поставить некоторые вопросы: что такое «Восток» и что такое «ресурсы»?

Что такое Восток¹ – в контексте книги А. М. Эткинда? Можно полностью согласиться с мнением арабо-американского историка и культуролога Эдварда Саида о том, что этот вопрос восходит к делению древнегреческого историка Геродота (V в. до н. э.) всего ему известного к тому времени мира на Азию и Европу, на Восток и Запад [10]. Так же, как и в XX в. («холодная война»), в V в до н. э. это деление носило не научный, а чисто политический (в рамках греко-персидских войн) характер. Саид, собственно, и рассматривает процесс того, как чисто политический (т. е. конъюнктурный) термин вошел в научную парадигму. С точки зрения идеологии / ксенофобии этот вопрос (т. е. перевод вненаучного термина в научный лексикон) рассмотрен в работе швейцарского ученого Ги Меттена [11].

Можно, вслед за авторами книги «Ориентализм vs ориенталистика» [12], констатировать: «Саид весьма ярко и убедительно продемонстрировал, что знание о Востоке... последние столетия формировавшееся в европейских странах, никогда не было нейтральным по отношению к практике завоевания и подавления,

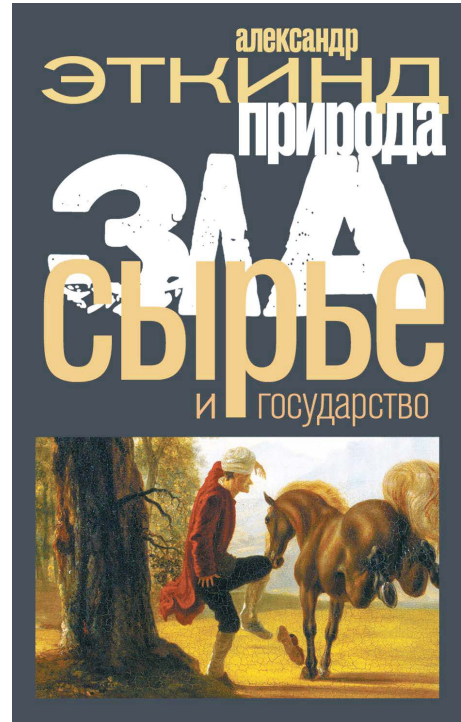


Рис. 1. Обложка книги Эткинда А. М. «Природа зла. Сырье и государство»

Fig. 1. Cover of the book by Etkind A. M. *The Nature of evil. Raw materials and the state*



¹ С географической точки зрения здесь все понятно: Восток – макрорегион, включающий в себя Азию и Северную Африку (Магриб). Сложнее дать ответ с культурологической точки зрения – ведь существуют и другие «внезападные» культуры, сильно различающиеся между собой и отличные от европейских. «Ориентализм» же прежде всего связан со стиливыми особенностями культурной жизни (см.: Понятие, термин «Восток», «Древний Восток». – vizlit.ru (3 нояб. 2020 г.). Надо полагать, что понятие «Восток» сейчас отражает определенную историографическую и институциональную традицию (включая знание языков и соответствующих реалий).



которую Европа осуществляла во взаимоотношениях с «неевропейскими» (прежде всего восточными) культурами и территориями» [13, с. 8]. В этой книге «ориентализм» как идеологическая и политическая позиция противостоит «ориенталистике» как научному направлению. Но весьма непросто понять, в чем последнее заключается.

Можно предположить, что востоковедение (ориенталистика) как научная дисциплина прошло процесс становления в ходе Великих географических открытий европейцев в XV–XVII вв. И до этого времени (начиная с Античности) в Европе были хорошо известны неевропейские и нехристианские страны, культуры, народы². Только что, в 1492 г., закончилась Реконкиста, то есть изгнание мавров-мусульман (и заодно евреев-иудеев) с Пиренейского полуострова или их ассимиляция. Запад, точнее Европа, всегда граничил со странами и народами неевропейского по культуре и религии происхождения. Однако близко знакомые народы (в том числе народы нападающие) были все-таки почти всегда одного исторического, культурного (Античность и Средние века) и религиозного (авраамические религии) корня. Географические открытия показали, что этническая, культурная и религиозная палитра мира гораздо более насыщена.

Как известно, когда Колумб открыл Америку, он искал путь в Индию – эти заблуждения отражаются в географических названиях Ост- и Вест-Индия. Колонии европейских государств охватывали по сути все континенты, но именно Индия была «жемчужиной в короне Британской империи» (*Восток – это территория бывших европейских колоний?*). Есть еще социально-политический взгляд на понятие «Восток» – *это те страны, которые придерживаются иного уклада, чем в Европе, США и странах Британского Содружества наций*. Однако есть исключение – Япония к ним явно не относится (хотя она изучается в курсе «востоковедение»). Путаница с понятиями «Восток – Запад» происходит и в головах иссле-

² Достаточно напомнить, что Александр Македонский дошел со своим войском аж до Индии. Индийские мотивы звучат и у некоторых древнеримских писателей начала нашей эры (например, у Луция Апулея). В раннем Средневековье (VI–VII вв. н. э.) византийцы имели некоторые сношения с Индией, например: Козьма Индикоплов. – ru.wikipedia.org (9 нояб. 2020). Но в дальнейшем (экологические изменения в Центральной Азии, Великое переселение народов [7, с. 74–81] и Крестовые походы (Первый крестовый поход – 1096–1099 гг.), интенсивные связи Европы ограничивались только Ближним Востоком и Северной Африкой. Так продолжалось несколько столетий, вплоть до XII в., когда испанец (испанский еврей?) Вениамин Тудельский посетил многие страны из изрядно подзабывшегося Востока. – См.: Первый европейский путешественник, который прошел весь сказочный Восток. – zen.yandex.ru (9 нояб. 2020). В дальнейшем связи Европы с «отдаленным» Востоком становились более интенсивными – туда посылались посольства и иногда шли купеческие караваны. Опосредованные контакты были всегда (откуда бы взяться в Европе изобретенным в Индии шахматам или изобретенному арабами символу «ноль»?). Но они стали более интенсивными на пороге XIV–XV вв., т. е., вероятно, подтолкнули Великие географические открытия. Подробнее о Великом шелковом пути и о связях Европы с «азиатским Востоком» см.: [7].



дователей, что косвенно отражается в таких, например, названиях, как «Восток на Востоке, в России и на Западе» [14].

А. М. Эткин, фактически вне своего желания, расширяет (или, напротив, сужает) понятие «Восток» до масштаба ресурсодобывающих стран, в противовес ресурсопотребляющим. Он проводит противопоставления «глобального Севера» и «глобального Юга» именно по этому критерию: «Эта книга евроцентрична и более того, сосредоточена на историческом опыте Северной Евразии, от Англии и Голландии до России. Опыт глобального Юга приобрел доминирующее значение в нашу постмодернистскую, постколониальную и постсоциалистическую эпоху» [9, с. 12]. Таким образом, понятие «Восток» не имеет четкого определения³: это и географическое / культурное понятие «Азия и Северная Африка за пределами Европы»; и институциональная исследовательская / преподавательская парадигма; и политическая констатация; и страны с «неевропейской» базовой социально-политической моделью; и страны, поставляющие ресурсы на мировой рынок; и регионы, живущие по модели «внутреннего колониализма»⁴ (как Ирландия до 1919–1921 гг.).

Не буду заострять внимание на теоретическом разделении мира по линии «Восток» – «Запад», а сосредоточу внимание на проблемах ресурсов⁵ и их роли в историческом процессе. В мире на сегодняшний день так уж сложилось – ресурсы (включая энергоносители) преимущественно расположены на «Востоке», а их обработка и потребление – на «Западе»⁶. Надо вспомнить и о масштабных миграциях послевоенных десятилетий (преимущественно в направлении Юг–Север), в результате которых огромные

³ Кстати, так же, как и понятие «Европа»: географически это часть Евразии, отделенная от Азии Уральскими горами, рекой Эмба и Кумо-Манычской впадиной, но политически (с точки зрения ОБСЕ) она включает все страны «постсоветского пространства». Согласно древнегреческой мифологии, Европа – дочь Агенора, финикийского царя Ханана и Телефассы, сестра Кадма, т. е. этот эпоним имеет азиатское происхождение. Именно финикийцы сыграли огромную роль в формировании «культурного континента» Европа, создав первую в мире средиземноморскую «торговую империю». К ним же восходит фонетическое письмо, которое стало основой письменности стран Европы.

⁴ Подробнее о внутреннем колониализме см.: Сидоренко Л. Внутренний колониализм. – taoizm.ru (26 нояб. 2020 г.).

⁵ Ресурсы – это запас, источник, резерв материальных и нематериальных средств для целевого использования человечеством в своих интересах. – См.: Что такое ресурсы, и какие они бывают? – KtoNaNovenkogo (4 нояб. 2020 г.). В монографии А. М. Эткина говорится о различении запасов и использования определенных средств. Отмечу, что в том же 2020 г. вышла переводная книга американского ученого-эколога М. Бертнесса, также рассматривающая проблему ресурсов, где, в частности, автор пишет, что «войны и конфликты между кооперативными человеческими группами или культурами были одним из результатов эксплуатации ресурсов» [8, с. 139].

⁶ Кстати, надо отметить, что многие из тех стран, которые раньше преимущественно поставляли ресурсы на международный рынок, теперь являются их главными потребителями (Китай, например).



массы представителей «Запада» и «Востока» (что бы эти слова ни означали) живут в Европе и США бок о бок, совместно и не всегда бесконфликтно⁷. Иными словами, деление мира на «Восток» и «Запад» пока имеет определенный практический смысл. Рассматривая ресурсные взаимоотношения типа «Восток» – «Запад», я сосредоточусь на нескольких темах: необходимые товары; предметы роскоши; товары, вызывающие привыкание и зависимость; энергоносители. Все это в той или иной мере поставлялось и поставляется в Европу с Востока – во всех пониманиях этого слова.

1. Необходимые товары и предметы роскоши. Так уж вышло, что Европа – небольшой регион Евразии, или огромный полуостров, лежащий в зоне субтропического, умеренного и холодного климата, относительно бедный природными ресурсами, стал в последние 400–200 лет центром (или его провозгласили таковым!) мирового исторического процесса. Причем по ряду показателей производства и культуры Китай опережал Европу еще в XVIII в. Уже давно Запад стал привлекать ресурсы Востока – когда не хватало собственных или когда соответствующих ресурсов не было вовсе.

С. М. Эткин начинает свою книгу с экскурса в биологию и энергетику человека – он необходим для понимания человеческой мотивации, в том числе и для динамики привлекаемых извне ресурсов. «Для физического выживания человек должен потреблять от 2000 до 4000 килокалорий в день. <...> Чтобы произвести одну килокалорию мяса, животные потребляют десять килокалорий травы. Поэтому чтобы произвести дневную порцию современной диеты, богатой мясом, уходит примерно 10 000 килокалорий солнечной энергии. Сначала человек использовал только свои мускулы, чтобы перевести энергию еды в энергию работы. Использование огня, ветра, ископаемого топлива и сжигающих его машин многократно увеличило расход энергии человеком. В Древнем Риме освоение непищевой энергии доходило до 25 000 калорий (*килокалорий?* – Л. П.) на человека в день. В современном мире потребление энергии на человека составляет 50 000 ккал. в день, а в развитых странах доходит до 230 000. Оно продолжает экспоненциально расти»⁸ [9, с. 19].

Из этого текста логически следует, что *в наиболее выгодной для человека энергетической ситуации находятся регионы с лучшей инсоляцией, т. е. тропические*. Эта логика есть логика всей человеческой истории и цивилизации – постоянное возрастание потребления энергии⁹. Сейчас,

⁷ Одним из важнейших типов ресурсов, которыми обменивались Восток и Запад, был человеческий труд, впрочем, в книге А. М. Эткина об этом сказано мало, только в контексте рабства.

⁸ Подобную диаграмму можно увидеть в Москве в Дарвиновском музее, т. е. это вещи общеизвестные.

⁹ Словами американского антрополога Лесли Уайта, это освоение энергии с помощью технологий [9, с. 22].



правда, отказываются от чрезмерного индивидуального потребления пищевых калорий (отказаться можно лишь от того, что есть!), но потребление сопутствующих, не необходимых для жизни, «вторичных» энергокалорий только растет.

Первым по важности импортом стран европейского античного и средневекового мира стал импорт древесины как горючего материала с Севера, а вторым – древесины и дегтя для кораблестроения. Параллельно шла колонизация северных территорий, богатых лесом. «Викинги производили деготь в промышленных масштабах, по 300 литров зараз; двух таких закладок (в ямах для перегоня дегтя¹⁰ из сосновой или березовой коры. – Л. П.) хватало на обмазку одной ладьи. Дегтем пропитывали паруса, которые викинги делали из шерсти» [9, с. 27]. Похоже, что именно лесам и дегтю викинги были обязаны своему триумфальному, но кратковременному шествию по Европе¹¹.

Вот еще одна цитата о роли леса в становлении европейской цивилизации: «Почти половина португальского флота была построена в Бразилии... Выплавка чугуна и железа, как и изготовление пороха, требовала огромных запасов дров или древесного угля. <...> Обилие дров было одной из причин успеха металлургии в Пруссии, Швеции и России; их дефицит был одной из причин упадка Венеции, а потом и Османской империи» [9, с. 29]. Похоже, что *роль Востока как первоначального поставщика важнейших / стратегических ресурсов в становлении европейских государств изначально играл Европейский Север*. Но не следует забывать, что для Древнего Рима экзотические ресурсы поставляли Африка и Азия, а основным источником сельскохозяйственной продукции (зерновых) был Египет¹².

Таким образом, *европейская цивилизация становилась и росла во многом на заимствованной ресурсной основе*. Впрочем, это можно сказать не только о Древнем Риме, но и о Древней Греции с ее системой колоний. Вероятно, это можно распространить и на все цивилизации мира. Разница в том, что такая ситуация сохранилась до настоящего времени: речь идет о различного рода ресурсных войнах. Закончить этот раздел из далекого ресурсного прошлого, из тех времен, когда отдельные регионы

¹⁰ Интересно, что деготь изготавливали и использовали еще неандертальцы (см.: [15, с. 154–159]). Возможно, эту технологию заимствовали люди современного физического типа, но и в этом случае было бы неверным назначать неандертальцев ответственными за уничтожение европейских лесов.

¹¹ Следует также учитывать, что викинги уже в I тыс. н. э. научились делать высокоуглеродистую «тигельную сталь», превосходящую по боевому / оружейному качеству все сорта европейской стали того времени [8, с. 137–138].

¹² «Египет снабжал Рим зерном, поставляя во времена Августа ежегодно 20 млн модиев (*модий* – мера объема 8,7 л – PAPA Silver) пшеницы – позже эти поставки увеличились». – См.: pikabu.ru – 7 нояб. 2020 г.



Европы с ресурсной точки зрения являлись «Востоком», хочу цитатой автора: «Вырубая леса в течение долгих тысячелетий, европейская цивилизация освоила гигантские пространства от Рима до Лондона и потом до Санкт-Петербурга. *То была обреченная погоня за сырьем – порочный круг, характерный для освоения всех невозобновляемых ресурсов: нельзя зависеть от того, что уничтожаешь*» [9, с. 34] (курсив мой. – Л. П.).

Несколько глав в книге А. М. Эткинда связаны с торговлей зерном, мясом, пушниной, рыбой и рыбными продуктами, а также с картофелем. По большей части – с ресурсной точки зрения – эта часть книги связана с эксплуатацией природных богатств «европейского Востока» и «американского Востока», которая сыграла заметную роль в европейской истории.

Как и в России, в Европе распространение культуры картофеля встретило массовое сопротивление населения, но уже к XVII в., например в Ирландии, которая только что была завоевана англичанами, посевы картофеля приобрели массовый характер. Сказались и преимущества этой сельскохозяйственной культуры. «...Ирландцы... обнаружили... стратегическое превосходство картофеля: неприятель вытаптывал поля и грабил амбары с зерном, но картофель оставался в земле и ждал хозяина. Им трудно торговать, но он кормил хозяина с меньшего участка земли, чем пшеница; считалось, что акр картофеля может кормить десять человек, а не двух-трех, как акр пшеницы» [9, с. 60–61]. Другим важным заимствованием из Америки («Востока» с ресурсной точки зрения) была зерновая культура – кукуруза¹³.

Одной из важнейших для Европы зерновых культур, привозимых с Востока по Великому шелковому пути¹⁴, был рис¹⁵, или «сарацинское пшено», как его называли в России. Другими важными «восточными» то-

¹³ Предполагается, что кукуруза была одомашнена в Мезоамерике (см.: Кукуруза. – ru.wikipedia.org/23 нояб. 2020/). Однако, по другим данным, она была известна в Европе задолго до открытия Америки: в V в. н. э. вандалы «...Северной Африки... взяли под контроль стратегически важный город Карфаген, а также близлежащие провинции, которые снабжали большую часть империи кукурузой» [7, с. 78]. Кто прав?

¹⁴ Караванная дорога, связывающая Восточную Азию со Средиземноморьем со II в. до н. э. – Великий шелковый путь (ru.wikipedia.org/12 нояб. 2020/). Подробнее см.: [7].

¹⁵ «Скорее всего, в западный мир рис привез Александр Великий после завоевания Индии в 350 г. до н. э. Широкое распространение риса в средиземноморских странах считается благодаря арабской культуре, однако археологические раскопки показали, что рис использовали еще раньше, в 630 г. до н. э. Считается, что рис был одним из продуктов, которыми торговали на рынках пряностей в Александрии, хотя он был заметно дешевле, чем перец. В 1300 г. рис впервые был упомянут в записях герцога Савойского в Пьемонте (Северной Италии). В XV в. рис упомянут в письме, написанном герцогом Миланским, и к XVI в. Милан окружен рисовыми полями, блистающими на солнце. С веками выращивание риса распространилось на всю Ломбардию, Пьемонт и Венецию, и сегодня Италия – крупнейший поставщик риса в Европе». – История риса (my-article.net/12 нояб. 2020/).



варами были шелк¹⁶ и чай¹⁷. Скорее всего, они – рис, чай и шелк¹⁸ – были тремя важнейшими предметами роскоши, с которыми была хорошо знакома средневековая Европа, вывозившая их с Востока (а с VI в. – из Византии). Следует отметить, что торговля по Великому шелковому пути происходила между двумя важнейшими и древнейшими в Евразии центрами цивилизации, причем довольно рано этот торговый маршрут начал контролироваться «посредниками» – кочевыми империями типа Золотой Орды (см.: [8, с. 108]). Может быть, это была одна из важнейших причин Великих географических открытий, совершенных европейцами.

Но сейчас важнейшим ресурсом является вода, и ее нехватка ставит именно страны Востока в зависимость от поставок продовольствия. Известно, во многих внутренних конфликтах (например, в Сирии) существенную роль играет дефицит пресной воды [16] (также см.: [17]). Как пишут О. Власова и ее коллеги из журнала «Эксперт», многие жители Земли, особенно в экономически слаборазвитых регионах, уже находятся на краю голода и вынуждены импортировать продовольствие. «О сокращении собственного производства в связи с недостатком пресной воды и об увеличении импорта в страну объявила Саудовская Аравия. Нехватка пресной воды ограничивает развитие производства в крупнейших странах-потребителях – Индии и Китае» [18, с. 29]. И все это несмотря на огромные аграрные субсидии во всем мире, включая Китай: «...в 2012-м аграрные субсидии мира оценивались в полтриллиона» [9, с. 69]. При этом во многих странах сельскохозяйственные угодья используются не для производства продовольствия, а для выращивания культур для производства топлива – этанола (кукуруза, рапс и т. д.)¹⁹.

¹⁶ «Если верить... одной полуполюгенде, то в Византию яйца тутового шелкопряда и семена тутовника попали благодаря двум несторианским монахам, контрабандой провезшим их в бамбуковых посохах в VI в. н. э. Так Византия стала первой западной страной, в которой появилось шелководство». – См.: История появления шелка в Европе (uposter.ru /12 нояб. 2020/). Лишь в 1204 г. во время осады Константинополя в Италию перевезли 2000 опытных ткачей шелка. После производство шелковых тканей было налажено не только в Италии, но и во Франции.

¹⁷ Чай появился в Европе уже в результате Великих географических открытий. «Достоверно известно, что первыми из европейцев с чаем познакомилась португальцы, которые в 1516 г. проложили постоянный морской путь в Китай, а уже в 1517 г. чай изредка начали употреблять при королевском дворе. После того как Португалия открыла торговое представительство в Макао, экономические связи двух стран укрепились, уже в 1560 г. в Венеции и Португалии публикуются статьи в медицинских справочниках, описывающие целебные свойства чая. При этом чай как товар еще отсутствует на европейском рынке, являясь уникальным экзотическим продуктом, доступным королевским семьям и миссионерам, путешествовавшим по Китаю и Японии». – История чая в Европе (dishinechaiu.ru /13 нояб. 2020/). О чае будет сказано далее.

¹⁸ Более подробно об истории шелка и хлопка автор рассказывает в гл. 5 [9, с. 152–160, 187–196].

¹⁹ Что менее вредно для климата, так как поддерживает процесс фотосинтеза и уменьшает выбросы углекислого газа в атмосферу, но выводит из производства пищи значительное количество земель.



2. Товары, вызывающие привычку или зависимость. В отличие от соли, необходимой для любого живого организма (но потребляемой в пределах нормы), «...есть и другие виды ресурсов, такие как сахар. Человек или страна могут потреблять их неограниченно, почти бесконечно... Рост предложения вызывает еще больший спрос внутри той же самой популяции потребителей. Я буду называть такие виды сырья аддиктивными, или наркотическими». «История знает много таких ресурсов: это не только сахар и производимый из него алкоголь, но и табак, кофе, чай, шоколад и, наконец, опиум. Все они создавали у потребителя род наркотической зависимости...». «Все они стали распространяться в Европе в колониальную эпоху, познавшую географические открытия, имперские войны и дальнюю торговлю. В течение трех столетий эти наркотические снадобья, от чая до опиума, составляли самую большую группу в международной торговле» [9, с. 110–111]²⁰.

Сахар в то время добывался из сахарного тростника, который растет только в тропиках. Сахарный тростник – эндемичная культура для Новой Гвинеи, но она стала культивироваться в Индии с V в. н.э., там же придумали и обработку сахарного тростника для получения сахара²¹. «Сахар был одним из предметов восточной роскоши; по Шелковому пути сахар привозили на караванах из Персии вместе с шелком и жемчугами. Арабы культивировали сахарный тростник в странах Магриба и в Испании. Первое упоминание сахара в Венеции датируется 996 годом; до этого европейцы не знали сахара, и единственным источником сладости в пище был мед. В Средние века сахарные головы ценились на вес золота...». Однако Колумб, тесть которого был сахарным плантатором на о. Мадейра, во время своего второго путешествия в Америку привез сахарный тростник на о. Гаити (тогда Сан-Доминго). С тех пор эта культура «переселилась» из Ост-Индии в Вест-Индию, а с 1509 г. для работы на сахарных плантациях стали закупать африканских рабов [9, с. 116–117].

Сахар был первым, но не единственным колониальным товаром, поставившимся «новым Востоком» в Европу. Были и такие товары, производившиеся на вывоз и требующие новых партий рабов, как «...индиго, табак, хлопок, какао. Как и сахар, все это предметы роскоши, которые раньше не были известны в Европе. Они воспринимались как символы

²⁰ «Американский антрополог Маршалл Салинс характеризовал эти колониальные товары как “мягкие наркотики” (soft drugs). Вызывая подобие наркотической зависимости, эти продукты повышали мотивацию к зарабатыванию денег сверх уровня выживания» [9, с. 145].

²¹ В истории цивилизации это не единственный пример «миграции» эндемиков при помощи человека. Так же по планете распространилось множество видов животных и растений, особенно при колонизации европейцами других территорий. «Кофе стали возделывать голландцы, завезя саженцы из Персии на Яву» [9, с. 122]. Впоследствии кофе стал культивироваться в Южной Америке. Большинство видов домашних животных и растений производятся сейчас в основном за пределами их доместикиации.



современности, прогресса, богатой городской жизни... Для обеспечения прогресса требовались многие тысячи черных рабов» [9, с. 117]. Как писал в свое время французский антрополог К. Леви-Строс, Европа и Запад в целом построены из материала колоний. «К 1750 году самые бедные работницы сельской Англии пили чай с сахаром» [9, с. 118], иными словами, колониальная торговля с «Востоком» в прямом смысле слова подсластила жизнь среднему европейцу.

Впрочем, «эра сахара» как важнейшего «колониального товара» продлилась относительно недолго, и это было связано с двумя событиями. Во-первых, с восстанием рабов на французском Гаити в 1791 г., одним из важнейших поставщиков сахара на европейские рынки. Восстание было результатом Великой французской революции, но подавить его Наполеону не удалось, и в 1804 г. остров объявил о независимости. Во-вторых, – и это самое главное – уже в начале XVIII в. в Германии (Силезии и Пруссии) сахар научились делать из свеклы, а к началу XIX в. путем селекции содержание сахара в свекле довели до 20%, как в сахарном тростнике, она и легла в основу нового мирового рынка сахара. В результате «источник самых больших богатств мира, сахарные острова стали одним из беднейших его регионов» [9, с. 132–133] (о процессе деградации о. Гаити см.: [1, с. 158–186]).

Наркотические вещества издавна были известны человечеству (см.: [8, с. 210–227])²². Таковыми традиционно в Европе выступали конопля²³ и грибы-галлюциногены. Но вот появился опиум, то есть сок незрелых коробочек дикого мака²⁴, и наркомания стала распространяться в регионе. «Сок

²² Я сам, будучи на раскопках в Хорезмской экспедиции в 1973 г. в пустыне Северного Узбекистана, нашел на раскопках древнего городища/асара (возрастом много веков до н. э. – точнее не знаю) глиняную трубку. Так как табак они курить тогда не могли, то скорее всего набивали ее опиумом или коноплей. И сейчас, по данным покойного профессора МГУ С. П. Полякова, употребление наркосодержащих растений (мака и конопли) не только имеет в Средней Азии определенное распространение, но и носит статусный характер, т. е. его в основном употребляют старики [19, с. 83–85].

²³ Конопля как сырье для производства не только наркотиков, но и пеньки, была чрезвычайно важна для мореходства. «Пенька – самое крепкое из натуральных волокон; ее уникальное свойство в том, что пенька не страдает от морской воды. Это одна из множества природных случайностей, которые лежат в основе сырьевой экономики...» [9, с. 161]. Россия как «европейский Восток» издревле поставляла пеньку наряду с другими «колониальными товарами» – пушниной, рабами, медом, воском и пр. – на международные рынки.

²⁴ В Средиземноморье опиум известен с глубокой древности, но в Европу он проник как лекарственное растение. «В эпоху крестовых походов христианских войск в Палестину опиум как лекарственной средство, видимо, начинает понемногу проникать в Европу. Известный средневековый врач Табернемонтанус даже написал целую книгу под заглавием “Magsamensaft” (“Сок маковых семян”). В ней он указывал на необходимость применения этого снадобья в четко определенных случаях и не советовал злоупотреблять им. Первый медицинский препарат, специально изготовленный из опиума, прописал больному в пятнадцатом веке знаменитый Парацельс». – Наркотики и история их появления (www.recena.com.ua /20 нояб. 2020/). «Смесь, содержащая 10% опия, называлась “лауданум”; это название ей дал сам Парацельс. Вплоть до XX века лауданум продавался в английских аптеках без рецепта» [9, с. 137–138].



содержит алкалоиды, которые действуют на нервную систему человека, подавляя одни центры и возбуждая другие. Он дает наслаждение и создает зависимость... Наслаждение опиумом имеет социальный характер: человек получает больше удовольствия, потребляя это вещество вместе с другими людьми, которые получают сходное удовольствие» [9, с. 135].

Мак распространен во многих регионах мира: в Южной Европе, Азии и Африке. Его domestикация повысила в нем содержание наркотического вещества, но «...неясно, почему в XVII–XIX веках опиум в огромных количествах и за очень большие деньги доставлялся из Индии в Китай, хотя природные условия не мешали возделывать его в Китае, что в конце этого периода и произошло. <...> В Индии мак не порождал особых проблем... В Китае, наоборот, опиум вызвал эпидемию, погубив десятки миллионов и едва не уничтожив само государство» [9, с. 136–137].

Продажу опиума в Китае начала голландская компания Восточной Индии, которая в 1760-х гг. монополизировала этот промысел. Потом за дело принялись британцы: «В начале XIX века опиум был вторым, после земельного налога, источником доходов Британской Индии, самой большой статьёй ее экспорта и самой большой статьёй китайского импорта». При этом в самой Европе в то время опиум использовался преимущественно как лекарство (от болей, лихорадки и меланхолии), а не как наркотик [9, с. 137].

Ост-Индская компания стремилась увеличить товарность и прибыльность опиумной торговли. Так как в самой Британии в это время происходила промышленная революция (которая в первую очередь затронула ткачество), а поставки хлопка происходили из США, и в 1700 г. британский парламент запретил поставки индийской ткани с цветным рисунком (калик), то Ост-Индская компания сосредоточилась на торговле опиумом: в 1750 г. Индия производила четверть мирового объема этого наркотика. «Для Лондона смысл индийской деиндустриализации состоял не только в охране текстильной индустрии в имперском центре, но еще и в стимулировании производства более выгодных видов сырья – опиума и чая» [9, с. 138–139]. При этом Европа уже привыкла к чаю, а расплачиваться за него приходилось драгоценными металлами.

Меркантилизм, царивший в те годы как базовая экономическая теория, заботился об активном балансе внешней торговли, но драгоценные металлы постоянно утекали из Европы в Азию, особенно в Китай. «Индийский опиум в обмен на китайские товары» – этот девиз стал стратегией Ост-Индской компании. Ведь «главный продукт британского экспорта, шерсть, в Китае был не нужен» [9, с. 139]. В 1799 г. китайское правительство издало первый указ, объявлявший опиум всемирным злом и провозгласивший борьбу с ним: наркотической зависимостью страдало уже 10% населения, и резко углублялось социальное расслоение (и это в конфуцианском государстве!).



Началась война китайской бюрократии против опиума (второй опиумный указ 1839 г.) – в результате Британия объявила войну Китаю (Опиумные войны) и выиграла ее. Опиум стал распространяться еще шире, так как подешевел. В ответ вспыхнуло Восстание тайпинов (1850–1864): «Восстание тайпинов было гигантской катастрофой... это была гражданская война, охватившая большую часть государства. Многие миллионы погибли от голода или в боях; другие миллионы эмигрировали, заселяя Юго-Восточную Азию». «В конце XX века доля наркотиков в обороте мировой торговли составляла 8% – больше доли железа. И большая часть этой торговли состояла из опиума и его производных» [9, с. 141–144]. Следующим мировым центром производства опиатов стал Таиланд, а сейчас важнейшим является Афганистан. Надо отметить, что теперь нелегальный оборот наркотиков криминализован.

Другой важной статьёй европейского импорта стали специи и приправы, которых в Европе почти не было, за исключением лука, чеснока, горчицы, хрена и некоторых огородных трав. Но об этом в книге А. М. Эткинды почти не говорится, поэтому расскажу сам коротко, ссылаясь на другие работы. Специи – особый вид растений, у которых «...естественный отбор нашел... способ помочь им справляться с врагами и болезнями: превращение метаболических побочных продуктов в защитные соединения. <...> Они (т. е. вторичные метаболиты. – Л. П.) варьируют от предотвращения болезней простых соединений до очень специфических аналогов гормонов, убивающих или останавливающих развитие потребляющих растения животных и до смертоносных токсинов и ядов» [8, с. 231] (в целом о специях см. в этом же издании: [8, с. 227–250]).

Иными словами, специи не только улучшают вкус блюд, но и становятся своеобразным консервантом для долгого хранения продуктов. Большая часть современных специй имеет тропическое происхождение и широко используется в кухнях таких стран, как Индия, Китай, Мексика и т. д. Торговля Европы специями с «азиатским Востоком» существовала с древности по Шелковому пути. Так, это показывает пример Сасанидской империи (первые века н. э.), когда «был издан общеимперский эдикт, устанавливающий цены... на предметы роскоши, такие, как кунжутное семя, тмин, хрен и корица» [7, с. 49]. В позднем Средневековье богатого человека в Голландии называли «мешок с перцем».

Суммируя свой «сахарный / наркотический» раздел, А. М. Эткинд приходит к следующим обобщениям: «...богатство этого мира строилось и строится на наркотических видах сырья. Капитал является превращенной формой наркотических ресурсов... Вместе с табаком сахар – один из первых наркотических ресурсов и самый массовый из них. Ничто так не приучило современного человека к бесконечному потреблению, как сахар и наркотики, из него производимые; по темпам роста и характеру привыкания с ними сравнится только нефть. <...> Прибыль от этого



сахара, а также табака, чая, какао, кофе и опиума стимулировала работу торговли, колониальные захваты и войны. Но эти же аддиктивные снабдьба поощряли выход деревенских домохозяйств из “идиотизма сельской жизни”... Зерно создало крестьянина, текстиль создал пролетария. Буржуа был сотворен чаем с сахаром» [9, с. 119]. «В XVIII в. чай стали пить с сахаром, и эта комбинация была, возможно, самым большим маркетинговым успехом в истории. Голландцы начали привозить чай из Индии; но настоящего размаха эта торговля достигла в 1720-х, когда европейцы сумели открыть для торговли китайский Кантон» [9, с. 122] (подробнее см. там же: [9, с. 128–130]).

Колониальная торговля порождала моду на «все восточное»: «Увлечение людей Просвещения загадочным Востоком было противоположно ориентализму, как его описал Эдвард Саид; то было искреннее преклонение перед ценностью, мастерством и плодами чужой культуры» [9, с. 278]. Очевидно, что идея «отсталости» появилась позже. При этом жизнь в Европе и странах «европейского мира» изменилась кардинально: «на рубеже XVIII века в центрах Западной Европы впервые появилась городская жизнь в современном ее понимании – кафе и чайные, театры, отели и магазины. Местные товары продавались на городских рынках, магазины занимались торговлей колониальными товарами. <...> Все это стало возможным благодаря взаимодействию новой экономики со старыми видами сырья, которые тоже становились общедоступными – льном (скатерти, простыни, занавеси), оловом и серебряным сплавом (посуда), деревом (мебель), бумагой (газеты) и т. д.». Однако, отмечает автор, «бесконечные удовольствия, полученные от наркотических средств в Северном полушарии, были обеспечены неисчислимым количеством страданий и труда на плантациях Южного полушария...» [9, с. 148–149].

3. Энергоносители. Придется пропустить «интеллектуальную историю» обмена ресурсами между Европой и Востоком, то есть европейские экономические идеи по этому поводу (часть 2 книги; ее содержание будет частично освещено в дальнейшем – «почему сырье зло»). Они достаточно интересны, но *во многом сформулированы в рамках «колониальной парадигмы».*

Обратимся теперь к энергоресурсам, то есть к части 3 работы А. М. Эткинда. *Энергия – универсальная и конечная цена всего*²⁵. Но все живое использует вторичную, преобразованную энергию Большого взрыва, в частности, солнечную энергию (и немного энергию недр Земли). Растения делают это за счет хлорофилла, то есть преобразуют солнечную энергию в органические вещества, а животные используют органические вещества для собственной жизни и развития. Человек использует энергию для работы, то есть для создания технических устройств и ко-

²⁵ Пока никто не может дать четкого и непротиворечивого определения этого термина.



нечного продукта потребления. Выше (со ссылкой на А. М. Эткинда) было сказано, что *современный человек использует значительно больше энергии, чем необходимо для его непосредственного физического выживания. Это и есть «прогресс».*

Сейчас главными типами энергоресурсов являются углеводороды (нефть и природный газ) – об их использовании в древности см. у Эткинда: [9, с. 416–423]. Гидроэнергетика, солнечные батареи²⁶, атомная и водородная²⁷ энергия имеют пока вспомогательный характер. Многие возобновляемые виды энергии развиваются, причем в истории уже зафиксирован целый ряд *энергетических переходов*²⁸.

Согласно «Прогнозу развития энергетики мира и России 2019» [22, с. 61], на среднесрочную перспективу кардинальных изменений в энергобалансе мира может и не произойти²⁹. То есть до 2040-х гг. мир будет основательно зависеть от углеводородов. Теперь вернемся к книге Эткинда.

Человечество давно знакомо с углеводородами во всех формах, но нефть и газ в качестве базовых энергоносителей стали использоваться относительно недавно: первая нефтяная скважина заработала в 1850-х гг. в Пенсильвании (США); «русская» (бакинская) нефть появилась в 1860-х гг. в силу ряда преимуществ. «Нефть жидкая, в этом главное отличие ее от угля; поэтому ее легко транспортировать, она не гниет и не впитывает влагу. <...> Единица нефтяной энергии менее трудоемка, чем единица угольной. <...> ...Крайняя неравномерность нефти в пространстве благоприятствует корпоративным монополиям, международным

²⁶ КПД существующих ныне солнечных батарей невысок, а их цена значительна. Уже существуют или проектируются технологии по значительному увеличению КПД и уменьшению цены продукции [20, с. 12]. Очевидно, что подобного рода технологии будут выгодны в условиях высокой инсоляции (т. е. в тропиках), но пока их массовое употребление не просчитано с точки зрения экологических издержек.

²⁷ О водородной энергетике, наиболее перспективной, см.: [21, с. 34–38].

²⁸ Зафиксировано четыре энергетических перехода: от биомассы к углю, нефти и природному газу. Возможно, четвертый переход будет определен возобновляемыми источниками энергии [22, с. 15–16]. Как можно увидеть, тип перехода связан с увеличением новых видов источников энергии в энергетическом балансе, но для этого требуется время и – опять же – новая / добавочная энергия.

²⁹ Очень важен прогноз на энергетическом рынке, потому что образ будущего влияет на современное поведение, и это несмотря на волатильность рынка энергоносителей: так, в 2020 г. цены на энергоносители заметно упали в связи с коронавирусной инфекцией и уменьшением экономической активности в мире. Но сейчас они растут. По этому поводу идут большие и обязательные дискуссии в литературе. Так, в 2014 г. американский исследователь А. Эпштейн выпустил книгу «Моральные аргументы в пользу ископаемого топлива». Он показал, что переход на возобновляемую энергетику требует огромного количества ресурсов для создания компонентной базы «зеленой энергетики», в то время как углеводородная энергетика не имеет столь серьезных (как предполагается) негативных экологических последствий. Его оппоненты уличали его во лжи (например: Рецензия: «Моральный аргумент в пользу ископаемого топлива – правда?» –



картелям и, наконец, целым государствам, которые специализируются на нефтяном промысле (курсив мой. – Л. П.)». Главный недостаток нефти и газа (для хранения и транспортировки. – Л. П.) – их исключительная горючесть, что требует значительных издержек на безопасность, в том числе и защиту от террористических актов. Нефть и природный газ – важнейшие современные богатства: «В денежном выражении нефтью торгуют сейчас в десять раз больше, чем золотом, и намного больше, чем любым другим сырьем или товаром» [9, с. 412–413].

Нефть и позже газ стали важнейшими причинами международной нестабильности и конфликтов: «Первая мировая война началась не из-за нефтеносных районов, но ее итог зависел от доступа к нефти. Для участников Второй мировой войны нефть была одним из главных трофеев; холодная война продолжала перераспределять нефтяные доходы от частных производителей к государствам, и очагами напряженности были нефтеносные районы Ближнего Востока, Африки и Южной Америки». Дело в том, что запасы нефти в мире распространены весьма неравномерно: всего 5% нефтяных месторождений содержат 95% нефти. Но недостаточно только найти и добыть нефть, надо ее еще обработать и доставить потребителю³⁰, то есть затратить энергию. С начала XX в. эта доля «использования энергии для производства энергии» увеличилась с 1 до 20%, то есть в 20 раз [9, с. 413–415]. Вот почему многие бедные страны, имеющие нефтяное богатство, не могут его самостоятельно разрабатывать. Кстати, эта трудность связана с любым «энергетическим переходом». Использование нефти в качестве топлива значительно вреднее экологически, чем газа.

По иронии судьбы, основные мировые запасы углеводородов сосредоточены на «Востоке» и «Юге». Сейчас разведанные мировые запасы нефти составляют 1,7 трлн баррелей, а в России – 106 млрд барр. Россия, шестая страна в мире по доказанным запасам нефти, в 2019 г. добыла 554 млн т. (вторая по добыче страна после Саудовской Аравии). При существующих темпах добычи и потребления нефти ее доказанных мировых запасов хватит на 50 лет³¹. Мировые запасы природного газа составляют 196,9 трлн кубометров. Россия имеет наибольший запас (19,8% от мировых), далее идут Иран, Катар, Туркмения. В 2019 г. Россия добыла 738 млрд кубометров газа. При современных темпах добычи и потребления имеющихся мировых запасов нефти и газа хватит примерно на 56 лет³². Таким образом, эпоха «углеводородных ресурсов» заканчивается, и пока непонятно, что придет ей на смену.

³⁰ «...Подтвердился давний вывод Адама Смита: главная монополия принадлежит не производителям, а перевозчикам...» [9, с. 425]. Это хорошо видно на новейшей истории российско-украинских отношений.

³¹ См.: zen.yandex.ru (дата обращения – 11.05.2020); ria.ru (дата обращения – 11.05.2020).

³² См.: dprom.online (дата обращения – 11.05.2020); global-finances.ru (дата обращения – 11.05.2020); tass.ru (дата обращения – 11.05.2020).



4. Почему ресурсы это зло? Зло не сами по себе ресурсы – и об этом книга А. М. Эткинды, – а ресурсная экономика³³, которая основана на истреблении собственной базы по принципу положительной обратной связи. Если для доклассового общества изъятие из природы 10–20% биоты (в зависимости от климатических и географических условий) было нормой, так как это не препятствовало восстановлению биоценозов, то позже, со становлением производящего хозяйства и классового общества, этот процесс борьбы со средой усилился. Целые регионы мира стали непригодны для жизни, и их уже никогда не восстановить в первозданном виде.

«...Никто не подготовил нас к парадоксальному эффекту ресурсной экономики – порочному кругу, в котором государство охраняет ресурс, монополизировало торговлю, поощряет потребление и расширяет добычу (курсив мой. – Л. П.). Хотя человеческий капитал в этой среде необратимо разрушается, сырьевые зависимости расширяют сферу политического действия, выводя ее за пределы классических формул. <...> Энергетическое присвоение началось с того, чем оно скорее всего и закончится: с технологий, использовавших солнце для питания и ветер для движения» [9, с. 383]. Пока до этого еще относительно далеко, но главное теперь в международной торговле и ресурсной политике, это «ресурс ресурсов», или энергоносители. И еще климат планеты, на которой мы живем.

Но как это сказалось на человеческом сообществе? Ответ на этот вопрос напрашивается моментально: потому что *за ресурсы надо бороться / воевать*. Привлечение чужих ресурсов (и особенно за бесценок) – вещь поощряемая и достойная. Торговля / обмен между различными обществами всегда строился по принципу: «Отдай то, чего у тебя много за то, чего у тебя нет». Но это только в истоках; позже стал главенствовать иной принцип: «Отдай то, что у тебя есть, за то, что мы тебе дадим / навяжем». Так можно оценивать результат Опиумных войн в Китае и все колониальные и постколониальные действия европейцев в XVIII–XXI вв.

Более того, уже прогнозируется схватка за ресурсы космического пространства, например Луны. Туда экстраполируются современные ресурсные войны. Так, хотя с 1967 г. действует международный договор о космосе, но уже с 2015 г. США и некоторые европейские страны пытаются за столбить свое единоличное право на разработку космических ресурсов [23]. Хочется надеяться, что при дележе космических ресурсов человечество придет к разумному компромиссу, а потом это правило обратит и на ресурсы Земли.

Борьба за ресурсы сказалась и на европейской экономической науке, которая фактически легализовала ее. «У Геродота картина мира по-

³³ Впрочем, нересурсной экономики не бывает: человек, как и все живое, в своей жизнедеятельности использует ресурсы окружающего мира. Дело в том, что некоторые ресурсы могут восстанавливаться (и этот процесс надо стимулировать), а другие конечны. Зависимости общества от конечных ресурсов надо избегать.



хожа на ресурсную карту. Две враждовавшие империи вместе составляли центр обитаемого мира; а окраины ойкумены снабжали этот центр своими экзотическими плодами, тем более ценными, чем они были дальше» [9, с. 267]. Таково представление о древнейшей экономической концепции: передвижение ресурсов / товаров с периферии в центр обитаемого мира.

Но здесь играет свою роль так называемый «эффект масштабирования», когда «увеличение производства ведет к увеличению производительности», т. е. «...ресурсы для человека – условия его свободы и пути новых зависимостей. Увеличивая их потребление, умножая способы их добычи и переработки, он овладевал чужой природой и изменял собственную»; «сотворенная природа всегда больше природы пользующейся; но благодаря техническому прогрессу они все больше совпадают между собой» [9, с. 269–270]. Слова А. М. Эткинды можно интерпретировать следующим образом: человек сам поставил себя в жесткую зависимость от природных ресурсов; с течением времени эта зависимость увеличивается, так как, во-первых, изменяет саму природу человека, а во-вторых, уменьшает ресурсное разнообразие мира; наконец, это процесс самовозрастающий, так как действует по принципу положительной обратной связи. Это, собственно говоря, подобно наркозависимости, которая не является законом природы: «Если у природы есть замысел, он нигде не совпадает с замыслом человека; именно поэтому ее замысел так трудно понять» [9, с. 271].

Но сырье еще и соблазн – в этом смысл нескольких тысячелетий сырьевой экономики. Речь не только о наркотических веществах, которые входят в эту категорию. И не только о преступности, которую порождает сырьевой доход (см. о нарушениях антитрестовского законодательства в США Рокфеллером: [9, с. 417]). И даже не о том, что эксплуатация ресурсов ведет к социальной напряженности в обществе (см. о бакинских забастовках 1905 г. и о том, что это было образцом для установления советской власти [9, с. 421]). «Век Просвещения был временем воспитания желания – предпочтений, вкусов и навыков массового потребления. Экзотические предметы роскоши, поступающие с Востока... становились продуктами элитного спроса в странах Запада» [9, с. 274].

Отсюда к настоящему времени выросли такие социально-экономические и психологические явления, как мода («род монополии» [9, с. 276]), престижное потребление, массовое общество с его теориями «восстания масс», «среднего класса» и «мозаичного (клипового) сознания». Особо надо сказать о престижном / демонстративном потреблении. Эта теория принадлежит американскому социологу Торстейну Веблену (книга «Теория праздного класса» [24]), и заключается она в том, что производятся «расточительные траты на товары или услуги с преимущественной целью продемонстрировать собственное богатство. С точки зрения демон-



стративного потребителя, такое поведение служит средством достижения или поддержки определенного социального статуса»³⁴.

«Такой спрос надо было создать, это зависело от образования и культурного уровня: у дикарей нет спроса на предметы роскоши, не хватает его и у крестьян» [9, с. 275]. Это относится и ко всем вышеназванным феноменам, ведущим к расходованию ресурсов сверх необходимого для жизни. Впрочем, это относится и к межгосударственным отношениям, где престиж в указанном выше понимании играет скорее негативную роль.

Некоторые европейские мыслители критиковали ресурсную экономику и главное – ее социальные последствия в виде роскоши (например, Бернар Мандевиль в «Басне о пчелах» (1705)). Но в целом ее приветствовала социальная мысль. Например, Дэвид Юм в середине XVIII в. считал, что дальняя торговля и связанная с ней роскошь заставляют крестьянина трудиться интенсивнее, производя избыточный для своей жизни продукт. Но он также предостерегал, что торговля создает неравенство, а это ослабляет государство [9, с. 278–281]. С различением базовых компонентов экономического роста – сырье и труд – связаны многие европейские экономические теории. Так, теория «замещенного / призрачного акра» (Кантильон) предполагает, что «если одна страна обменивает свой труд на сырье другой страны, то первая страна имеет “преимущество, потому что она как бы кормит своих жителей за чужой счет”» [9, с. 322, 401–404]. В конечном счете это теоретическое обоснование создания системы колониализма.

Важны здесь следующие замечания А. М. Эткинда. «...На мой взгляд, экономисты смешивают два типа экстрактивного государства³⁵ – такое, которое зависит от труда населения (например, аграрное), и такое, которое зависит от добычи природных ресурсов. <...> В ресурсозависимой экономике не работает трудовая теория стоимости: цена на сырье не зависит от труда, затраченного на его добычу. Она зависит от монополии на это сырье». А. М. Эткинд продолжает: «Я полагаю, что сырьевая зависимость формирует третий тип государства... я называю его паразитическим. <...> Паразитическое государство собирает свои средства не в виде налогов с населения, а в виде прямой ренты, поступающей от добычи и торговли естественным ресурсом» [9, с. 283–284].

Теория «петрогосударства» основана на следующем заключении: «нефть давала сверхприбыль потому, что себестоимость добычи оставалась загадкой. <...> Нефть была первым массовым ресурсом, в добыче которого царилла власть экспертов, недоступная публичному контролю» [9, с. 426]. Я думаю, что в этом высказывании есть определенное недопонимание ресурсной / экспертной экономики. Оно основано на том, что

³⁴ Демонстративное поведение. – ru.wikipedia.org (30 нояб. 2020).

³⁵ В государстве этого типа элита и трудовой народ разделены непроходимыми социальными барьерами.



автор не совсем понял свои же тезисы, изложенные на с. 19. А именно, что в каждой полученной калории энергии содержатся калории затраченного ранее и сопутствующего труда. Поэтому себестоимость как таковую учесть невозможно, и заработная плата как важнейшая часть себестоимости – это фикция³⁶. Как считал К. Маркс, платят за работу столько, сколько могут себе позволить работодатели, – чтобы работники не перемерли, не бунтовали, но воспроизводились бы в том же качестве. Но теории подобного рода не учитывали необходимости роста человеческого капитала. Так что трудовая теория стоимости не работает во всей мировой экономике, а не только в «паразитическом государстве». Отсюда тот феномен, который мы наблюдали последние десятилетия, – перевод производств в страны с низкой заработной платой (см., например: [25]). Кстати, это же относится и к среднему классу, чьи доходы стали сокращаться.

Важнейшая для общества угроза зависимости от нефти состоит в ценовых шоках, так как поставки волатильны, а инфраструктуры их доставки, хранения и переработки конечны в каждый данный момент времени [9, с. 428]. Так, в начале 2020 г. спрос на нефть значительно упал, а нефтехранилища продолжали наполняться. Или вспомним 1973 г., когда Саудовская Аравия взвинтила цены на сырую нефть, что сильно изменило экономику и всю жизнь западных обществ.

Из этого следует еще одна зависимость от энергоресурсов – неожиданное изменение / нарушение планов государственного развития. «Под будущие прибыли государство занимало еще большие деньги: умножая доходы от добычи, финансовый рост усугублял грядущие кризисы» за счет плохого управления имеющимися доходами [9, с. 429] (подробнее: [9, с. 430–437]). В результате такой политики обогащение элит нередко приводит к социальным кризисам, так как «нефть ставит в зависимость почти всех», а большинство граждан переходит в зависимость от государства. Многие отрасли становятся дотационными, впрочем, это характерно для многих государств. Эта ситуация плотной зависимости развития государства от нефтедоходов, то есть от ресурсов, а не от труда, описана в литературе как «голландская болезнь».

Вероятно, важнейшими негативными последствиями «ресурсной экономики», особенно основанной на углеводородах, становятся сокращение ресурсов и последствия экологические (об этом см.: [9, с. 459–481]). Мировая общественность забила по этому поводу тревогу еще в 1970–1980-х гг. (о деятельности Римского клуба см.: [3, а также 2; 4]). Да, все мы ощущаем изменение климата («глобальное потепление»), но не всегда понятно, связано это с деятельностью человека или с неизвестными природными

³⁶ Все современные люди – прямые потомки людей, живших прежде, и их вклад в благополучие / неблагополучие современного человечества приблизительно одинаков.



процессами: ведь был же в Северном полушарии так называемый малый ледниковый период, который точно не мог быть спровоцирован хозяйственной деятельностью человека³⁷. И здесь вновь надо сослаться на фундаментальное мнение М. Бертнесса: «Мы долго не замечали, насколько взаимосвязаны наши среды обитания и мир, несмотря на то, что эти взаимосвязи создали наш доминирующий вид. <...> ...С развитием человеческих технологий, распространением цивилизации и ростом численности населения возросли также наши способности к разрушению взаимосвязанной сети жизни на Земле» [8, с. 306–307].

Важную роль играет численность населения планеты как потребителя ресурсов. К началу XX в. она составляла приблизительно 1,5 млрд человек. Сейчас, в начале XXI в., она зашкаливает за 7,7 млрд, а по прогнозам, через некоторое время стабилизируется на уровне 12–13 млрд, так как «...ежедневно население Земли растет на 250 тыс. человек, и этот прирост практически весь приходится на развивающиеся страны» [5, с. 18–19]. И тут мы входим в некое подобие «мальтузианской ловушки», но с отрицательным знаком: речь идет о различии между «демографической революцией» и «демографическим переходом» (об этих терминах см.: [6]).

Суть дела в том, что на определенном этапе развития общества действуют в большей мере популяционные закономерности – условно: чем шире «кормовая база», тем больше рождаемость. Далее начинает доминировать чисто социальная закономерность, связанная не с количеством рождений, а с качеством воспитания и образования потомков. Рождаемость уменьшается или даже становится отрицательной. Эффект так называемого «среднего класса».

На этом перепутье находится сейчас мир как целое. Понятно, что необходимо перераспределять средства в бедные страны – это наиболее надежный способ уменьшить прирост человечества, хотя такая политика будет порождать коррупцию и национальный эгоизм. Надо избавиться от излишнего и престижного потребления в странах «первого мира». Но как это сделать? Какой вменяемый политик провозгласит подобный лозунг? Есть и другая проблема, связанная с уже назревшим глобальным «переходом». Она заключается в том, что «новые источники энергии всегда дороже старых» [9, с. 448], то есть затраты на более экологичную экономику будут очень высоки: как, например, для транспортировки с Луны гелия-3, так и для создания и массового производства солнечных батарей с высоким КПД. И для всего этого придется использовать старый тип энергоносителей, запас которых ограничен. *Без разумной международной кооперации такие глобальные проблемы не решить.*

³⁷ См.: Малый ледниковый период. – ru.wikipedia.org /11 дек. 2020/. Кстати говоря, в это время вымерли колонии скандинавов в Гренландии.



Заключение

Человечество как вид возникло в тропиках, в зоне высокой инсоляции, где поступающей солнечной энергии вполне достаточно для естественного выживания. Но постепенно, разрастаясь, отдельные виды рода *Номо* расселялись по планете, переходя в менее благоприятные условия. Древнейшие цивилизации (производящее хозяйство и государственность) возникли в субтропиках, где наличные биоресурсы более скудные, и группам, для того чтобы выжить и развиваться, требуется прилагать больше усилий и изобретательности. Это такие регионы, как Плодородный полумесяц (территория Южного Ирака, Леванта и Северного Египта), Северная Индия, долина реки Хуанхэ, Мексика и побережье Чили и Перу. Здесь сложились первичные цивилизации, схожие и различные. Но пальму первенства переняла Европа, где возникла индустриальная цивилизация.

Надо в контексте данной работы понять, почему так произошло. Ведь по многим параметрам Восток (и особенно Китай) вплоть до XVIII в. опережал Европу (например, уже в средневековом Китае попутный газ использовался в промышленных целях). Но почему же страны Востока стали колониями и полуколониями европейских государств, а не наоборот? Ведь именно в Китае начались Великие географические открытия – за несколько десятилетий до того, как они начались в Европе. Китайцы на своих кораблях, превышающих по грузоподъемности европейские суда, раньше достигли Персидского залива, Красного моря и Восточной Африки³⁸. При этом экспансии европейцев способствовали такие китайские изобретения, как компас и порох.

Я думаю, дело тут в том, что *в Европе, в том числе и по причине бедности ресурсами, возникла уникальная ментальная ситуация, позволяющая постоянно переводить теоретические знания в технологии, и тем самым эффективнее использовать ресурсы, в том числе и человеческие*. Техническая цивилизация породила особый способ эффективного использования технологий и ресурсов, называемый капитализмом. Он основан на том, что по-русски называется «лихвой», то есть на ссудном проценте³⁹, *осуждаемом всеми традиционными религиями*. Не так важно, что мы называем Востоком: страны и народы определенных регионов и принадлежащие к конкретным культурам; страны, поставляющие ресурсы для переработки и потребления; страны, отставшие в технологическом развитии.

Сейчас весь мир постепенно становится Западом, а при современной ресурсной базе и экологической ситуации это становится весьма опасным для всего человечества. Парадигма технологического развития, изобретенная Европой, себя изжила. Наступает период нового поиска.

³⁸ Например: Путешествие Чжэн Хэ. – ru.wikipedia.org (25 нояб. 2020).

³⁹ Кстати, ссудный процент был канонизирован еще в XIV в. университетами Северной Италии как «упущенная выгода».



Литература

1. *Естественные эксперименты в истории*. Под ред. Дж. Даймонд и Дж. Робинсон. М.: АСТ; 2017. 352 с.
2. *Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСИР)*. Ред.: С. А. Евтеев, Р. А. Перелет. М.: Прогресс; 1989. 376 с.
3. Медоуз Д. Х., Медоуз Д. Л., Рэндерс Й, Беренс В. В. *Пределы роста*. М.: Изд-во МГУ; 1991. 207 с.
4. Скиннер Б. *Хватит ли человечеству земных ресурсов?* М.: Мир; 1989. 264 с.
5. Капица С. П. *Общая теория роста человечества. Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле*. М.: Наука; 1999. 190 с.
6. Капица С. П. *Гиперболический путь человечества. Через демографическую революцию к обществам знаний*. М.: ТОНЧУ; 2009. 128 с.
7. Франкопан П. *Шелковый путь. Дорога тканей, рабов, идей и религий*. М.: Эксмо; 2019. 864 с.
8. Бертнесс М. *Краткая естественная история цивилизации*. М.: АСТ; 2020. 384 с.
9. Эткинд А. М. *Природа зла. Сырье и государство*. М.: Новое литературное обозрение; 2020. 504 с.
10. Сайд Э.В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский Миръ; 2006. 637 с.
11. Меттен Г. *Запад – Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса*. М.: Паулсен; 2016. 500 с.
12. *Ориентализм vs. Ориенталистика*. Сборник статей. Под ред. В. О. Бобровникова, С. Дж. Мири. М.: Садра; 2016. 440 с.
13. Мири С. Дж., Бобровников В. О. Введение. *Ориентализм vs. Ориенталистика. Сборник статей*. Под ред. В. О. Бобровникова, С. Дж. Мири. М.: Садра; 2016. С. 7–15.
14. *Восток на Востоке, в России и на Западе: трансграничные миграции и диаспоры*. Ред. С. А. Панарин. СПб.: Нестор-История; 2016. 304 с.
15. Волков А. В. *Неандертальцы. Иное человечество*. М.: Вече; 2020. 352 с.
16. *Арабский мир: контрасты водного баланса*. Отв. ред. З. А. Соловьева, А. О. Филоник. М.: ИВ РАН; 2018. 412 с.
17. Перепелкин Л. С. Россия и ее цивилизационное будущее: выигрышные позиции (взгляд антрополога). *Вопросы социальной теории. Научный альманах*. Т. XII: *Россия как цивилизация будущего*. Под ред. Ю. М. Резника. М.: Ин-т философии РАН; 2020. С. 172–186.
18. Власова О., Калянина Л., Кокшаров А., Рубанов И. Кто накормит планету. *Эксперт*. 2008;(16):28–31.
19. Поляков С. П. Бытовое потребление наркосодержащих продуктов как элемент традиционной культуры населения Средней Азии. *Памяти профессора С. П. Полякова. Сборник неизданных работ*. Сост. Е. И. Ларина. М.: СТ-Принт; 2012. С. 83–85.
20. Сапрыкин И. Как превратить Сахару и Австралию в энергетические «эмираты». *ИГ-наука*. 2020;(11 нояб):12.
21. Механик А. На водороде в будущее. *Эксперт*. 2020;51(14–20 дек.):34–38.
22. *Прогноз развития энергетики мира и России 2019*. Ред.: А. А. Макаров, Т. А. Митрова, В. А. Кулагин. М.: ИНЭИ РАН – Московская школа управления СКОЛКОВО; 2019. 210 с.
23. Быкова Н. Что поделим на Луне. *Эксперт*. 2020;49(30 нояб. – 6 дек.):44–49.
24. Веблен Т. *Теория праздного класса*. М.: Прогресс; 1984. 368 с.



25. Кастельс М. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*. М.: ГУ ВШЭ; 2000. 608 с.

References

1. Diamond J., Robinson J. (eds) *Natural experiments in history*. Moscow: AST; 2017. 352 p. (In Russ.)
2. Evteev S. A., Perelyot R. A. (eds) *Our common future. Report of the International Commission on Environment and Development (ICSID)*. Moscow: Progress; 1989. 376 p. (In Russ.)
3. Meadows D. H., Meadows D. L., Rendens J., Behrens V. V. *Limits of growth*. Moscow: MSU Publishing House; 1991. 207 p. (In Russ.)
4. Skinner B. *Will there be enough Earth resources for humanity?* Moscow: Mir; 1989. 264 p. (In Russ.)
5. Kapitsa S. P. *General theory of human growth. How many people have lived, live and will live on Earth*. Moscow: Nauka; 1999. 190 p. (In Russ.)
6. Kapitsa S. P. *The Hyperbolic path of humanity. Through the Demographic Revolution to Knowledge Societies*. Moscow: TONCHU Publishing House; 2009. 128 p. (In Russ.)
7. Frankopan P. *The Silk road. The road of fabrics, slaves, ideas and religions*. Moscow: Eksmo, 2019. 864 p. (In Russ.)
8. Bertness M. *Brief natural history of civilization*. Moscow: AST, 2020. 384 p. (In Russ.)
9. Etkind A. M. *The nature of Evil. Raw materials and the state*. Moscow: New Literary Review, 2020. 504 p. (In Russ.)
10. Said E.W. *Orientalism. Western concepts of the East*. St. Petersburg: Russian world, 2006. 637 p. (In Russ.)
11. Metten G. *West-Russia: the thousand-year war. History of Russophobia from Charlemagne to the Ukrainian crisis*. Moscow: Paulsen; 2016. 500 p. (In Russ.)
12. Bobrovnikov V. O., Miri S. J. (eds) *Orientalism vs. the Oriental studies. Digest of articles*. Moscow: Sadra; 2016. 440 p. (In Russ.)
13. Miri S. J., Bobrovnikov V. O. Introduction. Bobrovnikov V. O., Miri S. J. (eds) *Orientalism vs. the Oriental studies. Digest of articles*. Moscow: Sadra; 2016. Pp. 7–15. (In Russ.)
14. Panarin S. A. (ed.) *The East in the East, in Russia and in the West: cross-border migrations and diasporas*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya; 2016. 304 p.
15. Volkov A. V. *Neanderthals. Other humanity*. Moscow: Veche; 2020. 352 p.
16. Solov'eva Z. A., Filonik A. O. (eds) *The arab world: contrasts of water balance*. Moscow: IV RAN; 2018. 412 p.
17. Perepelkin L. S. Russia and its civilizational future: winning positions (the view of an anthropologist). Reznik Yu. M. (ed.) *Questions of Social Theory. The scientific almanac*. Vol. XII: *Russia as a civilization of the future*. Moscow: Institute philosophiyi; 2020, pp. 172–186.
18. Vlasova O., Kalyanina L., Koksharov A., Rubanov I. Who will feed the planet. *Expert*. 2008;(16):28–31.
19. Polyakov S. P. Household consumption of drug-containing products as an element of traditional culture of the population of Central Asia. In: Larina E. I. (comp.) *In memory of Professor S. P. Polyakov. Collection of unpublished works*. Moscow: ST-Print; 2012, pp. 83–85.
20. Saprykin I. How to turn the Sahara and Australia into energy “emirates”. *NG-nauka*. 2020. Nov. 11, p. 12.
21. Mechanic A. On hydrogen in the future. *Expert*. 2020;(51):34–38.



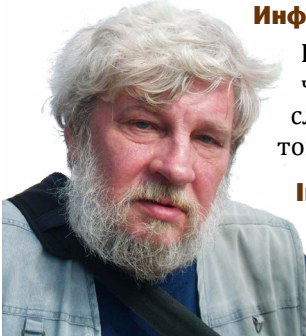
22. Makarov A. A., Mitrova T. A., Kulagin V. A. (eds.) *Forecast of energy development in the world and Russia 2019*. Moscow: INEI RAS – Moscow School of Management SKOLKOVO; 2019. 210 p.

23. Bykova N. What we will share on the Moon. *Expert*. 2020;(49):44–49.

24. Veblen T. *The theory of the leisure class*. Moscow: Progress; 1984. 368 p.

25. Castels M. *Infomational epoch: economy, Society and Culture*. Moscow: Higher School of Economics; 2000. 608 p.

Информация об авторе



Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исследований Центральной Азии и Кавказа, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Lev S. Perepelkin – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Center for Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 декабря 2020 г.
Одобрена после рецензирования: 21 января 2021 г.
Принята к публикации: 03 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Article info

Submitted: December 20, 2020
Approved after peer reviewing: January 21, 2021
Accepted for publication: February 03, 2021
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

CHRONICLE

Conference report

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

Обзорная статья

УДК 93/94(31+510):(063)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-287-319>

Исторические науки

50 лет конференции «Общество и государство в Китае»

Андрей Дмитриевич Дикарев¹, Артём Игоревич Кобзев^{2, 3, 4, 5},
Екатерина Сергеевна Скрыпник⁶

¹ *Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, Москва, Россия* ✉, andreydikarev@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-9888-7708>

^{2, 6} *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

³ *Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет), Долгопрудный, Московская область, Россия,*

⁴ *Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,*

⁵ *Хэйлунцзянский университет, Харбин, Китайская Народная Республика,*

² arkobzev@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2935-7794>

⁶ esskrypnik@gmail.com ✉, <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>

Аннотация. В данной статье рассказывается об основных вехах истории одной из наиболее известных синологических конференций в России – «Общество и государство в Китае». Трехдневная конференция, в ходе которой обсуждаются проблемы истории, философии, политики, права, литературы, искусства и других областей культуры древнего, средневекового и современного Китая, ежегодно проводится отделом Китая Института востоковедения РАН (ранее – ИВ АН СССР) с 1970 г. 23–25 декабря 2020 г. впервые в дистанционном формате прошла юбилейная 50-я конференция (в рамках реализации плана мероприятий Минобрнауки России по проведению Годов российско-китайского научно-технического и инновационного сотрудничества в 2020–2021 годах), участие в которой приняли исследователи из ведущих востоковедных организаций России и зарубежья. В статье представлен краткий обзор мероприятия, а также приведены результаты анализа материалов конференции, опубликованных в сборниках «Общество и государство в Китае» с 1970 по 2020 г. (с 2009 г. – выпусках «Ученых записок Отдела Китая ИВ РАН»).

Ключевые слова: «Общество и государство в Китае»; синологическая конференция; изучение Китая; отдел Китая Института востоковедения РАН

Для цитирования: Дикарев А. Д., Кобзев А. И., Скрыпник Е. С. 50 лет конференции «Общество и государство в Китае». *Ориенталистика*. 2021;4(1):287–319. <https://orcid.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-287-319>.




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





50 years of the conference “State and Society in China”

Andrei D. Dikarev¹, Artem I. Kobzev^{2, 3, 4, 5}, Ekaterina S. Skrypnik⁶

¹ Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russia , andreydikarev@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-9888-7708>


^{2, 6} Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

³ Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University), Dolgoprudny, Moscow Region, Russia,

⁴ Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,

⁵ Heilongjiang University, Harbin, the People's Republic of China,

² arkobzev@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2935-7794>,

⁶ esskrypnik@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>

Abstract. The article lists the milestones of the “State and Society in China” annual conference since 1970 traditionally held by the China Department of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow). This is Russia’s most prominent Sinological conference. Within the three days, scholars discuss various issues of history, philosophy, politics, the law in medieval and modern China. Regardless of the outbreak of the COVID-19 the 50th anniversary conference (December 23–25, 2020) was still held in Moscow, however, online. The conference was held as part of the implementation of the action plan of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation of the cross years of Russian-Chinese Scientific, Technical and Innovative Cooperation. The article also comprises a brief overview of the last event and summarizes the results of the conference materials published in the collection under the joint title “State and Society in China” from 1970 to 2020.

Keywords: *State and Society in China*; China studies; Sinological conference; Department of China; Institute of Oriental Studies of the RAS

For citation: Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference “State and Society in China”. *Orientalistica*. 2020;4(1):287–319. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-287-319>

Общая характеристика конференции

В 2020 г. отметила свой пятидесятилетний юбилей конференция «Общество и государство в Китае» (далее – ОГК), ежегодно проводимая отделом Китая ИВ РАН (ранее – ИВ АН СССР) с 1970 г. Она является старейшей и авторитетнейшей в России конференцией, охватывающей все аспекты синологии, включая маньчжуристику, тибетологию, тангутоведение и киданеведение, а отчасти и изучение Кореи, Японии, Вьетнама, Монголии и других государств Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Традиционно на ней обсуждается самый широкий круг проблем, связанных с историей, философией, филологией, экономикой и другими аспек-



тами культуры Китая и всего Дальневосточного региона, а в последние годы также и вопросы, касающиеся места и положения Китая в современной геополитике. В работе конференции принимают участие сотрудники различных институтов структуры РАН, преподаватели, студенты, магистранты и аспиранты ведущих востоковедных вузов РФ и других стран, прежде всего ближнего зарубежья и Китая. Материалы конференции с конца 1990-х гг. представляют собой полноценные сборники статей, с 2009 г. издаваемые в формате «Ученых записок Отдела Китая ИВ РАН». Эти сборники представлены в главных научных библиотеках многих стран и являются основным в России продолжающимся изданием по китаеведению, отражающим его ведущие, в том числе общемировые, тенденции. За 50 лет увидели свет 3744 публикации в 108 книгах общим объемом примерно 34 700 страниц (ср. итоги, подведенные семью годами ранее: [1, с. 7–8]).

Научная роль и общественное значение конференции

ОГК являет собой редкий научный проект, зародившийся в одном государстве (СССР), продлившийся пять десятилетий без перерыва практически в неизменном формате и успешно продолжающийся в другом государстве (России), несмотря на всяческие пертурбации в стране, Академии наук и самом Институте востоковедения.

За это время дважды сменились руководители отдела Китая (Л. П. Делюсину наследовал в 1991 г. А. А. Бокщанин, последнему в 2011 г. – А. И. Кобзев) и несколько раз – редакторы изданий материалов ОГК (А. Н. Хохлов, Н. П. Свистунова, С. И. Блюмхен, А. И. Кобзев и другие члены редколлегии), сама же ежегодная конференция вызывает неизменный интерес у китаистов России, СНГ и многих других государств, постепенно выходя на все более высокий международный уровень по мере расширения наших связей с зарубежными коллегами и профильными организациями.

Материалы ОГК хорошо знакомы владеющим русским языком зарубежным китаеведам. В первую очередь, здесь следует упомянуть профессора Принстонского университета Г. Розмана, самоотверженно и плодотворно занимавшегося критическим анализом работ наших китаеведов, в результате чего появилось весьма характерное признание в том, что «всем нам есть чему поучиться у советского китаеведения, какие бы недостатки ему ни приписывали» (цит. по: [2, р. 321]). Имеются и другие свидетельства внимания западной синологии к публикациям ОГК (см., например: [3]). Более 30 лет назад сотрудники отдела Китая ценой больших усилий, зачастую жертвуя личными библиотеками, собрали полный комплект всех изданных к тому времени книжек



с докладами¹ и отправили их в адрес Австралийского национального университета по просьбе руководства его библиотеки. Сейчас это еще сложнее. Сейчас это еще сложнее. В последние годы членами редколлегии стали свободно владеющие русским языком известные синологи из Франции, Германии и Польши: А. Роше (Alain Rocher), Г. Йегер (Henrik Jäger) и П. Ададек (Piotr Adamek).

Особо хочется отметить интерес к ОГК (и российскому китаеведению в целом) со стороны китайских ученых, активно занятых в последнее время национальной наукой *хань-сюэ* («учение о ханьской / китайской [культуре]»), или *го-сюэ* («учение о родине / государственная ученость / национальная наука»). Этот вариант синологии представляет собою комплексную междисциплинарную науку, изучающую всю совокупность традиционно признанных фундаментальных основ китайской духовной культуры, образованности, учености, а ныне также направленную на распространение знаний о Китае в мире вкупе с исследованием особенностей изучения его истории и культуры в главных центрах мировой синологии. К таковым издавна принадлежат российские научно-исследовательские и учебные учреждения с традициями трех веков практического и двух веков научного китаеведения (вначале в Казани и Санкт-Петербурге, затем в Москве, а впоследствии не только в географически близких Китаю регионах – в Сибири и на Дальнем Востоке, но и во многих других городах и весях)². Китайские ученые, избравшие темой своих исследований российское китаеведение, выделяют ОГК среди прочих конференций как публикующую наибольшее количество материалов и имеющую «широкое международное влияние» [4, с. 41].

Представляемые на ОГК тезисы и доклады, а начиная с XX в. только доклады, оформленные в виде статей, публикуются, как правило, весной следующего календарного года, накануне соответствующей сессии конференции, хотя за последние годы их изобилие и стремление редколлегии не упустить ничего ценного из поздних поступлений обусловили и более поздний выпуск дополнительных книг с материалами. Многие из этих докладов, ставшие в результате внимательной работы с авторами, кропотливой редподготовки и вдумчивого рецензирования полноценными научными статьями, в целом ряде случаев обусловили появление впоследствии капитальных монографий, составляющих основу советско-российского китаеведения конца XX – начала XXI в. (а если точнее – его так называемого «традиционного» направления, охватывающего

¹ Материалы конференции издавались тиражом от 100 до 250 экземпляров, после обязательной рассылки по основным советским учреждениям и библиотекам и раздачи авторам оставшихся экземпляров зачастую не хватало всем желающим, поэтому мало кто из «частных лиц» сейчас может похвастаться обладанием их полным комплектом.

² К концу советской эпохи география авторов ОГК насчитывала более 30 городов и населенных пунктов бывшего СССР, а также шесть зарубежных стран.



длительный исторический период с палеолитической древности до образования КНР).

Не подлежит сомнению, что за 50 лет своего существования ОГК, организатором которой неизменно является отдел Китая ИВ РАН, подтвердила свое право считаться самым авторитетным и представительным форумом отечественных китаеведов, а «публикации этих конференций составили уже многотомную библиотеку, содержащую ценнейшие материалы практически по всем важнейшим проблемам истории и современности Китая» [5, с. 206].

Несмотря на наличие в РАН другого специализирующегося в вопросах, посвященных периоду КНР после 1949 г., учреждения – Института Дальнего Востока, задуманного и созданного в 1965 г. в качестве главного центра изучения современного Китая³, материалы по данной проблематике составляют шестую часть всех публикаций сборников ОГК.

Стоит отметить, что минимум половина одного (как правило, первого) из трех дней конференции традиционно уделялась докладам о самых актуальных проблемах экономики, политики и социологии современного Китая. Можно лишь пожалеть о том, что многие из этих выступлений ведущих китаеведов-«современщиков» – Я. М. Бергера (1929–2016), Ю. М. Гарушянца (1930–2012), В. Г. Гельбраса (1930–2018), Л. П. Делюсина (1923–2013) и ряда других – относятся к жанру устной истории и не были должным образом застенографированы, а многие их авторы, увы, уже покинули сей мир⁴. Однако в настоящее время ОГК пользуется все большим интересом у молодых исследователей, специализирующихся в вопросах экономики современного Китая, а также геополитики и международных отношений, которые, в свою очередь, с удовольствием публикуют свои исследования в сборниках конференции.

Отцом-основателем ОГК по праву считается выдающийся китаевед и организатор науки, специалист по новейшей истории и идеологии Китая Лев Петрович Делюсин, с 1967 по 1990 г. стоявший у руля Отдела Китая. Как говорил он сам, «идея проведения научных конференций (или симпозиумов) под девизом “Общество и государство в Китае” воз-

³ Его главной научной задачей на первых порах было разоблачение маоистских искажений единственно правильного учения марксизма-ленинизма в единственно правильной советской трактовке, отыскание исторических оснований для дискредитации территориальных претензий Китая, а также слежение за развитием ситуации и рекомендации в форме разного рода справок и записок (чаще всего под грифом «для служебного пользования») в Центральный Комитет КПСС, озадаченный нарастающим конфликтом с «братской страной», «нерушимая дружба» с которой куда-то стремительно испарилась в те годы.

⁴ Впрочем, оно и понятно. Многие прозвучавшие в стенах Института выводы вряд ли бы прошли цензуру, вознамерясь отдел Китая их тогда опубликовать. К тому же некоторые публикации отклонялись заранее, дабы «не дразнить гусей». Поэтому письменных текстов у выступавших с докладами вообще могло и не быть.



ника в отделе Китая из стремления к обсуждению спорных, нерешенных проблем социально-политической и культурной истории Китая в свободной, ничем не стесненной форме», при этом предполагалось собрать под одной крышей для участия в дискуссиях историков, философов, филологов и экономистов, как «погруженных в исследования узких проблем⁵, так и сосредоточивших свое внимание на “генеральных” концепциях» [6, с. 3; 7, с. 3].

Упоминание о «свободной» и «не стесненной форме» может вызвать у современного читателя, привыкшего к печатной и непечатной вседозволенности, некоторое недоумение. Поэтому стоит напомнить о некоторых «китайских» особенностях общего идеологического застоя 70-х гг. XX в. После вооруженного конфликта между двумя странами «победившего социализма» наш по возрасту явно старший, но идеологически «младший брат» Китай стал рассматриваться частью советской элиты и многими высокопоставленными экспертами (среди них был и тогдашний директор Института Дальнего Востока АН СССР М. И. Сладковский (1906–1985)) как потенциальный агрессор и едва ли не более злостный враг, чем американский империализм. Даже многие диссиденты (А. И. Солженицын, А. А. Амальрик, на первых порах и А. Д. Сахаров) всерьез обсуждали возможность полномасштабной войны с Китаем [8, с. 83]. Слова «Китай», «китайский» стали в прессе чуть ли не бранными, в книжных магазинах найти что-либо не идеологизированное на китайскую тему стало весьма затруднительно. По воспоминанию одного из авторов данных строк, «возникли страшные трудности с публикацией текстов, содержащих иероглифику. Если раньше китайские журналы печатали оглавления на русском языке и в советских типографиях были китайские иероглифические шрифты, то потом все это исчезло. Дело дошло даже до того, что наш центральный востоковедный журнал (тогда он назывался “Народы Азии и Африки”, а сейчас – “Восток”) был вынужден набирать иероглифические тексты в Ленинграде. Рукописи и гранки пересылали поездом туда-сюда, не знавшие иероглифов наборщики набирали их по номерам в указателе, и это требовало каких-то невероятных затрат сил, времени и денег» [9, с. 15]. Другая свидетельница тех событий, регулярно прибывавшая на конференцию из «братской», а ныне зарубежной Латвии, также не могла забыть сумасшедшую ликвидацию иероглифических шрифтов в типографии издательства «Наука» и эмоционально отмечала: «Безумию китайской культурной революции было противопоставлено безумие советских людей: букинист не брал на комиссию книгу только потому, что она была на китайскую тему. Конференция стала маленьким

⁵ Подобная узость, повышая эффективность научных работ, в то же время ограничивает кругозор исследователя, мешает ему взглянуть на проблему «с птичьего полета», небезосновательно отмечал Л. П. Делюсин.



островком в центре Москвы, где поддерживался дух уважения к Китаю» [10, с. 48]⁶.

Зная, чем грозило публичное высказывание неканонических взглядов в эпоху застоя и борьбы с публичными проявлениями диссидентства, приходится только удивляться, как могли эксперты-китаеведы проговаривать «такие вещи, которые шли абсолютно вразрез с официальной политикой их страны» [10, с. 49]. Как свидетельствует один из самых компетентных знатоков истории ОГК Э. А. Синецкая, «или автор, или гость, или тема – почти на каждой конференции находилось что-нибудь, что вечно напоминало контролирующие нашу идеологию и правильность нашей научной методологии органы» [11, с. 37]. Поэтому вполне можно согласиться с выводами непосредственных участников событий о том, что популярнейшая не только в научных кругах ОГК (в иные годы на конференцию приходило до 200 человек) «является событием, по своей значимости далеко выходящим за рамки ученых собраний» [10, с. 49], что «этот научный и общественный феномен стал одним из важных явлений не только профессиональной, но и общественной жизни в нашей стране» [12, с. 11–12].

Сам основоположник ОГК Л. П. Делюсин оценивал ее роль, казалось бы, довольно скромно: благодаря этой конференции наши «китаисты лучше узнали друг друга, стали больше и чаще общаться», что «оказывает благотворное влияние на работу ученого» [6, с. 5].

Но такой вывод слишком очевиден и явно недостаточен. Одним из основных идейно-политических, на первый взгляд – «отрицательных» итогов первых конференций ОГК вполне можно считать то, что «попытки создания одной “единственно правильной” концепции социально-исторического развития Китая, санкционированной и одобренной свыше, пока не увенчались успехом». Эта цитата также принадлежит Л. П. Делюсину, который хоть и эзоповым языком, не упоминая прямо марксизм-ленинизм (дело было еще до распада СССР), но вполне ясно дал понять, что марксистская теория исторического процесса не вполне пригодна для объяснения основных тенденций китайской истории, а узурпация «права владения истиной в последней инстанции, как показывает опыт, заводит научное исследование в тупик» [6, с. 4–5].

⁶ Следует вспомнить также, что в случае необходимости китайские иероглифы в машинописный оригинал-макет, предназначенный для печати, авторам приходилось вписывать от руки или прибегать к помощи штатного «каллиграфа» отдела Китая В. С. Кузеса (1923–2008). Кстати, отсутствие в типографии издательства «Наука» нужного комплекта иероглифических шрифтов едва не поставило под угрозу издание четырехтомного «Большого китайско-русского словаря» (М., 1983–1984), а решение этой проблемы оригинальным способом наподобие детских «переводных картинок» полиграфистом Б. В. Борисовым даже привело его к включению в узкий круг составителей, удостоенных в 1986 г. Государственной премии. Это печальное прошлое невольно ассоциируется с нынешним позорным банкротством и распадом как всего издательства «Наука», так и его подразделения «Восточная литература», публиковавшего сборники ОГК до 2011 г.



Многие выступления на конференции, критиковавшие китайскую практику или анализировавшие пресловутый «азиатский способ производства», вполне могут рассматриваться как направленные против основополагающих идеологических концепций, общих в то время для КНР и СССР. Не случайно большим успехом на первых конференциях ОГК пользовались доклады активно диссидентствовавших синологов Е. В. Завадской (Виноградовой (1930–2005)) и В. А. Рубина (1923–1981), а также выдающегося философа и культуролога Г. С. Померанца (1918–2013)⁷.

Можно привести и еще один пример того, как научная конференция сыграла явно политическую роль. В 1980 г. с трибуны ОГК впервые прозвучала правда о содержании идеологического поворота КНР после Пленума 1978 г. Вопреки официально принятой в советских правящих кругах характеристике «маоизм без Мао», эксперты-китаеведы доказывали, что при Дэн Сяопине в Китае фактически началась борьба с наиболее одиозной частью наследия Мао Цзэдуна [10, с. 49].

Борьба с цензурой в тех или иных формах продолжалась вплоть до распада СССР в 1991 г. В результате этой борьбы и сложилась уже упомянутая практика, когда наиболее резкие критические выступления против «традиционного» (читай – марксистского) подхода к общественно-историческим явлениям не могли быть опубликованы, но благодаря демократической атмосфере в отделе Китая регулярно допускались для устных презентаций. Редакторы проявляли чудеса профессиональной ловкости, балансируя буквально на лезвии бритвы, пытаясь опубликовать неортодоксальные концепции и в то же время избежать чрезмерного внимания к содержанию материалов со стороны контролирующей печатную продукцию органов⁸.

Разумеется, главное значение этого самого открытого и представительного форума всех советских, затем – российских, ближнезарубежных, а нередко и дальнезарубежных, китаеведов, состояло не только в идеологической, но, прежде всего, в научной смелости. Серии лучших выступ-

⁷ Не случайно также многие ставшие теперь редкостями сборники первых конференций оказались в личных собраниях, казалось бы, далеких от китаеведения ближайших друзей одного из столпов поздней советской самиздатовской литературы Венедикта Ерофеева.

⁸ Иногда жертвами подобных усилий становились публикации не обязательно политического характера, а просто оказавшиеся не в «формате» советской науки. Так, в частности, пал однажды жертвой подобных опасений один из авторов этих строк, чей представленный на 17-ю ОГК материал о некоторых особенностях методологии изучения НЛО в Китае был вначале отвергнут редколлегией, а напечатан тремя годами позже, уже в эпоху гласности (см.: [13]). Кстати, узнав об обращении коллеги к столь неординарной теме, известный китаевед, а ныне священнослужитель П. М. Иванов воскликнул: «Раз так, тогда я про *мацзян* дам статью». И успешно опубликовал в том же 1986 г. интересное, но вполне идеологически безобидное эссе о происхождении и социальной роли этой едва ли не самой популярной в Китае азартной игры, известной и в России под искаженным наименованием «маджонг» [14]. Надо полагать, что свою статью про *мацзян* автор заранее подверг сознательной или бессознательной самоцензуре.



лений и публикаций многих участников превратились как в их индивидуальные солидные монографии, так и в основательные коллективные труды – сборники статей, само название которых говорит об их происхождении: «Китай: общество и государство» (М., 1973); «Китай: государство и общество» (М., 1977); «Государство и общество в Китае» (М., 1978).

Юбилейная конференция в новом формате

23–25 декабря 2020 г. состоялась 50-я юбилейная конференция ОГК⁹. Во время ее проведения впервые в онлайн-формате были прочитаны 36 докладов, в том числе сотрудниками Института востоковедения РАН – 20, Института Дальнего Востока РАН – два, Института восточных рукописей РАН – два, Библиотеки Академии наук – один, Финансового университета при Правительстве Москвы – один, НИИ военной истории Военной академии при Генштабе ВС РФ – один, Санкт-Петербургского государственного университета – один, Уральского федерального университета – два, Университета им. Сунь Ятсена (Гуанчжоу) – один, Карлова университета (Прага) – один. В качестве слушателей на заседаниях присутствовало более 80 человек – крайне высокий показатель, объяснимый, конечно, в том числе онлайн-форматом, который, при множестве недостатков, имеет, надо отметить, и свои преимущества.

Мероприятие открыл приветственными словами научный руководитель ИВ РАН *В. В. Наумкин*, который от лица руководства Института поздравил организаторов и участников конференции с ее юбилеем и подчеркнул, что на протяжении уже полувека китаеведение находится в центре внимания и интересов ИВ РАН, а конференция ОГК является одним из самых важных и впечатляющих проектов института. После этого заведующий отделом Китая ИВ РАН (также директор УНЦ гуманитарных и социальных наук МФТИ (НИУ) и руководитель УНЦ «Философия Востока» РГГУ) *А. И. Кобзев* рассказал об основных вехах пятидесятилетней истории конференции, а также по традиции познакомил слушателей с книгами сотрудников отдела Китая, увидевшими свет в 2020 г. Особое внимание было уделено выпуску 4-го тома уже зарекомендовавшей себя серии «Российское китаеведение – устная история» [15], представляющей собой публикацию интервью с выдающимися отечественными синологами. Две монографии *А. М. Куликова* – «Человек из палладия: жизнь, научная, миссионерская и дипломатическая деятельность П. И. (Палладия) Кафарова» [16] и «Ехали мы сюда с добрыми целями» [17] – посвящены соответственно жизни и трудам выдающегося русского китаиста Палладия (П. И. Кафарова, 1817–1878) и подписанию с его участием русско-китайского Тяньцзиньского договора 1858 г. Монография *Т. Б. Будаевой* «Пекинская опера *цзинцзюй*: музыка, ак-

⁹ Конференция прошла в рамках реализации российской части плана мероприятий российско-китайского научно-технического и инновационного сотрудничества в 2020–2021 гг.



тер и сцена китайского традиционного театра» [18] знакомит читателя с основными чертами традиционного китайского театра, крайне мало изученного в России (да и в мире). А. И. Кобзев особо отметил выполненный Г. С. Поповой перевод одной из древнейших и важнейших для китайской культуры книг – «Канона записей» (*Шу-цзин*) [19]. Было сказано и о монографии С. Кучеры «Древнейшая и древняя история Китая: ранний неолит юга страны» [20], являющейся ценнейшим источником знаний по проблемам археологии южнокитайского неолита и важнейшей вехой в процессе обоснования полицентричности формирования цивилизации в Восточной Азии. Отдельно был отмечен юбилейный 50-й том ОГК, который вышел в двух объемных (почти по 900 с.) частях [21; 22] и традиционно содержит результаты новейших исследований истории Китая от древности до сегодняшнего дня, его идеологии и литературы, философии и науки, политики и общества, российско-китайских отношений, а также мемориальные и юбилейные публикации.

По традиции первые доклады были посвящены широкому кругу вопросов и проблем, касающихся **политики и экономики современного Китая**. А. В. Виноградов (ИДВ РАН, ИВ РАН, Москва) рассказал о китайской концепции Большой Евразии, разработка и воплощение в жизнь которой является одним из аспектов реализации «китайской мечты» в контексте международного признания возрождения Китая.

М. А. Пахомова (ИВ РАН, Москва) в докладе обозначила аспекты реализации в регионе Арабского Востока китайской инициативы «Пояса и пути». Докладчик отметила, что хотя исторически Арабский Восток и не входил в рамки влияния Китая, в настоящий момент этот регион занимает во внешней политике КНР особое место. На сегодняшний день Китай и арабские страны осуществляют сотрудничество на внешнеполитической арене, в области безопасности, а также в сфере высоких технологий.

В. Я. Портяков (ИДВ РАН, Москва) осветил современное состояние китаеведения в Индии, указав, что наибольший интерес у исследователей вызывают различные аспекты китайско-индийских отношений и проблемы реализации инициативы «Пояса и пути». Кроме того, российско-китайские отношения на современном этапе также находятся в фокусе внимания индийских специалистов.

П. Э. Струкова (Университет им. Сунь Ятсена, КНР, Гуанчжоу) рассказала о современном состоянии образования в районе Большого залива (Гуандун – Гонконг – Макао) в Южном Китае, целях и задачах принятой там образовательной системы, трудностях, существующих внутри сферы образования, а также о шагах, предпринимаемых для решения проблем и достижения указанных целей.

Целый ряд докладов был посвящен **истории Древнего Китая**. М. Е. Кузнецова-Фетисова (ИВ РАН, Москва) рассказала об особенностях употребления терминов Шан 商 и Инь 殷 в «Исторических записках» 史記 («Ши цзи»)



Сыма Цяня 司馬遷, отметив, что в данном памятнике второй термин употребляется для характеристики государства Шан-Инь существенно чаще, чем первый, однако в некоторых случаях обозначает не государство Инь, а территорию, не привязанную жестко к иньской государственности.

Т. А. Сафин (ИВ РАН, РАНХиГС, Москва) осветил случаи употребления термина 胙族 (dzo:k) в надписях на шанских гадательных костях и указал, что хотя исследователи обычно понимают его в значении «линидж», на самом деле изначально он, по всей видимости, не был связан с терминами родства, а попытки интерпретации 胙 как родственных групп приводят к существенным противоречиям. Докладчик также высказал предположение, что в эпоху Шан данный термин использовался в своем этимологическом значении «группа», «отряд».

Д. Е. Куликов (ИВ РАН, Москва) обобщил в докладе имеющиеся в различных источниках сведения о шанском царевиче Сяо-цзи 孝己, позднее ставшем эталоном конфуцианской сыновней почтительности, хорошо известным по китайской классической литературе. Докладчик также отметил, что царевич, вполне вероятно, был в ходе ритуальных церемоний принесен в жертву своим отцом, знаменитым правителем У Динем 武丁 (1250–1192 до н. э.), использовавшим это событие для повышения собственного сакрального статуса и усиления политического влияния.

М. В. Ефименко (ИВ РАН, НИУ ВШЭ, РАНХиГС, Москва) привела подробное описание и реконструкцию обнаруженного в 1976 г. дворцового комплекса Фэнчу 凤雏 сакрально-политического центра Цичжоу 岐周 (1095–966 до н.э.) – раннего культового центра чжоусцев, сформировавшегося еще до возникновения государства Западное Чжоу. Докладчик отметила, что похожая структура характерна для более ранних сооружений, в том числе шанских дворцовых комплексов из Аньяна и комплексов культуры Эрлитоу-3.

Доклад Г. С. Поповой (ИВ РАН, Москва) был посвящен дискуссии относительно времени создания глав версии 古文 («древних письмен») Шу-цзина 書經 («Канона записей»). Докладчик отметила, что одной из центральных проблем исследования Шу-цзина является деление его на две версии: современных (цзинь-вэнь 今文) и древних письмен, и указала, что древние и средневековые памятники, содержащие краткие и противоречивые сведения об источниках Шу-цзина, вряд ли могут служить надежными источниками для датировки отдельных глав канона, поэтому опираться следует не только и не столько на них, сколько на изучение фрагментов Шу-цзина, встречающихся в других древних памятниках.

В ряде докладов были рассмотрены **вопросы истории, а также философии, религии и идеологии Средневековья.**

А. Э. Терехов (ИВР РАН, Санкт-Петербург) сообщил о проблеме атрибуции пассажа о десяти эрах из Сань хуан бэнь цзи 三皇本紀 («Основные записки о трех августейших») Сыма Чжэня 司馬貞 (679–732) и показал, что данный



фрагмент был заимствован из апокрифа *Чунь цю Мин ли сюй* 春秋命歷序 («Вёсны и осени: Последовательность периодов [правления, установленных Небесным] повелением»), в котором впервые появляются сведения о названиях эр и их последовательности, носившие, впрочем, довольно общий характер, сама же концепция десяти эр оформилась только к середине II в. н. э.

А. Д. Зельницкий (СПбГУ, Санкт-Петербург) отметил, что центральным компонентом политического мифа в танской редакции являлась фигура самого императора как мироустроителя и избранника Неба, особое внимание при этом уделялось генеалогической составляющей – акцент делался на том, что прародителем дома Ли 李 является Лао-цзы, носивший ту же фамилию. Докладчик показал, как данные представления проявились в тексте «Записи об Обители Совершенномудрого-прародителя Великой Тан» 大唐宗聖觀記 («Да Тан Цзун-шэн гуань цзи») 626 г.

И. В. Белая (ИВ РАН, Москва) рассказала об основных вехах истории даосской школы *цюань-чжэнь* 全真, основанной в XII в. и в настоящее время являющейся лидирующим монашеским направлением в материковом Китае, а также привела подробное описание одного из основных визуальных источников по ее изучению – дворца *Юнлэ-гун* 永樂宮.

Е. С. Скрыпник (ИВ РАН, Москва) прочла доклад об использовании императрицей У Цзэтянь 武則天 (624–705) концепции буддийского царя-чакравартина для легитимации собственного права на власть и указала, что данная концепция являлась центральной в религиозной политике У Цзэтянь на протяжении большей части ее правления. Докладчик также отметила, что изучение буддийских текстов, сфальсифицированных сподвижниками У Цзэтянь, позволяет получить представление о политической и идеологической подоплеке присвоения императрицей многочисленных титулов и именовании.

О. А. Бонч-Осмоловская (ИВ РАН, Санкт-Петербург), рассказав о двух воплощениях конфуцианской экзегетической мысли – каноне и комментарии, подчеркнула необходимость поиска принципа, по которому конфуцианцы классифицировали комментарии, описала основные характеристики канонических текстов и предложила периодизацию конфуцианской экзегетики со II в. до н.э. по VII в. н. э.

Н. В. Руденко (ИВ РАН, Москва) предложил классификацию аллюзий в китайских классических текстах, проиллюстрировав их различные виды на примере эссе «Суждения о вооружении и пище» (*Бин-ши лунь* 兵食論) философа Ли Чжи 李贄 (1527–1602), а также указал на возможность использования анализа гипертекстуальных аллюзий для выхода на гипертекстуальный уровень философского текста в целях более точной его интерпретации.

А. И. Кобзев (ИВ РАН, Москва) сообщил об удивительных превращениях судьбы и учения Ван Янмина 王陽明 (1472–1529), крупнейшего философа эпохи Мин (1368–1644), при которой китайская традиционная культура достигла вершины самостоятельного развития, а также о слож-



ной истории изучения и взаимно противоположных интерпретациях и оценках его взглядов на родине и за рубежом в прошлом и настоящем, благодаря чему он то запрещался, то превозносился до небес.

Некоторые докладчики рассказали о **средневековых трактатах, посвященных соседям Китая и отношениям с ними.**

Сообщение *И. С. Колнина* (ИВ РАН, НИУ ВШЭ, Москва) касалось различных изданий и наименований написанного купцом Ван Даюанем 汪大淵 труда «Краткое описание островных варваров» (*Дао и чжи люэ* 島夷誌略, 1349/1350), в котором содержатся сведения о 99 странах и городах, где побывал его автор.

Доклад *Д. В. Возчикова* (УрФУ, Екатеринбург) был посвящен представлениям об империи Мин и китайской торговле венецианского купца Чезаре Федеричи (ок. 1521–1601), который путешествовал по Ближнему Востоку, Южной и Юго-Восточной Азии, а в 1587 г. опубликовал записки о своих странствиях. Сам Федеричи никогда не бывал в Китае, поэтому сведения о нем представляют собой, скорее, пересказ чужих сообщений, чем собственных наблюдений, а также тесно связаны с описанием португальской Малакки, бывшей своего рода «воротами» в Китай.

С. В. Дмитриев (ИВ РАН, Москва) рассказал о названиях болезней в тангутско-китайском глоссарии «Своевременный перл в ладони» (*Ши чжан чжун чжу* 時掌中珠, 1190 г.), представляющем собой специфический текст, содержащий важнейшие для тангутской культуры термины, переведенные на китайский язык. Он отметил, что на основании данных глоссария можно предположить, что представления тангутов о смерти, по всей видимости, характеризовались некоторым фатализмом и спокойным принятием ее как неизбежности.

Е. В. Гордиенко (РГГУ, Москва) посвятила свой доклад «Повествованию о воительнице Нгок Тъи» – одному из вьетнамских повествований о духах – покровителях местности. Произведения этого жанра составлялись придворными историографами и являются унифицированными памятниками, содержащими исторический нарратив и элементы военной истории, благодаря чему используются исследователями в качестве источников по изучению Юго-Восточной Азии.

Ряд докладов был посвящен **искусствоведческой тематике.**

Т. Б. Будаева (ИВ РАН, Москва) рассказала об особенностях перевода и проблемах систематизации специальной терминологии музыкальной драмы *цзинцзюй* 京劇 на примере перевода названий различных групп костюмов. Докладчик указала, что при переводе каждого названия необходимо учитывать, к какой из групп этот костюм может относиться, чтобы унифицировать терминологический аппарат и приблизить нас к пониманию того, как данная терминология воспринимается носителями культуры, а также увидеть более глубокие взаимосвязи между терминами и сущностью обозначаемых ими объектов.



Выступление *Н. Б. Старостиной* (ИВ РАН, НИУ ВШЭ, Москва) касалось особенностей стиля, структуры и музыкального языка пьесы *Ли сао* 離騷 («Скорбь разлученного») из сборника нот для *циня Шэнь-ци ми-пу* 神奇秘譜 («Волшебные тайные ноты»). Пьеса, изданная в 1425 г. в первом в мире сохранившемся нотопечатном сборнике, сложна по восприятию, разнообразна по содержанию и богата образами, а музыкальный язык ее символичен и призван обозначить важнейшие сюжетные узлы поэмы Цюй Юаня 屈原 (ок. 340–278 до н. э.) *Ли сао*, являющейся поэтическим источником данного произведения. Выступление было украшено авторским исполнением фрагментов пьесы на *цине*.

А. И. Кобзев и *Н. А. Орлова* (ИВ РАН, Москва) посвятили доклад итогам совместного изучения и перевода четверостиший в жанре «оборванных строк» (*цзюэ-цзюй* 絕句) знаменитого танского поэта Бо Цзюй-и 白居易 (772–846). Они отметили, что в ходе работы удалось не только придать поэтическую рифмованную форму стихотворениям, ранее переведенным Л. З. Эйдлиным верлибром, уточнить и конкретизировать уже существующие переводы, а также выполнить перевод новых четверостиший, ранее не переведившихся на русский и другие европейские языки, но и выявить основные формальные особенности жанра *цзюэ-цзюй*, в частности связанные с нумерологической методологией «Канона перемен» (*И цзин* 易經).

Многие доклады касались вопросов **истории русской эмиграции в Китае и китайской – в СССР**.

С. В. Смирнов (УрФУ, Екатеринбург) рассказал об анализе писем политического деятеля русской эмиграции А. А. Пурина (1885–1952), на основании которых можно сделать некоторые выводы о положении русских эмигрантов, оставшихся в Шанхае после образования КНР и перехода власти к КПК, а также об их отношении к новому режиму, в котором, по мнению многих эмигрантов, не было ничего коммунистического, особенно в сравнении с СССР.

Е. Н. Наземцева (НИИ военной истории Военной академии Генерального штаба ВС РФ, Москва) на примере лагерей русских беженцев в Синьцзяне осветила проблемы, поставленные русской эмиграцией перед мировым сообществом после Гражданской войны, в частности сообщив о правовых и гуманитарных вопросах положения военных и гражданского населения в беженских лагерях.

Н. А. Дорофеева рассказала о китайском периоде эмиграции выдающегося певца А. Н. Вертинского и отметила, что Китай, куда он прибыл в 1935 г., стал завершающим этапом его начавшейся в 1920 г. эмигрантской жизни.

Е. Г. Калкаев (ИВ РАН, Москва) рассказал о причинах проведения в 1930-х гг. регистрации китайцев в Дальневосточном крае и Западносибирской области, о трудностях, связанных с нею и о результатах кампании.

В ходе конференции также обсуждался ряд вопросов **новой и новейшей истории**.



Ю. С. Христоролюбова (ИВ РАН, Москва) рассказала об основных этапах развития чайного производства в Китае, особенностях функционирования занимавшихся им иностранных фирм и проблемах, с которыми столкнулась англо-российско-китайская «Фучжоуская компания по улучшению чая» (1896–1899). Она просуществовала всего лишь три года – вначале процветала, а потом была признана убыточной.

И. Г. Егин (НИУ ВШЭ, Москва) привел результаты проведенного им изучения статистических данных, касающихся антиопиумной политики японских властей на Тайване, и указал, что такой анализ позволяет сделать выводы о половозрастном и социальном составе курильщиков опиума, а также степени успешности борьбы колониальных властей с опиекурением. Интересно, что эти данные, по сути, являющиеся пока единственным релевантным источником, позволяющим достоверно оценить масштаб курения опиума в Китае, показывают довольно низкий процент его потребителей на Тайване (не более 6%).

М. А. Гулёва (Карлов университет, Прага, Чехия) рассказала об основных периодах развития китайской карикатуры-маньхуа 漫畫, а также о том, что происходило с китайскими карикатуристами, оказавшимися в водовороте истории XX в. В большинстве своем они остались в Китае после 1949 г., пережили дальнейшие непростые события китайской истории, включая «культурную революцию», и продолжили работу после их окончания.

С. Н. Жилкибаев (Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва) осветил основные вехи политической биографии Ли Пэна 李鹏 (1928–2019) – премьера Госсовета КНР и председателя ПК ВСНП, представителя второго (1978–1992) и третьего (1989–2003) поколений китайских руководителей.

Д. В. Мосяков (ИВ РАН, Москва) рассказал о камбоджийском короле Нородоме Сиануке (1922–2012), жизнь и политическая деятельность которого являются примером перехода от приверженности западной культуре, носителем которой он себя полагал, к китайской, и подчеркнул, что данный государственный деятель мыслил камбоджийскую политику в русле китайских представлений о благополучии.

На конференции прозвучали также сообщения, посвященные **жизни и судьбе отечественных ученых-синологов**.

С. В. Дмитриев (ИВ РАН, Москва) рассказал о патриархе российско-го и польского китаеведения, историке-энциклопедисте С. Р. Кучере (1928–2020), особо отметив, что Станислав Иосифович был более чем кто-либо другой включен в мировую синологию и стал связующим звеном между нею и советским китаеведением.

Т. И. Виноградова (БАН, Санкт-Петербург) подвела итоги изучения каталожного ящика, представляющего собой своеобразный ключ к личному архиву академика В. М. Алексеева и находящегося в настоящее время в Институте восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). В основном ка-



талог предназначался для систематизации библиографии по китаеведению – трудов, которые Алексеев читал или собирался прочесть. Помимо этого, там наличествуют разнообразные бюрократические документы, а также большое количество бумаг, касающихся преподавательской деятельности Василия Михайловича, его жизненных наблюдений. Работа с картотекой осложняется тем, что далеко не все документы, на которые указывают сообщения «ключа», могут быть локализованы и учтены.

Доклад *В. Ц. Головачёва* (ИВ РАН, Москва) и *Л. П. Черниковой* (ИВ РАН, Москва) был посвящен жизни, работе и исследованиям родившегося в Харбине и проведшего молодость в Китае Георгия Васильевича Мелихова (1930–2019), специалиста по истории маньчжуров и Северо-Восточного Китая, российско-китайским отношениям, в том числе в контексте территориальных вопросов, и истории русской эмиграции.

Е. А. Рудковская (Институт стран Востока, Москва) рассказала о бывшем сотруднике отдела Китая ИВ РАН, исследователе-уйгуроведе Олеге Владимировиче Зотове (род. 1955), уникальном специалисте в области изучения Восточного Туркестана и авторе крайне интересной методики анализа геополитических процессов.

Многие сообщения сопровождалось вопросами к выступавшим, нередко порождали интересные дискуссии, на охват и глубину которых крайне позитивно влияла многочисленность участников конференции, представивших самые различные учреждения и научные школы разных стран.

А. И. Кобзев завершил конференцию подведением итогов, еще раз отметив необходимость и важность мероприятия, объединяющего на своей площадке исследователей Китая со всего мира.

ОГК в зеркале статистики

По результатам проведенных за прошедшие пять десятилетий научных конференций в общей сложности было опубликовано 3 744 статьи (табл. 1). Большая часть из них приходится на 1980-е гг. и второе десятилетие XXI в.

Т а б л и ц а 1. Распределение публикаций в сборниках ОГК, 1970–2020 гг.

Table 1. Distribution of publications in SSC collections, 1970–2020

Период Period	Число публикаций Number of publications	Среднее число публикаций в год Average number of publications per year	Распределение публикаций, % Distribution of publications, %
1970–1979	693	69	18,51
1980–1989	1091	109	29,14
1990–1999	621	62	16,59
2000–2009	337	34	9,00
2010–2020	1002	91	26,76
Всего Total	3744		100



В период с 1970 по 1986 г. конференция постепенно обрела все большее признание среди китайстов, что сказывалось также и на публикационной активности авторов из числа ее участников. Однако в связи с финансовыми трудностями непростых 1990-х гг. организаторами ОГК в период с 1994 по 1999 г. стал фиксироваться спад количества рукописей, присылаемых для публикации в сборниках научных статей (среднее число публикаций снизилось до 45 статей в год), а материалы конференций 1997 и 1998 гг. вышли в свет 1998 г. в двух книгах с номером последней из них (28-й), что изменило соотношение номеров конференций и годов. В первом десятилетии XXI в. количество текстов в сборниках продолжало уменьшаться (до 34 в год), что было, впрочем, связано с увеличением объема каждого публикуемого материала. Постепенный рост количества текстов начинается с 2009 г. и продолжается на всем протяжении второго десятилетия XXI в. В этот период среднее число опубликованных материалов составило 90 в год, что хотя и немного уступает максимальным результатам 1980–1989 гг. (109 статей в год), но в три раза превышает показатели периода, предшествующего нынешнему (рис. 1).

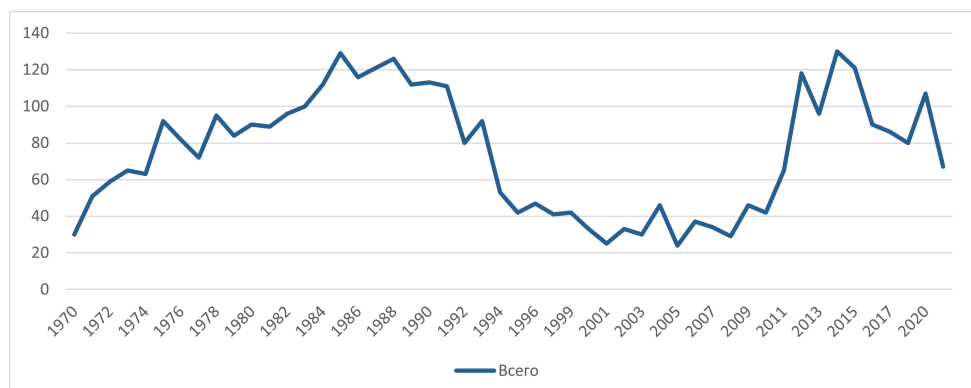


Рис. 1. Динамика изменения числа публикаций в сборниках ОГК, 1970–2020 гг.

Fig. 1. Dynamics of changes in the number of publications in OGK collections, 1970–2020

Все материалы сборников можно разделить (очень условно) на шесть тематических групп.

1. История, историография и источниковедение.
2. Литература, язык, культура и искусство.
3. Философия, религия, мифология и идеология.
4. Экономика, политика и право.
5. Русская китайстика и китайская русистика, юбилейные и мемориальные публикации.
6. Отзывы и рецензии.

Таблица 2. Тематическое распределение публикаций в сборниках
ОГК, 1970–2020 гг.Table 2. Thematic distribution of publications in the SSC collections,
1970–2020

Тематика Themes	Число публикаций Number of publications	Распределение публикаций, % Distribution of publications, %
История, историография, источниковедение History, historiography, source critical studies	1192	31,84
Экономика, политика и право Economics, politics and law	1037	27,70
Философия, религия, идеология, мифология Philosophy, religion, ideology, mythology	706	18,86
Литература, язык, культура и искусство Literature, language, culture and art	666	17,79
Русская китаистика и китайская русистика Russian Sinology and Chinese Russian Studies	117	3,13
Отзывы и рецензии References and reviews	26	0,69
Всего Total	3744	100

Почти треть всех материалов сборника составляют публикации по истории, историографии и источниковедению. На протяжении всех пятидесяти лет существования конференции авторы демонстрировали более или менее равномерный интерес к этим темам, охватывающим около 30% содержания практически каждого сборника ОГК. Чуть меньше трети работ посвящено вопросам экономики, политики и права Китая, причем на первом этапе существования конференции эти темы были преобладающими, тогда как материалы, освещающие историю отечественной китаистики, в данный период не представлены вовсе. Подобные тексты появляются в 1980–1989 гг., а в период с 2010 по 2020 г. составляют уже 7% всех материалов сборника. Значительная часть публикаций посвящена философии, мифологии и религии, чуть меньшая – культуре и искусству. Отметим также, что наиболее ровное распределение публикаций по тематикам характерно для периода с 2000 по 2009 г. В табл. 3 показано, какие периоды истории Китая вызывали наибольший интерес авторов научных статей в сборниках ОГК.



Таблица 3. Распределение публикаций в сборниках ОГК по историческим периодам, 1970–2020 гг.

Table 3. Distribution of publications in OGK collections by historical periods, 1970–2020

Исторический период Time	Число публикаций Number of publications	Распределение публикаций, % Distribution of publications, %
До 206 г. до н. э. / Prior to 206 AC	489	13,06
206 г. до н. э. – 1644 г. н. э. / 206 AC – 1644 AD	668	17,84
1644–1911	560	14,96
1911–1949	563	15,04
1949–2020	528	14,10
Без временной привязки / No indication on time	936	25,00
Всего Total	3744	100

С самого начала существования конференции большой интерес китаистов привлекал спектр проблем, не имеющих конкретной временной привязки, касающихся Китая и его изучения в целом. Всплеск внимания к подобным вопросам наблюдается в два десятилетия: с 1980 по 1989 и с 1990 по 1999 г. Первое из них (1980–1989) было наименее плодотворным для исследований современного Китая, однако в последние годы (2010–2020) резко возросло количество статей, посвященных такой проблематике, что не в последнюю очередь связано с развитием и укреплением российско-китайских отношений, для которых период с 2009 по 2019 г. стал так называемым золотым десятилетием¹⁰. Статьи, посвященные другим эпохам и периодам, распределены по сборникам ОГК более или менее равномерно.

Большинство публикуемых в них авторов, как и следовало ожидать, являются сотрудниками ИВ РАН (около 26%). Около 10% публикаций принадлежит представителям ИДВ РАН, 7% – преподавателям, аспирантам и студентам ИСАА МГУ (ранее ИВЯ при МГУ), по 4% – сотрудникам ИИАЭ ДВО РАН и СПбГУ. Другие авторы ОГК представляют более 150 научных, учебных, административных и прочих учреждений.

¹⁰ Официальный сайт Посольства Китайской Народной Республики в Российской Федерации. URL: <http://ru.china-embassy.org/rus/gdxw/t1666851.htm> (дата обращения: 20.01.2021).

Т а б л и ц а 4. Топ-10 авторов с наибольшим числом публикаций
в сборниках ОГК, 1970–2020 гг.Table 4. Top-10 authors with the largest number of publications in SSC
collections, 1970–2020

Позиция в рейтинге Position in the rating	Авторы Authors	Аффилиация авторов Authors affiliated to	Число публикаций Number of publications
1	Кобзев А. И. Kobzev A. I.	ИБ РАН, Москва IOS RAS, Moscow	65
2	Хохлов А. Н. Khokhlov A. N. (1929–2015)	ИБ РАН, Москва IOS RAS, Moscow	60
3	Кучера С. Р. Kuchera S.R. (1928–2020)	ИБ РАН, Москва IOS RAS, Moscow	46
4	Кузнецов В. С. Kuznetsov V. S. (1932–2016)	ИДВ РАН, Москва IFES RAS, Moscow	37
5	Каткова З. Д. Katkova Z. D. (1932–2014)	ИБ РАН, Москва IOS RAS, Moscow	35
6	Кожин П. М. Kozhin P. M. (1934–2016)	ИДВ РАН, Москва IFES RAS, Moscow	33
7	Кроль Ю. Л. Krol Yu. L.	ИВР РАН, Санкт-Петербург IOM RAS, St Petersburg	32
8	Смолин Г. Я. Smolin G. Ya. (1930–2011)	СПбГУ, Санкт-Петербург SPSU, St Petersburg	32
9	Стабурова Е. Ю. Staburova E. Yu.	РУ, Рига RSU, Riga	32
10	Виноградова Т. И. Vinogradova T.I.	БАН, Санкт-Петербург L RAS, St Petersburg	31

Аббревиатуры / Abbreviations:

- БАН – Библиотека РАН
ИБ РАН – Институт востоковедения Российской академии наук
ИВР РАН – Институт восточных рукописей Российской академии наук
ИДВ РАН – Институт Дальнего Востока Российской академии наук
РУ – Рижский университет им. П. Страдыня
СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет
IFES RAS – Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences
IOM RAS – Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences
IOS RAS – Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
L RAS – Library of the Russian Academy of Sciences
RSU – Riga Stradins University
SPSU – Saint Petersburg State University



За полувековую историю конференции значительно менялся характер и объем публикаций: от лапидарных тезисов доклада до полноценной и обширной статьи или солидного перевода в несколько авторских листов, т. е. размером с целую брошюру. Соответственно изменялся и объем издательско-учетных листов сборников. Если в первом томе 1970 г. (т. I, ч. 1) было всего 139 страниц, а в одном из трех выпущенных к четвертой конференции 1973 г. (т. IV, ч. 3) и того меньше – 94, то уже в 2015 г. вторая из двух книг 45-й конференции (т. XLV, с. 2) вышла с рекордным для того времени числом страниц – 1031. Варьировались также количество издававшихся сборников (от одного до трех) и графический дизайн обложек (табл. 5).

Четыре книги двух первых конференций 1970 и 1971 гг. и шесть книг пятой и шестой 1974 и 1975 гг. имели бледно-серо-голубую обложку (вместе с содержанием самого первого сборника (т. I, ч. 1) она воспроизведена в предисловии к юбилейному тому 2020 г. [21, с. 7–8]). Два сборника третьей конференции 1972 г. отличаются бледно-серо-желтой обложкой, остальные до 29-й 1999 г. – белые, а с 30-й 2000 г. до 41-й 2011 г. – разноцветные с традиционным китайским изображением феникса и дракона в виде соединенных в круг сил *инь-ян*. Все последующие, начиная с 42-й конференции 2012 г., включая 40-ю 2010 г. с томом указателей 2011 г. [7] и заканчивая 49-й 2019 г., изданы в однотипной красной обложке с традиционным кругообразным изображением белого тигра, по-китайски символизирующего запад. Обложка юбилейного тома стилизована под первые издания с серо-бежевой обложкой и машинописным шрифтом названия, но с сохранением символического тигра в красном цвете.

Таблица 5

Table 5

Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
1970				
Т. I, ч. 1	2	139	415	Серо-голубая / grey and blue
Т. I, ч. 2		276		
1971				
Т. II, ч. 1	2	220	435	Серо-голубая / grey and blue
Т. II, ч. 2		215		
1972				
Т. III, ч. 1	2	238	469	Серо-жёлтая / Grey and yellow
Т. III, ч. 2		231		



Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
1973				
Т. IV, ч. 1	3	191	469	Белая / White
Т. IV, ч. 2		184		
Т. IV, ч. 3		94		
1974				
Т. V, ч. 1	3	174	502	Серо-голубая / grey and blue
Т. V, ч. 2		158		
Т. V, ч. 3		170		
1975				
Т. VI, ч. 1	3	216	644	Серо-голубая / grey and blue
Т. VI, ч. 2		228		
Т. VI, ч. 3		200		
1976				
Т. VII, ч. 1	3	216	676	Белая / White
Т. VII, ч. 2		224		
Т. VII, ч. 3		236		
1977				
Т. VIII, ч. 1	3	233	667	Белая / White
Т. VIII, ч. 2		205		
Т. VIII, ч. 3		229		
1978				
Т. IX, ч. 1	3	235	715	Белая / White
Т. IX, ч. 2		240		
Т. IX, ч. 3		240		
1979				
Т. X, ч. 1	3	228	672	Белая / White
Т. X, ч. 2		214		
Т. X, ч. 3		230		
1980				
Т. XI, ч. 1	3	239	676	Белая / White
Т. XI, ч. 2		229		
Т. XI, ч. 3		208		

**CHRONICLE****Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference "State...
Orientalistica. 2021;4(1):287–319**

Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
1981				
Т. XII, ч. 1	3	239	713	Белая / White
Т. XII, ч. 2		239		
Т. XII, ч. 3		235		
1982				
Т. XIII, ч. 1	3	242	726	Белая / White
Т. XIII, ч. 2		242		
Т. XIII, ч. 3		242		
1983				
Т. XIV, ч. 1	3	241	725	Белая / White
Т. XIV, ч. 2		242		
Т. XIV, ч. 3		242		
1984				
Т. XV, ч. 1	3	241	725	Белая / White
Т. XV, ч. 2		242		
Т. XV, ч. 3		242		
1985				
Т. XVI, ч. 1	3	236	709	Белая / White
Т. XVI, ч. 2		237		
Т. XVI, ч. 3		236		
1986				
Т. XVII, ч. 1	3	224	666	Белая / White
Т. XVII, ч. 2		224		
Т. XVII, ч. 3		218		
1987				
Т. XVIII, ч. 1	3	225	672	Белая / White
Т. XVIII, ч. 2		224		
Т. XVIII, ч. 3		223		
1988				
Т. XIX, ч. 1	3	224	672	Белая / White
Т. XIX, ч. 2		224		
Т. XIX, ч. 3		224		



Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
1989				
Т. XX, ч. 1	2	208	502	Белая / White
Т. XX, ч. 2		294		
Указатель (1 - 20-я конф.)	1	182	182	Белая / White
1990				
Т. XXI, ч. 1	3	225	673	Белая / White
Т. XXI, ч. 2		225		
Т. XXI, ч. 3		223		
1991				
Т. XXII, ч. 1	3	224	670	Белая / White
Т. XXII, ч. 2		223		
Т. XXII, ч. 3		223		
1992				
Т. XXIII, ч. 1	2	222	447	Белая / White
Т. XXIII, ч. 2		225		
1993				
Т. XXIV, ч. 1	2	182	356	Белая / White
Т. XXIV, ч. 2		174		
1994				
Т. XXV	1	311	311	Белая / White
Указатель (21 - 25-я конф.)	1	18		Белая / White
1995				
Т. XXVI	1	339	339	Белая / White
1996				
Т. XXVII	1	258	258	Белая / White
1998				
Т. XXVIII, ч. 1	2	233	474	Белая / White
Т. XXVIII, ч. 2		241		

**CHRONICLE****Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference "State...
Orientalistica. 2021;4(1):287–319**

Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
1999				
Т. XXIX	1	325	325	Белая / White
2000				
Т. XXX	1	255	255	Желто-бежевая с фениксом и драконом / Yellow and beige, phoenix, dragon
2001				
Т. XXXI	1	272	272	Бледно-зеленая с фениксом и драконом / pale green, phoenix, dragon
2002				
Т. XXXII	1	366	366	Бледно-голубая с фениксом и драконом / Pale blue , phoenix, dragon
2003				
Т. XXXIII	1	286	286	Лазоревая с фениксом и драконом / Azure, phoenix, dragon
2004				
Т. XXXIV	1	304	304	Бежевая с фениксом и драконом / Beige, phoenix, dragon
Спецвыпуск	1	160	160	Бежевая с фениксом и драконом / Beige, phoenix, dragon
2005				
Т. XXXV	1	311	311	Желто- коричневая с фениксом и драконом / Yellow and brown, phoenix, dragon



Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
2006				
Т. XXXVI	1	320	320	Красная с феником и драконом / Red, phoenix, dragon
2007				
Т. XXXVII	1	352	352	Оранжевая с феником и драконом / Orange, phoenix, dragon
2008				
Т. XXXVIII	1	254	254	Синяя с феником и драконом / Navy blue, phoenix, dragon
2009				
Т. XXXIX	1	502	502	Красная с феником и драконом / Red phoenix, dragon
2010				
Т. XL	1	470	470	Красная с белым тигром / Red, white tiger
2011				
Т. XLI	1	440	440	Фиолетовая с феником и драконом / Purple, phoenix, dragon
Указатель (1 – 40-я конф.)	1	249	249	Красная с белым тигром / Red, white tiger
2012				
Т. XLII, ч. 1	3	395	1264	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLII, ч. 2		387		
Т. XLII, ч. 3		482		

**CHRONICLE****Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference "State...
Orientalistica. 2021;4(1):287–319**

Том, часть / Vol., pt.	Кол-во книг / Total books	Кол-во страниц в книге / Total pages (per book)	Всего страниц / Total pages (per volum)	Обложка, оформление / Cover, design
2013				
Т. XLIII, ч. 1	2	684	1169	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLIII, ч. 2		485		
2014				
Т. XLIV, ч. 1	2	594	1494	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLIV, ч. 2		900		
2015				
Т. XLV, ч. 1	2	718	1749	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLV, ч. 2		1031		
2016				
Т. XLVI, ч. 1	2	726	1355	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLVI, ч. 2		629		
2017				
Т. XLVII, ч. 1	2	742	1489	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLVII, ч. 2		747		
2018				
Т. XLVIII, ч. 1	2	517	1489	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLVIII, ч. 2		972		
2019				
Т. XLIX, ч. 1	3	667	1884	Красная с белым тигром / Red, white tiger
Т. XLIX, ч. 2		718		
Т. XLIX, ч. 3		499		
2020				
Т. L, ч. 1	2	871	1771	Серо-бежевая с белым тигром / Grey and beige, white tiger
Т. L, ч. 2		900		



В 1989 г. в сборнике 20-й конференции, единожды напечатанном в Издательском доме «Муравей», впервые появилось содержание на английском языке, что потом стало стандартом с 42-й конференции 2012 г., с 44-й 2014 г. еще прибавились его переводы на китайский, а со следующей 45-й 2015 г. – английские аннотации и ключевые слова.

С начала выхода сборников и до настоящего времени их предпечатной подготовкой занимались сами сотрудники Отдела Китая (до 23-й конференции 1991 г. на пишущей машинке, затем на компьютере). Только для книг с 29-й конференции 1999 г. по 39-ю 2009 г. и 41-й 2011 г. оригинал-макеты были оформлены и изготовлены в издательстве «Восточная литература» РАН.

Шесть раз, с 2012 по 2017 г., издание сборников конференции поддерживалось грантами РГНФ и РФФИ, в разные годы бремя издательских расходов брали на себя различные спонсоры проекта – организации (в частности Посольство КНР в РФ, 2012–2019 гг., Институт «Открытое общество», 1999) и частные лица: Пилия В. З. (1995), Лу Сяоцю (1996), Еремеев Е. И. (2012).

Помимо алфавитного и предметного указателей первых двадцати конференций, изданных в виде отдельного тома [6], за эти пять десятилетий отделом Китая были опубликованы следующие справочные издания: «Общество и государство в Китае: список докладов (XXI–XXV научные конференции)» (М., 1994), алфавитные указатели 1–30 и 1–40 конференций в переводе на английский язык. Первый из переводов издан отдельной брошюрой: “Society and State in China. Index.Conferences I–XXX” (М.: Муравей, 2000). Второй был тиражирован только на CD-дисках. В 2011 г. в качестве 4-го выпуска «Ученых записок Отдела Китая» увидел свет составленный А. Д. Дикарёвым отдельный том указателей к 1–40 конференциям ОГК, который занял 249 страниц [7]. Кроме полного, выстроенного в алфавитном порядке списка авторов и названий всех вышедших за 40 лет 2784 докладов, он содержит указатели встречающихся в заголовках имен, этнонимов и географических названий, а также индексы цитируемости, полученные путем обработки всего корпуса библиографической информации, приведенной в этих публикациях. Количественный анализ содержащихся в указателях данных позволяет прояснить динамику основной направленности всего отечественного китаеведения как целого. Обратившись к индексам цитирования, также можно достоверно судить, в первую очередь, о том, какие темы исследований в отечественном китаеведении канули в прошлое или отходят на второй план, а какие приобретают актуальность и вызывают повышенный научный и общественный интерес.

Таким образом, все вышесказанное позволяет констатировать, что «Общество и государство в Китае» по-прежнему является одной из наиболее значимых и влиятельных синологических конференций и научно-издательских проектов в России и за ее пределами.



Литература

1. Дикарёв А. Д., Кобзев А. И. Более 40 лет изучения китайских традиций в России (О ежегодных конференциях «Общество и государство в Китае» в Институте востоковедения РАН). *Общество и государство в Китае*. Т. XLIV, ч. 1 (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 14). М.: ИВ РАН; 2014. С. 7–17.
2. Mckillop B. [Review:] Rozman G. (ed.) *Soviet Studies of Premodern China* [Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1984. 247 p.]. *The China Quarterly*. 1987;110(June):321–322.
3. Chang J. Society and Government in China: A Twenty-Year Index of Soviet Sinology. *CCP Research Newsletter*. 1989;3(Summer):27–35.
4. Янь Годун. Элосы ханьсюэ: гоцуй юй сяньцзай (Российское китаеведение: прошлое и настоящее). *The Seventh Fu Ren University International Sinological Symposium: The Contribution of Russian Sinology to the Knowledge of China*. Taipei, 2012. P. 19–42..
5. Книги востоковедной тематики, выпущенные издательствами Москвы в 2003 г. (Окончание). *Восток (Oriens)*. 2003;(6):202–210.
6. *Общество и государство в Китае. Указатели (1–20 научные конференции)*. Отв. ред. и составит. А. Д. Дикарёв. М.: Наука; ГРВЛ; 1989. 182 с.
7. *Общество и государство в Китае. Указатели (1–40 научные конференции) (Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 4). Отв. ред. и составит. А. Д. Дикарёв. М.: ИВ РАН; 2011. 249 с.
8. Лукин А. В. Отношение в СССР к Китаю в 50–60-х гг. XX века. *Общество и государство в Китае: Специальный выпуск: К 80-летию Льва Петровича Делюсина*. М.: Восточная литература; 2004. С. 76–84.
9. Кобзев А. И. *Драмы и фарсы российской китаистики*. М.: ИВ РАН; 2016. 600 с.
10. Стабурова Е. Ю. История как жизнь и искусство. *Общество и государство в Китае. Специальный выпуск. К 80-летию Льва Петровича Делюсина*. М.: Восточная литература; 2004. С. 43–52.
11. Синецкая Э. А. Л. П. Делюсин – начальник. *Общество и государство в Китае. Специальный выпуск. К 80-летию Льва Петровича Делюсина*. М.: Восточная литература; 2004. С. 36–39.
12. Лукин В. П. О Льве Петровиче Делюсине. *Общество и государство в Китае: Специальный выпуск: К 80-летию Льва Петровича Делюсина*. М.: Восточная литература; 2004. С. 11–12.
13. Дикарёв А. Д. Новое направление исторических изысканий в КНР. *Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Ч. 1. М.: Наука; ГРВЛ; 1989. С. 175–181.
14. Иванов П. М. Мацзян: происхождение и социальная роль. *Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Ч. III. М.: Наука; ГРВЛ; 1986. С. 126–129.
15. *Российское китаеведение – устная история. Сб. интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв.* Т. 4. Отв. ред. В. Ц. Головачёв. М.: ИВ РАН; Шанс; 2020. 488 с.
16. Куликов А. М. *Человек из палладия: жизнь, научная, миссионерская и дипломатическая деятельность П. И. (Палладия) Кафарова. (Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 39). М.: ИВ РАН; 2020. 484 с.
17. Куликов А. М. «Ехали мы сюда с добрыми целями». *Русско-китайские переговоры в Тяньцзине (по дневникам архимандрита Палладия (Кафарова) и барона*



Ф. Р. Остен-Сакена 1857–1858 гг.) (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 38). М.: ИВ РАН; 2020. 354 с.

18. Будаева Т. Б. *Пекинская опера цзинцзюй: музыка, актер и сцена китайского традиционного театра*. (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 33). М.–СПб.: Нестор-История; 2019. 312 с.

19. Шу-цзин («Канон записей»). Исслед., пер. с кит. яз., коммент. и указ. Г. С. Поповой. (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 36). М.: ИВ РАН; 2020. 408 с.

20. Кучера С. *Древнейшая и древняя история Китая. Ранний неолит юга страны*. (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 37). М.–СПб.: Нестор-История; 2020. 596 с.

21. *Общество и государство в Китае*. (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 34) Т. Л. Ч. 1. Отв. ред. А. И. Кобзев. М.: ИВ РАН; 2020. 871 с.

22. *Общество и государство в Китае*. (*Ученые записки Отдела Китая*. Вып. 35). Т. Л. Ч. 2. Отв. ред. А. И. Кобзев. М.: ИВ РАН; 2020 (в печати).

References

1. Dikarev A. D., Kobzev A. I. More than 40 years of studying Chinese traditions in Russia (About annual conferences “State and Society in China” in the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Science). *Society and State in China*. 2014, 1:7–17.

2. Mckillop B. [Review:] Rozman G. (ed.) *Soviet Studies of Premodern China* [Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1984. 247 p.]. *The China Quarterly*. 1987;110(June):321–322.

3. Chang J. Society and Government in China: A Twenty-Year Index of Soviet Sinology. *CCP Research Newsletter*. 1989;3(Summer):27–35.

4. Yan Guodong. Russian Sinology: Past and Present. In: *The Seventh Fu Ren University International Sinological Symposium: The Contribution of Russian Sinology to the Knowledge of China*. Taipei, 2012, p. 19–42. (In Chinese)

5. Oriental studies books published by Moscow publishing houses in 2003 (final part). *Vostok (Oriens)*. 2003;(6):202–210.

6. Dikarev A. D. (Ex. ed. and comp.) *Society and State in China. Index (1–20 scientific conferences)*. Moscow: Nauka; 1989. 180, p. (In Russ.)

7. Dikarev A. D. (Ex. ed. and comp.) *Society and State in China. Index (1–40 scientific conferences)*. Moscow: IV RAN; 2011. 249, p. (In Russ.)

8. Lukin A. V. The attitude of the USSR to China in the 50–60s of the 20th century. *Society and State in China. Special edition. To the 80th anniversary of Lev Petrovich Delyusin*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004, pp. 76–84. (In Russ.)

9. Kobzev A. I. *Dramas and Farces of Russian Sinology*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020. 600 p. (In Russ.)

10. Staburova E.Y. History as Life and Art. *Society and State in China. Special edition. To the 80th anniversary of Lev Petrovich Delyusin*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004, pp. 43–52. (In Russ.)

11. Sinetskaya E.A. Delusin as a chief. *State and Society in China. Special edition. To the 80th anniversary of Lev Petrovich Delyusin*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004, pp. 36–39. (In Russ.)

12. Lukin V. P. About Lev Petrovich Delyusin. *Society and State in China. Special edition. To the 80th anniversary of Lev Petrovich Delyusin*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004, pp. 11–12. (In Russ.)



CHRONICLE

Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference "State... Orientalistica. 2021;4(1):287–319

13. Dikarev A. D. A new direction of historical research in the PRC. *Twentieth Scientific Conference "Society and State in China"*. Pt. 1. Moscow: Nauka; GRVL; 1989, pp. 175–181.

14. Ivanov P. M. Majiang: Origins and Social Role. *Seventeenth Scientific Conference "Society and State in China"*. Pt. III. Moscow: Nauka; GRVL; 1986, pp. 126–129.

15. Golovachev V. (ed.) *Russian Sinology – Oral History*. Vol. IV. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; Shans; 2020. 488 p. (In Russ.)

16. Kulikov A. M. *Man of palladium: life, scientific, missionary and diplomatic activities of P. I. (Palladius) Kafarov*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020. 484 p. (In Russ.)

17. Kulikov A. M. *"We came here with good goals." Russian-Chinese negotiations in Tianjin (according to the diaries of Archimandrite Palladius (Kafarov) and Baron F. R. Osten-Saken 1857–1858)*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020. 354 p. (In Russ.)

18. Budaeva T. B. *Beijing Opera Jingju: Music, Actors and Stage in Traditional Chinese Theatre*. Moscow – St. Petersburg: Nestor-History; 2019. 312 p.

19. Popova G. S. (research, transl., comm. and index) *Shu-jing ("The Canon of Writings")*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020. 408 p. (In Russ.)

20. Kuczera S. *Antique and Ancient history of China. Early neolithic of the South*. Moscow – St. Petersburg: Nestor-History; 2020. 596 p. (In Russ.)

21. Kobzev A. I. (Ed.) *Society and State in China*. Vol. L. Pt. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020. 871 p. (In Russ.)

22. Kobzev A. I. (Ed.) *Society and State in China*. Vol. L. Pt. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2020 (in the process of publishing). (In Russ.)



Информация об авторе

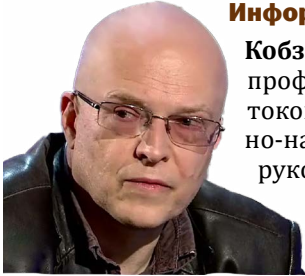
Дикарёв Андрей Дмитриевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра исследований Восточной Азии и ШОС Института международных исследований Московского государственного института международных отношений (университета) Министерства иностранных дел Российской Федерации, Москва, Россия.

Information about the author

Andrei D. Dikarev – Ph. D. (Hist.), Leading Research Fellow, Center for East Asia and SCO, Institute for International Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russia.

Author's Links





Информация об авторе

Кобзев Артём Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий Отделом Китая Института востоковедения Российской академии наук; директор учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук и руководитель департамента философии Московского физико-технического института (национальный исследовательский университет); руководитель учебно-научного центра «Философия Востока» Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия; главный научный сотрудник Центра изучения языка, литературы и культуры России Хэйлунцзянского университета, Харбин, Китайская Народная Республика.

Information about the author

Artem I. Kobzev – Dr. habil. (Hist.), Prof., Head of the China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Director of the Educational and Scientific Center for the Humanities and Social Sciences & Head of the Department of Philosophy, National Research University “Moscow Institute of Physics and Technology”; Head of the Educational and Scientific Center Philosophy of the East, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; Chief Researcher of Center for the Study of Russian Language, Literature and Culture, Heilongjiang University, Harbin, China.

Author's Links



Информация об авторе

Скрыпник Екатерина Сергеевна – лаборант-исследователь Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Ekaterina S. Skrypnik – Research Laboratory Assistant, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links





CHRONICLE

Dikarev A. D., Kobzev A. I., Skrypnik E. S. 50 years of the conference "State...
Orientalistica. 2021;4(1):287–319

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Все авторы внесли свой вклад в концепцию и дизайн исследования. А. И. Кобзев и А. Д. Дикарёв написали 1-й и 2-й разделы, А. И. Кобзев и Е. С. Скрыпник - 3-й и 4-й разделы.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 января 2021 г.
Одобрена после рецензирования: 02 февраля 2021 г.
Принята к публикации: 14 февраля 2021 г.
Опубликована: 30 марта 2021 г.

Все авторы прочитали и одобрили окончательную рукопись статьи.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Authors contributed

All authors contributed to the study conception and design. All authors contributed to the final design and the concept of the study. A.I. Kobzev and A. D. Dikarev wrote sections 1 and 2. A. I. Kobzev and E. S. Skrypnik authored section 3, and 4. All contributors read and approved the final version of the article.

Article info

Submitted: January 28, 2021
Approved after peer reviewing: February 02, 2021
Accepted for publication: February 14, 2021
Published: March 30, 2021

All authors have read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.

Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)

18 декабря 2020 г. в Пекине состоялось награждение А. И. Кобзева Национальной премией КНР за особый вклад в литературу (中华图书特殊贡献奖). Этой высокой наградой отмечена деятельность ученого по переводу и публикации произведений китайских авторов, а также его заслуги в китайско-российском культурном взаимодействии.



Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая: ранний неолит юга страны / Институт востоковедения РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2020. – 596 с. – (Учёные записки Отдела Китая; вып. 36).



Книга доктора исторических наук, профессора, главного научного сотрудника отдела Китая ИВ РАН С. Р. Кучеры (1928–2020) концептуально представляет собой завершающий, второй том большого исследования, посвященного археологии древнейшего периода истории Восточной Азии: первый том, посвященный палеолиту – «Древнейшая и древняя история Китая. Древнекаменный век», – вышел в 1996 г. Монография одного из ведущих специалистов по китайской археологии является наиболее полным на данный момент исследованием южнокитайского неолита, настоящей энциклопедией китайского неолита, наглядно формулирующей и доказывающей полицентричность формирования цивилизации в Восточной Азии.

Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-19-00205.



«Сейчас это звучит привычно: концепция как минимум двух центров формирования цивилизации в Восточной Азии – северного и южного – широко распространена и в научной литературе, и в учебниках и популярных изданиях как в самом Китае (особенно южных провинциях), так и в других странах.

<...> Оформление этой теории и её убедительное доказательство в этой монографии – одни из важнейших научных результатов многолетней работы профессора Кучеры. Конечно, эта идея не могла не возникнуть – её сделали (и продолжают делать) всё более очевидной находки китайских археологов. Но первым её сформулировал именно Станислав Иосифович...»

С. В. Дмитриев, М. Е. Кузнецова-Фетисова

Станислав Роберт Кучера



Просмотрите «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)



Шу-цзин («Канон записей») / Исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г. С. Поповой. М.-СПб.: Нестор-история, 2020. – 408 с. – (Учёные записки Отдела Китая; вып. 37).



Шу-цзин («Канон записей») – один из важнейших письменных памятников Древнего Китая, неотъемлемая часть традиционной конфуцианской культуры, а также древнейшая модель китайского историописания. Основная часть его глав была создана в первой половине периода Чунь-цю (770–453 до н. э.). Большинство глав Шу-цзина представляют собой литургические произведения категории «записи» (шу 書), т. е. тексты, создававшиеся жрецами и декламировавшиеся ими же во время дворцово-храмовых церемоний. Предлагаемый перевод Шу-цзина по возможности выполнен с учётом времени письменной фиксации основного массива глав и их бытования в до-конфуцианский период.



Галина Попова, канд. ист. н.,
м. н. с. отдела Китая ИВ РАН



«Этот перевод стал результатом многолетней кропотливой работы Г. С. Поповой, являющейся ныне одним из ведущих отечественных специалистов по Шу-цзину. Её монография содержит не только текстологически выверенный и подробно прокомментированный новаторский перевод, но и всестороннее исследование памятника и истории его изучения. Хочется вспомнить знаменитый китайский лозунг о «расцвете ста цветов и соперничестве ста школ» и, отделив его от политической подоплёки, адресовать всем переводчикам классической литературы и поздравить её любителей с обретением нового замечательного перевода, автор которого заслуживает огромной благодарности и неизменного уважения».

А. И. Кобзев, д-р филос. н., проф., лауреат Государственной премии РФ



MEMORIS



MEMORIS

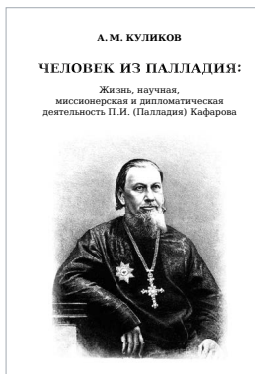
Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.

g o . m m r s . m e



Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)

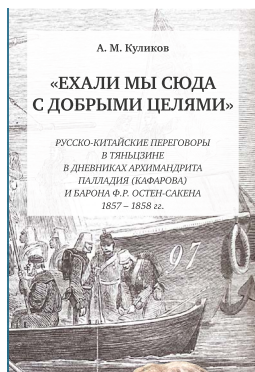


Куликов А. М. Человек из палладия: жизнь, научная, миссионерская и дипломатическая деятельность П. И. (Палладия) Кафарова / Отв. ред. А. И. Кобзев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 484 с.

Данное издание – первое в истории отечественного Китаеведения исследование, посвящённое Петру Ивановичу Кафарову (в монашестве – Палладию, 1817–1878) – участнику XII (1840–1849), начальнику XIII (1849–1859) и XV (1865–1878) Российских духовных миссий в Пекине, одному из корифеев мирового востоковедения XIX в. Монография содержит наиболее подробное на



данный момент описание жизненного пути учёного, его вклад в научную, дипломатическую и миссионерскую работу в Китае. Исследование снабжено аннотированной библиографией работ, различными таблицами и списком источников и литературы на русском, китайском и западных языках.



Куликов А. М. «Ехали мы сюда с добрыми целями». Русско-китайские переговоры в Тяньцзине (по дневникам архимандрита Палладия (Кафарова) и барона Ф. Р. Остен-Сакена 1857 – 1858 гг.) / Отв. ред. А. И. Кобзев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 354 с.

В представленной книге собраны малоизвестные дневниковые записи начальника XIII Российской духовной миссии в Пекине, крупнейшего востоковеда XIX столетия, Петра Ивановича Кафарова (в монашестве – Палладия, 1817–1878) и два дневника барона Фёдора Романовича Остен-Сакена (1832–1916), служившего в Министерстве иностранных дел Российской Империи.

Представленные дневники являются важнейшими источниками по истории Тяньцзиньских переговоров 1858 г. и истории отечественной и зарубежной дипломатии XIX в. Дневники барона публикуются впервые – записи снабжены подробным комментарием и иллюстрациями из западной периодической печати времён переговоров.

«Когда мы вспоминали о Палладии, я сказал, что это такой пример, как Ломоносов – он из Холмогоров, из духовного сословия. Существует точка зрения, что наука в Российской империи двигалась духовным сословием. Поэтому я считаю, что этот человек во многом опередил свое время».



Андрей Куликов, канд. ист. н.,
н. с. отдела Китая ИВ РАН



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)



Будаева Т. Б. Пекинская опера цзинцзюй: музыка, актёр и сцена китайского традиционного театра. – М.; СПб.: Нестор-История, 2019. – 312 с.



Исследование посвящено искусству китайской традиционной драмы на примере её ярчайшего вида *цзинцзюй*, или пекинской оперы. Автор – кандидат искусствоведения, музыковед, прошедший двухгодичную стажировку в Китае и не раз бывавший там с научными проектами. Одним из ценных источников информации стало личное общение автора со многими артистами и музыкантами этого жанра, немыслимого в отрыве от музыки.

В монографии представлены сразу несколько аспектов искусства китайского традиционного театра в целом и пекинской оперы в частности: музыкальная ткань и визуальный ряд спектакля, теоретические законы музыкального языка, специфика певческого голоса через призму компьютерного анализа с помощью программы SPAX, особенности оркестровой палитры, проблемы нотации и терминологической унификации, современные тенденции и преломление пекинской оперы в других музыкальных жанрах и видах искусства, история традиционных сценических площадок и даже изучение образов напитков и еды в драме *цзинцзюй*.

Исследование посвящено искусству китайской традиционной драмы на примере её ярчайшего вида *цзинцзюй*, или пекинской оперы. Автор – кандидат искусствоведения, музыковед, прошедший двухгодичную стажировку в Китае и не раз бывавший там с научными проектами. Одним из ценных источников информации стало личное общение автора со многими артистами и музыкантами этого жанра, немыслимого в отрыве от музыки.

Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-112-00325.

Исследование проведено в том числе при поддержке РГНФ/РФФИ, проект № 15-04-00513 а.



«Одним из главных и неоспоримых достоинств театра цзинцзюй можно считать его способность не только привлекать публику демонстрацией тех или иных видов искусства, но и «оживлять» их. За яркими красками грима и колоритными костюмами всегда стоят характер и эмоциональный облик персонажа.

Несомненное восхищение вызывает разностороннее мастерство актёра-певца-акробата в одном лице, проявляющееся в многочисленных сценах военных сражений, выразительных пантомимах, которые тут же сменяются ариями и вокальными эпизодами».

Туяна Будаева, канд. искусствоведения,
н. с. отдела Китая ИВ РАН



MEMORIS



MEMORIS

Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.

go.mmr.s.me





Базовая кафедра по изучению исламской цивилизации Казанского университета на базе Института востоковедения РАН

Институт международных отношений Казанского университета дает прекрасную возможность в 2021 учебном году поступить для получения качественного образования на специализированную магистерскую программу, открытую на Базовой кафедре по изучению исламской цивилизации Казанского (Приволжского) федерального университета, обеспечивающей практическую подготовку обучающихся, созданной на базе Института востоковедения РАН. Научным руководителем Базовой кафедры является академик РАН Виталий Наумкин. Под его началом также активно действует Ситуационно-аналитический центр КФУ, получивший поддержку президента Республики Татарстан Р. Н. Минниханова для проведения регулярного мониторинга глобальной и региональной безопасности на планете. Поступление в магистратуру – это шанс включиться в проект интеграции двух научных востоковедных центров мирового масштаба.



В. В. Наумкин, академик РАН

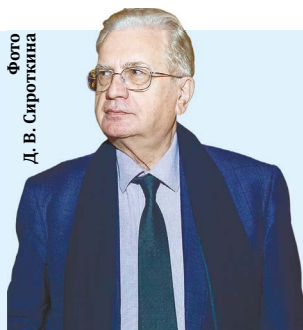


Фото
Д. В. Сирогкина

«Удивительные возможности, которые имеют российская дипломатия и политика на Востоке, связаны с высоким уровнем отечественного востоковедения, его универсальностью – когда ученый может стать дипломатом, а дипломат в какой-то мере является ученым. Это российская уникальность, наше конкурентное преимущество».

М. Б. Пиотровский, академик РАН, директор Государственного Эрмитажа

«Создание Ситуационного центра поспособствует не только проведению тщательного анализа, но и трудоустройству наших выпускников в этой области по своей непосредственной специальности».

И. Р. Гафуров, ректор КФУ, академик РАО, академик АН РТ



Магистранты на родном и двух иностранных языках получают прикладные компетенции в области экспертной деятельности как специалисты-международники по странам и региону Востока и его месту в системе глобальных и региональных международных отношений. Программа ориентирована на подготовку экспертов, понимающих специфику международных отношений в странах Востока и со странами Востока, разбирающихся в особенностях региональных проблем, на высоком уровне владеющих двумя иностранными языками (восточный и английский), обладающих фундаментальными знаниями в области культуры и менталитета народов Востока.

**www.abiturient.kpfu.ru
тел.: +7(843)292-73-40**

**420008, Казань,
ул. Пушкина,
д. 1/55**



Orientalistica

Peer-reviewed academic journal



Editor-in-chief – Dr. habil. (Hist.), Prof. *Valery P. Androsov*
Deputy Editor-in-Chief – Dr. habil. (Hist.), Prof. RAS *Andrey S. Desnitsky*
Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor – M. A. (Theol.) *Shamil R. Kashaf*

Sections editors:

Ph. D. (Hist.) *Alexander V. Safonov* (Ancient history, Egyptology),
Ph. D. (Hist.) *Nikilay I. Serikoff* (Middle Ages, Arabic Studies) – Editors of “Historical sciences” section,
Dr. habil. (Philos.), Prof. *Tawfik Ibrahim*, ; Dr. habil. (Philos.), Prof. *Artem I. Kobzev* – Editors
of “Philosophy of the East” section,
Ph. D. (Hist.) *Lilia R. Frangulyan*; Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Ph. D. (Philol.)
Ludmila A. Vasilyeva – Editor “Languages and Literature of the East” section

Scientific editors:

Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff*;
M. A. (Theol.) *Shamil R. Kashaf*; *Tatyana M. Mastuygina*

Editors-translators:

Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff*; Dr. habil. (Hist.) *Evgenia Yu. Vanina* (Engl.),
Dr. habil. (Philos.), Prof. *Tawfik Ibrahim*; Dr. habil. (Hist.), Prof. *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),
Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Dr. habil. (Philol.) *Lola Z. Taneeva-Salamatshaeva* (Pers.),
Dr. habil. (Philol.), Ass. Prof. *Apollinaria S. Avrutina*, *Leysan I. Shakhin* (Turk.)
Ph. D. (Hist.) *Dmitry Ye. Kulikov* (Chinese),
Dr. habil. (Hist.) *Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongol.),

Scientific Communications Editor – B. A. Karina Sh. Alyautdinova

Literary editor, proof-reader – Ph. D. (Culturolog.) *Marina P. Kryzhanovskaya*
Design, computer layout – *Ekaterina P. Gordina*

In the design of the journal's cover and sections titles of the were used images provided by the State Hermitage Museum and the State Museum of Oriental Art. The journal uses augmented reality (AR) technology to integrate digital objects into the real world.

Signed in the press on March 30, 2021. Format 70x100 1/16.
Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 03012.
The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru
Website: www.orientalistica.com

Printed in the publishing house of LLC "Publit"
Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation
Phone: (495) 230-20-52
Website: www.publit.ru

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал



Главный редактор – д-р ист. наук, проф. *В. П. Андросов*

Заместитель главного редактора – д-р филол. наук, проф. РАН *А. С. Десницкий*

Заместитель главного редактора, ответственный выпускающий – *М. А. (Theol.) Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов:

канд. ист. наук *А. В. Сафронов*, канд. ист. наук *Н. И. Сериков* (исторические науки),
д-р филос. наук, проф. *Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф. *А. И. Кобзев* (философские науки),
канд. филол. наук *Л. А. Васильева*, д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*,
канд. филол. наук *Л. Р. Франгулян* (филологические науки)

Научные редакторы:

д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*, канд. ист. наук *Н. И. Сериков*,
М. А. (Theol.) Ш. Р. Кашаф, *Т. М. Мастюгина*

Редакторы-переводчики:

канд. ист. наук *Н. И. Сериков*, д-р ист. наук *Е. Ю. Ванина* (англ. язык),
д-р филос. наук, проф. *Т. Ибрагим*, д-р ист. наук, проф. *Д. В. Микульский*, канд. ист. наук
Н. И. Сериков (араб. язык),
канд. ист. наук *Д. Ю. Куликов* (кит. язык),
д-р ист. наук *С.-Х. Д. Сыртыпова* (монг. язык),
д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*, *Л. З. Танеева-Саломатшаева* (перс. язык),
д-р филол. наук, проф. *А. С. Аврутина*, д-р филос. наук *Л. И. Шахин* (тур. язык)

Редактор по научным коммуникациям – *К. Ш. Аляутдинова*

Литературный редактор, редактор-корректор – канд. культурол. *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Е. П. Гордина*

В оформлении обложки и разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным Эрмитажем и Государственным музеем Востока. Журнал использует технологию дополненной реальности (augmented reality, AR), позволяющую интегрировать цифровые объекты в реальный мир.

Подписано в печать 30.03.2021. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 26,49.

Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 03012.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Веб-сайт: www.orientalistica.com

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1

Тел.: (495) 230-20-52

Веб-сайт: www.publit.ru

Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020–2021)



История китайской цивилизации: в 4 т. / гл. редколл. Юань Синпэй и др.; пер. с кит. под ред. И.Ф. Поповой. — М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020.



Четырехтомный труд «История китайской цивилизации» («Чжунхуа вэньмин ши»), изданный Пекинским университетом в 2006 г., впервые предлагается на русском языке Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). Китайская цивилизация в трех своих составляющих — материальной, исторической и духовной — показана на протяжении непрерывной 5000-летней истории, от глубокой древности (неолита) до конца правления империи Цин (1911).

Сущность китайской цивилизации авторы выражают термином «единство многообразия» (*доюань тигэ*), называют ее многокомпонентной и полиэтнической (*доюань*

вэньмин). Факторами, обеспечившими стабильность ее развития, называют восприимчивость к элементам пришедших извне культур, взаимодействие элитарного и простонародного, а также «новаторство через возвращение к древности».

«...фундаментальный и очень важный для мировой синологии труд в русском переводе станет доступен читателям, не владеющим китайским языком, и даст понимание подхода современной китайской науки к истории собственной великой цивилизации».



И. Ф. Попова, член-корреспондент РАН, директор Института восточных рукописей РАН



«Вол, который нас вытянет»

В преддверии Нового года ИВР РАН, связанный партнерскими отношениями с журналом «Ориенталистика» (*Orientalistica*), выпустил настенный календарь на 2021 год. Тринадцать перекидных листов календаря с фирменной символикой старейшего отечественного центра изучения рукописного наследия народов Востока — Азиатского Музея Императорской Академии наук украшены репродукциями, главным героем которых стал Вол (Бык, Буйвол) — второй знак восточного (китайского) гороскопа. Под знаком обладающего благородством, мудростью и решительностью животного пройдет перекрестный Год российско-китайского научно-технического и инновационного сотрудничества. На обложке календаря на быке изображен Лао-цзы — легендарный основатель даосизма в Китае (изображение хранится в ИВР РАН, Китайский фонд, «Жития даосских святых», XVII–XIX вв.).



Приятным бонусом от издателей является возможность бесплатно скачать редкий календарь ИВР РАН в формате PDF.



MEMORIES



MEMORIES

Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the «come to life» photos with the «augmented reality» effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.

go.mmr.s.me



ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т.4, №1
2021

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

orientalistica.com



go.mms.me



**Цифровые технологии
дополненной реальности.
The digital augmented
reality (AR) technology.**

