


Т. 4, № 4
Vol. 4, No 4
2021

ОРИЕНТАЛИСТИКА ORIENTALISTICA

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

Ad orientem.
Ad orientalia 



Vol. 4, No 4
2021

ORIENTALISTICA

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



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is a print 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.orientmuseum.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 specialties and corresponding to them should be published branches of science:

HISTORICAL SCIENCES

- 07.00.02 History of Russia / 5.6.1. History of Russia* (History),
- 07.00.03 General history (of the relevant period) / 5.6.2. General history* (History),
- 07.00.06 Archaeology / 5.6.3. Archaeology* (History),
- 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology / 5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography* (History),
- 07.00.09 Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research / 5.6.5. Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research* (History),

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 09.00.03 History of Philosophy / 5.7.2. History of Philosophy* (Philosophy),
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture / 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture* (Philosophy),
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture / 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture* (History)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies / 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies* (Philosophy),
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies / 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies* (History)

PHILOLOGICAL SCIENCES

- 10.01.03 Foreign Literatures / 5.9.2. Literature of the peoples of the World* (Philology),
- 10.01.08 Theory of literature. Textology / 5.9.3. Theory of literature* (Philology),
- 10.01.09 Folklore Studies / 5.9.4. Folklore Studies* (Philology),

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

- 5.6.6. History of Science* (History),
- 5.9.1. Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation* (Philology),
- 5.9.6. Languages of the peoples of the World* (Philology).

Note: *In accordance with the nomenclature of scientific specialties and their corresponding branches of science approved by order of February 24, 2021 No. 118 of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.

Editor-in-Chief

Alikber K. Alikberov – Dr. habil. (Hist.), 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), Dr. habil. (Hist.), Prof., State Hermitage Museum; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation.

Irina F. Popova – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Corresponding Member of the RAS, 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 RAS, Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the RAS, Moscow, Russian Federation.

Bazarov Boris Vandanovich – Member of the RAS, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., 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 RAS, 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.

Andrei V. Golovnev – Member of the RAS, Dr. habil. (Hist.), Prof., Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the RAS; National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg; Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation.

Askold I. Ivantchik – Corresponding Member of the RAS, 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.

Nikolay N. Kazansky – Member of the RAS, Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of Linguistic Studies of the RAS; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia.

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

Andrey S. Desnitsky – *Deputy Editor-in-Chief*, Dr. habil. (Philol.), 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, Head of the editorial office*, 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. of the RAS, 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.

Ramil R. Khayrutdinov – Ph. D. (Hist.), Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS, Kazan, 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.

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.

Alexander V. Safonov – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation.

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

Shamil Sh. Shikhaliyev – 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. Syrtyanova – Dr. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation.

Lola Z. Taneeva-Salamatshaeva – Dr. habil. (Philol.), 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.), Prof. of the RAS, State Museum of Oriental Art; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.



Т. 4, № 4
2021

ОРИЕНТАЛИСТИКА

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



Информация об издании

Orientalistica («Ориенталистика») – печатное научное рецензируемое издание востоковедческой тематики.

Издается с 2018 г., до 2021 г. – ежеквартально, с 2021 г. – 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.hermitagemuseum.org



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры Государственный музей искусства народов Востока.

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

Редакция



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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

Сайт: www.orientalistica.com

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

Журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) предлагает исследования по истории, философии и филологии народов стран Востока в древние и средние века.

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 при 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 Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России, по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- 07.00.02 Отечественная история / 5.6.1. Отечественная история* (исторические),
- 07.00.03 Всеобщая история / 5.6.2. Всеобщая история* (исторические),
- 07.00.06 Археология / 5.6.3. Археология* (исторически),
- 07.00.07 Этнография, этнология и антропология / 5.6.4. Этнология, антропология и этнография* (исторические),
- 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования / 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические).

ФИЛОСОФИЯ

- 09.00.03 История философии / 5.7.2. История философии* (философские),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры / 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры / 5.7.8. Философская антропология, философия культуры* (исторические),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение / 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение / 5.7.9. Философия религии и религиоведение* (исторические).

ФИЛОЛОГИЯ

- 10.01.03 Литература народов стран / 5.9.2. Литературы народов мира (филологические),
- 10.01.08 Теория литературы. Текстология / 5.9.3. Теория литературы* (филологические),
- 10.01.09 Фольклористика / 5.9.4. Фольклористика* (филологические).

Редакция предполагает расширять присутствие журнала в номенклатуре научных специальностей Перечня Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России и приглашает к сотрудничеству авторов публикаций по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.6.6. История науки и техники* (исторические науки, философские),
- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации* (филологические),
- 5.9.6. Языки народов зарубежных стран (с указанием конкретного языка или группы языков)* (филологические).

Примечание: * В соответствии с номенклатурой научных специальностей и соответствующих им отраслей науки, утвержденной приказом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации № 118 от 24 февраля 2021 г.

Главный редактор

Аликберов Аликбер Калабекович – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Международный редакционный совет

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

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

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

Алпатов Владимир Михайлович – академик РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; г. Москва, Российская Федерация.

Базаров Борис Ванданович – академик 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 Аенес – 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 – академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Головнёв Андрей Владимирович – член-корр. РАН, д-р ист. наук, проф., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург; Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 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.

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

Казанский Николай Николаевич – академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт лингвистических исследований РАН; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

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

Сампилдондов Чулуун – д-р ист. наук, 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

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, заведующий редакцией*, 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, проф. РАН, 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.

Мещеряков 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.

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.

Сафронов Александр Владимирович – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

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

Ситдинов 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.

Хайрутдинов Рамиль Равилович – канд. ист. наук, Казанский федеральный университет; Институт археологии им. А. Х. Халикова АН РТ, г. Казань, 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

Miroshnikov I. Yu. Coptic Papyri of the University History Museum of Perm State University 823

Shomakhmadov S. Kh. On the meanings of the terms *dhāraṇī* and *mantra* in the Buddhist written tradition..... 842

Universal history

Kitinov B. U., Lyulina A. G. The Reincarnations of the Andzhatan Lama: a Study of the Phenomenon 858

Fionin M. V. New data for attribution of the miniature of St. Luke from the collection of the University of St. Joseph in Beirut 882

Popova G. S. Introduction to the study of Kong-zi jia-yu (“School Sayings of Confucius”)..... 901

Skrypnik E. S. Mingtang and Tiantang of the Empress Wu Zetian (624–705) 929

Stepanova A. Sources on the History of the Berber Tribal Confederation of Ṣanhāja in the Middle Ages: The Issue of Reliability 949

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

Efremova N. V. On Avicennian reception of Aristotle’s philosophical psychology: the definition of the soul 967

Zheleznova N. A. Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 1–10. 987

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the World

Smagina E. B. The Satanological Myth in the Coptic literature and its development1007

Chalisova N. Yu. The “evidential paradigm” in Persian Classics: princes from Sarandip and other clue interpreters1033

Theory of literature

Bonch-Osmolovskaya T. B. Quantitative patterns in the poetic structure of The Temple Hymns by Enkheduanna1063

Languages of the peoples of the World

Alpatov V. M. Vasily Abaev: the Russian Antistructuralist.....1084

CHRONICLE

Review

Zarubina E. D. Eastern Mediterranean at the turn of the tide [Book review:] Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XVI+408 p.....1095





СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Мирошников И. Ю. Коптские папирусы из собрания Музея истории Пермского университета..... 823

Шомахмадов С. Х. О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции 842

Всеобщая история

Китинов Б. У., Люлина А. Г. Перевоплощения Анджатан-ламы: исследование феномена..... 858

Фионин М. И. Новые данные для атрибуции миниатюры св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа в Бейруте..... 882

Попова Г. С. Введение в изучение Кун-цзы цзя-юй («Школьные беседы Конфуция»)..... 901

Скрытник Е. С. Минтан и Тяньтан императрицы У Цзэтянь (624–705) 929

Степанова А. В. Источники по истории берберского племенного объединения санхаджа в Средние века: проблема достоверности..... 949

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

История философии

Ефремова Н. В. Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души..... 967

Железнова Н. А. Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 1–10 987



ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литературы народов мира

Смагина Е. Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе1007

Чалисова Н. Ю. «Уликовая парадигма» в персидской классике: принцы из Сарандипа и прочие чтецы следов1033

Теория литературы

Бонч-Осмоловская Т. Б. Количественные особенности поэтической структуры «Храмовых гимнов» Энхедуанны1063

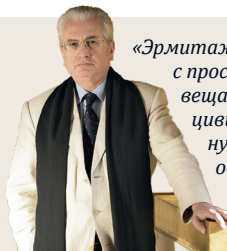
Языки народов мира

Алпатов В. М. Василий Абаев: российский антиструктуралист....1084

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

Зарубина Е. Д. Восточное Средиземноморье на переломе [Рец. на кн.:] Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XVI+408 p1095



«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».

Королькова 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.



HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



- **Historiography, source critical studies, historical research methods**
Историография, источниковедение, методы исторического исследования
- **Universal history**
Всеобщая история

HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья
УДК 930.271(3)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-823-841>

Исторические науки

Коптские папирусы из собрания Музея истории Пермского университета

Иван Юрьевич Мирошников

*Центр египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия,
Шведская коллегия перспективных исследований,
Хельсинкский университет,
ivan.miroshnikov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0524-2861>*

Аннотация. Статья предлагает на суд читателя *editio princeps* коптских рукописей из коллекции Александра Александровича Пальникова (1857–1917), ныне входящих в собрание Музея истории Пермского университета. Все рукописи написаны на папирусе и датируются второй половиной I тыс. н. э. Всего Пермское собрание насчитывает двадцать пять фрагментов с текстом на коптском языке, которые относятся к десяти различным рукописям. Две рукописи, по всей видимости, литературного содержания, все остальные представляют собой документы. Транскрипция коптского текста сопровождается русским переводом и папирологическим комментарием.

Ключевые слова: папирология; коптский язык; Музей истории Пермского университета; египетское монашество

Благодарности: статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-00270 А).

Для цитирования: Мирошников И. Ю. Коптские папирусы из собрания Музея истории Пермского университета. *Ориенталистика*. 2021;4(4):823–841. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-823-841>.



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





Coptic Papyri of the University History Museum of Perm State University

Ivan Yu. Miroshnikov

Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

Swedish Collegium for Advanced Study,

University of Helsinki,

ivan.miroshnikov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0524-2861>

Abstract. This article constitutes the *editio princeps* of the Coptic manuscripts from the private collection of Alexandr Palnikov (1857–1917), presently housed at the University History Museum of Perm State University. All these manuscripts are written on papyrus and can be dated to the second half of the first millennium C. E. The twenty-five fragments with Coptic text come from ten different manuscripts. Of those, two seem to be literary; the rest, documentary. The transcription of the Coptic text is accompanied by a Russian translation and a papyrological commentary.

Keywords: papyrology; Coptic; University History Museum of Perm State University; Egyptian monasticism

Acknowledgements: the article was written with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20-09-00270 A).

For citation: Miroshnikov I. Yu. Coptic Papyri of the University History Museum of Perm State University. *Orientalistica*. 2021;4(4):822–841. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-823-841>.

Введение

Среди египетских древностей, принадлежащих собранию Музея истории Пермского университета, важную часть представляют фрагменты рукописей на папирусе. Эти папирусы содержат тексты на древнеегипетском, греческом, коптском и арабском языках; все они до сих пор не изданы. Настоящая публикация призвана хотя бы отчасти устранить это упущение и предлагает на суд читателя *editio princeps* десяти папирусов на коптском языке из Пермского собрания.

Коптские папирусы относятся к единицам хранения, имеющим следующие номера в книге поступлений Музея истории Пермского университета (далее – МИПУ КП): 350/74, 350/75, 350/77, 350/79, 350/82, 350/83, 350/382. Пять единиц хранения (МИПУ КП 350/74, 350/75, 350/79, 350/82, 350/382) представляют собой помещенную под стекло бумажную подложку с наклеенными на нее папирусными фрагментами. В единицах хранения МИПУ КП 350/77 и 350/83 фрагменты помещены между двумя стеклами. Во всех шести случаях в одну единицу хранения



входят фрагменты нескольких различных рукописей; в единицах хранения МИПУ КП 350/74, 350/82 и 350/83 коптские фрагменты соседствуют с фрагментами рукописей на греческом языке; в МИПУ КП 350/75 коптский текст соседствует с демотическим.

Шесть из семи единиц хранения (МИПУ КП 350/74, 350/75, 350/77, 350/79, 350/82 и 350/382) происходят из коллекции генерал-майора А. А. Пальникова (1857–1917)¹. Все они, согласно рукописному каталогу, написанному самим Пальниковым в 1908–1909 гг., были подарены ему Б. А. Тураевым (1868–1920)². В каталоге Пальникова эти единицы хранения пронумерованы 370, 376, 374, 372, 371 и 369 соответственно. Происхождение МИПУ КП 350/83 в точности неизвестно. В инвентарной книге Музея древностей и изящных искусств Пермского университета, составленной в 1916–1925 гг., указано, что эта единица хранения также происходит из коллекции Пальникова. Сходным образом надпись на бумажной этикетке, приклеенной к МИПУ КП 350/83, гласит: «А. Пальников». Впрочем, в каталоге Пальникова эта единица хранения упомянута только в двух приписках, сделанных на последнем листе, причем в обоих случаях рука отлична от пальниковской. Соответственно, возможны два объяснения: либо единица хранения МИПУ КП 350/83 действительно принадлежала Пальникову, но стала частью его коллекции уже после составления каталога, либо же она происходит из другой коллекции, а приписки, сделанные кем-то в каталоге Пальникова, были впоследствии неверно истолкованы составителями инвентарной книги.

К сожалению, неизвестно, кем и где были найдены эти папирусы. Неизвестно также, когда и при каких обстоятельствах Тураев приобрел фрагменты, впоследствии подаренные им Пальникову. Точная датировка папирусов также представляется невозможной, хотя почти наверняка все они были написаны во второй половине I тыс. н. э. [1, с. 37].

Материалы исследования

В предлагаемом на суд читателя исследовании коптские папирусы пронумерованы 1–10. В соответствии с установившейся практикой обозначения опубликованных документов на папирусе я предлагаю в дальнейшем обозначать коптскую часть Пермского папирусного собрания сиглой Р. PermCopt. В данной ниже таблице приведены соответствия между моей нумерацией коптских папирусов и музейными номерами (а также устаревшими номерами по каталогу Пальникова и инвентарной книге 1916–1925 гг.).

¹ Подробнее о формировании Пермского папирусного собрания см.: [1].

² Подробнее об этом каталоге см.: [2].



Т а б л и ц а

Р. PermCopt.	МИПУ КП	Каталог Пальникова	Инвентарная книга 1916–1925 гг.
1–2	350/382	369	3394
3–4	350/74	370	3396
5	350/82	371	3397
6	350/79	372	3398
7–8	350/77	374	3400
9	350/83	395	3416
10	350/75	376	3402

В транскрипции коптского текста я следую принципам словоделе-ния, предложенным В. Тиллем [3]. В тех случаях, когда это возможно, за транскрипцией следует русский перевод идентифицированных мной коптских слов и фраз.

1. Текст документального содержания (рис. 1)

От папируса остались четыре фрагмента разного размера (55×32 [a], 11×8 [b], 11×21 [c] и 36×22 [d] мм). Текст написан поперек волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Хотя фрагменты расположены на бумажной подложке на небольшом расстоянии друг от друга, в действительности они могут быть соединены. Поскольку ни один из первоначальных краев документа не сохранился, определить, сколько строк утеряно в начале и в конце, не представляется возможным. Длина лакун слева и справа также неизвестна.

Текст написан на саидском диалекте коптского языка. Редуцированный гласный звук /ə/ (*шва*) может передаваться как диакритической чертой, так и буквой ε. Соответственно, генитивная морфема /ən/ записана как ѱ-, в то время как /əg/, предыменная форма глагола ερε («делать»), записана как ер-. Дважды (строки 2 и 5) над буквой і находится трема (і̅); в одном случае (строка 6) над і помещен циркумфлекс (і̇).

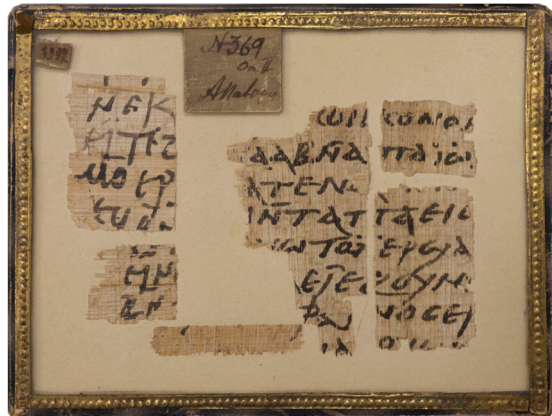


Рис. 1. МИПУ КП 350/382. Р. PermCopt. 1 (четыре фрагмента справа) и Р. PermCopt. 2 (два фрагмента слева)

Fig. 1. P. PermCopt. 1 (four fragments on the right) and P. PermCopt. 2 (two fragments on the left)



Транскрипция коптского текста

[.]коконом[еи
ето]γααβ Ѡαπα ιωϛ[ανηης
]ατε ηαϛ ..[
5]. Ѡταπαειϱ[т
]ϱγωт αιερ ϱα[
].ει ερογн е[
ор]фанос е.[
]ηαογϱ.[

1 οίκονομῆϊν (?) 7 ὀρφανός

Перевод

... ты управляешь ...
... святой [монастырь (?)] аввы Иоанна ...
... ему (?) ...
... мой отец ...
5 ... я ...
... входить в ...
... сирота ...
...

Комментарий

1. В коптских документальных текстах встречаются три слова, начинающиеся на оиконом- (все три заимствованы из греческого): глагол оикономει (от греч. οίκονομῆϊν – «управлять», «распоряжаться») и существительные оикономос (от греч. οίκονόμος – «иконом») и оикономια (от греч. οίκονομία – «управление»). Все три термина могут использоваться в связи с финансово-хозяйственной деятельностью при монастыре, причем, как отмечает У. Крам ([4, с. XIX]; см. также: [5, с. 34]), термин оикономос не только означает служителя при церкви или монастыре, ответственного за соответствующие операции, но также может быть синонимом термина проεστωс (от греч. προεστώс – «настоятель», «игумен»). Буква κ, предшествующая оиконом[в рукописи, почти наверняка является местоименным формантом второго лица мужского рода единственного числа. В случае, если слово, окончание которого утрачено, было существительным, ему должен был предшествовать притяжательный артикль; текст строки можно восстановить следующими способами: пе]коконом[ос («твой иконом»), не]коконом[ос («твой икономы»), те]коконом[ια («твое управление»). Хотя с точки зрения коптской грамматики все три варианта восстановления допустимы (грамматически допустим также и вариант не]коконом[ια, но слово оикономια не встречается во множественном числе), ни один из них не представляется вероятным. Насколько я могу



следующей за ней буквы является довольно большим, представляется вероятным, что за альфой следовала буква φ , изогнутая часть которой располагалась слева от вертикальной черты и теперь полностью утрачена. Таким образом, текст, по всей видимости, содержал предлог косвенного дополнения η -, $\eta\alpha$ - и местоименный суффикс мужского рода третьего лица единственного числа («ему»). Следующая за $\eta\alpha\varphi$ буква, вероятнее всего, или π , или ν ; следующая буква – ϵ , o , или ω .

4. Поскольку от буквы, предшествовавшей в рукописи префиксу $\eta\tau\alpha$ - (относительный перфект или перфект II), сохранилась правая вертикальная черта, ею может быть только η , i , μ , ν или φ . Фраза $\eta\alpha\epsilon\varphi$ [т («мой отец») может быть употреблена как в буквальном (кровный родственник), так и в переносном смысле как почтительное обозначение духовных лиц и монахов. Любопытно, что, как отмечают А. Будор и Ш. Эртель [13, с. 17], в коптских документах из архива Франге фразы «мой отец» и «мой брат» часто синонимичны и взаимозаменяемы, например: $\eta\alpha\epsilon\varphi\tau$ $\nu\sigma\omega\mu$ $\eta\alpha\iota\omega\tau$ $\varphi\tau\alpha\eta\tau$ – «мой возлюбленный брат, мой отец Франге» (O. Frangé 319, 2–3 [13, с. 220]).

5. Префиксу $\alpha\iota$ - в рукописи, скорее всего, предшествует слово $o\omega\tau$ («единственный», «один и тот же»). Фразу $\alpha\iota\epsilon\tau$ $\varphi\alpha$ можно перевести как «я отпраздновал»; впрочем, представляется более вероятным, что $\varphi\alpha$ – только начало слова, окончание которого утеряно из-за лакуны (например, $\alpha\iota\epsilon\tau$ $\varphi\alpha$ [$\varphi\tau\epsilon$] – «я поступил нечестиво»).

6. Буквой, предшествующей глаголу $\epsilon\iota$ («входить»), может быть только либо λ , либо λ .

7. Буквой, следующей за ϵ , может быть либо i , либо ρ .

8. Если мною верно прочитаны буквы $\eta\alpha$, можно с большой осторожностью предположить, что перед нами – показатель будущего I.

2. Текст документального содержания (рис. 1)

От папируса сохранились два фрагмента (34×25 [a] и 16×20 [b] мм). Текст написан вдоль волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Хотя фрагменты расположены на бумажной подложке на небольшом расстоянии друг от друга, в действительности они могут быть соединены. Сохранился только левый край документа. Определить, сколько строк утеряно в начале и в конце, не представляется возможным. Длина лакуны справа также неизвестна.

По всей вероятности, текст написан на саидском диалекте. Из-за того, что от документа сохранилась лишь незначительная часть, с достоверностью можно идентифицировать только несколько морфем (см. комментарий). Дважды в рукописи редуцированный гласный звук / ϵ / передан при помощи диакритической черты, причем в одном случае черта расположена над слоговой согласной (η), а в другом – между двумя согласными, образующими один слог ($\eta\eta$). Дважды (строки 5 и 6) над гласной находится циркумфлекс; в одном случае (строка 3) над i помещена трема.



Транскрипция коптского текста

 .[.].[
 нек[
 еіте ρ[
 5 мō ер[
 еϥō н[
 еіне [
 ρ̄н̄ .[

Комментарий

2. В начале строки, вероятнее всего, находится притяжательный артикль с местоименным формантом второго лица единственного числа мужского рода нек- («твой»).

3. Слово еіте в начале строки можно истолковать как греческий союз еіте («или»).

4. Горизонтальная черта над мō может означать, что перед нами сокращение (см., например, SB Kopt. I 298, 5 [14, с. 114], где под пмо подразумевается пмонастриуон).

5. По всей видимости, е- в начале строки является обстоятельственным конвертером, за которым следуют преформатив личного местоимения третьего лица единственного числа мужского рода и статив глагола ере («делать»), т. е. «будучи».

6. В начале строки, скорее всего, написан глагол еіне («приносить»).

7. Писец первоначально написал в начале строки другую букву, а потом исправил ее на ρ. Первое слово этой строки, по всей видимости, является предлогом ρ̄н̄ («в»).

3. Текст документального содержания (рис. 2)

От папируса остались четыре фрагмента (12×36 [a], 7×35 [b], 9×31 [c] и 7×36 [d] мм). Текст написан поперек волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Фрагменты расположены на бумажной подложке друг над другом и на небольшом расстоянии друг от друга. Три из четырех фрагментов (a, b и d) могут быть соединены, причем фрагмент d (четвертый сверху) должен быть



Рис. 2. МИПУ КП 350/74. P. PermCopt 3 (четыре фрагмента слева сверху) и P. PermCopt. 4 (два фрагмента, в центре справа и снизу)

Fig. 2. P. PermCopt. 3 (four top left fragments) and P. PermCopt. 4 (two fragments, middle right and bottom)



расположен между *a* и *b*. Местоположение фрагмента *c* мне установить не удалось. Поскольку ни один из первоначальных краев документа не сохранился, определить, сколько строк утеряно в начале и в конце, не представляется возможным. Длина лакун слева и справа также неизвестна.

Текст написан на саидском диалекте. Редуцированный гласный звук /ə/ трижды передан при помощи диакритической черты, причем в двух случаях черта расположена над слоговой согласной (ḥ), а в одном – между двумя согласными, образующими один слог (ḥm). В слове ḥmm («чужеземец») над омикроном помещен циркумфлекс.

Транскрипция фрагментов a, b и d

-. - - - -
].[4–5].[
]ḥmm̄ .[
]ε αϣω ḥ.[
] ḥmm̄ [

Перевод текста фрагментов a, b и d

...
... чужеземец ...
... и ...
... люди ...

Комментарий

1. Окончание вертикальной черты первой видимой буквы располагает под строкой, смыкаясь с правой вертикальной чертой п во второй строке.

Транскрипция фрагмента c

-. - - - -
]αϣ ετε τ[
] ḥ [

Комментарий

1. Небольшая черта, принадлежащая букве, которая следует за ετε, может быть истолкована как засечка на конце горизонтальной черты буквы τ. Возможно, лакуну следует восстановить ετε τ[α τε («а именно», «то есть»).

4. Текст документального содержания (рис. 2)

От папируса остались два фрагмента (23×78 [*a*] и 15×95 [*b*] мм), один из которых наклеен на бумажную подложку вверх ногами. Текст написан вдоль волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Определить изначальное положение двух фрагментов по отношению друг к другу не представляется возможным. Поскольку ни один из первоначальных краев документа не сохранился, неизвестны ни количество



утраченных строк в начале и в конце документа, ни длина лакун слева и справа. По всей видимости, текст написан на саидском диалекте. Диакритические символы отсутствуют.

Транскрипция фрагмента а

].[
]..ⲡⲣⲛ[
]....ⲟϥⲛϥ ⲡⲉ.[
]..ⲱⲟϥ ϣ ⲡⲙⲉⲉ[ϥⲉ
 5]..ⲉ.[

Перевод текста фрагмента а

...
 ... выгода ...
 ... помнить ...
 ...

Комментарий

2. Вероятно, ⲡⲣⲛ[следует восстановить как ⲡⲣⲛ[ⲣⲉ («сын»).

3. Возможно, ⲡⲉ стоит истолковать как связку; в этом случае перед нами именное предложение ⲟϥⲛϥ ⲡⲉ («это – выгода», или «...является выгодным»).

Транскрипция фрагмента в

].....ⲉⲓ.[
]...[

5. Текст документального содержания (рис. 3)

От папируса остались два фрагмента (22×40 [a] и 28×34 [b] мм). Текст написан поперек волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Характер расположения волокон указывает на то, что изначально один из фрагментов находился над другим; к сожалению, мне не удалось установить, какой из двух фрагментов предшествовал другому. Фрагмент а (наклеен



Рис. 3. МИПУ КП 350/82. Р. PermCopt. 5 (два крупных фрагмента справа)

Fig. 3. P. PermCopt. 5 (two larger fragments on the right)



на бумажную подложку над вторым фрагментом), видимо, сохранил левый край документа. Текст, вероятно, написан на саидском диалекте. Диакритические символы отсутствуют.

Транскрипция фрагмента а

ф....[
ер..м.н[
...н.он[

Транскрипция фрагмента в

[.]..ча.[
[.]..грам[ε
..а.εм.[
...ε..[

Перевод текста фрагмента в

...
... человек
...
...

6. Текст документального содержания (рис. 4)

На бумажную подложку наклеены три фрагмента (30×82 [a], 22×30 [b] и 29×84 [c] мм), два из которых (a и c) относятся к одному документу. Фрагмент c наклеен на подложку вверх ногами. Поскольку на фрагменте b видно лишь несколько неидентифицируемых чернильных штрихов, определить, был ли он также изначально частью данного документа, не представляется возможным. Текст написан вдоль волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Определить изначальное положение фрагментов a и c по отношению друг к другу не представляется возможным. Поскольку ни один из



Рис. 4. МИПУ КП 350/79. P. PermCopt. 6 (два крупных фрагмента)

Fig. 4. P. PermCopt. 6 (two larger fragments)



первоначальных краев документа не сохранился, неизвестны ни количество утраченных строк в начале и в конце документа, ни длина лакун слева и справа.

Текст написан на саидском диалекте. В двух случаях (фрагмент *a*, строка 2, и фрагмент *c*, строка 2) над двумя согласными, образующими один слог, помещена диакритическая черта. В случае, если текст рукописи нами прочитан и истолкован правильно, в первой строке фрагмента *a* писец употребил омегу вместо омикрона в местоименном статусе предлога ϵ -, $\epsilon\rho\omega\zeta$ («к»). Как отмечает П. Кале [5, с. 82], такая замена широко засвидетельствована в документальных текстах, независимо от того, из какого региона Египта они происходят.

Транскрипция фрагмента a

]...ϣⲓⲛⲉ ϣⲣⲟϥ .ⲁ.[
]ⲁ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲁϣⲱ ⲛⲓⲛ ϥ[
]. ⲁϣⲱ ⲟϣⲁⲓⲁ[ⲑⲟ
].....[

3 ⲁϣⲁⲑⲟ-

Перевод текста фрагмента a

... приветствовать ее ...
... с нами и с ...
... и некто благой (или: нечто благое) ...
...

Комментарий

1. Несмотря на то что поверхность папируса перед глаголом $\rho\omega\iota\epsilon$ («приветствовать») должна вмещать около трех букв, на фрагменте видна только вертикальная черта буквы, непосредственно предшествующей ρ . Вероятнее всего, это буква ι или η . Если предположить, что глаголу предшествовал местоименный формант, неизбежен вывод, что глагол был употреблен в первом лице либо единственного (например, $\epsilon\rho\omega\iota\epsilon$ [«я приветствую»]), либо множественного числа (например, $\tau\epsilon\eta\rho\omega\iota\epsilon$ [«мы приветствуем»]).

2. Часть папируса, на которой было написано $\eta\eta\eta\eta\eta$ («с нами»), сохранилась, но чернила, которыми была написана первая буква *мю* в этом слове, по всей видимости, полностью исчезли. Слово, начинающееся с ρ , может быть личным именем.

3. В отсутствие контекста не представляется возможным определить, было ли употреблено в тексте слово $\rho\gamma\alpha\theta\circ\varsigma$ (от греч. $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ – «благой») или слово $\rho\gamma\alpha\theta\circ\omega\iota\varsigma$ (от греч. $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ – «благое»).



Транскрипция фрагмента с

].....[
]ннү тнхω м[мос
].....[

Перевод текста фрагмента с

...
... мы говорим ...
...

Комментарий

2. Буквы ннү в начале строки, вероятнее всего, следует истолковать либо как статив ннү («приходить»), либо как окончание существительного множественного числа сннү («братья»).

7. Литературный текст (рис. 5–6)

От рукописи сохранилось два фрагмента (40×27 [a] и 37×25 [b] мм). Текст написан с обеих сторон, вдоль и поперек волокон. Письмо рукописи (унимодулярный маюскул) и изящные формы букв и диакритической черты указывают на то, что перед нами фрагменты одного или двух листов литературного кодекса.

Ввиду небольшого размера фрагментов определить их изначальное положение по отношению друг к другу не представляется возможным. По визуальным наблюдениям, рукопись написана железо-галловыми чернилами.



Рис. 5. МИПУ КП 350/77. P. PermCopt. 7 (два фрагмента в левом верхнем углу) и P. PermCopt. 8 (два фрагмента в правом верхнем углу)

Fig. 5. P. PermCopt. 7 (two top left fragments) and P. PermCopt. 8 (two top right fragments)

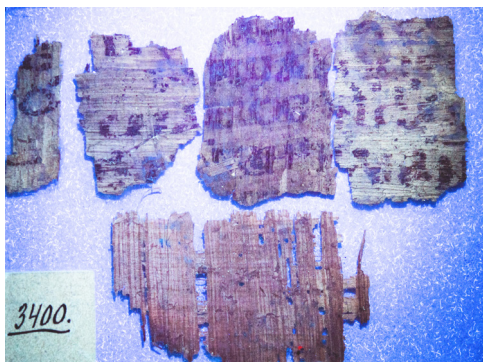


Рис. 6. МИПУ КП 350/77. P. PermCopt. 7 (два фрагмента в правом верхнем углу) и P. PermCopt. 8 (два фрагмента в левом верхнем углу)

Fig. 6. P. PermCopt. 7 (two top right fragments) and P. PermCopt. 8 (two top left fragments)



Многие буквы могут быть прочитаны только при помощи ультрафиолетового освещения. Текст написан на саидском диалекте. Диакритическая черта встречается четыре раза, в каждом случае она помещена над слоговой согласной (ḿ, ṅ).

Транскрипция фрагмента а

```

- - - -
↓   ]ес.[
     ]апа.[
     ]х.сх[
- - - -

→   ]ах.[
     ]с..[
     ]ḿса.[
     ]лиа ṅ[
- - - -

```

Комментарий

→ 3. На строке, вероятнее всего, сохранился предлог «за» в предыменной (ḿса-) или предместоименной (ḿса-) форме.

→ 4. По всей видимости,]лиа представляет собой окончание существительного женского рода греческого происхождения (например, сунτέλια от греч. συντέλια – «конец», «кончина»).

Транскрипция фрагмента в

```

- - - -
↓   ]..[
     ]ḗααх[ε
     ]αвос .[
     ] ḿгнт[
5   ]...[
- - - -

→   ]..[
     ]. еро[
     ]ααх[ε
     ]ε ḿп.[
5   ]...[
- - - -

```

Перевод текста фрагмента в

```

↓
...
... СЛОВО ...
...
... В ...
...

```



→ ...
... к (?) ...
... слово (или: говорить) ...
...
...

Комментарий

↓ 3. Крайне заманчивой представляется идея восстановить на этой строке имя [ακ]ϣвос. Речь в тексте в таком случае, вероятнее всего, шла об одном из библейских апостолов.

→ 2. Буквой перед ερο может быть только π или τ.

8. Литературный текст (?) (рис. 5–6)

От рукописи сохранилось два фрагмента (33×26 [a] и 32×10 [b] мм). Текст написан с обеих сторон, вдоль и поперек волокон. Ввиду небольшого размера фрагментов определить их изначальное положение по отношению друг к другу не представляется возможным. Письмо рукописи (уни-модулярный маюскул) указывает на то, что с высокой долей вероятности перед нами фрагменты одного или двух листов литературного кодекса. По визуальным наблюдениям, рукопись написана сажевыми чернилами, что исключает ее отождествление с предыдущей (Р. PermCopt. 7).

Транскрипция фрагмента а

↓ - - - -
].x[
]xε[
].α.[
].[
 - - - -

→ - - - -
]π.[
].N[
]ϣα[
]..[
 - - - -

Транскрипция фрагмента b

↓ - - - -
]ε[
]ο.[
].[
 - - - -

→ - - - -
].[
]Υ[
].x.[
 - - - -



9. Текст документального содержания (рис. 7)

От рукописи сохранился один фрагмент (20×22 мм). Текст написан поперек волокон. На обратной стороне текст отсутствует. Сохранился левый край документа. Текст, вероятно, написан на саидском диалекте. В слове *naï* («эти») над йотой стоит трема.

- - - -
naï tnr[ou
n[
- - - -

Перевод

все эти ...
...



Рис. 7. МИПУ КП 350/83. Р. PermCopt. 9
(фрагмент в правом нижнем углу)

Fig. 7. P. PermCopt. 9 (bottom right fragment)

10. Текст документального содержания (рис. 8)

От рукописи сохранилось три фрагмента (10×8, 8×5 и 25×18 мм), два из них помещены поверх третьего. Текст, по всей видимости, был написан после того, как один папирус был наложен на другой; таким образом, некоторые буквы написаны на верхних фрагментах, некоторые – на нижнем, а некоторые – частично на нижнем, частично на одном из верхних. Во всех случаях текст написан поперек волокон. На обратной стороне текст, по всей видимости, отсутствует. Ни один из первоначальных краев документа не сохранился. Текст, вероятно, написан на саидском диалекте.

- - - -
]..[
]. ечх[
]оп.[
- - - -

Комментарий

2. Наиболее вероятный вариант восстановления утраченного текста справа – ечх[ω ммос («говоря»).



Рис. 8. МИПУ КП 350/75.
Р. PermCopt. 10 (фрагмент в правом
нижнем углу)

Fig. 8. P. PermCopt. 10 (bottom right
fragment)



Заключение

Читатели настоящей статьи, вероятно, испытают некоторое разочарование из-за того, что небольшой размер коптских фрагментов Пермского собрания не позволил мне с уверенностью судить об их происхождении, назначении и содержании. Вероятно, именно по этой причине Пермские фрагменты до настоящего момента оставались неопубликованными. Тем не менее публикация даже столь малых и, на первый взгляд, незначительных фрагментов необходима: известны многочисленные случаи, когда исследователь, работая с опубликованными папирусами, замечал, что фрагменты, принадлежащие разным собраниям, изначально составляли один и тот же документ. Будем надеяться, что подобное открытие в будущем ждет и коптские папирусы из Перми.

Литература

1. Мирошников И. Ю., Чепель Е. Ю., Шаврин Я. А. Папирусы из собрания Музея истории Пермского университета: предварительные результаты изучения. *Egypet u sopedelnye strany*. 2020;(1):32–44. <https://doi.org/10.24411/2686-9276-2020-00003>.
2. Ромашова М. В., Чепель Е. Ю., Шаврин Я. А. Из истории российских папирологических собраний: каталог А. А. Пальникова. *Egypet u sopedelnye strany*. 2020;(3):49–75. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2020-00010>.
3. Till W. C. La séparation des mots en copte. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1960;(60):151–170.
4. Crum W. E. *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*. London: Egypt Exploration Fund; 1902. XXII + 99 + 125 p.
5. Kahle P. E. *Bala'izah: Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*. Vol. 1. London: Oxford University Press; 1954. XX + 486 p.
6. Crum W. E., Steindorff G. *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*. Leipzig: J. C. Hinrichs; 1912. IV + 470 p.
7. Schiller A. A. *Ten Coptic Legal Texts*. New York: Metropolitan Museum of Art; 1932. XIII + 103 p.
8. Förster H. *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*. Berlin: de Gruyter; 2002. IX + 914 p.
9. Till W. C. *Die koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. Wien: Adolf Holzhausens Nachfolger; 1958. XV + 214 p.
10. Мирошников И. Ю. Коптские рукописи из частного собрания «Илвес» (Хельсинки, Финляндия). *Egypet u sopedelnye strany*. 2016;(4):42–44.
11. Marjanen A., Miroshnikov I., Salmenkivi E. *Coptica fennica: A Catalog of the Coptic Manuscripts from the Ilves Collection Exhibited at the National Archives of Finland (16 June–14 August 2020)* (в печати).



12. Timm S. *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Teil 2: (D–F). Wiesbaden: Reichert; 1984. 964 p.
13. Boud'hors A., Chantal H. *Les ostraca coptes de la TT 29: Autour du moine Fran-gé*. Vol. 1: Textes. Brussels: CReA-Patrimoine; 2010. 432 p.
14. Hasitzka M. R. M. *Koptisches Sammelbuch I*. Wien: Brüder Hollinek; 1993. 358 p.

References

1. Miroshnikov I. Yu., Chepel E. Yu., Shavrin Ya. A. The Papyrus Collection of Perm State University: An Overview and Prospects for Future Research. *Egypt and Neighbouring Countries*. 2020;(1):32–44. <https://doi.org/10.24411/2686-9276-2020-00003>. (In Russ.)
2. Romashova M. V., Chepel E. Yu., Shavrin Ya. A. From the History of Russian Papyrus Collections: Catalogue of A. A. Palnikov. *Egypt and Neighbouring Countries*. 2020;(3):49–75. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2020-00010>. (In Russ.)
3. Till W. C. La séparation des mots en copte. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1960;(60):151–170.
4. Crum W. E. *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*. London: Egypt Exploration Fund; 1902. XXII + 99 + 125 p.
5. Kahle P. E. *Bala'izah: Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*. Vol. 1. London: Oxford University Press; 1954. XX + 486 p.
6. Crum W. E., Steindorff G. *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*. Leipzig: J. C. Hinrichs; 1912. IV + 470 p.
7. Schiller A. A. *Ten Coptic Legal Texts*. New York: Metropolitan Museum of Art; 1932. XIII + 103 p.
8. Förster H. *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*. Berlin: de Gruyter; 2002. IX + 914 p.
9. Till W. C. *Die koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. Wien: Adolf Holzhausens Nachfolger; 1958. XV + 214 p.
10. Miroshnikov I. Yu. Coptic Manuscripts in the Ilves Collection (Helsinki, Finland). *Egypt and Neighbouring Countries*. 2016;(4):42–44. (In Russ.)
11. Marjanen A., Miroshnikov I., Salmenkivi E. *Coptica fennica: A Catalog of the Coptic Manuscripts from the Ilves Collection Exhibited at the National Archives of Finland (16 June–14 August 2020)* (forthcoming).
12. Timm S. *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Teil 2: (D–F). Wiesbaden: Reichert; 1984. 964 p.
13. Boud'hors A., Chantal H. *Les ostraca coptes de la TT 29: Autour du moine Fran-gé*. Vol. 1: Textes. Brussels: CReA-Patrimoine; 2010. 432 p.
14. Hasitzka M. R. M. *Koptisches Sammelbuch I*. Wien: Brüder Hollinek; 1993. 358 p.



HISTORY OF THE EAST

Miroshnikov I. Yu. Coptic Papyri of the University History Museum...
Orientalistica. 2021;4(4):823–841

Информация об авторе

Мирошников Иван Юрьевич – кандидат философских наук (МГУ, 2012); доктор философии (Хельсинкский университет, 2016); старший научный сотрудник Центра египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия; доцент Хельсинкского университета; лауреат программы Pro Futura Scientia (Шведская коллегия перспективных исследований).

Information about the author

Ivan Yu. Miroshnikov – Ph. D. in Religious Studies (Lomonosov Moscow State University, 2012); Ph. D. in New Testament Studies (University of Helsinki, 2016); Senior Research Fellow at the Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; Docent in Early Christian and Coptic Studies at the University of Helsinki; Pro Futura Scientia Fellow at the Swedish Collegium for Advanced Study.

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: 28 августа 2021
Одобрена после рецензирования: 25 сентября 2021
Принята к публикации: 10 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: August 28, 2021
Approved after peer reviewing: September 25, 2021
Accepted for publication: October 10, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.2(07):24[821.584.6+821.581+821.521]

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>

О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции

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 анализу одних из ключевых для буддийской религиозной традиции терминов – *дхарани* и *мантра*, при проведении которого автор опирался на буддийские канонические и постканонические источники. Одна из поставленных в статье задач – выяснение правомерности определения *дхарани* и *мантр* как «заклинаний, молитв». Основное внимание уделяется исследованию областей значений исследуемых терминов для установления возможности характеристики их как синонимов. В статье рассматриваются подходы российских и зарубежных исследователей к трактовке терминов *дхарани* и *мантра*. Также анализируются значения термина *дхарани*, зафиксированные в буддийских канонических и постканонических источниках. Кроме того, автор исследует термины-синонимы для *дхарани* и *мантр*, используемые в письменной традиции как аутентичной (индийской), так и неэндемичных зон распространения буддизма (Тибет, Китай, Япония). В результате исследования сделаны следующие выводы: на простонародном уровне бытования буддийской доктрины (защита от болезней, разбойников, укусов ядовитых змей и насекомых и т. д.) значения и *дхарани*, и *мантра* могут быть определены как «заклинания»; на уровне йогической практики трансформации сознания, цель которой – освобождение от аффектов, и *дхарани*, и *мантра* функционируют как ментальный конструкт, призванный, с одной стороны, защитить сознание (*manas-tra*) аскета от аффективно окрашенных помыслов, с другой – обеспечить моментальное постижение-схватывание и прочное удержание (*dhāraṇa*) в памяти аспектов религиозной доктрины, что в итоге должно обеспечить обретение нирваны. В обоих случаях *дхарани* и *мантра* правомерно существуют на правах синонимов, с той лишь разницей, что термин *дхарани* – продукт буддийских идеологов, стремившихся обозначить разрыв с предшествующей религиозной традицией – брахманизмом.



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





Ключевые слова: мантра; дхарани; видья; хридая; праджняпарамита; буддизм; буддийские тексты

Для цитирования: Шомахмадов С. Х. О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции. *Ориенталистика*. 2021;4(4):842–857. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>

On the meanings of the terms *dhāraṇī* and *mantra* in the Buddhist written tradition

Safarali Kh. Shomakhmadov

Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia,
safaralihshom@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>

Abstract. The article comprises an analysis of some of the most important terms in the Buddhist religious tradition – *dhāraṇī* and *mantra*. It is based upon research of the Buddhist canonical and post-canonical texts. Among others, the article sets to clarify whether it is possible to identify the terms of *dhāraṇī* and *mantra* also as ‘spells’, ‘incantations’ or ‘invocations’. Special attention is paid to the study of the semantic areas of the terms in question. This aims to clarify whether the *dhāraṇī* and *mantra* can be considered synonyms. The article also examines the approaches of Russian and foreign scholarly traditions, which interpreted the meaning of these terms. On a parallel basis, it analyzes the meaning of the term *dhāraṇī* recorded in Buddhist canonical and post-canonical texts. Additionally, the article comprises a research of the technical terms, which are synonymous for *dhāraṇī* and *mantra*, however, used in both authentic (Indian) and non-endemic zones and the relevant traditions, where the Buddhist teaching was also popular, i.e. in Tibet, China and Japan. As a result, the author concludes as follows. On the ‘popular level’ of the functioning of Buddhist doctrine (protection from illnesses, robbers, bites of poisonous snakes and insects, etc.) both terms *dhāraṇī* and *mantra* can be certainly bear the meaning as ‘spells’, ‘incantations’ or ‘invocations’. On the level of the meditative practice of the consciousness transformation, which aims to the final liberation from affects, both *dhāraṇī* and *mantra* function as a ‘mental construct’. On the one hand, they protect the ascetic consciousness they protect the ascetic consciousness (*manas-tra*) from afflictions, on the other, they provide the mental comprehension ‘grasping’ and firm holding (*dhāraṇa*) in memory of the aspects of religious doctrine, that, ultimately, leads to the Nirvāṇa obtaining. In both cases, *dhāraṇī* and *mantra* function as synonyms, with the only difference that *dhāraṇī* is a product of Buddhist ideologists who sought to identify a break from the previous religious tradition – Brahmanism.

Keywords: mantra; dhāraṇī; vidyā; hṛdaya; Prajñāpāramitā; Buddhism; Buddhist texts

For citation: Shomakhmadov S. Kh. On the meanings of the terms *dhāraṇī* and *mantra* in the Buddhist written tradition. *Orientalistica*. 2021;4(4):842–857. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>.



Введение

В индологической, равно как и буддологической (включающей различные регионы буддийского ареала), исследовательской литературе не ослабевает научный интерес к практике рецитации вербализованных сакральных формул – *мантр* и *дхарани*, которые, как правило, не всегда справедливо отождествляются сугубо с тантрической традицией, как ортодоксальной (индуистской), так и неортодоксальной (буддийской, джайнской). Большинство исследователей, чьи научные интересы не лежат строго в области изучения возгласения *дхарани* и *мантр*, стараются по возможности обойти стороной эту достаточно сложную сферу востоковедных штудий, ограничиваясь лишь общими замечаниями, в основном рассматривая вербальные возгласения как своеобразные «заклинания». Правомерность применения такого определения, в частности к *дхарани*, и будет рассмотрена в данной статье.

Цели и задачи статьи

Целью данной статьи является выявление областей значений терминов *дхарани* и *мантра*, которое, в свою очередь, позволит определить возможность их функционирования в буддийской культуре как синонимов либо же опровергнет данное предположение. Реализация поставленной цели обусловлена решением следующих задач:

– рассмотреть варианты трактовки терминов *дхарани* и *мантра* в трудах отечественных и зарубежных исследователей;

– выявить значения термина *дхарани*, представленные в буддийских канонических и постканонических источниках;

– охарактеризовать термины, синонимичные *дхарани* и *мантрам*, встречающиеся как в индо-буддийской письменной традиции, так и в эндемичных зонах буддийского ареала – тибетской, китайской, японской.

Одной из основных проблем, связанных с изучением сакральных формул южноазиатских религиозных традиций, является их соотношение между собой: что представляют собой *дхарани* и *мантра*, в чем заключаются их общие свойства и в чем различие? На эти и другие вопросы автор пытается ответить в данной статье, сделав акцент на анализе определений «*дхарани*», поскольку термину «*мантра*», равно как и всестороннему изучению практики рецитации *мантр*, посвящено великое множество авторитетных исследований, из которых в первую очередь надо выделить такие работы, как статья Я. Гонды «Индийская *мантра*» (*The Indian Mantra*, 1963) [1], коллективная монография «Понимая *мантры*» (*Understanding mantras*, 1991) под редакцией Х.П. Альпера [2], а также работы А. Паду (*André Padoux*) [3; 4].



Интерпретация терминов *мантра* и *дхарани* в трудах отечественных и зарубежных исследователей

Трактовка мантры как «ментальной защиты» / «защиты сознания», восходящая к *man-tra* (*manas-tra*; где *-tra* – «защита»¹) и отраженная в соответствующих разделах известных европейских составителей санскритских словарей – М. Мониер-Вильямса [5, с. 785], А. Макдонелла [6, с. 217], О. Бётлингк [7, с. 25], – может быть проинтерпретирована с двух точек зрения, согласующихся с «функциональным принципом» классификации мантр и дхарани, изложенным еще в середине XIX в. выдающимся отечественным востоковедом В. П. Васильевым (1818–1900) [8, с. 177]. С одной стороны, «порожденные» посредством сознания и «явленные вовне» путем вербализации сакральные формулы (мантры) выполняют защитную функцию на физическом уровне – спасают от недугов, нападения диких животных и разбойников, оберегают от укусов ядовитых насекомых и змей и т. д. То есть, представляя собой пример так называемой мирской (санскр. *laukika*) практики, когда сакральные возгласия преследуют сугубо «утилитарные» цели, мантры в данном случае по сути совпадают с простонародными заклинаниями, обильно представленными в любой традиционной культуре. С другой стороны, являясь своеобразным «инструментом» защиты самого сознания² от аффектированных состояний, «надмирская» (санскр. *lokottara*) мантра, произнесенная либо вслух, либо ментально, актуализирует постоянное памятование о религиозных догматах и способствует в конечном счете достижению цели религиозной практики – освобождению (мокше / нирване). Таким образом, можно заключить, что мантра представляет собой как продукт сознания, так и инструмент, с помощью которого сознание преобразует и внешний мир, и самое себя. Схожего определения придерживался и Я. Гонда [1, с. 255].

Как и в случае с мантрой, буддологи, осмысляя дхарани, стараются, как правило, дать свое определение этому термину, согласуясь с конкретной целью своего исследования. Суммируя наиболее распространенные формулировки, можно выделить две группы определений дхарани, представляющих собой по сути вышеозначенную «функциональную классификацию» буддийских сакральных речений. Дхарани как (1) заклинания, магические формулы, цель которых – удовлетворение мирских потребностей, характеризуются в работах Л. Уодделла [9, с. 156], Ф. Эджертона [10, с. 284], М. Мониера-Вильямса [5, с. 515]. В качестве (2) краткой мнемотехнической фразы, в которой закодирована та или иная концепция буддийской доктрины, дхарани рассматривали Д. Снеллгроув [11, с. 122] и Р. Дэвидсон [12, с. 141–142].

¹ Ср. с пал. *pari-ttā*, *pari-ttam* (санскр. *pari-trai*, *pari-trāṇa*) – букв. «защита».

² Так, например, М. Мониер-Вильямс определяет мантру как «инструмент сознания» [5, с. 785], а О. Бётлингк – как «продукт сознания» (*Erzeugniss des Geistes*) [7, с. 25].



Каковы же причины того, что буддизм, для которого было характерно активное заимствование (с последующей реинтерпретацией) терминов предшествующей религиозной традиции – брахманизма³, вводит в оборот новый термин – дхарани? Ведь новации в традиционном обществе принимались с большим трудом. Как утверждает японский буддолог Х. Ёсимура, термин *дхарани* был «создан» в противовес небуддийской мантре, чтобы тем самым подчеркнуть разрыв с брахманизмом [13]. Полагаю это утверждение обоснованным, хоть и не бесспорным, хотя бы потому, что мантра как термин продолжает присутствовать и в буддийской практике сакральных возгласений.

В попытке ответить на вопрос о соотношении мантры и дхарани, чтобы точнее определить значение второго термина, обратимся к его словарным значениям, а также к буддийским письменным памятникам, где упоминается дхарани. Как отмечали еще в начале XIX в. французские буддологи Ж.-П. Абель-Ремюза (1788–1832) и Э. Бюрнуф (1801–1852), термин *дхарани* впервые встречается в текстах махаянской традиции [14, с. 111; 494]. Британский исследователь Л. Уодделл, апеллируя к Лалитавистаре, где Шива характеризуется как «Повелитель-Создатель дхарани» (*Dhāraṇīśvara rāja*), считал, что упоминание о дхарани появляется уже в раннебуддийской литературе [9, с. 172]. Вряд ли можно принять мнение Л. Уодделла как безоговорочное, так как известно, что на протяжении столетий текст Лалитавистары многократно дополнялся и подвергался редакторской правке.

Значение термина дхарани (*dhāraṇī*) в буддийских канонических и постканонических источниках

Общеизвестно, «дхарани» происходит от глагольного корня \sqrt{dhr} – «держат, носить, обладать, сохранять, поддерживать» [5, с. 519], как и однокоренное слово «дхарана» (*dhāraṇa(ā)*) – «поддержание, хранение, защита, сохранение, обладание» [5, с. 515]. Исходя из этого, термин *дхарани* может быть истолкован в трех аспектах: (1) как мнемотехнический способ кодирования – «схватывания, удержания, сохранения»; (2) того, что должно быть «схвачено, удержано, сохранено» – закодированный определенным образом аспект буддийского учения, а также (3) состояние сознания, в котором сохраняется непрерывное памятование буддийского учения, воспринятого на слух. Вот почему определение дхарани, данное Э. Ламоттом, – дхарани как «удержание в памяти учений всех будд» [15, с. 1854] – кажется наиболее приближенным к его подлинному значению. Так, Китагири-сутта (*Kiṭāgiri-sutta*; «Сутра [о наставлении,

³ Среди заимствованных и реинтерпретированных терминов, понятий, мифологических топонимов можно назвать такие, как *дхарма*, *чакравартин*, гора *Меру*, материк *Джамбудвипа* и др.



преподанном в городе] Китагири») из собрания «Средних проповедей» («Маджджима-никая») содержит упоминание об основных аспектах «всеобъемлющего постижения учения Будды»; среди прочих в тексте сутры перечисляются (1) восприятие проповеди на слух (*dharmasavanam*), (2) непрестанное памятование услышанного учения (*dharmadhāraṇā*) и (3) проникновение в суть аспектов учения, сохраняемых в памяти (*upa-parikkhato*) [16, с. 582–583; 17, с. 480].

Приведенная выше формулировка значения дхарани, данная Э. Ламоттом, базируется на его всестороннем исследовании китайской версии приписываемого авторству Нагарджуны (II–III вв.) трактата «Махапраджняпарамита-шастра»⁴ (*Mahāprajñāpāramitāśāstra* – «Трактат о совершенной мудрости, [переносящей ‘на тот берег’⁵]»), где представлено наиболее полное традиционное определение термина *дхарани*. В этом авторитетном письменном памятнике буддийской традиции *дхарани* характеризуется как способность сознания «удерживать, вмещать» (*dhāraṇa*) или же «способность препятствовать» (*vidhāraṇa*)⁶. То есть в первом случае сознание, аккумулировав все благие дхармы (*kuśaladharmāḥ*), удерживает их (*dhārayati*), так что они больше не исчезают. «Способность препятствовать» следует, как представляется, трактовать в качестве постоянно присутствующего в сознании свойства распознавать корни неблагого (*akuśalamūla*) и предотвращать (*vidhārayati*) их дальнейшее усиление.

Трактовка *дхарани* как удержания в сознании учений всех будд присутствует и в другом тексте праджняпарамитского цикла – сохранившейся фрагментарно «Аштадшасасхасрика-праджняпарамита-[сутре]» (*Aṣṭadaśasāhasrikā-prajñāpāramitā-[sūtra]* – «Сутре о совершенной мудрости в 18 000 строк»). В завершение 60-го раздела пространной сутры Будда, обращаясь к Ананде, увещевает своего ближайшего ученика в том, что изложенная в памятнике совершенная мудрость является ключом к проникновению в суть всех письменных знаков, всех *дхарани*, возглашать которые вменяется в обязанность всем бодхисаттвам. Кроме того, постижение *дхарани*, о которых идет речь в «Аштадшасасхасрике», согласно тексту памятника, способствует обретению мгновенно и беспрепятственно выдающихся ораторских способностей (*sarva-pratibhāna-pratīsamvid*), столь необходимых для успешной проповеди.

Относительно выражения «мгновенно и беспрепятственно» необходимо сказать следующее. Всеобъемлющее знание, которое «обычный» практикующий способен обрести спустя долгие годы, посредством

⁴ Здесь и далее использован франкоязычный перевод трактата, выполненный Э. Ламоттом в издании: [15].

⁵ То есть в нирвану.

⁶ То есть «предотвращать, не допускать, предохранять» от воздействия неблагоприятных факторов; «ставить преграду», «отделять» (*vi-*) благое от неблагоприятного.



рецитации дхарани праджняпарамиты достигается мгновенно и полностью; в данном случае, мы полагаем, махаянская *пратибхана* вполне соответствует *пратибхе* – «вспышке интуитивного постижения» в индийской лингвофилософской традиции [18]. В то же время *пратибхана-самвид* представляет собой одно из четырех «аналитических знаний», в перечень которых также входят *дхарма-прамисамвид* (*dharmapratīsamvid* – знание причин, условий и отношений), *артха-прамисамвид* (*arthapratīsamvid* – знание содержания, значений концепций и их анализ) и *нирукти-прамисамвид* (*nirukti-pratīsamvid* – понимание речи как небесных обитателей, так и демонических существ).

Как и в «Махапраджняпарамита-шастре», в «Сутре о совершенной мудрости в 18 000 строк» устами Будды утверждается, что овладевший дхарани праджняпарамиты, «удерживает в памяти учения всех будд» [19, с. 84; 280–281]. Но ошибочным будет предположение, что в буддийских письменных памятниках постулируется возможность обретения сверхнормальных способностей сознания лишь посредством рецитации сакральных формул. В тексте *Аштадшасакхаскрики* говорится о том, что бодхисаттва должен изучать также 12 классических жанров буддийской канонической литературы (*Dvādaśāṅgapravacana*) – сутра, гейя, вякарана, гатха, удана, нидана, авадана, итивриттака, джатака, вайпуля, адбхутадхарма, упадеша, – проявлять усердие в постижении смысла того, что изложено в текстах, размышлять над познанным. И только потом, в завершение, практика дхарани способствует обретению всеобъемлющего знания [19, с. 171; 366].

Из приведенных примеров становится ясно: дхарани и мантры, бесспорно, имея разные словарные значения, по своей сути обнаруживают отсутствие существенных различий в функциональном аспекте. И хотя функция «схватывания, удержания, сохранения» (от санскр. \sqrt{dhr}), являющаяся в определении *дхарани* превалирующей, в трактовках термина *мантра* выражена не явно, такая ключевая характеристика, как преобразование сознания, путем рецитации сакральных формул ведущее к достижению конечной цели религиозной практики – обретению освобождения, – одинаково отчетливо представлена в толкованиях обоих терминов.

Согласно испанскому исследователю П. М. Кастро Санчесу, проанализировавшему круг праджняпарамитских текстов, дхарани функционирует одновременно и как специфическое состояние сознания (*дхарана* как «удержание в памяти»), и как непосредственно метод обретения такого состояния посредством возгласания сакральных формул, сочетающегося с практикой созерцания слоговой таблицы – *арапачаны* [20, с. 42].

Кроме того, Г. Уоллис, опираясь на письменные памятники ваджраянской традиции, убедительно продемонстрировал, что дхарани рассматривается буддийскими теоретиками как синоним мантры [21, с. 31–34]. Американскому буддологу на примере анализа текста *Манджушри-мулакальпы* удалось вскрыть механизм адаптации буддизмом заклинаний *Атхарва-веды*, активно использовавшихся в вайшнавской и шиваитской



религиозных традициях: легитимация «небуддийских» мантр осуществляется посредством возгласания их бодхисаттвой Манджушри [20, с. 46–49] – тем самым как бы устанавливается правомочность их использования в рамках ваджраяны.

Термины, синонимичные дхарани и мантрам

Рассмотрим ряд терминов, которые в буддийской письменной культуре функционируют как синонимы дхарани и мантр. Один из них – *видья* (*vidyā*; букв. «знание») – может быть проинтерпретирован как сакральное знание, обретаемое посредством некоей практики. Представляется, что *видья* по смыслу более тесно соотносится с *дхарани* как особым состоянием сознания, позволяющим удерживать в памяти «учения всех будд». Вероятно, в период буддийской тантры, когда неарийские (дравидийские) женские божества активно включаются в буддийский «пантеон», *видья* как сакральная формула, по словам Т. Скорупски, выступает в качестве вербального выражения богини / бодхисаттвы, элемента ее титулатуры (*vidyā-rājīnī* – «Повелительница [сакрального] знания»⁷) [22, с. 111].

Следующие термины-«синонимы», которые стоит рассмотреть, – *хридая* (*hṛdaya*) и *ваджра* (*vajra*). В аспекте рецитации сакральных формул *хридая* (букв. «сердце») может быть охарактеризована как квинтэссенция ключевых качеств того или иного объекта поклонения, представляющая собой *биджа-мантру* – своеобразный вербальный ключ к визуализации определенного божества. Присутствуя в заглавиях письменных памятников буддизма, термин *хридая* используется для обозначения определенной – предельно краткой – формы организации текста, снабженного несколькими *биджа-мантрами*, кодирующими собой «сущностные» («сердцевинные») характеристики объекта поклонения, визуализация которых для провозглашающего сакральную формулу открывает возможность реализации поставленной цели⁸. Представляющий собой мнемотехнический прием сохранения и передачи Учения термин *ваджра(-пада)*, по значению весьма близкий к *хридае*, является «выкристаллизованным» («ваджрным») собранием ключевых слов-характеристик, маркирующих собой основные аспекты буддийской доктрины.

Обращение к тезаурусу восточноазиатского (китайского и японского), равно как и центральноазиатского (тибетского)⁹, эзотерического

⁷ Среди таких Повелительниц сакрального знания, несомненно, можно назвать Пять заступниц – богинь культа Панчаракша, а также бодхисаттву Ушнишавиджаю.

⁸ «Сущностные» означает набор главных («корневых») свойств того или иного божества. Здесь, вероятно, санскритский термин *hṛdaya* типологически сопоставим с термином *mūla* («корень, база, основа»).

⁹ Проблема вариативности трактовок дхаранической терминологии, равно как и классификация дхаранических текстов в тибето-буддийской традиции, представлена в статье А. В. Зорина «К вопросу о классификации буддийских сакральных формул (1)» (2018) [23, с. 332–334].



буддизма позволяет не только проанализировать особенности восприятия практики рецитации индийских сакральных формул внутри иной культурной традиции, но и глубже понять исходное значение заимствованных терминов.

Задолго до периода институционализации буддизма на территории современного Китая, когда перед первыми буддийскими миссионерами встала серьезная проблема перевода источников с санскрита на китайский язык, практика возгласения различного рода заклинаний была широко представлена в рамках даосской магии, где иероглиф 呪, *чжоу*, означал заклинание как таковое, защищающее от разного рода бед, заболеваний, злых духов. Поэтому совсем не удивительно, что еще в так называемую эпоху архаического перевода (古译, *гу у*), до переводческой деятельности Кумарадживы, то есть до V в., иероглиф 呪 («заклинание»)¹⁰ стал использоваться для обозначения буддийских сакральных возгласений – дхарани и мантр.

Необходимо сказать несколько слов относительно передачи рассмотренного выше термина *видья* посредством китайской системы письма, в том числе иероглифа 呪, что, полагаю, позволит нам глубже вникнуть в смысл данного санскритского термина в рамках буддийской традиции рецитации сакральных формул. Так, в текстах Сань Цзана (三藏; досл. «Три сокровищницы») – китайского буддийского канона – для обозначения *видья* используются такие сочетания, как 神呪 (*шэнь чжоу*) и 明呪 (*мин чжоу*), либо же просто – 明 (*мин*). Иероглиф 神, *шэнь*, служит для передачи таких качественных характеристик, как «сверхъестественное, чудесное, непостижимое, таинственное» [«заклинание»-*чжоу*]. Во втором случае важным является иероглиф 明, *мин*, который среди множества значений имеет такие, как «ясный, светлый, яркий». Ввиду этого кажется уместным охарактеризовать знание (санскр. *vidyā*; кит. 明, *мин*) как «рассеивающее всякую тьму» (санскр. *hatāndhakārah*; кит. 冥滅, *мин ме*). Данная характеристика буддийского учения, содержащаяся во вступительной карике Абхидхармакоши («Энциклопедии Абхидхармы») Васубандху (V в.) [25, с. 1], вероятно, сближает понимание «знания» в буддийской классической философии и практики рецитации сакральных формул.

Кроме того, Дж. Эттвуд указывает, что в китайских переводах праджняпарамитских текстов, в частности, приписываемых авторству Кумарадживы, для обозначения *видья* используется иероглиф 術, *шу* (букв. «техника, искусство, умение»), в сочетании 呪術, *чжоу шу* [24, с. 39], означавшем, по всей вероятности, «искусство, умение [правильно

¹⁰ Интересный анализ терминов мантрической традиции китайского буддизма, передающихся с помощью иероглифа 呪, *чжоу*, представлен в статье Дж. Эттвуда «Эпитеты мантры в 'Сутре Сердца'» [24]. В этой статье исследователь, опираясь на китайские и санскритские версии праджняпарамитских текстов, доказывает ошибочность перевода с китайского языка термина *видья* как *мантра*.



рецитировать] ‘заклинания’». Полагаем, наличие иероглифа 呪, *чжоу*, в комбинациях иероглифов, призванных передать термин «видья» (神呪, *шэнь чжоу*; 明呪, *мин чжоу*; 呪術, *чжоу шу*), по значению больше соответствует определению *дхарани* как специфическому состоянию сознания – «памятованию учений всех будд, рассеивающих всякую тьму».

Однако принятый в Китае в эпоху «архаического перевода» принцип замещения тезауруса инокультурной (индийской) религиозной традиции терминами другой (в частности – даосизма) по понятным причинам привел в китайском буддизме к известной терминологической путанице (что, в частности, и отмечает в своей статье Дж. Эттвуд), которую попытался исправить буддийский проповедник Амогхаваджра (VIII в.), оказавший существенное влияние на развитие китайской тантрической традиции. В своем трактате *Цзунши толони ицзань* 總釋陀羅尼義讚 («Исчерпывающее разъяснение значения *дхарани*») Амогхаваджра представил несколько терминов, соотносящихся в китайском буддизме с понятием *дхарани*.

Прежде всего, необходимо упомянуть непосредственно фонетическую «кальку» с санскритского *дхарани* – *толони* 陀羅尼. Примечательно, что в сочинении Амогхаваджры этот термин наделяется «самостоятельным» значением, которое, впрочем, следует оригинальному определению: *толони* – это «схватывающее удержание» смысла изречения [26, с. 302]. Предположим, что здесь имеется в виду мгновенное схватывание, эквивалентное *пратибхе* индийской лингвофилософской традиции. Следующий термин, присутствующий в *Цзунши толони ицзань*, скорее всего очень точно отражает сотериологический аспект *дхарани* – *цзунчи* 總持, означающий «абсолютный контроль [над дурными устремлениями]». Примечательно, что этому китайскому понятию созвучен тибетский эквивалент *дхарани* – *сун* (གཟུངས; *gzungs*), переводимый как «памятование; [способность] удерживать [в памяти]». Отметим, тибетское *сун* (གཟུང; *gzung*) в значении «удерживать, обладать, схватывать» коррелирует с санскритским \sqrt{dhr} (тиб. *'dzin*) [27, с. 494–495].

Примечательно, что тибетский эквивалент санскритскому «мантра» («защита ума» – *man[as]-trā[ṇa]*) – *нгак* (སྒྲུགས; *sngags*) означает «восхваление, прославление» [27, с. 136].

В японской традиции рецитации сакральных формул термин *со:дзи* 總持 («вместилище всего») представляет собой кальку с китайского *цзунчи*. Основатель японской школы тантрического буддизма Сингон Кукай (774–835) излагает значение данного термина в традиции интерпретации *арапачаны*: «В одном знаке содержатся все учения, в одной *дхарме* содержатся все *дхармы*, в одном значении содержатся все значения, в одном звуке содержатся все добродетели» [28, с. 140]. Примечательно, что такая формулировка *дхарани-со:дзи* схожа с определением ведийской мантры, устанавливающим неразрывную связь между артикулированным



звуком, начертанным знаком и реальностью, где каждый предмет и явление имеют свое собственное «имя».

Другой термин, упоминаемый Амогхаваджрой, – 眞言, *чжэнь янь* (яп. *сингон*; «истинное слово»), – служит для обозначения мантры. *Ми янь* 密言 («тайное слово») соответствует санскритскому *гухья-мантра* (тиб. *gsang sngags*).

Китайский монах Хуэй-ко (746–805) – легендарный ученик Бодхидхармы и второй патриарх школы чань, – будучи последователем Амогхаваджры, утверждал, что термины *видья*, заклинание-*чжоу*, *гухья-мантра*, собственно *мантра* отражают лишь какой-то отдельный аспект дхарани. Так, *видья* – «свет мудрости», заклинание-*чжоу* устраняет мирские бедствия, *гухья-мантра* способствует проникновению в истинный смысл речения, а мантра означает абсолютную истину при полном отсутствии лжи [20, с. 49].

Выводы

Итак, практика рецитации сакральных формул, выполняющих защитную функцию, глубоко укоренена в религиях Южной Азии и представлена в *самхитах* – собраниях ведийских гимнов. Как *мантра*, присутствующая и индийской ортодоксальной религиозной традиции, и в буддизме, так и сугубо буддийская *дхарани* представляют собой неразрывное единство сознания, продуцирующего сакральные формулы, и речи, «являющей вовне», «материализующей» их. Что касается сознания, важным фактором является абсолютная вера в действенность произносимых фраз, без чего последние превращаются в бессмысленную «скороговорку».

Священные возгласания, будь то мантры или дхарани, цель которых – защита от «мирских» бедствий (болезней, разбойников, укусов ядовитых змей и насекомых), представляя простонародный уровень бытования религии, могут быть определены как заклинания. Однако уместно предположить, что относительно *дхарани* такая область применения сакральных речитативов сложилась несколько позже под влиянием традиционной культуры.

На более высоком, иератическом, уровне функционирования буддийской практики возгласания защитных формул, *дхарани* (и в этом автору видится их изначальное предназначение, исходя из области значений данного термина) представляют собой определенный ментальный конструкт, с одной стороны, защищающий сознание адепта от воздействия аффективно окрашенных помыслов, с другой – обеспечивающий мгновенное схватывание-постижение аспектов буддийской доктрины (предположительно, данный аспект функционирования *дхарани* схож с *пратибхой* индийской лингво-философской традиции), а также их



постоянное памятование, что в итоге способствует реализации конечной цели религиозной практики – достижению нирваны. Анализ терминов-синонимов *дхарани*, укорененных в буддийских культурах Восточной и Центральной Азии, в полной мере подтверждает это.

Примечательно, что такая характеристика одинаково применима как к мантре, так и к дхарани – обе, будучи произнесены, то есть «явлены вовне», способны (при условии абсолютной веры рецитирующего) преобразовывать как индивидуальное сознание адепта, практикующего возгласение сакральных формул, так и внешний мир, нивелируя воздействие дурных факторов.

В рамках буддийской традиции (а именно – в текстах праджняпарамитского цикла) дхарани в отличие от мантры подверглась детальному анализу. Как специфическое состояние сознания, обеспечивающее «памятование учений всех будд», дхарани по смыслу весьма близко соотносится с одним из своих синонимов – *видья* («знание»). Однако, несмотря на изначально небуддийское происхождение мантры, полагаю, будет ошибкой отказывать ей в какой-либо из характеристик, присущих дхарани; **оба термина в одинаковой мере** обладают как функциями защиты от «мирских» бед (и в этом аспекте могут рассматриваться как заклинания), так и качествами, препятствующими аффектации сознания.

Литература

1. Gonda J. The Indian Mantra. *Oriens*. 1963;16:244–297. <https://doi.org/10.2307/1580265>.
2. Alper H. P. (ed.) *Understanding mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991. 546 p.
3. Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. New York: SUNY Press; 1990. 457 p.
4. Padoux A. *Tantric Mantras. Studies on mantrasastra*. London; New York: Routledge; 2011. 192 p. <https://doi.org/10.4324/9780203814499>.
5. Monier-Williams M. *Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997. 1369 p.
6. Macdonell A. A. *A Sanskrit-English Dictionary. Being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. Oxford: Clarendon Press; 1893. 402 p.
7. Böhtlingk O. *Sanskrit-Wörterbuch. Fünfter Theil*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1884. 272 p.
8. Васильев В. П. *Буддизм, его догматы, история и литература. Часть первая. Общее обозрение*. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук; 1857. 365 с.
9. Waddell L. A. The “*Dhāraṇī*” Cult in Buddhism, Its Origin, deified Literature and Images. *Ostasiatische Zeitschrift*, I. 1912–1913;2:155–195.
10. Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass; 2004. 627 p.



11. Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Bangkok: Orchid Press; 2004. 640 p.

12. Davidson R. 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>.

13. Yoshimura H. How to Interpret Dhāraṇī in Early Mahāyāna Buddhism and How Buddhists Interpreted Mantra. *The Ryūkoku journal of humanities and sciences (Ryūkoku Kiyō)*. 1987;9(1):1–16.

14. Burnouf E. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Tr. into English by K. Buffetrille and D. S. Lopez. Jr. Chicago–London: The University of Chicago Press; 2010. 616 p. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226081250.001.0001>.

15. Lamotte É. *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) avec une étude sur la Vacuité*. T. IV: *Chapitres XLII (suite) – XLVIII*. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain; 1976. 447 p.

16. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Tr. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication; 1995. 1424 p.

17. *The Majjhima-Nikāya*. Ed. by V. Trenckner. Vol. I. London: Pali Text Society; 1888. 573 p.

18. Иванов В. П. Пратибха и спхота в Вакьяпадии Бхартрихари. *Востоковедение*. Вып. 22: *Филологические исследования*. СПб.: Изд-во СПб.У; 2002. С. 89–96.

19. *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70. Corresponding to the 5th Abhisamaya*. Ed. and transl. by E. Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; 1962. 390 p.

20. Castro Sánchez, Pedro Manuel. *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. *MA Buddhist Studies*. University of Sunderland; June 2011. 112 p. – URL: https://www.academia.edu/7906583/The_Indian_Buddhist_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB_An_Introduction_to_its_History_Meanings_and_Functions [дата обращения 23.04.2021].

21. Wallis G. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. Albany: State University of New York Press; 2002. 282 p.

22. *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes by T. Skorupski. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983. 385 p.

23. Зорин А. В. К вопросу о классификации буддийских сакральных формул (1). *Вестник РУДН*. Серия: Философия. 2018;22(3):330–340.

24. Attwood J. Epithets of the Mantra in the Heart Sutra. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies (JOCBS)*. 2017;12:26–57.

25. Yaśomitra. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store; 1971. 315 p.

26. Chou Yi-liang. Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1945;8(3/4):241–332.

27. Jäschke H. A. *A Tibeta-English Dictionary with special beference to the prevailing dialects*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 702 p.



28. Dreitlein T. E. Kūkai's Bonji Shittan jimo narabi ni shakugi'. In: *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity. Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies, Kōyasan University, 5–8 Sept. 2006*. Kōyasan: Kōyasan University; 2008. P. 137–148.

References

1. Gonda J. The Indian Mantra. *Oriens*. 1963;16:244–297. <https://doi.org/10.2307/1580265>.
2. Alper H. P. (ed.) *Understanding mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991. 546 p.
3. Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. New York: SUNY Press; 1990. 457 p.
4. Padoux A. *Tantric Mantras. Studies on mantrasastra*. London; New York: Routledge; 2011. 192 p. – <https://doi.org/10.4324/9780203814499>.
5. Monier-Williams M. *Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997. 1369 p.
6. Macdonell A. A. *A Sanskrit-English Dictionary. Being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. Oxford: Clarendon Press; 1893. 402 p.
7. Böhtlingk O. *Sanskrit-Wörterbuch. Fünfter Theil*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1884. 272 p.
8. Vasiliev V. P. *Buddhism, its dogmats, history and literature*. Pt. I: *Common review*. St. Petersburg: Tipografia Imperatorskoi Akademii nauk; 1857. 365 p. (In Russ.)
9. Waddell L. A. The “Dhāraṇī” Cult in Buddhism, Its Origin, deified Literature and Images. *Ostasiatische Zeitschrift*, I. 1912–1913;2:155–195.
10. Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2004. 627 p.
11. Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Bangkok: Orchid Press; 2004. 640 p.
12. Davidson R. 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>.
13. Yoshimura H. How to Interpret Dhāraṇī in Early Mahāyāna Buddhism and How Buddhists Interpreted Mantra. *The Ryūkoku journal of humanities and sciences (Ryūkoku Kiyō)*. 1987;9(1):1–16.
14. Burnouf E. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Tr. into English by K. Buffetrille and D. S. Lopez. Jr. Chicago–London: The University of Chicago Press; 2010. 616 p. – <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226081250.001.0001>.
15. Lamotte É. *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) avec une étude sur la Vacuité*. T. IV: *Chapitres XLII (suite) – XLVIII*. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain; 1976. 447 p.
16. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Tr. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication; 1995. 1424 p.



17. *The Majjhima-Nikāya*. Ed. by V. Trenckner. Vol. I. London: Pali Text Society; 1888. 573 p.

18. Ivanov V. P. Pratibhā and sphoṭa in Vākyapadīa of Bhartṛhari. *Oriental Studies: Philological Researches*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 2002;22:89–96. (In Russ.)

19. *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70. Corresponding to the 5th Abhisamaya*. Ed. and transl. by E. Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; 1962. 390 p.

20. Castro Sánchez, Pedro Manuel. *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. MA Buddhist Studies. University of Sunderland; June 2011. 112 p. – URL: https://www.academia.edu/7906583/The_Indian_Buddhist_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB_An_Introduction_to_its_History_Meanings_and_Functions [дата обращения 23.04.2021].

21. Wallis G. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. Albany: State University of New York Press; 2002. 282 p.

22. *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes by T. Skorupski. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983. 385 p.

23. Zorin A. V. Concerning the Classification of the Buddhist Sacred Formulas. *Vestnik of RUDN. Journal of Philosophy*. 2018; 22(3), 330–340. (In Russ.)

24. Attwood J. Epithets of the Mantra in the Heart Sutra. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies (JOCBS)*. 2017;12:26–57.

25. Yaśomitra. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store; 1971. 315 p.

26. Chou Yi-liang. Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1945;8(3/4):241–332.

27. Jäschke H. A. *A Tibeta-English Dictionary with special beference to the prevailing dialects*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 702 p.

28. Dreitlein T. E. Kūkai's Bonji Shittan jimo narabi ni shakugi'. In: *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity. Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies, Kōyasan University, 5–8 Sept. 2006*. Kōyasan: Kōyasan University; 2008, pp. 137–148.

Информация об авторе

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Сериндика» Института восточных рукописей РАН, Санкт Петербург, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>, e-mail: safaralihshom@mail.ru

Information about the author

Safarali Kh. Shomakhmadov – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow at the Serindika laboratory, Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>, e-mail: safaralihshom@mail.ru

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: 29 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 24 сентября 2021
Принята к публикации: 25 сентября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: April 29, 2021
Approved after peer reviewing: September 24, 2021
Accepted for publication: September 25, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК 294.3+341(091)(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-858-881>

Исторические науки

Перевоплощения Анджата-ламы: исследование феномена

Баатр Учаевич Китинов^а, Анастасия Геннадьевна Люлина^б

^а Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, kitinov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>

^б Российский университет дружбы народов, Москва, Россия, alyulina88@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

Аннотация. Статья посвящена малоизученной теме роли и значения торгутской линии тулку Анджата-лам в истории буддизма у ойратов (калмыков) и в истории взаимоотношений этого народа с властями Тибета и Цинской империи. Основным источником послужила надпись на стеле памятника 19-му Анджата-ламе Лобсанг Даньби Нима (1918–1985) на ойратском и китайском языках, содержащая сведения о его предшественниках, наиболее известных и авторитетных ламах этой линии (Лобсанг Гелек и Лобсанг Тензин). Информация по этим ламам в русских архивных документах, китайских и калмыцких (торгутских) источниках весьма ограничена и противоречива. Цель статьи – упорядочить и подтвердить сведения об отдельных перевоплощениях Анджата-ламы. Авторы изучают: феномен Лоузана, сына калмыцкого тайши Хо-Урлюка, и Лобсанга Гелека – первого Анджа-ламы; роль седьмого воплощения Лобсанг Тензина в исходе калмыков на территорию прежней Джунгарии в 1771 г.; особенности и историю этой линии перевоплощений, ее значение в развитии религиозно-политических связей между Цин и ойратскими народами.

Ключевые слова: Анджата-лама; Анджа-хурэ; Аюка-хан; Гоманг; Далай-лама; Джунгария; калмыки; Лобсан Санджи; Лобсанг Гелек; Лобсанг Тензин; Лобсанг Даньби Нима; Лоузан, перевоплощения; рабджамба; торгуты; тибетский буддизм; Цин; Цяньлун; Чжамьян Шадба; Шакур-лама; перевод источников

Для цитирования: Китинов Б. У., Люлина А. Г. Перевоплощения Анджата-ламы: исследование феномена. *Ориенталистика*. 2021;4(4):858–881. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-858-881>.



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





The Reincarnations of the Andzhatan Lama: a Study of the Phenomenon

Baatr U. Kitinov^a, Anastasiya G. Lyulina^b

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

^b Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia, alyulina88@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

Abstract. The article deals with the under-researched topic about the role and significance of the Torgut tulku lineage of Andzhatan Lamas in the history of Buddhism among the Oirats (Kalmyks). It also deals with the history of their relations with the authorities of Tibet and the Qing Empire. The source is the inscription found on the stele to the 19th Andzhatan Lama Lobsang Danbi Nime (1918–1985). It is written in Oirat and Chinese and comprises the data about his predecessors, the most famous and authoritative lamas of this lineage (i. e. Lobsang Gelek and Lobsang Tenzin). The data found about these lamas in Russian archival documents as well as Chinese and Kalmyk (Torgut) sources are scarce and contradictory. The article aims to systematize the information about the individual incarnations of the Andzhatan Lama and confirm their authenticity where possibly. The authors confine their research to the topics as follows: a) Louzan, the son of the Kalmyk Taishi Kho-Urluk, and Lobsang Gelek, the first Anjja (Andzhatan) Lama; b) the role of Lobsang Tenzin, the Seventh embodiment of Andzhatan Lama in the *exodus* of Kalmyks and their settlement in the territory of the former Dzungaria in 1771; c) features and history of this embodiment line, its significance in the development of religious and political links between the Qing and the Oirats.

Keywords: Andzhatan Lama; Andzha-Khure; Ayuka Khan; Gomang; Dalai Lama, Dzungaria; Kalmyks; Lobsan Sanji; Lobsang Gelek; Lobsang Tenzin; Lobsang Danbi Nima; Louzan; embodiments; Rabjamba; Tibetan Buddhism; Jamyang Shadba; Shakur Lama; translated sources

For citation: Kitinov B. U., Lyulina A. G. The Reincarnations of the Andzhatan Lama: a Study of the Phenomenon. *Orientalistica*. 2021;4(4):858–881. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-858-881>.

Введение

11 марта 1985 г. в уезде Хэцзин¹ КНР скончался лама Лобсанг Даньби Нима (1918–1985). Немного времени спустя ему был поставлен памятник, из текста на стеле которого следовало, что это был не простой лама. Текст дан на двух языках – ойратском (письмом *тодо узуг*) и китайском².

¹ Уезд Хэцзин (расположен в Баянгол-Монгольском автономном округе, СУАР КНР).

² Фото памятника и текста на стеле любезно предоставлены монгольской исследовательницей, доктором исторических наук Да Ли (达丽), Центральный университет национальностей (Пекин).



Тексты на двух этих языках имеют незначительные расхождения, и мы при изучении данного текстового памятника будем использовать переводы как с ойратского, так и с китайского (см. Приложения).

Текст интересен тем, что он еще не привлекался специалистами как особого рода источник по истории торгутской линии перевоплощений³ Анджата-ламы (также известен как Анджа-лама, далее – ЛПА), хотя содержит ряд сведений, уточняющих некоторые аспекты истории буддизма у калмыков и обладающих немаловажным исследовательским потенциалом. Поскольку эта ЛПА имеет непосредственное отношение к истории калмыцкого народа, соответствующая информация может содержаться в русскоязычных источниках или исследованиях.

Авторство текста установить не удалось, однако анализ содержания позволяет заключить, что он был составлен с привлечением источниковых данных. Так, указано точное количество тулку, их имена и деяния, а также знаменательные даты, связанные с ними. Следует отметить и влияние нарративной традиции, что отразилось в попытке включить в число ЛПА представителя торгутского ханского рода.

Лама Анджата-тан был известной исторической личностью, однако информация о нем довольно ограничена. Российскими специалистами еще не проводилось исследование ЛПА, за исключением публикаций Б. У. Китинова [1; 2; 3, с. 226–231]. Более подробно линия тулку Анджата-ламы изучается монгольскими и китайскими историками, которые уточняют имена перевоплощенцев, обсуждают вопрос о судьбе Анджата-тан (Анджа)-хурэ (монастыря) и современное состояние ЛПА [4; 5; 6; 7]. Западными специалистами эта линия тулку не рассматривалась.

Анджата-таном был лама, получивший это имя (титул – см. ниже) после многолетнего обучения в Тибете, а его последующие перевоплощения



Рис. 1. Памятник Анджата-ламе
Fig. 1. Monument to Andzhatan Lama

³ Хубилганов (ойр., монг.), Тулку (тиб.).



носили его уже как почетное духовное звание. В изучаемом нами тексте основной акцент делается на восхвалении двух представителей линии ламы Анджатана – 7-го и 19-го. Там же сообщается, что первым Анджатан-ламой был Лоузан (Лобсанг), пятый сын торгутского правителя Хо-Орлюка – он получил степень *рабджамбы* (*анджатана*) в 1616 г. после многолетнего обучения в Лхасе. Сведения о первом Анджатане, полученные из русскоязычных источников и материалов, противоречат этой информации на стеле.

Целью настоящей статьи является исследование и введение в оборот данных из этого источника, являющегося уникальным письменным памятником конца XX в. и посвященного малоизученной духовной личности, чьи предыдущие перевоплощения оказали значительное влияние на историю калмыков в России и Китае.

Задачи исследования: 1) проанализировать обоснованность включения Лоузана, сына торгутского тайши Хо-Урлюка, в список ЛПА; 2) изучить жизнедеятельность Анджатан-ламы, основателя ЛПА; 3) исследовать роль ламы Лоузан Джалчина (Лобсанг Тензина) в исходе значительной части калмыков в Джунгарию в 1771 г.; 4) упорядочить разрозненные данные источников и публикаций по очередности и количеству тулку Анджатан-лам.

Лоузан, сын Хо-Урлюка

Согласно ойратскому тексту, первым лицом, ставшим известным как Анджатан, был Лоузан (Лобсунг), сын торгутского тайши Хо-Урлюка, который обучался в известном лхасском монастыре Дрепунг Гоманг. Габан Шараб в своем «Сказании об ойратах» (1737) сообщает, что в год, когда ойратов посетил известный лама Цаган Номын хан (в 1616 г.), ойратские правители решили посвятить по одному сыну в ламы, и «Орлюк сына, называемого Лоузанг», тоже отдал в духовный сан [8, с. 91].

Нет никаких известных источников, посвященных лхасскому периоду жизни Лоузана, тем более нет информации, что у него была степень *рабджамбы*. Несмотря на то что о нем есть отдельные упоминания в архивных документах, специального исследования о Лоузане еще не было. Судя по архивным документам, можно предположить, что до начала 1630-х гг.⁴ его не было у калмыков – вероятно, он действительно обучался в Тибете. Существует не много доказательств близкого знакомства Лоузана с тибетской религиозной культурой: нами в архивном документе обнаружено уникальное упоминание о нем как о *тоиме*⁵ [9, л. 100 об], что является безусловным доказательством его учебы в монастырях Тибета

⁴ В русских документах он впервые упоминается в 1633 г. (см.: [12, с. 68]).

⁵ *Тоим* – т. е. *тоин*, особый духовный титул, присваиваемый ламам – выходцам из знати. Среди ойратских лам наиболее известным *тоином* был Нейджи (1557–1653).



и духовных достижений; кроме того, недавно было найдено его письмо к царю Михаилу Федоровичу Романову, которое начинается буддийской мантрой «Ом сувасти сиддам» (РГАДА, ф. 127, оп. 1. 1641 г., д. 1, л. 112) (дано по: [10, с. 112]). Ламский период, впрочем, никак не отразился на его действиях и поступках: так, в ноябре 1649 г. он ходил на Астрахань во главе двухтысячного отряда из калмыков и ногайцев [11, с. 354]. В какой-то момент он разошелся со своим братом Дайчином, будущим калмыцким правителем, который говорил: «брат мой кочует о себе и меня ни в чем не слушает» [11, с. 355]. Дайчин и Лоузан в 1650-х гг. вступили во взаимные распри, которые закончились со смертью последнего в бою с джунгарами в 1660 г. [13, с. 455], вероятно, у р. Иртыш.

Из текста следует, что Лоузан был первым ламой в ЛПА, однако такое крайне маловероятно. Неверно и то, что известный буддийский деятель Чжамьян Шадба был учителем сына торгутского тайши. В 1660 г., когда скончался Лоузан, будущему наставнику было всего 12 лет.

К сожалению, у нас нет источников и вообще какой-либо информации о судьбе тех молодых знатных калмыков, которые были направлены на обучение в монастыри Гелук в 1616 г., за исключением будущего Зая-пандиты. Но и в «Биографии» Зая-пандиты [14] нет никакого упоминания о его соучениках-калмыках. Согласно торгутскому источнику начала XIX в. «Происхождение дхарма-линий в стране торгоутов, благотворных, всеблаженных и всеочищающих», перевод которого содержится в работе Б. У. Китинова [15, с. 152–156], первым, кто получил степень *рабджамбы* (*анджата*), был монах из волжских калмыков, бывший в 1700–1707 гг. учеником Чжамьян Шадбы. Он обучался в Тибете примерно с конца 1680-х гг., когда Лоузана уже не было в живых. Таким образом, Лоузан не может рассматриваться как одно из перевоплощений Анджата-ламы, а упоминание его имени в ойратском тексте следует воспринимать не более как попытку «облагородить» ЛПА включением в число этих лам представителя ханского рода, обучавшегося в Тибете.

Лобсанг Гелек

По данным монгольского историка Б. Батбаяра и китайского (синьцзянского) исследователя К. Лидже, первым духовным лицом, начавшим ЛПА, был монах по имени Лобсанг Дарджа, также известный как Луузанг Замзэ, или Лобсан Замзэ. О его происхождении известно мало: он был сиротой-торгутом и обучался у Зая-пандиты. Далай-лама Пятый отправил его к калмыкам на Волгу в целях распространения учения [6, с. 704; 4, с. 77–78]. По прибытии к калмыцкому правителю Аюке он построил храм, позднее известный как Анджан-хурэ; затем он вернулся в Тибет вместе с мальчиком Лобсан Санджи [16, с. 167]. Последний получил образование в монастыре Дрепунг Гоманг, где провел 27 лет [6, с. 704; 4, с. 75, сн. 2],



изучал тантрические практики (в частности – учение Калачакры) под руководством Чжамьян Шадбы с 1700 по 1707 г. Согласно упоминавшемуся торгутскому источнику, он достиг «полного понимания таких тантрических практик, как священные танцы, художественные пропорции и музыка» [15, с. 152]. Лобсан Санджи был удостоен высшей степени геше «рабдхамба». Как пишут Б. Батбаяр и К. Лидже, он получил в Тибете новое имя Лобсанг Гелек [4, с. 75, сн. 2; 6, с. 704]. Нужно заметить, что в это время еще один лама по имени Лобсанг обучался в Дрепунге у Чжамьян Шадбы – джунгарский Лобсанг Пунцок, получивший степень «лхарамба»; он известен также как Кемпотан-лама, Гоман Лаза Лобсан Пунцог и джунгарский Нойон Хамбо Лувсанпунцог [15, с. 131–134; 17, с. 88; 18]. Он был сыном хунтайджи Цэван-Рабдана, правителя Джунгарии, и родным младшим братом будущего правителя Галдан-Цэрэна.

К. Лидже ссылается на мнение Г. О. Авляева, что имя Анджатан на монгольском языке возникло от титула Аран-джамба (Рабдхамба) [16, с. 168]. В статье синьцзянского историка Цайу Цзяфу указана иная версия: имя Анджатан является производным от начальных слогов трех имен: А/Ан – от имени хана Аюки, который направил Лобсана Санджи на учебу, Джа – от имени Чжамьян Шадбы, духовного наставника Лобсана Санджи, и Тан – под этим именем он был известен как ученик своего наставника [7]. Нужно принять во внимание, что в титуле Анджатан на китайском языке 昂嘉恩 / 昂嘉腾 (*Angjiaen / Angjiateng*) для последнего слога используются иероглиф 恩, что означает «милостивое (высочайшее) пожалование» или в сочетании 恩师 «мой уважаемый наставник», а также иероглиф 腾 очевидно в значении «передавать учение, титул». В современных китайских исследованиях встречается версия, согласно которой наименование Анджа (*Anjia*) образовано от китайского 安建 (*Anjian*, сокр. от 建庙安众 *Jianmiao anzhong*). Дело в том, что император Цяньлун (прав. 1736–1795) отправлял именитых лам в Синьцзян для 建庙安众 (*Jianmiao anzhong*) – «строительства монастырей и умиротворения народа», и *Anjian miao* (Анджа-хурэ) был обустроен после возвращения торгутов в 1772 г. Основатель этого монастыря, первый лама Анджатэн, соответственно упоминается как 世安建喇嘛 (*yishi Anjian lama*) [19].

Лама Лобсанг Гелек перед возвращением на родину встретился с Далай-ламой Шестым⁶, который подарил ему несколько тханок⁷. Он вернулся в 1712 г. и возглавил монастырь, построенный Лобсаном Дарджа. Именно Анджатана подразумевал маньчжурский посол Тулишэнь в числе

⁶ Это был второй Шестой Далай-лама Ешей Гьяцо, назначенный на эту должность «царем» Тибета Лхавзаном в 1707 г.

⁷ Тханка (танка, тхангка, кутханг (тиб. «свиток») – в тибетском искусстве изображение, преимущественно религиозного характера, выполненное клеевыми красками или отпечатанное на шелке или хлопчатобумажной ткани, предварительно загрунтованной смесью из мела и животного клея.



трех лам Аюки-хана, с которыми он встречался 1 июля 1714 г.: Гева, Арамджамба и Самтань [20, с. 467, 471] (см. также: [21, с. 39]). Торгутский Бокшурга-нойон подарил Анджатау 30 человек, которые составили костяк анджатан-шабинеров монастыря Анджан-хурэ [22, с. 145–146; 16, с. 168]. А. М. Позднеев писал, что «при первом калмыцком хане Аюке верховным жрецом был Анджатал-лама»⁸, – вероятно, Анджатау был главным ламой до 1718 г., то есть до возвращения из Тибета в будущем известного калмыцкого Шакур-ламы⁹. Дальнейшая информация о нем отсутствует.

Таким образом, первым ламой, ставшим Анджатау-ламой, был Лобсанг Гелек (Лобсан Санджи), однако, как это часто случается в тибетской традиции, и у него был предшественник, начавший линию перевоплощений – Лобсанг Дарджа (Дордже).

Лобсанг Тензин

Далее в ойратском тексте отмечено «седьмое воплощение Анджатау Лобсан Данзан [Лобсанг Тензин], [который] был одним из тех, кто принял решение, чтобы торгутские аймаки вернулись на родину на 36 году [правления] Цяньлуна (в 1771 г.)». Об этом пишут и синьцзянские исследователи [7; 25, р. 23].

Вопрос об участии в исходе калмыков в Джунгарию буддийского духовенства вообще и главного калмыцкого ламы в частности был поднят в том же 1771 г., однако он все еще остается малоизученным. В. И. Колесник отмечал: «Нет сомнения, что буддийское духовенство Калмыцкого ханства целиком и полностью разделяло позицию Далай-ламы», чтобы калмыки ушли из России [26, с. 192]. Подобное высказывалось Г. Ш. Дорджиевой [27, с. 55], Е. И. Беспрозванных [28, с. 191], В. В. Трепавловым [29, с. 158]. Р. Рахул писал, что калмыки «сохранили политико-религиозные связи с Тибетом», которые были «жизненно важны для обоснования [выделено нами. – Б. К., А. Л.] возвращения торгутов на свои прежние земли в Центральной Азии», что и произошло после просьбы главного калмыцкого ламы к Далай-ламе указать благоприятную дату исхода [30, р. 216] (см. также: [31, с. 14; 28, с. 35]).

В ту пору главным ламой у калмыков был Лобсанг Тензин (также известен как Лоузанг Джалчин, Лоузан Лачин, Лаузин Ланчин, Лубсан Данзан). О роли этого ламы в исходе также писали В. П. Санчилов [32, с. 424–425], Г. Ш. Дорджиева [33, с. 55], В. И. Колесник [26, с. 189], А. В. Цюрюмов [34, с. 337], А. Г. Митилов [35, с. 265] и др.

⁸ Позднеев А. М. Дневник поездки к калмыкам 1919 г. // Архив СПб., ф. ИВ РАН, ф. 44, оп. 1, д. 61, л. 19 (дано по: [23, с. 216]).

⁹ По Н. Н. Пальмову, он вернулся в марте 1719 г. либо еще год спустя [21, с. 53]. О Шакур-ламе см.: [24].



Русский путешественник и географ Н. Рычков, лично беседовавший с подданным Убаши, доставившим к казахам письмо своего хана (калмыки уже продвигались к Джунгарии), упоминает ламу, «именуемого Лаузин Ланчин, который будучи почитаем от народа за человека безсмертного возбуждал всех именем своих богов ити в Зюнгорию...», а прежде того он «притворился мертвым живучи на Волге, но по прошествии трех лет явился опять жив, поведав при том народу, что он оживотворен был в Тибете, в столице их главнейшаго Далай Ламы, откуда привез письменное свидетельство от сего безсмертного первосвященника» [36, с. 54]. Если приведенную здесь информацию считать имеющей определенные исторические обоснования, то можно предположить, что Лаузин Ланчин (Лобсанг Тензин) мог «скончаться» около середины 1760-х гг., затем он «воскрес в Тибете» и вернулся на родину с «письменным свидетельством»¹⁰. То, что он призывал к уходу в Джунгарию как духовный лидер, к тому же «оживотворенный в Тибете», подтверждается информацией от Н. Рычкова и сведениями из изучаемого нами текста. Китайские исследователи также упоминают известного торгутского ламу Дуньлубу Цзяцо (Донров Гьяцо?), который по согласованию с Лобсанг Тензином до 1771 г. тайно отправился в Тибет к Далай-ламе, а затем к Цяньлуну для донесения о замысле и организации похода. После того как калмыки прибыли в Или, этот лама был награжден почетным титулом «Гоманг» (кит. 宮明 *gongming*) и вернулся в Синьцзян, где основал свою линию перевоплощенцев-хубилганов Гоманг-лам¹¹. Он способствовал организации и развитию буддийских монастырей в Синьцзяне, в том числе Анджатан-хурэ, привезенного с Волги. Лобсанг Тензин остался в Юнхэгуне в качестве «канбу» (камбо-ламы, т. е. одного из наставников), откуда дважды в год отправлялся в Синьцзян на проповеди [19].

Среди ойратов начало института хубилганов связано с деятельностью двух духовных лидеров – Нейджи-тойна (1557–1653) и Зая-пандиты

¹⁰ Эта история сама по себе удивительна, и нам пока не известны источники, подтверждающие слова Н. Рычкова о «смерти» и «оживотворении» этого ламы в Тибете. Однако такую информацию, видимо, нельзя считать уникальной: в архивном документе 1617 г., где описывается пребывание русских посланников у восточномонгольского Алтын-хана, приводится такая информация: «И после посольства Золотой царь Кунканчей [Убаши-хунтайджи] нам, холопом твоим, сказал про кутукту: то де у нас по нашей вере бусурманской святой, а прислан де он к нам ис Лабинскова государства [Тибет]. А как де тот кутукта родился, и он де грамоте умел. Да жил де он от рожения своео 3 годы да умер. Да лежал де он в земле 5 лет мертв да ожил. Да опять де по старому к грамоте уметь стал и людей своих по старому стал знать. А того кутукты по своей вере боги их и колокола и книги» [37, с. 57].

¹¹ По сути, это четвертый Гоманг-лама в истории джунгаров и калмыков: первым был Дондуб Гьяцо (? – до 1688), вторым Бюконгин-лама (около 1690 г. – прежде 1718 г.) – эти двое были также главными калмыцкими ламами в указанное время; третьим был джунгарский Лобсан Пунцог. Все они получили это имя по названию своего учебного заведения – монастырю Дрепунг Гоманг.



(1599–1662)¹². Они имели титул «хутухта» за свое подвижничество, но не за религиозную деятельность в предшествующих рожденьях, т. е. не были в предыдущих жизнях ламами, а начали линии собственных воплощений. У ойратов этот институт не получил такого широкого развития и распространения, как у восточных монголов¹³. Ламы у ойратов были, как правило, высокого происхождения [39, р. 58], а практика нахождения воплощений – довольно ограниченной.

У калмыков первым ламой до Лобсанг Тензина, объявившим себя перевоплощенцем, был лама Делек, в 1758 г. прибывший к ним с беженцами из Джунгарии и фактически ставший вторым духовным лидером благодаря объявлению себя «первоплощенцем» [3, с. 243–244]. Чем можно объяснить интерес калмыков к институту тулку, с которым они не сталкивались практически столетие? У народа в процессе пребывания у Каспия, вдали от религиозных центров, культурные спецификации и ценностные ориентации актуализировали значение религиозной системы, при этом она (ее институты и положения) обуславливала способ (порядок) легитимизации власти. Со временем, ввиду ограничения связей с Тибетом, в духовной сфере стали возрождаться отдельные институты, например феномен перевоплощений. Восторженное отношение к ламе Делеку, зафиксированное в документах, позволяет предположить, что к тому времени в обществе существовал запрос на подобные явления и «чудеса» [15, с. 140–142], иначе говоря, имеется мало оснований говорить о наличии тогда линии тулку Анджата-ламы, который прибыл к калмыкам почти полувеком ранее. Поэтому соответствующие заявления Лобсанг Тензина сыграли, безусловно, очень важную роль в религиозной составной исхода калмыков в январе 1771 г.

Когда Убаши с большими потерями добрался до границ Цин, его встретила группа цинских офицеров и поинтересовалась о целях прибытия. «Убаши с тайцзиями и ламами советовался около семи дней, и наконец решился объявить, что он поддается Великому императору» [40, с. 193]. Как показал астраханский татарин Мустафа Абдулов, Лобсанг Тензин заявлял по возвращении в Джунгарию, что «якобы по ево старанию и склонению калмыцкой народ побег ис протекции российской в китайскую сторону зделал, да и по ево предводительству тамошних мест достиг, желая в воздаяние за то получить себе главное в сем народе начальство» [22, с. 425]. Эта информация также подтверждает сведения, приведенные Н. Рычковым.

¹² У ойратов Джунгарии также можно упомянуть линию Энса-хутухту и Галдан Бошогту-хана.

¹³ Причину такой ситуации ряд ученых видят в военно-политическом и географическом положении ойратов в конце XVI – начале XVII в.: территориальную удаленность ойратов от Тибета, постепенное сосредоточение светской власти в руках единодержавного ойратского хана [38, с. 102–103]. Тем более отмеченное относится к калмыкам, перекочевавшим к Каспийскому региону в первой трети XVII в.



Убаши и его ближайшему окружению было предложено направиться для встречи с императором в Жэхэ (Джехол), недалеко от Пекина, где специально для встречи посольств от кочевников-буддистов в летней императорской резиденции был возведен дворец Путоцзунчэн (普陀宗乘之廟) – подобие Поталы [41, р. 46]. Осенью того же 1771 г. Убаши с ближайшим окружением направились в Жэхэ, вместе с ним туда же отбыл и Лобсанг Тензин. Как указывалось, по распоряжению императора он стал ламой в известном столичном монастыре Юнхэгун.

В списке седьмым хубилганом Анджатана указан Лубсан Данзан, и это имя практически полностью совпадает с именем Лаузанг Джалчин – очевидно, что речь идет об одном человеке.

Анджатан-лама: линия перевоплощений

Большую часть работ в изучении ЛПА провели китайские и монгольские ученые. Одной из первых публикаций стала статья Тёмёрбата и Ашая, вышедшая в 1999 г. [5]. Статья Б. Батбаяра посвящена также ученикам Анджатан-ламы и ламам Анджан-хурэ [4], при этом он ссылается на данные из статей Тёмёрбата и Ашая, откуда нами взяты имена лам. Комплексной работой, где исследуется ЛПА, стала монография К. Лидже, посвященная изучению истории буддизма у ойратов, изданная в 2002 г. [16]. Позже вышли еще одна работа Тёмёрбата¹⁴, и совсем недавно – небольшая статья К. Лидже [6].

Благодаря исследованиям К. Лидже, Б. Батбаяра, Тёмёрбата и Ашая, а также Цайу Цзяфу, удалось установить имена всех представителей этой ЛПА. Несмотря на некоторую разницу в написании имен перевоплощенцев (тулку) Анджатан-ламы, в целом они совпадают. Имена на китайском приведены в работе Цайу Цзяфу по сведениям 19-го Анджатана, сохранившихся в «Синьцзянских материалах по религиозным исследованиям» [7]. Ниже приводится сводная таблица имен.

Очередность	Лидже	Тёмёрбат, Ашай	Цайу Цзяфу, Ту На
Первый	Лубсан Даржаа	Лубсан Даржаа	Лобусан Даэрцзя
Второй	Лубсан Гелек (Гэлэг)	Лубсан Гэлэн, Лубсан Гелек (Гэлэг)	Лобусан Гэлукэ
Третий	Лубсан Цултэм	Лубсан Цултэм, Лубсан Сунрэв	Лобусан Чулитэн
Четвертый	Лубсан Гэндэн	Лубсан Гэндэн	Лобусан Гэньдунь

¹⁴ Тёмёрбат. Хуучин Торгуудын омно замын аймгийн шавь нар хошууны тойм (Обзор хошуна шабинеров аймака Омно-Зам старых торгутов). Урумчи: Шинжааны Ардын хэвлэлийн хороо, 2005 (дано по: [4, с. 81]).



Пятый	Лубсан Дампил	Лубсан Эмчиг Дампил	Лобусан Даньпозэр
Шестой	Лубсан Дамиран	Лубсан Дамрин, Лубсан Шарав	Лобусан Дамула
Седьмой	Лубсан Тензин (Данзан)	Лубсан Тензин (Данзан)	Лобусан Лобуцзан Даньцзинь
Восьмой	Лубсан Шарав	Лубсан Шарав	Лобусан Силифу
Девятый	Лубсан Дэндэв	Лубсан Дэндэв, Лубсан Чойром	Лобусан Дуфу
Десятый	Лубсан Зонхов	Лубсан Зонхов, Лубсан Зодов	Лобусан Цзунгэжифу
Одиннадцатый	Лубсан Джамьян	Лубсан Джамьян, Лубсан Цонров	Лобусан Цзямуян
Двенадцатый	Лубсан Лэгшид	Лубсан Лэгшид, Лубсан Чойров	Лобусан Лэкэси
Тринадцатый	Лубсан Самдан	Лубсан Самдан, Лубсан Джамьян	Лобусан Саньмудэн
Четырнадцатый	Лубсан Товод	Лубсан Товод, Лубсан Шарав	Лобусан Даобудэн
Пятнадцатый	Лубсан Тумэн	Лубсан Тумэн, Лубсан Шарав	Лобусан Мубулэтэ
Шестнадцатый	Лубсан Дандар	Лубсан Дандар, Лубсан Дамби Нима	Лобусан Темугэтэ
Семнадцатый	Лубсан Цэвэг	Лубсан Цэвэг	Лобусан Даньдээр
Восемнадцатый	Лубсан Равдан	Лубсан Гарав	Лобусан Цайбукэ
Девятнадцатый	Лубсан Дамби Нима	Лубсан Дамби Нима	Лобусан Алука Даньби Нима
Двадцатый		Лубсан Рааш Нима	

Между первым анджатаном (Гелеком, в списке идет вторым), вернувшимся к калмыкам в 1712 г. и Лобсанг Тензином (седьмым) было еще четыре хубилгана, однако, как отмечено выше, это противоречит русским архивным документам, где первым (и последним) хубилганом среди калмыков назван лама Делек. В российских архивах пока не обнаружено никаких документов, подтверждающих наличие указанных четырех хубилганов Анджата-ламы у калмыков. В упоминавшемся выше торгутском (синьцзянском) источнике начала XIX в. нет и намека о его предыдущих и последовавших «перевоплощениях» [15, с. 152–156]. Однако китайские ученые подтверждают наличие некоторых сведений об ЛПА в рукописных материалах на тибетском языке в Анджата-хурэ (пров. Хэцзин КНР), которые пока остаются труднодоступными [42, р. 15].

Нельзя исключать того, что эта ЛПА могла появиться среди ушедших калмыков лишь в течение XIX в. (т. е. после 1771 г.). Цинские правители были заинтересованы в распространении и укреплении поднадзорной



системы тулку у монгольских народов, так как такие ламы, надлежащим образом отобранные и подготовленные двором, как правило, служили надежным инструментом умиротворения кочевников. Важно и то, что еще в 1751 г. вышел императорский Указ, определивший существенные изменения в системе управления Тибетом и выбора высших тулку, иначе говоря, система хубилганства с тех пор стала все более контролироваться императором.

В китайских материалах есть сведения об иной хронологии Анджа-лам. Синьцзянский исследователь Ту На, помимо девятнадцати тулку, приводит список из шести лам, в котором Лобсанг Гелек – первый, а Лобсанг Тензин – третий [25, р. 28]. Этот список ЛПА представляется более корректным:

Очередность	Имя
Первый	Лобусан Гэлэйкэ / Лубсан Гелек
Второй	Лобусан Гэньдунь / Лубсан Гэндэн
Третий	Лобусан Лобуцзан Даньцзэн / Лубсан Данзан (Тензин)
Четвертый	Лобусан Даобудэн / Лубсан Товод
Пятый	Лобусан Даньби Нима
Шестой	Лобусан Тубидунь Даньби Нима

Согласно Б. Батбаяру, увеличение списка Анджа-лам связано с тем, что: 1) помимо настоящих тулку, в него вошли главы монастыря Анджатан-хурэ; 2) в 1760–1771 гг. было трое лам с одним именем Лобсанг (Лубсан, Луузанг), при этом не ясно, какую роль в исходе калмыков сыграл сам седьмой Анджатан Лобсанг Тензин; 3) ЛПА не была учтена в соответствующих цинских органах [4, с. 81–82]. К. Лидже и Цайу Цзяфу, напротив, считают, что в 1771 г. к исходу в Джунгарию призывал именно Седьмой Анджатан, известный как Лубсан Данзан [6, с. 705; 18, р. 113].

В ойратском и китайском текстах самое большое внимание уделено девятнадцатому ламе Лубсанг Даньби Нима (1918–1985), родившемуся пятым сыном Ширадара-нойона, возглавлявшего часть так называемых старых торгутов, т. е. тех торгутов, что вернулись в Джунгарию в 1771 г. Лубсанг Даньби Нима был признан перевоплощенцем Анджатан-ламы в 1923 г., и с 1950-х гг. «прямо следуя партийной линии и направлению государственной политики, десять лет занимался очень полезными для народа работами»: например, создал школу при Анджатан-хурэ, содействовал организации новых рабочих мест, в годы американо-корейской войны пожертвовал корейцам 7000 юаней. В китайском тексте отмечено, что «сделанное им для партии и народа будет восхваляться последующими поколениями».

О двадцатом перевоплощении Анджатана известно, что сейчас он обучается в монастыре Лавран в пров. Ганьсу [7].



Синьцзянские ученые считают, что роль Анджата-лам, а также еще одной торгутской линии тулку Гоманг в распространении и укреплении тибетского буддизма среди торгутов (калмыков) на Волге и в Китае велика [7, 25].

Заключение

Недостаток сведений о первых Анджата-ламах привел к проблеме соответствия имен и хронологии ЛПА, однако благодаря исследованиям китайских и монгольских ученых картина проясняется. Наиболее убедительной версией представляется следующая: первым признанным Анджата-ламой был Лобсанг Гелек (мирское имя – Лобсан Санджи), который проучился 27 лет в монастыре Дрепунг Гоманг, в том числе под наставничеством известного ламы Чжамьян Шадбы. Однако, вероятно, линия тулку Анджата-ламы начинается с его наставника Лобсанг Дорджэ, который заложил монастырь Анджа-хурэ еще на Волге. Лоузан, пятый сын Хо-Урлюка, упомянутый в тексте на стеле, ошибочно соотнесен с Лобсанг Гелеком – они жили в разное время, их объединяет только принадлежность к калмыкам-торгутам и одной и той же alma mater, где оба они обучались. Третий (Седьмой) Анджата-лама Лобсанг Тензин призвал калмыков к исходу на Восток под покровительство Цин и сыграл важную роль в деле развития буддизма в Синьцзяне. Отсутствие релевантных источников и данных пока не позволяет объяснить слова о его «оживотворении» «в Тибете» и о «письменном свидетельстве» отсюда. Неизвестно, как и когда он мог «отправиться» в Тибет и вернуться, т. е. правда ли, что он отсутствовал какое-то время («умер») и затем объявился («воскрес»). Эти сведения по-своему особенны: доверие к словам и действиям Лобсанг Тензина, вера в его «воскрешение» показывают достаточно высокий уровень религиозности калмыков, а их слепая вера в «истинность» призывов дала ему возможность стать одним из главных вдохновителей исхода значительной части калмыков. Русские власти не верили в предупреждения о готовящемся уходе, хотя информацию поставляли авторитетные люди.

Помимо вопроса о «воскрешении» Лобсанг Тензина и его соответствующей активности (например, возможной отправки будущего Гоманг-ламы в Тибет и Китай), остаются открытыми для дальнейших исследований: проблема обнаружения сведений об Анджата-ламах в российских архивных документах и калмыцких (торгутских) источниках; вопрос полного и сокращенного списков Анджата-ланов; роль других (линий) перевоплощений в истории калмыков Поволжья и Синьцзяна; уточнение деятельности Лобсанг Гелека и Лобсанг Тензина. Важным представляется и изучение взаимодействия Шакур-ламы и Анджата-ламы в религиозной и политической сферах; интересно, что если первый подозревался



в «доставке» к калмыкам «подзывного письма» Далай-ламы, то второй, вернее – его третье (седьмое) перевоплощение, «реализовал» суть такого «письма».

Приложения

Ойратский текст и перевод

Anjātan lama-in arban yesüdügēr düri

xubilyān düri-mūd tūki-ēce abād eke ulus-yēn xairiladaq, arad irged-yēn eṅkēreldeq, šajin-yēn kündüdkēdeq aldartu lama-nar bajjai. Aṅxadaqçi xubilyān Lobsuṅdarjai-ēce Lobsuṅdaimbinemei kürtele arban yesün xubilyān düri zalyamjilaji, ödögē kürtele 386 jiliin tükitei boluqsan yum.

1616 ondu Xo Örlöq-in tabuduyār köbün Lobsuṅ Zū-giin Jamiṅšidabi-du šebi bolji, šara-in šajini nom-igi tülidü-ni kürtele surad rabjambalobsuṅgeliq (darui moṅyol-yēr Anjātan) giqsen colā kürtejei. Dolöduyār düri-in Anjātan Lobsaṅdanzan bolbala Teṅgeri tedgeqçi-in yučin zuryäduyār jil (1771)-du toryuḍ aimaq eke ulustān ergeji irekü šiidbüri yaryaqçi-nar-in nigen bögēd zebšeqtü bosolya-in ödör-igi-ni toqtöji ögüqsen kümün. Tus jil-in yesün sara-du Ubaši xān-tai xamtu Čiṅ De-du barālahaxu-bēr oduji, zarliq-yēr Bējin-dü üledeji, Yuṅ He Kuṅ-giin lama bolji baiyād tende tālal bolba.

Arban yesüdügēr düri-in Anjātan Lobsuṅdaimbinemei 1918 ondu ünen süzüqtü xüčin toryuḍ-in zūn xošūni zasaq noyan Širadaram-in tabuduyār köbün bolji iletejei. 1923 ondu Anjātan-ni xubilyān-bēr todoloqdaji, širei-dü zalaraji xubilyān süri zalyamjilaba.

Tere tabīd on-ēce ekelēd namiin suyum čiqleltü töröin bodolya-igi eresēr kürēleji, arad tümen-dü arbin olon aşıqtaı ajilmūd-igi kejei. 1950 ondu Anjān güre-giin baḡa suryūli-igi baiyūluqsani xamtu, Amirika-igi esergūceji, Soloṅyos-igi tusalaxu uxārultu-igi örgen delgū-bēr geji, biye-ni türübčilen dolōn miṅyan tögürüq-yēr tusalamji öqçei. 1957 ondu Küngüs-dü oi šuyui-giin talabai baiyūlxu-igi idebgiteigēr demjiji, yuči yarui malčid-igi oi šuyui-giin talabai-in ajilčın bolyoji talabai baiyūlxu süri talbiji.

Arban yesüdügēr düri-in Anjātan Lobsuṅdaimbinemei modun ükür jil-in (1985 on) yurban sarain arban nigeni ödör öbčın-yēr Hejin šiyan-du tālal boljai. Tus jil nasun süder jiran dolōtai bilei.

Kündütü lama-in nigülsünkei erkem dēdü surtal egürtü möṅkürtügei.

Деятнадцатое воплощение Anjātan-ламы

С давних времен перевоплощенцы (1) были известными ламами, которые любили свою страну и свой народ, уважали религию. От первого перевоплощенца Лобсунг Дарджа (*Lobsuṅdarjai*) до Лобсунг Дамби Нима (*Lobsuṅdaimbinemei*) было девятнадцать перевоплощенцев, к настоящему времени имеющих 386-летнюю историю.



В 1616 г. пятый сын Хо-Урлюка (2) Лобсунг (Lobsunḡ) (3), став учеником лхасского Чжамьян Шадбы (Jamīḡṣidabi) (4) и полностью изучив буддийское учение, удостоился звания рабджамба (5) Лобсан Гелек (rabjamba lobsunḡ geliq) (по-монгольски *Anjātan*). Седьмое воплощение, Анджата Лобсанг Данзан (*Anjātan Lobsanḡ danzan*), был одним из тех, кто принял решение вернуть торгутские (6) аймаки (7) на родину (8) на 36 году [правления] Цяньлуна (9) (в 1771), и тем, кто указал дату вооруженного восстания (10). В сентябре того года вместе с Убаши-ханом (11) отправился с визитом в Империю Цин (12), остался в Пекине по приказу, стал ламой [храма] Юнг-хо-кунг (13) (*Yun He Kunḡ*) и скончался там.

Девятнадцатым воплощением, Анджата Лобсунг Дамби Нимой (*Anjātan Lobsunḡ daimbi nemei*), стал пятый сын Шира-дарам-нойона (14) (*Širadaram*), правившего старыми (15) восточными хошунами торгутов, [придерживающихся] истинной веры, возродившийся в 1918 г. В 1923 г. [он] был распознан как перевоплощение Анджата (*Anjātan*), занял [ламский] трон и продолжил линию перевоплощенцев.

Он начиная с 1950-х гг., прямо следуя партийной линии и направлению государственной политики, десять лет занимался очень полезными для народа работами. В 1950 г. вместе с созданием младшей школы монастыря Анджан (*Anjān*), противодействуя Америке, широко распространял идею помощи Корею (16) и первый выделил [на это] 7 тысяч юаней. В 1957 г. активно поддерживал создание [рабочей] площадки в лесу Кюнгюс (*Künḡüs*), создав там более 30 рабочих мест для скотоводов.

Девятнадцатое воплощение Анджата Лобсунг Дамби Нима (*Anjātan Lobsunḡ daimbi nemei*) скончался от болезни 11 марта года деревянной коровы (1985) в уезде *Hejin*. В том году [ему было] 67 лет.

Пусть будет увековечено имя уважаемого ламы!

Примечания

1. Институт перевоплощенцев (тулку) является одним из ярких феноменов тибетского буддизма, хотя сам институт как таковой имеет давние традиции в духовно-религиозной культуре Индии. Согласно учению буддизма, после смерти сознание (тонкая субстанция) в соответствии с законом кармы (причинно-следственной связи) переходит в иное тело, тем самым происходит перевоплощение. Например, Будда перевоплощался 500 раз.

2. Хо-Урлюк (?–1644) – один из лидеров торгутов, входивших в состав ойратов. С конца 1590-х гг. кочевал по Иртышу, в 1632 г. достиг со своим улусом р. Волги. Отец шестерых сыновей, среди которых был Лоузан. После его смерти торгутов возглавил другой его сын, Дайчин.

3. Лобсунг (Лоузан, Луузанг) (?–1660) – пятый сын Хо-Урлюка, отданный в ламы в 1616 г. Как владетель (тайши) фиксируется в русских



архивных документах с конца 1630-х гг. Принимал активное участие в военных операциях калмыков на широком фронте от Крыма до Южной Сибири. Погиб в 1660 г.

4. Чжамьян Шадба – Нгаванг Цонду (1648/1649–1722), один из наиболее известных деятелей тибетской школы Гелуг наряду с Далай-ламой III, Далай-ламой V, панчен-ламами. Первый «перевоплощенец», основавший линию тулку Джецун Чжамьян Шадбы, занимающих видное место в истории Гелуг, известный тантрический учитель. Был настоятелем монастыря Дрепунг Гоманг в 1700–1707 гг. В 1710 г. получил от цинского императора Канси печать. Также прославился составлением в 1714 г. «Истории учения Бхайравы», а еще через два года основал в пров. Амдо известный монастырь Даший-чил (Лавран).

5. Рабджамба – одна из высших ученых степеней в тибетском буддизме школы Гелук, подразделявшаяся на ряд уровней: *лхарамба* (lha ram pa), *цограмба* (tshogs ram pa), *рирамба* (rigs ram pa), *лингсе* (gling gseb). Владелец этой степени должен знать «Абхи-самаяя-ланкару» (*Abhisamayalamkara*) Майтрейи, «Мула-мадхьямика-карику» Нагарджуны и комментарии к ней Чандракирти, «Прамана-вартику» (*Pramanavartika*) Дхармакирти, «Абхи-дхарма-кошу» (*Abhidharmakosha*) Васубандху и другие труды.

6. Торгуты – западномонгольский народ, являвшийся одним из «четырех ойратов» (другие три: дербеты, хошуты, джунгары). В конце XVI в. большая часть торгутов под предводительством Хо-Урлюка двинулась в Южную Сибирь, в 1632 г. они вышли к Волге, где потомками Хо-Урлюка было образовано Калмыцкое ханство, куда вошли также другие ойраты.

7. Аймак – территориально-административная единица (подразделение) у монгольских народов, состоявшая из хотонов (самая мелкая административная единица). Несколько аймаков составляли улус.

8. Здесь подразумевается Джунгария – регион на северо-западе КНР (совр. Синьцзян-Уйгурский административный район), где находилась родина ойратов. Джунгарами в начале второй трети XVII в. было создано Джунгарское ханство, разгромленное цинскими войсками в 1756–1758 гг. Калмыки, ушедшие из России в 1771 г., рассчитывали найти Джунгарию свободной от кого бы то ни было и хотели возродить там независимое государство.

9. Цяньлун (1711–1799) – знаменитый император династии Цин (1644–1911), при котором Цинская империя достигла своего максимального могущества. При нем к империи были присоединены значительные территории на западе и юго-западе: Джунгария, Восточный Туркестан, поставлен под управление Тибет. Считал «возвращение» калмыков (торгутов) одним из самых важных достижений своего правления.

10. Случившийся исход калмыков нельзя назвать «вооруженным восстанием» – это был именно уход из-под управления Российской империи ради обретения независимости на прежней родине.



11. Убаши-хан (ок. 1744–1775/1780) – последний калмыцкий правитель (1761–1771), который в январе 1771 г. увел большую часть народа на земли прежней Джунгарии, когда по пути погибло около двух третей ушедших. По прибытии к границе империи калмыки были рассредоточены в пределах их прежней родины, превращенной в провинцию Синьцзян.

12. Имеется в виду Жэхэ, летняя резиденция императора.

13. Юнг-хо-кунг (Юнхэгун) – известный тибетский буддийский монастырь на северо-востоке Пекина, основан в 1744 г. Цяньлуном на месте дворца своего отца императора Юнчжэна. В нем обучались и пребывали многие тибетские и монгольские духовные лидеры, он до сих пор является действующим монастырем.

14. Нойон – титул у монгольских правителей среднего звена, обычно возглавлявшие аймаки.

15. *Старые* торгуты – торгуты (калмыки), ушедшие в Россию в конце XVI в. и прибывшие в пределы Цинской империи в 1771 г. Тем самым их отличали от *новых* торгутов – тех, что ушли в Россию в период джунгаро-цинских войн середины XVIII в. и затем вернулись вместе с Убаши-ханом.

16. Корейская война – война между Корейской Народно-Демократической Республикой (КНДР) и Республикой Корея (Южная Корея), длившаяся с июня 1950 г. по июль 1953 г., в которой активное участие на стороне Республики Корея принимали участие США и ряд западных стран, на стороне КНДР – КНР и СССР.

Китайский текст и перевод

罗卜藏丹碧尼玛 (十九世昂嘉腾喇嘛)

罗卜藏丹碧尼玛 (1918–1985), 为十九世昂嘉腾喇嘛, 生于乌纳恩素珠克图盟旧吐尔扈特左旗札萨克诺颜西日达热家, 1923年确定为昂嘉滕转世灵童, 并坐床继位。

昂嘉腾喇嘛从第一世转世灵童达尔嘉到十九世丹碧尼玛前后有386年的历史。1616年, 和鄂勒克第五子罗卜藏在西藏拉萨哲蚌寺受戒, 拜嘉木样活佛为师, 封法号“昂嘉腾”。昂嘉腾喇嘛转世历来都是爱国爱教的宗师。七世昂嘉腾喇嘛罗卜藏丹增是 (1771) 土尔扈特部落回归祖国决策者之一, 随渥巴锡到承德高宗 (弘历) 留于京师。

十九世昂嘉腾喇嘛在期间, 积极拥护中国共产党的各项方针, 政策, 为人民做了许多有益的工作。1950年他积极创办了昂嘉腾库热小学, 为以后的牧区教育奠定了基础; 抗美援朝时期, 他积极奔走宣传, 并带头捐献7000远支援抗美援朝; 1957年, 他积极支持巩乃斯林场的建场工作, 为建场打下了基础, 等等, 他为党、人民做的许多好事广为后人传颂。1985年3月11日十九世昂嘉腾罗卜藏丹碧尼玛因病在和静圆寂, 享年67岁。

Лобсанг Даньби Нима (19-й Анджатэн-лама)

Лобсанг Даньби Нима (1918–1985) являлся девятнадцатым воплощением Анджатэн-лам, родился в Унаэнь Сучжукэту (Wunaen Suzhuketu),



в старом торгутском левом [восточном] хошуне (цзоци), в семье джасак-нояна Ширидара (Xiri Dare). В 1923 г. он был признан воплощением Анджатэна, прошел обряд посвящения и продолжил [эту линию тулку]. История перевоплощений Анджатэн-ламы насчитывает 386 лет, начиная с первого Дорджэ (Da'er jia) до девятнадцатого Даньби Нима. В 1616 г. пятый сын Хо-Урлюка (He'e leke) Лобсанг принял монашеские обеты в лхасском монастыре Дрепунг, под наставничеством будды Джамъян Шадба (Jia tuu-ang/ 'jam dbyangs bzhad pa), и получил титул Анджатэна. Все воплощения Анджатэна были авторитетными наставниками, любящими свою страну и учение (религию). Седьмой Анджатэн Лобсан Данцзин (в 1771 г.) стал одним из тех, кто принял решение привести племена (семьи) торгутов обратно на родину. Они пришли в сопровождении Обаши-хана (Wo ba xi) в Чэндэ к [императору] Гаоцзуну (Хунли) и остались в столице.

Девятнадцатый Анджатэн-лама за время своего правления активно поддерживал все направления политики Коммунистической партии Китая, сделал много полезного для народа. В 1950 г. он основал младшую школу [при монастыре] Анджатэн-курэ, заложив основу для будущего образования [жителей] скотоводческих районов. В период сопротивления американской агрессии и оказания помощи корейскому народу [1950] он не жалел усилий на агитацию и пропаганду, первым пожертвовал ради этого 7000 юаней. В 1957 г. активно поддерживал работу Гунайского (Gongnaisi) лесхоза в освоении хозяйственных площадей, мобилизовав для этой работы более 30 опытных скотоводов и пр. Сделанное им для партии и народа будет восхваляться последующими поколениями.

11 марта 1985 г. девятнадцатый Анджатэн-лама Лобсанг Даньби Нима в уезде Хэцзин ушел в паринирвану (умер) из-за болезни в возрасте 67 лет.

Литература

1. Китинов Б. У. Лама Анджатан: инкарнации Учителя. *Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история.* 2016;2:27–35.

2. Kitinov B., Da Li. Angjiate ng lama yu mijiao zai ka'ermeike menggu zhongde fazhan (Анджатан-лама и развитие эзотерического учения у калмыков). *Journal of the Western Mongolian Studies.* 2016;4:21–24. (На кит. яз.)

3. Kitinov B. *The Spread of Buddhism Among Western Mongolian Tribes Between the 13th and 18th Centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People.* Lewiston – New York: Edwin Mellen Press; 2010. 324 p.

4. Батбаяр Б. Лавран хийдэд худгалагдаж байх тод усгийн данс бичгээс Жамъяншадав хутагт болон Анжиантан ламын харилцааг шинжих нь (Изучение отношений между Чжамъян Шадбой-хутухту и Анджатан-ламой на основании текста на тодо узуг, хранящегося в Лавранском монастыре). *Баруун монголын шашин соёл (Религия и культура Западной Монголии).* Улаанбаатар: б. и.; 2016. С. 73–82. (На монг. яз.)



5. Тёмёрбат, Ашай. Анджата-лам (Анджата-лама). *Омно замын хуучин торгуудын туухийн материал (Исторический материал по аймаку Омно-Зам старых торгутов)*. Урумчи: Шинжааны Ардын хэвлэлийн хороо; 1999. (На старомонг. яз.)

6. Лидже Г. Торгууд Анджа хүрээ ба Анджата-ламын тухай хэдэн асуудалд. (Некоторые сведения о торгутском Анджан-курэ и Анджата-ламе.) *Монгол судлал (Монголоведение)*. 2020;12/4:701–708. (На старомонг. яз.)

7. Caiwu Jiafu. *Xinjiang tu'erhute menggu zangzhuan fojiao gaoceng (Высшие ламы тибетского буддизма у синьцзянских торгутов)*. Beijing: Shijie zongjiao yanjiu; 2014. (На кит. яз.). – URL:http://www.cssn.cn/zjx/zjx_zjyj/zjx_fjyj/201408/t20140807_1282488.shtml?COLLCC=2554011804&COLLCC=4047184028& (дата обращения 01.04. 2021)

8. Габан Ш. Сказание об ойратах. *Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники*. Элиста: Калмыцкое книжное издательство; 2003. С. 84–107.

9. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 119. Оп. 1. Ед. хр. 3. Переписка тобольских воевод с калмыцкими тайшами. 1636–1637.

10. Тепкеев В. Т. *Российское государство и калмыки: проблемы политических взаимоотношений в XVII – первой четверти XVIII века*: Дисс. на соиск. ст. доктора ист. наук. 07.00.02. Элиста: Калмыцкий научный центр РАН; 2020. 514 с.

11. *Материалы по истории русско-монгольских отношений 1636–1654*. Ред. И. Я. Златкин, Н. В. Устюгов. М.: Наука; 1974. 467 с.

12. Богдаев С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII в. *Исторические записки*. 1939;5:48–101.

13. *Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1654–1685*. Ред. Г. И. Слесарчук, Н. Ф. Демидова. М.: Наука; 1996. 560 с.

14. Норбо Ш. *Зая-Пандита (Материалы к биографии)*. Элиста: Калмыцкое книжное издательство; 1999. 335 с.

15. Китинов Б. У. *Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.)*. М.: Товарищество научных изданий КМК; 2004. 190 с.

16. Лидже К. *Ойрадын туух шашны судлал (Изучение истории буддизма у ойратов)*. Урумчи: Шинжааны Ардын хэвлэлийн хороо; 2002. 248 с. (На старомонг. яз.)

17. Тэрбиш Л. *Ойрадын бурханы шашны товч туух (История буддизма у ойратов)*. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг; 2008. 366 с. (На монг. яз.)

18. Caiwu Jiafu. *Tu'erhute menggu yu zangzhuan fojiao (Монголы-торгуты и тибетский буддизм)*. *Xinjiang shehui kexue*. 2006;2:110–114. (На кит. яз.)

19. Li Guohua. “Tianshan mifozong” de A'erxian miao («Следы Будды на Тяньшане» – монастырь Анджа-хурэ). *Meipian*. Nanjing; 2016. – URL: <https://www.meipian.cn/4dxt66q> (дата обращения 15.03.2021) (На кит. яз.)

20. Записки Тулишэня о его поездке в составе Цинского посольства к калмыцкому хану Аюке в 1712–1715 гг. *Русско-китайские отношения в XVIII веке. Материалы и документы*. Т. 1: 1700–1725. М.: Наука; 1978. С. 437–483.

21. Пальмов Н. Н. *Этюды по истории приволжских калмыков*. Ч. 1: XVII–XVIII века. Астрахань: Изд-во Калм. обл. исп. комитета; 1926. 264 с.

22. Авляев Г. О. К вопросу о «шабинерах» и «кетчинерах» в составе калмыцких улусов Астраханской области. *Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ. Серия: история*. 1974;9:139–154.



23. Курапов А. А. *Буддизм и власть в Калмыцком ханстве. XVII–XVIII вв.* Астрахань – Элиста: НПП «Джангар»; 2007. 215 с.

24. Kitinov B. Shakur Lama: The Last Attempt to Build the Buddhist State. In: Wallace V (ed.) *Buddhism in Mongolian History, Culture and Society*. New York–Oxford: Oxford University Press; 2015. P. 37–52.

25. Tu Na. Nanlu tu'erhute, heshuote mengguzu de zongjiao xinyang (Религиозные верования южных торгутов и хошуттов). *Xinjiang sheke xinxi*. 2011;2:23–30. (На кит. яз.)

26. Колесник В. И. *Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках.* М.: Восточная литература; 2003. 286 с.

27. Дорджиева Г. Ш. *Буддизм в Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX в.)*. Элиста: Изд-во Калм. ун-та; 2012. 203 с.

28. Беспрозванных Е. Л. *Калмыцко-китайские отношения в XVIII веке.* Волгоград: Изд-во ВолГУ; 2008. 370 с.

29. Трепавлов В. В. «Белый царь». *Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв.* М.: Восточная литература; 2007. 255 с.

30. Rahul R. The Role of Lamas in Central Asian Politics. *Central Asiatic Journal*. 1969;12(3):209–227. – URL: <http://www.jstor.org/stable/41926780> (дата обращения: 28.03.2017.)

31. Ухтомский Э. *От Калмыцкой степи до Бухары.* СПб.: Типография Князя В. П. Меццера; 1891. 211 с.

32. *История Калмыкии с древнейших времен до наших дней.* Т. 1. Элиста: ИД «Герел»; 2009. 848 с.

33. Дорджиева Е. В. *Исход калмыков в Китай в 1771 г.* Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ; 2002. 210 с.

34. Цюрюмов А. В. *Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений.* Элиста: Джангар; 2007. 464 с.

35. Митиров А. Г. *Ойрат-калмыки: века и поколения.* Элиста: Калмыцкое книжное издательство; 1998. 384 с.

36. Рычков Н. *Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи 1771 году.* СПб.: Типография императорской академии наук; 1772. 104 с.

37. *Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1607–1636.* М.: Изд-во вост. лит.; 1959. 350 с.

38. Златкин И. Я. *История Джунгарского ханства. 1635–1758.* 2-е изд. М.: Наука; 1983. 331 с.

39. Jagchid S. Buddhism in Mongolia After the Collapse of the Yuan Dynasty. *Bulletin of the Institute of China Boarder Aare Studies*. 1971;2:43–60.

40. Бичурин Н. Я. *Описание Чжуньгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии.* СПб.: Типография Карла Крайя; 1829. 270 с.

41. Kitinov B. Kalmyks in Tibetan History. *The Tibet Journal*. Autumn 1996;XXI(3):5–46.

42. Ma Dazheng, Cai Jayi. Xinjiang mengguzu shehui lishi kaocha jianji (Обзор источников по истории монголов в Синьцзяне). *Mengguxue xinxi*. 1982;4:12–16. (На кит. яз.)



References

1. Kitinov B.U. Lama Andzhatan: Reincarnations of Teacher. *Vestnik RUDN: World history*. 2016;2:27–35. (In Russ.)
2. Kitinov B., Da Li. Andzhatan Lama and the development of esoteric teaching among Kalmyks. *Journal of the Western Mongolian Studies*. 2016;4:21–24. (In Chin.)
3. Kitinov B. *The Spread of Buddhism Among Western Mongolian Tribes Between the 13th and 18th Centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People*. Lewiston – New York: Edwin Mellen Press; 2010. 324 p.
4. Batbayar B. Study of the relationship between Jamyan Shadba Khutukhtu and Andzhatan Lama based on the Todo Uzug text kept in the Labrang Monastery. *Religion and Culture of Western Mongolia*. Ulanbaatar; 2016, pp. 73–82. (In Mong.)
5. Tyomyrbat, Ashai. Andzhatan Lama. *Historical material on the Omno-Zam aimag of the Old Torguts*. Urumchi: Šinjijang-un arad-un keblel-ün qorii-a; 1999. (In Old Mong.)
6. Lijai G. Some Information about Torguut Andzhan Kure and Andzhatan Lama. *Mongolian Studies (Elista)*. 2020;12(4):701–708. (In Old Mong.)
7. Caiwu Jiafu. *High Lamas of Tibetan Buddhism among the Xinjiang Torguts*. Beijing: Shijie zongjiao yanjiu; 2014. – URL:http://www.cssn.cn/zjx/zjx_zjyj/zjx_fyj/201408/t20140807_1282488.shtml?COLLCC=2554011804&COLLCC=4047184028& (accessed 01.04. 2021) (In Chin.)
8. Gaban Sh. The Saga on the Oirats. *Moonlight. Kalmyk historical and literary monuments*. Elista; 2003, pp. 84–107. (In Russ.)
9. Russian State Archive of Ancient Acts. Fund 119. Inventory 1. File 3. Correspondence of the Tobolsk voevodas with the Kalmyk taishis. 1636–1637. (In Russ.)
10. Tepkeev V. T. *The Russian State and Kalmyks: Problems of Political Relations in the 17th – First Quarter of the 18th Century*: Diss... Doctor of Historical Sciences. 07.00.02. Elista; 2020. 514 p. (In Russ.)
11. Zlatkin I. Yu., Ustyugov N. V. (eds) *Materials on the history of Russian-Mongolian relations 1636–1654*. Moscow: Nauka; 1974. 467 p. (In Russ.)
12. Bogoyavlensky S. K. Materials on the history of the Kalmyks in the first half of the 17th century. *Historical notes*. 1939;5:48–101. (In Russ.)
13. Slesarchuk, G. I., N.F. Demidov N. F. (eds) *Materials on the history of Russian-Mongolian relations. 1654–1685*. Moscow: Nauka; 1996. 560 p. (In Russ.)
14. Norbo Sh. *Zaya-Pandita (Materials for the biography)*. Elista: Kalmyk book publishing house; 1999. 335 p. (In Russ.)
15. Kitinov B. U. *Sacred Tibet and the Warlike Steppe: Buddhism among the Oirats (XIII–XVII centuries)*. Moscow: Tovarishchestvo nauchnyh izdanij KMK; 2004. 190 p. (In Russ.)
16. Lidzhe K. *Studies on the history of Buddhism among the Oirats*. Urumchi: Šinjijang-un arad-un keblel-ün qorii-a; 2002. 248 p. (In Old Mong.)
17. Terbish L. *The history of Buddhism among the Oirats*. Ulanbaatar: Soyombo printing; 2008. 366 p. (In Mong.)
18. Caiwu Jiafu. Torgut Mongols and Tibetan Buddhism. *Xinjiang shehui kexue*. 2006;2:110–114. (In Chin.)
19. Li Guohua. “Footprints of Buddha in Tianshan” – Anja-hure monastery. *Meipian*. Nanjing; 2016. – URL: <https://www.meipian.cn/4dxt66q> (accessed 15.03.2021) (In Chin.)



20. Qing embassy's Tulishen's Notes About His Trip to the Kalmyk Khan Ayuka in 1712–1715. *Russian-Chinese relations in the 18th century. Materials and documents*. Vol. 1: 1700–1725. Moscow: Nauka; 1978, pp. 437–483. (In Russ.)

21. Palmov N. N. *Studies on the history of the Volga Kalmyks*. Part 1: XVII–XVIII centuries. Astrakhan: Izdatel'stvo Kalmyckogo Oblastnogo Iсполnitel'nogo Komiteta; 1926. 264 p. (In Russ.)

22. Avlyaev G. O. On the issue of “shabineers” and “ketchiners” in the Kalmyk ulus-es of the Astrakhan region. *Vestnik Kalmyckogo NIIYALI*. Vol.: *History*. 1974;9:139–154. (In Russ.)

23. Kurapov A. A. *Buddhism and Power in the Kalmyk Khanate. XVII–XVIII centuries*. Astrakhan-Elista: NPP “Dzhangar”; 2007. 215 p. (In Russ.)

24. Baatr Kitinov. Shakur Lama: The Last Attempt to Build the Buddhist State. In: Wallace V (ed.) *Buddhism in Mongolian History, Culture and Society*. New York–Oxford: Oxford University Press; 2015, pp. 37–52. (In Eng.)

25. Tu Na. Religious believes of the southern Torguts and Khoshuts. *Xinjiang sheke xinx*. 2011;2:23-30. (In Chin.)

26. Kolesnik V.I. *The Last Great Migration. The Passage of Kalmyks from Central Asia to Eastern Europe and Back in the 17th and 18th Centuries*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. 286 p. (In Russ.)

27. Dordzhieva G. Sh. *Buddhism in Kalmykia in the Religious Policy of the Russian State (mid-17th – early 20th centuries)*. Elista: Izdatel'stvo kalmyckogo universiteta; 2012. 203 p. (In Russ.)

28. Bezprozvannykh E. L. *Kalmyk-Chinese Relations in the 18th century*. Volgograd: Izdatel'stvo VolGU; 2008. 370 p. (In Russ.)

29. Trepavlov V. V. “The White Monarch”. *The image of the monarch and the idea of citizenship among the peoples of Russia in the 15th – 18th centuries*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007. 255 p. (In Russ.)

30. Rahul R. The Role of Lamas in Central Asian Politics. *Central Asiatic Journal*. 1969;12(3):209–227. – URL: <http://www.jstor.org/stable/41926780> (accessed: 28.03.2017.)

31. Uktomsky E. *From the Kalmyk Steppe to Bukhara*. St. Petersburg: Tipografiya Knyazyay V. P. Meshcherskago; 1891. 211 p. (In Russ.)

32. *History of Kalmykia from ancient times to the present day*. Vol. 1. Elista: Publishing House “Gerel”; 2009. 848 p. (In Russ.)

33. Dordzhieva E. V. *Migration of Kalmyks to China in 1771*. Rostov-on-Don: Izdatel'stvo SKNTs VSh; 2002. 210 p. (In Russ.)

34. Tsyuryumov A. V. *Kalmyk Khanate within Russia: Problems of Political Relationships*. Elista, 2007. 464 p. (In Russ.)

35. Mitirov A. G. *Oirat-Kalmyks: Centuries and Generations*. Elista: Kalmyckoe knizhnoe izdatel'stvo; 1998. 384 p. (In Russ.)

36. Rychkov N. *Daily notes of the voyage of captain Nikolai Rychkov in the Kyr-gyz-Kaisak steppe in 1771*. St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences; 1772. 104 p. (In Russ.)

37. Materials on the history of Russian-Mongolian relations. 1607–1636. Moscow: Vostochnaya literatura; 1959. 350 p. (In Russ.)



38. Zlatkin I. Ya. *History of the Dzungar Khanate. 1635–1758*. 2nd ed. Moscow: Nauka; 1983. 331 p. (In Russ.)

39. Jagchid S. Buddhism in Mongolia After the Collapse of the Yuan Dynasty. *Bulletin of the Institute of China Boarder Aare Studies*. 1971;2:43–60.

40. Bichurin N. Ya. *Description of Dzhungaria and Eastern Turkestan in the Ancient and Present*. St. Petersburg: V tipografii Karla Krajya; 1829. 270 p. (In Russ.)

41. Kitinov B. Kalmyks in Tibetan History. *The Tibet Journal*. Autumn 1996; XXI(3):35–46. (In Eng.)

42. Ma Dazheng, Cai Jayi. Review of Sources on the History of Mongols in Xinjiang. *Mengguxue xinxi*. 1982 4:12–16. (In Chin.)

Информация об авторе

Китинов Баатр Учаевич – доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>, e-mail: kitinov@mail.ru

Information about the author

Baatr U. Kitinov – Dr. habil. (Hist.), Associate Professor, Senior Research Fellow, Department of Oriental History, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>, e-mail: kitinov@mail.ru

Author's Links



Информация об авторе

Люлина Анастасия Геннадьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры иностранных языков Российского университета дружбы народов, Москва, Россия <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>, e-mail: alyulina88@gmail.com

Information about the author

Anastasia G. Lyulina – Ph. D. (Hist.), Assistant professor, Department of Foreign Languages, Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>, e-mail: alyulina88@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.



Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию:	11 апреля 2021
Одобрена после рецензирования:	30 апреля 2021
Принята к публикации:	18 сентября 2021
Опубликована:	30 ноября 2021

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Submitted:	April 11, 2021
Approved after peer reviewing:	April 30, 2021
Accepted for publication:	September 18, 2021
Published:	November 30, 2021

The authors 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. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья
УДК 94(495).04+28

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-882-900>

Новые данные для атрибуции миниатюры св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа в Бейруте

Максим Владимирович Фионин

Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт Петербург, Россия, maxfionin@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2170-9858>

Аннотация. В статье анализируется гипотеза К. А. Панченко, который предположил, что в греческом лекционарии D 227 из собрания ИВР РАН могли быть миниатюры евангелистов, и одна из них ныне принадлежит Библиотеке Университета Св. Иосифа в Бейруте. Автор подробно рассматривает источники, связанные с этой гипотезой (арабские приписки в лекционарии и на самой миниатюре, свидетельства авторов XIX в. и др.) и приходит к выводу, что несмотря на то что прямых доказательств, к сожалению, нет, существует ряд косвенных доказательств, показывающих высокую вероятность, что миниатюры в лекционарии были, и вполне возможно, что бейрутская миниатюра ранее принадлежала D 227.

Ключевые слова: византийские лекционарии; коллекция рукописей антиохийского патриарха Григория IV; миниатюры византийских рукописей; миниатюра евангелиста Луки; евангелистари; иллюминированные греческие рукописи; рукописи Нового Завета; искусство Византии

Благодарности: автор благодарит бейрутских коллег, директора Bibliothèque Orientale Института Св. Иосифа в Бейруте Мишлен Санте-Мари Биттар и сотрудника библиотеки Карам Хозка, за предоставленную копию миниатюры и информацию о ней, а также за разрешение на публикацию ее изображения.

Для цитирования: Фионин М. И. Новые данные для атрибуции миниатюры св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа в Бейруте. *Ориенталистика*. 2021;4(4):882–900. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-882-900>.



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





New data for attribution of the miniature of St. Luke from the collection of the University of St. Joseph in Beirut

Maxim V. Fionin*Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia,
maxfionin@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2170-9858>*

Abstract. The article comprises an analysis of the suggestion by K. A. Panchenko regarding the MS of the Greek lectionary D 227 (currently preserved in the collection of the IOM RAS), which could originally have contained miniatures of the evangelists. One of these miniatures might be the miniature of St. Luke, preserved at the Library of the University of St. Joseph (Beirut). The author examines in detail the sources associated with Panchenko's suggestion. They include notes in Arabic in the lectionary and on the miniature itself, the *testimonia* from the 19th cent., etc. The author comes to the conclusion as follows: although there are no direct evidence that the miniature from the Library of the University of St. Joseph did belong to the MS of the lectionary (D 227.), there is some other evidence, which still may confirm this fact indirectly.

Keywords: byzantine lectionary; Gregory IV Haddad, Patriarch of Antioch, the manuscripts collection, his; byzantine miniature; St. Like, miniature; evangelistarian; Manuscripts, byzantines, illuminated; New Testament manuscripts, byzantine art.

Acknowledgements: the author is grateful to his Beirut colleagues, Director of the Oriental Library of the St. Joseph in Beirut, Mme Micheline Sainte-Marie Bittar, and a librarian, Mr Karam Hoyek, for providing a copy of the miniature and information about it, as well as for kind permission to publish the image.

For citation: Fionin M. V. New data for attribution of the miniature of St. Luke from the collection of the University of St. Joseph in Beirut. *Orientalistica*. 2021;4(4):882–900. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-882-900>.

Введение

В библиотеке Восточного факультета католического университета Св. Иосифа в Бейруте хранится миниатюра св. Луки, предположительно вырезанная из неизвестной греческой рукописи XII в. Первоначально миниатюра (ныне размером 20,5×15,5 см., наклеенная на лист картона) была, как считали Ж. Леруа и Ж. Назралла, частью кватерниона (8 пергаменных листов рукописи), дальнейшая судьба которого неизвестна. Он был описан в 1907 г. Ф. Кюмоном (см.: [1, p. 345–346]).

На миниатюре в цвете изображен сидящий евангелист Лука, его голова повернута к зрителю на три четверти. Евангелист облачен в бирюзовый хитон и розовый гиматий, он склонил голову, взгляд обращен в сторону аналога с зигзагообразной ножкой и большим прямоугольным



основанием, похожим на ящик, на котором лежит длинный лист с непонятными письменами. В левой руке Лука держит калам, в правой – небольшой нож, которым он затачивает орудие письма. Голову св. Луки венчает золотого цвета нимб, очерченный красной линией, которая пронизана на равном расстоянии друг от друга белыми бусинами. Евангелист сидит на табурете, поверх которого лежит алого цвета пуф. Позади св. Луки изображено здание светло-коричневого цвета с двускатной красной крышей. Справа сверху надпись на греческом $\delta \acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma \text{ Λουκᾶς}$ (см. рис. 1). На обороте листа с миниатюрой чисто, вероятно, изображение в рукописи не было частью кватерниона, а находилось на отдельном листе¹.

В 2015 г. специалист по истории Сирийской церкви К. А. Панченко, работая в рукописном каталоге ИВР РАН, обратил внимание на греческий лекционарий XII в. с шифром D 227². Изучив арабские приписки, содержащие сведения о бытовании рукописи, он предположил, что в ней могли быть иллюстрации, и одной из них могла быть рассматриваемая здесь миниатюра евангелиста Луки.

Рассмотрим теперь аргументы как в пользу, так и против этого предположения.

Свою гипотезу К. А. Панченко изложил в отдельной публикации [2, с. 374–382], в которой обратил внимание на то, что в арабской и греческой приписках на вклеенном в лекционарий л. 04 сообщается, что рукопись была пожертвована в кафедральную церковь города Бостра (ныне Босра, Сирия) во времена патриарха Иоакима в «6852 г. от Адама, соответствующего по Христу 1344 г.»; эта приписка точно соответствует наименованию церкви, имени патриарха и дате в арабской надписи на миниатюре св. Луки из бейрутского собрания, расшифровку и перевод которой выполнил Ж. Назралла в 1967 г. [3, р. 203]³.

К. А. Панченко соотнес эту информацию с описанием греческого Евангелия, подаренного патриархом Иоакимом в монастырь Св. Георгия ал-Хумайра в «6844 г. от Адама», выполненным преосв. Порфирием (Успенским) во время его путешествия по Востоку. Исследователь предположил, что Порфирий описал ту же рукопись, которая позже окажется в собрании патриарха Григория IV, а затем перейдет в собрание ИВР РАН, и вырезанную иллюстрацию из которой позже опубликует Ж. Назралла.

¹ Об отсутствии текста и других изображений на оборотной стороне нам стало известно от бейрутских коллег, которые сообщили нам об этом по электронной почте.

² Этот лекционарий является предметом диссертационного исследования автора данной статьи.

³ Ж. Назралла по году 1344 из этой арабской надписи датировал время правления антиохийского патриарха Иоакима I (см.: [4, с. 163–164]).



Рис. 1. Миниатюра св. Луки из библиотеки Восточного факультета католического университета Св. Иосифа в Бейруте <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-885>

Fig. 1. Miniature of St. Luke from the Library of the Oriental Faculty of the Catholic University of St. Joseph in Beirut <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-885>



По мнению исследователя, существенное расхождение в датах: 6852 vs. 6844, а также тот факт, что в приписке, пересказанной Порфирием, греческое рукописное Евангелие было подарено монастырю Св. Георгия ал-Хумайра в XIV в., а не позже, как это явствует из приписок D 227, можно объяснить, с одной стороны, тем, что уже в те годы (1843) колофон рукописи плохо читался, но все же на л. 306 (в приписке диак. Георгия) можно приближенно прочесть 6844⁴, и скорее всего именно из этой записи насельники монастыря взяли дату, а с другой – тем, что «Порфирий не знал арабского языка и писал со слов монастырской братии. А эти люди отнюдь не хотели привлекать внимание к тому факту, что самая ценная рукопись, хранящаяся в их обители, изначально была пожертвована совсем в другую церковь другой епархии. Поэтому они назвали Патриарха Иоакима своим земляком и вкладчиком Евангелия» [2, с. 381].

Кроме того, Порфирий упоминает еще одну существенную деталь – наличие в рукописи миниатюр: «рукописное Евангелие <...> с изображением евангелистов» [5, с. 284].

Суть предположения К. А. Панченко сводится к следующему: два источника, а именно Порфирий (Успенский) и Ж. Назралла, говорят об одной и той же рукописи – греческом евангельском лекционарии XII в., которая ныне находится в собрании ИВР РАН. После ноября 1843 г. (когда Порфирий видел Евангелие) из рукописи были вырезаны миниатюры, одна из которых оказалась в начале XX в. в библиотеке Восточного факультета католического университета Св. Иосифа в Бейруте.

Материалы исследования. Иллюстрация св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа (Бейрут)

В научной литературе первое упоминание миниатюры св. Луки из Университета Св. Иосифа в Бейруте принадлежит Францу Кюмону. В 1907 г., будучи в археологической экспедиции в Сирии, исследователь посетил библиотеку Университета Св. Иосифа и составил описание некоторых из находящихся там рукописей, которое опубликовал спустя десять лет в работе “Etudes Syriennes”. Помимо прочих, Ф. Кюмон приводит данные фрагмента рукописи из Хомса. Это кватернион из греческого лекционария XII в. Размер этих листов 32×22 см, текст написан в двух колонках и снабжен экфонетической нотацией, выполненной красными чернилами. Далее приводится начало текста рукописи: Τῆ β' τῆς α' ἐβδ(ομάδος) ἡ γωνὴ τοῦ νέου ἔτους. Ἀρχὴ τῶν καθημερινῶν εὐαγγελίων τοῦ Λουκᾶ: ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν⁵.

⁴ Так предлагает расшифровывать дату в приписке К. А. Панченко [2, с. 381], по версии С. А. Французова текст выглядит иначе: «год султанов рода Османа сто сорок четвертый» [6, с. 217].

⁵ «Второй [день; понедельник] первой седмицы, рождение нового года. Начало будних евангельских [чтений] Луки; из [Евангелия] от Луки» (здесь и далее перевод с древнегреческого мой. – М. Ф.).



Завершая краткое описание, Ф. Кюмон приводит окончание отрывка рукописи на л. 4 verso: ...καὶ ἡμῖν, οἱ ἐμπειλησμένοι [1, р. 345–346]⁶.

О миниатюре, расположенной на отдельном листе (détachée), Ф. Кюмон сообщает совсем немного: «Отдельная миниатюра, представляющая портрет св. евангелиста Луки, сидящего перед аналоем» [1, р. 346].

В 1956 г. аббат Жюль Леруа публикует статью с описанием иллюминированных рукописей бейрутского собрания Университета, дав черно-белое изображение иллюстрации св. Луки и ее подробное описание [7, р. 205–207, 217].

К этому времени, по-видимому, кватернион с греческим текстом рукописи был утрачен, а обрезанный лист пергамена с иллюстрацией (20,5×15,5 см) использовался в качестве иконы [7, р. 206]⁷. Отметив эти факты в своем описании, а также и то, что ни кватернион, ни сама миниатюра не упомянуты о. Луи Шейхо в «Кратком каталоге рукописей...»⁸, Ж. Леруа все же предположил, что описываемое им изображение св. Луки и иллюстрация, принадлежавшая утраченному кватерниону, это одно и то же изображение, и привел несколько косвенных аргументов в пользу такого отождествления. Во-первых, других изображений св. Луки в собрании не обнаружено, во-вторых, несовпадение размеров объясняется тем, что изображение было вырезано и использовалось как икона, и наконец, стиль и фактура миниатюры, по мнению аббата, соответствуют работам времен македонской династии или династии Комнинов, что примерно соответствует датировке кватерниона (XII в.), предложенной Ф. Кюмоном [7, р. 207].

Отметим, что на фотографии иллюстрации в статье Ж. Леруа четко видна арабская надпись в правом верхнем углу, однако автор не расшифровывает ее [7, р. 217].

Публикацию надписи, ее расшифровку и перевод выполнил в 1967 г. Ж. Назралла:

«Это изображение на газельей коже взято из (Евангелия), относящегося ко временам антиохийского патриарха Иоакима, которое было пожертвовано в церковь свв. Сергия и Вакха (...) в городе Бостра в 6852 году от Адама, соответствующем 1344 году по Р. Х. (...) сто (?) (...) Дам'ат (?) аль-Хомси» [3, р. 203].

⁶ «...и нам пресыщенные». Эта фраза выглядит очень странно, потому что в цитируемом фрагменте Евангелия от Луки д. б. οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπειλησμένοι, ὅτι πενῴσατε «горе вам, пресыщенные, ведь будете голодать!» (Лк 6.25). Современное критическое издание текста Нового Завета Nestle-Aland 27 такое разночтение не приводит (ср.: [8, р. 203]), и скорее всего мы имеем дело с опечаткой.

⁷ Об утрате кватерниона автору стало известно от бейрутских коллег, приславших фото иллюстрации св. Луки в 2017 г.

⁸ Отец Луи Шейхо – член ордена иезуитов, преподаватель Университета Св. Иосифа в Бейруте, востоковед и богослов, издал серию кратких каталогов рукописей собрания Bibliothèque Orientale. В каталоге 1925 г., где приведены, помимо других, сведения о большинстве рукописей Ветхого и Нового Заветов, а также комментариев Отцов Церкви к ним, нет описания ни кватерниона, упомянутого Ф. Кюмоном, ни миниатюры св. Луки [9, р. 149–174].



Вслед за Ж. Леруа исследователь придерживался мнения, что речь идет об миниатюре св. Луки, опубликованной Ф. Кюмоном. В качестве дополнительного аргумента в пользу этого приводится лексема аль-Хомси (из Хомса) что, по мнению Ж. Назраллы, показывает связь с топонимом Хомс, откуда, как полагал Ф. Кюмон, и происходила рукопись [1, с. 345].

Важно отметить, что Ж. Назралла корректирует датировку иллюстрации в соответствии с датой (1344) в расшифрованной им арабской приписке. Он считал, что манера письма конца македонской династии (XI в.) сохранялась и в более позднее время, поэтому предположил, что миниатюру можно датировать серединой XIV в., исключительно опираясь на дату в приписке [3, р. 203].

Других упоминаний миниатюры св. Луки в научной литературе автору найти не удалось.

В апреле 1909 г. старший хранитель древностей Императорского Эрмитажа Е. М. Придик и сотрудник РАИК Б. В. Фармаковский побывали в резиденции Антиохийского патриарха Григория IV в Дамаске и видели собрание рукописей, которое в 1913 г. первоиерарх преподнесет в дар Николаю II в дни торжеств по случаю 300-летия дома Романовых. В своих отчетах оба упоминают Евангелие XII в., из которого были вырезаны миниатюры⁹.

Вот слова Б. В. Фармаковского: «В настоящее время при Патриархии имеется ряд рукописей на греческом и арабском языках (между прочим прекрасный экземпляр греческого Евангелия XII века, миниатюры которого, к сожалению, были похищены и проданы в частную коллекцию ранее того, как Евангелие попало в Патриархию)»¹⁰.

Е. М. Придик: «Далее из прекрасной рукописи XII века вырезаны миниатюры, хранимые теперь в иезуитской коллегии в Бейруте, и только поврежденную таким образом рукопись удалось сохранить в патриархии. <...> Его Блаженство нам показал пергаментное Евангелие вышеупомянутое, из которого вырезаны были миниатюры»¹¹.

Несмотря на то что в отчете Е. М. Придика не говорится, что рукопись была на греческом языке, представляется несомненным, что речь идет о том же Евангелии, что и в отчете Б. В. Фармаковского.

Анализ источников

Первое, что необходимо отметить: иллюстрации характерны для византийских лекционариев в целом и для лекционариев Чикаго-карахиссарской группы в частности (см.: [13, р. 39–81, 14, с. 207–219; 15, с. 242–250]). Б. Л. Фонкич по фото листов рукописи высокого разрешения отнес лекционарий D 227 к Чикаго-карахиссарской группе и датировал рукопись второй половиной XII в. [6, с. 211]. Таким образом,

⁹ Подробнее о визите С. М. Придика и Б. В. Фармаковского в резиденцию патриарха можно прочесть в статьях [10, р. 121–147; 11, с. 282–337; 12, с. 2015, 241–259].

¹⁰ РГИА, ф. 472, оп. 43 (501/2733), д. № 140, л. 60 об. – 61.

¹¹ Архив ГЭ, ф. 1, оп. V, д. 20, л. 90–91.



предположение, что в лекционных могли быть иллюстрации, не лишено основания.

Более того, сама иконография миниатюры свидетельствует в пользу того, что она была написана в эпоху македонской или комниновской династии [7, с. 207]. Проф. Р. Нельсон, известный специалист по византийской книжной миниатюре, обратил внимание на «точечный нимб» евангелиста. Такой прием в византийском изобразительном искусстве характерен для «эпохи крестоносцев» XII–XIII вв. [16, р. 218]¹². Эта особенность миниатюры так же говорит в пользу ее датировки второй половиной XII в.¹³

Миниатюры в византийских лекционных часто располагались перед началом чтений циклов евангелистов Иоанна, Луки, Матфея и Марка. В качестве примера можно привести известный лекционный Джахариса (XII в.), который, по мнению издателей, некогда принадлежал храму Св. Софии в Константинополе. В этой рукописи есть не только изображения четырех евангелистов перед началом их литургических чтений, но и миниатюры некоторых праздников в разделе менологий: Рождество, Крещение, Сретение, Благовещение и Успение Богородицы [17, р. 53–76, 101–114].

Если в лекционных Джахариса миниатюры расположены на тех же листах, что и евангельский текст (над ним), то в лекционных XI в. из собрания Национальной библиотеки Греции (cod. 163) портреты евангелистов находятся на отдельных листах перед началом чтений, что также часто встречается в подобных рукописях, и логично предположить, что оно могло быть в рассматриваемой здесь рукописи D 227 [18, с. 11–14]¹⁴.

Важно отметить, что засвидетельствованы случаи, когда из рукописей миниатюры изымались и затем оказывались в крупных библиотеках или художественных собраниях, а порой и в частных коллекциях. Например, миниатюра евангелиста Марка, вырезанная из лекционной рукописи cod. 2552 (XII в.). Лекционный находился в монастыре Св. Иоанна Крестителя (около города Серре, Греция); по-видимому, здесь из рукописи вырезали миниатюру евангелиста Марка и затем продали коллекционеру и книготорговцу Леону Грюэлю. Около 1919 г. эта миниатюра была приобретена Генри Уолтерсом для Уолтерс Арт Музеум (Балтимор, США), где и находится по сей день, а лекционный cod. 2552 ныне принадлежит Национальной библиотеке Греции в Афинах [20, р. 102–103]¹⁵.

¹² Автор выражает искреннюю благодарность проф. Р. Нельсону за важную помощь в нашей работе, и присланные иллюстрации из рукописи Athens ms 127, а также его статью о византийских миниатюрах XII–XIII вв. [16].

¹³ В письме от 27.11.2017 проф. Р. Нельсон указал, что предположительно миниатюры «с точечным нимбом» локализируются регионом Палестины.

¹⁴ Из новых исследований по византийским иллюстрированным лекционным можно посмотреть статью Элизабет Йоты и библиографию к ней [19, р. 287–300].

¹⁵ Лекционный cod. 2552 оцифрован и его можно посмотреть на сайте The Center for the Study of New Testament Manuscripts. – http://www.csntm.org/Manuscript/Group/GA_Lect_1222 (ссылка действительна на 28.04.2021). Миниатюру св. Марка можно увидеть на сайте Уолтерс Арт Музеум. – <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W530A/description.html> (ссылка действительна на 28.04.2021).



Подобное случилось и с миниатюрой евангелиста Луки из лекционария, который, согласно колофону, был подарен Свято-Троицкому монастырю в Халке в 1063 г. императрицей Екатериной Комниной; хранился в библиотеке Великой школы нации в Стамбуле до 1920-х гг. Миниатюра приобретена Кливлендским художественным музеем (Огайо, США) в 1942 г. из коллекции Д. Г. Келекяна в Нью-Йорке [20, p. 103].

Из рассмотренных в статье примеров можно сделать два несложных вывода:

а) в лекционарных рукописях чаще всего миниатюры находятся в начале чтений циклов евангелистов (Иоанна, Луки, Матфея и Марка);

б) существует целый ряд случаев, когда из таких рукописей вырезали миниатюры, которые затем оказывались в известных библиотеках или собраниях либо в частных коллекциях.

Что касается лекционария D 227, то в нем следует обратить внимание на те листы рукописи, где начинаются чтения евангелистов и где предположительно могли находиться миниатюры. В рассматриваемой здесь рукописи есть несколько лакун, и часть из них как раз перед началом богослужбных чтений Иоанна, Луки, Матфея и Марка. Об этом подробнее.

Первая лакуна находится в самом начале лекционария, текст первого (*scil.* пасхального) чтения должен начинаться с Ин 1:1, а начинается с Ин 1:15, что означает нехватку одного, а скорее всего двух листов, на одном из которых могла быть миниатюра евангелиста Иоанна.

В начале чтений Матфея заметны следы вырезанного листа перед л. 41 рукописи, тетрадь кватерниона в этом месте не повреждена и насчитывает 8 листов, но между л. 46 об. и л. 47 есть следы свободного фальца, укреплявшего вырезанный. Перед л. 41 мог быть лист с миниатюрой евангелиста, который был позже изъят. См. рис. 2, где отчетливо видны следы вырезанного листа¹⁶.

Практика располагать миниатюры на отдельных, не входящих в состав кватерниона листах засвидетельствована в греческих евангельских рукописях XI–XII вв. [21, с. 265].



Рис. 2. Место рукописи со следами вырезанного листа

Fig. 2. MS D 227. Evidence of the cut off folio

¹⁶ Автор благодарит научного сотрудника ИВР РАН Л. И. Крякину за консультации по кодикологии рукописи.



В начале цикла евангелиста Луки (л. 106) отсутствуют чтения с понедельника Новолетия до вторника 3-й недели Новолетия). На рис. 3 можно увидеть вклеенный в рукопись л. 105 с началом литургического чтения на праздник Рождества Иоанна Предтечи (Лк 1:1–25, 57–68, 76–80), совершающийся 24 июня, лист был вклеен при реставрации в монастыре Св. Георгия ал-Хумайра (подробнее об этом см.: [22, с. 64–65]). Продолжение чтения Предтечи и окончание находится в менологии рукописи на л. 295–296 об. На месте л. 105 должен был располагаться кватернион (sic!). Количество тетрадей лекционария до места лакуны в начале цикла Луки – всего 14. Номер 15-й тетради виден, но его невозможно прочесть, в то же время отчетливо читается номер следующей тетради, по счету она 16-я, но ее номер в кодексе ιζ' – 17-й, следовательно, в рукописи до этого места не хватает одной тетради. На месте лакуны должно было помещаться 14 евангельских отрывков (для сравнения – в сохранившемся 16-м по счету кватернионе их 15). Число стихов в 16-й тетради – 101, количество стихов на месте лакуны – 102. Такое положение вещей говорит о том, что в лекционарии между л. 104 об. и л. 106 отсутствует кватернион.



Рис. 3. Л. 105 с началом литургического чтения на праздник Рождества Иоанна Предтечи, вклеенный в рукопись

Fig. 3. Fol. 105 pasted to the MS; comprises the liturgical reading on the Feast of Nativity of John the Baptist



Если перед началом чтений Луки была миниатюра, то она располагалась на отдельном листе, крепящемся при помощи свободного фальца. Она не была частью кватерниона, поскольку в этом случае не хватило бы места для всех четырнадцати чтений.

Размеры пергаменных листов в этом месте рукописи 32×22 см, а нынешний размер миниатюры св. Луки из бейрутского собрания – 20,5×15,5 см. Если гипотетически расположить изображение евангелиста на листе, то оно вполне может на нем разместиться (см. рис. 4).

Известно, что в лекционариях миниатюра евангелиста Марка обычно находится перед чтением первой субботы Великого поста (Мк 2:23–3:5). Такое расположение иллюстрации мы можем видеть в лекционарии Джохариса, в гр. 27 из Национальной библиотеки Франции, в cod. 2552 из Афин и многих других [17, р. 69–71; 20, р. 102–103]. В D 227 отсутствуют листы с чтениями четверга, пятницы, субботы, воскресенья Первой недели Великого поста, текст обрывается на л. 180 об. (четверг Первой недели Великого поста), на предполагаемом месте миниатюры евангелиста Марка – лакуна. Текст после лакуны возобновляется на воскресном чтении 2-й недели Поста словами: [εὐ]θέως ἐπιγινούσ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ (Мк 2:8) на л. 181.

Наличие лакун в рассмотренных местах рукописи располагает думать о высокой вероятности того, что миниатюры в ней были. К сожалению, прямых доказательств этому нет. Помимо перечисленных, в рукописи есть еще два места с пропусками листов. Утрачены листы с чтениями в цикле Матфея (от вторника 11-й недели по Пятидесятнице (л. 79 об.) до воскресенья 12-й недели по Пятидесятнице (л. 84)). На месте лакун вставлены чистые листы бумаги при реставрации, предположительно, XIX в. (л. 80, 82, 83), но текст отсутствующих чтений так и не был восполнен.

Есть лакуны и нарушение порядка листов в разделе одиннадцати утренних воскресных евангельских чтений. Утрачены листы с окончанием четвертого и чтениями с пятого по девятое.

По-видимому, лакуны могут свидетельствовать о том, что в какой-то период времени рукопись была в поврежденном состоянии. Из приписки

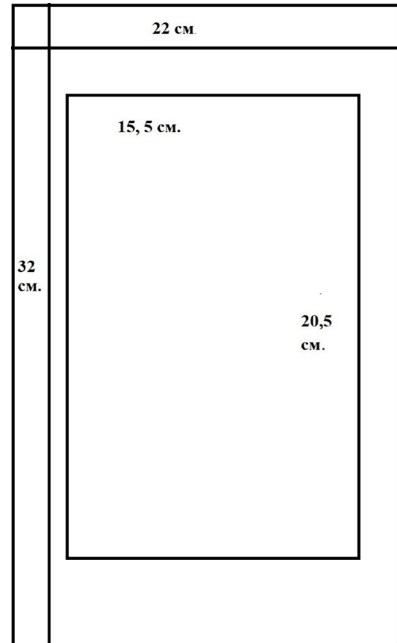


Рис. 4. План листа рукописи с обозначением возможного расположения на нем миниатюры св. Луки

Fig. 4. Design of the folio with the indication on the possible location of the miniature of St Luke



на л. 04 об. авторства архимандрита Хрисанфа можно узнать, что в 1884 г. по причине «повреждений из-за влажности и небрежности» было принято решение о «тщательной обработке» рукописи [6, с. 220–221]. В настоящее время невозможно точно сказать, каковы были причины утраты многих листов рукописи, случилось ли это вследствие повреждений, скажем, лампадным маслом, как л. 1, или спорами «розовой плесени», как л. 305–308, а возможно, листы были вырезаны для продажи в иезуитскую коллегию или частному собирателю миниатюр (если они были в лекционари). К сожалению, рассмотрение лакун рукописи не дает оснований для точных заключений на этот счет.

Нет никакой уверенности в том, что Порфирий (Успенский) в «Книге бытия моего» описывает именно тот лекционарий, о котором идет речь в данной статье: не указаны ни размеры рукописи, ни кодикологические, ни палеографические данные, сказано лишь: «...в большой лист на пергаменте с изображением евангелистов» [5, с. 284]. Из перевода приписки на л. 1 лекционария, выполненного С. А. Французовым (см.: [6, с. 218]), явствует, что рукопись попала в монастырь Св. Георгия в 13 апреля 1849 г., поэтому можно предположить, что Порфирий (Успенский) видел в ноябре 1843 г. другую греческую рукопись¹⁷. В пользу этого говорит и несоответствие дат в приписках у Порфирия «6844 от Адама», в D 227 «6852 от Адама», а также то, что у Порфирия патриарх Иоаким назван уроженцем Аркадийской епархии, упоминания об этом нет ни в приписках, ни в колоне рассматриваемой рукописи.

Правда, К. А. Панченко предполагает, что эти несоответствия лишь следствие ошибочного прочтения насельниками монастыря текстов арабских приписок, из которых они сделали «выжимку»: из одной приписки было взято имя патриарха Иоакима, из другой – дата вклада 6844¹⁸,

¹⁷ Необходимо отметить, что К. А. Панченко не согласен с конъектурой «[поступило] <...> в монастырь» в переводе приписки на л. 01 С. А. Французова [6, с. 217–218]. По мнению К. А. Панченко, лекционарий оказался в монастыре Св. Георгия ал-Хумайра раньше 13 апреля 1849 г., поскольку приписка на л. 01 – лишь поздняя инвентарная запись [2, с. 378]. Разбирая приписку авторства диакона Халлуфа на л. 306 об., которая датирована 4 августа 1778 г., исследователь обращает внимание на то, что деревня диакона, упомянутая в тексте, находилась в округе селения Хазур в 45 км к юго-западу от города Хама, т. е. примерно на расстоянии 20 км от монастыря Св. Георгия ал-Хумайра, а это «позволяет достаточно уверенно предполагать, что речь идет именно об этой обители» [2, с. 377]. Даже если допустить, что лекционарий в XVIII в. уже был в обители Св. Георгия, это не доказывает, что преосвященному Порфирию показали именно эту рукопись. Вопрос о том, были ли в монастыре другие греческие евангельские рукописи, остается открытым.

¹⁸ По мнению К. А. Панченко, дата 6844, которую упоминает Порфирий (Успенский), была взята монахами монастыря Св. Георгия ал-Хумайра из приписки на л. 306 рукописи авторства диакона Георгия. Исследователь предлагает перевод фрагмента приписки не «год султанов рода Османа сто сорок четвертый», как было выполнено С. А. Французовым [6, с. 217], а «год шесть тысяч восемьсот сорок четвертый» [2, с. 381]. Он аргументирует свое прочтение тем, что эра Османских султанов не отражена в источниках и что угловатый архаичный почерк диакона Георгия имеет сходство с вкладными записями Евангелия XIV–XV вв. и не имеет ничего общего с беглой скорописью XVII в. [2, с. 381].



а также их нежелания афишировать, что рукопись изначально была пожертвована в кафедральный собор Бостры, а не в их монастырь [2, с. 381]. Мы видим здесь множество допущений при отсутствии прямых доказательств.

Следующая группа источников – это публикации Ф. Кюмона, Ж. Леруа и Ж. Назралла. Ближе всего к рукописи D 227 из собрания ИВР РАН стоит описание миниатюры и кватерниона Ф. Кюмона. Совпадает размер листов кватерниона, описанного исследователем, и листов рукописи на месте лакуны (32×22 см), что рукопись написана в две колонки, имеются экфонетические знаки, а также то, что кватернион прерывается на лексеме οἱ ἐμπειρησμένοι, а в D 227 текст продолжается ὄτι πεινάσεται. И кроме того, что очень важно, в заглавии чтений Луки во фрагменте, описанном Ф. Кюмоном, встречается лексема ἡ γονὴ «плод, рождение, всходы»: τῆ β' τῆς α' ἐβδ(ομάδος) ἡ γονὴ τοῦ νέου ἔτους. Ἀρχὴ τῶν καθημερινῶν εὐαγγελίων τοῦ Λουκᾶ. «Второй [день, понедельник] первой седмицы, рождение нового года. Начало будних евангельских [чтений] Луки», как и в рукописи D 227, в начале чтений Матфея: τῆ ἐπαύριον τῆς Ν' ἡ γονὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος – «на следующий день после Пятидесятницы, плод Святого Духа» (л. 41), что в лекционариях встречается, но нечасто¹⁹.

Поскольку ко времени публикации аббата Ж. Леруа кватернион уже был утрачен, нельзя с полной уверенностью утверждать, что миниатюра св. Луки, описанная Ф. Кюмоном, была вырезана именно из рукописи D 227, поскольку невозможен палеографический анализ кватерниона, да и наклеенное на картон изображение имеет после обрезки другие размеры (20,5×15,5 см), нежели сама рукопись (32×22 см).

Что касается арабской надписи, переведенной и опубликованной в 1967 г. Ж. Назралла, то, сопоставив ее перевод с переводом арабской приписки из D 227, мы увидим, что они очень близки по содержанию, а также нет расхождений в имени патриарха, дате, топониме и названии церкви.

¹⁹ Для сравнения приведу более частотный вариант с лексемой ἀρχὴ из рукописи Ms. IE 2, л. 144 об. Греческого института византийских и поствизантийских исследований в Венеции: Ἀρχὴ τῶν καθημερινῶν εὐαγγελίων τοῦ Λουκᾶ «Начало будних евангельских [чтений] Луки» [17, р. 68]. Или начало чтений евангелиста Матфея из лекционария № 552₂ собрания Одесской национальной научной библиотеки (коллекция В. И. Григоровича): Ἀρχὴ τῶν καθημερινῶν. Εὐαγγέλιον τοῦ Ματθαίου. Τῆ ἐπαύριον τῆς Ν', τῆ β' τοῦ ἁγίου πνεύματος «Начало будних [чтений]. Евангелия от Матфея. На следующий день Пятидесятницы, понедельник Св. Духа» [23, с. 193]. В свою очередь вариант с ἡ γονὴ можно видеть в заголовке чтений цикла евангелиста Матфея лекционария Ms. M. 639, л. 49 об.: Ἐπαύριον τῆς Ν' ἡ γονὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος «на следующий день после Пятидесятницы, плод Святого Духа» из собрания Библиотеки и музея Джона Пирпонта Моргана, Нью-Йорк. – <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/15/121467> (ссылка действительна на 01.05.2021).



Сравнение переводов двух арабских текстов приписок на миниатюре св. Луки из собрания Университета Св. Иосифа и в лекционарию D 227

Comparison the translations of the two Arabic texts on the miniature of St. Luke from the collection University of St. Joseph and in the lectionary D 227

Источник	Миниатюра св. Луки	D 227 л. 01
В а р и а н т перевода	«Это изображение на газельей коже взято из (Евангелия), относящегося ко временам антиохийского патриарха Иоакима, которое было пожертвовано в церковь свв. Сергия и Вакха (...) в городе Бостра в 6852 году от Адама, соответствующем 1344 году по Р. Х. (...) сто (?) (...) Дам'ат (?) аль-Хомси». Пер. Ж. Назралла [3, с. 203] (выделено автором. – М. Ф.)	«Во времена [правления] антиохийского патриарха Иоакима это святое Евангелие передано в религиозную собственность (вакф) церкви святых Сергия, Вакха и Леонтия в городе Бостра, как это указано в конце [этой книги] в 6852 году от Адама, соответствующего по Христу 1344 г. [то есть по Р. Х.]». Пер. С. А. Французова [6, с. 222] (выделено автором. – М. Ф.)

Что касается упоминания «греческого Евангелия с вырезанными миниатюрами», о котором сообщают в отчетах Е. М. Придик и Б. В. Фармковский, то – несомненно – это важное свидетельство, однако и оно не может быть окончательным.

В статьях Ю. А. Пятницкого приведен полный список рукописей, подаренных Григорием IV государю Николаю II, и среди них только три рукописи на греческом языке, из них две Псалтири билингвы (на греческом и арабском языках), а третья – исследуемый автором данной статьи лекционарий [10, р. 130–133, 11, с. 319–322]²⁰. Таким образом, если в коллекции патриарха не было других пергаменных евангельских рукописей на греческом, то, скорее всего, речь в отчетах Е. М. Придика и Б. В. Фармаковского идет именно об этом лекционарию. Однако обращает на себя внимание тот факт, что детали в отчетах Е. М. Придика и Б. В. Фармаковского разнятся. Например, Е. М. Придик утверждает, что миниатюры (мн. ч. в отчете, курсив мой. – М. Ф.) находятся в иезуитской коллегии в Бейруте, Б. В. Фармаковский же говорит о том, что после похищения они были проданы в частную коллекцию.

Допустим, что С. М. Придик точнее передает слова патриарха о греческой рукописи, почему же тогда в собрании “Bibliothèque Orientale” Университета Св. Иосифа существует только миниатюра св. Луки, и нет никаких упоминаний других иллюстраций, похищенных из упомянутого Евангелия?

Предположим, что миниатюры были проданы в частную коллекцию, в таком случае узнать что-либо о них становится практически невозможно, если, конечно, новый владелец миниатюр не введет их в научный оборот.

²⁰ Обе греко-арабские Псалтири находятся ныне в собрании ИВР РАН, им присвоены шифры В 1215 и С 868.



Вопрос о том, могли ли быть в коллекции Григория IV другие греческие пергаменные рукописи Евангелий с вырезанными миниатюрами, остается открытым. И все же, если допустить, что D 227 – именно та рукопись, о которой идет речь в отчетах, это становится весомым аргументом в пользу наличия в лекционарии миниатюр.

Выводы

К сожалению, обилие допущений не позволяет с полной уверенностью говорить о том, что изначально бейрутская иллюстрация св. Луки принадлежала лекционарию D 227 из собрания ИВР РАН, однако вероятность этого, как представляется, учитывая приведенную в данной статье аргументацию, весьма высока.

Отчеты Е. М. Придика и Б. В. Фармаковского дают основание полагать, что в рассматриваемой нами литургической рукописи могли быть миниатюры, которые позже были из нее изъяты, но нет прямых доказательств, что изображение св. Луки из собрания “Bibliothèque Orientale” – и есть одна из них.

Итак, уверенно утверждать, что Ф. Кюмон, Ж. Леруа и Ж. Назралла описывают одну и ту же миниатюру св. Луки, было бы чересчур смело, поскольку Ф. Кюмон не сделал подробного описания, ограничившись только заметкой: «Отдельная миниатюра, представляющая портрет св. евангелиста Луки, сидящего перед аналоем» [1, р. 345]. Этих сведений крайне недостаточно для точной атрибуции миниатюры. Следует ли понимать под *une miniature détachée*, что изображение крепилось на свободном фальце к описанному им кватерниону или речь идет просто об отдельной (не имеющей отношения) к фрагменту рукописи миниатюре? Во втором случае мы имеем дело с иллюстрацией из другой рукописи, приложенной к кватерниону. Самое печальное, что описанный исследователем кватернион, частью которого, возможно, было изображение св. Луки, полностью совпадающий по своим кодикологическим и археографическим данным с лекционарием D 227, ныне утрачен²¹. Тем не менее благодаря арабской надписи на миниатюре св. Луки, переведенной и опубликованной Ж. Назралла, можно говорить о том, что эта иллюстрация либо действительно была вырезана из D 227, что кажется наиболее вероятным, либо из другой рукописи, происходившей из одного с ней скриптория и которая вместе с D 227 принадлежала кафедральной церкви города Бостра около 1344 г., как зафиксировано в приписках на миниатюре и в лекционарии.

²¹ Из переписки автора с коллегами из Bibliothèque Orientale Университета Св. Иосифа в Бейруте стало известно, что ныне никаких следов кватерниона, описанного Ф. Кюмоном, нет. Вследствие чего он был утрачен и когда именно, установить тоже невозможно. Предположительно, это случилось между 1907, когда Ф. Кюмон описал листы лекционарной рукописи с иллюстрацией, и 1925, когда о. Луи Шейхо опубликовал каталог рукописей Bibliothèque Orientale, в котором нет упоминания ни о миниатюре, ни о листах кватерниона.



Литература

1. Cumont F. *Études Syriennes*. Paris: Auguste Picard – éditeur; 1917. 379 p.
2. Панченко К. А. Пергаменное Евангелие ИВР РАН D-227: судьба рукописи в историческом контексте. *Вестник церковной истории*. 2019;1(53–54):374–382.
3. Nasrallah J. *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de(1250 a 1500*. Jerusalem: [б. и.]; 1967. 53 p.
4. Панченко К. А. *Иоаким I, патриарх Антиохийский (Православная энциклопедия*. Т. 23). М.: Изд-во Московской Патриархии: 2010. 751 с.
5. Порфирий Успенский (еп.) *Книга бытия моего*. Т. 1. СПб.: Типография В. Киршбаума; 1894. 777 с.
6. Фионин М. В., Французов С. А. Приписки к рукописи D-227 из собрания ИВР РАН, содержащие сведения о ее происхождении и бытовании. *Христианское чтение*. 2018(1):208–226. DOI: 10.24411/1814-5574-2018-10019.
7. Leroy J. Manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint Joseph. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* Beyrouth, 1956(33):205–222.
8. Nestle E., Aland K. (Nestle-Aland) (eds). *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; 2012. 894 p.
9. Cheikho P. L. Catalogue raisonne des manuscrits de la Bibliothèque Orientale IV *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth. 1925;10(5):107–179.
10. Pyatnitsky Yu. "...will have their day!" The Collection of the Christian Arabic Manuscripts of Gregory IV of Antioch in St Petersburg. *Eastern Christian Art*. Vol. 8. Leuven: Peeters; 2013. P. 121–147. DOI: 10.2143 / ECA.8.0.2961369.
11. Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909–1914 годы. *Исследования по Аравии и Исламу. Сборник статей в честь 70-летия М. Б. Пиотровского*. М.: ГМВ; 2014. С. 282–337
12. Фионин М. В. Греческий лекционарий из собрания Института восточных рукописей Российской академии наук. *Труды Государственного Эрмитажа*. Т. LXXIV: *Византия в контексте мировой культуры. Материалы конференции, посвященной памяти А. В. Банк (1906–1984)*. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2015. С. 241–259.
13. Weyl Carr A. A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 36. Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University; 1982. P. 39–81.
14. Фонкич Б. Л. *Исследования по греческой палеографии и кодикологии IV–XIX вв.* М.: Рукописные памятники Древней Руси; 2014. 888 с., ил.
15. Захарова А. В. Византийские иллюстрированные праздничные лекционарии (тип IseI). *Византийский Временник*. М.: Наука. 2004; 63(88):242–250.
16. Nelson R. A Thirteenth-Century Byzantine Miniature in the Vatican Library. *Gesta*. The University of Chicago Press. 1981;20(1):213–222.
17. Lowden J. *The Jaharis Gospel Lectionary. The Story of a Byzantine Book*. New York: The Metropolitan Museum of Art; 2009. 130 p.
18. Попова О. С. На рубеже двух периодов византийского искусства после середины XI в. Евангелие-апракос cod. 163 из Национальной библиотеки в Афинах. *Исторические исследования. Журнал Исторического факультета МГУ*. 2015(2):9–30.



19. Yota E. The Lectionary. In: Tsamakda V. (ed.) *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*. Leiden: Brill; 2017. P. 287–300.

20. Evans H. C., Wixom W. D. *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261*. New York: Metropolitan Museum of Art; 1997. 574 p.

21. Попова О. В. Миниатюры Евангелия 1061 г. (РНБ, Гр. 72) и византийское искусство 60-х – 70-х годов XI в. *Византийский Временник*. 2010; 69(94):262–278.

22. Фионин М. В. Менологий лекционария D 227 из собрания ИВР РАН: литургическое чтение на праздник Положения пояса Богородицы. *Письменные памятники Востока*. Т. 17. 2020;4(43):77–93. DOI: 10.18716/WMO55058.

23. Фонкич Б. Л. Греческие рукописи Одессы. *Византийский Временник*. 1978;39(64):184–201.

References

1. Cumont F. *Études Syriennes*. Paris: Auguste Picard – éditeur; 1917. 379 p.
2. Panchenko K. A. Gospel written on the parchment (IOM RAS). The historical context of the MS *Vestnik tserkovnoy istorii* (Church History Herald). 2019;1(53–54):374–382.

3. Nasrallah J. *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 a 1500*. Jerusalem: [without publisher]; 1967. 53 p.

4. Panchenko K. A. *Иоаким I, патриарх Антиохийский (Православная энциклопедия*. Vol. 23). Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii; 2010. 751 p.

5. Porfiriy Uspenskiy (bishop) *Книга бытия моего*. Vol. 1. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma, 1894. 777 p.

6. Fionin M. V. Frantsuzov S. A. . Notes to the MS D 227 preserved at the IOM RAS regarding its origin and history. *Khristianskoye chteniye*. 2018(1):208–226. DOI: 10.24411/1814-5574-2018-10019

7. Leroy J. Manuscrits illustrés de la Bibliothèque de l'Université Saint Joseph. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* Beyrouth, 1956(33):205–222.

8. Nestle E., Aland K. (Nestle-Aland) (eds). *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; 2012. 894 p.

9. Cheikho P. L. Catalogue raisonne des manuscrits de la Bibliothèque Orientale IV. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth. 1925;10(5):107–179.

10. Pyatnitskiy Yu. "...will have their day!" The Collection of the Christian Arabic Manuscripts of Gregory IV of Antioch in St Petersburg. *Eastern Christian Art*. Vol. 8. Leuven: Peeters; 2013, pp. 121–147. DOI: 10.2143 / ECA.8.0.2961369

11. Pyatnitskiy Yu. A. Gregory IV the Patriarch of Antioch and Russia: 1909–1914 . In: *Issledovaniya po Aravii i Islamu. Sbornik statey v chest' 70-letiya M. B. Piotrovskogo (Research on Arabia and Islam. Festschrift for Mikhail Piotrovsky)*. Moscow: GMV; 2014, pp. 282–337.

12. Fionin M. V. The Greek lectionary from the Collection of the Institute of Oriental MSS of the Russian Academy In: *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha (Proceedings of the State Hermitage)*. Vol. LXXIV: *Vizantiya v kontekste mirovoy kul'tury. Materialy konferentsii, posvyashchennoy pamyati A. V. Bank (1906–1984) (Byzantium in the Context*



HISTORY OF THE EAST

Fionin M. V. New data for attribution of the miniature of St. Luke from the collection...
Orientalistica. 2020;4(4):882–900

of the World Culture. *Proceedings of the Meeting in honour of Alice Bank (1906–1984)*. St. Petersburg: Izd-vo Gos. Ermitazha; 2015, pp. 241–259.

13. Weyl Carr A. A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century. *Dumbarton Oaks Papers*. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. 1982(vol 36):39-81

14. Fonkich B. L. *Studies in Greek paleography and codicology 4th–19th centuries*. Moscow: The manuscript heritage of Ancient Russ; 2014. 888 p. + il.

15. Zakharova A. V. The Byzantine illustrated festal lectionaries (Isel type) *Vizantiyskiy Vremennik*. 2004;63(88):242–250

16. Nelson R. A Thirteenth-Century Byzantine Miniature in the Vatican Library. *Gesta*. The University of Chicago Press. 1981;20(1):213–222.

17. Lowden J. *The Jaharis Gospel Lectionary. The Story of a Byzantine Book*. New York: The Metropolitan Museum of Art; 2009. 130 p.

18. Popova O. S. On the threshold of two periods of the Byzantine art (after the mid 11th cent.) The Aprakos (cod 163) from the National Library in Athens.. *Istoricheskiye Issledovaniya. Zhurnal Istoricheskogo fakul'teta MGU (Historical Research. The Journal of the Faculty of History. Moscow State University)*. 2015(2):9–30.

19. Yota E. The Lectionary. In: Tsamakda V. (ed.) *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*. Leiden: Brill; 2017? pp. 287–300.

20. Evans H. C., Wixom W. D. *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261*. New York: Metropolitan Museum of Art; 1997. 574 p.

21. Popova O. V. The miniatures from the Gospel 1061. (Russian National Library (РНБ, Гр. 72) and the Byzantine Art. (1060–1070)). *Vizantiyskiy Vremennik*. 2010;69(94):262–278.

22. Fionin M. V. The menology from the Lectionary D 227 preserved in the IOM RAS. Liturgical readings on the Placing of the Cincture of the Theotokos *Pis'mennyye pamyatniki Vostoka (Oriental written sources)*. Vol. 17. 2020;4(43):77–93. DOI: 10.18716/WMO55058.

23. Fonkich B. L. Greek MSS preserved in Odessa. *Vizantiyskiy Vremennik*. 1978;39(64):184–201.

Информация об авторе

Фионин Максим Владимирович – младший научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), ученый секретарь отдела Древнего Востока ИВР РАН; <https://orcid.org/0000-0002-2170-9858>, e-mail: maxfionin@mail.ru

Information about the author

Maxim V. Fionin – junior researcher, Institute of Oriental Manuscripts RAS, Scientific Secretary of the Department of the Ancient East of the Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-2170-9858>, e-mail: maxfionin@mail.ru

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: 03 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 07 июня 2021
Принята к публикации: 25 сентября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: May 03, 2021
Approved after peer reviewing: June 07, 2021
Accepted for publication: September 25, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК 930.2+94(315):091"652"=581=161.1

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-901-928>

Исторические науки

Введение в изучение *Кун-цзы цзя-юй* («Школьные беседы Конфуция»)

Галина Сергеевна Попова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

gmercury@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>

Аннотация. *Кун-цзы цзя-юй* («Школьные беседы Конфуция») – значимое для изучения конфуцианства произведение. Оно включает в себя изречения Конфуция, его беседы с учениками и другими людьми, а также сведения о его жизни и деяниях. В отечественной историографии *Кун-цзы цзя-юй* почти неизвестен, на русский язык не переводился. Актуальность его перевода и исследования определяется важностью введения в научный оборот содержащихся в нем сведений о жизни Конфуция (551–479 гг. до н. э.) и теоретических положениях конфуцианства. Предлагаемая статья представляет собой начальный этап его исследования на основе перевода первых пяти глав. Поскольку вплоть до сделанных в 1970-х гг. археологических открытий *Кун-цзы цзя-юй* считался компиляцией сведений из нескольких древнекитайских письменных памятников, одной из задач исследования является определение степени оригинальности текстов его глав. Автором были охарактеризованы содержание и структура первых пяти глав, проведено сравнение соотносящихся сведений в *Кун-цзы цзя-юй* и древнекитайских произведениях (*Чунь-цю Цзо-чжуань*, *Сюн-цзы*, *Ли-цзи*, *Да Дай ли-цзи*, *И-вэнь-цзы*, *Шо-юань*). Было установлено, что указанные произведения не могли стать источниками сведений для первой и второй глав *Кун-цзы цзя-юй*, поскольку, несмотря на сходные описания одних и тех же событий, имеются отличия в деталях. Также было установлено, что тексты третьей – пятой глав, представляющие собой философские диалоги, имеют весьма объемные совпадения в главах *Ли-цзи* (главы *Ай-гун вэнь*, *Жу син*) и *Да Дай ли-цзи* (главы *Чжу янь*, *Ай-гун вэнь юй Кун-цзы*), что, однако, не может служить свидетельством заимствования текстов глав *Кун-цзы цзя-юй* из указанных произведений. Наиболее вероятно, что авторы всех трех произведений использовали один и тот же источник. В Приложении к статье содержится перевод первых двух глав на русский язык.

Ключевые слова: *Кун-цзы цзя-юй*; «Школьные беседы Конфуция»; Ван Су; Конфуций



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





Для цитирования: Попова Г. С. Введение в изучение Кун-цзы цзя-юй («Школьные беседы Конфуция»). *Ориенталистика*. 2021;4(4):901–928. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-901-928>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-901-928>

Introduction to the study of *Kong-zi jia-yu* (“School Sayings of Confucius”)

Galina S. Popova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
gmercury@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>*

Abstract. The *Kong-zi jia-yu* (“School Sayings of Confucius”) is an important historical source for the study of Confucius’ teachings. The text comprises Confucius’ sayings, records of his conversations with his students and other people, and also information regarding his life and deeds. Regardless of the factual cornucopia, the text remains almost completely unknown to Russian scholars. Equally, it has never been translated into Russian. The necessity to translate this historical source into Russian is obvious, at least because of the information regarding the life of Confucius (551–479 BC) and also the theory of his philosophy and belief system. The article offers the initial stage of the study of the *Kong-zi jia-yu* and comprises the Russian translation of the first two chapters. One of the tasks of the article is the identification of the sources the *Kong-zi jia-yu* is based upon. The translation is accompanied by the synopsis of the contents of the first five chapters, their composition and a source critical study about the information found in the *Kong-zi jia-yu* and the ancient Chinese works, such as *Chun-qiu Zuo-zhuan*, *Xun-zi*, *Li-ji*, *Da Dai li-ji*, *Yi-wen-zi*, *Shuo-yuan*. The study has proven that these texts should not be considered as sources of information for the first and second chapters of the *Kong-zi jia-yu* due to significant differences in detail description. It has been also established that the texts of the third, fourth and fifth chapters, which are philosophical dialogues to a large extent coincide with the chapters of *Li-ji* (chapters *Ai-gong wen*, *Ru xing*) and *Da Dai li-ji* (chapters *Zhu yan*, *Ai-gong wen yu Kong-zi*). However, regardless of these coincidences these texts still should not be considered as direct sources for the relevant chapters from the *Kong-zi jia-yu*. Most likely, the authors of all three chapters had recourse to the same source.

Keywords: *Kong-zi jia-yu*; “School Sayings of Confucius”; Wang Su; Confucius

For citation: Popova G. S. Introduction to the study of *Kong-zi jia-yu* (“School Sayings of Confucius”). *Orientalistica*. 2021;4(4):901–928. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-901-928>.

Введение

Кун-цзы цзя-юй 孔子家語 («Школьные беседы Конфуция») – значимый для исследования истории конфуцианства письменный памятник. Он представляет собой сборник произведений, содержащих изречения Конфуция (551–479 гг. до н. э.) и его беседы с учениками и другими людьми.



В некоторых главах есть сведения о происхождении и жизни Конфуция (главы 1, 2, 11, 19, 20, 22, 39, 40). Как сказано в «Послесловии» (*Хоу сюй* 後序) к *Кун-цзы цзя-юй*, после смерти Конфуция ученики собрали записи о его жизни и тексты бесед с ним, на основе чего был составлен *Лунь-юй* 論語 («Суждения и беседы»). Из текстов, не вошедших в это произведение, и был скомпонован трактат *Кун-цзы цзя-юй* [1, с. 560].

Первое упоминание названия *Кун-цзы цзя-юй* содержится в *Хань-шу* 漢書 («Записи о Хань») – произведении, созданном в I в. н. э. В главе *И-вэнь чжи* 藝文志 («Описание искусств и письмен») о нем сказано следующее: «*Кун-цзы цзя-юй* [состоит] из 27 *цзюаней*» (孔子家語二十七卷)¹. Следующий этап его существования связан с именем ученого периода Троецарствия (220–280) Ван Су 王肅 (195–256), который отредактировал текст и снабдил его авторским предисловием [2, с. 10, 91–95]. Количество глав в варианте, принадлежавшем Ван Су, неизвестно. В более позднем произведении *Суй-шу* 隋書 («Записи о Суй», начало VII в.) сказано, что *Кун-цзы цзя-юй* состоит из 21 *цзюаня* (孔子家語二十一卷). В *Цзю Тан-шу* 舊唐書 («Старые записи о Тан», составлены в 945 г.) и *Синь Тан-шу* 新唐書 («Новые записи о Тан», составлены в 1060 г.) говорится о десяти *цзюанях* этого произведения (孔子家語十卷). По-видимому, структура и состав *Кун-цзы цзя-юй* с течением времени претерпевали изменения – возможно, часть глав на протяжении его истории утрачивалась, часть восстанавливалась. Об этом могут свидетельствовать небольшие отличия дошедших до нас вариантов изданий *Кун-цзы цзя-юй* эпох Мин (1368–1644) и Цин (1644–1912), в которых, к примеру, может различаться разбивка текста на главы и объем глав [2, с. 41–48].

Наличие в *Кун-цзы цзя-юй* фрагментов, иногда буквально совпадающих с фрагментами глав многих древнекитайских произведений (*Чунь-цю* 春秋, *Цзо-чжуань* 左傳, *Го-юй* 國語, *Мэн-цзы* 孟子, *Сюнь-цзы* 荀子, *Хань Фэй-цзы* 韓非子, *Шо-юань* 說苑, *Ли-цзи* 禮記, *Да Дай ли-цзи*²), долгое время заставляло многих исследователей предполагать, что дошедший до нас текст не имеет ничего общего с вариантом, упоминаемым в *Хань-шу*, он считался компилятивным произведением, составленным Ван Су из фрагментов других письменных памятников [2, с. 12–15, 21–36].

Однако это представление оказалось под сомнением после ряда археологических находок. В 1973 г. из захоронения Бацзяюлан 八角廊 в уезде Дин 定 пров. Хэбэй были извлечены бамбуковые планки сборника «Из-

¹ Цитаты из китайских произведений (кроме *Кун-цзы цзя-юй*) приведены с использованием электронного ресурса Chinese Text Project (www.ctext.org).

² Время создания *Чунь-цю* 春秋, *Цзо-чжуань* 左傳 («Комментарий Цзо к Чунь-цю»), *Го-юй* 國語 («Речи царств»), *Мэн-цзы* 孟子, *Сюнь-цзы* 荀子, *Хань Фэй-цзы* 韓非子 и *Ли-цзи* 禮記 («Записки о церемониале») – период Чжань-го (453–221 гг. до н. э.); *Да Дай ли-цзи* 大戴禮記 («Записки о церемониале старшего Дая») и *Шо-юань* 說苑 («Сад рассказов») были созданы в период Западная Хань (202 г. до н. э. – 8 г.).



речений конфуцианцев» (*Жу-цзя чжэ янь 儒家者言*), названия глав которого коррелировали с названиями глав *Кун-цзы цзя-юй*. В 1977 г. в округе Фуян 阜陽 пров. Аньхой была обнаружена гробница Шуангудуй 雙古堆, принадлежавшая некоему Ся-хоу Цзао 夏侯竈 (ум. 165 г. до н. э.). В ней были обнаружены сходные с главами *Кун-цзы цзя-юй* тексты на бамбуковых планках [3, с. 9; 4, с. 189–190].

Тем не менее, несмотря на обнаружение сходных с *Кун-цзы цзя-юй* эпиграфических текстов, в китайской историографии нет единства по вопросу о времени создания дошедшего до нас варианта произведения³.

Например, проводивший сравнительные исследования текстов глав *Кун-цзы цзя-юй* и десяти глав *Жу-цзя чжэ янь* из Бацзяюлан Нин Чжэн-цзян 宁镇疆 (род. 1972 г.) пришел к выводу, что лексический состав текстов эпиграфического памятника свидетельствует о том, что он был создан позже глав *Кун-цзы цзя-юй*, но раньше, чем *Шо-юань* [5, с. 14–15].

Позже У Кэ-цин (род. 1983 г.), проведя сравнение текстов глав *Кун-цзы цзя-юй* с широкой подборкой эпиграфических памятников, пришел к заключению, что дошедшее до нас произведение было создано учеником Ван Су – Кун Мэном 孔猛 (потомок Конфуция в 11-м поколении) [6, с. 4].

Таким образом, точка в вопросе исследования происхождения дошедшего до нас письменного памятника еще не поставлена. Тем не менее возможность восхождения *Кун-цзы цзя-юй* к произведению, упомянутому в *Хань-шу*, нельзя отрицать, поэтому данное произведение заслуживает пристального изучения как источник сведений по истории раннего конфуцианства, а содержащиеся в нем сведения – введения в научный оборот.

Историография

Таким образом, основной темой для споров между исследователями *Кун-цзы цзя-юй* является его происхождение. Мнения о том, что он является выполненной Ван Су компиляцией сведений из нескольких древнекитайских произведений – *Чунь-цю Цзо-чжуань*, *Го-юй*, *Сюнь-цзы*, *Мэн-цзы*, *Ли-цзи*, *Да Дай ли-цзи* и др. – и не имеет отношения к произведению, упомянутому в *Хань-шу*, придерживались многие китайские исследователи: Ван Бо 王柏 (1197–1274), Фань Цзя-сян 范家相 (ум. 1771 г.), Сунь Чжи-цзу 孫志祖 (1737–1801). Из европейских исследователей это мнение разделяли В. Грубе (W. Grube, 1855–1908), П. Пельо (P. Pelliot, 1878–1945) и О. Франке (O. Franke, 1863–1946) [2, с. 12–15, 21–36].

Некоторые полагали, что Ван Су располагал оригинальным вариантом *Кун-цзы цзя-юй*, однако дошедшее до нас произведение является результатом его редактуры и авторских дополнений. Так считали Чжу

³ Ежегодно в КНР выходят десятки статей, посвященных различным аспектам исследования *Кун-цзы цзя-юй*.



Си 朱熹 (1130–1200), Чэнь Шоу-ци 陳壽祺 (1771–1834), Дж. Легг (J. Legge, 1815–1897), А. Форк (A. Forke, 1867–1944) [2, с. 12–15].

В западной историографии существуют исследования и частичные переводы этого письменного памятника. Наиболее ранней является работа А. Б. Хатчинсона *The family Sayings of Confucius*, изданная в 1878 г. В ней содержится перевод первых десяти глав *Кун-цзы цзя-юй* [7]. В 1893 г. была издана менее известная монография К. Арли *Familiar Sayings of Confucius*, признанная впоследствии не соответствовавшей академическим стандартам, а приведенный в ней перевод был выполнен с издания, включавшего менее половины текста произведения [8].

В 1950 г. была издана монография Р. П. Крамерса, посвященная исследованию *Кун-цзы цзя-юй*, она также содержит комментированный перевод первых десяти глав [2]. В первой главе исследовательской части издания представлено описание *Кун-цзы цзя-юй* в китайской, западной и японской историографии. Во второй главе – история его упоминаний в произведениях Средних веков и Нового времени, а также известных изданий. В третьей главе автор исследует биографию Ван Су, приводя ее перевод из *Сань-го чжи* 三國志 («Анналы трех царств», 265–300 гг.). В четвертой главе представлены перевод и исследование предисловия и послесловия к *Кун-цзы цзя-юй*. В пятой главе автор рассматривает текстологические особенности произведения. В результате сопоставления сведений о нем и изучения особенностей содержания его глав Р. П. Крамерс пришел к выводу, что дошедший до нас вариант представляет собой упомянутое в *Хань-шу* произведение со вставками и дополнениями Ван Су. Он аргументирует это тем, что тексты его глав могут быть поделены на два слоя: в них излагаются сведения, касающиеся истории конфуцианского учения, и одновременно отражены взгляды самого Ван Су. Крамерс также полагает, что *Кун-цзы цзя-юй* были составлены в III в. до н. э., однако на протяжении эпохи Хань (202 г. до н. э. – 220 г.) трактат не был популярен, поскольку ученые-конфуцианцы гораздо больше внимания уделяли каноническим произведениям. Впоследствии, в III в., по-видимому, возникла необходимость представить менее ортодоксальный образ Конфуция, поэтому Ван Су отредактировал *Кун-цзы цзя-юй*, написал комментарий и предисловие. Таким образом, *Кун-цзы цзя-юй* – ценный источник по истории раннего конфуцианства, составленный в III в. на основе более ранних произведений [2, с. 193–198].

В статье Р. П. Крамерса в книге *Early Chinese Texts* [9] изложено общее описание *Кун-цзы цзя-юй*, включающее сведения о его содержании, времени создания и истории изучения. Автор сообщает об упоминаниях о нем в *Суй-шу*, *Цзю Тан-шу* и *Синь Тан-шу*, в более поздних произведениях и о дошедших до нас изданиях *Кун-цзы цзя-юй*. Перечислены исследования и публикации памятника на китайском, японском и английском языках. Р. П. Крамерс отметил, что одна из наиболее часто обсуждаемых



тем в *Кун-цзы цзя-юй* – это церемониал [9, с. 9–10]. Следовательно, данное произведение может служить источником по истории церемониальной культуры Древнего Китая.

П. Р. Голдин в одной из своих работ упоминает о том, что в *Кун-цзы цзя-юй* содержатся сведения, не совпадающие с данными, приведенными Сыма Цянем (145/135 – ок. 86 г. до н. э.) в *Ши-цзи 史記* («Исторические записки») [10, с. 135]. В. Шэнь указывает, что *Кун-цзы цзя-юй* содержит дополнительное количество имен учеников Конфуция по сравнению с *Ши-цзи* [11, с. 87].

В отечественной историографии это произведение долгое время оставалось малоизвестным. Некоторые из содержащихся в нем сведений о жизни Конфуция были приведены Р. В. Вяткиным (1910–1995) в комментариях к опубликованному в 1992 г. переводу главы 47 *Кун-цзы ши цзя 孔子世家* («Наследственный дом Конфуция») «Исторических записок» со ссылкой на китайских авторов [12, с. 322–333, прим. 3, 25, 32, 36, 44, 52, 64, 65, 89, 99, 101].

Обзоры работ, посвященных *Кун-цзы цзя-юй*, представлены в российской историографии двумя статьями А. Ю. Блажкиной: «Основные вехи изучения трактата “Кун-цзы цзя юй” в мировой синологии» и «Конфуцианский памятник “Кун-цзы цзя юй” от древности до наших дней» [13; 14]. Как указывает автор, в контексте изучения китайской философии памятник имеет большую научную ценность, поскольку в нем «освещены не только этические и онтологические воззрения раннего конфуцианства, но и подробно раскрыто значение важнейших ритуальных практик», кроме того, данное произведение представляет собой «источник, повествующий о жизни и деятельности первого Учителя Поднебесной, а также об историческом фоне его жизни» [13, с. 174].

В двух других работах А. Ю. Блажкина рассматривает *Кун-цзы цзя-юй* в качестве философского трактата. В статье «Философская ценность конфуцианского трактата “Кун-цзы цзя юй”» автор производит тематическую классификацию содержания бесед Конфуция с ближайшими учениками: гармонизация Поднебесной на основе добродетельного управления; рассуждения о необходимости ритуальной практики; характеристика конфуцианского учения; ключевые моменты жизни Конфуция [15, с. 282–283]. По мнению автора, «богатое содержание и разнообразная тематика “Цзя юй” представляет собой ценный материал, который раскрывает суть философии раннего конфуцианства» [15, с. 285].

В статье «Роль наказаний в конфуцианской философии (на примере трактата “Кун-цзы цзя юй”)» А. Ю. Блажкина исследует политический аспект конфуцианской философии – морально-этическую сторону наказаний в концепции добродетельного управления государством, поскольку именно в *Кун-цзы цзя-юй* «содержится немало материала, по которому можно судить о теоретической разработке использования карательных



мер в истории конфуцианской философии» [16, с. 53]. В рамках исследования автор приводит ряд переведенных фрагментов *Кун-цзы цзя-юй*, служащих иллюстрацией для сделанных выводов. Исследование сделанной автором выборки соответствующих цитат из него свидетельствует о том, что наказания в *Кун-цзы цзя-юй* «носят воспитательный... охранительный... и гармонизирующий характер» [16, с. 65].

* * *

Предлагаемая читателям статья начинает цикл исследований *Кун-цзы цзя-юй*, которые будут выполняться по мере перевода его глав. Автор намеревается рассматривать *Кун-цзы цзя-юй* в качестве источника сведений о жизни и деяниях Конфуция и его учеников, а также истории церемониальной культуры Древнего Китая. Для настоящего исследования структуры и содержания входящих в данный письменный памятник произведений был выполнен перевод первых пяти глав.

Источником для представленного перевода и комментария стало академическое издание *Кун-цзы цзя-юй*, подготовленное Ван Го-сюанем 王国轩 и Ван Сю-мэем 王秀梅 [1].

Сравнение текстов глав *Кун-цзы цзя-юй* с другими древнекитайскими произведениями было проведено с использованием поисковой системы Chinese Text Project (www.ctext.org).

Особенности структуры и содержания первых пяти глав *Кун-цзы цзя-юй*

При рассмотрении структуры и содержания первых пяти глав *Кун-цзы цзя-юй* было установлено, что первая и вторая главы представляют собой примеры «исторических повествований» (рассказ, описывающий историческое событие или их последовательность, может включать в себя монологи и диалоги), третья, четвертая и пятая – философские диалоги, не содержащие описаний или упоминаний конкретных исторических событий.

Первая глава состоит из четырех отдельных выстроенных в хронологической последовательности «исторических повествований», вторая глава – из двух. Сюжеты этих повествований и содержащиеся в них сведения не являются уникальными – сходные описания или упоминания этих же событий из жизни Конфуция можно увидеть и в других древнекитайских произведениях: *Ши-цзи*, *Ли-цзи*, *Чунь-цю Цзо-чжуань*, *Сюнь-цзы*, *Гун-ян чжуань*, *Синь сюй*, *Синь юй*, *Инь-вэнь-цзы*⁴. Уточнение хронологической последовательности описанных событий возможно только с использова-

⁴ *Гун-ян чжуань* 公羊傳 («Комментарий Гун-яна [к Чунь-цю]»), *Синь сюй* 新序 («Новые предисловия») и *Синь юй* 新語 («Новые речи») – произведения периода Западная Хань, *Инь-вэнь-цзы* 尹文子 – трактат Инь-вэня 尹文子 (360–280 гг. до н. э.), известного философа периода Чжань-го из царства Ци 齊.



нием *Ши-цзи*, в обеих рассматриваемых главах *Кун-цзы цзя-юй* нет указаний на время событий.

Первый фрагмент главы повествует о начале службы Конфуция в качестве главы столицы царства Лу (с 502 г. до н. э.) и спустя два года (в 500 г. до н. э.) в должности *сы-куна*. Согласно сведениям, содержащимся в «Исторических записках», на должность *сы-куна* Конфуций был назначен в 501 г. до н. э. Все предпринятые им на обеих должностях меры относятся к сфере церемониала: например, утверждение некоторых элементов погребального ритуала, посмертное восстановление справедливости по отношению к неправильно захороненному Чжао-гуну (541–510 гг. до н. э.), после чего Конфуций был назначен великим *сы-коу*. Совмещение сведений, содержащихся в *Ши-цзи* (глава 47), и первого фрагмента второй главы *Кун-цзы цзя-юй* позволяют утверждать, что это назначение состоялось в 497 г. до н. э. Упоминание об утвержденных Конфуцием в должности *сы-куна* нормативах можно увидеть в *Ши-цзи* и *Лу-цзи*.

Второй фрагмент первой главы повествует о деталях церемониального съезда луского Дин-гуна 定公 (509–495 гг. до н. э.) и циского Цзин-гуна 景公 (547–490 гг. до н. э.), а также о дальнейших событиях. Фрагмент содержит краткое описание церемонии и последовавших за ней событий: провокации циского Цзин-гуна, пресеченной Конфуцием, заключением союза и возвращением захваченных ранее четырех луских городов. По свидетельству Сыма Цяня, этот съезд состоялся в 500 г. до н. э. Сведения об этом событии содержатся в *Ши-цзи* (глава 47, буквально совпадают 33% иероглифов фрагмента), *Чунь-цю Цзо-чжуань* (глава *Дин-гун* 定公, буквально совпадают 44% иероглифов фрагмента), *Синь юй* и *Хань-шу*.

Третий фрагмент первой главы содержит сведения о военной операции против представителей трех кланов (Цзи-сунь 季孫, Шу-сунь 叔孫, Мэн-сунь 孟孫), в необходимости которой Дин-гуна убедил Конфуций. В результате войны были разрушены три города, принадлежавшие этим кланам. Согласно *Ши-цзи*, это случилось в 498 г. до н. э. Это событие упоминается также в *Чунь-цю Цзо-чжуань* и *Гун-ян чжуань*.

В четвертом фрагменте не содержится описаний исторических событий, в нем говорится о благотворном воздействии Конфуция на нравы жителей города за три месяца его управления. В *Ши-цзи* это сообщение датировано 497 г. до н. э. Аналогичные сведения можно найти также в *Сюнь-цзы* и *Синь сюй*.

Таким образом, все фрагменты первой главы имеют соответствия если не иероглифические, то содержательные одновременно в нескольких древнекитайских произведениях. Сведения об описанных в них событиях не вступают в противоречие. Если руководствоваться мнением о компилятивном характере этой главы, то взаимодополняемость сведений в перечисленных древнекитайских произведениях может послужить подтверждением этого мнения. Однако также ничто не противоречит



возможности того, что именно эта глава *Кун-цзы цзя-юй* послужила источником для упоминаний об этих событиях в указанных произведениях.

Вторая глава состоит из двух фрагментов. Первый из них представляет собой диалог между Конфуцием и его учениками Чжун Ю 仲由 (542–480 гг. до н. э.) и Цзы-гуном 子貢 (род. 520 г. до н. э.). Конфуций поясняет свои основания для казни Шаочжэн Мао 少正卯 (согласно *Ши-цзи*, Шаочжэн Мао был казнен в 497 г. до н. э.) и говорит о причинах, по которым человек может заслуживать наказания. В ходе обсуждения практики применения наказаний он приводит примеры из прошлого и называет шесть имен преступников, казненных такими известными правителями прошлого, как Чэн-тан, Вэнь-ван, Чжоу-гун, Тай-гун и др.: Инь-се 尹誥, Пань-чжэн 潘正, Гуань-шу 管蔡, Хуа-ши 華士, Фу-и 付乙, Ши-хэ 史何.

Соответствующие этой части монолога Конфуция фрагменты содержатся в *Сюнь-цзы* (глава *Ю-цзо* 宥坐, совпадает 57% иероглифов фрагмента), *Шо-юань* (глава *Чжи-у* 指武) и *Инь-вэнь-цзы* (глава *Да-дао* 大道, совпадает 55% иероглифов фрагмента). Их сравнение показало, что ни одно из упомянутых произведений не могло послужить источником для создания этого фрагмента главы *Кун-цзы цзя-юй*. Наибольшим сходством с этой частью главы *Кун-цзы цзя-юй* обладает соответствующий фрагмент главы *Сюнь-цзы*, он лидирует по количеству буквально совпадавших иероглифов, количество названных имен преступников в обоих фрагментах одинаково, однако четыре из семи имен различаются. В *Шо-юань* говорится о пяти преступниках (Чжу-му 蠋沐, Пань-чжи 潘趾, Ши-фу 史附, Ли 里, Дэн Си 鄧析), в *Инь-вэнь-цзы* – о шести (Пань-чжэн 潘正, Хуа-ши 華士, Фу 付, Ли-и 里乙, Дэн Си 鄧析, Ши-фу 史付), в *Сюнь-цзы* – о семи (Инь-се 尹誥, Пань-чжи 潘止, Гуань-шу 管叔, Хуа-ши 華仕, Фу Ли-и 付里乙, Дэн Си 鄧析, Ши-фу 史付), их имена во всех произведениях не совпадают. Также различаются указания на место казни Шаочжэн Мао: в *Кун-цзы цзя-юй* говорится о «подножии двух башен» (*лян гуань чжи ся* 兩觀之下), а в *Шо-юань* – о «подножии восточной башни» (*дун гуань чжи ся* 東觀之下). Возможно, авторы каждого из этих произведений могли воспользоваться источником, содержащим подобные сведения, и процитировали его довольно точно, однако по неясной в данный момент причине указали разное количество преступников в приводимом Конфуцием примере.

Второй фрагмент этой главы повествует о другом случае из судебной практики Конфуция в должности великого *сы-коу* в Лу, по поводу которого состоялся диалог между Конфуцием и его учеником Жань Цю 冉求. Схожий по структуре и содержанию диалог содержится в *Сюнь-цзы* (глава *Ю-цзо* 宥坐, совпадает 44% иероглифов фрагмента). Количество буквально совпавших иероглифов позволяет говорить об общем источнике этих фрагментов текста, однако количество различий может свидетельствовать о том, что каждый автор использовал только те фрагменты источника, которые считал необходимым.



Суммируя содержание первых двух глав, можно сказать, что существование произведений, в которых имеются описания этих же эпизодов жизни Конфуция, может дать повод считать эти главы результатом совмещения фрагментов из разных древнекитайских письменных памятников. Однако при этом нельзя забывать, что эти произведения сами основаны на неких сводах хроник, анналов и преданий. Например, если говорить о *Ши-цзи*, то было установлено, что при создании его второй – четвертой глав были использованы объемные скрытые цитаты из глав *Шу-цзина* и *И-Чжоу-шу* [17; 18]. Поэтому наиболее вероятным представляется, что при создании первых двух глав *Кун-цзы цзя-юй*, так же, как и при составлении соответствующих глав *Ши-цзи* и *Чунь-цю Цзо-чжуань*, были использованы одни и те же источники. На это указывает не только одновременное наличие буквально совпадающих фраз и целых предложений в этих произведениях, но и отсутствие полностью совпадающих фрагментов текста, что говорит о том, что из одного и того же произведения авторы выбирали разные фрагменты. Попытка свести фрагменты разных произведений в III в. привела бы к созданию текста, в значительной степени повторяющего первоисточник. Случаи заимствования объемных фрагментов произведений практически без изменений можно увидеть на примере третьей – пятой глав *Кун-цзы цзя-юй*.

Третья, четвертая и пятая главы *Кун-цзы цзя-юй* представляют собой философские диалоги, не содержащие сведений о конкретных исторических событиях. В третьей главе представлена беседа Конфуция с учеником Цзэн Шэнем 曾參 (505–436 гг. до н. э.), в четвертой и пятой – с Ай-гуном 哀公 (494–467 гг. до н. э.). Структура глав одинакова: в начале приводятся краткие сведения об обстоятельствах беседы, затем следуют реплики персонажей. Темой диалогов являются различные аспекты управления государством.

Одним из объединяющих эти произведения признаков может служить структура их названий – все три заголовка содержат иероглиф *цзе* 解 (разъяснение). Всего в *Кун-цзы цзя-юй* имеются 11 глав с подобными названиями: 3–5, 26, 30, 35, 37–41. Данный случай использования этого иероглифа в заголовках глав не единичен для древнекитайских произведений – например, названия всех кроме одной главы *И-Чжоу-шу*⁵ сформированы аналогичным образом, иероглиф *цзе* является их обязательной структурной единицей, однако при переводе не учитывается. В настоящее время неясно, почему только часть названий глав *Кун-цзы цзя-юй* содержит этот иероглиф. Возможно, эти главы до включения в него принадлежали сборнику, в котором заголовки всех глав имели эту

⁵ *И-Чжоу-шу* 逸周書 («Утраченные записи Чжоу») – это сборник разнородных по видам, жанрам и содержанию произведений, основная масса которых была создана в период Чжань-го, наиболее ранние главы могут быть датированы второй половиной периода Чунь-цю (770–453 до н. э.).



структуру, однако данное предположение требует отдельного исследования.

Некоторые пассажи из третьей – пятой глав можно увидеть во многих древнекитайских произведениях, однако наиболее важным является наличие совпадающих объемных фрагментов из них в *Ли-цзи* и *Да Дай ли-цзи*. Например, глава *Чжу янь* 主言 («Речи владыки») из *Да Дай ли-цзи* содержит 72,4% текста главы 3 *Ван янь цзе* 王言解 («Разъяснение речей вана»). 81,7% текста главы 4 *Да хунь цзе* 大昏解 («Разъяснения о великом бракосочетании») имеет соответствие в *Ли-цзи* (глава *Ай-гун вэнь* 哀公問) и *Да Дай Ли-цзи* (глава *Ай-гун вэнь юй* 哀公問於孔子). Глава *Ли-цзи* *Жу-син* 儒行 («Действия ученых») содержит 82,5% текста главы 5 *Жу син цзе* 儒行解 («Разъяснение действий ученых»). Как видно из названий глав, совпадения прослеживаются даже на уровне их заголовков: *Ван янь цзе* коррелирует с *Чжу янь* (на протяжении всей главы вместо иероглифа *ван* 王 используется иероглиф *чжу* 主 – «владыка»), *Жу син цзе* коррелирует с *Жу син*. Естественным было бы предположить, что тексты третьей – пятой глав *Кун-цзы цзя-юй* были заимствованы из соответствующих глав *Ли-цзи* и *Да Дай ли-цзи*.

Однако если рассмотреть аналогичную ситуацию со скрытым цитированием в *Ли-цзи* значительных фрагментов из главы 52 и главы 55 *И-Чжоу-шу*, то становится очевидным, что *Ли-цзи* (как, по-видимому, и *Да Дай ли-цзи*) является сводным письменным памятником, в который были инкорпорированы фрагменты многих произведений предшествующей эпохи. Так, *Ли-цзи* включает в себя значительные фрагменты упомянутых глав *И-Чжоу-шу*: глава *Ли-цзи* *Мин-тан вэй* 明堂位 содержит 66,2% текста главы 55 *Мин-тан цзе* 明堂解 («[Зал] Минтан»), а в главе *Юэ-лин* 月令 («Помесячные указы») приведено 20% текста главы 52 *Ши-сюнь цзе* 時訓解 («Наставление о временах [года]»). При этом очевидно, что эти фрагменты в главах *Ли-цзи* являются скрытыми цитатами из соответствующих глав *И-Чжоу-шу*. Текст главы 52 *Ши-сюнь цзе* представляет собой целостное, логически завершенное произведение, что исключает возможность его составления из фрагментов главы *Ли-цзи*. Некоторые лексические различия между текстами главы 55 *Мин-тан цзе* и *Мин-тан вэй* говорят о том, что фрагмент, приведенный в *Ли-цзи*, вторичен, т. е. представляет собой скрытую цитату из главы 55, а не наоборот (подробнее см.: [18]).

Поэтому наиболее вероятным представляется заимствование текстов третьей – пятой глав авторами *Ли-цзи* и *Да Дай ли-цзи* даже не из *Кун-цзы цзя-юй*, а из того сборника, в который они входили до их включения в *Кун-цзы цзя-юй*.

Заключение

Рассмотрение соответствия содержания фрагментов первых пяти глав *Кун-цзы цзя-юй* и соответствующих фрагментов ряда древнекитайских произведений показало, что сведения об упоминаемых в них собы-



тиях из жизни Конфуция не противоречат друг другу, однако имеющиеся незначительные несоответствия позволяют сомневаться в возможности того, что главы *Кун-цзы цзя-юй* могли быть составлены на основе сведений, содержащихся в этих произведениях. Эти свидетельства оригинальности текста глав *Кун-цзы цзя-юй* могли бы быть опровергнуты как неубедительные, однако, подкрепленные археологическими находками, они обретают силу. Кроме того, сходная ситуация со скрытыми цитатами из *И-Чжоу-шу* в *Ли-цзи* свидетельствует о том, что скорее *Кун-цзы цзя-юй* мог послужить источником сведений для создания некоторых глав *Ли-цзи* и *Да Дай ли-цзи*, нежели наоборот.

Разница в характере глав данного письменного памятника (историческое повествование и философский диалог), а также наличие в его составе произведений, имеющих сформированные по определенному принципу заголовки (использование иероглифа *цзе* 解) позволяет выдвинуть предположение, что *Кун-цзы цзя-юй* в том виде, в котором он дошел до нас, является сборником глав, которые до включения в него могли принадлежать к разным произведениям.

Приложение

Глава 1. «Был сяном⁶ в Лу» (Сян Лу 相魯)

孔子初仕，為中都宰。制為養生送死之節。長幼異食，強弱異任，男女別塗，路無拾遺，器不雕偽，為四寸之棺，五寸之槨，因丘陵為墳，不封不樹。行之一年，而西方之諸侯則焉。

[Когда] Кун-цзы начинал служить, [он] был главой столицы⁷ [царства Лу. Он] установил правила [того, как согласно ритуалу] кормить живых [родителей] и хоронить мертвых⁸. [При нем] старики и дети [ели] разную еду, сильные и слабые [выполняли] разные обязанности, мужчины и женщины [ходили] по разным [сторонам] дорог⁹, на улицах не подбирали брошенного, на сосудах не гравировали лживых [надписей]¹⁰, гробы *гуань*¹¹ изготавливали [из досок толщиной] четыре *цуня*¹²,

⁶ Сян 相 – помощник правителя. В тексте главы указано, что Конфуций был сяном Дин-гуна 定公 (509–495 до н. э.).

⁷ Букв. «срединный город» (Чжун-ду 中都). Столица царства Лу 魯 находилась к западу от города Вэньшан 汶上 совр. пров. Шаньдун [1, с. 6, примеч. 1]. Царство Лу было родиной Конфуция.

⁸ То есть быть почитательным сыном.

⁹ Вероятно, вместо *ту* 塗 следует читать *ту* 途 (дорога).

¹⁰ В варианте, использованном Р. П. Крамерсом, учтена реконструированная фраза “the market did not have two standards of prices” 市不貳價 [2, с. 201, 252].

¹¹ Гроб *гуань* 棺 – внутренний гроб.

¹² Цунь 寸 («вершок») – мера длины, в эпоху Чжоу *цунь* мог составлять 1,991 см или 2,49 см [19, с. 326–328].



гробы *го*¹³ – [из досок толщиной] пять *цуней*, холмы превращали в усыпальницы¹⁴, а не наваливали [землю] и не сажали [вокруг сосны и кипарисы¹⁵]. По прошествии одного года *чжу-хоу*¹⁶ западных областей¹⁷ [стали] подражать этому.

定公謂孔子曰：「學子此法以治魯國，何如？」

孔子對曰：「雖天下可乎！何但魯國而已哉？」

於是二年，定公以為司空。乃別五土之性，而物各得其所生之宜，咸得厥所。

Дин-гун¹⁸ обратился к Кун-цзы, [он] сказал: «[Если] обучить мужей этому образцу, чтобы [установить] порядок в царстве Лу, что будет?»

Кун-цзы в ответ сказал: «Однако и в Поднебесной можно [сделать так]! Почему только в царстве Лу и всё?»

После этого [через] два года¹⁹ Дин-гун сделал [его] *сы-куном*²⁰. Тогда [Кун-цзы] выделил земли пяти [видов] качества²¹, и каждый из людей получил полагавшееся ему по месту рождения, все получили [земли] по своему месту [жительства].

先時，季氏葬昭公於墓道之南。孔子溝而合諸墓焉。謂季桓子曰：「貶君以彰己罪，非禮也。今合之，所以掩夫子之不臣」。由司空為魯大司寇，設法而不用，無姦民。

¹³ Гроб *го* 槨 – внешний гроб.

¹⁴ Использование холмов для сооружения усыпальниц, по-видимому, заметно экономило усилия по транспортировке земли для их постройки.

¹⁵ Данное толкование предложено комментатором [1, с. 6, примеч. 4]. По-видимому, сосны и кипарисы являются неперенным атрибутом захоронений.

¹⁶ *Чжу-хоу* 諸侯 (букв. «все хоу») – обобщающее название китайской аристократии в Чжоу.

¹⁷ По отношению к царству Лу большинство царств находилось на западе [1, с. 6, примеч. 5]. Р. П. Крамерс указывает, что иероглиф *си* 西 (запад) может быть ошибкой и вместо него следует читать *сы* 四 (четыре) [2, с. 253].

¹⁸ Дин-гун 定公, личное имя Сун 宋 (509–495 до н. э.) – правитель царства Лу [1, с. 6, примеч. 6].

¹⁹ Р. П. Крамерс перевел это как “thereupon the next year” [2, с. 202]. Он полагает, что здесь не может быть указан второй год правления Дин-гуна, поскольку, согласно традиции, Конфуций стал управляющим столицей в девятом году его правления (501 г. до н. э.).

²⁰ Название должности *сы-кун* 司空 можно перевести как «ведающий праздными [людьми]», традиционно считается управителем общественных работ. В *Шу-цзин* 書經 («Канон записей») в главе *Чжоу гуань* 周官 сказано: «*сы-кун* ведает землей удела, сажает на землю народ четырех [сторон света, чтобы государственные земельные] уголья своевременно [приносили] выгоду» [20, с. 330]. Сведения о назначении Конфуция *сы-куном* также содержатся в *Ши-цзи* (глава 47) [12, с. 127].

²¹ Пять видов земель перечислены в *Чжоу-ли* 周禮 (глава *Ди-гуань сы-ту* 地官司徒): гористо-лесистые (*шань-линь* 山林), реки и болота (*чуань-цзэ* 川澤), холмы и возвышенности (*цю-лин* 丘陵), возвышенности и долины (*фэнь-янь* 墳衍, низины и болота (*юань-си* 原隰).



В прежние времена [сановник] из рода Цзи²² похоронил Чжао-гуна²³ к югу от могильной аллеи²⁴. Кун-цзы [прорыл] траншею и соединил [захоронение Чжао-гуна] со всеми могилами [луских гунов. Он] обратился к Цзи Хуань-цзы²⁵ и сказал: «Понизить [таким образом статус] правителя, чтобы выставить напоказ его проступок²⁶, [это] не [соответствует] церемониалу²⁷. Ныне, соединив их [могилы, я] скрыл [то, что] почтенный муж [повел себя] не [как] сановник²⁸». После [этого] *сы-кун* стал великим *сы-коу* в Лу, [он] создал законы, но не использовал [их, поскольку в царстве] не было порочных людей.

* * *

定公與齊侯會於夾谷。孔子攝相事，曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯竝出疆，必具官以從，請具左右司馬。」定公從之。

Дин-гун и циский хоу встретились у [горы] Цзягу²⁹. Кун-цзы исполнял [обязанности] *сяна*, [ведающего] жертвоприношениями³⁰. [Он] ска-

²² Здесь имеется в виду Цзи Пин-цзы 季平子 (ум. в 505 г. до н. э.) [1, с. 6, примеч. 9]. Цзи Пин-цзы был главой одного из трех влиятельных родов в царстве Лу в VI в. до н. э.: Цзи-сунь 季孙, Шу-сунь 叔孙, Мэн-сунь 孟孙 (все они были потомками Хуань-гуна 桓公 711–694 до н. э.).

²³ Чжао-гун 昭公, личное имя Чоу 禚 (541–510 до н. э.). В *Ши-цзи* (глава 47) сказано, что после ссоры Цзи Пин-цзы с Хоу Чжао-бо 郈昭伯 из-за петушиных боев Чжао-гун (на 25-м году правления), поддержав Хоу Чжао-бо, напал на Цзи Пин-цзы. Цзи Пин-цзы объединился с родами Мэн-сунь и Шу-сунь и напал на Чжао-гуна. Войско Чжао-гуна потерпело поражение, а Чжао-гун бежал в царство Ци [12, с. 128]. Также в *Ши-цзи* (глава 33) сказано, что в 510 г. до н. э., после нескольких попыток вернуть себе престол, Чжао-гун умер в Ганьхоу 乾侯 (на территории уезда Чэнъян 成安 совр. пров. Хэбэй) в царстве Цзинь [21, с. 79–80; 12, с. 325, примеч. 20].

²⁴ В 509 г. до н. э. Цзи Пин-цзы похоронил Чжао-гуна к югу от могильной аллеи усыпальницы правителей Лу, что не соответствовало его статусу правителя [1, с. 6, примеч. 9].

²⁵ Цзи Хуань-цзы 季桓子 – сын Цзи Пин-цзы [1, с. 7, примеч. 11].

²⁶ Использование иероглифа *цзуй* 罪 (преступление, вина) может быть указанием на отношение автора текста к поступку Чжао-гуна.

²⁷ *Ли* 禮 – благопристойность, этико-ритуальные нормы, моральные права, этикет, этика, ритуал, церемонии, установления. Одна из центральных категорий китайской философии, главным образом конфуцианства, сочетающая два основных смысла – «этика» и «ритуал» [22].

²⁸ Обычно бином *фу-цзы* 夫子 переводят как «наставник», говоря о Конфуции. Однако в данной ситуации это сказано самим Конфуцием, следовательно, должно переводиться иначе. Р. П. Крамерс трактует этот двуслог как обозначение отца Дин-гуна, указывая, что в некоторых ситуациях его можно перевести как “my father”, “your father” [2, с. 254]. Все предложение в его переводе выглядит следующим образом: “Now, by connecting [the tombs] I concealed our father’s disloyalty” [2, с. 202].

²⁹ Цзягу 夾谷 – гора в уезде Лайу 萊蕪 пров. Шаньдун [1, с. 9, примеч. 1].

³⁰ Согласно комментарию, под *сян* 相 подразумевается *сы-и* 司儀 – руководитель церемоний [1, с. 9, примеч. 2]. В подобном контексте иероглиф *ши* 事 можно перевести как «жертвоприношения». В *Ши-цзи* (глава 47) сказано, что это было в 14-м году правления Дин-гуна – 497 г. до н. э. [12, с. 133].



зал: «[Ваш] слуга слышал, [что] занимающиеся гражданскими делами должны иметь подготовку [для ведения] военных [дел], занимающиеся военными делами должны иметь подготовку [для ведения] гражданских [дел]. В древности все *чжу-хоу*, покидая пределы [царства], непременно имели [сопровождавших их] чиновников, которые следовали [за ними, поэтому я] прошу [всегда] быть готовыми левого и правого *сы-ма*». Дин-гун последовал этому [совету].

至會所，為壇，土階三等，以遇禮相見，揖讓而登。獻酢既畢。齊使萊人以兵鼓噪，劫定公。孔子歷階而進，以公退。

Прибыв к месту встречи, соорудили насыпь [для алтаря] с тремя ярусами земляных ступеней, чтобы, сходясь [во время] церемонии, видеть друг друга, взаимно приветствовать и [поднимать сосуды] *дэн*³¹. Поднесли [вино] в благодарность, после чего завершили [церемонию]. Правитель] Ци³² [хотел] заставить людей из Лай³³ с оружием и под шум барабанов *гу* напасть на Дин-гуна. Кун-цзы вступил на ступени и двинулся вперед, чтобы *гун* отступил.

曰：「土，以兵之。吾兩君為好，裔夷之俘，敢以兵亂之？非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華。俘不干盟，兵不偪好。於神為不祥，於德為愆義，於人為失禮，君必不然。」

[Он] сказал: «*Ши* будут атаковать их³⁴. [Когда] мы, оба правителя, устраиваем дружественную [встречу], пленные из окраинных *и* [как] осмеливается, нападая, мешать ей? Не [полагается] из резиденции циского правителя [отдавать] повеления [нашим] *чжу-хоу*. [Жители] окраин не [должны] стремиться в *Ся*³⁵, [народы] *и* не [должны] приводить в смятение *хуа*-[*ся*]³⁶. Пленные не разрушат союз, воины не угрожают дружбе. По отношению к духам *шэнь* действовать неуютно; по отношению к благодатному действовать, нарушая долг; по отношению к людям действовать, нарушая церемониал – правитель должен быть не таков».

齊侯心忤，麾而避之。有頃，齊奏宮中之樂。俳優侏儒戲於前。孔子趨進，歷階而上，不盡一等。曰：「匹夫熒侮諸侯者，罪應誅。請右司馬速加刑焉。」於是斬侏儒，手足異處。

³¹ *Дэн* 登 – ритуальный сосуд для жертвенного мяса [23, с. 1486].

³² Ци 齊 – царство на территории провинции Шаньдун.

³³ Лай 萊 – название царства, располагавшегося на юго-востоке уезда Хуан 黃 совр. пров. Шаньдун [23, с. 1345].

³⁴ То есть «окраинных *и*», видимо, жителей упоминаемого выше царства Лай.

³⁵ Территорию государства Западное Чжоу также называли «владением *Ся*» (*ю Ся* 有夏), поскольку Чжоу, как и предшествовавшее Шан легендарное государство *Ся*, находилось к западу от Шан.

³⁶ Бином *хуа-ся* 華夏 является редким для произведений доимперского периода. Упоминается в *Шу-цзине* (глава *У чэн* 武成) и *Чунь-цю Цзо-чжуань* (глава *Сян-гун* 襄公). Это словосочетание обозначало население Великой равнины.



Циский хоу в душе застыдился, дал команду [войску] и отказался от этого [намерения]. Вскоре циский [правитель] исполнил музыку из внутренних [покоев] дворца. Шут [устроил] перед [ними] представление, высмеивая [их]. Кун-цзы поспешно выступил [вперед], дошел до лестницы и поднялся, не дойдя одной [ступени]. Сказал: «[Когда] обыкновенные мужи вводят в заблуждение и оскорбляют чжу-хоу, [их] преступление заслуживает казни. Прошу правого *сы-ма* немедленно наложить наказание». В результате шута обезглавили, [его] руки и ноги [оказались] в разных местах.

齊侯懼，有慚色。將盟齊人，加載書曰：「齊師出境，而不以兵車三百乘從我者，有如此盟」。孔子使茲無還對曰：「而不返我汶陽之田，吾以共命者，亦如之」。

Циский хоу испугался, [у него] был пристыженный вид. В дальнейшем [был заключен] союз с цисцами, также [была составлена] запись речи, [в которой] говорилось: «[Если наше] войско Ци вышло [за пределы] границ [царства], а [войско Лу] не последовало за нами с 300 боевыми колесницами, [случись] подобное, этот союз [будет аннулирован³⁷]». Кун-цзы заставил Ци У-хуаня³⁸ ответить, и [тот] сказал: «И [если] не вернут мне поля на солнечном³⁹ [берегу] Вэнь[шуй]⁴⁰, я, опираясь на общее [для всех] предопределение⁴¹, тоже [поступлю] так».

齊侯將設享禮。孔子謂梁丘據曰：「齊魯之故，吾子何不聞焉？事既成矣而又享之，是勤執事。且犧象不出門，嘉樂不野合。享而既具，是棄禮也；若其不具，是用糝牌也。用糝牌，辱君；棄禮名惡。子盍圖之？夫享，所以昭德也。不昭，不如其已」。乃不果享。

Циский хоу вскоре устроил церемонию жертвоприношения *сян*⁴². Кун-цзы обратился к Лян-цю Цзюю⁴³ и сказал: «Бывшее [между] Ци и Лу, разве мои сыновья не услышат [о нем]? Жертвоприношение уже завершено и вновь совершить жертвоприношение *сян* – это обязанность

³⁷ В оригинальном тексте нет указаний на то, предусматривались ли какие-либо штрафные санкции за невыполнение условий союза, либо он считался расторгнутым в случае его несоблюдения.

³⁸ Ци У-хуань 茲無還 – имя луского *да-фу* [1, с. 9, примеч. 22]. Это единственный случай упоминания этого имени в древнекитайских произведениях.

³⁹ То есть северном.

⁴⁰ Вэньшуй 汶水 – река в пров. Шаньдун, ее исток находится на севере уезда Лайу 萊蕪 пров. Шаньдун, впадает в реку Цишуй 濟水 [23, с. 660].

⁴¹ По-видимому, речь идет о «небесном предопределении» (*тянь мин* 天命). О *тянь мин* см.: [24].

⁴² Жертвоприношения *сян* 享 – категория регулярных жертвоприношений, которые требовалось совершать в предписываемые ритуальными нормами сезоны в период Чунь-цю [25, с. 59].

⁴³ Лян-цю Цзюй 梁丘據 – имя циского *да-фу* [1, с. 10, примеч. 26].



ведающего жертвоприношениями. К тому же сосуд *си-сян*⁴⁴ не вынесен за ворота, прекрасная музыка не [звучит] гармонично в поле. [Когда] жертвоприношение *сян* уже совершено, это забытая церемония; если она не совершена, это [все равно что] использовать пустоцветы и сорняки⁴⁵. Использовать пустоцветы и сорняки [значит] позорить правителя; забвение церемонии назовут ошибкой. Почему бы мужам не обдумать это? Ведь жертвоприношение *сян* – это то, в чем проявляется благодать. [Если благодать] не проявляется, [пусть] лучше она иссякает». Поэтому не было проведено [второе] жертвоприношение *сян*.

齊侯歸，責其群臣曰：「魯以君子道輔其君，而子獨以夷狄道教寡人，使得罪。」於是乃歸所侵魯之四邑及汶陽之田。

Циский хоу, вернувшись, [дал] поручение своим многочисленным сановникам, [он] сказал: «Лу, [следуя] пути благородного мужа, поддерживает своих правителей, а муж-одиночка, [следуя] пути *и* и *ди*, наставляет нас, заставляя обрести [чувство] вины». Поэтому [он] вернул отторгнутые у Лу четыре города и поля на солнечном [берегу] Вэнь[хэ].

* * *

孔子言於定公曰：「家不臧甲，邑無百雉之城，古之制也。今三家過制，請皆損之。」乃使季氏宰仲由隳三都。叔孫不得意於季氏，因費宰公山弗擾，率費人以襲魯。

Кун-цзы сказал Дин-гуну: «В домах⁴⁶ не [должны] хранить доспехи, в городах⁴⁷ не [должно] быть крепостных стен [площадью] 100 *чжи*⁴⁸, это древний порядок. Ныне три дома⁴⁹ нарушили порядок, прошу всех прекратить это». Затем заставил распорядителя рода Цзи Чжун Ю⁵⁰ разрушить три города. Шу-сунь⁵¹ не обрел желаемого от рода Цзи, [поэтому],

⁴⁴ *Си-сян* 犧象 – кубок в форме головы быка или слона [1, с. 10, примеч. 27].

⁴⁵ «Пустоцвет и сорняк» (*би-бай* 秕稗) – бином, обозначающий неспособного, ни на что не годного человека.

⁴⁶ Согласно комментарию, здесь подразумеваются *цины* и *да-фу* [1, с. 12, примеч. 1].

⁴⁷ Согласно комментарию, здесь подразумеваются города, управляемые *цинами* и *да-фу* [1, с. 12, примеч. 2].

⁴⁸ *Чжи* 雉 – мера площади городских стен, около 30,6 м² [23, с. 1704].

⁴⁹ Под «тремя домами» (*сань цзя* 三家) подразумеваются кланы Цзи-сунь 季孙, Шу-сунь 叔孙 и Мэн-сунь 孟孙, их также называли *Лу сань Хуань* 魯三桓 («три [семьи потомков] луского Хуань-[гуна]») [1, с. 12, примеч. 3].

⁵⁰ Чжун Ю 仲由 (542–480 до н. э.) – ученик Конфуция, известен также как Цзы-лу 子路 и Цзи-лу 季路.

⁵¹ Имеется в виду представитель рода Шу-сунь по имени Шу-сунь Чжэ 叔孫輒 [1, с. 12, примеч. 5].



опираясь на распорядителя [города] Би⁵² – Гун-шань Фу-жао, возглавил людей из Би, чтобы неожиданно напасть на Лу⁵³.

孔子以公與季孫、仲孫、孟孫，入於季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，及臺側。孔子命申句須、樂頎，勒士眾，下伐之。費人北。遂隳三都之城。強公室，弱私家，尊君卑臣，政化大行。

Кун-цзы вместе с [Дин]-гуном, Цзи-сунем, Чжун-сунем, Мэн-сунем вошли во дворец [правителей] рода Цзи, взошли на башню У-цзы⁵⁴. Люди из Би напали на них и достигли боковой [стороны] башни. Кун-цзы повелел Шэнь Цзюй-сюю и Юэ-ци заставить *ши* спуститься и напасть на них. Люди из Би были разбиты. После этого были разрушены стены трех городов. [Это] усилило [власть] дома *гуна*, ослабило частные дома, [заставило] почитать правителя и презирать сановников, управление было преобразовано, великое исполнено⁵⁵.

* * *

初，魯之販羊有沈猶氏者，常朝飲其羊以詐市人；有公慎氏者，妻淫不制；有慎潰氏者，奢侈踰法；魯之鬻六畜者，飾之以儲價。及孔子之為政也，則沈猶氏不敢朝飲其羊；公慎氏出其妻；慎潰氏越境而徙。

Когда-то в Лу был Шэнь Ю-ши, торговавший овцами, [он] каждое утро поил своих овец, чтобы обманывать людей на рынке; был [некто] Гун Шэнь-ши, [его] жена развратничала без меры; был Шэнь Куй-ши, [который ради] роскоши и расточительства нарушал закон; луский торговец шестью [видами] домашних животных украшал их, чтобы увеличивать цену. После того как Кун-цзы стал управлять, Шэнь Ю-ши не смел по утрам поить своих овец, Гун Шэнь-ши выгнал свою жену, Шэнь Куй-ши пересек границу [царства] и уехал.

⁵² Би 費 (также Би 鄆) – город царства Лу периода Чунь-цю, находился на территории уезда Цзиньсян 金乡 совр. пров. Шаньдун.

⁵³ В это время Цзы-лу уже возглавил войско, чтобы напасть на Би, в столице Лу было пусто, поэтому Гун-шунь Фу-жао смог войти в Лу [1, с. 12, примеч. 6].

⁵⁴ Цзи У-цзы 季武子 (ум. в 535 г. до н. э.) – глава рода Цзи до Цзи Пин-цзы [12, с. 127].

⁵⁵ Сходный пассаж имеется в *Ши-цзи* (глава 47): «Летом в 13-й год [правления] Дин-гуна (498 г. до н. э.) Кун-цзы сказал Дин-гуну: сановники не [должны] хранить доспехи, [города под управлением] *да-фу* не [должны] иметь крепостных стен [площадью] 100 *чжи*. Заставил Чжун Ю, бывшего распорядителем рода Цзи, разрушить три города. Поэтому род Шу-сунь прежде всего разрушил Хоу. Род Цзи разрушил Би, Гун-шань Бу-ню и Шу-сунь Чжэ возглавили людей из Би, [чтобы] неожиданно напасть на Лу. Гун с тремя мужами вошел во дворец рода Цзи, поднялся на башню У-цзы. Люди из Би напали на него, но не одолели, [потом] вошли и подошли вплотную к *гуну*. Кун-цзы повелел Шэнь Цзюй-сюю и Юэ Ци спуститься и атаковать их, люди из Би отступили» (定公十三年夏，孔子言於定公曰：「臣無藏甲，大夫毋百雉之城。」使仲由為季氏宰，將墮三都。於是叔孫氏先墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒率費人襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克，入及公側。孔子命申句須、樂頎下伐之，費人北。).»



三月，則鬻牛馬者不儲價；賣羔豚者不加飾；男女行者別其塗；道不拾遺，男尚忠信，女尚貞順；四方客至於邑者，不求有司。皆如歸焉。

[По прошествии] трех месяцев торговцы быками и лошадьми не увеличивали цену, продавцы ягнят и поросят не добавляли украшений; мужчины и женщины ходили по разным [сторонам] дорог, на улицах не подбирали брошенного⁵⁶; мужчины чтили искренность и преданность, женщины чтили честность и покорность; гости четырех сторон [света], прибывавшие в столицу, не устремлялись к имеющим [должности] ведающих⁵⁷. Все [действовали] так, вернувшись оттуда.

Глава 2. «[Когда] начали [применять] казнь» (Ши-чжу 始誅)

孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色。仲由問曰：「由聞君子禍至不慎，福至不喜。今夫子得位而喜，何也？」

[Когда] Кун-цзы был луским *сы-коу*, [он], замечая *сяна* и исполняя [его обязанности во время] жертвоприношений, имел радостный вид. Чжун Ю⁵⁸ спросил [его]: «Как [я] слышал, благородный муж, [когда] беда приходит, не остерегается, [когда] счастье приходит, не радуется. Ныне почтенный муж получил должность и радуется, почему?»⁵⁹

孔子曰：「然！有是言也。不曰“樂以貴下人”乎？」於是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，尸於朝三日。子貢進曰：「夫少正卯，魯之聞人也。今夫子為政而始誅之，或者為失乎？」

Кун-цзы сказал: «Верно, есть такие слова. Разве не говорят “[испытывать] радость, дорожа простолюдинами”⁶⁰?» Поэтому, [приняв] дела

⁵⁶ В *Ши-цзи* (глава 47) имеется схожий фрагмент: «Слушал о [делах] управления царства [в течение] трех месяцев, торговавшие ягнятами и поросятами не украшали [их] для продажи, мужчины и женщины ходили по разным [сторонам] дорог, на дорогах не подбирали брошенного, гости четырех сторон [света], прибывавшие в столицу, не стремились к имеющим [должности] ведающих, все одобряли это по возвращении» (與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈；男女行者別於塗；塗不拾遺；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。).

⁵⁷ *Ю-сы* 有司 – чиновники [1, с. 13, примеч. 5].

⁵⁸ Чжун Ю 仲由 (542–480 гг. до н. э.).

⁵⁹ Сходный фрагмент имеется в *Ши-цзи* (глава 47): «На 14-м году [правления] Дин-гуна Кун-цзы было 56 лет, будучи великим *сы-коу*, [когда] исполнял [обязанности] и замещал *сяна* [во время] жертвоприношений, имел радостный вид. [Один] из учеников сказал: “[Я] слышал, благородный муж, [когда] беда приходит, не остерегается, [когда] счастье приходит, не радуется”. Кун-цзы сказал: “Есть такие слова. Разве не говорят [испытывать] радость, дорожа простолюдинами?” Вскоре [он] казнил луского *да-фу* Шао-чжэн Мао, [замышлявшего] бунт против власти» 定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。門人曰：「聞君子禍至不懼，福至不喜」。孔子曰：「有是言也。不曰“樂其以貴下人”乎？」於是誅魯大夫亂政者少正卯。О проступке Шао-чжэн Мао и его казни говорится во многих произведениях: *Сюнь-цзы*, *Шо-юань*, *Бай-ху-тун*, *Чжун-лунь*, *Лунь-хэн*, *Синь-юй*, *Хуай-нань цзы*, *И-вэнь-цзы*, *Хань-шу*, *Хоу Хань-шу*.

⁶⁰ Букв. «нижестоящими людьми» (*ся-жэнь* 下人).



управления, [через] семь дней казнил [замышлявшего] бунт против власти *да-фу* Шао-чжэн Мао⁶¹, обезглавил его под двумя башнями [по бокам въездных ворот дворца]⁶², труп [выставил] во дворе на три дня. Цзы-гун⁶³ выступил [вперед] и сказал: «Муж Шао-чжэн Мао – известный в Лу человек. Ныне [вы], почтенный муж, управляете и начали с [того, что] казнили его, разве [вы не] совершили ошибку?»

孔子曰: «居! 吾語女以其故。天下有大惡者五, 而竊盜不與焉。一曰心逆而險, 二曰行僻而堅, 三曰言偽而辯, 四曰記醜而博, 五曰順非而澤。此五者, 有一於人, 則不免君子之誅, 而少正卯皆兼有之。

Кун-цзы сказал: «Сядь, я скажу тебе о причине этого. В Поднебесной есть пять [видов] великого зла, а присвоение и расхищение не приносят пользу [тем, кто поступает так]. Первое [зло] называется “в душе предать и навредить”; второе называется “действовать несправедливо и настойчиво”; третье называется “высказывать ложные [утверждения] и спорить”; четвертое называется “записывать скандальные [сведения] и повсюду [распространять их]”; пятое называется “быть покорным ложно и преувеличенно”. [Если] одно из этих пяти [видов зла] есть в человеке, тогда [ему] не избежать казни от благородного мужа, а Шао-чжэн Мао имел все эти [качества]»⁶⁴.

其居處足以撮徒成黨, 其談說足以飾褒瑩眾, 其強禦足以返是獨立; 此乃人之姦雄, 有不可以不除。夫殷湯誅尹諧, 文王誅潘正, 周公誅管蔡, 太公誅華士, 管仲誅付乙, 子產誅史何, 凡此七子皆異世而同誅者, 以七子異世而同惡, 故不可赦也。

Они жили [на одном] месте достаточно [долго], чтобы собрать последователей и создать клику; они говорили достаточно, чтобы хвалить и награждать людей, чистых душой; они были достаточно сильны и могущественны, чтобы вернуться к основам и быть независимыми. Поэтому эти люди – порочные предводители, [если они] есть, [их] нельзя не уничтожить. Вот иньский [Чэн]-тан⁶⁵ казнил Инь-се, Вэнь-ван⁶⁶ казнил

⁶¹ Согласно *Ши-цзи*, Шао-чжэн Мао был казнен в 497 г. до н. э.

⁶² В *Шо-юань* (глава *Чжи-у* 指武) говорится о «подножии восточной башни» (*дун гуань чжи ся* 東觀之下).

⁶³ Цзы-гун 子貢 (также Вэй Цы 衛賜, Дуань-му Ци 端木賜 520–456 до н. э.) – ученик Конфуция.

⁶⁴ Сходный фрагмент имеется в *Сюнь-цзы* (глава *Ю-цзо* 宥坐), *Шо-юань* (глава *Чжи-у* 指武), *Инь-вэнь-цзы* (глава *Да-дао* 大道).

⁶⁵ Чэн-тан 成湯 – легендарный основатель государства Шан, якобы свергший последнего правителя мифического государства Ся 夏 – Цзе 桀. Его имя упоминается в гадательных надписях Шан в качестве объекта поклонения [26, с. 282, прим. 12; 27, с. 28].

⁶⁶ Вэнь-ван 文王 (также Си-бо 西伯, личное имя Чан 昌) – отец основателя государства Западное Чжоу (1027–771 до н. э.) У-вана (1027–1025 до н. э.).



Пань-чжэна, Чжоу-гун⁶⁷ казнил Гуань-[шу] и Цай-[шу]⁶⁸, Тай-гун⁶⁹ казнил Хуа-ши, Гуань-чжун⁷⁰ казнил Фу-и, Цзы-чань⁷¹ казнил Ши-хэ, все эти семеро мужей в разные века одинаково [применяли] казнь, потому что семеро мужей в разные века [наносили] одинаковый вред [государству], поэтому [их] нельзя было пощадить.

《詩》云：“憂心悄悄，慍于群小”。小人成群，斯足憂矣»。

В «Стихах» сказано: «“Печаль на сердце безмолвная, ропщу на множество мелких [людишек]”⁷². Низкие люди⁷³ собираются в толпу, это достаточно печально».

* * *

孔子為魯大司寇。有父子訟者，夫子同狴執之，三月不別，其父請止，夫子赦之焉。季孫聞之，不悅，曰：「司寇欺余，曩告余曰：“國家必先以孝”。余今戮一不孝以教民孝，不亦可乎？而又赦，何哉？」

Кун-цзы был великим *сы-коу* в Лу. [Однажды] отец и сын [затягли] тяжбу, почтенный муж посадил их обоих в тюрьму, три месяца не [делал] различий [между ними. В итоге] его отец попросил прекратить [дело], и почтенный муж помиловал его. Цзи-сунь⁷⁴, услышав это, был недоволен, сказал: «*Сы-коу* дурачит меня. Прежде [он] обращался ко мне, говоря: “[Управлять] страной необходимо, прежде всего опираясь на сыновнюю

⁶⁷ Чжоу-гун 周公 (личное имя Дань 旦) – младший брат У-вана, после смерти У-вана в течение семи лет исполнявший обязанности регента при своем малолетнем племяннике Чэн-ване 成王 (1024–1005 до н. э.), родоначальник правящего дома царства Лу [21, с. 64].

⁶⁸ Гуань-шу 管叔 и Цай-шу 蔡叔 – младшие братья У-вана, два из «трех наместников» (*сань цзянь* 三監), поставленных управлять завоеванными землями Шан [26, с. 301, примеч. 127].

⁶⁹ Тай-гун Ван 太公望 (также Люй Шан 呂尚, Ши Шан-фу 師尚父) – родоначальник дома Ци 齊 [26, с. 310; 21, с. 93]. В *Ши-цзи* он назван наставником У-вана [26, с. 310, примеч. 46].

⁷⁰ Гуань Чжун 管仲 (ум. 645 г. до н. э.) – китайский политический деятель, основоположник легизма. Легизм (*фа цзя* 法家) – школа закона, теоретическое обоснование тоталитарно-деспотического управления государством и обществом, которое добилось статуса единой официальной идеологии в империи Цинь (221–207 до н. э.) [28; 29].

⁷¹ Цзы-чань 子產 (личное имя Гун-сунь Цяо 公孫僑, ум. 522 г. до н. э.) – государственный деятель и философ периода Чунь-цю, сановник в царстве Чжэн 鄭 в 544–522 до н. э.

⁷² Данная цитата буквально совпадает с фрагментом произведения, имеющегося в *Ши-цзине* (стих *Бо чжоу* 柏舟, раздел *Бэй-фэн* 邶風, часть *Го-фэн* 國風).

⁷³ Бином *сяо-жэнь* 小人 можно понимать как указание на простолюдинов, но также и как указание на низкие моральные качества человека, противопоставляя его «благородному мужу» (*цзюнь-цзы* 君子).

⁷⁴ Цзи-сунь 季孫 – потомок сына луского Хуань-гуна Цзи-ю 季友, также его звали Цзи-сунь Ши 季孫氏, один из трех цинов с. 19, прим. 3.



почтительность⁷⁵». Я ныне обезглавил одного непочтительного сына, чтобы научить народ быть сыновне почтительным, разве так нельзя? Или снова помиловать? Как же [поступить]?»

冉有以告孔子，孔子喟然歎曰：「嗚呼，上失其道而殺其下，非理也；不教以孝而聽其獄，是殺不辜；三軍大敗，不可斬也；獄狂不治，不可刑也。何者？上教之不行，罪不在民故也。夫慢令謹誅，賊也；征歛無時，暴也；不試責成，虐也。政無此三者，然後刑可即也。」

Жань Ю⁷⁶ обратился к Кун-цзы. Кун-цзы, печально вздохнув, сказал: «О, вышестоящие утратили свой путь и убивают нижестоящих, это неправильно. [Если] не научить [их] выслушивать тяжбы, опираясь на сыновнюю почтительность, это [значит] убивать безвинных. [Если воины] трех войск потерпят великое поражение, нельзя убивать [их]. Тюрьмы не обуздывают [людей], нельзя наказывать [подобным образом]. Почему? Верхи [должны] учить их не поступать [преступно], преступления не в сущности народа. Тот [кто] затягивает [оглашение] указа, остерегается казнить – предатель. Собирает налоги, не[взирая] на время года, бесчеловечно. Не доискиваясь [сути дела], возлагать ответственность – жестоко. [Когда] в управлении не будет этих трех [явлений], только затем станет возможно [применять] наказания.

書云：“義刑義殺，勿庸以即汝心，惟曰未有慎事”。言必教而後刑也。既陳道德以先服之，而猶不可，尚賢以勸之；又不可，即廢之；又不可，而後以威懾之。若是三年而百姓正矣。其有邪民不從化者，然後待之以刑，則民咸知罪矣。

В «Записях» сказано: «[Используй] справедливое наказание и справедливую казнь, не тяготись [разбирательством], приблизь свое сердце [к людям, тогда] скажут – еще не было [такого] ревностного служения»⁷⁷. Речами должно поучать, [только] потом [следует] наказывать. [Хотя следует] говорить о пути и благодати, чтобы сначала [попытаться] подчинить их, но вопреки всему [может] не получиться; [следует заставить] чтить мудрецов, чтобы убедить их, также [может] не получиться; отказаться от них также не получится, и [только] в последнюю [очередь мож-

⁷⁵ Сяо 孝 («сыновняя почтительность») – одно из центральных понятий в конфуцианской этике и философии, важный компонент традиционной восточноазиатской ментальности. В базовом значении относилось к уважению родителей; в более широком смысле распространялось на всех предков. Теория сяо была закреплена текстуально в трактате Сяо-цзин 孝經 («Канон сыновней почтительности»), приписываемом Конфуцию [30].

⁷⁶ Жань Ю 冉有 (VI–V до н. э.) – ученик Конфуция, известен также как Жань Цю 冉求 и Цзы-ю 子有.

⁷⁷ Данная цитата незначительно отличается от фрагмента главы 4.9 *Кан гао* 康誥, входящей в *Шу-цзин*: «Используй их (иньские законы. – Г. П.) при [вынесении решений] о справедливом наказании и казни, не тяготись разбирательством, ты, Фэн. Если ты назовешь уступчивость упорядочением, [тогда все] скажут – «еще не бывало [такого] уступчивого служения» (用其義刑義殺，勿庸以次汝封。乃汝盡遜曰時敘，惟曰未有遜事。).



но] устрашать их [проявлением] могущества. Таким образом [пройдут] три года, и сто фамилий будут упорядочены. Если [после этого] останутся подлые люди, не последовавшие за изменениями, [следует] потом задержать их, чтобы наказать, тогда весь народ узнает [об их] преступлениях.

詩云：“天子是毗，俾民不迷”。是以威厲而不試，刑錯而不用。今世則不然，亂其教，繁其刑，使民迷惑而陷焉，又從而制之，故刑彌繁而盜不勝也。夫三尺之限，空車不能登者，何哉？峻故也；百仞之山，重載陟焉，何哉？陵遲故也。今世俗之陵遲久矣，雖有刑法，民能勿踰乎？»

В «Стихах» сказано: «“Сын Неба является опорой, [он] побуждает народ не сбиться [с пути]”⁷⁸. Вот почему [когда демонстрируют] могущество и величие и не подвергают испытаниям, наказания не нужны и не используются. Поэтому нынешнее поколение не таково, сумбурное обучение и многочисленные наказания заставляют народ сбиваться [с пути] и сомневаться, [это] губит их. А еще подчиняют [их] и управляют ими⁷⁹, поэтому наказания распространяются и множатся, а разбойники не благоденствуют. Ведь [из-за] ограничительной [планки длиной] в три *чи*⁸⁰ в пустую повозку нельзя взойти, почему? Высота [планки – вот] причина. На гору [высотой] в сто *жэней*⁸¹ трудно забраться, почему? Медленный подъем [в гору – вот] причина. Постепенная порча нравов нынешнего поколения [происходит] уже давно, и хотя есть наказания и законы, разве народ способен не нарушать [их]?»

Литература

1. Кун-цзы цзя-юй. Пер. и коммент. Ван Го-сюаня 王国轩 и Ван Сю-мэя 王秀梅. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局; 2019. 573 с. (На кит. яз.)
2. Kramers R. P. *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius*. Leiden: L. J. Brill; 1950. 406 p.
3. Ван Сю-цзян 王秀江 Кун-цзы цзя-юй као-шу 孔子家語考述 (Исследование и толкование «Кун-цзы цзя-юй»). Пекин, Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社; 2016. 164 с. (На кит. яз.)
4. Shaughnessy E. L. *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2014. XXXII, 335 p.
5. Нин Чжэн-цзян 宁镇疆. Ба-цзяо-лан Хань-цзянь жу-цзя чжэ янь юй Кун-цзы цзя-юй сян-гуань чжан цы шу-чжэн 八角廊汉简儒家者言与孔子家语相关章次疏证 (Аргументированные комментарии связанных глав Кун-цзы цзя-юй и

⁷⁸ Данная цитата буквально совпадает с фрагментом произведения, имеющегося в *Ши-цзине* (стих *Цзе-нань-шань* 節南山, раздел *Ци-фу чжи ши* 祈父之什, часть *Сяо-я* 小雅).

⁷⁹ Сходный фрагмент содержится в *Сюнь-цзы* (глава *Ю-цзо* 宥坐).

⁸⁰ *Чи* 尺 – мера длины, в эпоху Чжоу равная 19,91 см [19, с. 327].

⁸¹ *Жэнь* 仞 – мера длины, в эпоху Чжоу равная 79,64 см [19, 2009, с. 328].



Жу-цзя чжэ янь на ханьских бамбуковых планках из Ба-цзяо-лан). *Гу-ци цжэн-ли янь-цзю сюэ-кань* 古籍整理研究学刊 (Научный журнал по выправлению и изучению древней литературы). 2004;5:5–15. (На кит. яз.)

6. У Кэ-цин 邬可晶. *Кун-цзы цзя-юй чэн-шу ши-дай хэ син-чжи вэнь-ти дэ янь-цзю* 孔子家语成书时代和性质问题的再研究 (Эпоха создания «Кун-цзы цзя-юй» и повторное исследование [его] природы). Дисс. на соиск. уч. ст. д-ра наук. Фуданьский университет (Фу-дань да-сюэ 复旦大学), Факультет китайского языка и литературы (Чжун-го юй-янь вэнь-сюэ си 中国语言文学系); 2011. (На кит. яз.)

7. Hutchinson A. B. The family Sayings of Confucius. *Chinese recorder and missionary journal*. Vol. IX. Snanghai: American Presbyterian mission-press; 1878. P. 445–452.

8. Harlez C. de. Familiar Sayings of Con-fu tze. *Babylonian and Oriental Record*. Vol. VI. London, 1893 (June). P. 217–227, 254–263, 276–282.

9. Kramers R. P. K'ung Tzŭ Chia Yü. *Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California; 1993. P. 258–262.

10. Goldin P. R. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Open Court Publishing, 1999. 208 p.

11. Shen V. *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*. Springer Science & Business Media, 2013. 412 p.

12. Сыма Цянь. *Ши-ци* (Исторические записки). Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. Т. 6. М.: Восточная литература; 1992. 483 с.

13. Блажкина А. Ю. Основные вехи изучения трактата «Кун-цзы цзя юй» в мировой синологии. *Человек и культура Востока 2019. Исследования и переводы*. Отв. ред.-сост. В. Б. Виноградская. М.: ИДВ РАН; 2020. С. 172–179.

14. Блажкина А. Ю. Конфуцианский памятник «Кун-цзы цзя юй» от древности до наших дней. *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН*. Вып. 4. Улан-Удэ: Бурятский научный центр СО РАН; 2020. С. 38–50.

15. Блажкина А. Ю. Философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй». *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2021;25(2):276–287.

16. Блажкина А. Ю. Роль наказаний в конфуцианской философии (на примере трактата «Кун-цзы цзя юй»). *Человек и культура Востока 2019. Исследования и переводы*. М.: ИДВ РАН; 2019. С. 49–65.

17. Попова Г. С. *Шу-цин* («Канон записей») на рубеже II–I вв. до н. э. (по материалам «Исторических записок» Сыма Цяня). *48-я научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Т. 48, ч. 1. М.: ИВ РАН; 2018. С. 183–214.

18. Попова Г. С. Фрагменты *И-Чжоу-шу* 逸周書 («Неканонические записи Чжоу») в древнекитайских произведениях. *50-я научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Т. 48, ч. 2. М.: ИВ РАН; 2020.

19. Кроль Ю. Л., Романовский Б. В. Метрология. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2009. С. 321–339.

20. *Шу-цин* («Канон записей»). Исслед., пер. с кит. яз., коммент. и указ. Г. С. Поповой. М.; СПб.: Нестор-история; 2020. 406 с.



21. Сыма Цянь. *Ши-цзи (Исторические записки)*. Пер. с кит. яз., коммент. и вступ. ст. Р. В. Вяткина. Т. 5. М.: Наука; 1987. 364 с.

22. Кобзев А. И. Ли 2. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия* в 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1: *Философия*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2006. С. 297–299.

23. Хань-юй да цзы-дянь 漢語大字典 (*Большой словарь китайских иероглифов*). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ 四川辞书出版社; 1996. 2429 с. (На кит. яз.)

24. Кравцова М. Е. Тянь мин. *Духовная культура Китая. Энциклопедия* в 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред.: М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. М.: Восточная литература; 2007. С. 614–618.

25. Ульянов М. Ю. Старшие жрецы чжу при дворах правителей царств периода Чуньцю (771–453 гг. до н. э.): по данным Чунь цю цзо чжуань. *45-я научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Т. XLV, ч. 2. М.: ИВ РАН; 2015. С. 46–70.

26. Сыма Цянь. *Ши-цзи (Исторические записки)*. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. М.: Восточная литература; 2001. 416 с.

27. Кучера С. Древнекитайские тексты: цзягувэнь и Шан шу – зеркало истории и культов Китая эпох Шан-Инь. Часть вторая. *Восток (Oriens)*. 2004;2:20–33.

28. Кобзев А. И. Легизм. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия* в 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1: *Философия*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2006. С. 291–294.

29. Переломов Л. С. Гуань Чжун. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия* в 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1: *Философия*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2006. С. 206–207.

30. Кучера С. Конфуцианский трактат «Сяо цзин» («Каноническая книга о сыновней почтительности»): Гл. 1, 8, 9. (Предисловие, переводы, комментарий). *Восток (Oriens)*. 1999;6:129–141.

31. Электронный ресурс Chinese Text Project. – www.ctext.org.

References

1. Wáng Guó-xuān 王国轩 and Wáng Xiùméi 王秀梅 (Trans. and comm.). *Kongzi jia-yu*. Běijīng: Zhōnghuá shūjú 中华书局; 2019. 573 p. (In Chin.)

2. Kramers R. P. *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius*. Leiden: L. J. Brill; 1950. 406 p.

3. Wáng Xiù-jiāng 王秀江 *Kōngzǐ jiāyǔ kǎoshù (Research and interpretation of "Kong-zi jia-yu")*. Běijīng: Zhōngguó shèhuì kēxué chūbǎnshè 中国社会科学出版社; 2016. 164 p. (In Chin.)

4. Shaughnessy E. L. *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2014. XXXII, 335 p.

5. Níng Zhèn-jiāng 宁镇疆. Bā-jiǎo-láng hàn-jiǎn rú-jiā zhě yán yǔ Kōng-zǐ jiā-yǔ xiāng-guān zhāng cì shū-zhèng 八角廊汉简儒家者言与孔子家语相关章次疏证 (Argumentative comment of connected chapters of "Kong-zi jia-yu" and "Ru-jia zhe yan" on Han bamboo strips from Ba-jiao-lang). *Gǔ-jí zhèng-lǐ yán-jiū xué-kān*



古籍整理研究学刊 (*Scientific journal on correction and researching of ancient literature*). 2004;5:5–15. (In Chin.)

6. Wū Kè-jīng 邬可晶. *Kǒng-zǐ jiā-yǔ chéng-shū shí-dài hé xìng-zhì wèn-tí de zài yán-jiū* 孔子家语成书时代和性质问题的再研究 (*The epoch of creating of “Kong-zi jia-yu” and repeat researching of [its] nature*). Dissertation for the Degree. Fudan University. Fù-dàn dà-xué 复旦大学, Faculty of Chinese Language and Literature (Zhōng-guó yǔ-yán wén-xué xì 中国语言文学系); 2011. 350 p. (In Chin.)

7. Hutchinson A. B. The family Sayings of Confucius. *Chinese recorder and missionary journal*. Vol. IX. Snanghai: American Presbyterian mission-press; 1878. P. 445–452.

8. Harlez C. de. Familiar Sayings of Con-fu tze. *Babylonian and Oriental Record*. Vol. VI. London, 1893 (June). P. 217–227, 254–263, 276–282.

9. Kramers R. P. K’ung Tzǔ Chia Yü. *Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California; 1993. P. 258–262.

10. Goldin P. R. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Open Court Publishing, 1999. 208 p.

11. Shen V. *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*. Springer Science & Business Media, 2013. 412 p.

12. Vyatkin R. V. (transl. from Mandarin, comm., introd.) Syma Tsian. *Shǐ-jì* (“Historical records”). Vol. 6. 1st ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 1992. 483 p. (In Russ.)

13. Blazhkina A. Y. The Role of Punishments in Confucian Philosophy (on the Example of the Treatise “Kong-zi jia yu”. *People and Culture of the East 2019. Researches and Translations*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies of RAS; 2019: 172–179.

14. Blazhkina A. Y. Confucian Monument “Kong-zi jia yu” from Antiquity to the Present Day. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2020;4:38–50.

15. Blazhkina A. Y. Philosophical Value of the Confucian Treatise “Kong-zi jia yu”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(2):276–287.

16. Blazhkina A. Y. The role of punishments in Confucian philosophy (on the example of the Treatise “Kong-zi jia yu”). *People and Culture of the East 2019. Researches and Translations*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies of RAS; 2019, pp. 49–65.

17. Popova G. S. Shu-jing (“The Classic of Writings”) at the turn of the II–I cent. BC (based on the materials of “The Historical Records” by Sima Qian). *The 48th meeting Society and State in China*. 2018;48(1):183–214. (In Russ.)

18. Popova G.S. Fragments of *Yi-Zhou-shu* (“Lost Book of Zhou”) in Ancient Chinese Texts. *The 50th meeting Society and State in China*. 2020;50(2). (In Russ.)

19. Krol Yu. L., Romanovsky B. V. Metrology. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols*. Vol. 5: *Science, technical and military thought, health care and education*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, V. E. Yermeev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009, pp. 321–339. (In Russ.)

20. Popova G. S. (transl. from Mandarin, comm., research) Shu-jing (“The Canon of Writings”). Moscow – St. Petersburg: Nestor-istoriya; 2020. 406 p. (In Russ.)

21. Vyatkin R. V. (transl. from Mandarin, comm., introd.) Syma Tsian. *Shǐ-jì* (“Historical records”). Vol. 5. 1st ed. Moscow: Nauka; 1987. 364 p. (In Russ.)



HISTORY OF THE EAST

Popova G. S. Introduction to the study of Kong-zi jia-yu ("School Sayings...
Orientalistica. 2021;4(4):901–928

22. Kobzev A. I. Li 2. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 1: Philosophy*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, pp. 297–299. (In Russ.)

23. Hànyǔ dàzìdiǎn = The Great Dictionary of Chinese Language. Sìchuān císhū chūbǎnshè; 1996. 2429 p. (In Chin.)

24. Kravtsova M. E. Tian ming. *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. Vol. 2: Mythology. Religion*. Volume eds: M. L. Titarenko, B. L. Riftin, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov, D. G. Glaveva, S. M. Anikeeva. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, pp. 614–618. (In Russ.)

25. Ulyanov M. Yu. Zhù elder priests at the courts of the rulers of the kingdoms of the Chūnqiū period (771–453 BC): according to Chūnqiū Zǎozhuàn. *The 45th meeting Society and State in China*. 2015;45(2):46–70. (In Russ.)

26. Vyatkin R. V., Taskin V. S. (transl. from Mandarin, comm., introd.) Syma Tsian. *Shǐ-jì ("Historical records")*. Vol. 1. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2001. 416 p. (In Russ.)

27. Kuchera S. Ancient Chinese texts: jia-gu-wen and Shang shu – the mirror of history and cults of China of Shang-Yin Periods. Part 2. *Vostok (Oriens)*. 2004;2:20–33. (In Russ.)

28. Kobzev A. I. Legism. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 1: Philosophy*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, pp. 291–294. (In Russ.)

29. Perelomov L. S. Guan Zhong. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 1: Philosophy*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, pp. 206–207. (In Russ.)

30. Kuchera S. Confucian Treatise "Xiao jing" ("Canonical Book about Filial Piety"): Chapters 1, 8, 9. (Intr., transl., comm.) *Vostok (Oriens)*. 1999;6:129–141. (In Russ.)

31. Electronical resource Chinese Text Project. – www.ctext.org.

Информация об авторе

Попова Галина Сергеевна – младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>, e-mail: gmercury@rambler.ru

Information about the author

Galina S. Popova – junior researcher, China Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>, e-mail: gmercury@rambler.ru

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: 18 сентября 2021
Одобрена после рецензирования: 09 октября 2021
Принята к публикации: 26 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Article info

Submitted: September 18, 2021
Approved after peer reviewing: October 09, 2021
Accepted for publication: October 26, 2021
Published: November 30, 2021

The author has 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. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья
УДК 94(31)«06/07»

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-929-948>

Минтан и Тяньтан императрицы У Цзэтянь (624–705)

Екатерина Сергеевна Скрыпник

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
esskrypnik@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>

Аннотация. В данной статье рассматриваются особенности использования образа «Пресветлого зала» (*Минтан* 明堂) в идеологической политике У Цзэтянь 武則天 (624–705), первой и единственной в истории Китая женщины, получившей мужской титул императора (*хуанди* 皇帝) и основавшей новое государство – Великое Чжоу (Да Чжоу 大周; 690–705). История «Пресветлого зала», согласно традиционной версии, восходит еще к легендарным временам, а сам *Минтан* являлся одним из важнейших символов Поднебесной и представлял собой своеобразный политический, административный и религиозный центр. В рассматриваемый период *Минтан* выполнял функции, характерные для его архаического прототипа, что, по всей видимости, должно было поставить императрицу в один ряд с полулегендарными правителями древности. Кроме того, У Цзэтянь покровительствовала буддизму, что также не могло не найти отражения в характере проводимых в «Пресветлом зале» церемоний – в указанный период *Минтан* превратился в площадку для проведения соответствующих религиозных мероприятий, а в состав комплекса вошел «Небесный зал» (*Тяньтан* 天堂), ставший вместилищем огромной статуи Будды. В период правления У Цзэтянь «Пресветлый зал» возводился дважды – первый *Минтан*, построенный в 689 г., был уничтожен пожаром, и императрица приказала восстановить комплекс в кратчайшие сроки, что свидетельствует о важности «Пресветлого зала» для моделирования образа идеальной правительницы. Наблюдая за событиями, проходившими в *Минтане*, можно сделать вывод о многоплановости религиозной политики У Цзэтянь, а также отметить, что императрица пыталась поставить буддийские церемонии в один ряд с уже существующими государственными ритуалами. Также не вызывает сомнения, что целью проведения как традиционных, так и буддийских церемоний в «Пресветлом зале» было подтверждение легитимности права У Цзэтянь на титул императора.

Ключевые слова: Минтан; Тяньтан; У Цзэтянь; У Чжао; эпоха Тан; Великое Чжоу

Для цитирования: Скрыпник Е. С. Минтан и Тяньтан императрицы У Цзэтянь (624–705). *Ориенталистика*. 2021;4(4):929–948. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-929-948>.



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





Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-929-948>

Mingtang and Tiantang of the Empress Wu Zetian (624–705)

Ekaterina S. Skrypnik

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
esskrypnik@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>*

Abstract. The article examines how the image of the “Bright Hall” (*Mingtang* 明堂) was used in the ideological policy of Wu Zetian 武則天 (624–705). The Empress Wu Zetian was the first and only woman in the history of China who received the male title of emperor (*Huangdi* 皇帝) and founded a new state – Great Zhou (Da Zhou 大周; 690–705). Traditionally, the history of the “Bright Hall” dates back to the Archaic times. The *Mingtang* was one of the most important symbols of the Empire and also a political, administrative and religious centre. During the period under review, the *Mingtang* performed functions of its archaic prototype, which, most likely, should have put the Empress on a par with the semi-legendary rulers from Antiquity. Besides, The Empress was a patron of the Buddhist teachings. This has found its reflection in the type of official ceremonies held there. The “Bright Hall” became the place for holding Buddhist religious events. The “Heavenly Hall” (*Tiantang* 天堂), which became the seat of the majestic statue of Buddha, was also included in the complex. During the reign of Wu Zetian, the “Bright Hall” had to be built twice after the first *Mingtang* (constructed in 689) was destroyed by fire. The Empress ordered the complex to be re-built as soon as possible. This fact shows how important was considered the “Bright Hall” for the purpose of modelling the image of an ideal ruler. While observing the events, which took place in *Mingtang*, one can notice how diverse was the religious policy of Wu Zetian. It is also evident that the Empress tried to make Buddhist ceremonies a part of the state rituals. There is also no doubt that the purpose of holding both traditional and Buddhist ceremonies in the “Bright Hall” was to confirm the legitimacy of Wu Zetian as an Emperor.

Keywords: Mingtang; Tiantang; Wu Zetian; Wu Zhao; Tang China; the Great Zhou

For citation: Skrypnik E. S. Mingtang and Tiantang of the Empress Wu Zetian (624–705). *Orientalistica*. 2021;4(4):000–000. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-929-948>.

Введение

«Пресветлый зал» (*Минтан* 明堂) является одним из важнейших са-кральных сооружений традиционного Китая. Будучи одновременно местом проведения как политических, так и религиозных мероприятий, *Минтан* стал своеобразным символом имперской государственности [1, 2012, с. 355]. Традиционно считается, что *Минтан* ведет свою историю еще с мифологического периода, а его создателем почитается один из «трех августейших» – Шэнь-нун 神農 («Божественный земледelec») [1, 2012, с. 325]. Основной функцией *Минтана* была гармонизация связи правителя с Небом [2, 1985, р. 197].

Считается, что первый исторический *Минтан* был построен в 109 г. до н. э. у подножия горы Тайшань 泰山 по приказу ханьского



императора Лю Чэ 劉徹 (храмовое имя У-ди 武帝, 156–87 гг. до н. э., прав. 141–87 гг. до н. э.) [3, 1962, с. 191], а данную идею ему будто бы подсказали ученые-конфуцианцы, в частности Гунъюй Дай 公玉帶 (II в. до н. э.), поднесший императору «Схему Пресветлого зала времен Желтого императора» (*Хуан-ди ши Мин-тан ту* 黃帝時明堂圖) [3, 1962, с. 1243]. Наличие в составе комплекса башни Куньлунь 崑崙 [4, 1999, с. 337], название которой отсылает нас к горам Куньлунь, считавшимся местом обитания богини Си-ван-му 西王母 и других бессмертных [5, 2008, р. 602], позволяет исследователям предположить, что на внешний облик и функциональные особенности первого «Пресветлого зала» некоторое влияние оказали представления об обретении бессмертия [1, 2012, с. 339].

Следующий *Минтан* был возведен к югу от Чанъяня 長安 в 4 г. н. э. по приказу Ван Мана 王莽 (45 г. до н. э.–23 г. н. э.¹) [3, 1962, с. 4069; 1, 2012, с. 340], который то ли пытался подготовить почву для будущей узурпации власти, то ли, будучи на тот момент регентом при малолетнем Лю Цзизы 劉箕子 (Лю Кань 劉衍, посмертное имя Сяо-Пин-ди 孝平帝, 9 г. до н. э. – 6 г. н.э.; прав. 1–6 гг. н. э.), намеревался вызвать у современников ассоциации между собой и легендарным Чжоу-гуном 周公 (XI в. до н. э.). В любом случае можно отметить, что в данный период *Минтан* обретает статус главного имперского святилища, функции которого он выполнял и в дальнейшем [1, 2012, с. 340–341].

После свержения Ван Мана и основания Восточной Хань (*Дун Хань* 東漢 25–220 гг.) по приказу Лю Сю 劉秀 (Лю Вэньшу 劉文叔, посмертное имя Гуан-у-ди 光武帝, 6 г. до н. э. – 57 г. н. э.; прав. 25–57 гг.) близ Лояна 洛陽, ставшего столицей государства, был возведен новый *Минтан*, проведение церемоний в котором было призвано подтвердить передачу «мандата Неба» (*тяньмин* 天命) основателю новой империи [1, 2012, с. 344]. В дальнейшем ритуалы в *Минтане* проводили и другие правители Восточной Хань. Интерес к ритуалам, проводимым в *Минтане*, также проявляли некоторые правители Южных и Северных династий 南北朝 (*Нань Бэй чао* 386/420–581/589) [1, 2012, с. 353; 6, 2018, р. 305].

Первый император государства Суй (隋 581–617) Ян Цзянь 楊堅 (посмертное имя Вэнь-ди 文帝, 541–604, прав. 581–604) изъявлял желание построить *Минтан*; чиновники-конфуцианцы, однако, не смогли прийти к единому мнению о том, как должен выглядеть новый «Пресветлый зал» [7, 1982, с. 121]. Преемник Ян Цзяня, Ян Гуан 楊廣 (посмертное имя Ян-ди 煬帝, 659–618, прав. 605–618), также не смог воплотить в жизнь это намерение – ему помешала нестабильная внутренняя обстановка в государстве [7, 1982, с. 122], приведшая к краху Суй и провозглашению империи Тан (唐 618–907).

¹ В некоторых работах, впрочем, высказывается предположение, что Ван Ман не построил новый *Минтан*, а восстановил уже существовавший (см.: [1, 2012, с. 341]).



Начальные годы Тан не отличались спокойствием и стабильностью, поэтому первый танский император Ли Юань 李淵 (храмовое имя Гао-цзу 高祖, 566–635, прав. 618–626), по всей видимости, не имел возможности всерьез задуматься о реализации такого масштабного проекта, как строительство *Минтана*. К этому вопросу вернулся сместивший его император Ли Шиминь 李世民 (храмовое имя Тай-цзун 太宗, 599–649, прав. 626–649). Он, однако, столкнулся с той же проблемой, что и его предшественники, – ответственные за создание плана «Пресветлого зала» чиновники не могли договориться ни о структуре этого архитектурного сооружения, ни о его расположении, ни о порядке проведения там церемоний [8, 1975, с. 338]. Споры растянулись на много лет, их участники так и не пришли к единому мнению, а от строительства *Минтана* пришлось отказаться в связи с обострением военного противостояния с Когурё [9, 1975, с. 853].

Дискуссии о форме и структуре *Минтана* продолжились и при третьем танском императоре – Ли Чжи 李治 (храмовое имя Гао-цзун 高宗, 628–683, прав. 650–683). Они, как и в прежние времена, ничем не закончились – «Пресветлый зал» так и не был построен [9, 1975, с. 862; 8, 1975, с. 338].

«Пресветлый зал» императрицы У Цзэтянь

После смерти Ли Чжи в 683 г. его супруга У Цзэтянь² 武則天 (624–705) стала регентшей при малолетнем наследнике престола и фактическим правителем Поднебесной. Отметив, что возведение *Минтана* входило в планы почившего Ли Чжи, У Цзэтянь обратилась к «ученым, [ожидающим у] Северных врат»³ с приказом провести подготовительную работу к строительству комплекса [9, 1975, с. 862].

² Период правления У Цзэтянь освещен в отечественной историографии довольно скупо, проблема использования императрицей образа «Пресветлого зала» в политике и идеологии отечественными исследователями специально не рассматривалась. Приведенные нами фрагменты источников ранее на русский язык не переводились, текст надписи, сопровождающий упоминаемую в статье роспись из пещер Могао, насколько известно автору, не был переведен ни на русский, ни на западноевропейские языки. Зарубежные исследователи уделяли внимание особенностям описания *Минтана* У Цзэтянь в письменных хрониках разных периодов, пытаясь на основании этого как можно более точно реконструировать облик «Пресветлого зала», также, впрочем, не предпринимая попыток представить целостную картину значения строительства и использования комплекса в политическом и идеологическом контексте и не учитывая в своих работах археологические данные и некоторые дуньхуанские материалы [27]. Работы китайских исследователей в основном цитируют данные исторических хроник и археологических раскопок (см., например: [38]).

³ «Ученые, [ожидающие у] Северных врат» (*Бэй мэн сюэши* 北門學士) – группа лояльных к У Цзэтянь ученых-конфуцианцев, в задачи которых входило создание проектов императорских эдиктов и работа над переизданием ряда политических и морально-дидактических трактатов. Названием обязана тому, что ее участники обычно ожидали указаний правителя и разрешения войти в императорский город у Северных врат последнего, в отличие от прочих чиновников, входивших туда через парадные Южные врата [9, 1975, с. 1853]. В состав группы входили Лю Ичжи 劉懿之 (631–687), Чжоу Сымао 周思茂 (?–688), Юань Ваньцин 元萬頃 (?–689), Фань Люйбин 範履冰 (?–690) и др. (см.: [10, 1992, с. 60]).



Строительство *Минтана* началось в 688 г., а уже в 689 г. было завершено [9, 1975, с. 868].

凡高二百九十四尺，東西南北各三百尺。有三層。下層象四時，各隨方色。中層法十二辰，圓蓋，蓋上盤九龍捧之。上層法二十四氣，亦圓蓋。亭中有巨木十圍，上下通貫，榑、櫨、櫟、槐，藉以為本，互之以鐵索。蓋為鸞鷲，黃金飾之，勢若飛翥。刻木為瓦，夾紵漆之。明堂之下施鐵渠，以為辟雍之象。號萬象神宮。

Всего высота составила 294 чи⁴. Восточная, западная, южная и северная [стороны] – каждая [по] 300 чи⁵. Имелось три яруса. Нижний ярус [в оформлении] был уподоблен четырем временам [года], каждая [сторона здания] следовала цвету стороны [света]. [Для оформления] среднего яруса образцом [были] двенадцать [зодиакальных] созвездий⁶, [сделали] круглый свод, на своде [были установлены] девять свернувшихся драконов, поддерживающих его. [Для оформления] верхнего яруса образцом [были] 24 [сезонных изменения] пневы, также [сделали] круглый свод. В середине павильона была огромная деревянная [колонна] в 10 обхватов, [которая] сверху вниз пронизала насквозь [павильон], [балки] эр [и] лу, [подпорки] чэн, [карнизы] пи поддерживали [ее] в качестве основы, соединили их железными тросами. [На] своде [установили феникса] луань-чжо⁷, желтым золотом украсили его, вид [его был] таков, будто [он] взлетает-вспархивает. Резали дерево, [чтобы] сделать черепицу. [Покрыли] ее лаком [в технике] цзя-чжу⁸. Внизу у *Минтана* соорудили железный ров⁹, сделав из него подобие *Биюна*¹⁰. [Дали *Минтану*] название дворца Десяти тысяч образов [и] духов [9, 1975, с. 862].

Сразу же после этого уезд Хэнань (*Хэнань сянь* 河南縣) в окрестностях Лояна был переименован в Хэгун (*Хэгун сянь* 合宮縣). Это, по всей видимости, было связано с представлениями о том, что *Минтан* легендарного

⁴ Ок. 70 м (в эпоху Тан 1 чи – ок. 31 см).

⁵ Ок. 72 м.

⁶ Подразумевается китайский зодиакальный цикл, соответствующий двенадцати месяцам солнечного года (подробнее см.: [11, 2009, с. 112–113; 12, 2009, с. 97]).

⁷ Луань-чжо 鸞鷲 – фиолетовый феникс, один из «пяти фениксов» у фэн 五鳳, в число которых также входили пурпурный феникс фэн 鳳, желтый феникс юань-чу 鶡雛, синезеленый феникс луань 鸞 и белый феникс ху 鶴. [13, 1986, с. 385]. Считалось, что луань-чжо является птенцом самки феникса луань и самца фэн [14, 2007, с. 505].

⁸ Цзя-чжу 夾紵 («сжимание полотном») – одна из техник создания лаковых предметов. Вылепленную из глины форму с помощью лака оклеивают полотном, после высыхания повторно многократно покрывают лаком, а затем извлекают глиняную основу, оставляя лаковый предмет [15, 1988, с. 1505].

⁹ Возможно, здесь знак 鐵 («железный») употребляется в переносном значении – «прочный, крепкий» (см.: [16, 1993, с. 1399]).

¹⁰ Биюн 辟雍 («пруд [в форме диска] би») – обводной канал, входивший в состав комплекса *Минтана*, за образец которого был взят диск-би, откуда и произошло название «Биюн». По другой версии, в *Минтане* Ван Мана Биюн представлял собой одно из зданий комплекса, если не сам *Минтан* [1, 2012, с. 328, 340–342].



Желтого императора носил название *Хэзун* – «Дворец единения» 合宮 [9, 1975, с. 862].

Возведение первого *Минтана* предшествовало знаковому событию в истории Китая – в 690 г. У Цзэтянь основала новое государство Великое Чжоу 大周 (690–705) и стала первой (и единственной) в истории Китая женщиной, принявшей мужской титул императора (*хуанди* 皇帝). По всей видимости, строительство комплекса, возведение и последующее использование которого позволяло актуализировать связь между Небом и верховным правителем, закрепить право последнего на власть и привести Поднебесную к гармонии, логично рассматривать в контексте попыток У-хоу «легализовать» свое право на императорский титул и престол. Сама она высказывалась следующим образом:

夫明堂者,天子祭祀之所,朝诸侯之位也

Ведь то, что [именуется] *Минтаном*, [является] местом, [где] Сын Неба совершает жертвоприношения, престолом, [на котором он] дает аудиенции *чжухоу* [9, 1975, с. 863].

Подобное указание на характерное для традиционного Китая переплетение религиозной и политической функций, исполняемых правителем, находилось в полном соответствии с задачами реконструируемого «идеального» *Минтана* эпохи Западного Чжоу [1, 2012, с. 326] и выгодным образом подчеркивало связь нового государства с золотым веком в истории Китая. Этому способствовали также структура «Пресветлого зала», которая, как утверждала созданная незадолго до воцарения У Цзэтянь военным чиновником из Шачжоу хвалебная «Шачжоуская песня-яо начального года [правления под девизом] Цзай-чу¹¹» (*Цзай-чу юань нянь шачжоу гэяо* 載初元年沙州歌謠), соответствовала главному принципу архитектурной композиции идеального *Минтана* – «сверху – круглый, снизу – квадратный» (*шан юань ся фан* 上圓下方), отсылающей к традиционной символике круга как Неба и квадрата как Земли, и состояла из девяти помещений, в каждом из которых наличествовало восемь окон [17, 2019, с. 116]. Основные постройки комплекса также имели свои прототипы в структуре «идеального *Минтана*»: собственно «Пресветлый зал» и ров *Биюн* были необходимыми его элементами.

Специфика ряда проводимых императрицей в *Минтане* мероприятий также коррелировала с функционалом архетипического «Пресветлого зала»: источники содержат упоминания о том, как У Цзэтянь посещала комплекс для совершения жертвоприношений Небу, Земле, предкам и чжоускому У-вану, для того чтобы давать аудиенции министрам («принимать [с] аудиенцией» *шоу чао* 受朝), обнародовать указы («покрывать управлением» *бу чжэн* 布政) [9, 1975, с. 122, 868; 8, 1975, с. 88], а с 697 г.

¹¹ «Начало [пребывания в] покое», 689–690 гг.



также ежемесячно проводила якобы чжоуский ритуал «оповещения о новолунии» *гушо* 告朔, в ходе которого в жертву приносилась овца, после чего правитель передавал сановникам указания по правлению [18, 1989, с. 213]. В церемониях принимали участие чиновники и представители императорского рода [9, 1975, с. 864].

Этим, впрочем, У Цзэтянь не ограничивалась, и часто связанные с *Минтаном* события отсылали современников к еще более глубокой древности – временам полулегендарных и безупречных «трех августейших и пяти божественных»¹², с которыми, вероятно, хотела отождествить себя императрица.

Так, например, вскоре после начала возведения «Пресветлого зала» в водах реки Лошуй 洛水 была обретаена «драгоценная схема» (寶圖 *ба-оту*) с надписью «Священная матушка заботится о людях; вечным процветанием [будут ознаменованы] императорские деяния» (聖母臨人, 永昌帝業), что, вероятно, отсылало современников к преданиям о *хэ ту* 河圖 («план [из Желтой] реки») и *Ло шу* 洛書 («письмена [из реки] Ло»). Считалось, что легендарный правитель Фу-си 伏羲 увидел их на боках чудесного «козня-дракона» из Желтой реки и на панцире волшебной черепахи, обитавшей в водах реки Ло, и увиденное сподвигло его на создание восьми триграмм [21, 2006, с. 517]. Согласно другому сюжету, восемь триграмм были созданы Фу-си на основе только лишь *хэ ту*, а *Ло шу* открыли другому выдающемуся деятелю легендарной древности – Великому Юю 大禹 – принципы поддержания гармоничного общественного порядка, именуемые «девятью разделами» (*цзю чоу* 九疇) [22, 2006, с. 548]. В 697 г. в *Минтане* были установлены «девять треножников, [соответствующих девяти] областям»¹³ (*цзю чжоу дин* 九州鼎). Масса центрального треножника составляла 1800 *даней* (ок. 11 400 кг), остальных – по 1200 *даней* (ок. 7 600 кг), высота – 1 *чжан* 8 *чи* (5,4 м) и 1 *чжан* 4 *чи* (4, м) соответственно. На каждом треножнике были изображены редкости и диковины, характерные для этих областей [9, 1975, с. 119, 867–868]. Установка треножников также стала событием, напоминающим о деятельности Великого Юя. Однако У Цзэтянь не ограничилась апелляцией к традиционному пониманию *Минтана*. Посмотрим, каким образом символика «Пресветлого зала» была использована императрицей в буддийской составляющей ее религиозной политики.

¹² «Трое августейших» (*сань хуан* 三皇) – три мифических правителя, под которыми в разных сочинениях подразумеваются Фу-си, Суй-жэнь, Шэнь-нун, Нюй-ва, Чжу-шун и др. «Пять императоров» (*у ди* 五帝) – пять мифологических государей-первопредков, в число которых могут входить Шао-хао, Чжуань-суй, Яо, Шунь, Ди Ку, Янь-ди, Хуан-ди и др. Подробнее см.: [19, 2007, с. 560]; [20, 2007, с. 625].

¹³ «Девять областей» (*цзю чжоу* 九州) – области, на которые, согласно легенде, разделит территорию Китая Великий Юй. Он также будто бы отлил из бронзы «девять треножников» (*цзю дин* 九鼎), символизирующих эти области и являющихся символами государственной власти. Они якобы были утрачены в начале эпохи Цинь [13, 1986, с. 748; 4, 1999, с. 32].



«Пресветлый зал» и буддийская политика У Цзэтянь

Перечисленные выше функции *Минтана* У Цзэтянь были характерны и для его архаического (в том числе и легендарного) прототипа – однако тут все они, кажется, были представлены в максимально концентрированном виде. Впрочем, целый ряд мероприятий, проведенных правительницей в «Пресветлом зале», демонстрирует неоднородность идеологической и религиозной политики У Цзэтянь.

Так, образ *Минтана* был использован создателями «[Комментария]-шу [о смысле] переданных записей [о будущих воплощениях] Божественного императора¹⁴ сутры Великого облака» (Да юнь цзин шэнь хуан шоу цзи и шу 大雲經神皇授記義疏)¹⁵. Данный комментарий был написан соратниками У Цзэтянь и использовался императрицей как один из инструментов, позволивших ей объяснить возможность для женщины взойти на императорский престол. В этом тексте «Пресветлый зал» сопоставляется с «Городом преображений» (*Хуачэн* 化城), являющимся, согласно буддийским представлениям, метафорическим аналогом малой нирваны [13, 1986, с. 1112], достигаемой при следовании путем Малой колесницы¹⁶. Некоторые атрибуты этого волшебного города нашли свои соответствия в *Минтане* У Цзэтянь, а происходящие там события и процессы также были соотнесены с «Пресветлым залом»:

化城者，明堂也。“上有白銀柱”者，明堂中柱也... “柱上懸金鈴”者，即應明堂演四時聲教也。“召我諸法子，一時入化城”者，此乃萬國朝宗，會於明堂也... 金鼓者，明堂大儀也。“有緣萬里通”者，此明遠方慕化，及忠赤之人皆見明堂，及聞大儀也。

То, что [называется] Хуачэн – [это] *Минтан*. То, о чем [сказано] «Сверху имеется колонна [из] белого серебра» – это центральная колонна *Минтана*... То, о чем [сказано] «На колонне подвешены золотые колокольца», – [это] соответствует [тому,] как [в] *Минтане* исполняется на протяжении четырех времен [года] славное [преобразующее] учение¹⁷. То, о чем [сказано] «Взы-

¹⁴ «Божественный император» (*Шэнь хуан* 神皇) – один из титулов У Цзэтянь.

¹⁵ В четвертом *цзюане* «Сутры Великого облака» рассказывается о том, как Будда предсказывает небесной деве Цзингуан (*Цзингуан* 淨光天女) перерождение в облике женщины-правительницы, в указанном же комментарии дается обоснование тому, что У Цзэтянь именно этой правительницей и является (подробнее см.: [23, 1976; 24, 2004]).

¹⁶ «Малая колесница» (*сяо чэн* 小乘) – по терминологии последователей «Великой колесницы» (*да чэн* 大乘) – второго исторического направления буддизма – совокупность направлений раннего буддизма, в которых желаемым плодом практики является достижение индивидуального освобождения, так называемой малой нирваны, в отличие от «Великой колесницы», провозглашавшей идеал бодхисаттвы (*пуса* 菩薩), дающего обет достичь Просветления не ради себя, но из сострадания ко всем чувствующим существам [25, 2011, с. 129, 285, 370].

¹⁷ «Славное [преобразующее] учение» – вероятно, отсылка к главе «Дары Юю» (*Юй гуан* 禹貢) «Канона записей» (*Шу цзин* 書經): 東漸于海，西被于流沙，朔、南暨聲教，訖于四海 «На востоке просочилось до моря, на западе – покрыло зыбучие пески, вплоть до [оконечностей] севера [и] юга славное [преобразующее] учение [Великого Юя] распространилось [в пределах] четырех морей [26, 2004, с. 88].



вающие [ко] мне все сыновья Дхармы одновременно войдут в Город преображений», – это как раз [не что иное, как то, как] главы [правлящих] домов десяти тысяч государств собираются в *Минтане*... То, о чем [сказано] «золотой барабан», – [это] великий инструмент-[колокол]¹⁸ [из] *Минтана*. То, о чем [сказано] «Обладающие предопределением [и] десять тысяч ли пройдут», – [это] проясняет, [как] дальние стороны устремятся [к императору и в результате этого] преобразятся, а также [то, как] верные и искренние люди все увидят *Минтан*, а также услышат [звуки] великого инструмента-[колокола] [24, 2002, с. 179].

В данном фрагменте звучат как буддийские, так и традиционные китайские мотивы, такие как «преображение варваров» с помощью благой силы императора. Комментаторы ищут (и находят) аналоги буддийским идеям в форме и функционале *Минтана*. Действительно, для У Цзэтянь было характерно стремление не просто использовать элементы иной идеологии, но вплести их в уже имеющуюся структуру, наполнив традиционную форму чужеродным содержанием (и наоборот – чужеродную форму – традиционным содержанием), причем иногда не только в метафорическом, как в случае с рассмотренным текстом, но и в прямом смысле.

Так, в 689 г. в непосредственной близости от *Минтана* был сооружен «Небесный зал» – *Тяньтан*, – по всей видимости, представлявший единый с «Пресветлым залом» комплекс, имевший, возможно, своим прототипом уже упоминавшуюся выше башню Куньлунь. В данном помещении предполагалось разместить гигантскую статую Будды высотой в 90 ч [28, 1979, с. 115–116].

初,明堂既成,太后命僧懷義作夾紵大像,其小指中猶容數十人。於明堂北構天堂以貯之。堂始構,為風所摧,更構之,日役萬人,采木江嶺,數年之間,所費以萬億計。府藏為之耗竭。懷義用財如糞土。太后一聽之,無所問。

Сначала, [когда] уже было завершено [строительство] *Минтана*, вдовствующая императрица приказала [буддийскому] монаху Хуайи¹⁹ со-

¹⁸ Источники содержат весьма краткие данные о «великом инструменте-колоколе» *да и чжун* 大儀鐘, располагавшемся в *Минтане*. Так, в «Новой книге [об эпохе] Тан» указывается, что после пожара, уничтожившего *Минтан*, последний был восстановлен, переименован, а также была предпринята попытка изготовить новый «великий инструмент-колокол»: «Снова собрали [по всей] Поднебесной желтое золото, [чтобы] создать великий инструмент-колокол» (又斂天下黃金作大儀鐘), который в ряде записей назван просто «великим инструментом» 大儀. А. Форте, впрочем, предполагает, что «великий инструмент-колокол» был составной частью «великого инструмента», якобы представлявшего собой армиллярную сферу [27, 1988, р. 55–57], однако убедительного обоснования своей гипотезе не приводит и сам отмечает, что сведений, подтверждающих прецеденты создания и использования армиллярных сфер в период правления У Цзэтянь, известных на данный момент, источники не содержат [27, 1988, р. 55].

¹⁹ Сюэ Хуайи 薛懷義 (662–695) – один из ближайших сподвижников У Цзэтянь. Считается, что он был идеологом создания и одним из авторов «[Комментария]-шу [о смысле] переданных записей [о будущих воплощениях] Божественного императора сутры Великого облака».



здать [выполненный с использованием техники] *цзя-чжу* большой образ [Будды], внутри его мизинца, кажется, вмещалось несколько десятков человек. К северу от *Минтана* построили *Тяньтан*, чтобы разместить ее. [Когда] начали строить зал, [он] был разрушен ветром; снова построили его; [каждый] день [несли] повинность [на работах] десятки тысяч человек; [была] взята древесина [из] Цзянлина²⁰; в течение нескольких лет [то, что было] израсходовано, исчислялось несметными [средствами]²¹. Правительственная сокровищница ради этого иссякла [и] истощилась. Хуайи расходовал богатства подобно навозу [и] земле. Когда императрица услышала об этом, [то] ничего не спросила [29, 1976, с. 6498].

Вскоре буддийское наполнение коснулось и самого «Пресветлого зала», в котором в 694 г. была проведена буддийская церемония [30, 2003, р. 332] *панчаваршика*²², представлявшая собой многодневное празднование, включавшее вегетарианские пиры, щедрое пожертвования, лекции о буддийском учении и т. п. [32, 2006, р. 45]. Считается, что первая такая церемония была проведена в III в. до н. э. индийским царем Ашокой [31, 1995, р. 67], первым же китайским правителем, проводившим *панчаваршику*, стал император Южного Лян [*Нань Лян*] 南梁 (502–557) Сяо Янь 蕭衍 (посмертное имя У-ди 武帝, 464–549, прав. 502–549) [33, 1997, р. 76]. У Цзэтянь же провела эту церемонию вскоре после того, как дополнила свой титул именованием «[Обладающий] любовью»²³:

乙未,作無遮會於明堂,鑿地為坑,深五丈,結彩為宮殿,佛像皆於坑中引出之,云自地湧出。又殺牛取血,畫大像,首高二百尺,雲懷義刺膝血為之。

В день *и-вэй*²⁴ в *Минтане* была сотворена [церемония] *у-чжэ-хуэй*, выкопали землю для [того, чтобы получилась] яма глубиной 5 *чжан*, связали гирианды для дворцовых залов, все статуи Будд [поставили] в яму, вытащили их, объявили, [что они] из земли пробились [и] вышли²⁵. Также убили быка, [чтобы] забрать кровь, начертали [его] великий образ [Будды], голова [его]

²⁰ В Цзянси. Древесина из Цзянлина, по всей видимости, была экзотическим для столицы материалом.

²¹ Дословно «десятки тысяч раз по сто миллионов».

²² К настоящему моменту исследователи не пришли к единому мнению о том, каким образом следует переводить данный термин с санскрита. *Панчаваршика* может обозначать как «проводимая раз в пять лет», так и «длящаяся в течение пяти лет» [31, 1995, р. 68]. В китайских текстах данный термин переводится как «беспрепятственное собрание» (*у-чжэ-хуэй* 無遮會), «великое беспрепятственное собрание» (*у-чжэ-да-хуэй* 無遮大會), «беспрепятственное дхармовое собрание» (*у-чжэ-фа-хуэй* 無遮法會) и др. [32, 2006, р. 45; 33, 1997, р. 74].

²³ «[Обладающий] любовью» (*Цыши* 慈氏) – один из титулов будды Майтрейи. Вопрос о том, действительно ли У Цзэтянь хотела представить себя этим буддой, является дискуссионным и будет рассмотрен автором статьи в последующих работах.

²⁴ 7 декабря 694 г.

²⁵ Подобный эпизод описан в «Лотосовой сутре» [32, 2006, р. 93].



была] на высоте в 200 *чи*. Объявили, что Хуайи проколол колено, чтобы [получить] кровь для этого [29, 1976, с. 6498–6499].

Спустя несколько дней современники этих событий получили яркое доказательство тому, что Небо недовольно происходящим: в *Тяньтане* начался пожар, который уничтожил не только Небесный зал, но и сам *Минтан*.

二更，功德堂火起，延及明堂，飛燄沖天，洛城光如晝日... 又延燒金銀庫，鐵汁流液，平地尺餘，人不知錯入者，便即焦爛。其堂煨燼，尺木無遺。至曉，乃更設會，暴風歔起，裂血像為數百段

Во вторую [ночную] стражу в зале Заслуг и добродетели²⁶ поднялся огонь, распространился до Пресветлого зала. Летящее пламя рвалось к небесам. [В] городе Ло[яне] сияние [было] подобно солнцу днем. В придачу [огонь] распространился [и] сжег хранилища золота и серебра, железо сочилось [и] текло [подобно] жидкости, на ровной земле [высота потока достигала] *чи* с небольшим, [те] люди, [которые] не знали [этого и по] ошибке вступали [туда], тотчас же обгорали [и] разваривались. Этот зал испекался в пепел, [и] *чи* дерева не осталось [после этого]. К рассвету, [стоило] только еще устроить [религиозное] собрание, внезапно поднялся лютый ветер, разорвал «кровавый образ» на несколько сотен обрывков [28, 1979, с. 116].

После данного инцидента У Цзэтянь больше не пыталась проводить *панчаваршику* в *Минтане*. Тем не менее вышеуказанные события свидетельствуют о желании императрицы, пусть и не в полной мере реализовавшемся, поставить эту буддийскую церемонию в один ряд с существующими государственными ритуалами.

В 695 г. *Минтан* был восстановлен. Новый комплекс незначительно отличался от предыдущего:

則天尋令依舊規制重造明堂。凡高二百九十四尺，東西南北廣三百尺。上施寶鳳，俄以火珠代之。明堂之下，圍饒施鐵渠，以為闢雍之象

Цзэтянь прибегла к указу [с повелением] опираясь на старую модель [и] устройство, повторно возвести *Минтан*. Всего высота составила 294 *чи*, [с] запада на восток [и] севера на юг [он] простирался на 300 *чи*. Сверху устроили драгоценного феникса, вдруг на «огненную жемчужину»²⁷ заменили его. У подножия *Минтана* по кругу вдобавок соорудили железный ров, приняв его за подобие *Биюна* [9, 1975, с. 867].

Второму *Минтану* было дано название Тунтяньгун 通天宮 («Дворец, проникающий Небо») [9, 1975, с. 867], что, вероятно, содержало

²⁶ Другое название *Тяньтана*.

²⁷ «Огненная жемчужина» (хо чжу 火珠) – предмет шарообразной формы, выполненный из стекла, хрусталя, других минералов или металла, светящийся благодаря отражению солнечных лучей, трению или нагреванию. Также один из популярных образов сказочных драгоценностей (подробнее см.: [34, 1981, с. 314–315]).



апелляцию к одному из именовании «Пресветлого зала» – Тунтяньу 通天屋 («Чертог, пронизающий Небо»), упоминаемому, в частности, в трактате «Суждения о Минтане» (*Минтан лунь* 明堂論) известного мыслителя эпохи Восточная Хань Цай Юна (蔡邕 132–192) [1, 2012, с. 334].

На завершающем этапе правления У Цзэтянь «Пресветлый зал» послужил сценой для новой буддийской инициативы правительницы: в 704 г. туда были перенесены мощи Будды из монастыря Фамэньсы 法門寺 [35, 2003, р. 69]²⁸.

Данное событие превратило *Минтан* в подобие буддийской ступы. Сходство еще более усилилось с введением специальных церемоний обхода «Пресветлого зала», подобных ритуалам обхода буддийских святынь. Впрочем, вероятно, в этот период престарелая У Цзэтянь уже имела в виду не только и не столько вопросы легитимации своей власти, а обращение к будто бы обладавшим чудодейственной силой мощам для улучшения состояния своего здоровья [37, 2002, р. 101].

Долгое время история создания *Минтана* была подтверждена только данными исторических хроник и других письменных источников, упомянутых выше. Однако в настоящее время мы располагаем и археологическими материалами.

Археологические данные

В 1986 г. в Лояне были обнаружены руины *Минтана* [38, 1988, с. 227], а в 2008 г. – раскрыты руины *Тяньтана* [39, 2016, с. 30]. Фундамент *Минтана* состоит из утрамбованной земли красно-коричневого цвета. Участок, расчистка которого представляет определенные сложности, так как область раскопок ограничена современными строениями, расчищен на 54,7 м с востока на запад и на 45,7 м с севера на юг. Основание фундамента, по всей видимости, представляло собой восьмиугольник. В центре располагается большое круглое отверстие для колонны с впечатляющим диаметром 9,8 м [38, 1988, с. 227]. В 155 м к северо-западу от *Минтана* находятся руины *Тяньтана* [Ван Шумань, 2018, с. 23], представляющие собой стилобат прямоугольной формы (ширина с севера на юг 77,7 м, с запада на восток 69,15 м) с круглыми базами пяти колонн. Само здание «Небесного зала» круглое в плане, в центре – каменная кладка в форме круга, с отверстием, в котором располагался опорный камень [40, 2016, с. 30].

Интересно, что история строительства У Цзэтянь *Минтана* нашла свое отражение и в художественном творчестве, в частности в дуньхуанских росписях.

²⁸ Буддийский монастырь, расположенный в 100 км от совр. Сианя. В монастыре хранились буддийские реликвии – *шарира*, якобы представлявшие собой палец Будды. Церемонии почитания таких реликвий неоднократно проводились в том числе и в эпоху Тан (подробнее об этом см.: [36, 1998]).



«Пресветлый зал» У Цзэтянь в дуньхуанских росписях

Среди многочисленных росписей в пещерах Дуньхуана есть и посвященные «Пресветлому залу» У Цзэтянь. Так, в гроте № 9 Могао была обнаружена роспись под названием «Отклик, посланный духом [горы] Суншань залу Минтана» (嵩山神送明堂殿應). Роспись сопровождается следующим комментарием:

則天至大足土年駕行東洛。聖后寢次夢身處明珠內。坐至天曉問諸大臣。朕作此夢如何。大臣奏曰：此是聖瑞緣果。有嵩山神到明堂一柱，人莫識之。後至冬中遂有花生。是神木故梅柱是也。

Цзэтянь к году [под девизом правления] *Да-цзу*²⁹ [стихии] земли высочайше прибыла в восточную [столицу] Ло[ян]³⁰. Священная императрица во время отдыха [увидела] во сне фигуру, помещавшуюся внутри светлой жемчужины. [Цзэтянь] просидела до [того, пока] небо [не] прояснело, и спросила [об этом] у великих сановников: «[С] Нами сделался этот сон, на что же [это] похоже?» Великие министры доложили, сказав: «Это – действительно священное предзнаменование, [предзнаменование], связанное с плодами трудов. Появился дух [горы] Суншань, прибывший внутрь одной из колонн *Минтана*, [из] людей никто не узнал [его]». После [этого] пришла середина зимы, и следом возникло рождение цветов [сливы]... Эту одухотворенную деревянную [колонну] по этой причине и [называют] «сливовой колонной», так-то! [41, 2011, с. 38].

Исследователи предполагают, что часть росписей, в том числе и указанная, в данной пещере выполнена по приказу Чжан Чэнфэна 張承奉 (?–914), главы военного губернаторства Гуйицзюнь 歸義軍, – де-факто независимого государства, существовавшего на территории Шачжоу в 848–1036 гг. [41, 2011, с. 37]. В 910 г. Чжан Чэнфэн провозгласил основание «Западного ханьского государства Золотых гор» *Си Хань Цзиньшань го* 西漢金山國 (910–914) и объявил себя его правителем, именуемым «Сыном Неба в белых одеждах» *Бай и тянь цзы* 白衣天子 [42, 2012, с. 25]. Не ясно, впрочем, счел ли Чжан Чэнфэн правительницу, основавшую новое государство, достойным примером для подражания и восхищения или просто хотел запечатлеть удивительную столичную историю.

Заключение

Подведем некоторые итоги. По всей видимости, *Минтан*, представлявший собой важный элемент традиционной китайской культуры, в правление У Цзэтянь превращается в своеобразную площадку для проведения буддийских ритуалов, что продемонстрировало укрепление

²⁹ «Великая полнота», 701 г.

³⁰ Подразумевается Лоян, в тот период носивший наименование Шэньду – «Божественная столица».



позиций буддизма и превращение его в столь же значимую составляющую государственных культов, что и традиционная идеология. Образ «Пресветлого зала» был использован императрицей в одном из основополагающих идеологических документов того времени – «[Комментарии]-шу [о смысле] переданных записей [о будущих воплощениях] Божественного императора сутры Великого облака». Минтан, впрочем, сохранил и свои привычные функции, характерные для символа имперской государственности – эталонного «Пресветлого зала» эпохи Западная Чжоу, тем самым став инструментом, помогающим правителю, легитимность которого вызывала у современников вопросы, продемонстрировать законность своего права на обладание государственной властью.

Литература

1. Манучарова А. А. Феномен Минтана. *Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая*. Сост. М. Е. Кравцова. СПб.: Наука; 2012. С. 324–355.
2. Weschler H. J. *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the legitimation of the T'ang dynasty*. New Haven and London: Yale University Press; 1985. 328 p.
3. Бань Гу (班固). *Хань шу (Книга [об истории эпохи] Хань; 漢書)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1962. 4273 с.
4. Сыма Цянь (司馬遷). *Ши цзи (Исторические записки; 史記)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1999. 2545 с.
5. Pregadio F. (ed.) *The Encyclopedia of Taoism*. London and New York: Routledge; 2008. XLVII + 1515 p.
6. Sevillano-Lopez D. La construcción y uso del Mingtang por la emperatriz Wu Zetian. *Antesteria*. 2018;7:301–321.
7. Вэй Чжэн (魏征) *Суй шу (Книга [об истории эпохи] Суй; 隋書)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1982. 1904 с.
8. Оуян Сю (歐陽修), Сун Ци (宋祁). *Синь Тан шу (Новая книга [об истории эпохи] Тан; 新唐書)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1975. 6472 с.
9. Лю Сюй (劉昫) *Цзю Тан шу (Старая книга [об истории эпохи] Тан; 舊唐書)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1975. 5407 с.
10. Ли Фан (李方). Тан Ли Юаньгуй мучжи соцзянь дэ бэй мэнь сюэ ши. (Сведения об «ученых, [ожидающих у] Северных врат», из эпитафии танскому Ли Юаньгую; 唐李元軌墓志所见的北门学士). *Вэньу (Памятники культуры; 文物)*. 1992;4:60–61.
11. Еремеев В. Е. Астрономия. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 5: *Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2009. С. 102–139.
12. Кобзев А. И. Астрология. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 5: *Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2009. С. 96–101.



13. Ханьюй Да Цыдянь (*Большой китайский словарь; 汉语大词典*). В 12 т. Под ред. Ло Чжунфэн (罗竹风). Т. 1. Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1986. 1744 с.

14. Кобзев А. И. Луань-няо. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред.: М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. М.: Восточная литература; 2007. С. 505.

15. Ханьюй Да Цыдянь (*Большой китайский словарь; 汉语大词典*). В 12 т. Под ред. Ло Чжунфэн (罗竹风). Т. 2. Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ; 1988. 1662 с.

16. Ханьюй Да Цыдянь (*Большой китайский словарь; 汉语大词典*). В 12 т. Под ред. Ло Чжунфэн (罗竹风). Т. 11. Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ; 1993. 1442 с.

17. Ху Кэсянь (胡可先). Дуньхуан себэнь «Шачжоу гэю» юй «Шачжоу сяньжуй» («Шачжоуская песня-яо» и «Шачжоуские [благие] знамения» из дуньхуанских рукописей; 敦煌写本“沙州歌谣”与“沙州祥瑞”). *Сылу юй Тан ши (Шелковый путь и танская поэзия; 丝路与唐诗)*. 2019;3:116–124.

18. Ханьюй Да Цыдянь (*Большой китайский словарь; 汉语大词典*). В 12 т. Под ред. Ло Чжунфэн (罗竹风). Т. 3. Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ; 1989. 1662 с.

19. Рифтин Б. Л. Сань хуан. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред.: М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. М.: Восточная литература; 2007. С. 560.

20. Рифтин Б. Л. У ди. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред.: М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. М.: Восточная литература; 2007. С. 625.

21. Кобзев А. И. Хэ ту. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1: *Философия*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2006. С. 517–519.

22. Юркевич А. Г. Цзю чоу. В: *Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т.* Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1: *Философия*. Ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2006. С. 548.

23. Forte A. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation*. Napoli: Istituto Universitario Orientale; 1976. XII + 312 p.

24. Линь Шитянь (林世田) «Да юнь цзин шу» цзегоу фэньси (Структурный анализ «[Комментария]-шу к “Сутре Великого облака”»; «大云经疏» 结构分析). В: *Майцзишань шику ишу вэньхуа (Сборник статей по художественной культуре гротов [горы] Майцзишань; 麦积山石窟艺术文化论文集 (下))*. Ч. 2. Под ред. Чжэн Бинлинь (郑炳林), Хуа Пиннин (花平宁). Ланьчжоу: Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ; 2002. С. 174–196.

25. Андросов В. П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. М.: Ориенталия; 2011. 446 с.

26. Ли Минь (李民), Ван Цзянь (王健) (ред.) *Шан шу и чжу (Перевод и аннотация к «Чтимой книге»; 尚书译注)*. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 476 с.



27. Forte A. *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*. Roma: Istituto Italiana per il Medio ed Estremo Oriente – Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient; 1988. XIV + 333 p.

28. Чжан Чжо (張鷟). *Чао е цянь цзай (Полные записи о столице и окрестностях; 朝野僉載)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1979. 182 с.

29. Сыма Гуан (司馬光). *Цзы чжи тун цзянь (Всепроницающее зеркало, управление помогающее; 資治通鑑)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1976. 9612 с.

30. Rothschild N. H. *Rhetoric, Ritual, and Support constituencies in the political authority of Wu Zhao, woman emperor of China*. Ph. D. dissertation: Brown University; 2003. 447 p.

31. Deeg M. Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika. Part I: India and Central Asia. *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa* 1995;16:67–90.

32. Chen J. “Pañcavārsika” Assemblies in Liang Wudi’s Buddhist Palace Chapel. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 2006;66(1):43–103.

33. Deeg M. Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika – Part II: China. *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa*. 1997;18:63–96.

34. Шефер Э. *Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан*. М.: Наука; 1981. 608 с.

35. Sen T. *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations*. Honolulu: Association for Asian Studies and Hawai’i University Press; 2003. XVI + 388 p.

36. Чжоу Юнвэй (周永卫). У Цзэтянь юй Фамэньсы (У Цзэтянь и монастырь Фамэньсы, 武则天与法门寺). В: *У Цзэтянь яньцзю лунь вэньцзи (Сборник статей по изучению [правления] У Цзэтянь; 武则天研究论文集)*. Под ред. Чжао Вэньжун (赵文润). Тайюань: Шаньси гуцзи чубаньшэ; 1998. С. 196–202. (На кит. яз.)

37. Chen J. Śarīra and Scepter. Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2002;1–2:33–150.

38. Ван Янь (王岩), Ян Хуаньсинь (杨焕新), Фэн Чэнцзэ (冯承泽). Тан Дунду У Цзэтянь Минтан ичжи фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках руин «Пресветлого зала» У Цзэтянь в Дунду [эпохи] Тан; 唐东都武则天天明堂遗址发掘简报). *Каогу (Археология; 考古)*. 1988;3.:227–330.

39. Ван Шумань (王淑曼). Ванло коубэй шиюй ся Тяньтан Минтан синсян ганьчжи яньцзю (Изучение восприятия образности «Небесного зала» и «Пресветлого зала» на основании отзывов [о] впечатлениях [от данных объектов] в сети [Интернет]; 网络口碑视域下天堂明堂形象感知研究). *Лоян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лоянского педагогического института; 洛阳师范学院学报)*. 2018;12:22–28.

40. Ло Шипин (罗世平). Тяньтан фасян – Лоян Тяньтан Да Фо юй Тан Милэ Дафо ян синь ши (Буддийская статуя в «Небесном зале» – новые сведения о [статue] великого Будды в «Небесном зале» Лояна и примерах танских изображений великого Будды Майтрейи; 天堂法像 —— 洛阳天堂大佛与唐代弥勒大佛样新识). *Шицзе цзунцзю яньцзю (Изучение мировых религий; 世界宗教研究)*. 2016;2:29–42.

41. Чжао Сяосин (赵晓星). Могао ку ди 9 ку «Суншань шэнь сун Минтан дянь инту» као (Изучение изображения «Отклик, посланный духом [горы] Суншань залу



Минтана» [из] девятой пещеры Могао; 莫高窟 第9窟“嵩山神送明堂殿应图”考). *Дуньхуан яньцзю* (Изучение Дуньхуана; 敦煌研究). 2011;3:37–42.

42. Дуань Жуйчао (段锐超) Дуньхуан Си Хань Цзиньшаньго чжэнцюань синчжи цзици ли го цзюйцо чэнбай си лунь (Аналитическое суждение о природе политической власти в дуньхуанском «Западном Ханьском государстве Золотых гор», а также успехах и неудачах действий по основанию [данного] государства 敦煌西汉金山国政权性质及其立国举措成败析论). *Вэньчжоу дасюэ сюэбао* (*шэхуэй кэсюэ бань*) (*Вестник университета Вэньчжоу (социологические науки; 温州大学学报(社会科学版))*). 2012;5:24–29.

References

1. Manucharova A. A. The Phenomenon of Mingtang. In: Kravtsova M. E. (ed. and comp.) *The Formative Process of the State Ideological System of the Imperial China*. St. Petersburg: Nauka; 2012, pp. 324–355. (In Russ.)
2. Weschler H. J. *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the legitimation of the T'ang dynasty*. New Haven and London: Yale University Press; 1985. 328 p.
3. Ban Gu. *Han Shu (Book of Han)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1962. 4273 p. (In Chin.)
4. Sima Qian. *Shi ji (Historical Records)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1999. 2545 p. (In Chin.)
5. Pregadio F. (ed.) *The Encyclopedia of Taoism*. London and New York: Routledge; 2008. XLVII + 1515 p.
6. Sevillano-Lopez D. La construcción y uso del Mingtang por la emperatriz Wu Zetian. *Antesteria*. 2018;7:301–321.
7. Wei Zheng. *Sui Shu (Book of Sui)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1982. 1904 p. (In Chin.)
8. Ouyang Xiu, Song Qi. *Xin Tang shu (New Book of Tang)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1975. 6472 p. (In Chin.)
9. Liu Xu. *Jiu Tang shu (Old Book of Tang)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1975. 5407 p. (In Chin.)
10. Li Fang. Tang Li Yuangui muzhi suojian de bei men xue shi (Information about “Scholars [Waiting at] the North Gate”, from the epitaph to Tang Li Yuangui). *Wenwu (Cultural objects)*. 1992;4:60–61. (In Chin.)
11. Eremeev V. E. Astronomy. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 5: Science, technical and military thought, health care and education*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, V. E. Yermeev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009, pp. 102–139. (In Russ.)
12. Kobzev A. I. Astrology. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 5: Science, technical and military thought, health care and education*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, V. E. Yermeev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009, pp. 96–101. (In Russ.)
13. Luo Zhufeng (ed.) *Hanyu Da Cidian (Big Chinese Dictionary)*. In 11 vols. Vol. 1. Shanghai: Hanyu Da Cidian chubanshe; 1986. 1744 p. (In Chin.)
14. Kobzev A. I. Luan-niao. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 2: Mythology. Religion*. Volume eds: M. L. Titarenko,



B. L. Riftin, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov, D. G. Glaveva, S. M. Anikeeva. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, p. 505. (In Russ.)

15. Luo Zhufeng (ed.) *Hanyu Da Cidian (Big Chinese Dictionary)*. In 11 vols. Vol. 2. Shanghai: Hanyu Da Cidian chubanshe; 1988. 1662 p. (In Chin.)

16. Luo Zhufeng (ed.) *Hanyu Da Cidian (Big Chinese Dictionary)*. In 11 vols. Vol. 11. Shanghai: Hanyu Da Cidian chubanshe; 1993. 1442 p. (In Chin.)

17. Hu Kexian. Dunhuang xieben “Shazhou geyao” yu “Shazhou xiangrui” (“Shazhou Yao-song” and “Shazhou Signs” from Dunhuang Manuscripts). *Silu yu Tang shi (Silk Road and Tang poetry)*. 2019;3:116–124. (In Chin.)

18. Luo Zhufeng (ed.) *Hanyu Da Cidian (Big Chinese Dictionary)*. In 11 vols. Vol. 3. Shanghai: Hanyu Da Cidian chubanshe; 1989. 1662 p. (In Chin.)

19. Riftin B. L. San huang. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 2: Mythology. Religion*. Volume eds: M. L. Titarenko, B. L. Riftin, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov, D. G. Glaveva, S. M. Anikeeva. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, p. 560. (In Russ.)

20. Riftin B. L. Wu di. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 2: Mythology. Religion*. Volume eds: M. L. Titarenko, B. L. Riftin, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov, D. G. Glaveva, S. M. Anikeeva. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007, p. 625. (In Russ.)

21. Kobzev A. I. He tu. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. In 5 vols. Vol. 1: Philosophy*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, pp. 517–519. (In Russ.)

22. Yurkevich A. G. Jiu chou. In: Titarenko M. L. (chief ed.) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia. In 5 vols. Vol. 1: Philosophy*. Volume eds: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006, p. 548. (In Chin.)

23. Forte A. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation*. Napoli: Istituto Universitario Orientale; 1976. XII +312 p.

24. Lin Shitian. “Da yun jing shu” jiegou fenxi (Structural Analysis of the “Shu-[commentary] on the Great Cloud Sutra”). In: Zheng Binglin, Hua Pingning (eds) *Maijishan shiku yishu wenhua (Collection of Articles on the Artistic Culture of the Maijishan Grottoes)*. Part 2. Lanzhou: Lanzhou daxue chubanshe; 2002, pp. 174–196. (In Chin.)

25. Androsov V. P. *Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Orientalia, 2011. 446 p. (In Russ.)

26. Li Min, Wang Jian (ed.) *Shang shu yi zhu (Translation and Annotation for The Honored Book)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. 476 p. (In Chin.)

27. Forte A. *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*. Roma: Istituto Italiana per il Medio ed Estremo Oriente; Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient, 1988. XIV+333 p.

28. Zhang Zhuo. *Chao ye qian zai (Complete Records of the Capital and Suburbs)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1979. 182 p. (In Chin.)

29. Sima Guang. *Zi zhi tong jian (Comprehensive Mirror in Aid of Governance)*. Beijing: Zhonghua shuju chuban, 1976. 9612 p. (In Chin.)



30. Rothschild N.H. Rhetoric, Ritual, and Support constituencies in the political authority of Wu Zhao, woman emperor of China. Ph. D. dissertation: Brown University, 2003. 447 p.

31. Deeg M. Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika – Part I: India and Central Asia. Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa. 1995, №16. Pp.67–90.

32. Chen J. "Pañcavārsika" Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel. Harvard Journal of Asiatic Studies. 2006. № 1(Vol. 66). Pp.43–103.

33. Deeg M. Origins and Development of the Buddhist Pañcavārsika – Part II: China. Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhasa. 1997;18:63–96.

34. Schafer E. The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics. Moscow: Nauka, 1981. 608 p. (Russian translation)

35. Sen, T. Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations. Honolulu: Association for Asian Studies and Hawai'i University Press, 2003. XVI+388 p.

36. Zhou Yongwei. Wu Zetian yu Famensi (Wu Zetian and Famen Monastery). In: Zhao Wenrun (ed.) *Wu Zetian yanjiu lun wenji (Collection of Articles on the Study of [the Reign of] Wu Zetian)*. Taiyuan: Shanxi guji chubanshe; 1998. pp. 196–202. (In Chin.)

37. Chen J. Śarīra and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2002;1–2:33–150.

38. Wang Yan, Yang Huanxin, Feng Chengze. Tang Dongdu Wu Zetian Mingtang yizhi fajue jianbao (A Brief Report on the Excavation of the Ruins of the "Bright Hall" of Wu Zetian in Dongdu [of the] Tang Era). *Kaogu (Archeology)*. 1988;3:227–330. (In Chin.)

39. Luo Shiping. Tiantang faxiang – Luoyang Tiantang Da Fo yu Tang Mile Dafo yang xin shi (Buddhist Statue in the "Heavenly Hall" – New Information about [the Statue of] the Great Buddha in the "Heavenly Hall" in Luoyang and Examples of Tang Images of the Great Buddha Maitreya). *Shijie zongjiao yanjiu (Study of World Religions)*. 2016;2:29–42. (In Chin.)

40. Wang Shuman. Wangluo koubei shiyu xia Tiantang Mingtang xinxiang ganzhi yanjiu (Study of the Perception of the Imagery of the "Heavenly Hall" and the "Bright Hall" Based on Reviews [about] Impressions [of these objects] on the Internet. *Luoyang shifan xueyuan xuebao (Luoyang Pedagogical Institute Bulletin)*. 2018;12:22–28. (In Chin.)

41. Zhao Xiaoxin. Mogao ku di 9 ku "Songshan shen song Mingtang dian ying tu" kao (Study of the Image "Response sent by the spirit of [Mountain] Songshan to the Mingtang Hall" [from] Mogao Ninth Cave). *Dunhuang yanjiu (Dunhuang studies)*. 2011;3:37–42. (In Chin.)

42. Duan Ruichao. Dunhuang Xi Han Jinshanguo zhengquan xingzhi jiqi li guo jicuo chengbai xi lun (Analytical Discourse about the Nature of Political Power in the Dunhuang "Western Han State of the Golden Mountains", as well as the Successes and Failures of Actions to Found [this] State). *Wenzhou daxue xuebao (shehui kexue ban) (Wenzhou University Bulletin (Social Science))*. 2012;5:24–29. (In Chin.)



Информация об авторе

Скрыпник Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>, e-mail: esskrypnik@gmail.com

Information about the author

Ekaterina S. Skrypnik – Junior Research Associate, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-2707-3085>, e-mail: esskrypnik@gmail.com

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 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 12 мая 2021
Принята к публикации: 31 июля 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: April 28, 2021
Approved after peer reviewing: May 12, 2021
Accepted for publication: July 31, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-949-965>

Sources on the History of the Berber Tribal Confederation of Şanhāja in the Middle Ages: The Issue of Reliability

Anastasia Stepanova

National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia,
astepanova@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0772-7440>

Abstract. The indigenous population of North Africa was represented by various Berber tribes, most of which belonged to three large genealogical confederations - Şanhāja, Zenāta and Maşmūda. The question, which the author of the present research examines, is the origin of the Şanhāja tribe, its ethnicity and possible ties with Arab tribes that migrated from territories of modern Yemen in the early Islamic period. This work reveals a range of problems associated with the authenticity of sources, the availability of copies, authors, translations. The medieval history of the Maghreb and Berber tribes is a promising, however, still insufficiently studied field for research. Understanding a reconstruction of the historical process, its features, ambiguity, and methodology in the light of the undertaken research appears to provide a necessary basis for formation of a correct approach to the study of sources. This article discusses the issue of historical authenticity and the genealogy of Şanhāja confederation as well as the origin of this ethnonym.

Keywords: Maghreb; Berbers; Şanhāja; historical authenticity; Middle Ages

For citation: Stepanova A. Sources on the History of the Berber Tribal Confederation of Şanhāja in the Middle Ages: The Issue of Reliability. *Orientalistica*. 2021;4(4):949–965. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-949-965>.

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.24

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-949-965>

Источники по истории берберского племенного объединения санхаджа в Средние века: проблема достоверности

Анастасия Владимировна Степанова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург, Россия,
astepanova@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0772-7440>

Аннотация. Основным населением Северной Африки были различные берберские племена, большая часть которых принадлежала к трем крупным



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





народам – санхаджа, зената и масмуда. Вопрос, который волнует автора как исследователя, это происхождение племени санхаджа, его этническая принадлежность и возможные родственные связи с арабскими племенами, мигрировавшими в тот период с территорий современного Йемена. Эта работа выявляет целый комплекс проблем, связанных с подлинностью источников, наличием копий, авторов, переводом. Средневековая история Магриба и берберских племен является перспективным и до сих пор недостаточно изученным полем для исследования. Понимание особенностей реконструкции исторического процесса, его неоднозначности и методологии изучения в свете предпринятого исследования кажется наиболее ценным, дающим необходимую основу для формирования верного подхода к изучению источников. В статье рассматривается вопрос исторической достоверности и проблема генеалогии народа санхаджа и происхождение данного этнонима.

Ключевые слова: Магриб; берберы; санхаджа; историческая достоверность; Средние века

Для цитирования: Степанова А. В. Источники по истории берберского племенного объединения санхаджа в Средние века: проблема достоверности. *Ориенталистика*. 2021;4(4):949–965. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-949-965>.

Introduction

The history of the medieval Maghreb is of considerable interest in the context of world history. The indigenous population of North Africa was represented by various Berber tribes, most of which belonged to three large groups – Ṣanhāja, Zenāta and Maṣmūda. The main issue examined by the author of the present research is the origin of Ṣanhāja, its ethnicity and possible kinship with the Arab tribes that migrated from territories of modern Yemen at that time, since the similarity of some ethnonyms cannot be accidental.

Interior regions of the Sahara still remain little explored. The existence of a local system of writing did not result in formation of the sustainable written tradition there. It is extremely difficult to track any changes in the ethnic or social political picture of the region, given that the “Berber written tradition” is practically absent, and in the medieval period before the beginning of the reign of the Almohad dynasty it was nearly nonexistent. Falsification of sources have undoubtedly taken place, but in this case, it is worth distinguishing between later falsifications and traditional genealogies, which quite often turned out to be fictitious, but influenced history and reflected the alignment of ethnopolitical forces.

It is generally recognized that South Arabian tribes took an active part in the conquest of North Africa, but how Ṣanhāja was included in this system is still under question.

In the article the proper names and terms of Arab-Muslim origin are given in accordance with transliteration, apart from personal names and geographical names that have entered the tradition. As for the Berber onomastics, it



is given in free transmission from French or Arabic, because its principles have not yet been developed.

Interdisciplinary Reconstruction of Historical Knowledge

A historian encounters the task of reconstructing the past in its maximum completeness, trying to reflect a fragment of historical reality as accurately and reliably as possible, forming an integral image of an object as a system of facts reflecting historical reality. This is called historical reconstruction.

In recent decades, the idea of interdisciplinarity has become more and more widespread as a methodological principle designed to open new horizons in the planning and organization of scientific research, as well as in the effectiveness of the latter.

Interdisciplinarity as a methodological principle of modern scientific research presupposes the widespread use of scientific information regardless of its disciplinary affiliation. One of the main tasks solved by any theory is to find an answer to the question “What is actually happening?” i. e. the task of revealing the essence of the phenomena covered by the theory.

The study of the medieval period of history is especially difficult due to the temporal distance between the object and the researcher, and here written sources play the main role, which imposes certain restrictions on the amount and quality of information received, especially if we consider areas without a developed written tradition. Namely, the Maghreb is such a region.

The expansion of the factual basis of historical theories is possible mainly due to ever deeper penetration into the structures of objects-carriers of information, i.e. by attracting new technical means and creating appropriate operating rules when working with historical sources (source studies and special historical disciplines should be considered as operating rules within historical theories).

Scientific reconstruction of the historical past (historical theory) as a process and as a result is inextricably linked with the application of knowledge obtained in other scientific disciplines, and in a certain respect resembles a prefabricated structure, and at the same time a historian inevitably turns to facts and patterns related to the subjects of other scientific disciplines, and historical theory is, among other things, an interdisciplinary synthesis of the results of these disciplines.

Problems arise due to the limited source material. First, the lack of information about the connections between various elements and subsystems in medieval societies (frequent lack of written sources); secondly, the incompleteness of the initial data; as well as the heterogeneity and weak structure of the source data.

However, when the historian has only some written sources at his disposal, another difficulty arises, and it is the problem of verifying the accuracy of the



data. Methodologically, the most significant are the studies of Imre Lakatos and Thomas Kuhn [1; 2, pp. 20-49]. Kuhn introduces the concept of paradigm and the scientific community, Lakatos creates a rationalistic reconstruction of the process of the development of scientific knowledge. The ideal rational reconstruction of the historical process, created by Lakatos, is a theoretical model of a specific historical process, a way of organizing historical facts.

The real historical process consists of an explicit, realized component, and an implicit, hidden, component. The task of historical research is, firstly, to reconstruct the hidden path of historical development in order to achieve a more complete historical knowledge; and secondly, in the study of small influences in order to concretize the historical process and more accurately determine its place.

The interpretation of such implicit historical processes and attempts to explain past events are fraught with the danger of incorrect conclusions and interpretations if they are based on inaccurate documents.

History is being rewritten: its previous scheme is being revised, significant historical events are rearranged again, and well-known historical facts are re-interpreted.

Falsification of historical sources is a deliberate distortion of data and misinterpretation of something, sometimes for nationalistic reasons. This process is associated with a whole system of various techniques and methods. The counterfeit does not appear by accident. Whether it is qualitative or not, it is a tool for achieving the goal. By forgery, the author tries to prove the veracity and truthfulness of his vision of history, be it past or present. Thus, forgery is also a historical source.

All such documents are intended to serve as an argument for political or public mobilization. They create a “scientific” basis for certain requirements (territory, sovereignty), they help to form ideology, and offer symbols of cohesion. In other words, the falsification of historical facts itself is a historical fact that deserves attention.

How to assess the reliability of the source used? The assessment is carried out using the methods of source analysis, as well as by comparison with other sources. Any scientific theory reflects reality only approximately, representing one of the steps on the path of knowledge.

Review of sources on the medieval history of the Maghreb

Historical science provides a reconstruction of the course of history by identifying reports of events and subjecting them to an impartial analysis. Reconstruction of the stages of the historical development of the countries of medieval North Africa is fraught with significant difficulties, but thus the higher proves to be the value of any research in this area.

Insufficient knowledge about the development of the history of North Africa in the Middle Ages due to the lack of data is the main problem.



For many years Oriental Studies in Russia “diligently” avoided the Maghreb region, and very few works are devoted to its history. In our country, the first serious studies of the history of Morocco appeared only in the middle of the 20th century. The most significant contribution to this area was made by the works of V.B. Lutsky and his wife N.S. Lutskaya, containing a detailed scientific analysis of the features of the development of the historical process and social structure of Morocco, but only in relation to the new and modern times. The period of the early Middle Ages was especially poorly developed. By now, the situation has not changed drastically.

The role of the Soviet Orientalist and a specialist in African Studies V.V. Matveev, author of “Medieval North Africa”, is of high importance. This is the only work devoted directly to the medieval Maghreb. R.G. Landa, N.N. Dyakov, M.F. Vidyasova, N.P. Podgornova, V.V. Orlov in their works also explored many aspects of the history and culture of the northwestern part of the African continent.

In foreign Oriental Studies, there were much more works on North Africa, and the largest stock of scholarly literature was created, naturally, in France and in the countries of North Africa themselves in French, and then, on a relatively modest scale, in Arabic.

Among such works should be mentioned the work of E. Fournel entitled “Berbers”, weak in conceptual position, but certainly useful for any historian of North Africa thanks to systematized information from Arab sources in the period from the conquest of the country in the 7th century AD.

In the 20th century AD, there appeared many works worthy of mention. Among them are the works of M. Vonderheiden, J. Marse, A. Terrace, R. Brunshvig, E. Lévi-Provençal, Hadi R. Idris. All of them adhered to a positivist approach of history and did not distinguish between natural and accidental phenomena in the historical process. They did not pay much attention to socio-economic problems. The value of the works of these scholars lies in the exceptional accuracy of the description of life in the countries of North Africa and the elaboration of the factual basic material of Arab sources.

It is hard not to mention J. Hopkins and his in-depth work *Medieval Muslim Government in Barbary: Until the Sixth Century of the Hijra*, as well as his articles in journals.

Arabic sources and literature created in the East, which give a general picture of the development of the historical process, allow us to determine the place of the described events in the general historical context. Sources written in North Africa (historically and geographically) are especially valuable because they provide the facts in the most detailed way.

Aḥmad al-Ya’qūbī, the famous Arab historian and geographer, spent about two decades in Egypt at the end of his life and probably made a trip from there to the Maghreb. His descriptions of the Maghreb countries date back to the decline of the state of the Aghlabids and the Rustamids of Tahert, on the eve of



their defeat by the Fatimids. As a testimony of an eyewitness, his works can be considered a reliable and important source [3, p. 154].

Useful information is reported by Abū-'l-Qāsim Muḥammad Ibn-'Alī al-Mauṣilī Ibn Ḥauqal an-Naṣībī (10th century). The information he provides is especially interesting because he traveled across North Africa. Impressions from what he saw, the accuracy of observations and the detailed description made his work *Kitāb Ṣūrat al-Arḍ* ("The Face of the Earth") a valuable source for the historian of North Africa. Ibn Ḥauqal gives valuable information about the stratification among the nomads of Northern Sahara, about their trade with the Sahara and Sudan, which makes his work significant for the disclosure of our topic. His journey to the Far Maghreb along the route and in time coincided with the path of another traveler, the Spanish-Arab geographer Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāq.

Ibn Ḥawqal's information on trade through Sijilmāsa is of particular interest for analyzing events and the social, economic situation in the region.

The famous Arab geographer Abū 'Ubayd 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad ibn Ayyūb ibn 'Amr al-Bakrī (died 1094) is the author of one of the most important sources on the history of medieval North Africa, *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik* ("Book of the Ways and Kingdoms"). Especially interesting for us are the news about areas such as Sijilmāsa and Tamesna, for they are directly connected with the Ṣanhāja tribal confederation. In his work, al-Bakrī used the unpreserved work of Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāq.

Of the later sources on the Maghrib, Ibn 'Idārī al-Marrākushī, a native of the Far Maghreb, a former qadi of Fez, should be noted. His work is a two-volume chronicle, written at the beginning of the 14th century, *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār mulūk al-Andalus wa'l-Maghrib* ("Book of the Amazing Story of the History of the Kings of al-Andalus and Maghreb"). The work is a compilation of chronicles, most of which have not reached our time.

Of particular interest is the work of another native of Fez and imam Abū 'l-Hasan 'Alī ibn Abī Zar' al-Fāsī (died in 1320). In his book on the history of the Maghreb, *Kitāb al-ānīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās fī akhbār mulūk al-Maghrab wa-tārīkh madīnah Fās* ("The Entertaining Companion Book in the Gardens of Pages from the Chronicle of the Kings of Morocco and the History of the City of Fes"), the author reports on the beginning of a powerful movement of the Almoravids. The work is usually known by its short title *Rawḍ al-Qirtās* ("The Gardens of Pages").

And finally, the most important source is the general history of 'Abd ar-Raḥmān ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī (1332–1406), known as *Kitāb al-'Ibar* ("Book of Lessons"). It is not easy to characterize this work since an extensive literature has been written about its author. It should be borne in mind that although *Muqaddimah* ("The Introduction") to it is distinguished by a novelty of the theoretical approach to the material unprecedented for the Middle Ages, overall, the presentation is of a traditional character. The author describes in detail in chronological order the tribes, dynasties and regions, relationship of tribes, and contacts with neighbors. The main feature is that Ibn Khaldūn describes



the same events from different perspectives and in different contexts, which allows you to understand the sequence and causality of certain phenomena more fully. In the essay, you can find indications of the internal struggle of the tribes.

The “History of North Africa” by Charles-André Julien contains sufficiently detailed information about the history of Berber tribes.

Dictionaries and historical reference books on the dynasties and languages of the region, such as the works of K. E. Bosworth and S. Lane-Poole are of a great interest.

After analyzing the chronicles, research works in Arabic and French (C. Lévi-Strauss, G. Balandier, M. Brett and others) and sources in the genre of itineraries, paying special attention to the history of the Almoravid dynasty, it is possible to determine the main features of the social structure of the Ṣanhāja tribal confederation and determine the origin of the ethnonym entrenched in it.

Features of the study of the medieval history of the Maghreb

A feature of the medieval Maghreb, even in comparison with other Arab countries, was the incomparably higher role of nomadic and semi-nomadic tribes, Amazigh and Arab, in the economic, social, and political life. This circumstance, explained mainly by geographic factors, significantly influenced opinions of historians.

Another feature is the dominant role of nomadic and semi-nomadic cattle breeding. This component, being one of the elements of the symbiotic existence of the pastoralist and agricultural population in the entire region, predominated numerically in North Africa and had a greater influence there on its agricultural areas.

The main population of North Africa was various Amazigh tribes, most of which belonged to three large Amazigh alliances of Ṣanhāja, Zenāta and Maṣmūda. Many Amazigh tribes were not part of these unions, but they did not play such a significant historical role in this era as those mentioned above [4, p. 49; 5, p. 150–151].

The Ṣanhāja tribal confederation was divided into groups of nomadic tribes of the Sahara – the main population of the Maghreb deserts, among which the main tribes were Massufa, Lamta and Utriga – and two groups of Atlas tribes – non-nomadic and semi-nomadic farmers and pastoralists of the mountainous regions of the Central Maghreb.

Along with the nomadic people, a non-nomadic people existed in the numerous oases of the desert. The largest areas of oasis agriculture in the Middle Ages were Tafilalt with the capital at Sijilmāsa and Mzab with the capital at Biskra. For most of medieval history, these areas, though theoretically subordinated to the sheikhs of the powerful nomadic Arab tribes, were virtually completely autonomous.

The well-being of the people of the desert and desert regions depended not only on cattle breeding and agriculture, but also on the transit caravan trade



with Black Africa and on successful raids by nomads towards Senegal or towards the rich coastal northern regions whenever possible.

Apparently, already in the 3rd century BC some of the branches of Ṣanhāja, such as Hawwara, Levata, Lamtuna, Massufa, Guddala, gradually penetrated the Sahara Desert. Other groups, such as Jasula, Lamta, Haskura, remained nomads or delayed in the early stages of the transition to a semi-nomadic lifestyle, migrated to the plains of the Moroccan coast in the Sousse region. Others moved northeast to the foothills of the Middle Atlas and Reef [6, p. 43]. Some tribes remained in the oases around Sijilmāsa, then moved eastward, and spread to the area of the modern city of Constantine, where in the 10th century the Kutama tribe provided decisive support for the Fatimid uprising. The Zirid dynasty, which ruled from the end of the 10th to the middle of the 12th centuries, originated from the Algerian branch of the Ṣanhāja. The Hammadids of the 11th–12th centuries – the dynasty of northern Algeria and Tunisia – also had the Ṣanhāja origin.

The history of this tribal confederation is extremely complicated. It is possible to collect it piece by piece, having worked out sources not only on the history of Morocco, but also on neighboring states and territories, primarily the chronicles of an extensive period.

The Ṣanhāja tribes of the North occupied the territories between the Ouarsenis, the Titteri and South of the Bibans. The Ṣanhāja were the nomadic Berber tribes of the Sahara, who were the ancestors of the Tuareg, they occupied the same regions that the Tuaregs occupy nowadays. Despite belonging to different linguistic groups, similar customs, traditions, territorial location, linguistic borrowings make it possible to make such an assumption even without direct written evidence [7, p. 821–841; 8, p. 80–163; 9, p. 62; 10, p. 245; 11, p. 150–154]. In addition, the trade caravans that went from Northern Sahara, including the territory of Ouargla and the Nefus (Nafusa) mountains, were protected by the Tuaregs.

According to Leo Africanus, the Zenaga tribes date back to the inhabitants of Numidia [12, p. 21]. But Numidia in his description does not correspond to the Roman province of the same name and refers, rather, to a strip of land north of the Sahara. According to Strabo, they were the southern neighbors of the Garamantes [13], the ancient people of the Sahara first mentioned by Herodotus (about 500 BC) as “an exceedingly great nation” [14].

It is also difficult to find out the etymology of the name Ṣanhāja (صنهاجة). The representatives of the tribe call themselves *iznagen*. According to Ibn Khaldūn, Ṣanhāja are one of the seven main tribes of the Bran. The deformation of the name *iznagen* occurs among the Arab authors of the Middle Ages. Different variants of it are known: *aznāg*, *iznāgen*, *ifnayen*, *znāga*, *zenāga*, *ṣanāga*, *ṣenākha*, *ṣenhājī*, *ṣanhāja*, *ṣinhāja*. Their analysis intended to build a complete picture of the past requires good linguistic training in the field of Afro-Asian linguistics, as well as the ability to correctly interpret medieval historical sources [15; 16]



The significant chronological and territorial framework of this historical study, which focuses on the Ṣanhāja, as well as the heterogeneity and scarcity of sources determine the problems of reconstructing the main stages of the historical development of the Ṣanhāja tribal confederation and complicate the identification of the main features of the social structure of this group of tribes.

Historical accuracy problem

The concept of historical reliability characterizes a degree of correspondence of an event to historical reality. The past can be reconstructed on the basis of certain historical sources available to us. They can be any objects created by man such as architectural monuments, objects of applied art, various narrative sources, and/or documents as opposed to natural objects. Texts in the course of considerable periods and with a change in the socio-cultural background are subject to reinterpretation. Therefore, the content of historical knowledge is constantly changing.

In the humanities, a lot depends on interpretation, and based on the same facts, you can create completely different images of the history of the same society. The selection of facts plays a role as does the meaning assigned to them and the interpretation of the same events and facts. For instance we cannot be absolutely sure of the impartiality of Ibn Khaldūn, who is practically the only authority on the issue of identifying the origin and genealogy of the Ṣanhāja tribal confederation, whose opinion was then simply repeated and quoted by other historians. Moreover, he worked several centuries after the events described, which could not but affect the reliability of the information he provided.

In the traditional Arab and Spanish cultures of North Africa and the Iberian Peninsula, experts find many Amazigh elements, but the Arabs and Spaniards try to downplay their significance. For example: the military victories of the Arabs in the territory of modern Spain and Portugal in the Middle Ages owe much to the dedication and forces of the Amazigh population and army, but it is not customary to mention this. Therefore, what culture and history represent, and the way in which they appear before their bearers, are far from the same thing [17, p. 10; 18, p. 53–57].

Sometimes we are talking about non-literate peoples, but it also happens that the conquerors destroy the local written language and documents about the past, eradicating the historical memory that could feed separatism.

If we are talking about the conditions of traditional tribal social organization typical of nomadic peoples, which is closer to the topic of my research, then there could be no question of some kind of national unity. Throughout history, individual tribal groups have been able to migrate long distances and change their place in the system of tribal alliances. As a result, tribal unions and intertribal relations are rather unstable concepts.

In ancient and medieval states, it rarely occurred to rulers to care about the linguistic or cultural unity of their subjects, and political loyalty almost



coincided with personal loyalty to the monarch. Therefore, cultural unity was not a necessary basis for a political community but was already a derivative of a social or political organization.

It was kinship, tribal ties, or loyalty to the ruler, and by no means language or culture, that then lay at the basis of political alliances. However, considering all these difficulties, an historian was faced with the task of providing the authorities with legitimacy and the people with unity. This is how myths are created - first, about political unity based on linguistic and cultural kinship, and, secondly, about the extraordinary antiquity of such a unity. At the same time, the specificity of various historical eras is no longer so important.

Contrary to popular belief, originality is not something primordial, rooted in antiquity, but is formed in time from a variety of elements: traditional, new, borrowed. Culture is not a closed system; it is constantly changing. Therefore, any culture is hybrid.

Another interesting way of falsifying history is the “choice” of ancestors. Among many Muslim peoples of Africa, ethnic genealogies are traced back to Arab/Middle Eastern characters, most often from the Quran, but not only. For example, to ‘Uqba ibn Nāfi’, to ‘Ali, to the prophets, for example, Iṣḥāk (among the Somalis – Isak), as well as to Kisra, Nimrud, Uj, Musa (if the people have recently converted to Islam). This is fiction, but usually not falsification in the exact sense of the word. A completely different question is whether there is a reality in these genealogies. There is most likely little.

All this, firstly, indicates to the importance of ancestors, whose prestige affects descendants. And secondly, it creates a certain set of ancestors, real or fictitious, allowing selection. But a variety of components are involved in the formation of peoples: some could reward it with some special elements of culture, others help to convey the language. Such changes provide endless possibilities for choosing the ancestors that are most suitable for the current moment. The ancestors should, most importantly, possess certain valuable qualities, perhaps it is not always power and constant victories over the enemy, but they should always behave with dignity, protecting the weak, while remaining faithful to ideals.

Sometimes such details are drawn from historical documents, but if they are not found, then you must resort to forgeries. However, the fate of fakes can be convoluted. All such documents are intended to serve as an argument for political or public mobilization. They create a “well-founded” basis for certain requirements (territory, sovereignty), help shape ideology, and offer symbols of cohesion. In other words, falsification of historical facts itself is a historical fact that deserves attention.

The problem of the Ṣanhāja genealogy and the origin of the ethnonym

Ṣanhāja was a large group of Amazigh tribes, historically associated with the Maṣmūda tribes, the Imazighen of the West (Morocco); Ṣanhāja was Saharan Imazighen, occupying a large region from southern Morocco to Mauritania



in the west and from southern Morocco to Timbuktu in the south. They are Imazighen or Berbers or, although some of them claimed Arab ancestry, because it was prestigious. The migration of the Ṣanhāja tribes began with the formation of the great Almoravid empire.

According to medieval historians, the Berbers were divided into two branches – Bort and Barnes - which in turn were divided into tribes and tribal divisions [19, p. 276–280; 20, p. 143; 21, p. 16–23]. The descendants of the Barnes descendants (Barnos/Barnass) have settled almost throughout northern Africa since time immemorial. The coast and especially the ports regions, came under the control of the Phoenicians, Dorians, Carthaginians, Romans, Vandals and Visigoths. These peoples were forced to constantly reckon with the proto-state formations located inside the country [22, p. 28–31].

The Arab conquest, which was mostly in land, not in sea, caused upheavals previously unknown and changed the political situation previously marked by the ethnic stability of the Berbers. The Arabs brought with them Islam with its offshoots (Shiism, Kharijism), as well as their dynasties. The Amazigh peoples preferred to resist and fight for their independence. This process, marked by the victories of some Berber leaders and the defeats of others, led to a significant mobility of tribal groups that overlapped with each other geographically and ethnically, which was very seldom recorded in the sources, and therefore it is extremely difficult to trace any changes in the ethnic picture of the region.

The work of Ibn Khaldān *Kitāb al-'Ibar* says that the Berbers were descendants of Barbara, the son of Tamallah, the son of Mazi, the son of Canaan, the son of Ham, the son of Noah [19, p. 278]. Rejecting any lineage that connected them to Arabs, they preferred to be associated with Ham, the son of Noah. Perhaps they were written there by Muslims and the “People of the Book” to integrate the Berbers into the biblical map of the world. Zinite father Zanat, considered to be the son of Khan (Yana) b. Yahya b. Solat b. Varsak b. Dhari b. Macbo b. Karval b. Yamla b. Madagiz b. Zadzhik b. Hamarkhak b. Krad (Grad) b. Mazig b. Harik b. Barra b. Barbar b. Cannan (Canaan) b. Ham. Meanwhile, the head of the Zenāta tribe claims that, according to Ibn Khaldūn, they originate directly from Barnos.

According to the Islamic historical tradition, Barnass (Barnas, Barnos, Barnos), the ethnic progenitor of the Barnes tribe, had 7 or 10 sons: Ezdah, Masmud, Aurab, Ujis, Ktam, Ṣanhāj (Senag), from whom the Ṣanhāja, Aurig, Lamt tribes came, Hascor, Kzul (Gzul). The descendants of the three brothers Ṣanhāj, Lamtan, or Lunt, and Aurig, became numerous and influential. They gained power over other Amazigh tribes and led them across the deserts to the Atlantic coast, spreading across the northwest Maghreb.

The tribal confederation of Ṣanhāja included 9 tribes, namely the Talcata (from which the Zirid and Hammadid dynasties originated) [6, p. 43], Anifa, Sharta, Mandala, Banu Warit, Banu Yaltissin, Gaddala, Lamtuna, Massufa [23]. The last three tribes were the tribes that supported the Almoravid dynasty.



According to Emil Janier, *Ṣanhāja* was divided into two branches: non-nomadic tribes living in Kabylia, the Tell Mountains and nomads, represented by the Litham tribe, inhabiting the Sahara [10]. This point of view is supported by Arab authors. They confirmed that Central Sahara was inhabited by a branch of the *Ṣanhāja* tribal confederation, the ancestors of the Tuareg. In addition, trade caravans that went from northern Sahara, from the Ouargla and Nafusa mountains, were under their protection [9, p. 62].

On the other hand, it is particularly important that the idea of the South Arabian origin of the main Amazigh tribes is also attested in the medieval Yemenite genealogical tradition. According to this *Ṣanāja* (*Ṣanhāja*) was one of the sons of 'Arib b. Zuhayra b. Ayman b. al-Hamaysa' b. Ḥimyarī [24, p. 36–37; 25, p. 101]. But it is well known that the so-called South Arabian genealogies were artificially created under the influence of the Arab culture of the Bedouins on the eve of Islam or even after its triumph.

Such a theory raises questions, since such an association had more chances of emerging not in North Africa, but in Muslim Spain, where the Berbers, torn from their roots, needed an alliance with the Arabs. Therefore, they could participate in the confrontation between the Qaḥṭānids and the 'Adnānids [26, p. 10–16] and receive some genealogies of South Arab tribes in exchange for the support given to them. But this problem deserves further study, since it was not possible to find either confirmation of this assumption, or something that would clearly refute it in the sources.

There is a point of view that the tribal association of the *Ṣanhāja* originated from Arabia, at least its northern branches, that is, *Ṣanhāja Shams*, *Dhal*, *Gaddu*, and possibly *Ṣanhāja Srayr*, and were Arabs from South Arabia, more precisely from the regions of Eastern Hadramawt. It is worth noting that Ibn Khaldūn himself insisted on the Arab origin of the *Ṣanhāja* and *Kutama* tribes [27, p. 71–88; 19, p. 167–170]. This is confirmed by the testimony of the previously known Islamic historian Ibn al-Kalbi: “the *Kutama* and *Ṣanhāj* tribes do not belong to the Berbers: they are branches of the Yemeni population” [19, p. 167–176] quoted by Ibn Khaldūn.

Ultimately, the hypothesis of an Arab origin for the *Ṣanhāja* remains dubious; there may be branches that were Arabized by the Yemenis who settled down, mingling with their tribes, like the *Ṣanhāja Shams*. But it is impossible to deny that the Yemenis influenced this tribal union, and this is clearly seen in the analysis of toponyms and vocabulary [24, p. 35, 37; 28, Taf. 274; 27, p. 71–88; 19, p. 167–170].

The ambiguity of the data of physical anthropology is also worth pointing out: it cannot be argued that people with fair skin and blue eyes are necessarily the result of the presence – or rather, the transition – of any people from northern Europe. European pseudoscientists have long tried to prove that the Berbers are of Scandinavian or Gallic origin to justify the presence of “blue-eyed blondes” in the region. But Gabriel Camps was able to demonstrate that people of this appearance “always existed” in this area [29, p. 173]. Moreover, this



physical anthropological type is widely represented in the Middle East (Lebanon, Palestine, Jordan, Syria, and Iraq).

Conclusion

To develop an accurate picture of the history of the Maghreb and research sources related to the period of medieval and modern history of the region of western North Africa and the Iberian Peninsula, the study of the reliability of historical sources represents an important stage in understanding the historical process as such and in understanding the role of a reliable source in the reconstruction of the historical past.

This work elaborates on a wide range of problems related to the authenticity of sources, the availability of copies, authors, and translations. However, the medieval history of the Maghreb and the Berber tribes is a promising and still insufficiently studied field of research. Understanding the features of the reconstruction of the historical process, its ambiguity and the methodology of study in light of the research undertaken seem to be the most valuable, providing the necessary basis for the formation of a correct approach to the study of sources.

References

1. Steve F., Kuhn T. *A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press; 2000. 490 p.
2. Kuhn T. The logic of discovery or the psychology of research? *Philosophy of Science*. Moscow, 1997;3:20–49. (In Russ.)
3. Krachkovsky I. Y. *Selected works*. Vol. IV. Moscow – Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House; 1957. 230 p. (In Russ.)
4. Aş-Şafadî Ḥalîl ibn Aibak *Das biographische Lexikon des Şalâḥaddîn*. Teil 1. Hrsg. von H. Ritter. Leipzig: Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft in Kommission bei F.A. Brockhaus; 1931 (Bibliotheca Islamica, 6a). 763 p.
5. Brunschvig R. Un aspect de la littérature historico-géographique de l'islam. *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1935–1945.
6. Meynier G. *Algeria, the Heart of the Classical Maghrib: from the Islamic-Arabic Opening to the Withdrawal (698–1518)*. Paris: La Découverte; 2010. 358 p.
7. Moraes Farias P. F. de. *The Almoravids*, Dakar: Bull. IFAN XXIX, ser B 3–4; 1967, pp. 821–841.
8. Maier F. *Almoraviden and Marabute, Die Welt des Islams*. New Series. 1981;21(1/4):80–163.
9. Nantet B. *Le Sahara: Histoire, guerres et conquêtes*. Paris: Tallandier; 2013. 399 p.
10. Janier É. The Bettiwa of Saint-Leu. *Revue Africaine* (Algerian Historical Society, Pub. Univ. Algiers). 2017;89:402–403.
11. Dyakonov I. M., Sharbatova G. Sh. (eds) *Languages of Asia and Africa*. Vol. IV: *Afrasian languages*. Book 2: *Kushite languages. Libyan-Guanchian languages. Egyptian language. Chadian languages*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. 447 p. (In Russ.)



12. Matveev V. V. *Leo Africanus. Africa – the third part of the world*. Transl. from Italian, commentary, and article; ex. ed. D. A. Olderogge. Leningrad: Nauka; 1983. 512 p. (In Russ.)

13. Strab. XVII: 3, 19.

14. Hdt. 4.183.1.

15. Bellil R. Kabylia: The region in Arab writings. *Berber Encyclopedia*. Vol. 26: *Judaism – Kabylie* [Online <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedieberbere.revues.org%2F1405> uploaded on June 1, 2011, checked in on September 10, 2017] Camps G. Branes // *Berber Encyclopedia*, 11: *Bracelets – Caprarienses* [Online <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedieberbere.revues.org%2F1836> , uploaded on June 1, 2012, checked in on October 7, 2017]

16. Camps G. Branès; Idem. Gubul. *Encyclopédie berbère*. Vol. 21: *Gland – Hadjarien*. Aix-en-Provence: Edisud ; 1999 (<http://encyclopedieberbere.revues.org/1785>)

17. Lévi-Provençal E. *L'Espagne, musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale*. Paris: Maisonneuve & Larose; 1932. 403 p.

18. Zambaur E., von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanovre: H. Lafaire; 1921. 430 p.

19. Slane McGuckin W. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale de Ibn Khaldoun*. Alger: Imprimerie du Gouvernement; 1852. 608 p.

20. Briggs L. C. *Tribes of the Sahara*, Cambridge: Harvard University Press. Chicago (Author-Date, 15th ed.); 1960. 295 p. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674731424>

21. Hachid M. *Les premiers Berbères: entre Méditerranée, Tassili et Nil*. Aix-en-Provence: Edisud; 2001. 317 p.

22. Grabmeier J. *When Europeans were Slaves: Research Suggests White Slavery was much more Common than Previously Believed*. Ed. by R. Davis, Ch. Slaves, M. Masters. London: Palgrave Macmillan; 2004. 246 p.

23. Camps G. Branes. *Berber Encyclopedia*. Vol. 11: *Bracelets – Caprarienses* [online] Available at: <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedieberbere.revues.org%2F1836> [Accessed 07.10.2019]

24. Nashwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī. *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman (al-qaṣīda wa-sharḥu-hā). Taḥqīq 'Alī b. Ismā'il al-Mu'ayyid, Ismā'il b. Aḥmad al-Djarāfi*. Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya wa-Maktabatu-hā; AH 1378. XVI + 224 p.

25. al-Ḥasan al-Hamdānī. *Kitāb al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*. Vol. II. Cairo: Maktabat as-Sunna al-Muḥammadiyya; 1966. 674 p.

26. Piotrovsky M. B. *The Legend of the Khimyarite King As' ad al-Kamil*, Moscow: Nauka; GRVL; 1977. 156 p. (In Russ.)

27. Lafkioui M. Dialectometry analysis of Berber lexis. *Folia Orientalia*. 2008;44:71–88.

28. Caskel W. *Ḡamharat an-nasab: das genealogische Werk des Hiṣām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Bd. I. Leiden: E. J. Brill; 1966. 500 S.

29. Camps G. *Islam, Society and Community Anthropology of the Maghrib. Under the direction of E. Gellner*. Paris: CNRS Publishing; 1974. 326 p.



Литература

1. Steve F., Kuhn T. *A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press; 2000. 490 p.
2. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? *Философия науки*. 1997;3:20–49.
3. Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. Т. IV. М.–Л.: Изд. АН СССР; 1957. 230 с.
4. Aş-Şafadī Ḥalīl ibn Aibak *Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn*. Teil 1. Hrsg. von H. Ritter. Leipzig: Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft in Kommission bei F.A. Brockhaus; 1931 (Bibliotheca Islamica, 6a). 763 p.
5. Brunschvig R. Un aspect de la littérature historico-géographique de l'islam. *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1935–1945.
6. Meynier G. *Algeria, the Heart of the Classical Maghrib: from the Islamic-Arabic Opening to the Withdrawal (698–1518)*. Paris: La Découverte; 2010. 358 p.
7. Moraes Farias P. F. de. *The Almoravids*, Dakar: Bull. IFAN XXIX, ser B 3–4; 1967. P. 821–841.
8. Maier F. *Almoraviden and Marabute, Die Welt des Islams*. New Series. 1981;21(1/4):80–163.
9. Nantet B. *Le Sahara: Histoire, guerres et conquêtes*. Paris: Tallandier; 2013. 399 p.
10. Janier É. The Bettiwa of Saint-Leu. *Revue Africaine* (Algerian Historical Society, Pub. Univ. Algiers). 2017;89:402–403.
11. *Языки Азии и Африки*. Т. IV: *Афразийские языки*. Кн. 2: *Кушитские языки. Ливийско-гуанчские языки. Египетский язык. Чадские языки*. Под ред. И. М. Дьяконова, Г. Ш. Шарбатова. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 447 с.
12. Матвеев В. В. *Лев Африканский. Африка – третья часть света*. Пер. с итал. яз., коммент. и статья; Отв. ред. Д. А. Ольдерогге. Л.: Наука; 1983. 512 с.
13. Strab. XVII: 3, 19.
14. Hdt. 4.183.1.
15. Bellil R. Kabylia: The region in Arab writings. *Berber Encyclopedia*. Vol. 26: *Judaism – Kabylie* [Online <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedieberbere.revues.org%2F1405> uploaded on June 1, 2011, checked in on September 10, 2017] Camps G. Branes // *Berber Encyclopedia*, 11: *Bracelets – Caprarienses* [Online <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedieberbere.revues.org%2F1836> , uploaded on June 1, 2012, checked in on October 7, 2017]
16. Camps G. Branès; Idem. Gubul. *Encyclopédie berbère*. Vol. 21: *Gland – Hadjarien*. Aix-en-Provence: Edisud ; 1999 (<http://encyclopedieberbere.revues.org/1785>)
17. Lévi-Provençal E. *L'Espagne, musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale*. Paris: Maisonneuve & Larose; 1932. 403 p.
18. Zambaur E., von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanovre: H. Lafaire; 1921. 430 p.
19. Slane McGuckin W. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale de Ibn Khaldoun*. Alger: Imprimerie du Gouvernement; 1852. 608 p.



20. Briggs L. C. *Tribes of the Sahara*, Cambridge: Harvard University Press. Chicago (Author-Date, 15th ed.); 1960. 295 p. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674731424>

21. Hachid M. *Les premiers Berbères: entre Méditerranée, Tassili et Nil*. Aix-en-Provence: Edisud; 2001. 317 p.

22. Grabmeier J. *When Europeans were Slaves: Research Suggests White Slavery was much more Common than Previously Believed*. Ed. by R. Davis, Ch. Slaves, M. Masters. London: Palgrave Macmillan; 2004. 246 p.

23. Camps G. Branes. *Berber Encyclopedi*. Vol. 11: *Bracelets – Caprarienses* [online] Available at: <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fencyclopedie-berbere.revues.org%2F1836> [Accessed 07.10.2019]

24. Nashwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī. *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman (al-qaṣīda wa-sharḥu-hā). Taḥqīq 'Alī b. Ismā'īl al-Mu'ayyid, Ismā'īl b. Aḥmad al-Djarāfi*. Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya wa-Maktabatu-hā; AH 1378. XVI + 224 p.

25. al-Ḥasan al-Hamdānī. *Kitāb al-Iklīl min akhbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*. Vol. II. Cairo: Maktabat as-Sunna al-Muḥammadīya; 1966. 674 p.

26. Пиотровский М. Б. *Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле*, М.: Наука; ГРВЛ; 1977. 156 с.

27. Lafkioui M. Dialectometry analysis of Berber lexis. *Folia Orientalia*. 2008;44:71–88.

28. Caskel W. *Ḡamharat an-nasab: das genealogische Werk des Hiṣām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Bd. I. Leiden: E. J. Brill; 1966. 500 S.

29. Camps G. *Islam, Society and Community Anthropology of the Maghrib. Under the direction of E. Gellner*. Paris: CNRS Publishing; 1974. 326 p.

Информация об авторе

Степанова Анастасия Владимировна – преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-0772-7440>, e-mail: astepanova@hse.ru

Information about the author

Anastasia Stepanova – Lecturer, National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-0772-7440>, e-mail: astepanova@hse.ru

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: 22 декабря 2020
Одобрена после рецензирования: 18 апреля 2021
Принята к публикации: 25 сентября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: December 22, 2020
Approved after peer reviewing: April 18, 2021
Accepted for publication: September 25, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



■ **History of philosophy**
История философии

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 13+128:28(5)[091=03.811.411.21=161.1]«10»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>

Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души

Наталья Валерьевна Ефремова

Институт философии РАН, Москва, Россия,

salamn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

Аннотация. В энциклопедическом труде крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) «Исцеление» (*аш-Шифа́*) учение Аристотеля (384 г. до н. э. – 322 г. до н. э.) о душе было существенно переработано, прежде всего в плане ориентации на строго аподиктическую эпистемологию, и особенно на монотеизацию / исламизацию этого учения. Следуя второй интенции, Ибн-Сина обогащает психологическую тематику совершенно новыми измерениями – космологическим, ангелологическим, профетологическим и эсхатологическим (точнее сотериологическим). В первой книге раздела «Психология» (*ан-Нафс*), преимущественно посвященной дефиниции души, традиционное в перипатетизме определение Ибн-Сина рассматривает с учетом тезиса о небесной душе. Отмечается оперативный, а не эссенциальный характер этого определения, а также дается его иная модификация. Анализируя три классических описания души – «потенция», «форма» и «энтелехия», философ обосновывает мысль об энтелехии как о наиболее адекватной характеристике.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; душа; Ибн-Сина; «Исцеление»; небесная душа; «О душе»; определение души; перипатетизм, мусульманский; потенция; психология; форма; энтелехия

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души. *Ориенталистика*. 2021;4(4):967–986. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>

On Avicennian reception of Aristotle's philosophical psychology: the definition of the soul

Natalia V. Efremova

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

salamn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

Abstract. In the encyclopedic treatise, the *ash-Shifā'* ("The Healing"), the most prominent philosopher of classical Islam Ibn Sina (Avicenna) (980–1037) has substantially



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





revised the Aristotelian teaching about the soul. In the first instance, this revision is evident in terms of orientation to a strictly apodictic epistemology and to a synthesis of the Aristotelian teaching with Islamic monotheism. Following this second trend, Ibn Sina supplies the psychology with new dimensions – cosmological, angelological, prophetological and eschatological (more precisely, soteriological). The first book of the “Psychology” (*an-Nafs*) mainly deals with the notion of the soul. Ibn Sina comments on the traditional peripatetic definition of the soul with relation to the doctrine of the souls of the celestial spheres. In this context is highlighted the operational rather than the essential nature of this qualification and is also given its other modification. While analyzing the three classical characteristics of the soul (i.e. “potency”, “form” and “entelechy” – the realization of *potentia*), the philosopher justifies the “entelechy” as the most adequate term for it.

Keywords: Avicenna; Aristotle; soul; Ibn Sina, “The Healing”; celestial soul; “De Anima”; soul, definition; Islam, peripatetism; potency; psychology; form; entelechy

For citation: Efremova N. V. On Avicennian reception of Aristotle’s philosophical psychology: the definition of the soul. *Orientalistica*. 2021;4(4):967–986. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>.

Монументальная двадцатидвухтомная энциклопедия «Исцеление» примечательна в двух аспектах. Во-первых, здесь был осуществлен масштабный синтез языческого античного интеллектуализма с монотеистическим, иудейско-христианско-мусульманским ревелитивизмом. Во-вторых, в ней, притом впервые в истории перипатетической традиции, было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. Работая над этой систематизацией, Ибн-Сина исходил прежде всего из науковедческих / эпистемологических установок, намеченных Аристотелем во «Второй аналитике», но которыми сам Стагирит не вполне руководствовался при разработке той или иной философской дисциплины, включая психологию и метафизику (подробнее см.: [1, § 1.2]).

Автор «Исцеления» отмечает, что труд составлен с определенной снисходительностью к «товарищам по цеху» – перипатетикам. С глубоким пиетизмом говоря о самом Аристотеле, он часто повторял, что в «Исцелении» стремился как мог следовать Первоучителю. При изложении учения перипатетиков он не только дополнял его и развивал дальше, но часто закрывал глаза на его слабые места, а если открыто и выражал несогласие с тем или иным положением, то только в отношении тех вещей, которые «совсем невозможно было терпеть» (см.: [1, с. 618]).

«Исцеление» состоит из четырех «частей» (ед. ч. *джумля*)¹, посвященных логике (девять разделов), физике (восемь разделов), математике

¹ При транскрипции арабских слов нами применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: буква *ع* (алиф максура) передается как *а/я*; буква *ط* (та марбута) – как *а/я* (вместе с предшествующей огласовкой фатха и если данное слово не есть мудаф) или как *т* (в остальных случаях).



(четыре раздела) и теологии / метафизике (один раздел). Психологическая проблематика разрабатывается как в посвященном ей шестом разделе физической части «Психология» (*ан-Нафс*) [2], которая в целом соответствует аристотелевской «О душе» (и частично малым естественно-научным трактатам – *Parva naturalia*), так и в части по теологии (*аль-'Иляхиййāt*) [3], которая соответствует аристотелевской «Метафизике».

Настоящая статья сосредоточена на авиценновском определении души, на основе которого философ разработал учение о ее космологическом, профетологическом и сотериологическом аспектах². Помимо самогo «Исцеления» (ок. 1020–1027), мы обращаемся здесь к авиценновским произведениям, написанным одновременно с ним или позднее; прежде всего к «Спасению» (*ан-Наджāt*; ок. 1027; сокращенной версии «Исцеления») [6] и к «Указаниям и напоминаниям» (*аль-'Ишārāt ва-т-танбūхāt*; ок. 1030–1034) [7], а также к атрибутируемому философу трактату «Состояния души» (*'Ахуāl ан-нафс*) [8].

1. О небесной душе

Исследование души в разделе «Психология» Ибн-Сина начинает с доказательства ее бытия и рассмотрения ее определения как души. Но если в аристотелевском трактате «О душе» психологическая проблематика ограничивается «душой» в обычном употреблении, так сказать, «земной», т. е. растительной, животной и собственно человеческой, то автор «Психологии», рассуждая об определении души как таковой, уже ориентируется на более широкое понимание души, когда в перипатетической традиции прочно утвердилось учение о «небесной» душе, а точнее о душах восьми или девяти (при полагании крайней, беззвездной сферы) небесных сфер.

Как известно, аристотелевский взгляд на характер движения небесных сфер весьма неоднозначен. Наделяя небесные тела «жизнью», Стагирит тем не менее не вполне четко говорит об их одушевленности. В этом отношении показательно, что некоторые исследователи ограничивают аристотелевскую психологию подлунными живыми существами, применяя к небесным реалиям описание «жизнь без души» (*living without a soul*) (см.: [9; 10]).

В смысле движения «по природе»³ можно понять следующее рассуждение Аристотеля в трактате «О небе»: «Тела делятся на простые и составленные из простых (под простыми я понимаю все тела, которые

² Отчасти эти аспекты будут затронуты в готовящейся к публикации нашей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины: душа как имматериальная субстанция»; об указанных аспектах см. также: [4, с. 344–350, 392–440; 5, с. 92–192].

³ Что такое «природа» тела, Аристотель объясняет на примере легких и тяжелых тел, когда они движутся в свои «естественные» места – одни стремятся вверх, а другие вниз [11, с. 253].



содержат в себе источник естественного движения, как то: огонь и землю, а также их разновидности и то, что им родственно)», на основе которого философ делает вывод, что «должно существовать некое простое тело, которому свойственно двигаться по кругу в соответствии с его собственной природой» [12, с. 267]. Симпликий (ум. 560), вслед за Александром Афродизийским (ум. III в.), считает, что под «им родственно» следует понимать воду, воздух, а также «пятое тело» (т. е. эфир), поэтому круговое движение небесных сфер, подобно прямолинейному движению подлунных элементов, происходит благодаря не душе, а природе [13, р. 48–49]. Схожим образом звучит заключение Аристотеля в рамках рассуждения о вечности небесного движения, по которому невероятно, чтобы Небо пребывало «под принуждающим воздействием души» [12, с. 307].

Вместе с тем в других контекстах автор «О небе» открыто высказывается о небесных телах как о живых и одушевленных существах. Таковы, в частности, его слова о том, что «Небо одушевлено и содержит в себе причину своего движения» [12, с. 309]. Как бы в подкрепление данного тезиса выступает высказывание Стагирита в «О душе» относительно возможной способности ощущения у нерожденных тел: «...невозможно, чтобы подвижное и рожденное тело имело душу и различающий ум, а способности ощущения не имело. (Впрочем, это также невозможно для нерожденного тела. Почему бы ему не иметь [способность ощущения]? Разве отсутствие этой способности было бы лучше для души или для тела?). Таким образом, каждое подвижное тело без ощущения не будет иметь души» [14, с. 446]⁴.

В перипатетической, как и в комментаторской традиции вообще, преобладающим стало мнение об одушевленности небесных сфер. Но в рамках такой трактовки образовались две тенденции, восходящие соответственно к упомянутым выше комментаторам Аристотеля – Александру Афродизийскому и Симпликию. В атрибутируемой первому работе «О принципах всего / универсума» (*Фй мабāди' аль-кулль*), которая сохранилась только в арабском переводе, Александр отождествляет душу и интеллект небесных тел с их природой как принципом их движения; и хотя комментатор отрицает наличие у этой души ощущения, он тем не менее закрепляет за ней волю (*ирāда*) [15, с. 254–255]. Симпликий же различает в отношении небесных тел природу и душу, в противовес Александру уча об ощущении как об одной из способностей этой души [13, р. 48–49, 69–70, 93; 16, р. 80–82].

Судя по всему, тезис об одушевленности небесных тел получил общее признание среди перипатетиков классического ислама (притом как

⁴ См. также: «...до сих пор мы думали о звездах всего лишь как о телах... совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как [существа], причастные жизни и деятельности» [12, с. 326]; «...деятельность [блуждающих] звезд (т. е. планет. – Н. Е.) надо считать точно такой же, как деятельность животных и растений» [12, с. 327].



христианских, так и мусульманских). Виднейшим представителем линии Александра был Ибн-Рушд (Аверроэс, ум. 1198). Аль-Фараби (ум. 950), который, хотя и учил об одушевленности небесных сфер, но считал, что они «не наделены ни чувственным восприятием, ни воображением, их души только умопостигают» [17, с. 52]. Правда, об этой разумной «душе» философ говорит в трактате «Гражданская политика», тогда как в своем основном сочинении «Совершенный град» он упоминает о «разумах» небесных сфер, но не об их «душах».

Собственно о бытии небесной души автор «Исцеления» рассуждает не в разделе «Психология», а в «Метафизике», излагая свою космогоническую схему⁵. Как и Аристотель, Ибн-Сина возводит движение той или иной небесной сферы к внешнему, трансцендентному принципу – отрешенному от материи «неподвижному двигателю», за которым у Ибн-Сины (как и вообще в восточном перипатетизме) закрепилось обозначение «разум / интеллект» (*'ақль*). Помимо этого, внешнего, двигателя Ибн-Сина также говорит об имманентном данной сфере двигателе – душе (*нафс*). Авиценновское доказательство бытия этой души⁶ примечательно тем, что если у Аристотеля круговой характер движения свидетельствует о нем как о произведенном по природе, то для автора «Исцеления» он, напротив, свидетельствует о неестественности такого движения.

В отличие от Симпликия Ибн-Сина не признает за небесной душой низших способностей, включая ощущение. Вместе с тем он учит, что эта душа, подобно человеческой, обладает и имагинативной способностью, и эстимативной⁷. Таковая способна на определенное умопостижение, смешанное с материей, и вообще ее эстимации (ед. ч. *вахм*) или подобия их – истинны (*сăдықа*), а ее имагинации (ед. ч. *тахаййуль*) или подобия их – реальны (*хақықыйға*), как у нашего практического (*'амали*) разума [3, с. 386; 4, с. 395].

Скорее всего, такое наделение небесной души воображением (и эстимацией) – авиценновское нововведение⁸. Сам философ обосновывает эту способность, обращаясь к характеру кругового движения [3, с. 384–386; 4,

⁵ Об этой эманационистской схеме, впервые выдвинутой аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синою, см.: [18, с. 81].

⁶ О доказательстве бытия небесной души речь пойдет в нашей следующей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

⁷ Имагинация, или воображение (*тахаййуль*), – последующая за внутренним ощущением сила, способная к произвольному сочетанию-разъединению образов, имеющих в представляющей (или репрезентативной; *хайăллийға*, *мусăвирға*) силе. За ней, но до разума (*'ақль*), располагается эстимация (*вахм*) – сила, постигающая нематериальные «понятия» (ед. ч. *ма'на*; лат. *intentio*), которые наличествуют в чувственно воспринимаемых образах предметов: например, овца, которая воспринимает «вражду» конкретного волка.

⁸ Эту новацию не приняли Ибн-Рушд [19, с. 484–488; 20, с. 423–430] и Фома Аквинский (см.: [16, р. 88]); Кеплер же стал ее сторонником (см.: [16, р. 92]).



с. 393–395]. Вместе с тем фундаментальное значение данная идея имеет именно для авиценновской профетологии. Ведь предиктивная способность пророков основана на соединении с небесными душами (которые отождествлялись с ангелами на языке религии) – от них-то они и черпают сведения о будущих событиях, ибо этим душам ведомы все происходящие в подлунном мире события, прошлые и будущие⁹.

В «Исцелении», как и в его сокращенном варианте – «Спасении», Ибн-Сина еще придерживался мнения, что небесная душа запечатлена (*мунтаби'а*) в теле соответствующей сферы¹⁰, – мнения, которое, по свидетельству ат-Туси (ум. 1274), доминировало среди перипатетиков ислама [21, т. 2, с. 748]. Иной взгляд на статус души по отношению к небесной сфере философ выдвинет в «Указаниях и напоминаниях».

В Дополнении к главе «О душе земной и небесной» (а потом и еще в трех местах) философ, говоря о соотношении чувственного и разумного в волевом движении по отношению к небесной сфере, интригующе отмечает, что здесь кроется некая тайна (*сирр*) [7, с. 258; 22, с. 324]. По ат-Туси, эта тайна, которую Ибн-Сина раскрывает лишь в десятой главе, связана со следующим. Из традиционного учения перипатетиков следует, что непосредственным (*мубāшир*) [принципом] движения сферы служит телесная душа, которая запечатлена (*мунтаби'а*) в ее материи (*мāдда*), тогда как отрешенная (*муджаррад*) от материи субстанция, каковой завершается ее душа, – это разум, который непосредственно не связан с движением. Автор же «Указаний и напоминаний» наделяет непосредственный принцип движения интеллектуальной волей (*'ирāда 'ақлиййа*), но, поскольку сие диссонирует с распространенным у перипатетиков учением, философ не стал об этом говорить открыто, а лишь намекнул на некую «тайну» [21, т. 1, с. 524–525].

Как сказано в означенной (десятой) главе, «у [небесных тел] имеется, помимо отделенных (*муфāриқа*) интеллектов, служащих словно принципами / началами (ед. ч. *мабда'*) для них, также и разумные (*нāтықа*) души, которые не запечатлены (*мунтаби'а*) в материях этих, но связаны с ними наподобие связи наших душ с нашими телами» [23, § 10.9, с. 656]]. По толкованию ат-Туси, это означает, что у каждой сферы есть единая им-материальная (*муджаррада*) душа, от которой к материи данной сферы эмануруется конституирующая ее телесная форма; данная душа постигает интеллигибелии (универсалии) своей самостью, а партикулярии – через тело сферы; тело же она движет через ту запечатленную в нем форму [21, т. 1, с. 524–526, 533].

⁹ Об авиценновской профетологии см.: [18, с. 93–94].

¹⁰ Душа сферы «телесна, претерпевает превращения и изменения, не отрешена от материи. Ее отношение к сфере подобно отношению имеющейся у нас животной души к нам самим» [4, с. 394–395] (см. также: [6, с. 625]).



В аспекте исламизации аристотелизма заслуживает внимания тот факт, что исследование небесной души в разделе о метафизике из энциклопедии «Исцеление» предваряется замечанием, по которому данное исследование призвано показать, что ближайшей причиной движения небесной сферы служит душа (а не разум) и что «небо есть послушное Богу живое существо (*хайавān муṭы́*)» [3, с. 381; 4, с. 392]. Здесь, надо полагать, содержится аллюзия на коранические стихи, в которых говорится о поклонении (гл. *саджада*) звезд Богу (55:6) и о послушании (*мā'ū'ūn*) Ему небес и земли (41:9–10).

2. Об определении души¹¹

С этого вопроса Ибн-Сина начинает рассуждение о психологической проблематике. В гл. I.1, отчасти перекликающейся с гл. II.1–2 «О душе» Аристотеля, дается определение души и рассматриваются смежные с ним аспекты, связанные с ее характеристикой как энтелехии, формы, потенции и т.д. Критике же воззрений древних мыслителей¹² на душу философ посвящает последующую главу, соответствующую гл. I.2–5 аристотелевского трактата. Лаконичность изложения этих воззрений, как и сам факт отнесения их на второй план, отражает в целом характерную для автора «Исцеления» ориентацию на собственно аподиктическую методологию и на минимизацию роли близких к диалектическим процедур (см.: [1, с. 620]).

Означенные воззрения Ибн-Сина группирует фактически согласно пяти категориям.

(1) К первой относятся те, кто полагает душу самодвижущимся принципом движения (*харака*), считая ее нетелесной субстанцией [Ксенократ] либо телесной – совокупностью атомов [Левкипп и Демокрит] или огнем [Демокрит].

(2) Другие утверждают душу принципом постижения (*'идрāk*), который представлялся ими либо одним из четырех элементов – огня, воздуха [Диоген], воды [Гиппон] и земли; либо парообразным (*бухāрū*) телом, испарением [Гераклит?]; либо числом [Платон]; либо сочетанием означенных четырех элементов, а также любви и вражды, как об этом учит Эмпедокл.

¹¹ В рамках теории определения (*та'рīф*) Ибн-Сина, как и другие мусульманские перипатетики, различают два типа определения, ориентированные на раскрытие сущности объекта / определяемого: дефиницию (*хадд*) и дескрипцию (*расм*). Первое выражает саму сущность вещи, конструируясь через род и видовое отличие / дифференцию («Человек есть разумное животное»), тогда как второе призвано лишь выделять сущность объекта сравнительно с другими сущностями, конструируясь через род и акцидентальный признак («человек – это обладающее чувством юмора животное»).

¹² Преимущественно античных / греческих, притом, как правило, анонимно. Ниже в квадратных скобках указываются соответствующие имена античных мыслителей, как они обычно идентифицируются у Аристотеля.



(3) Для некоторых душа есть число, служащее принципом и движением, и постижения [Ксенократ].

(4) Утверждающие душу в качестве принципа жизни (*хайят*) отождествляли ее либо с врожденным теплом (*харара гаризийа*); либо с холодом (*буруда*)¹³; либо с кровью (*дамм*) [Критий]; либо с гармонией (*та'лиф, нисба*) элементов – видимо здесь подразумеваются некоторые пифагорейцы; либо со смесью (*мизадж*).

(5) Были и такие, кто полагал, что душа есть Бог и что Он присутствует во всем: в одних вещах выступает как природа (*таб*), в других – как душа (*нафс*), в третьих – как разум (*акль*) [2, с. 14–16; 4, с. 394–395].

В такой формулировке последнее мнение не представлено у Аристотеля¹⁴. Стагирит не упоминает и концепцию о тождестве души и [телесной] смеси (*мизадж*)¹⁵: «смесь», о которой говорится у него в данном контексте [14, с. 385], надо полагать, относится к упомянутому выше мнению Эмпедокла о душе как гармонии.

Что касается определения души, то при его рассмотрении, как было отмечено, Ибн-Сина (в отличие от Аристотеля) включает и небесную душу. Кроме того, автор «Психологии» отмечает, что традиционное аристотелевское определение не является сущностным определением¹⁶ и фактически не распространяется на небесную душу.

Трактовка Аристотелем души исходит из характерного для него принципа гилеморфизма, которому подчиняются все природные тела: «...Душа необходимо есть сущность¹⁷ в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [14, с. 394]. Душа и тело суть нечто единое, наподобие воска и отпечатка на нем [14, с. 395]. Согласно утвердившемуся впоследствии в перипатетической традиции собственно определению души, она есть «первая энтелехия¹⁸ естественного тела, обладающего органами» [14, с. 395].

¹³ Эти оба мнения анонимны не только у Ибн-Сины, но и у Аристотеля.

¹⁴ У него сказано: «Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов» [13, 1.5, с. 391].

¹⁵ Подробнее о смеси будет сказано в нашей следующей статье: «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

¹⁶ Помимо указанного Ибн-Синою аспекта (это определение не эссенциально, а релевантно) аристотелевская дефиниция не строгая также и с точки зрения аристотелевского требования к дефиниции как выражающей сущность, которая и заключается в роде данной вещи (см.: [24, с. 192]). Видимо, на втором аспекте Ибн-Сина не акцентирует внимание из пиетизма перед авторитетом Аристотеля.

¹⁷ Греч. οὐσία; лат. substantia; араб. *джаухар*.

¹⁸ Греч. *εντελέχεια ἡ πρώτη*; это первая ступень актуализации данного рода существ в аспекте его субстанциальных характеристик как рода. За первой энтелехией (например, «разумность» в отношении людей) следуют вторые и далее энтелехии (например, «ученость» в отношении просто «человека»). Подробнее об этом см. ниже, в рубрике «Потенция, форма или энтелехия».



Для автора «Психологии» определение души как энтелехии / завершенности (*камаль*) не является строгим определением, не выражает сущности души как таковой. Ведь от бытия первой завершенностью еще не ясно, является ли душа субстанцией или акциденцией. Более того, в качестве завершенности наименование «душа» приложимо к ней не эссенциально, не «в аспекте ее субстанции (*джаухар*)», а оперативно и релевантно – «поскольку она управляет телами и соотносится с ними». Именно поэтому тело и включается в определение души¹⁹, наподобие того, как, например, строение включается в определение строителя, хотя оно и не берется при определении последнего как человека. В таком ее аспекте, т.е. в плане ее связи с материей и движением, изучение души входит в науку физики; но для раскрытия сущности души «скорее потребуются исследование иного рода» [2, с. 9–10; 4, с. 315]. По всей видимости, эту сущность Ибн-Сина усматривает в ее когнитивной способности соединения с интеллектами-душами небесных сфер и особенно с Деятельным разумом²⁰, а также в ее нетленности и посмертной судьбе²¹.

Как отмечает Ибн-Сина, против указанного определения выдвигают возражение, суть которого состоит в том, что оно не охватывает небесную душу. Во-первых, ее действие совершается не посредством органов, а во-вторых, даже если не упоминать об органах, ограничиваясь лишь упоминанием о жизни, то присущая небесной душе жизнь не нуждается ни в питании и росте, ни даже в ощущении – признаках, по которым, собственно, и определяется жизнь. А если под жизнью понимать имеющиеся у небесной души такие свойства, как постижение (*'идрāk*), умственные представления (*тасаввур 'ақлӣ*) или волевое движение, то все равно это понятие жизни нельзя распространить на растения.

Отвечая на данное возражение, Ибн-Сина указывает на наличие двух мнений относительно характера небесного движения. Согласно одному из них, каждая планета объединяется вместе с несколькими сферами, управляемыми ее движением, в некую телесную совокупность, напоминающую единое животное; тогда действие каждой из сфер будет совершаться посредством нескольких частей, обладающих движением, так что они будут играть роль словно органов. Странники другого мнения полагают, что каждая сфера имеет свою собственную жизнь, тем более что девятое тело (беззвездного неба) скорее представляется как актуально единое, не имея какой-либо множественности [2, с. 11–12; 4, с. 316–317].

Вместе с тем, по признанию самого Ибн-Сины, сказанное сторонниками первого мнения «справедливо не по отношению ко всем сферам»

¹⁹ Как завершенности тела.

²⁰ Араб. *аль-'ақль аль-фа'āl*; по Ибн-Сине, это разум, управляющий подлунным миром.

²¹ В «Состояниях души» [8, с. 53] говорится о присущей душе субстанции (*джаухар*) – той, благодаря которой она отрешена (гл. *фāрақа*) [от материи].



[4, с. 317], т. е., надо полагать, учение, которое разделяли многие перипатетики вслед за Птолемеем, не применимо к крайнему (от Земли) небу – беззвездному / атласному. В рамках же второй трактовки «душа» лишь омонимически прилагается и к небесным сферам, и к растительным душам. Более того, указанное определение относится исключительно к душе, присущей составным вещам. Даже если допустить натяжку и прилагать понятие «душа» к животным и небесным телам, то и в таком случае оно не станет всеобщим, не будет охватывать растения [4, с. 317–318]. Автор «Психологии» не раскрывает последнее положение; но, как отмечает редактор кумского издания (Х. Амули), на полях одной из рукописей имеются глоссы: общим для животной души и небесной является факт действия согласно некоему преднамерению / стремлению [на основе определенного представления / *тахаййуль*] (*қасд*), а у растений таковой отсутствует [25, с. 23; см. также: 8, с. 49].

Ибн-Сина указывает на проблематичность и самого объединения [земных] животных и небес. Ведь при строгом подходе на них не распространяется ни понятие «жизнь», ни понятие «разум». Действительно, у земных существ разум прилагается в отношении души, которой свойственны два материальных (*хайуляни*) разума – [собственно материальный и предрасположенный, умеющий]²², тогда как небесной душе свойствен лишь разум актуальный, а таковой не может служить конститuentом для души, входящей в определение разумного (*наттық*) [4, с. 318]. По всей видимости, философ здесь подразумевает следующее. Выступая в качестве части определения «разумного» в высказывании: «Разумное – это душа, обладающая разумом», душа не конституируется актуальным разумом, а только тем общим, что имеется между этим разумом и потенциальным разумом: в противном случае о человеке, находящемся на ступени материального разума, нельзя говорить как о разумном.

То же самое замечание, говорит далее Ибн-Сина, относится и к ощущению. Ибо ощущение у земных существ прилагается к потенции, посредством которой они постигают чувственные предметы, обретая их образы (ед. ч. *мисаль*) и претерпевая действия с их стороны; и это также, видимо, неверно в отношении к ощущению у небесных тел. Кроме того, если и объявить душу первой энтелехией волиительно движущегося и постигающего тела, таким образом охватывая животную и небесную души, то все равно растения выпадут из этой совокупности [4, с. 318].

²² Материальный разум – это первая ступень становления разумной способности (интеллекции), представляющая чистую предрасположенность (наподобие способности младенца к письму). За ним следует разум, который уже владеет интеллекцией и подразделяется на два – предрасположенный (*би-ль-маляка*; наподобие способности к письму у юноши, только научившегося владению письмом и алфавитом) и актуальный (*би-ль-фи'ль*; наподобие умения искусного писца, который даже если не пишет, но всегда может продемонстрировать свое умение) (см.: [4, с. 379–381]).



Как видим, Ибн-Сина скорее склоняется к означенному возражению против распространения традиционного определения на надлунную область. Отчасти можно здесь согласиться с замечанием Т. Альпины о том, что автор «Психологии» не стремится выдвинуть собственную дефиницию души [26, р. 114]. Вместе с тем данная философем характеристика души как «принципа (*мабда'*) для производства действий, которые не являются единообразными (*'аля ватйра вахида*) и лишенными воли (*'адй-мат аль-'урада*)» [2, с. 5; 4, с. 309], могла бы претендовать на роль определения, охватывающего и земную душу, и небесную. В этой характеристике очевидно подразумевается логико-дедуктивная схема классификации души соответственно указанным двум критериям: (1) единообразное и неволительное; (2) единообразное и волительное; (3) разнообразное и волительное; (4) разнообразное и неволительное. Принципом первого разряда движения выступает «минеральная форма», именуемая обычно «природой»; остальные соответствуют трем разрядам души – небесной (душе той или иной небесной сферы), животной (включая человеческую) и растительной. Но Ибн-Сина, ориентирующийся в «Исцелении» на следование перипатетической традиции, формально не представляет указанную квалификацию в качестве альтернативы традиционной аристотелевской дефиниции.

3. Потенция, форма, энтелехия

Раскрывая сущность души (в гл. II.1 «О душе»), Аристотель характеризует ее и как форму, и как энтелехию / завершенность. Ибн-Сина же выделяет еще одну характеристику, притом в качестве первой – потенцию (силу, способность; араб. *кувва*), и показывает, что душа скорее представляет собой энтелехию, нежели форму.

Согласно автору «Психологии», эти три указанных обозначения прилагаются к душе в разных аспектах. Она называется «потенцией» и постольку, поскольку она является принципом действия – [движения], и постольку, поскольку служит принципом претерпевания – [постижения], т. е. в том аспекте, в каковом она воспринимает чувственные и умственные формы.

Душа выступает формой (*сура*) относительно материи (*мадда*), которую она принимает в качестве вместилища, вместе с ней образуя растительную или животную субстанции.

Она служит энтелехией в аспекте родо-видовой реализации. Ибо именно через нее природа рода завершается, становясь тем или иным конкретным видом; а сам вид реализуется как собственно вид [2, с. 6–7; 4, с. 311].

Аристотель не останавливается на раскрытии соотношения «формы» и «энтелехии» как обозначений души. Лишь косвенно он затрагивает эту тему, ставя вопрос о возможной отрешенности души: «...не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна» [14, с. 396]. По замечанию Т. Трэйси [27, р. 97], несмотря на



свою стойкую позицию, согласно которой «душа неотделима от тела» так же, как раскалывание для топора или видение – для глаза [14, с. 396], Стагирит здесь допускает мысль, что присутствие души в теле может быть непостоянным, наподобие непостоянного присутствия корабельника на борту корабля.

На означенный вопрос, оставленный Аристотелем без ответа, его античные последователи и комментаторы давали разные ответы. Так, Александр Афродизийский вообще отрицал корректность уподобления соотношения души-тела соотношению корабельника-корабля. Ему был чужд такой «субстанциальный дуализм»: корабль продолжает свое существование даже после того, как корабельник его покидает, в то время как без души живое тело перестает быть живым; и его можно назвать органическим телом лишь омонимически. Как пишет комментатор, аналогию с корабельником можно понимать двояко: (1) корабельник – олицетворение искусства кораблевождения; тогда таковой служит [частью] формы корабля, [каковая неотделима от него]; (2) корабельник – конкретный индивид, владеющий данным искусством; но в таком качестве он не является ни формой для корабля, ни его энтелехией [28, р. 42, 47–48].

Противоположные подходы к сравнению души с корабельником, как и следовало ожидать, развивали комментаторы платоновской ориентации – Фемистий (ум. 387), Симпликий, Филопон (ум. 570) и др. По Фемистию, душа как форма тела неотделима от него, в отличие от [рациональной ее части], интеллекта, который может быть отрешенным, наподобие корабельника, служащего для корабля в качестве энтелехии, но отделеной от него [29, р. 68].

Близкую трактовку мы находим у Филопона. В своей отрешенности рациональная часть души схожа с корабельником, который представляет собой энтелехию по отношению к форме корабля. В действительности и отдаленная часть души, и неотдаленная суть энтелехии: вторая служит таковой по своей субстанции, тогда как первая – по своей деятельности [30, р. 6, 25].

Подобно Филопону, различая два разряда энтелехии, Симпликий полагает, что душа относится к телу так же, как корабельник к кораблю: она имеет отдельную от него сущность и (вразрез с учением Аристотеля) является самодвижущейся. Если в качестве первой энтелехии душа выступает формальной причиной, и в этом аспекте имманентна телу, «заключена» в нем, то в качестве второй она проявляет себя как действующая причина, «двигатель», будучи таким образом трансцендентной телу, отделенной от него [31, р. 17–18]. В собственном смысле, по трактовке комментатора, формой для тела служит природа, а не сама душа; последняя выступает причиной именно его жизни, делая его живым орудием (подробнее см.: [32]). Заметим, что само положение об орудийности тела – вполне аристотелевское; но в означенной интерпретации оно служит посылкой для утверждения об отрешенности души, в корне



отличающейся от аристотелевской, гилеморфической, трактовки соотношения души и тела.

Развивая эту неоплатоновскую интенцию, Ибн-Сина выдвигает более широкую трактовку «энтелехии», при которой энтелехияльная (*тамāmийя*, *камāлийя*) причина охватывает как конечную / целевую (*гā'ийя*) причину²³, так и формальную (*сӯрийя*) и действующую (*фā'уля*, *фā'илийя*) – трактовку, обстоятельно изложенную в метафизическом разделе «Исцеления» [3, гл. VI. 5] (см. также: [33, гл. I.6]).

Как показывает философ в разделе по психологии, обозначение души как «энтелехия» более адекватно, нежели «форма» и «потенция»; к тому же это обозначение шире и того и другого²⁴. Наименование «энтелехия» шире «формы»²⁵, ибо всякая форма является энтелехией, но не наоборот. Например, царь будет энтелехией для града, а кормчий – для судна; однако и тот и другой не суть формы для града и судна²⁶. Отрешенная (*муфāриқ*) по своей самости энтелехия фактически не есть форма для материи или в материи. Таковую можно назвать формой только в случае, если условиться считать завершенность вида его формой. Ведь одна и та же вещь по отношению к материи называется формой, в отношении к совокупности формы и материи – конечной целью (*гāйя*) и завершенностью (*камāль*), а по отношению к движению – действующим / производящим (*фā'илū*) принципом и двигательной силой²⁷.

Наименование «энтелехия» является и более адекватным, в большей степени указывающим²⁸ на понятие души. Если форма соотносится с чем-то далеким от самости субстанции (т. е. с видом), которая образуется благодаря ей, с чем-то, через посредство которого полученная субстанция есть такова, какова она потенциально есть, с чем-то, к которому не могут быть возведены действия; словом, с материей, ибо форма является формой именно в плане наличия у нее материи, то энтелехия требует соотнесенности с чем-то, которое уже завершено (*тāмм*) и от

²³ Как синонимы Ибн-Сина порой употребляет эти два термина – конечная / целевая и энтелехияльная причины.

²⁴ «Более адекватно» (букв. «более полно») – араб. *'атамм*; «шире» – *'а'амм*; оба термина выделены согласно версии трактата «Состояния души» [8, с. 51].

²⁵ Здесь «форма» понимается как нечто не отрешенное от материи, запечатленное (*мунтаби'*) в ней.

²⁶ Как говорится в «Состояниях души», корабль без корабельника или город без царя – все равно что рука человека или его голова вне тела; их можно назвать рукой или головой лишь омонимически, подобно тому как мертвеца можно назвать человеком лишь омонимически [8, с. 52].

²⁷ Версия «Состояний души»: душа выступает потенцией по отношению к своему действию; формой – по отношению к смешанной [с ней] (*мумтазиджа*) материи, если речь идет о запечатленной (*мунтаби'а*) в материи душе; энтелехией – по отношению к животному или человеческому виду (*наў'*) [8, с. 51].

²⁸ Араб. *'адалль* – согласно версии «Психологии» [2, с. 7].



которого исходят действия, так как энтелехия есть энтелехия в плане ее связи с видом²⁹.

Обозначение души как «энтелехия» более подходящее (*аўля*) и сравнительно с потенцией. [Оно шире], ибо «потенция» прилагается к душе и как к действующему принципу – началу движения, и как к претерпевающему – началу постижения. И ни один из указанных двух аспектов не приличествует ей более другого; посему при именовании ее «потенцией» и подразумевании под этим обоих аспектов данное обозначение будет только омонимическим. А если ограничиваются одним аспектом, то это было бы неоправданным предпочтением одного – другому; более того, такое наименование не выражало бы самость души как души вообще, но лишь в определенном аспекте! Энтелехия же охватывает оба указанных аспекта потенции [2, с. 7–8; 4, с. 312–313]³⁰.

Касательно самого понятия «энтелехия» следует отметить, что данное в аристотелевском трактате «О душе» выделение первой и [второй] энтелехий весьма нечетко³¹. У Ибн-Сины же мы находим не только строгое определение, но и различие также «третьих» и [последующих] энтелехий.

Согласно авиценновской «Психологии», первая (*авваль*) энтелехия – это такая энтелехия, благодаря которой вид становится актуальным видом, подобно конфигурации (*шакль*)³² меча по отношению к нему. Вторая (*сānī*) же энтелехия следует за реализацией вещи в качестве вида, выражая соответствующие действия или претерпевания: для меча, например, – резание. Как разъясняет философ, «вторыми» энтелехиями называются потому, что для актуализации вида (в частности, для актуализации «человека» как вида в рамках рода «животное») нет нужды в актуальной реализации у него подобных вещей (например, умопостижения); но когда у него актуально появляется принцип этих вещей (разумность как видовое отличие), такие завершенности у него возникают потенциально, прежде находясь в далекой потенции (как потенции данного рода), чье становление ближней, подлинной потенцией требует предварительного наличия чего-то (свойственной человеку разумности) [2, с. 10; 4, с. 316].

²⁹ В «Состояниях души» сказано: обозначение «энтелехия» полнее, потому что берется по отношению к понятию, которое ближе к природе (*табй'а*) вещи – виду, а не к более далекой вещи – материи; ведь, [например], в этом отношении материя природы человека [как вида] первее (*аўля*) материи человека, ибо материя человека есть человек именно потенциально и служит частью природы человека, а человек есть человек уже актуально; так что в плане указания [на обозначаемое] соотносительность с человеком полнее, нежели соотносительность с материей человека [8, с. 51].

³⁰ В «Состояниях души» добавлено: тот же факт, что по своему понятию «энтелехия» полнее «потенции», не вызывает сомнений [8, с. 52].

³¹ У Стагирита лишь сказано: «Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания» [13, с. 394].

³² Речь идет, надо полагать, о конфигурации, благодаря которой меч способен колоть / резать.



Об энтелехии более высокого порядка автор «Исцеления» упоминает в разделе по метафизике, где он обсуждает вопрос о теодицее, доказывая, что в мире преобладает благо, хотя там и много зла. Как здесь говорится, то зло, которое преобладает (*'аксарӣ*) в подлунном мире, представляет собой разряд зла, трактуемого в смысле отсутствия третьих (*сәлиса*) энтелехий – таких, как знание геометрии, превосходная красота [3, с. 422; 4, с. 420]. По аналогии можно было бы говорить и о четвертых, пятых и т. д. энтелехиях. Но в авиценнизирующей философии ислама все энтелехии, последующие за первой, обычно обозначаются как «вторые», т.е. вторичные.

Ибн-Сина конкретизирует традиционное аристотелевское определение души как первой энтелехии органического тела, прилагая его ко всем трем разновидностям [земной] души – растительной / вегетативной (*набәтиййа*), животной (*хайвәниййа*) и человеческой (*'инсәниййа*). Растительная душа – это первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается. Животная душа – первая энтелехия естественного органического тела в том аспекте, в котором воспринимает единичные вещи (*джуз'иййәт*) и совершает волевые движения. Человеческая душа есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в которой ему атрибутируется совершение действий, исходящих из осмысленного выбора (*ихтийәр фикрӣ*) и умознания (*истинбәт би-р-ра'ӣ*), и в какой оно постигает универсалии (*аль-умӯр аль-куллиййа*) [2, с. 32; 4, с. 326].

В авиценновской «Психологии» обсуждается и вопрос, оставленный Аристотелем без внимания, – о характере указанной классификации души в плане родо-видовой иерархии. Представляя перечень психических сил (гл. I.5), Ибн-Сина скорее описывает «душу» в качестве общего понятия, нежели рода, ибо приводимую им классификацию он характеризует как «[установление] разрядов» (*таснӣф*; единица деления – *сынф*), т.е. такое деление, которое ориентируется не на субстанциональные / сущностные признаки (как то имеет место при родо-видовом делении), а на акцидентальные. О такой классификации фактически речь идет и в «Спасении»: «Душа, как единый род (*ка-джинс вәҳид*), делится согласно определенному делению на три части» [6, с. 319]. Правда, здесь душа обозначена как род; однако, заметим, вопрос остается открытым – употребляется ли здесь слово «род» в строгом техническом смысле.

Комментируя означенную классификацию, Ибн-Сина указывает, что предпочтительнее было бы сделать каждый разряд аспектом (*шарт*), входящим в определение (*расм*)³³ последующего, [т.е. включить растение в определение животного, животное – в определение человеческого], раз речь идет об определении собственно души, а не психической силы, имеющейся у этой души в аспекте соответствующего действия – ведь

³³ О двух типах определения см. выше, сн. 11.



энтелехия берется в определении (*хадд*) самой души, а не в определении ее силы. Сверх того, еще более адекватным, говорит далее философ, было бы «сделать растительную душу родом для животной, а животную – для человеческой³⁴, в определении (*хадд*) более частного беря более общее» [2, с. 32; см.: 34, с. 409–410].

* * *

Помимо указанных выше аспектов, касающихся сущности души, в первой книге «Психологии» освещаются также вопросы о соотношении души и жизни, о душе человека как о его эго, о субстанциональности души вообще и о соотношении души и смеси (*мизāдж*). Касательно первого вопроса Ибн-Сина замечает, что если брать «жизнь» в ее понимании широкой публикой, то ее нельзя отождествлять с душой; но такое отождествление возможно, если рассматривать ее в качестве первой энтелехии [подробнее см.: 2, с. 11–12; 4, с. 317–319]. Оставшиеся три вопроса будут предметом рассмотрения в нашей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

Литература

1. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.
2. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': ат-Ṭабī'ийāt*. Т. 6: *ан-Нафс*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб; 1975. 261 с. (На араб. яз.)
3. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-'Иляхиййāt*. Каир: Визāрат ас-Сақāфа ва-ль-'иршād аль-қаумй; 1960. 455 с. (На араб. яз.)
4. Ибн-Сина. Исцеление: [фрагменты]. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). *Мусульманская философия: Антология (фальсафа)*. Казань: ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
5. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
6. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt* [«Спасение»]. Ред. М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Дā-нишгāх Тихрāн; 1978. 783 с. (На араб. яз.)
7. Ибн-Сина. *Аль-'Ишāрат ва-т-танбūхāt*. Ред. М. Аз-Зāри'й. Кум: Бустāн-и китаб; 2013. (На араб. яз.). 448 с.
8. Ибн-Сина. 'Ахуāль ан-нафс. В: аш-Шайх ар-ра'йс Ибн-Сйнā. *Ахуāль ан-нафс...* Ред. А. Ф. Аль-'Ахуāни. Paris: Byblion; 2007. С. 45–142. (На араб. яз.)
9. Cohoe C. Living without a soul: why God and the heavenly movers fall outside of Aristotle's psychology. *Phronesis*. 2020;65 (3):281–323.
10. Macfarlane P., Polansky R. God, the divine, and воϋс in relation to the *De Anima*. In: Gerd van Riel et al. (eds) *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven: Leuven University Press; 2009, pp. 107–123.

³⁴ Говоря о растительной энтелехии и животной энтелехии.



11. Аристотель. Физика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1981. Т. 3. С. 59–262.
12. Аристотель. О небе. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1981. Т. 3. С. 263–378.
13. Simplicius: *On Aristotle On the heavens*. 1.2–3. Gen. ed. R. Sorabji, transl. J. Mueller. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury; 2014. 202 p.
14. Аристотель. О душе. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.
15. [Александр Афродизийский]. Фй мабади' аль-кулль. В: 'А. Бадави (ред.). *Аристу' инд аль-'араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978. С. 253–277. (На араб. яз.)
16. Wolfson H. The problem of the souls of the spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler. *Dumbarton Oaks Papers*. 1962;16: 67–93.
17. Аль-Фараби. Гражданская политика. В: Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 45–168.
18. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015. 181 с.
19. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Ред. М.А. аль-Джабирй. Бейрут: Марказ дирасāt аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с. (На араб. яз.)
20. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИМИ-Пресс – СПб: Алетейя; 1999. 684 с.
21. ат-Туси, Насыраддин. *Шарх аль-'Ишāрат ва-т-танбīхāt*. Ред. Х. 'Амулй. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Бустāн-и китāб; 2007. 1168 с. (На араб. яз.)
22. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980; С. 229–382.
23. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2019;2(3):634–676. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.
24. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Наука; 1976. С. 63–367.
25. Ибн-Сина. *Ан-Нафс мин китāб аш-Шифā'*. Ред. Х. аль-'Амулй. Кум: Марказ-и интишāрат-и дафтар-и таблйгāt-и 'ислāmй; 1417/[1996]. 368 с. (На араб. яз.)
26. Alpina T. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. Berlin: De Gruyter; 2021. 278 p.
27. Tracy Th. The Soul / Boatman analogy in Aristotle's De Anima. *Classical Philology*. 1982;77(2):97–112.
28. Caston V. (transl., introd. and comment.) *Alexander of Aphrodisias on the Soul*. Part I. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
29. Themistius. *On Aristotle's On the soul*. Transl. by R. B. Todd. Ithaca: Cornell University Press; 1996. 247 p.



30. Philoponus: *On Aristotle On the Soul 2.1–6*. Transl. by W. Charlton. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 184 p.

31. Simplicius: *On Aristotle On the Soul 1.1–2.4*. Transl. by J. O. Urmson, notes – P. Lautner. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.

32. Варламова М. О различии души и природы живого тела у Симпликия. *Платоновские исследования*. 2018;9(2):121–136. DOI: 10.25985/PI.9.2.09.

33. Wisnovsky R. *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca – New York: Cornell University Press; 2003. 320 p.

34. Ибн-Сина. Книга о душе. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980; С. 383–521.

References

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

2. Ibn Sīnā. *Ash-Shifā': At-Tabī'yūāt*: Vol. 6: *an-Nafs*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-amma li-l-Kitāb; 1975. 261 p. (In Arabic)

3. Ibn Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1–2. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qaṁmī; 1960. 455 p. (In Arabic)

4. Ibn Sīnā. *The Healing* (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)

5. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. 236 p. (In Russ.)

6. Ibn Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. 783 p. (In Arabic)

7. Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Ed. M. az-Zārī'ī. Qom: Bustān-i kitāb; 2013. 448 p. (In Arabic)

8. Ibn Sīnā. 'Aḥwāl an-nafs. In: ash-Shaykh ar-ra'īs Ibn Sīnā. *Aḥwāl al-nafs...* Ed. A. F. al-Ahwani. Paris: Dār Babylon; 2007, pp. 45–142. (In Arabic)

9. Cohoe C. Living without a soul: why God and the heavenly movers fall outside of Aristotle's psychology. *Phronesis*. 2020;65(3):281–323.

10. Macfarlane P., Polansky R. God, the divine, and voūç in relation to the *De Anima*. In: Gerd van Riel et al. (eds) *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven: Leuven University Press; 2009, pp. 107–123.

11. Aristotle. Physics. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1981, pp. 59–262. (In Russ.)

12. Aristotle. On the Heavens. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1981, pp. 263–378. (In Russ.)

13. Simplicius: *On Aristotle On the heavens*. 1.2–3. Gen. ed. R. Sorabji, transl. J. Mueller. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury; 2014. 202 p.

14. Aristotle. On the Soul. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 369–448. (In Russ.)



15. [Alexander of Aphrodisias]. *Fī mabādi' al-kull*. In: 'A. Badawī (ed.). *Aristū 'ind al-'Arab*. El-Kuwait: Wiqālat al-matbū'āt; 1978, pp. 253–277. (In Arabic)
16. Wolfson H. The problem of the souls of the spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler. In: *Dumbarton Oaks Papers*. 1962;16: 67–93.
17. al-Fārābī. Civil policy. In: *Al-Fārābī. Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)
18. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion, culture*. Moscow: Nauka; 2015 (In Russ.). 181 p.
19. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Ed. M.'A. Al-Jābirī. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya; 1998. 600 p. (In Arabic).
20. Averroes (Ibn Rushd). *The Incoherence of the Incoherence*. Ed. By S. I. Eremeev. Kiev: UCIMI–Press – Saint Petersburg: Aleteya; 1999. 684 p. (In Russ.)
21. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Ed. H. Amulī. Vol. 1–2 (continuous numbering). Qom: Bustān-i kitāb; 2007. 1168 p. (In Arabic)
22. Ibn Sīnā. Directives and Remarks. In: *Ibn Sīnā. Selected philosophical works*. Moscow: Nauka, 1980, pp. 229–382. (In Russ.)
23. Ibn Sina (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt [on metaphysics]*. Part three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(3):634–676. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676
24. Aristotle. *Metaphysics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 63–367. (In Russ.)
25. Ibn Sīnā. *An-Nafs min kitāb ash-Shifā'*. Ed. H. Amulī. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī; 1417/[1996]. 368 p. (In Arabic)
26. Alpina T. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. Berlin: De Gruyter; 2021. 278 p.
27. Tracy Th. The Soul/Boatman analogy in Aristotle's *De Anima*. *Classical Philology*. 1982;77(2):97–112.
28. Caston V. (transl., introd. and comment.) *Alexander of Aphrodisias on the Soul*. Part I. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
29. Themistius. *On Aristotle's On the soul*. Transl. by R. B. Todd. Ithaca: Cornell University Press; 1996. 247 p.
30. Philoponus: *On Aristotle On the Soul 2.1–6*. Transl. by W. Charlton. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 184 p.
31. Simplicius: *On Aristotle On the Soul 1.1–2.4*. Transl. by J. O. Urmson, notes – P. Lautner. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
32. Varlamova M. On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius. In: *Platonic Investigations*. 2018;9(2):121–136. DOI: 10.25985/PI.9.2.09.
33. Wisnovsky R. *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca–New York: Cornell University Press; 2003. 320 p.
34. Ibn Sīnā. The Book on Soul. In: *Ibn Sīnā. Selected philosophical works*. Moscow: Nauka; 1980, pp. 383–521. (In Russ.)



Информация об авторе

Ефремова Наталия Валерьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Information about the author

Natalia V. Efremova – Ph. D., Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

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 сентября 2021
Одобрена после рецензирования: 05 октября 2021
Принята к публикации: 08 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: September 23, 2021
Approved after peer reviewing: October 05, 2021
Accepted for publication: October 08, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST
History of philosophy
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
История философии

Научная статья

Переводы

УДК 1(091)(34):234[091=03.211=161.1]«13»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>

Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана».
Первая адхикара, дохаки 1–10

Наталья Анатольевна Железнова

(Перевод с санскрита и апабхрамши, комментарий и предисловие)

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Аннотация. В данной публикации представлен первый перевод на европейский язык санскритского комментария *Параматмапракаша-вритти* дигамбарского экзегета Брахмадевы (XIV в.) на первые десять стихов-дохаки стихотворного трактата «Сияние высшего атмана» (апабхрамша *Параматмапракаша*) Йогинду (ок. VI в.), являющегося одним из немногих джайнских сочинений по мистицизму. Данная часть вводит в проблематику трактата и дает общее представление о трех видах духовной субстанции-атмана: внешнем, внутреннем и высшем.

Ключевые слова: Брахмадева; Йогинду; «Параматмапракаша-вритти»; «Параматмапракаша»; апабхрамша; дигамбары; мистицизм; атман

Для цитирования: Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 1–10. (Перевод с санскрита и апабхрамши, комментарий и предисловие Н. А. Железновой.) *Ориенталистика*. 2021;4(4):987–1004. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>.

Original article

Translation

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>

Brahmadeva. Paramātmāprakāśa-vṛtti.
First adhikāra, dohaka 1–10

Natalia A. Zheleznova

(Translation from Sanskrit and Apabhraṃśa into Russian, comments and introduction)

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

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Abstract. This publication offers the first translation from Sanskrit into a European language of the commentary of the Digambara exegete Brahmadeva (14th cent.) on the first ten verses-dohakas of the poetic treatise “The Radiance of the Supreme Ātman” (Apabhraṃśa *Paramatmaprāyasa*) by Yogindu (ca 6th cent.). This text is one of the very



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





few Jain writings on mysticism. The article comprises an introduction to the problems of the treatise and also provides a general idea of the understanding of the spiritual substance—the ātman and its three forms: the external one, the inner one and the supreme.

Keywords. Brahmadeva; Yogindu; Paramātmaprakāśa-vṛtti; Paramappapāyasu; apabhraṃśa; Digambara, mysticism; ātman

For citation: Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 1–10. (Translation from Sanskrit and Apabhraṃśa into Russian, comments and introduction.) *Orientalistica*. 2021;4(4):987–1004. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>.

Предисловие к переводу

Публикуемый ниже текст представляет собой отрывок из сочинения дигамбарского¹ мыслителя Брахмадевы (XIV в.)² под названием «Параматмапракаша-вритти» (санскр. *Paramātmaprakāśa-vṛtti*, букв. «Комментарий на “Сияние высшего атмана”»). Как явствует из названия, данный текст является толкованием на одно из немногих в джайнизме сочинений мистического толка – «Параматмапракаша» (апабхр. *Paramappapāyasu*, санскр. *Paramātmaprakāśa*, букв. «Сияние высшего атмана»), автором которого считается Йогинду³. *Параматмапракаша-вритти* (далее – Ппв), как и «корневой» (*mūla*), т. е. комментируемый, текст, целиком посвящен теме реализации духовной субстанции посредством преодоления различного рода заблуждений и иллюзий относительно подлинной природы атмана. Сочинение Йогинду написано размером *дохак*⁴ (отсюда и название стихотворной строки – *дохак*) на среднеиндийском литературном языке – апабхрамше⁵, имевшем, видимо, широкое хождение в джайнской среде в период Средневековья. Толкование *дохак* же Брахмадева дает на языке общеиндийской учености – санскрите. Комментарий построен на пословном разъяснении стихотворных строк. Иногда автор использует

¹ О дигамбарском направлении в частности и джайнизме вообще подробнее см.: [1, с. 3–24, 133–134].

² Подробнее о Брахмадеве см. во введении к изданию: [2, с. 12–26].

³ Йогинду в традиции также известен под именами Йогиндра, Йогиндрадева, Йогендра, Джоинду и т. п. (подробнее о нем см.: [1, с. 147–148]).

⁴ Здесь: *дохак* – стихотворный размер, используемый в джайнской литературе на апабхрамше. Доха включает в себя две строки, первая из которых состоит из 13 (6+4+3) мор, а вторая из 11 (6+4+1), последние слова заканчиваются рифмой.

⁵ Текст Йогинду написан на апабхрамше, однако семь стихов (1.65*1, 2.60, 2.111*3, 2.117, 2.213, 2.214) написаны на пракрите (видимо, *джайн-шаурасени*). Как замечает А. Упадхье, основываясь на комментарии Брахмадевы, они представляют собой заимствования из других текстов, прежде всего из *Бхава-пахуды* (пракр. *Bhāva-pāhuḍa*), входящих в *Corpus Sundaecundae* [3, с. 7]. Кроме того, пять стихов *Параматмапракаша* (1.65*1, 2.60, 2.111*2, 2.111*3, 2.117) не являются *дохами*, а 2.213 представляют собой размер *срагдхара*, 2.214 – *малини* и 2.174 – *чатушпадака*.



отработанную и хорошо зарекомендовавшую себя в экзегезе стратегию «вопрос – ответ», тем более что исходное сочинение *Параманнапаясу* возникает в качестве развернутого ответа на экзистенциальный запрос / вопрос, который задает ученик по имени Прабхакара Бхатта своему учителю Йогинду, – как избавиться от страданий сансары. Стихотворный трактат Йогинду⁶ и представляет собой подробное объяснение того, что есть спасение из океана рождений и смертей и каким образом оно возможно.

Брахмадева в качестве главного толкователя детально поясняет идеи, заложенные в комментируемых двестишестидесяти стихах, и в более пространной и понятной читателю форме раскрывает значение приводимых Йогинду примеров, призванных проиллюстрировать то или иное его теоретическое положение⁷. Зачастую он несколько усиливает звучание идей дигамбарского мистика, выявляя, по его словам, настоящий смысл (*bhāvārtha*) сказанного в «корневом» тексте, но в целом Брахмадева следует логике автора комментируемого сочинения и не позволяет себе слишком уж вольно интерпретировать мысль Йогинду.

Именно Брахмадева разделяет текст *Параманнапаясу* на две части – *адхикары*; первая из них содержит 126 стихов, а вторая – 219, включая и те строки, которые, по мнению комментатора, являются более поздними вставками. Эти последние Брахмадева делит на два класса – к одному он относит *доху*-добавления (*prakṣepaka*), включаемые им в общее число стихов *адхикары*, к другому – дополнительные внешние вставки (*sthala-samkhyābāhyaprakṣepaka*), которые в число стихов не включаются. Так, в первой *адхикаре* добавлениями считаются *доху* с 28-й по 32-ю, а дополнительными внешними вставками – 65*1, 123*2, 123*3. Во второй *адхикаре* добавлений нет, а дополнительными внешними вставками являются *доху* 46*1, 111*2, 111*3, 111*4 и 137*5. Очевидно, авторство Йогинду первого класса стихов вызывает сомнения у Брахмадевы, а относительно второго класса он полагает, что эти стихи (возможно, и не принадлежащие самому Йогинду) могут быть полезными читателю для понимания идей Йогинду. О том, сколько стихов включал в себя текст *Параманнапаясу* до редакции Брахмадевы, не сохранилось никаких сведений – вполне возможно, что несколько больше, чем вошло в ту версию, которая представлена в комментарии Ппв⁸.

⁶ Трактат Йогинду, несмотря на большую популярность в джайнской среде, не становился предметом самостоятельного научного изучения. Однако краткую характеристику общей проблематики сочинения и подхода Йогинду можно найти в предисловии А. Н. Упадхье к изданию текста Ппв [3, с. 10–52]. Кроме того, этой теме была посвящена статья французской исследовательницы Колеетт Кайя [4, с. 113–128]. Этими двумя небольшими статьями исчерпывается изучение *Параманнапаясу*. Однако ссылки на сочинение Йогинду можно встретить во многих работах, посвященных джайнизму.

⁷ Об особенностях экзегетического подхода Брахмадевы см. подробнее: [2, с. 20–28].

⁸ О различных версиях *Параманнапаясу* в рукописной традиции, в том числе на языке каннада, подробнее см.: [3, с. 3–10].



В индологической литературе нет специальных исследований, посвященных анализу комментария Брахмадевы, за исключением вступительной статьи индийского ученого А. Н. Упадхье к изданию текста Ппв. Отсутствуют и переводы на европейские языки. Публикуемый ниже отрывок комментария является начальной частью первой большой главы-адхикары Ппв (не дается лишь вводное объяснение Брахмадевы разделения сутр-дохак ввиду его технического характера, несущественного для понимания данного текста).

Перевод осуществлен по изданию: *Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramapparayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jain Mysticism. The Apabhraṃśa Text edited with Brahmaḍeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation, with a Critical Introduction, Various Reading etc., etc.,... by A. N. Upadhye. Agas: Shrimad Rajachandra Ashrama (Śrīmad Rājacandra Jaina Śāstramālā 3), 2000.*

Первая адхикара

Теперь с целью благословения в начале сочинения создатель книги, приводя истолкование с учетом первого распределения [сутр] и совершая поклонение избранному божеству, приводит первую сутру-дохаку –

***je jāyā jhāṇaggiyaeṃ kamma-kalaṃka ḍahevi |
ṇicca-ṇiraṃjaṇa-ṇāṇamaya te paramappa ṇavevi ||1||***

1. Тем высшим атманам, которые рождены «огнем» созерцания, сжегши | загрязнение кармы, состоящим из вечного незапятнанного знания, поклонившись, ||

je jāyā – которые, некоторые, деятели⁹ – великие атманы рожденные, появившиеся. [Вопрос:] по какой причине? [Ответ:] ***jhāṇaggiyaeṃ*** – огнем созерцания. [Вопрос:] что сделав прежде? [Ответ:] ***kammakalaṃka***¹⁰ ***ḍahevi*** – сжегши загрязнение кармы, превратив в пепел. [Вопрос:] в каком качестве рождены? [Ответ:] ***ṇiccaṇiraṃjaṇaṇāṇamaya*** – состоящим из вечного безупречного знания; ***te paramappa ṇavevi*** – тем высшим атманам совершив поклонение, почитаю. Так понимается истолкование, общее объяснение, совокупное значение, целостное разъяснение, сжатое предложение, т. е. утверждение¹¹. Теперь подробнее. Так, например, [те,] кто рождены, появились в момент уничтожения «кучи» кармы, подобно силе солнечных лучей при исчезновении кучи облаков, преобразились,

⁹ В тексте *kartāro*. Имеется в виду, что выражение «великие атманы» стоит в именительном падеже.

¹⁰ В тексте Йогинду составные слова дохи разделяются тире, тогда как в комментарии Брахмадевы такие слова пишутся без разделения. Поэтому данная особенность соблюдается и здесь.

¹¹ В тексте *vartikam*. Здесь, как и ранее со словом «сутра», данное слово употребляется в общем значении «истолкование», а не в качестве термина экзегезы.



[в качестве] следствия, в сущность сути самости¹², достойной рассмотрения¹³ всеми способами в форме проявления всецелого незапятнанного совершенного знания и других четырех безграничных [атрибутов души] благодаря способности освещения мира и не-мира¹⁴. [Вопрос:] в контексте какой точки зрения [сказано] *рождены*. [Ответ:] в соответствии с проявленной формой преобразования в модус сиддхи¹⁵, подобно силе преобразования в модус золота горной породы. И также сказано в «Панчастикая-[саре]» с точки зрения модусов: *abhūdapuvvo havadi siddho* – «обретя новое [состояние, душа] становится сиддхой»¹⁶; с точки же зрения субстанции по силе только прежде остается чистой просветленной единой собственной природой, подобно силе золота в горной породе. И также сказано в «Дравья-санграхе» с чистой точки зрения субстанции: *savve suddhā hu suddhanayā*¹⁷ – все души [имеют] чистую просветленную единую собственную природу. [Вопрос:] чем *рождены*? [Ответ:] «огнем» созерцания – [по этой] причине; словом «созерцание» применительно к агамам¹⁸ [обозначается] бесстрастное лишненное образов чистое созерцание; применительно к мистицизму¹⁹ – бесстрастное лишненное образов, лишненное форм созерцание. И также сказано²⁰: «ступень слогов, ступень мантр²¹-предложений, ступень “земли” – размышление о своем атмане. Ступень форм – форма всех мыслей, лишненное форм – безупречное»²².

¹² В тексте *samayāsāra* букв. «суть учения». Крайне неоднозначный термин, который в различных философских и «околофилософских» текстах дигамбарской традиции понимается по-разному. В данном случае, очевидно, речь идет о высшем атмане – главном предмете обсуждения.

¹³ Здесь используется слово *upādeya*, которое Брахмадева часто использует в своих комментариях наряду с термином *heya* – букв. «не принимаемое во внимание». Также см.: [2, с. 23–24].

¹⁴ О джайнской космологии подробнее см.: [5, с. 17–58].

¹⁵ Сиддха (*siddha* – «достигший») – термин этики и космологии, обозначающий душу, достигшую освобождения от колеса рождений и смертей [1, с. 266].

¹⁶ Кундакунда. Панчастикая-сара, 20 [6, с. 238].

¹⁷ Немичандра Сиддханта Чакравартин. Дравья-санграха, 13 [2, с. 54].

¹⁸ Агама (*āgama*) – термин, обозначающий совокупность текстов джайнского канона (подробнее см.: [1, с. 30–32]).

¹⁹ В тексте *adhyaत्मāpekṣayā* – букв. «в отношении всеобщего атмана». Этим термином в джайнизме обозначается то, что имеет отношение к подлинной сущности, внутренней природе атмана, т. е. мистицизму.

²⁰ Источник цитаты не установлен.

²¹ Мантра (*mantra*) – слово или небольшая фраза, молитва, постоянное повторение которой позволяет достичь особого состояния сознания. Об использовании мантр в джайнизме подробнее см.: [1, с. 178; 7, с. 677–691].

²² В цитате приводятся названия четырех видов «добродетельного» созерцания, которые получили хождение в джайнской религиозной практике, начиная со средневековых авторов Шубхачандры и Хемачандры (подробнее см.: [8, с. 89–90]).



И это созерцание, обратив на предмет, следует знать как сущность вкуса счастья, равного по вкусу бесстрастному высшему блаженству, порожденному лишенным образов сосредоточением, заключающемся в неделимой «тройкой драгоценности»²³ – чистой правильной вере, знании и практике. [Вопрос:] *рождены, что сделав? [Ответ:] сжегши загрязнение кармической грязи; под слово[сочетанием] «кармическая грязь»* понимается физическая и психическая карма²⁴. Физическая карма – форма совокупности материи: затемняющей знание и другие восемь [видов кармы]; психическая же карма – формы вожделения и другие виды намерений. «Горение» физической кармы – [говорится] с иносказательной не различающей обыденной точки зрения²⁵; «горение» же психической кармы – с нечистой подлинной точки зрения, с чистой же подлинной точки зрения связанность и освобождение не существуют. [Вопрос:] *каким же образом рождены, так сжегши загрязнения кармической грязи? [Ответ:] состоящим из вечного безупречного знания.* Определение «вечный» употреблено против ученика, следующего учению о мгновенности и другим теориям Сугаты²⁶ с точки зрения субстанции с целью установления субстанции высшего атмана, вечного, с легким покровом [кармы], знающего, единого по своей природе. Затем, спустя сто кальп²⁷ мир становится пустым, после этого у вечного Шивы возникает мысль о создании мира. Сразу за этим, создав связь, порождающую карму у достигших спасения душ, он вызывает [их] падение в сансару. Так учат найяики²⁸. Определение «безупречный» употреблено с целью исключения рождения психической кармы, физической кармы и не-кармы у освободившихся душ. «Не существует полного знания в отношении познаваемых внешних объектов, подобно состоянию сна» – так учат санкхьяики²⁹. Определение «состоящий из знания» употреблено против ученика, следующего этому

²³ «Тройкая драгоценность» (*ratnatraya*) – термин, обозначающий все джайнское учение в совокупности. Включает в себя веру в учение *тиртханкаров* – правильное видение; подлинное познание природы собственного атмана и устройства мира – правильное знание; и образ жизни, ведущий к освобождению от сансарного круговорота – правильное поведение [1, с. 243–244].

²⁴ В джайнизме карма понимается, во-первых, как особый вид тончайшей материи, не воспринимаемый органами чувств, а во-вторых, как недолжные психические состояния (подробнее см.: [1, с. 156–157]).

²⁵ О различных точках зрения, используемых в комментарии Брахмадевы, подробнее см.: [2, с. 24].

²⁶ Сугата (*Sugata*) – титул Будды.

²⁷ *Кальпа (kalpa)* – астрономически большой промежуток времени в школах индуистского толка. Составляет около 4,32 миллиарда лет.

²⁸ *Найяики* – представители школы *ньяя*. Подробнее о взглядах школы см.: [9, с. 20–79; 10, с. 578–585].

²⁹ *Санкхьяики* – представители школы *санкхья*. Подробнее о взглядах школы см.: [10, с. 700–707; 11, с. 12–56].



учению с целью установления совершенного знания в форме одновременного различения всех категорий, проявляющихся в трех мирах в трех временах. Таким образом, поклонившись этому высшему атману, почтив [его], совершив поклонение, – такова связь объекта и дополнения. Здесь форму слова «поклонившись» следует знать как обозначающую физическое поклонение с различающей обыденной точки зрения и психическое поклонение – форму памятования совершенного знания и других безграничных атрибутов с нечистой подлинной точки зрения; с подлинной же точки зрения не существует отношений «восхваляемое – восхваляющее». Таким образом, смыслом слова называется форма разделения слогов, смыслом точки зрения считается форма объяснения разделения точек зрения, смысл учения понимается [как] введение в объяснение собственной сущности буддизма и других учений. Из агам известен такой смысл: отмеченные атрибутами сиддхи являются освободившимися. Здесь принимаемое [во внимание] – субстанция высшего атмана [как] форма, состоящая из вечного безупречного знания. Таков истинный смысл. Повсюду по возможности во время истолкования следует извлекать истинный смысл слова, точек зрения, учения и агам и другим способом.

Затем, воспользовавшись средством [для] выхода из океана сансары, я совершаю поклонение тем, кто, поднявшись на «корабль» бесстрастного лишнего образов сосредоточения, в будущем станут состоящими из благодати, состоящими из несравненного знания. Утвердив ум в [таком] намерении, создатель сочинения привел [эту] сутру. Так в ином порядке следует знать повсюду и собственную форму распределения [сутр] –

*te vaṃdaṃṣi siri-siddha-gaṇa hosahiṃ vi aṇaṃta |
sivamaya-ṇiruvama-ṇāṇamaya parama-samāhi bhajaṃta ||2||*

2. Восхвалив эти группы почтенных сиддх, которые в будущем станут бесчисленными, |
Состоящими из благодати, состоящими из несравненного знания, воспевающими высшее сосредоточение, ||

te vaṃdaṃṣi – Восхвалив эти. [Вопрос:] какие эти? [Ответ:] *sirisiddhagaṇa* – группы почтенных сиддх. [Вопрос:] которые станут какими? [Ответ:] *hosahiṃ ye vi aṇaṃta* – в будущем станут бесчисленными. [Вопрос:] какими же они станут? [Ответ:] *sivamayaṇiruvamaṇāṇamaya* – состоящими из благодати, состоящими из несравненного знания. [Вопрос:] что воспевающие, таким образом становясь в будущем? [Ответ:] *parama-samāhi bhajaṃta* – воспевающими, восхваляющими лишнее вожделе и других видов [ложности] сосредоточение. Теперь [приводится] объяснение в деталях. Так, ведь, – я восхваляю эти группы сиддх, сжигающих карму. [Вопрос:] каким образом? [Ответ:] наделенных «процветанием» освобождения, совершенного знания и других [атрибутов], наделенных могуществом праведности и других восьми атрибутов, бесчисленных.



[Вопрос:] кем станут? [Ответ:] [теми], которые, обретя труднодостижимое просветление посредством пути, ведущего к бесстрастному всеведению, в будущем станут Шреникой³⁰ и т. п. [Вопрос:] какими [они] будут? [Вопрос:] *состоящими из благодати, состоящими из несравненного знания*. Здесь под словом «благодать» следует понимать счастье бесстрастного высшего блаженства, порожденного размышлением о своем чистом атмане; под словом «несравнимое» следует понимать «лишенное всякого сравнения»; под словом «знание» следует понимать «совершенное знание». [Вопрос:] что создадут таким образом? [Ответ:] исполненную, наполненную бесценной «тройкой драгоценностью» правильной веры, знания и практики, реальность чистого атмана, по своей природе [состоящего] из чистого знания и видения, лишенного проникновения сети всех видов ложности, объектов страстей и других форм [ложности] в форме обитателей ада и других страданий, противоположных «нектару» счастья, единому по форме с естественным блаженством, возникшим [благодаря] размышлению о чистом атмане. Воспевая «корабль» сосредоточения, являющийся средством переправы через океан сансары, заполненный огромной сетью, используемый в качестве ее вместилища. Таков смысл. Здесь принимаемое [во внимание] – собственная сущность чистого атмана, состоящего из благодати, состоящего из несравненного знания. Таков настоящий смысл ||2||.

Затем сразу я совершаю поклонение сиддхам настоящего, совершающим жертвоприношение на топливе кармы на огне высшего сосредоточения –

*te heuṃ vaṃdauṃ siddha-gaṇa acchahiṃ je vi havaṃta |
parama-samāhi-mahaggiyaeṃ kammaṃdhaṇaiṃ huṇaṃta ||3||*

3. Я восхваляю эти группы сиддх, которые пребывают благословенными, |
Сжигающими кармическое топливо на огне высшего сосредоточения. ||

te heuṃ vaṃdauṃ siddhagaṇa – Я восхваляю эти группы сиддх. [Вопрос:] каким образом, каких? [Ответ:] *acchahiṃ je vi havaṃta* – которые пребывают, являются проповедующими. [Вопрос:] пребывают делающими что? [Ответ:] *paramasamāhimahaggiyaeṃ kammaṃdhaṇaiṃ huṇaṃta* – совершающими жертвоприношение на огне высшего сосредоточения на кармическом топливе. Затем подробнее. Так, например, я восхваляю, совершаю поклонение этим собраниям сиддх посредством преданности сиддхам в высшем смысле, характеризующимся знанием бесстрастного, лишенного образов осознания. [Вопрос:] которые чем отличаются?

³⁰ Шреника (*Śreṇika*) – согласно джайнскому преданию, могущественный правитель Магадхи (V в. до н. э.). Другое имя – Бимбисара.



[Ответ:] сейчас пребывают, проповедуя, в пяти Махавидехах³¹ – почтенный Симандхара Свамин³² и другие. [Вопрос:] остаются что совершающими? [Ответ:] совершив жертвоприношение, призывают кармическое топливо во всечеловеческое лишенное образов сосредоточение, состоящее из неразделимой «тройкой драгоценности» правильной веры, знания и практики лишенного недостатков высшего атмана, неразрывно связанного с бесстрастной высшей «самотождественностью»³³. Здесь принимаемое [во внимание] – только лишенное образов сосредоточение в силу [того, что оно является] средством обретения рассматриваемой субстанции чистого атмана. Таков настоящий смысл ||3||.

Затем обрета собственную сущность те, кто, став сиддхами благодаря силе знания в соответствии со связанностью, пребывают в нирване, я восхваляю их –

*te puṇu vaṃdauṃ siddha-gaṇa je ṇivvāṇi vasaṃti |
ṇāṇiṃ tihuyaṇi garuyā vi bhava-sāyari ṇa paḍaṃti ||4||*

4. Я снова восхваляю эти группы сиддх, которые пребывают в нирване, |
Благодаря знанию учителя трех миров в океан рождений не попадают. ||4||

te puṇu vaṃdauṃ siddhagaṇa – Я снова восхваляю эти группы сиддх. [Вопрос:] чем [они] отличаются? [Ответ:] *je ṇivvāṇi vasaṃti* – которые пребывают, находятся в нирване, на тропе освобождения. [Вопрос:] и каковы же они? [Ответ:] *ṇāṇiṃ tihuyaṇi garuyā vi bhavasāyari ṇa paḍaṃti* – благодаря знанию учителя трех миров в океан рождений не попадают. Следом за этим [приводится] подробное [объяснение]. Так, ведь, – я снова восхваляю эти группы сиддх, которые в прежнее время [были] тиртханкарами³⁴, высшими богами, Бхаратой, Рагхаваном, Пандавами и другими [выдающимися личностями]³⁵ в соответствии с силой знания бесстраст-

³¹ Махавидеха (Mahāvīdeha) – термин джайнской космографии, обозначающий пять стран на мифических континентах Джамбудвипа (одна), Дхатакикханда (две) и Пушкаравара (две), где могут вести свою проповедь различные *тиртханкары* (подробнее см.: [1, с. 182]).

³² Симандхара Свамин (*Simandhara Svāmin*) – один из четырех *тиртханкаров* (наряду с Баху, Субаху и Югамандхарой), которые, по преданию, в настоящее время обитают в Махавидехе континента Джамбудвипа и ведут проповедь джайнизма. В Индии существует несколько храмов, посвященных этому *тиртханкару* (подробнее см.: [1, с. 268]).

³³ «Самотождественность» (*sāmāyika*) – одна из шести «ежедневных обязанностей» джайна, заключающаяся в ритуале обретения спокойствия (подробнее см.: [1, с. 248–249]).

³⁴ Тиртханкар (*tīrthankara* – «создатель переправы / брода») – провозвестник джайнского учения (подробнее см.: [1, с. 287–290]).

³⁵ Бхарата, Рагхаван, Пандавы – герои эпических сказаний древней и средневековой Индии. В джайнизме считаются «выдающимися личностями» (*śalākāpuruṣa*) (подробнее см.: [1, 76, 215, 315]).



ного, лишённого образов самосознания, обретя собственную сущность чистого атмана, уничтожив карму, всегда пребывают в нирване – в этом нет [никакого] сомнения. [Вопрос:] и каких же? [Ответ:] учителей трех миров, знания совершенного самосознания, освещающего мир и не-мир. Поскольку благодаря сиянию совершенного знания, практике обыденных и подлинных категорий, собственной сущности высшего атмана, видящего три мира, они остаются на тропе нирваны, постольку следует рассматривать [только] эту тропу нирваны. Так это понимается, таков смысл ||4||.

Следом за этим с обыденной [точки зрения говорится, что] только сиддхи [являются] подлинным чистым атманом, тогда как с подлинной точки зрения [они] остаются в собственной сущности чистого атмана. Поэтому объясняется –

*te puṇu vaṃdauṃ siddha-gaṇa je appāṇi vaṣaṃta |
loyālou vi sayalu ihu acchahiṃ vimalu ṇiyaṃta ||5||*

5. Я снова восхваляю эти группы сиддх, которые пребывают в [своем] атмане, |
Здесь пребывают, безупречно видящими весь мир и не-мир. ||

te puṇu vaṃdauṃ siddhagaṇa – Я снова восхваляю эти группы сиддх. *je appāṇi vaṣaṃta loyālou vi sayalu ihu attha(ccha)hiṃ vimalu ṇiyaṃta* – которые пребывают в [своем] атмане, определяющие категории вечной собственной сущности. Теперь подробнее. Так, например, я снова восхваляю эти группы сиддх, восхваляю собрания сиддх, – причину уничтожения кармы. [Вопрос:] собственная сущность сиддх какого рода? [Ответ:] собственная природа сознания и блаженства, чистая сущность тонких модусов, включающих мир и не-мир, характеризующая направленность [сознания в форме] знания и видения. Подлинная [точка зрения] при отсутствии смешения с обыденной, в самой себе объединив счастье и страдание, наличие и отсутствие, остается в своем усилии, собственной сущности самосознания. С иноказательной, не различающей обыденной [точки зрения] самосознание освещает, видит мир и не-мир, подобно тому как, подавляя совершенное знание собственной сущности атмана, оно видит категории и цели человеческой [жизни] тех, [которые] знают их [как] только обыденные атманы, чужие тонкие и грубые категории, являющиеся причинами внешних проявлений. Если же с подлинной точки зрения [они] пребывают, то в таком случае получается, что опыт счастья и страданий [возникает] при полном знании чужого счастья и страданий, а чуждость вожеления и отвращения постигается при полном знании причин относящихся к другим вожеления и отвращения. Но это большая ошибка. Здесь следует рассматривать только то, что с подлинной [точки зрения] называется устройением в собственной сущности. Таков настоящий смысл ||5||.



Затем, поклонившись бестелесным атманам, сиддхам-парамештхи-нам³⁶, теперь я совершаю поклонение всем атманам, учащим средству реализации собственной сущности сиддх –

*kevala-daṁṣaṇa-ñāṇamaya kevala-sukkha-sahāva |
jñavarām vaṁdaum bhattiyae jehiṃ payāsiya bhāva ||6||*

6. Состоящих из совершенного видения и знания, [чья] природа – совершенное счастье, |

Я восхваляю с преданностью избранных джин, которыми освещены наличествующие [категории] ||6||.

Я восхваляю этих избранных джин³⁷, которые состоят из совершенного видения и знания, [чья] собственная природа – совершенное счастье³⁸. [Вопрос:] каким образом? [Ответ:] с преданностью. [Вопрос:] которыми что сделано? [Ответ:] освещены наличествующие душа, не-душа³⁹ и другие категории. Теперь подробнее. [Те,] кто реализовали собственную сущность четырех безграничных [атрибутов], ранее получив предшествующее бесстрастному, лишённому образов сосредоточению наставление Джини, неразрывно связанное с рассмотрением [как] равнозначных счастья и страдания, жизни и смерти, приобретения и потери, врагов и друзей и заключающееся в неразделимой «тройкой драгоценности» в форме правильной веры, знания и опыта реальности высшего атмана. [Вопрос:] и что же сделано? [Ответ:] которыми в форме объяснения освещены душа и другие категории. Но в особенности я восхваляю освобождение в отсутствии кармы, состоящее в реализации собственной сущности совершенного знания и других безграничных атрибутов, и Путь Освобождения, состоящий в неделимой «тройкой драгоценности» в форме правильной веры, знания и практики чистого атмана. Здесь следует рассматривать только собственную сущность чистого атмана по своей сущности [имеющего] атрибуты архата. Таков настоящий смысл |6|.

Затем сразу я совершаю поклонение ачарьям, упадхьям и садху, почитающим тождественную-в-различии «тройкую драгоценность» –

³⁶ Парамештхин (*parameṣṭhin* – «наилучший») – титул, обозначающий наиболее достойную почитания душу, каковыми являются: 1) сиддхи – достигшие освобождения; 2) тиртханкары и архаты – всеведущие учителя; 3) ачарьи – главы общин; 4) упадхья – наставники; 5) садху – монахи [1, с. 215].

³⁷ Джина (*Jina* – «победитель») – титул последнего тиртханкара Джини Махавиры Вардхаманы, а также общее название всех последователей джайнизма (подробнее см.: [1, с. 123–124]).

³⁸ Здесь Брахмадева не приводит пословного комментария к стиху, а дает его общую трактовку. Далее в тексте комментария такой экзегетический ход будет неоднократно повторяться.

³⁹ Не-душа (*ajīva* – «неживое») – термин философии, обозначающий материю, пространство, время, условие движения и условие покоя (подробнее см.: [1, с. 33]).



*je paramappu ṇiyaṃti muṇi parama-samāhi dharevi |
paramāṇaṃdaha kāraṇiṇa tiṅṅi vi te vi ṇavevi ||7||*

7. Тем муни, которые видят высший атман, утвердившись в
высшем сосредоточении, |

Трем по причине высшего блаженства поклонившись, ||

je paramappu ṇiyaṃti muṇi – которые, некоторые муни, практикующие аскезу, обретают высший атман, знают знанием самосознания. [Вопрос:] что сделав ранее? [Ответ:] *paramasamāhi dharevi* – утвердившись в высшем сосредоточении, лишенном вожделения и других ложных состояний. [Вопрос:] по какой причине? [Ответ:] *paramāṇaṃdaha kāraṇiṇa* – по причине вкуса счастья, равного по вкусу истинному высшему блаженству, порожденному лишенным образом сосредоточением. *tiṅṅi vi te vi ṇavevi* – поклонившись, совершив поклонение трем – ачарьям, упадхьям и садху. Таков смысл. Теперь подробнее. Следует рассматривать всеми способами [только] то, что связано с не иносказательной не различающей обыденной [точкой зрения], лишенное физической кармы и не-кармы, а также то, что связано с нечистой подлинной [точкой зрения] и лишенное чувственного знания и других ложных атрибутов, [тел] человека, обитателей ада и других ложных модусов; ту, сознательную, блаженную и единую собственную природу, которая [является] реальностью чистого атмана – только это настоящий смысл, обозначающий суть учения в форме высшего смысла всеми способами. Отличное от этого следует оставить. Праведность – понимание подлинной веры благодаря отсутствию проникновения различных загрязнений; [такое] преобразование, [такой] образ действия [является] практикой видения. Правильное знание – схватывающее понимание в форме знания самосознания благодаря отсутствию сомнения, ошибок и нерешительности; [такое] преобразование, [такой] образ действия [является] практикой знания. Правильное поведение – устойчивое переживание вкуса счастья вечного блаженства благодаря отсутствию благих и не-благих видов намерений; [такое] преобразование, [такой] образ действия [является] практикой поведения. Аскетический образ жизни – подвижничество в форме единства с естественным блаженством благодаря прекращению стремлений к чуждым субстанциям; [такое] преобразование, [такой] образ действия [является] практикой аскезы. Образ действий посредством проявления⁴⁰ своей мощи в собственной сущности чистого атмана, [такое] преобразование, [такой] образ действия [является] практикой силы. Таковы пять подлинных [видов] практики. Отсутствие сомнений и другие восемь видов практики внешнего видения; благочестие [относительно] времени и другие восемь видов практики внешнего знания; пять «великих обетов», пять [видов] осторожности, тройкий контроль – практика внешнего

⁴⁰ В тексте *anavagūhanena*... букв. «не-сокрытия».



поведения в облике ниргрантхи⁴¹; голодовка и другие двенадцать видов⁴² практики внешней аскезы; форма обнаружения своей внешней мощи – практика внешней силы. Но это средства пяти [видов] внешней практики согласно традиции. Я восхваляю тех ачарий, [которые] направляются сами и ведут других к бесстрастному, лишенному образов сосредоточению, внутренне присущему чистой направленности [сознания], составляющей сущность пяти [видов] практики, не отличной по сути от проявления собственной мощи, аскетического образа жизни, [имеющего] сущность прекращения стремления к внешним вещам, правильной веры, знания и практики реальности чистого атмана, по своей природе [являющегося] чистым знанием и видением. Они объясняют, что следует рассматривать природу своего чистого атмана, обозначаемую как «протяженная субстанция чистой души», «субстанция чистой души», «реальность чистой души», «категория чистой души» среди пяти протяженных субстанций, шести субстанций, семи «реальностей» и девяти категорий. Я восхваляю тех упадхьяй, которые идут [сами] и объясняют [другим] подлинный Путь Освобождения, заключающийся в «тройкой драгоценности», неотделимой по сущности от правильной веры, знания и практики чистого по своей природе атмана. Я восхваляю тех садху, которые достигают [сами] и способствуют достижению [другими] бесстрастного, лишенного образов сосредоточения, заключающегося в подлинном почитании четырех видов, неотделимого по сущности от правильной веры, знания, практики и аскетического образа жизни реальности чистого просветленного, единого по своей природе атмана. Здесь только те, которые ведут к [сосредоточению], объясняют [его], достигают бесстрастного, лишенного образов сосредоточения, только его следует рассматривать в силу [того, что оно выступает] средством реализации своего чистого атмана. Лишь это знай, как то, что следует рассматривать. Таков настоящий смысл. Так приведены семь сутр-дохак внутри первой большой главы главным образом как средство почитания пяти парамештхинов для Прабхакары Бхатты. Затем поклонившись ранее описанным способом, теперь почтенный Йогиндудева наставляет Прабхакару Бхатту –

*bhāviṃ paṇavivi paṅca-guru siri-joiṃdu-jiṅāu |
bhaṭṭapaḥāyari viṇṇaviu vimalu kareviṇu bhāu ||8||*

8. [Чистым] состоянием [сознания] поклонившись пяти учителям, почтенный джина Йогиндра, |

Наставляет Прабхакару Бхатту, создав безупречное состояние [сознания], ||8||

⁴¹ Ниргрантха (*nirgrantha*) – букв. «свободный от уз», иное название джайнского аскета.

⁴² Двенадцать видов аскезы – это голодовка, ограничение в пище, избирательность в пище, отказ от вкусного, уединение, умерщвление плоти, искупление, благочестие, услужение, изучение писаний, отрешенность и созерцание.



bhāvīm paṇāvī paṇsaguru – состоянием [сознания] поклонившись, чистым состоянием [сознания]. [Вопрос:] кому? [Ответ:] пяти учителям. [Вопрос:] после что сделал? [Ответ:] *sirijoṃdujiṇāu bhāṭṭapahāyari viṇṇaviu vimalu kareviṇu bhāu* – создав безупречное состояние [сознания], помыслы, благословенный по имени Йогиндрадева наставляет Прабхакару Бхатту. Здесь Прабхакара Бхатта с целью полного знания реальности чистого атмана наставляется почтенным Йогиндрадевой благодаря преобладанию преданности. Таков смысл [8].

Так, например, –

gau saṃsāri vasaṃtāhaṃ sāmīya kālu aṇaṃtu |
para maīm kiṃ pi ṇa pattu suhu dukkhu ji pattu maḥaṃtu ||9||

9. Упавший в сансару остается [в ней] бесконечное время, о господин! |

Однако что же я не обрел [в ней] счастье, а лишь страдание великое обрел? ||9||

gau saṃsāri vasaṃtāhaṃ sāmīya kālu aṇaṃtu – Упавший в сансару пребывает *остается* [в ней], пребывает, о господин! [Вопрос:] что? [Ответ:] *время*. [Вопрос:] какое? [Ответ:] *бесконечное*. *para maīm kiṃ pi ṇa pattu sudu dukkhu ji pattu maḥaṃtu* – Однако что же я не обрел [в ней] счастье, а лишь страдание великое обрел? Теперь [дается] пространное [объяснение]. Так ведь, – бесчисленно время обитающих, находящихся в океане сансары, о господин, в облике обитателя ада и других [видов] страданий, противоположных нектару счастья, по сущности равного вкусу бесстрастного высшего блаженства, порожденного размышлением о своем чистом атмане, исполненного в форме рождения, старости и смерти, противоположных пути не-старения, не-умирания вместе с собранием макар⁴³ и других водных [животных]; и посреди полыхающих языков пламени огня в форме безначального и бесконечного страдания, противоположного счастью высшего смысла, характеризующегося невозмутимостью; [а также] в форме сети видов представлений, противоположных бесстрастному, лишенному образов, запутавшемуся в сети кучи гирлянд. [Вопрос:] в силу чего? [Ответ:] в силу труднодоступности, согласно традиции, прекращения гнева и других страстей, обретения одной индрии, недостаточного [количества] индрий, пяти индрий, разумности, развитости, человеческой природы, [благотворной] страны, [высокого] рода, [красивой] формы, остроты индрий, здоровья, долголетия, понимания, слушания, хранения и веры в [джайнскую] Дхарму, самообладания и отвращения от удовольствия от объектов. [Вопрос:] как же так? [Ответ:] даже после [этих] обретенных [трудно достижима] добродетель аскетического размышления, а

⁴³ Макара (*makara*) – мифическое животное, похожее на крокодила.



после этого [трудно достижима] добродетель размышления чистого атмана в силу труднодостижимости бесстрастного, лишённого образов сосредоточения, характерного для размышления чистого атмана. [Вопрос:] и что же? [Ответ:] в силу преобладания ложности, объектов, страстей и других ложных состояний [сознания] и помыслов, противоположных бесстрастному, лишённому образов сосредоточению. Просветление – обретение, получение правильного видения, знания и поведения; сосредоточение – их же внутреннее обретение в явной [форме]. Так следует знать по возможности повсеместно характеристики просветления и сосредоточения. Кроме того, сказано: «Даже обретя просветление, труднодостижимое по сущности, тем не менее можно стать невнимательным. Человек долго блуждает в сражениях жизни». Однако же я блуждаю в ранее описанной сансаре при невозможности просветления и сосредоточения, не обретя нектар счастья бесстрастного высшего блаженства, порожденного сосредоточением чистого атмана, но приобрел только страдание, возможное странствование по четырем уровням [существования], порождающее ему противоположную невозмутимость, [имеющую] различные телесные и умственные формы. Здесь следует рассматривать только ту душу, которая странствует [в сансаре] при отсутствии обретения счастья бесстрастного высшего блаженства. Таков настоящий смысл [9].

Затем [ученик] спрашивает о только той душе, которая с безначальных времен странствует [в сансаре] при отсутствии реализации собственной природы высшего атмана –

*cau-gai-dukkhaṃ-tattāṃ jo paramappau koi |
cau-gai-dukkha-viñāsayaru kahahu pasāeṃ so vi ||10||*

10. О том высшем атмане мучимых страданиями четырех уровней [существования] |
Разрушающем страдания четырех уровней [существования],
ясно поведай. ||

caugaidukkhaṃ tatthāṃ jo paramappau koi – О том высшем атмане, едином по своей природе сознанию и блаженству мучимых страданиями четырех уровней [существования] душ. [Вопрос:] и каком же? [Ответ:] *caugaidukkhavīñāsayaru* – Разрушающем страдания четырех уровней [существования], удовлетворенном нектаром счастья, единым естественному блаженству, вызванному высшим атманом, благодаря силе бесстрастного лишённого образов сосредоточения лишённых всех ложных состояний [сознания], обозначаемых по форме как [принятие] пищи, страх, соитие, привязанность. *kahahu pasāeṃ so vi* – о благословенный, только об этом высшем атмане с великой ясностью поведай. Здесь всеми способами следует рассматривать



только этот разрушитель страданий четырех уровней [существования], склонный к высшему сосредоточению. Так это понимается, таков смысл [10]. Так в первой большой главе, описывающей три вида атмана, приведены три сутры-дохаки, главным образом, для наставления Прабхакары Бхатты.

Литература

1. Железнова Н.А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; Восточная литература; 2018. 367 с.
2. Брахмадева. *Дравьясанграха-вритти*. Пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и прил. Н. А. Железновой. М.: Наука; Восточная литература; 2019. 291 с.
3. Upadhye A. N. Introduction. In: *Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramapparayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jain Mysticism*. The Apabhraṃśa Text edited with Brahmaḍeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation, with a Critical Introduction, Various Reading etc., etc... by A. N. Upadhye. Agas: Shrimad Rajachandra Ashrama (*Śrīmad Rājacandra Jaina Śāstramālā* 3), 2000 (1st ed. – 1938). P. 10–98.
4. Caillat C. Mysticism and Mystic Experience in Yogīndu's Poem *Paramātmaprakāśa*. *Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Part 1. Ed. by O. Qvarnström. Fremont California: Asian Humanities Press; 2003. P. 113–128.
5. Balcerowicz P. The Body and the Cosmos in Jaina Mythology and Art. *Sanmati. Essays Felicitating Prof. Nampa Nagarajaiah on the Occasion of his 80th Birthday*. Ed. L. Soni and J. Soni. Bengaluru: Sapna Book House; 2015. P. 17–58.
6. Железнова Н. А. *Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма*. М.: Восточная литература; 2005. 343 с.
7. Железнова Н. А. Джайнский тантризм: к постановке проблемы. *Orientalistica*. 2019;2(3):677–691.
8. Железнова Н. А. Представление о медитации в джайнской традиции. *Религиоведческие исследования. Researches in Religious Studies*. 2012;7–8:84–92.
9. *Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья*. Историко-философ. исслед., пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина. М.: Восточная литература; 2001. 504 с.
10. *Индийская философия. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература; 2009. 950 с.
11. *Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Санкхья-карика. Гаудапада. Санкхья-карика бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва каумуди*. Исслед., пер. с санскр., коммен., словарь В. К. Шохина. М.: Ладомир; 1995. 326 с.

References

1. Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2018. 367 p. (in Russ.).
2. Brahmaḍeva. *Dravyasaṅgraha-vṛtti*. Transl. from Sanskrit, Introd. and Append. by N. A. Zheleznova. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. 291 p. (In Russ.)
3. Upadhye A. N. Introduction. In: *Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramapparayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jain Mysticism*. The Apabhraṃśa Text edited



PHILOSOPHY OF THE EAST

**Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 1–10...
Orientalistica. 2021;4(4):987–1004**

with Brahmadeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation, with a Critical Introduction, Various Reading etc., etc... by A. N. Upadhye. Agas: Shrimad Rajachandra Ashrama (*Śrīmad Rājachandra Jaina Śāstramālā* 3), 2000 (1st ed. – 1938), pp. 10–98.

4. Caillat C. Mysticism and Mystic Experience in Yogīndu's Poem *Paramātmaprakāśa*. *Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Part 1. Ed. by O. Qvarnström. Fremont California: Asian Humanities Press; 2003, pp. 113–128.

5. Balcerowicz P. The Body and the Cosmos in Jaina Mythology and Art. *Sanmati. Essays Felicitating Prof. Hampa Nagarajaiah on the Occasion of his 80th Birthday*. Ed. L. Soni and J. Soni. Bengaluru: Sapna Book House; 2015, pp. 17–58.

6. Zheleznova N. A. *Kundakunda's Doctrine in Philosophical and Religious Tradition of Jainism*. Moscow: Vostochnaya literature; 2005. 343 p. (In Russ.)

7. Zheleznova N.A. Jain Tantra: stating the problem. *Orientalistica*. 2019; 2(3):677–691. (In Russ.)

8. Zheleznova N. A. The Concept of Meditation in Jain Tradition. *Researches in Religious Studies*. 2012;7–8:84–92. (In Russ.)

9. *Nyaya-sūtra. Nyaya-bhāṣya*. Historical and Philosophical Introduction, transl. from Sanskrit and comment. by V. K. Shokhin. Moscow: Vostochnaya literature; 2001. 504 p. (In Russ.)

10. *Indian Philosophy. An Encyclopedia*. Ed. by M. T. Stepanynts. Moscow: Vostochnaya Literatura RAN; 2009. 950 p. (In Russ.)

11. Shokhin V. K. (introd., transl. from Sanskrit and comment., diction.) *Moonlight of the Sāṃkhya. Iśvarakṛṣṇa. Sāṃkhya-kārikāḥ. Gaudapāda. Sāṃkhya-kārikāḥ- bhāṣya. Vacaspati Mīśra. Tattva-kaumudī*. Moscow: Ladomir; 1995. 326 p. (In Russ.)

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; <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

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, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru

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: 03 октября 2021
Одобрена после рецензирования: 29 октября 2021
Принята к публикации: 31 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: October 03, 2021
Approved after peer reviewing: October 29, 2021
Accepted for publication: October 31, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

К Востоку! Ad Orientem

Искусство Индии в коллекции Музея Востока



**Голова Будды.
Фрагмент рельефа**

Гандхара, III–V вв. н.э.

Ганч



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

1590-е гг.

Бумага, темпера, твореное золото

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

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

Авалокитешвара Локанатха

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

Бронза, позолота, пигменты

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



Государственный
МВ

**МУЗЕЙ
ВОСТОКА**

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



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

PHILOLOGY OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- **Literature of the peoples of the World**
Литературы народов мира
- **Theory of literature**
Теория литературы
- **Languages of the peoples of the World**
Языки народов мира

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the World

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литературы народов мира

Научная статья
УДК 82-941

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>

Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе

Евгения Борисовна Смагина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Аннотация. Статья посвящена мифу о Сатане, его формированию в иудаизме и раннем христианстве, библейским источникам мифа и его вариантам в коптской литературе. Основу его составляет история падения верховного ангела и превращения его в духа зла. Засвидетельствованы два варианта мифа под условными названиями: 1) «Гордец», или иначе «Легенда о Люцифере» (Сатана пожелал стать выше Бога или наравне с Ним, и был низвержен за гордыню), 2) «Завистник» (Сатана низвержен за отказ поклониться Адаму). «Легенда о Люцифере» восходит к некоторым разделам в пророческих книгах и к дохристианской экзегезе. Легенда об отказе отчасти основана на Книге Иова и могла сложиться на стыке двух отдельных мотивов в иудейских и раннехристианских толкованиях. Оба эти варианта подробно разработаны в коптских текстах, включая магические. Библейская основа мифа здесь несколько расширена. Засвидетельствован и составной сюжет, где обе линии объединены. Сатанологический миф, как и прочие апокрифические легенды об ангелах и демонах на библейской основе, разрабатывается в коптской литературе двумя путями: 1) гипостатизация абстрактных понятий и свойств, 2) аллегорическое толкование повествований о библейских персонажах как легенд об ангелах или демонах.

Ключевые слова: апокрифы; Библия; Книга Бытия; демонология; коптские тексты; магия; псевдоэпиграфы; Сатана

Для цитирования: Смагина Е. Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе. *Ориенталистика*. 2021;4(4):1007–1032. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>.



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





Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>

The Satanological Myth in the Coptic literature and its development d the 19th century and the present situation in our branch of scholarship

Evgenia B. Smagina

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Abstract. The article deals with the satanic myth, its Biblical genesis and further development in Judaism and early Christianity as well as its variants in Coptic literature. The myth is based on the story about the fall of the Supreme Angel and his subsequent transformation into an evil spirit. Two versions of the myth are known conventionally called “The proud man” and the “Envious man”. The first is the “legend of Lucifer” when Satan wished to become higher than God or equal to Him and was cast down. This legend goes back to the Biblical prophets as well as the pre-Christian exegesis. The second version describes how Satan was cast down for refusing to worship Adam. This legend is partly rooted in the book of Job and could have developed as a result of two coexisting, however, separate motives were found in the Jewish and early Christian exegesis. Both variants occur in great detail in various Coptic texts, including magical ones. The Biblical basis of the myth enlarged by various additions. Besides, there is also a version, which comprises details from both legends. The Satanological myth, like other apocryphal legends about angels and demons based upon the Biblical narrative in Coptic literature is developed in two ways: 1) personification of abstract concepts and properties, 2) allegorical interpretation of stories regarding Biblical characters as legends about angels or demons.

Keywords: apocrypha, Bible; Genesis, Book of; demonology; literature, Coptic; divination; pseudoepigrapha; Satan

For citation: Smagina E. B. The Satanological Myth in the Coptic literature and its development. *Orientalistica*. 2021;4(4):1007–1032. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1007-1032>.

Введение: предмет и задачи статьи

Цикл легенд о происхождении, падении и последующих кознях дьявола (Сатаны) тесно связан с апокрифами об Адаме и Еве и отчасти составляет с ними единство. Эта апокрифическая сюжетная линия отвечает на один из самых важных вопросов монотеистического учения, где наличие злых божеств изначально исключено, – проблему происхождения зла в мире.

Важное место занимает миф о Сатане в апокрифических толкованиях на Бытие.

В литературе по этой теме выделяются два основных варианта мифа и две причины последующей кары:



1. «Гордец» – Сатана возгордился и возомнил себя равным Богу или даже выше Его.

2. «Завистник» – Сатана отказался поклониться Адаму.

С некоторого периода ортодоксальным стал считаться первый вариант, так называемая легенда о Люцифере, а второй осуждался у ряда авторов, в том числе коптских, как еретический [1, с. 402–403; 2].

На взгляд автора данной статьи, варианты мифа о Сатане в коптских источниках еще недостаточно исследованы. Между тем среди коптских писаний засвидетельствован и первый, и второй варианты, а также полемика с легендой о «завистнике» и составной вариант, где соединены оба мотива.

Цель и задачи статьи состоят в том, чтобы рассмотреть, как тракуются основные формы и детали мифа в коптской литературе, к каким источникам предположительно восходят коптские версии, каковы специфические черты и подробности легенды о Сатане у коптов. Это позволяет сделать некоторые выводы и по более общим вопросам, касающимся формирования данного мифа.

Вариант первый – «Гордец»

Этот вариант выводится из мидрашей на два раздела пророческих книг Библии: обличение царя Вавилона (так называемая легенда о Люцифере), Ис 14:13–21, и обличение царя Тира, Иез 28.

Не случайно миф разработан на основе именно этих двух глав. Здесь образы языческих царей и их престолов приобретают сверхъестественные черты:

Ис 14:12–13 Вот и пал ты с небес,

звезда рассветная, сын зари!

(...)

Ты думал: «Взойду на небо,

выше звезд Божьих поставлю престол свой» [3, с. 736]¹.

Еще более заметно это проявляется в другой пророческой книге, инвективе другому земному владыке – царю Тира:

Иез 28:2 ...вот, ты возгордился и говоришь: «Я – бог, я восседаю

на божественном престоле среди моря!» [3, с. 919]

Далее в той же главе царь предстает как «сверкающий херувим», исполненный совершенства, мудрости и красоты.

¹ Русский перевод Танаха здесь и далее цитируется по изданию Российского Библейского Общества [3]. Цитаты из Нового Завета и второканонических книг даются в синодальном переводе. В остальных случаях, кроме тех, где это специально оговаривается, русский перевод источников мой. – Е. С.



Ты жил в Эдеме, в саду Божьем. (...) Тебя, сверкающего херувима с осеняющими крылами, Я поселил на святой горе Божьей. Там ты жил – и ходил среди огненных камней. Безупречны были твои поступки с самого дня сотворения твоего, но прошло время – и обнаружилось в тебе зло. (...) И Я низверг тебя с горы Божьей, о херувим с осеняющими крылами, положил конец твоему пребыванию среди огненных камней. Ты возгордился из-за своей красоты и растерял свою мудрость из-за блеска своего. Я низверг тебя на землю (Иез 28:12–17) [3, с. 919].

Не случайна также параллель между обличениями царя Вавилона и правителя Тира: подчеркнута их гордыня и властолюбие, обусловленные богатством и благоденствием и приведшие к падению. Отсюда и структурное сходство обоих эпизодов. Вполне закономерно, что эти качества послужили основой для мифа об ангеле, падшем из-за своей гордыни.

В обоих случаях толкования, приведшие к преобразованию обличения земных правителей в сатанологический миф, идут тем же путем, каким выстраивалась сложная система эманаций в гностических учениях начиная со II в.: путем демонологизации библейских персонажей, в данном случае – языческих царей. Иначе и не могло быть, поскольку создатели мифа могли строить его только на основе текстов Танаха.

Библейские свидетельства дополнены и развиты в апокрифических текстах. Так, в книге «Пещера сокровищ»² подчеркивается гордыня Хирама. Составитель апокрифа не обожествляет этого царя, но представляет обожествляющим себя:

Соломон любил Хирама, царя Тира. Хирам пятьдесят лет царствовал в Тире, от дней царствования Давида до царствования Седекии. И все цари Израиля были введены в заблуждение им³, ибо он был человек и кошунствовал, говоря: «Я бог, на престоле Божьем сижу в сердце моря». Царь⁴ Навуходоносор убил его [4, ch. 35.26].

Царь Вавилона и правитель Тира в этой легенде объединены, хотя и не отождествляются. Возможно, вариант «Пещеры сокровищ» отражает промежуточную стадию между экзегезой Иез 28 и сатанологическим мифом.

Кроме того, одной из составляющих легенды послужили мотивы Книги Иова: пролог, где, собственно, действует Сатана (Иов 1:6–2:7), и описание Бегемота (Иов 40, особенно 40:14). Как будет показано ниже, книгу Иова – во всяком случае, пролог, откуда и взято имя Сатана, – следует скорее причислять к источникам второго варианта мифа.

² Апокриф на сирийском языке, основан на Книге Бытия, приписывается Ефрему Сирину, но составлен, по-видимому, в VI или VII в. Дошли также фрагменты на коптском языке.

³ В другой рукописи: И всех сынов Израиля он ввёл в заблуждение.

⁴ В другой рукописи: царь Вавилона.



О гордыне действительно идет речь в последних главах книги, но это свойство приписывается не Бегемоту, а второму гигантскому существу – Левиафану: «всем сынам гордости он царь» (Иов 41:26). Притом такое чтение содержится в масоретской Библии и Вульгате, а в соответствующих стихах Септуагинты и Пешитты упоминаний о гордости нет: Септ «он царь над всеми, кто в водах», Пешитта «он царь над всеми пресмыкающимися». Это дополнительная причина отнести вариант «Гордец» к дохристианской экзегезе.

Уже самые ранние христианские авторы повторяют и развивают это толкование библейских обличительных разделов. В III в. Ориген («О началах», I, 5, 4–5) соединяет экзегезу на Ис 14 (о царе Вавилона), Иез 28 (о князе Тира) и Иов 40–41 (о Левиафане) в связный рассказ о свойствах и происхождении дьявола, решительно отрицая, что в пророческих книгах речь идет о земных царях. Притом он излагает и второй вариант мифа, «Завистник», ссылаясь на мнение некоторых авторитетов.

К образу Бегемота возводят и такое наименование дьявола, как «Первосотворенный, первое творение» [1, с. 402]. Представление о том, что Сатана (Сатанаил) первоначально был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в библейских апокрифах древности и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов [5, VII, с. 84, п. 7]. Определение «Первосотворенное, Первосотворенный» особенно популярно в коптской литературе [2, с. 39, п. 18] и засвидетельствовано в целом ряде коптских текстов, включая магические [6, с. 37]⁵.

Действительно, вполне вероятно, что это определение восходит к описанию Бегемота в Иов 40, где он назван «началом творения Господа». В данном случае может быть важно, что в масоретском тексте и Септуагинте этот стих заметно различается:

(Мас, Иов 40:14) Вот оно, начало путей Божьих! Лишь Творец его Свой меч к нему приблизит [3, с. 574].

(Септ, Иов 40:19) Это начало творения Господа, созданное на потеху ангелам Его [8, II, с. 339–340].

Возможно, упоминание о мече породило толкование, по которому Сатанаил первоначально был архистратигом небесных сил.

Представление о чудовищном творении как «потехе» или игрушке Бога можно найти и в тексте Псалтири по Септуагинте: «тот дракон, которого Ты сотворил, чтобы играть им» (Пс 103:26) [8, II, с. 113].

Вульгата и, в общих чертах, Пешитта (Иов 40:14; отступление в одном слове, «начало всех творений Божьих») следуют масоретскому варианту. В коптской гомилии, приписываемой Григорию Назианзину

⁵ Автор приводит ссылки на целый ряд референтных текстов.



(ок. 329–390), обыгрывается именно вариант Септуагинты [7, т. 22, л. 9v, 11v col. i]. Более того, ирония в описании дьявола усиливается тем, что он с самого начала счел себя ровней Троице:

А первое творение, которое Он сотворил, – это дьявол, которого Он сотворил на потеху ангелам. Он сотворил его первым из них всех в творении. И когда увидел дьявол в час, как сотворил его Бог, что никого нет – ни ангелов, ни архангелов, ни властей, ни сил, ни господств, кроме святой Троицы, Отца, Сына, и Святого Духа, – «И я с ними», сказал он, «я и сам бог, как святая Троица». (...) «Я сяду здесь, ведь я тоже бог и первое из всего творения, которое Бог создал».

Я. Доххорн видит здесь «гностическую реминисценцию» [6, с. 41], сопоставляя эту деталь с распространенным в гностических космогониях эпизодом, когда низший Демиург по незнанию объявляет себя богом. Действительно, в гностической мифологии есть такое представление: согласно ему, Бог Пятикнижия есть на самом деле верховный архонт материальных миров, по незнанию и гордыне провозгласивший себя единым Богом. Но в гомилии Псевдо-Григория это может быть не гностическая реминисценция, а наоборот – след раннего толкования, впоследствии развившегося в концепцию Демиурга у гностиков:

Апокриф Иоанна, НХ II 11, 6–8: Ибо он (верховный архонт Иалтабаот-Сакла-Самаил) сказал: «Я бог, и нет другого бога, кроме меня», – будучи в неведении о своей силе, месте, из которого он произошел [9, с. 71].

Возможно, главная причина именовать Сатану «первотворением» – не столько идентификация с Бегемотом, сколько обоснование могущества зла в земном мире, о чем говорилось выше. Не случайно в гомилии Псевдо-Григория Назианзина на сюжете противодействия Сатаны Богу строится фактически вся ранняя священная история.

В коптской «Книге поставления Михаила»⁶ сопоставление с Бегемотом расширено. В сцене падения Сатаны присутствует следующая деталь⁷:

Отец мой дал приказ одному из херувимов, тот сломал ему одно из крыльев и низверг его на землю. Тотчас он испустил рев из носа своего. Отец мой вознегодовал на Своем престоле, и всё ангельство заплакало. (...) Отец отпускает грехи каждому⁸, кроме того, кто испустит рев из носа своего, ибо он сказал в

⁶ Текст представляет собой обоснование культа архангела Михаила, особенно почитаемого у коптов. Дошел в рукописи IX в., М 593 библиотеки Пирпонта Моргана.

⁷ Приводится версия на саидском диалекте. Разночтения даются по версии на файюмском диалекте, рук. М 614 того же собрания.

⁸ В файюмской версии: «отпускает все грехи людям».



лицо Отцу моему⁹: «Дыхание Твоё¹⁰, что Ты мне дал, не нужно мне» [10, fol. 5v–6r].

Можно заметить, что влияние Книги Иова на формирование мифа о Сатане в данном случае не ограничивается аналогией с Бегемотом. Эпизод, где фигурирует нос «Первосотворенного» и дыхание (рев) из носа, выглядит аллюзией на описания сразу нескольких могучих и устрашающих творений Божьих в последних главах Книги Иова:

«Храпение ноздрей его – ужас» (Иов 39:20, о боевом коне);
«Возьмет ли кто его в глазах его и проколет ли ему нос багром?»
(40:19, о Бегемоте);
«от его чихания показывается свет» (41:10), «вденешь ли кольцо в ноздри его?» (41:21), «из ноздрей его выходит дым»
(42:12), о Левиафане.

Связь «дыхания из ноздрей» с неотпущением грехов также можно возвести к библейским первоисточникам, причем не только к Книге Иова. Это представление исходит, прежде всего, из Быт 2:7, где сказано, что Бог вдохнул Адаму дух жизни именно в ноздри. Так в масоретском тексте; Септуагинта и Вульгата переводят «в лицо», в Пешитте *ܡܘܫܥܐܩܐ* может означать *ноздри его* и *лицо его*, как и *ܢܦܝܚܐ* в масоретском оригинале. Но в других случаях, когда речь идет о дыхании, Септуагинта переводит «ноздри»: «Доколе еще дыхание моё во мне и дух Божий в ноздрях (ἐν ῥίσι) моих» (Иов 27:3), «которого дыхание в ноздрях (ἐν ρικτηῖρι) его» (Ис 2:22) [8, II, 314, 569].

Следует также отметить, что в легенде о происхождении «первосотворенного» Сатаны прослеживаются две версии: 1) это первый из ангелов, 2) это персонаж, сотворенный «на потеху» ангелам и Богу. Легко заметить, что вторая версия согласуется только с вариантом «Гордец». Эпизод с отказом поклониться Адаму предполагает, что Сатана стоял в одном ряду с другими небесными силами.

Таким образом, можно констатировать, что коптские тексты предлагают расширенный вариант первоосновы этого мифа.

В Библии существует прямое описание падения ангелов, которое явилось причиной Потопа: их браки с женщинами, последующее растление человечества и кара (Быт 6:1–4). Но, как убедительно доказывает Доххорн, библейская история о падении ангелов и миф о падении Сатаны существовали параллельно и не соприкасались близко [11, с. 479–482], так что не следует возводить миф к этому источнику.

Близкой параллелью может служить мотив получения знаний. Но в исследуемом мифе Сатана всего лишь подстрекает людей к получению

⁹ В файюмской версии: «сказал Отцу моему».

¹⁰ В файюмской версии: «дух Твой».



запретного знания и к греху. А в расширенном повествовании об ангелах-Стражах¹¹, наиболее пространно изложенном в 1-й Книге Еноха, падшие ангелы оказываются своего рода «культурными антигероями», то есть сами обучают людей вредоносным умениям: изготовлению оружия, колдовству, искусству оболыщения и т.п.¹²

Правда, в главе 18 2 Еноха князь падших Стражей (в книге они именуются «Григорьи», из греч. *Ἐυρήγοροι* *Бодрствующие, Стражи*) носит имя Сатанаил [12, с. 86]. Но это может быть результатом конвергенции, когда имя из одного мифа о падении ангелов переходит в другой.

Самое раннее свидетельство варианта «Гордец» содержится, вероятно, в гл. 29.4–5 пространной редакции 2-й Книги Еноха [13, т. I, с. 63, п. 35]. Здесь падение Сатаны связывается с его ревностью к Богу, желанием поставить свой престол выше облаков и сравняться с Богом (Ис 14) [14, строки 22–26].

Что касается коптских источников, то в чистом виде эта тема отражена в одном из разделов коптского апокрифа «Вопросы Феодора» (рук. 605 собрания Пирпонта Моргана, книга жанра «вопрос – ответ», написана не ранее второй половины VII в.). Оригинальной чертой представляется то, что, помимо гордыни, причиной падения здесь названа «ересь» дьявола, его идолопоклонство:

Сказал пресвитер:

– Разве не Бог сотворил дьявола?

Сказал архиепископ:

– Да. Но в то время, когда Он сотворил его, тот был архангелом, как Михаил, и Гавриил, и все остальные ангелы, как сказал Давид: «Тот, кто сотворил ангелов Своих, духов, служителей Своих, пламя огненное»¹³. Или ты видел огонь, в котором материя¹⁴? Нет, огонь сжигает всякую материю. Но знай, что в то время Он сотворил его святым, как остальные его собратья-ангелы.

Сказал пресвитер:

– Как он стал дьяволом?

Сказал архиепископ:

– Так как Бог возвысил его более всех остальных его братьев-ангелов, потому что он был первым, кого Бог сотворил, – итак, когда он увидел, что Бог возвысил его более всех ангелов, он превознесся и сказал в гордыне своей: «Если я поклонюсь

¹¹ В Библии это слово применяется к ангелу в Книге Даниила: «спускается с неба Святой Страж» Дан 4:10. В 1-й Книге Еноха это постоянное определение ангелов.

¹² 1 Енох 69:1–12.

¹³ Пс 103:4.

¹⁴ Употреблено греческое заимствование: *ἐνλν*, из греч. *ῥλη*. Возможно, здесь содержится намек на первоначальное значение этого слова: *лес, древесина, дрова*.



богам, я уподоблюсь Тому, Кто меня создал». И тотчас слово живое исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится»¹⁵. И тотчас он был низвержен с неба за свою гордыню.

А Михаил был превознесен более всех ангелов, потому что возлюбил смирение. Он стал смиренным, боясь Бога, Который его создал. Поэтому Бог превознес его и прославил его. И слово написанное исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится». Еретические речи дьявола низвергли его в бездну.

Потом, когда увидел, что не справится с небесными, он занялся земными.

И когда он увидел человека, что тот – творение Божье, он стал воевать с ним, ибо тот – творение Божье, по подобию Его и образу Его, Его же слава во веки веков, аминь [7, т. 55, fol. 25r col. i – 26r col. i].

Вариант второй – «Завистник»

Вкратце легенду можно изложить следующим образом. Сотворив Адама, Господь показал его ангелам и велел поклониться сотворенному человеку. Сатанаил и подчиненные ему ангелы отказались, сочтя ниже своего достоинства кланяться младшему творению, созданному из глины. За это они свергнуты с небес.

Эпизод отказа поклониться Адаму дошел до нас в раннехристианских текстах на целом ряде языков.

Есть гипотеза, что эта легенда происходит из мидраша на стих Пс 96:7 «Поклонитесь Ему, все ангелы Его» [2, с. 46]. Это вариант Септуагинты. В масоретском тексте стих выглядит несколько иначе: «Поклонитесь перед Ним, все боги» (Пс 97:7). Другие ранние версии поддерживают вариант Септуагинты – так переведено и в Пешитте, и в Вульгате (*Adorate eum omnes angeli ejus*).

В псалме объектом поклонения выступает Бог, а не Адам, но в христианстве есть толкования, где это относят к воплощенному Христу. Ср. параллель между Христом и Адамом, нередкую в святоотеческой литературе; так, Север Антиохийский, очень почитаемый в коптской церкви как поборник монофизитской веры, именует Христа «вторым Адамом» [15, с. 38]. Можно из этого сделать вывод, что легенда об отказе сформировалась на раннехристианской почве, причем в основе его могли лежать и греческие, и сирийские источники; не случайно один вариант легенды ближе к греческой, а другой – к сирийской версии псалма. Не исключено влияние какого-либо раннего таргума или мидраша (в таргуме Псалмов ангелы не упоминаются). Толкование, что

¹⁵ Мф 23:12.



объектом поклонения здесь служит человек, заставляет думать, что легенда об отказе поклониться Адаму сформировалась на христианской почве – через образ воплощенного Сына человеческого. В Евр 1:6 эта цитата однозначно отнесена к Христу.

Но исходной почвой для подобной легенды могли быть иудейские толкования Бытия. Через них проходит мысль о том, что ангелы противились сотворению человека и даже ревновали Бога к Адаму. Еще Л. Гинзберг опровергает мнение, что легенда о падении Сатаны заимствована в иудаизм из христианства или ислама, и перечисляет свидетельства о ней в целом ряде раввинских и псевдоэпиграфических писаний [13, т. 5, с. 84–85].

При подробном рассмотрении становится ясно, что пролог книги Иова (Иов 1:6–11 и далее) послужил одним из прототипов темы «завистника»: небесные силы предстают перед Богом, и один из них пытается опорочить человека в глазах Бога. Побудительной причиной служит зависть или, во всяком случае, скептическое отношение к человеческой праведности, но никак не гордыня.

О дохристианском происхождении легенды может говорить и концовка главы 2 второканонической книги Премудрости Соломона, написанной на греческом языке не позднее середины I в. н. э.:

Бог создал человека для нетления
и соделал его образом вечного бытия Своего;
но завистью дьявола вошла в мир смерть (Прем 2:23–24)
[8, с. 348]¹⁶.

Здесь явно имеется в виду зависть дьявола к Адаму. Трудно было бы найти здесь хотя бы намек на отказ поклониться Адаму, но, во всяком случае, зависть дьявола к человеку названа побудительной причиной для искушения.

Эти стихи, очевидно, следует понимать и как истолкование фразы в Книге Бытия о последствиях нарушения запрета о древе познания: «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17. В Септуагинте множ. ч.: «вкусите... умрете»). Разумеется, экзегеты понимали, что это не может означать немедленную смерть (что было бы просто обманом). В святоотеческой литературе и апокрифах эта фраза получала разные объяснения. В Прем 2 имеется в виду самое очевидное толкование – вкусив от него, люди станут смертными¹⁷.

Мотив изначальной зависти одних творений к другим присутствует уже в ранней иудейской экзегезе первых стихов Бытия. Так, в мидраше

¹⁶ Цитируется в синодальном переводе.

¹⁷ Выражаю благодарность Михаилу Георгиевичу Селезневу, чей первоначальный вариант перевода Книги Бытия для издания РБО навел меня на эту мысль.



на Бытие «Берешит Рабба»¹⁸ фраза «земля была *тоху ва-боху* (пуста и безвидна)» несколько видоизменяется, вследствие чего меняется и смысл – земля была *тоха ва-боха*, то есть «в отчаянии и тревоге», так как завидовала творениям горнего мира:

Р. Аббаху¹⁹ сказал: – Так пребывала земля *тоха ва-боха*, говоря: «Верхние и нижние сотворены одновременно; (но) высшие питаются от сияния Шехины, а нижние, если не трудятся, не едят» [16, II:II].

В мидрашах засвидетельствованы и ревность ангелов к Адаму, и сцена их поклонения Адаму, восходящая, очевидно, к цитированному выше стиху Пс 97:7. Любопытно при этом, что в сцене поклонения мидраш имеет в виду именно ангелов и человека, то есть толкование оказывается ближе к Септуагинте и другим версиям Пс 96:7. Возможно, ранние толкования стиха Псалтири в духе этой легенды повлияли на перевод «ангелы» в Септуагинте и Пешитте.

Так, в «Берешит Рабба» ангелы служения спорят, создавать или не создавать человека. Пока они спорили, Бог сотворил человека. Далее есть сцена поклонения – правда, это результат ошибки ангелов: видя лучезарный облик Адама, они приняли его за божество [16, VIII:X]. То же видим в «Пирке де-Рабби Элизер»²⁰, гл. 11: все живые творения решили, что Адам и есть Творец, и хотели поклониться ему, но он не позволил, и они поклонились Богу. Там же, гл. 16, есть сцена, где Бог и ангелы «воздали милость» (תן מלל) Адаму и его помощнице. Там же, гл. 17:

В семь часов дня (кануна Субботы) вошел первый человек в сад Эдем, и ангелы служения прославляли его [17, ch. 16, 17].

Но, как можно заметить, в иудейской экзегезе отдельно присутствуют два мотива: неприятие или зависть ангелов к человеку, в частности к Адаму, и поклонение ангелов Адаму²¹. Легенда об отказе поклониться Адаму могла сложиться на стыке этих двух мотивов.

В коптском манихейском трактате «Кефалайя» («Главы»), где даются подробные толкования на многие положения манихейской доктрины, есть глава «О зависти Материи» [18, гл. 73, с. 178–180. Русский перевод см. 19, с. 198–199]. Это положение может восходить к мифологеме о зависти дьявола (Материя в манихействе – персонификация и активный

¹⁸ Содержит цитаты из толкователей начиная со II в. Традиция приписывает составление автору III в., время окончательной редакции и кодификации предположительно VIII в.

¹⁹ 2-я половина III в.

²⁰ Аггадический мидраш конца IX в., содержит цитаты из гороаздо более ранних экзегетов.

²¹ Подробное перечисление источников по этим темам см.: [19, с. 160–162; 5, с. 69–70].



элемент темного начала) или о зависти «нижних» к «верхним», как сформулировано в «Берешит Рабба», II:II, но не к легенде об отказе. Притом здесь ясно прослеживается преемственность с легендой о зависти к Адаму: Материя позавидовала Первочеловеку, божеству, образ которого восходит к образу Адама до грехопадения [20, с. 159–163], затем позавидовала земному Адаму и с тех пор старается совращать людей и уводить их от истинной веры.

Как полагает Ж. Ван дер Флит, коптские источники, следуя за ранними иудейскими писаниями, возводят миф о падении Сатаны к первичному ангелологическому мифу [1, с. 403]. Но вряд ли коптские авторы непосредственно обращались к библейской экзегезе: должны существовать какие-то источники – возможно, общие для иудаизма и христианства, – где первоначально сформировался этот миф.

Правда, сохранился письменный памятник дохристианского происхождения, где засвидетельствован вариант с отказом. В латинской версии «Жизни Адама и Евы» (псевдоэпиграф предположительно I в. н. э.), а также в армянской и грузинской версиях, вражда дьявола к человеку объясняется именно этой причиной: он низвержен за отказ поклониться Адаму. Первый вариант легенды, «Гордец», преподносится здесь как производное от второго (см. стих 15:3 в нижеследующей цитате). Вот как выглядит этот эпизод в латинской версии:

(11:2) И (Адам) воскликнул:

– Горе тебе, диавол! Что ты противоборствуешь нам зря? Что тебе до нас? Или что мы тебе сделали, что ты коварно преследуешь нас? Или почему нас постигает злоба твоя? (11:3) Или мы когда отобрали у тебя славу или сделали так, что ты без чести? Что ты преследуешь нас, недруг, до самой смерти, нечестиво и завистливо?

(12:1) И стеная, сказал диавол:

– О Адам, вся вражда моя, и зависть, и горе против тебя — оттого, что из-за тебя я изгнан и отлучен от славы моей, которая была у меня на небесах среди ангелов, и из-за тебя низвержен на землю.

(12:2) В ответ Адам спросил:

– Что я тебе сделал? (12:3) Или какая моя вина перед тобой? Ведь не было тебе ни вреда, ни ущерба от нас, почему ты нас преследуешь?

(13:1) Отвечал диавол:

– Адам, что ты мне говоришь? Из-за тебя я низвергнут оттуда.

(13:2) Когда ты был сотворен, я низвержен был от лица Божия и выслан прочь из сонма ангелов. Когда вдохнул Бог дух жизни в тебя и были сотворены твой лик и подобие по образу Божию, привёл тебя Михаил и заставил поклоняться перед лицом Божиим; и сказал Господь Бог: «Вот, Адам, сотворил Я тебя по



образу и подобию Нашему». (14:1) И вышел Михаил, и позвал всех ангелов, говоря: «Поклонитесь образу Господа Бога, как велел Господь Бог». (14:2) И сам Михаил первый поклонился, и позвал меня, и сказал: «Поклонись образу Бога Иеговы». (14:3) А я отвечал ему: «Я не намерен поклоняться Адаму». А когда Михаил стал заставлять меня поклониться, я сказал ему: «Что ты меня заставляешь? Не поклонюсь тому, кто ниже и позже меня. В творении я старше его. До того, как он появился, я уже был сотворен. Это он должен мне поклониться». (15:1) Слыша это, и другие ангелы, которые были под моим началом, не захотели поклониться ему. (15:2) И сказал Михаил: «Поклонись образу Божию. А если не поклонись, прогневется на тебя Господь Бог». (15:3) А я сказал: «Если Он прогневется на меня, я поставлю престол свой над звездами небесными и буду подобен Всевышнему». (16:1) И прогневался на меня Господь Бог, и отослал меня и ангелов моих прочь от славы Своей, и из-за тебя мы изгнаны в этот мир из обителей наших и низвержены на землю. (16:2) И сразу оказались в горести, лишившись столь великой славы, и горевали, видя тебя в столь великой радости и уладах. (16:3) И хитростью я провел жену твою и устроил так, что ты из-за нее изгнан от радости услад твоих, как я изгнан от славы моей [21, р. 13–18] (русский перевод см.: [22, с. 243–244]).

В общем и целом здесь изложен второй вариант мифа – «Завистник», но присутствует и деталь первого – намерение вознести свой престол выше звезд и уподобиться Богу (15:3). В армянской и грузинской версиях эта деталь отсутствует, что позволяет предполагать в ней позднейшую интерполяцию в латинскую версию.

Можно было бы на этом основании приписывать и варианту «Завистник» дохристианское происхождение. Но в греческой версии псевдоэпиграфа нет эпизода отказа поклониться Адаму, в связи с чем возникает вопрос: представляет ли он в латинской, армянской и грузинской версиях позднейшую вставку или, напротив, греческий текст сокращен по сравнению с предполагаемым семитоязычным (?) оригиналом. Вполне возможно, верен второй ответ: эпизод поддерживается тремя версиями, причем маловероятно, чтобы переводы на языки Закавказья были выполнены с латинского. Но, во всяком случае, «Жизнь Адама и Евы» не дает окончательного ответа на вопрос о первичности эпизода с поклонением Адаму.

Эта же легенда на греческом языке изложена в другом апокрифе – в греческих «Вопросах Варфоломея». Спор дьявола с Михаилом, пересказанный от лица дьявола, представляет собой очень близкую параллель к рассказу из «Жизни Адама и Евы»:



Мне, пришедшему из пределов, говорит Михаил: «Поклонись образу Божьему, что Он сотворил по подобию Своему». А я сказал: «Я, огонь от огня, был первым сотворенным ангелом – и должен кланяться глине и материи?» И говорит мне Михаил: «Поклонись, а то – как бы Бог не прогневался на тебя». А я сказал ему: «Не прогневается Бог на меня, но я поставлю престол свой напротив престола Его и буду, как Он». Тогда Бог, разгневавшись на меня, повелел открыться затворам небесным и низверг меня. Когда я был низвержен, Он спросил также тех шестьсот, что под моим началом, хотят ли они поклониться. А они сказали: «Как мы видели первого (из нас), так и мы не станем кланяться тому, кто меньше нас». Тогда и те шестьсот, что со мной, были низвержены [23, с. 19–20].

Совпадение конкретных деталей в текстах позволяет думать о преемственности. Возникает вопрос: в каком из письменных памятников этот эпизод первичен, а в какой заимствован? Во всяком случае, наличие греческой версии подкрепляет предположение, что этот монолог дьявола изначально присутствовал также в греческой версии «Жизни Адама и Евы». Некоторые поздние черты языка в тексте «Вопросов Варфоломея», входящем в *Anecdota Graeco-Byzantina*, позволяют сказать, что легенда об отказе не была забыта и в позднейшее время.

Ср. также цитируемый ниже раздел «Пещеры сокровищ», где ангелы тоже называют себя «огненными» и противопоставляют человеку, сотворенному из глины и праха.

Псевдоэпиграф «Откровение Седраха» сохранился на греческом языке, обнаруживающем поздние черты (можно предположить оригинал на еврейском), первоначальный текст датируют одним из первых веков н. э. [24, I, с. 606]. Здесь присутствует сцена отказа «первого из ангелов» (5:2):

Говорит Ему Седрах:

– Твоей волей, Владыка мой, был обманут Адам. Ты повелел ангелам Своим поклониться Адаму, а он, первый из ангелов, ослушался Твоего повеления и не поклонился ему, и Ты изгнал его, потому что он преступил Твое повеление и не подошел к творению рук Твоих. Если Ты возлюбил человека, почему не убил дьявола, искусника нечестия? Кто может воевать с незримым духом? А он, как дым, входит в сердца людей и учит их всякому греху; он воюет с Тобой, бессмертным Богом – что же может ему сделать жалкий человек? [25, с. 131].

В этом «Откровении» имеются христианские интерполяции, и не исключено, что данный раздел принадлежит к их числу.

Вариант с отказом обнаруживается в сирийском апокрифе «Пещера сокровищ» [4, I, с. 20–21]:



Восточные рукописи

III. 1. И когда увидел сонм мятежный (ⲕⲣⲁⲓⲛ ⲕⲣⲁⲛⲁⲛ), то есть один из сонма духовных, какое величие дано Адаму, он позавидовал ему с того дня. И сказал один другому: «Нежелаем этого. 2. Ведь мы огненные и не можем поклониться перстному, созданному из праха». 3. И когда мятежный и непокорный решил так по своей воле, он отделился от величия²³. 4. И был низвержен, и пал он и весь его сонм в день пятницы. Во втором часу 5. они пали с неба и были обнажены от своей славы. 6. И названо было имя ему Сатана, потому что он отвернулся, и Дайва, потому что они стали жалкими и утратили одеяние славы своей. 7. И с тех пор и доныне они стали раздетыми, дрожащими, нагими и безобразными на вид.

Западные рукописи²²

1. И когда увидел глава нижнего чина (ангелов), какое величие дано Адаму, то с того самого дня позавидовал ему и не захотел поклониться ему. И сказал он воинству своему: 2. «Не поклоняйтесь ему и не славьте (его) вместе с ангелами! Справедливо было бы, чтобы он поклонился мне, потому что я – огонь и дух, а не чтобы я кланялся глине, слепленной из праха». 3. И, размышляя так, мятежник не оказал послушания и по своей собственной свободной воле отделился от Бога. 4. И был отвержен и пал он сам и весь чин его. В день шестой, во втором часу произошло их падение с неба. 5. И отняты были (у них) одежды их великолепные. 6. И стал он называться «Сатана» – потому что «отклонился», и «Шида» – потому что «был низвергнут», и «Дайва» – потому что «потерял» одеяние славы своей. 7. И вот с того дня и до сих пор он и всё воинство его наги, неукрашены и безобразны.

Следует заметить, что утрата сонмом Сатаны «одеяний славы» здесь явно служит параллелью к другому известному апокрифическому мотиву – утрате Адамом и Евой «одеяний света» или «славы» после грехопадения [20, с. 358–360]. Параллель тем более ясна, что дьявол явился прямым виновником этой утраты.

Коптский энкомий «Хвалебное слово Аббатону»²⁴, лист 16а, содержит пересказ варианта «Завистник» [27, с. 225–249, fol. 16–21], возможно, восходящий к «Жизни Адама и Евы». На это указывает, в частности, одна подробность – дьявол, желая совратить Адама и Еву, говорит: «Ведь меня изгнали из-за них». Ср. «Жизнь Адама и Евы», где дьявол тоже прямо называет Адама причиной своего падения.

²² Русский перевод этого варианта текста принадлежит С. В. Минову [26, с. 18].

²³ Перевод Су Мин-Ри [4, I, с. 10]: *il se sépara des myriades (d'anges)*. Но сир. ⲕⲣⲁⲓⲛ прежде всего означает *величие* [28, II, с. 526 A]. Это заставляет вспомнить, в частности, манихейскую доктрину, где термин *Величие* может обозначать всю совокупность или отдельную группу небесных сил [20, с. 138–139].

²⁴ Текст посвящен ангелу смерти, имя Аббатон происходит из искаж. Αβαδδων, имя «ангела бездны» (Откр 9:11).



Засвидетельствованы в коптской литературе и тексты, где этот вариант сатанологического мифа критикуется и объявляется еретическим. Так, в гомилии, приписываемой Петру Александрийскому (ум. в 311 г.), названы даже имена сочинителей этих еретических писаний:

(с. 47) И он подал мне руку, поднял меня и сказал: «Не бойся, муж желанный Даниил! Господь послал меня к тебе, чтобы поведать тебе всё, о чём ты спрашиваешь²⁵. Я Михаил, архистратиг силы Господней». Вы узнали, что нет более великого, чем Михаил, среди ангелов. Если он архистратиг, стало быть, он самый великий из них всех. Ибо не будем выдумывать слова, как те, что признают «Бытие», которое сочинил Энотес (ενωτnc) в противовес «Бытию» Моисееву, – дескать, дьявол свергнут с неба за зло, которое он сам породил, и посажен Михаил на его место, чтобы предстоять перед Судией истинным и представлять за всё творение, ибо он благ. Что это за слова, которые Сизетес (cιcητnc)²⁶ написал в своем безумии? Дескать, когда Господь сотворил Адама и сказал Сатанаилу: «Приди ты тоже и поклонись делу рук моих», тот сказал: «Не поклонюсь, потому что, кроме Тебя, нет никого больше, чем я», и сказал: «Я и сам хочу стать равным с Творцом моим, будучи подобен ему». Когда обнаружил Бог в нем это зло, Он приказал, чтобы один из этих херувимов извлек его из среды огненных камней и сверг на землю²⁷, так же как и многих ангелов с ним, тех, которых он поработил. Тотчас приказал Бог закрыть место восхождения на долгое время, а также, чтобы и ангелы Божьи не нисходили на землю [29, с. 395–396].

Можно заметить, что здесь объединены оба мотива – отказ поклониться Адаму и гордыня, причем цитируется глава книги Иезекииля (Иез 28), которая, по мнению исследователей, послужила исходным текстом для формирования первого варианта сатанологического мифа, «Гордец». Не случайно этой фразе предшествуют слова о намерении сравняться с Богом.

В гомилии Псевдо-Григория Назианзина (рукопись М 592 из собрания Пирпонта Моргана) Григорий, обращаясь к архимандриту Евсевию Араратскому, критикует и называет еретическим этот вариант мифа. В качестве «правильного» он излагает пространный вариант «Гордец».

²⁵ Ср. слова ангела в видении Даниила (Дан 10:12–13). Но там они принадлежат не Михаилу, хотя он присутствует в этой части книги.

²⁶ В тексте на бохайрском диалекте составитель книг именуется Исидор или icwδnc. Есть причины считать, что бохайрская версия текста первичнее саидской [6, с. 33], а значит, имена собственные в ней менее искажены. Доххори допускает, что это может быть гностик Исидор, упоминаемый в трудах ранних ересиологов [6, с. 34].

²⁷ Ср. Иез 28:16–17, подробность, входящая в состав варианта «Гордец».



Здесь библейские источники представлены шире, чем в других изложениях сатанологического мифа: кроме Ис 14 (пророчество о царе Вавилона, «миф о Люцифере»), составляющей мифа оказываются также выдержки из Ис 10 (пророчество об Ассирии). Присутствуют и элементы легенды о небесной битве из Откровения Иоанна Богослова, в частности, Сатана здесь именуется «драконом», как в Откр 20:2.

В дальнейшем, как заключают исследователи, вариант «Завистник» был окончательно вытеснен вариантом «Гордец», легендой о Люцифере, которая широко распространена в позднейшей религиозной литературе и начиная с III–IV вв. преобладает как «ортодоксальная». Легенда об отказе поклониться Адаму подвергалась критике в коптской литературе вплоть до X в. [1, с. 403].

Но следует заметить, что легенда об отказе обнаруживается и в позднейших письменных источниках, в частности, греческих. Так, цитированное выше «Откровение Седраха» содержится в рукописи XV в. [24, I, с. 605], причем легенда здесь изложена без всякого полемического контекста.

Особую форму приобретает сатанологический миф в коптских магических текстах. Вариант «Завистник» играет в них роль *historiola* – сокращенного повествовательного элемента, который инкорпорирован в заклинание и сам по себе имеет магическую силу [30, с. 458–460]²⁸. Чаще всего *historiola* вводится в исцеляющие заклинания [30, с. 461], но, как будет показано ниже, засвидетельствована и в текстах другого назначения – например, в приворотных заклинаниях. При этом миф приобретает более магическую окраску: вставляются «тайные имена», сглаживается моральная составляющая (рассказ о соращении Евы дьяволом-Мастемой вставлен в приворотное заклинание, где предстает архетипом того действия, которое и служит целью заклинания).

Три «тайных имени» Адама содержит магический текст на бохайрском диалекте, пергамент, датированный 2-й половиной X в. [31, с. 17]:

Я Михаил, я же поставлен над 7 таинствами, что скрыты в сердце Отца, которые Он совершил в день, когда сотворил человека по подобию Своему и образу Своему, когда Он сотворил Фавсиэля (фауснл). Во благо. Я, Михаил, и все, кто следует за мной – мы поклонились Атōрану²⁹, он же дело рук Его. Когда мы поклонились Арōмахриму, он же Адам, не послушался Тебя Сатанаил, Первосотворенный. Ты лишил его Твоей святой славы, сына погибели³⁰, Ты лишил его Твоей святой славы. Ты

²⁸ Доххорн называет ее *mythiola* [6, с. 23].

²⁹ В переводе Кронна: Арторану.

³⁰ Ср. определение «человека греха, сын погибели» в 2 Фесс 2:3, также «Поставление Гавриила», где имя дьявола Саклатавот истолковано как «сын погибели».



сокрушил его основания. Он навел на них великую болезнь, чтобы они творили его волю. Потом он стал губить людей, которых Ты сотворил, потом – до их исцеления³¹.

Далее в заклинании следует просьба об исцелении.

Именование Адама магическими именами – явление уникальное, хотя и закономерное в тексте подобного рода. Первое имя, скорее всего, восходит к засвидетельствованному в Септуагинте (Быт 1:15 и др.) греч. φαῦσις *светильник, светоч*, с добавлением теофорного элемента +н. Ср. первоначальный лучезарный облик Адама, о котором говорят и иудейские, и раннехристианские источники [20, с. 160–162]. Можно сделать предположение о третьем имени, ἀρωμαχρίμ – представляется, что оно составное и восходит к греч. ἄρωμα *благовоние* и χρίμα или χρίσμα *благовонная мазь, умощение*. Иными словами, Адам представлен как помазанник. Ср. первоначальное благоухание и благоуханный покров Адама в «Книге поставления Михаила» [10, fol. 4г и 5г саидской версии, 3г и 3в файюмской]. Всё это наводит на мысль, что в перечень сверхъестественных свойств «первого Адама» входило также и благоухание. Возможно, подразумевается также аналогия с магическим именем ακρατσαχατσαρι, распространенным в заклинаниях из Египта, прежде всего в грекоязычных [32, passim].

В коптском приворотном заклинании [33, с. 51–53] магический элемент выражен еще сильнее. Здесь эпизод совращения Евы Мастемой, прямо коррелирующий с назначением заклинания, приобретает вид отравления неким зельем:

Ибо это страсть, которую Мастема провозгласил [криком?]³² и бросил ее в начало четырех рек³³, и омылся³⁴ в нем, чтобы сыны человеческие пили из него и преисполнялись страсти дьявола [33, с. 52].

В другом магическом тексте прямо призывается дьявол, который пришел к источнику рек и наполнил их страстью, пороком и безумием [1, с. 405].

Магические тексты и вообще коптская литература – не единственные источники, излагающие именно этот вариант *historiola*. В греческом апокрифе «Вопросы Варфоломея» [23, с. 10–22] магическая составляющая выражена еще ярче, хотя этот текст не носит характера заклинания и не имел такого назначения. Есть параллели с приведенным выше приворотным заклинанием; более того, описан обряд, известный и доныне

³¹ Перевод Кроппа: Ты их спасешь.

³² Предположительно так можно восстановить лакуну: εη ου[υ]как, хотя Крам считает такое чтение невозможным.

³³ Имеются в виду четыре реки, вытекающие из Эдема (Быт 2:10–14).

³⁴ Крам оставляет слово без перевода. Оно не совсем разборчиво написано, но сохранившиеся буквы и сопоставление с другим магическим текстом, см. ниже, позволяют предположить здесь форму глагола хжкм *мыть, мыться* [34, 763 а–b].



в ряде низовых культур, – приворот с помощью телесных выделений, в данном случае «приворот на пот». Сатана повествует, как решил отомстить Адаму за свое падение:

Я взял чашу в руку, соскоблил пот с груди и волос своих и смыл в истоки вод, откуда текут четыре реки, и когда Ева выпила, страсть поразила ее. Ибо если бы она не выпила той воды, я не смог бы ее обмануть [24, с. 20].

Возникает предположение, что этот эпизод в «Вопросах Варфоломея» восходит к каким-либо магическим поверьям. Это не единственный случай взаимовлияния апокрифической литературы и низовых писаний. По мнению Ж. Ван дер Флита, заклинания формировались на основе литературы образованных кругов [1, с. 418]. Действительно, на определенной стадии развития культуры оказывается, что уже не письменная литература складывается на основе фольклора, а низовая литература, фольклор черпает материал из «высокой» литературы. Возможно, здесь на легенду о соращении с помощью «приворота на пот» как-то повлиял стих о проклятии Адаму за первородный грех: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3:19).

В коптских магических текстах засвидетельствовано заклятие Сатаны – например, в приворотном заклинании:

Сатана, дьявол, что ударяет в землю посохом против Бога живого и говорит: «Я тоже бог» [1, с. 410].

Следует обратить внимание на еще одну примечательную деталь. В славянской версии «Жизни Адама и Евы» засвидетельствована легенда о том, что Адам заключил с Сатаной письменный договор, чтобы иметь право возделывать землю [21, с. 6; 33, с. 63]. Договор расторгается только Иисусом. Предположительно легенда основана на Кол 2:14: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῦς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту».

Э. Турдеану доказывает, что легенда имеет очень позднее происхождение и, вероятнее всего, возникла в Болгарии [36, с. 115–122]. Но в коптской гомилии на Епифанию, Ис 34:15–16 и Пс 45:1 (рукопись М 611 из библиотеки Пирпонта Моргана, fol. 32v, col. ii), есть отсылка к ней [39, с. 35]. Иисус говорит:

Съев от древа, Адам преступил, а я вкусил горечь из-за него. Я разрываю грамоту о нем³⁵ [7, т. 36, с. 64].

³⁵ Или: против него (ε̅τερο̅ϥ).



Речь идет явно о письменном договоре с Сатаной, который в данном случае также расторгается Иисусом. Это свидетельство противоречит предположению о позднем болгарском происхождении легенды.

В коптских текстах можно обнаружить расхождения в эпизоде свержения Сатанаила-Сатаны: засвидетельствованы три варианта, где главную активную роль играют разные небесные силы. Как можно убедиться, сама сцена в большинстве вариантов совпадает детально, но в определении действующих лиц варианты расходятся.

В «Энкомии четырем бестелесным живым творениям»³⁶ свержение Сатаны и интронизацию архангела Михаила совершают четверо «животных» – тетрада зооморфных небесных сил (Откр 4–6), чей культ как нигде более популярен в коптской церкви [7, т. 20, л. 4r кол. li – 4v кол. ii]. В коптском палимпсесте, представляющем собой отрывок текста об архангеле Михаиле, исполнителем кары Сатане представлен «херувим облика львиного» – возможно, также одно из четырех животных [38, с. 263–264]. В хвалебном слове ангелу смерти Аббатону кару совершает безымянный херувим [27, с. 233, fol. 14]. То же видим в «Книге поставления Михаила». В гомилии Псевдо-Григория кару вершит сам Михаил [7, т. 22, л. 14v–15r].

Можно предположить, что здесь сказывается наследие Древнего Египта, с его религиозным плюрализмом, когда не существовало единого канона и в крупнейших религиозных центрах складывались собственные космогонии и теогонии.

Выводы и заключения

На основании рассмотренных выше текстов можно сделать вывод, что апокрифическая ангелология и демонология на библейской основе разрабатывается двумя путями: 1) гипостатизация абстрактных понятий и свойств, 2) возведение библейских персонажей в ранг небесных сил или демонов и, соответственно, переосмысление посвященных им эпизодов в легендарном ключе.

Возможно, учение о дьяволе как деградировавшем ангеле стало своего рода компромиссом между дуалистическим представлением (зло есть самостоятельное начало) и монистическим (зло есть просто отсутствие добра). Экзегеты, очевидно, чувствовали, с одной стороны, опасность «скатиться» в дуализм, а с другой – проблему теодицеи (как же всеблагой Бог допустил это?). Сатанологический миф представляет собой выход из положения: зло есть не то и не другое, а результат деградации или искажения некоей силы, изначально не злой. Первотолчком служит грех: в одном варианте – гордыня, в другом – зависть. Есть и вариант с объединением этих двух грехов. Такие компромиссы особенно далеко заходили

³⁶ Рукопись М 612 из библиотеки Пирпонта Моргана.



и подробно разрабатывались в писаниях различных гностических школ начиная со II в.: появление зла у гностиков представлено как результат ошибки младшего божества или следствие несовершенства и невежества низшей небесной силы. В сатанологическом мифе, варианты которого излагаются и во многих коптских текстах, дьявол поначалу не был злым (что исключает дуализм). Более того, в большинстве изложений Сатана-Сатанаил представлен верховным ангелом, сотворенным прежде других и стоящим ближе всех к Богу. Это, во-первых, объясняет не только происхождение зла и злых духов [1, с. 404], но и могущество зла в мире, а во-вторых, постулирует опасность гордыни и зависти – грехов, способных погубить даже самого первого и величайшего из ангелов.

Анализ коптских изложений мифа позволяет сказать, что они восходят не к одному, а к целому ряду источников. Кроме того, вариативность одного из эпизодов наводит на мысль о рудименте древнеегипетского наследия с его вариативностью космогонических учений.

Литература

1. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power. (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129.)* Leiden – New York – Köln: Brill; 1995. P. 401–418.
2. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange. Origines et développement d'une légende, ses attestations dans la littérature copte. Écritures et traditions dans la littérature copte. *Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. 1.)* Louvain – Paris: Peeters; 1983. P. 37–60.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество; 2015. 1406 с.
4. *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques.* = Su-Min Ri (ed.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 486–487. *Scriptores Syri*, t. 207–208. Lovanii: Peeters; 1987. 2 vols, ill. 210 + 463 p. (На сир. и франц. яз.)
5. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia, Martinus Nijhoff N. V.; 1974. 397 p.
6. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: Bumazhnov D. (Hrsg.) *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007)*. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen: Mohr Siebeck; 2013. S. 23–42. (На нем. яз.)
7. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (На копт. яз.)
8. Rahlfs A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart–Nördlingen: Deutsche Bibelgesellschaft; 1979. 941 p. (На древнегреч. яз.)
9. Waldstein M., Wisse F. (eds) *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; And IV,1 With Bg 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden–New York–Köln: Brill; 1995. 262 p. (На копт. яз.)



10. Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. In: Müller C. D. G. (ed.) *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 225: *Scriptores Coptici*, 31. Louvain: Peeters; 1962. 103 p. (На копт. яз.)

11. Dochhorn J. The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism. In: Reiterer F. V., Nicklas T., Schöpflin K. (eds). *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception. (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007)*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2007. P. 478–495.

12. Macaskill G. *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden – Boston: Brill; 2013. 330 p. (На старослав. яз.)

13. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Vol. I. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; 1947. 424 p.

14. Vaillant A. (ed.) *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4)*, Paris: Institut d'Études slaves; 1952. 303 p. (На старослав. и франц. яз.)

15. Brière M. (ed.) *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriacque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI). Patrologia orientalis*. Paris: Firmin-Didot; 1919. P. XII:3–163. (На сир. и франц. яз.)

16. Theodor J., Albeck Ch. (ed.) *Midrash Be-reshit Raba*. Yerushalaim: Shalem; 1996. 496 p. (На ивр.)

17. Treitl E. (Hrsg.) *Pirke de-Rabbi Eliezer: Text, Redaction and a Sample Synopsis [in Hebrew]*. Jerusalem: The Hebrew University; 2012. XVII + 445 p. (На ивр.)

18. Polotsky H. J. (ed.) *Kephalaia*. Bd. 1: 1. Hälfte (Lieferung 1–10). *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: Kohlhammer; 1940. 513 S. (На копт. и нем. яз.)

19. Кефалайя («Главы»). *Коптский манихейский трактат*. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е. Б. Смагиной. М.: Восточная литература; 1998. 512 с.

20. Смагина Е. Б. *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература; 2011. 519 с.

21. Anderson G. A., Stone M. E. (eds) *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta: Society of Biblical Literature; 1999. 216 p.

22. Жизнь Адама и Евы. Вступит. ст., пер. с древнегреч. и лат. и коммент. Е. Б. Смагиной. *Вестник Древней Истории*. 2008;1:228–251.

23. *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior*. Collegit, digessit, recensuit A. Vasiliev (Сборникъ памятниковъ Византийской литературы А. Васильева). Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesariae; 1893. 345 + II p. (На греч. яз.)

24. Charlesworth J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London u.a.: Doubleday; 1985. 995 + 1006 p.

25. James M. R. (ed.) *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. II. No. 3)*. Cambridge: University Press; 1893. 202 p. (На греч. яз.)

26. Минов С. В. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ». *Символ*. Париж–Москва, 2009;55:9–46.

27. Wallis Budge E. A. (ed.) *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. (Coptic Texts. Vol. IV)*. London: Oxford University Press; 1914. MERC.AC. 523 + II p. (На копт. яз.)



28. Payne Smith R. *Thesaurus Syriacus*. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press; 1903. 2324 p. (На сир. яз.)
29. Crum W. E. Texts attributed to Peter of Alexandria. *Journal of Theological Studies*. London: Macmillan and Co.; 1903;4:387–397. (На копт. яз.)
30. Frankfurter D. Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In: Meyer M. and Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World*. Vol. 129). Leiden–New York–Köln: Brill; 1995. P. 457–476.
31. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg, Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth; 1966. 111 S. (In Coptic and German)
32. Preisendanz K. (Hrsg.) *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*. Bd. I–II. Stuttgart: Teubner; 1973–1974. 200 + III, 270 + IV p. (In Greek and German)
33. Crum W. E. Magical Texts in Coptic – I. *Journal of Egyptian Archaeology*. London: Egyptian Exploration Society; 1934;XX:51–53. (In Coptic)
34. Crum W. E. *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum*. Oxford: Clarendon Press; 1979. 953 p. (In Coptic)
35. Jonge M. de, Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Academic Press; 1997. 104 p.
36. Turdeanu E. La Vie d'Adam et d'Eve en slave et en roumain. *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament (SVTR, 5)*. Leiden: Brill; 1981. P. 75–144, 437–438. (In French)
37. Chapman P., Depuydt L., Foat M. E., Scott A. B., Thompson S. E. (eds); Depuydt L. (general ed.) *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. I. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antioch, Severian of Gabala, and Theopompus of Antioch = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 554: *Scriptores Coptici*. Tomus 47. Lovanii: Peeters; 1993. 153 p. (In Coptic)
38. Lantschoot A. van. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. Louvain, 1947;60:261–268.

References

1. Van der Vliet J. Satan's Fall in Coptic Magic. In: Meyer M., Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power. (Religions in the Graeco-Roman World*. Vol. 129.) Leiden – New York – Köln: Brill; 1995, pp. 401–418.
2. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange. Origines et développement d'une légende, ses attestations dans la littérature copte. Écritures et traditions dans la littérature copte. *Journée d'études coptes. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. I)*. Louvain – Paris: Peeters; 1983, pp. 37–60.
3. *Bibliya. Knigi Svyaschennogo Pisaniya Vetkhogo I Novogo Zaveta, kanonicheskiye. Sovremennyi pusskiy perevod [Bible. The books of the Holy Scripture, Old and New Testament, canonical. Modern Russian Translation]* Moscow: Russian Biblical Society; 2015. 1406 p. (In Russ.)
4. *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques.* = Su-Min Ri (ed.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 486–487. *Scriptores Syri*, t. 207–208. Lovanii: Peeters; 1987. 2 vols, ill. 210 + 463 p. (In Syrian and French)
5. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia, Martinus Nijhoff N. V.; 1974. 397 p.



6. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. In: Bumazhnov D. (Hrsg.) *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7–8. Dezember 2007)*. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen: Mohr Siebeck; 2013. SS. 23–42. (In German)
7. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (In Coptic)
8. Rahlfs A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart–Nördlingen: Deutsche Bibelgesellschaft; 1979. 941 p. (In Greek)
9. Waldstein M., Wisse F. (eds) *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices Ii,1; Iii,1; And Iv,1 With Bg 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies). Leiden – New York – Köln: Brill; 1995. 262 p. (In Coptic)
10. Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel. In: Müller C. D. G. (ed.) *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 225: *Scriptores Coptici*, 31. Louvain: Peeters; 1962. 103 p. (In Coptic)
11. Dochhorn J. The Motif of the Angels' Fall in Early Judaism. In: Reiterer F. V., Nicklas T., Schöpflin K. (eds). *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*. (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007). Berlin–New York: Walter de Gruyter; 2007, pp. 478–495.
12. Macaskill G. *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden–Boston: Brill; 2013. 330 p. (In Slavonic)
13. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Vol. I. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; 1947. 424 p.
14. Vaillant A. (ed.) *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française* (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4). Paris: Institut d'Études slaves; 1952. 303 p. (In Slavonic and French)
15. Brière M. (ed.) *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI)*. *Patrologia orientalis*. Paris: Firmin-Didot; 1919, pp. XII:3–163. (In Syrian and French)
16. Theodor J., Albeck Ch. (ed.) *Midrash Be-reshit Raba*. Yerushalaim: Shalem; 1996. 496 p. (In Hebrew)
17. Treitl E. (Hrsg.) *Pirke de-Rabbi Eliezer: Text, Redaction and a Sample Synopsis* [in Hebrew]. Jerusalem: The Hebrew University; 2012. XVII + 445 p. (In Hebrew)
18. Polotsky H. J. (ed.) *Kephalaia*. Bd. 1: 1. Hälfte (Lieferung 1–10). *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: Kohlhammer; 1940. 513 S. (In Coptic and German)
19. *Kefalaya ("Glavy")*. *Koptskiy manikheyskiy traktat*. Perevod s koptskogo, issledovaniye, kommentarii, glossariy i ukazatel' E. B. Smaginoy. [Smagina E. B. (transl. from Coptic, study, comment., glossary and indexes) *Kephalaia (Chapters)*. *The Coptic Manichaean Treatise*.] Moscow: Vostochnaya literatura; 1998. 512 p. (In Russian)
20. Smagina E. B. *Manikheystvo: po rannim istochnikam*. [Manichaeism: According to Early Sources.] Moscow: Vostochnaya literatura; 2011. 519 p. (In Russian)
21. Anderson G. A., Stone M. E. (eds). *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta: Society of Biblical Literature; 1999. 216 p.



22. Zhizn' Adama i Yevy. Vstupitel'naya statya, perevod s drevnegrecheskogo i latinskogo i komentarii E. B. Smaginoj [Smagina E. B. (intr., transl. from Greek and Latin, comment.) Life of Adam and Eve. *Vestnik Drevney Istorii*. 2008;1:228–251. (In Russ.)

23. Vassiliev A. (collegit, digessit, recensuit) *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prior (Sbornik pamyatnikov vizantiyskoy literatury A. Vassilyeva)* [*Miscellany of Monuments of Byzantine Literature by A. Vassilyev*]. Mosquae: Sumptibus et typis Universitatis Caesareae; 1893. 345 + II p. (In Greek)

24. Charlesworth J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London u.a.: Doubleday; 1985. 995 + 1006 p.

25. James M. R. (ed.) *Apocrypha anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. II. No. 3)*. Cambridge: University Press; 1893. 202 p. (In Greek)

26. Minov S. V. Adam i Yeva v siriyskoy "Peschere sokrovisch" [Adam and Eve in the Syrian Cave of Treasures]. *Simvol*. Paris–Moscow, 2009;55:9–46. (In Russ.)

27. Wallis Budge E. A. (ed.) *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. (Coptic Texts. Vol. IV)*. London: Oxford University Press; 1914. MERC.AC. 523 + II p. (In Coptic)

28. Payne Smith R. *Thesaurus Syriacus*. Vol. I–II. Oxford: Clarendon Press; 1903. 2324 p. (In Syriac)

29. Crum W. E. Texts attributed to Peter of Alexandria. *Journal of Theological Studies*. London: Macmillan and Co.; 1903;4:387–397. (In Coptic)

30. Frankfurter D. Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In: Meyer M. and Mirecki P. (eds) *Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World. Vol. 129)*. Leiden–New York–Köln: Brill; 1995, pp. 457–476.

31. Kropp A. M. *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg, Inv. Nr. 1686). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth; 1966. 111 S. (In Coptic and German)

32. Preisendanz K. (Hrsg.) *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*. Bd. I–II. Stuttgart: Teubner; 1973–1974. 200 + III, 270 + IV p. (In Greek and German)

33. Crum W. E. Magical Texts in Coptic – I. *Journal of Egyptian Archaeology*. London: Egyptian Exploration Society; 1934;XX:51–53. (In Coptic)

34. Crum W. E. *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum*. Oxford: Clarendon Press; 1979. 953 p. (In Coptic)

35. Jonge M. de, Tromp J. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Academic Press; 1997. 104 p.

36. Turdeanu E. La Vie d'Adam et d'Eve en slave et en roumain. *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament (SVTR, 5)*. Leiden: Brill; 1981, pp. 75–144, 437–438. (In French)

37. Chapman P, Depuydt L., Foat M. E., Scott A. B., Thompson S. E. (eds); Depuydt L. (general ed.) *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. I. Five Coptic Homilies attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 554: *Scriptores Coptici*. Tomus 47. Lovanii: Peeters; 1993. 153 p. (In Coptic)

38. Lantschoot A. van. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*. Louvain, 1947;60:261–268.



Информация об авторе

Смагина Евгения Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, e-mail: esmagi54.54@mail.ru

Information about the author

Evgenia B. Smagina – Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, e-mail: esmagi54.54@mail.ru

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: 11 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 25 мая 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: May 11, 2021
Approved after peer reviewing: May 25, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the World
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1(355)«12»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>

**«Уликовая парадигма» в персидской классике:
принцы из Сарандипа и прочие чтецы следов**

Наталья Юрьевна Чалисова

*Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия,
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>*

Аннотация. В богатой истории рецепции литературы Ирана на Западе есть и такой эпизод, когда перевод персидского сочинения на европейские языки повлиял в конечном итоге на осмысление новой эпистемологической парадигмы в гуманитарных науках. Речь идет о первой главе поэмы Амира Хусрава Дихлави «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1299–1301), в которой индийская царевна рассказывает сасанидскому царю Бахраму Гуру сказку о трех принцах из Сарандипа (совр. Шри-Ланка, Цейлон). В ходе развития сюжета принцы восстанавливают события прошлого по следам и приметам и многократно демонстрируют свою *firāsa* – способность к догадке, основанной на анализе улик. Этапы европейского освоения этой истории хорошо известны. Весь этот материал обсуждается в методологически прославленной работе «Приметы: корни уликовой парадигмы» Карло Гинзбурга (1986), который в итоге связал сам термин «уликовая парадигма» с арабским концептом *firāsa* – «сложным понятием, в целом обозначающим способность мгновенно переходить от известного к неизвестному, основываясь на знаменательных признаках» – и отметил, что принцы с Сарандипа прославились именно этой способностью. В статье рассмотрены персидские прозаические источники сюжета о трех принцах, а также другие рассказы о «чтецах следов» и их пронизательности, представленные в наставительно-развлекательной литературе (*adaб*). Среди нарративных персонажей-расследователей особую популярность приобрел Абу ‘Али Ибн Сина. Прославленный философ и автор фундаментального «Канона врачебной науки», он действует в рассказах как врач, распознающий болезнь по симптомам, и одновременно – как детектив, восстанавливающий ход событий по уликам и опровергающий несправедливые обвинения перед судьей.

Ключевые слова: персидская поэзия; поэма; жанр *adaб*; Ибн Сина; Сарандип; Амир Хусрав Дихлави; литературная рецепция; Карло Гинзбург; «уликовая» парадигма; серендипность



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





Для цитирования: Чалисова Н. Ю. «Уликовая парадигма» в персидской классике: принцы из Сарандипа и прочие чтецы следов. *Orientalistica*. 2021;4(4):1033–1062. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>

The “evidential paradigm” in Persian Classics: princes from Sarandip and other clue interpreters

Natalia Yu. Chalisova

*Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia,
chalisova@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>*

Abstract. The rich history of Persian literature reception in the West includes such a major event as the translation of the Persian narrative into European languages. This has influenced the comprehension of a new epistemological paradigm in the humanities. The story under discussion is the first chapter of Amir Khusrav Dihlavi’s poem “Eight Paradises” (*Hašt bihišt*, 1299–1301), in which the Indian princess tells the Sassanian king Bahram Gur a tale of three princes from Sarandip (Sri Lanka, Ceylon). As the plot progresses, the princes restore the events of the past according to clues and signs and repeatedly demonstrate their *firāsa* or ability to guess based on the analysis of evidence. The stages of European reception of this story are well known. All this material is discussed in the methodologically famous work “Clues: Roots of an Evidential Paradigm” (1986) by Carlo Ginzburg, who connected the “evidential paradigm” with the Arabic *firāsa*, a “complex notion which, in general, designated the ability to pass, on the basis of clues, directly from the known to the unknown”; Ginzburg noted that the Sarandip princes were famous exactly for that ability. In this article, the Persian prose sources of the Three princes tale are under discussion, as well as some other sagacity stories from Persian didactic books (*adab*). Among the detective characters Abū ‘Alī ibn Sīnā gained particular popularity; in some stories, the great philosopher and author of the fundamental canon “The Medicine” acts as a doctor who recognizes a disease by symptoms and at the same time as a detective who restores the course of events from evidence and refutes unfair accusations before a judge.

Keywords: persian poetry; poem; *adab* genre; Ibn Sina; Sarandip; Amir Khusraw Dihlavi; literary reception; Carlo Ginzburg; evidential paradigm; serendipity

For citation: Chalisova Natalia Yu. The “evidential paradigm” in Persian Classics: princes from Sarandip and other clue interpreters. *Orientalistica*. 2021;4(4):1033–1062. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1033-1062>.

Введение

История рецепции литературы Ирана на Западе богата волнующими событиями. Ведутся дискуссии о «персидском следе» в таких шедеврах мировой классики, как «Божественная комедия» Данте, «Тристан и Изольда» Беруля, «Турандот» Гоцци и ряде других. Персидская поэзия



оказывала влияние на ход литературного процесса и формирование школ и направлений – обращение к персидскому Востоку повлияло как на тематику, так и на поэтику произведений европейских романтиков, интерес к хайамовским рубаи в переводе Э. Фитцджеральда отозвался в творческой манере модернистов. Примеры тут можно множить и множить. Но есть в истории рецепции и такой эпизод, когда перевод персидского сочинения на европейские языки повлиял в итоге на осмысление новой эпистемологической парадигмы в гуманитарных науках. Речь идет о первой главе поэмы Амира Хусрава Дихлави «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1299–1301), в которой индийская царица рассказывает сасанидскому царю Бахраму Гуру сказку о трех принцах из Сарандипа (от санскр. *Siṃhaladvīpaḥ* «остров [людей] *Siṃhala*», совр. Шри-Ланка, Цейлон)¹. В ходе развития сюжета принцы действуют как расследователи, представляющие улики венценосному судье. Они восстанавливают события прошлого по следам и приметам и многократно проявляют свою *firāsāt* – способность к догадке, основанной на анализе улик.

Этапы европейского освоения этой истории хорошо известны. В 1557 г. издатель Микеле Тразеззино (Michele Tramezzino) опубликовал в Венеции книгу «Путешествие трех юных сыновей царя Серендипа» [1], переведенную неким Христофоро Армено (Christoforo Armeno) с персидского на итальянский; в предисловии (Proemio) переводчик представляет себя как выходца из города Табриза (*della città di Tauris*) и христианина, пожелавшего посетить христианские земли и прибывшего в Венецию; там он встретил множество выдающихся людей и решил для их удовольствия с помощью дорогого друга рассказать по-итальянски историю о трех юных принцах². Книга представляет собой весьма вольное переложение сюжетов, имеющих в поэме Амира Хусрава, с добавлениями из «Семи красавиц» (*Haft paykar*) Низами Ганджави (поэмы-прототипа, в «ответ» на которую были написаны «Восемь раев») и ряда других источников, часть из которых, по мнению Р. Брагантини [2, с. 306], еще

¹ Сарандип – в персидском произношении *sarāndīp*, в европейских переводах (см. далее) – Serendip.

² О Христофоро Армено и его сочинении см.: [3], [6] (книга включает первый перевод «Путешествия трех принцев» на английский непосредственно с итальянского) и [7]. Многие литературоведы высказывали сомнения в существовании Армено как реального автора. Итальянский исследователь Р. Брагантини, подготовивший современное издание книги [8], нашел в архивах Венеции некоторые документальные подтверждения того, что ее автором действительно был армянин-полиглот, знавший персидский и арабский, а «дорогим другом» и помощником мог быть друживший с ним Джузеппе Тразеззино, племянник издателя Микеле Тразеззино, знаток восточных языков и переводчик [8, с. xxviii–xxx]. Брагантини также отмечает, что книга мало привлекала внимание итальянских специалистов, тогда как за пределами Италии получила широкое распространение и оказала на западные литературы чуть ли не большее влияние, чем любое другое художественное сочинение эпохи Возрождения [2, с. 301].



предстоит выяснить³. Так, первые две серии загадок, разгаданных принцами в поэме Амира при поисках верблюда, переданы в «Путешествии» вполне точно, а в третьей серии, связанной с пребыванием принцев на чужбине, при дворе безымянного шаха, последняя загадка (об отце шаха) заменена (подробнее о тексте поэмы см. далее).

Сюжет всего одной сказки, рассказанной в поэме Амира индийской царевной, стал в итальянском пересказе нарративной рамкой, в которую помещены семь разных новелл. Уже в 1584 г. последовало второе издание «Путешествий трех принцев»; по мнению Р. Бойла, эта небольшая книжка была популярна среди венецианских интеллектуалов XVI в., к любимым занятиям которых принадлежало разгадывание загадок и чтение книг, подобных «Декамерону» Боккаччо; в это время массово публиковались сборники загадок, басен и т. п.; сама публикация таких книг, как «Три принца из Серендипа», была обусловлена потребностью в новых материалах для литературных игр, проводимых в элегантных венецианских залах [4].

В начале XVII в. появились первые немецкий и французский переводы «Путешествия трех принцев», а далее, в 1719 г., Луи де Майи опубликовал его французскую адаптацию⁴. Книга о пронизательных принцах вдохновила великого просветителя Вольтера, который использовал сюжет о приметах пропавшего верблюда в своей философско-сатирической восточной повести «Задиг, или Судьба» (*Zadig ou la Destinée*, 1747)⁵. Протагонист повести представлен как смешение всего восточного: он – житель Вавилона, верует в Ормазда и черпает мудрость из книг Зороастра, содержащих науку «древних халдеев»⁶, постигнув которую, «он не пренебрегал изучением физических законов природы, насколько их тогда знали, и смыслил в метафизике столько же, сколько смыслили в ней и во всякое другое время, т. е. очень мало» [5, с. 6].

Разведясь с ветреной женой, Задиг, предпочтя жизнь философа, «читающего в этой великой книге, которую бог развернул перед нашими глазами», поселился уединенно на берегу Евфрата и «обрел вскоре навык находить тысячу различий там, где другие видят лишь однообразие» [5, с. 12]. Встретив однажды царского евнуха, разыскивающего пропавшую собаку царицы, а затем и начальника придворной охоты, занятого поисками убежавшей лошади, он точно описывает приметы пропавших животных, за что предстает перед царем по обвинению в их краже. Его приговаривают к наказанию кнутом и пожизненной ссылке в Сибирь, а

³ См. список уже выявленных арабских и индийских источников [8, с. xxxiii–xxxv]. О поэме Навои «Восемь планет» как о возможном источнике второй части «Путешествия» Армено см. статью Е.Э. Бертельса [3].

⁴ См. новое комментированное издание [9].

⁵ В русском переводе см.: [5].

⁶ Тексты «Авесты» еще не были известны Вольтеру, А. Анкетиль-Дюперрон опубликовал первый перевод «Авесты» лишь в 1771 г.



затем, поскольку животные нашлись, – к штрафу за то, «что он осмелился утверждать, будто не видел того, что на самом деле видел» [5, с. 14]. После уплаты штрафа Задигу позволили оправдаться, и он доказал, что не видел животных, но сумел восстановить их приметы по разнообразным следам, оставленным на песке и на камнях.

Эта история, занимательная сама по себе, оказалась весьма востребованной через столетие, в эпоху утверждения методологии эволюционизма и историзма. Она дала имя естественно-научному (scientific) методу, поскольку к ней обратился в 1880 г. дарвинист Томас Генри Хаксли, написав эссе «О методе Задига» (*On the method of Zadig*) с подзаголовком «Ретроспективное пророчество как функция науки» (*Retrospective prophecy as a function of science*) [10]. Там он пересказывает повесть Вольтера, интерпретирует «метод Задига» как метод угадывания хода предшествующих событий и выдвигает идею о том, что суть «пророчества» связана не с тем, вперед предсказывают или назад, а с уразумением того, что лежит вне сферы непосредственного знания, видением того, что наблюдателю непосредственно не видно. В основании всех аргументов Задига, в оценке Хаксли, лежало обычное и общепринятое предположение, что каждое событие нашей повседневной жизни на чем-то основано, что по следствию мы можем судить о предсуществовании причины, способной произвести это следствие. Дальше он описывает специфику применения этого метода обратного пророчества в таких науках, как история, археология и палеонтология, и в заключение пишет, что метод Задига, то есть простое рассуждение по аналогии, таким образом, применим в полной мере к событиям периода, который неизмеримо далек. В недалеком будущем он позволит биологам реконструировать схему жизни и уверенно говорить о характере давно исчезнувших существ, от которых не осталось следов, как говорил Задиг о спаниеле королевы и лошади короля [10, с. 148].

Вольтеровский Задиг – наследник трех принцев, – в свою очередь, нашел продолжение в таких прославленных литературных персонажах, как Огюст Дюпен у Эдгара По и Шерлок Холмс у Конан Дойла, а к названию родины принцев – Сарандип – восходит неологизм «серендипность» (*serendipity*). Его придумал Хорас Уолпол (Horace Walpole); в письме к британскому дипломату Хорасу Манну (Horace Mann) от 28 января 1754 г. Уолпол подтвердил благополучную доставку портрета Бьянки Капелло и описал свою «критическую находку» (*critical discovery*), касающуюся деталей изображенного герба Капелло; эту находку он аттестовал как *serendipity*, сославшись на читанную когда-то «глупую сказку “Три принца из Серендипа”», герои которой «всегда обнаруживали, по случайности или благодаря проницательности, нечто такое, чего вовсе не искали»⁷.

⁷ В оригинале: “I once read a silly fairy tale called The Three Princes of Serendip: as their highnesses travelled, they were always making discoveries, by accident and sagacity, of things which they were not in quest of <...>” (цит. по: [11]).



Термин *serendipity* привлек внимание филологов лишь более столетия спустя, в 1870-х гг. Как отмечает Р. Бойл, после обсуждения этимологии слова в оксфордском журнале *Notes and Queries* это слово оказалось представленным небольшой группе эрудитов, среди которых было множество коллекционеров, подобных Уолполу, знакомых с феноменом случайного и проницательного открытия [11]. Только уже в XX в. термин в значении непреднамеренного открытия обрел широкую популярность и разные сферы применения⁸.

Через столетие после эссе Хаксли история о трех принцах актуализировалась в очередном контексте. Она фигурирует в прославленной работе Карло Гинзбурга о корнях уликовой парадигмы (итал. *paradigma indiziario*, англ. *evidential paradigm*), впервые напечатанной по-итальянски в 1979 г. [12] и оказавшейся методологически значимой для многих гуманитарных наук, в частности – для микроистории и для семиотических исследований. По ходу рассуждений историк упоминает и сказку о трех принцах, и вольтеровского Задига, и эссе Хаксли, усматривая в этих текстах как этапы становления уликовой парадигмы, так и предпосылки зарождения детективного жанра. Статья вскоре была переведена на основные европейские языки, издана [14] в составе коллективного сборника «Знак трех» [15] и включена под названием «Приметы. Уликовая парадигма и ее корни» (см. в русском переводе [16]) в сборник статей Гинзбурга «Мифы, эмблемы, приметы: морфология и история»⁹.

Автора интересовали, прежде всего в рамках собственной интеллектуальной биографии, способы атрибуции картин старых итальянских мастеров, но проблему он поставил гораздо шире, отметив, что «к концу XIX века в области гуманитарных наук бесшумно возникла некая эпистемологическая модель (если угодно, парадигма)», которая применяется на деле, но не эксплицируется теоретически; ее анализ может поспособствовать «выходу из тупика, в который нас заводит жесткое противопоставление “рационализма” и “иррационализма”» [17, с. 189]. В формулировке С. Козлова, переводчика и исследователя трудов Гинзбурга, главные принципы «уликовой парадигмы» – это «познание индивидуальных явлений, опирающееся на мелкие признаки этих явлений и широко прибегающее к интуиции. В статье Гинзбург особенно акцентирует внимание на методическом аспекте “уликовой парадигмы”, то есть на восхождении от мелких симптомов к центральным признакам явления» [18, с. 342]. Согласно Гинзбургу, описываемую исследовательскую парадигму можно назвать «переменно, в зависимости от контекстов, следопытной, дивинационной,

⁸ Об истории термина см.: [13]. В этой книге, написанной в 1950-х гг., но расширенной и подготовленной к изданию Р. Мертоном в конце жизни, уже после смерти Э. Барбер, прослежены история и сферы употребления термина с 1754 г. по XX в. на фоне развития естественных и социальных наук.

⁹ См. издания: [19] (итал.); [20] (англ.) и [17] (рус.).



уликовой или семейотической» [17, с. 217], она уходит корнями в далекое прошлое и проявляет себя уже в поиске охотника-следопыта; в ее основе лежит изучение симптомов (греч. *semeion*), восходящее к древнегреческой медицине, т. е. «модель медицинской семейотики» [17, с. 196]. Немалое внимание в статье уделено применению уликового метода в работе детектива на примере героя Конан Дойла – Шерлока Холмса, причем и здесь отмечена связь познавательной стратегии детектива с медицинской диагностикой: «пара Холмс – Ватсон, сверхпроницательный детектив и тупой медик, представляет собой результат раздвоения одной и той же реальной фигуры – одного из профессоров молодого Конан Дойля; профессор славился своими исключительными способностями диагноста» [17, с. 196–197]¹⁰. В итоге Гинзбург связал свой термин «уликовая парадигма» с арабским концептом *firāsa* – «сложным понятием, в целом обозначающим способность мгновенно переходить от известного к неизвестному, основываясь на знаменательных признаках» [17, с. 217] – и отметил, что принцы с Сарандипа прославились именно этой способностью.

Результаты исследования

Судьба истории о трех принцах в западных контекстах хорошо изучена, тогда как кластер подобных сюжетов в персидской классике до сих пор исследован недостаточно. В этой статье я хочу рассмотреть сюжет сказки, учинившей изрядный переполох в Европе, в контексте других популярных рассказов об уликах и сметливости, а также описать представленные в них типы нарративных персонажей, восстанавливающих картину происшедшего благодаря дару проницательности (*firāsa*), – от простых следопытов до ученого мужа.

Сначала остановимся подробнее на самой сказке, изложенной в поэме Амира Хусрава Дихлави (1253–1325), прославленного поэта, связанного

¹⁰ Как отмечает С. Козлов, «в семиотический контекст статья оказалась втянута с того момента, как она была прочитана Умберто Эко, болонским сослуживцем Гинзбурга. Соседство Эко и Гинзбурга по службе было лишь одним звеном в целой цепи знаменательных совпадений: оказалось, что в 1978 г., совершенно независимо друг от друга, целый ряд ученых в разных уголках мира занялся анализом метода Шерлока Холмса в широкой эпистемологической перспективе» [16, с. 28], в результате чего и появился сборник «Знак трех: Дюпен, Холмс, Пирс» [15]. В уже изданном к тому времени романе «Имя розы» (1980) Умберто Эко представил свою пару расследователей – ученого францисканца Вильгельма Баскервильского и его юного помощника Адсона. В завязку включена сцена, явно отсылающая и ко многим контекстам Конан Дойла, и к «Задигу» Вольтера: келарь монастыря, куда направляются герои, ищет сбежавшего коня, а идущий навстречу Вильгельм мгновенно сообщает ему все приметы животного; далее он объясняет изумленному Адсону, что всю поездку учит его «различать следы, по которым читаем в мире, как в огромной книге» [21, с. 32–34] (ср. рассуждение Задига о том, что нет никого счастливее философа, «читающего в этой великой книге, которую бог развернул перед нашими глазами» [5, с. 12]). О методах Холмса в связи с научными достижениями и технологическими новинками конца Викторианской эпохи см.: [22].



с двором Делийского султаната. Тюрк по происхождению, он писал на персидском и на хиндави, изобретательно вводя в персидские стихи индийский материал¹¹. Поэма, которая нас интересует – «Восемь раев» (*Hašt bihišt*, 1301), – включена в «Пятерицу», которую Амир Хусрав создал как первый ответ (за ним последовали и версии других авторов) на прославленную «Пятерицу» поэм Низами (ок. 1141–1209). «Восемь раев» соответствуют «Семи красавицам» (*Haft paykar*, конец XII в.) Низами. Герой обеих поэм – Бахрам Гур (исторический Варахран Сасанид, правил 420–438), прославленный искусством охоты на гурав – онагров.

У Низами в «Семи красавицах», поэме любовной и одновременно дидактической, Бахрам представлен как развивающийся персонаж; он проходит путь от легкомысленного юнца и «сасанидского Дон-Жуана» (Е. Э. Бертельс) до идеального правителя, в чем большую воспитательную роль играют рассказы семи красавиц, услаждающих его на протяжении семи ночей. Сказки красавиц, составляющие половину объема поэмы, аллегорически указывают на этапы пути духовного совершенствования царя. Одна из сказок, рассказанная хозяйкой дворца с красным куполом (см.: [24, с. 733–745])¹², построена на состязании героев в разгадывании загадок; возможно, именно на нее ответил Амир Хусрав своей историей о догадливых принцах.

Хозяйка Красного дворца у Низами ведет рассказ о том, что правителю надлежит бороться и за личное счастье, и за счастье подданных. У шаха из земли русов была дочь необычайной красоты и непревзойденной учености; женихи из всех краев безуспешно добивались ее руки. Она построила неприступную крепость, охраняемую талисманами, повесила на воротах дворца свой портрет и условия: ее руку получит тот, кто одолеет дорогу в крепость и разгадает загадки. Много народу полегло, ни один не справился, и городская стена украсилась головами погибших. Но нашелся благородный юноша, который не только влюбился в портрет, но и стал искать способ одолеть колдовство и отомстить за невинно погибших. Он пошел учиться к мудрецу, получил от него наставления, с их помощью одолел талисманы. Тогда царевна стала загадывать юноше «безмолвные» загадки. Она передала ему через служанку свои жемчужные серьги. Тот добавил к ним еще три жемчужины и вновь передал красавице через посыльную. Девушка измерила жемчужины и поняла, что они почти одинаковы, затем растолкла их в порошок и добавила к нему немного сахара. Снова передала через служанку юноше. Он попросил чашу молока и высыпал содержимое посылки туда. Молоко посыльная доставила хозяйке. Девушка выпила молоко, а из осадка замесила тесто, измерила его количество, и, сняв перстень с пальца, передала служанке.

¹¹ О его творческой биографии см.: [23].

¹² См. также в русском поэтическом переводе В. Державина [26, с. 391–407], многократно переизданном.



Получив драгоценность, юноша отправил в ответ через посыльную особо редкую жемчужину. Царевна достала подобную ей жемчужину из своего ожерелья и, нанизав их на одну нить, передала служанке. Юноша увидел, что они одинаковы, и вернул, присоединив к ним маленькую синюю бусину. Когда красавица получила подарок, жемчужины она вдела в уши, а бусину добавила к ожерелью (см. [24, с. 743–744]).

По просьбе шаха-отца принцесса дала разъяснение смысла своих загадок и ответов жениха. Два жемчуга означали скоротечность жизни: словно два дня она пролетит – и не заметишь. Ответ в виде пяти жемчужин от юноши означал, что, даже если бы жизнь была длиной в пять дней, все равно бы быстро пролетела. Второй загадкой она смешала растертый жемчуг и сахар, тем самым сказав, что жизнь, смешанную со страстями, очистить очень сложно. В ответ жених залил этот порошок молоком, и сахар растворился. Так он показал, что от страстей не так сложно избавиться, как кажется. Третьей загадкой она отослала перстень, дав свое согласие на замужество. Затем юноша сам стал загадывать ей загадки и отправил ей бесподобную жемчужину, говоря этим, что он – единственный, равного нет ему. Отправив в ответ подобную первой, царевна показала, что она – пара ему. Жених, зная, что третьей такой нет, добавил к жемчужинам голубую бусину от сглаза, и дело закончилось свадьбой¹³.

Как мы видим, безмолвные загадки принцессы состоят в предъявлении вещей-знаков, для их разгадывания необходимы знания о тех метафорических, поэтических или символических смыслах, на которые они указывают (жемчуг – *gawhar*, также «суть, сущность» – жизнь, тертый жемчуг и сахар – жизнь со страстями, бесподобная жемчужина – тот, кому нет равных, голубая бусина – амулет от сглаза). В описании достоинств девушки в начале повествования всячески подчеркивается ее ученость: она прочла все книги и изучила все науки, особенно – разнообразные магические; то же потребовалось и от успешного кандидата на ее руку.

Создавая ответ на шедевр предшественника, Амир Хусрав следовал традиционным правилам сочинения *назира* (ответа), согласно которым произведение должно быть оригинальным, но содержать ряд параметров, отсылающих к прототипу, как формальных, так и содержательных. Амир Хусрав называет поэму «Восемь раев»¹⁴, что перекликается с на-

¹³ Сюжет этой сказки неоднократно привлекал внимание исследователей, во-первых, поскольку он связан с историей и фольклором Сасанидского Ирана, а во-вторых, потому, что он оказался освоен в целом ряде произведений западноевропейской литературы. Высказывалось и предположение о непосредственном влиянии поэмы Низами на европейские произведения, прежде всего – на знаменитую фьябу Гоцци «Турандот» (1762). Однако, по результатам новых исследований, скорее следует постулировать распространение старинного сюжета в нескольких изводах, одним из которых воспользовался Низами, а другой, через посредство ряда сочинений, попал в Европу.

¹⁴ О символике названия и композиции поэмы см. статью Н.И. Пригариной «"Восемь раев" Амира Хосрова Дехлеви» [25, с. 270–276].



званием «Семь красавиц» (также «Семь небесных светил»), отводит ее центральную часть сюжета о посещении Бахрамом дворцов его прекрасных жен и предоставляет каждой учить Бахрама уму-разуму при помощи назидательной истории. Но дальше сходство сменяется различием: истории не производят на царя должного действия, и он погибает на охоте, так и не совершив чего-нибудь полезного для страны. Поэма посвящена обреченности правителя, отдающегося пагубным страстям; во вставных историях венценосцы также несообразительны и тугодумны, а им преподносят уроки смекалки и демонстрируют, что такое путь разума.

Посещение дворцов царевен Бахрам начинает с Черного Купола, где хозяйка – индийская принцесса; именно она рассказывает ему сказку о сметливых принцах¹⁵, служащую некой семантической рифмой к истории юноши, разгадавшего загадки принцессы у Низами. Но Амир Хусрав обращается к иному повествовательному материалу, и загадки у него совсем другого рода, чем у предшественника; они – как раз из той великой книги природы, которую, как говорил вольтеровский Задиг, «Бог развернул перед нашими глазами».

Рамка истории (см.: [28, с. 82–109])¹⁶ схожа с использованной в новеллах «Семи красавиц» Низами: Бахрам приходит во дворец к «луне, уроженке Индии» (*māh-i hindū-nižād*). После пира, на котором струились вина и речи, и любовных ласк Бахрам возжаждал сна, но периликая пожелала, смиренно именуя себя «индианкой с ломаной речью» (*hindū-yi šikasta-zabān*), развлечь его и повела рассказ о трех принцах. В сказке принцессы Амир Хусрав использует фольклорный и уже освоенный в литературе *адаба* сюжет (о нем речь дальше), усложняя его дополнительными элементами в соответствии с авторской задачей – преподнести Бахраму наизидание о пользе разума, знаний и проницательности.

Три царских отпрыска жили в Сарандипе – на острове Цейлон (куда, по мусульманским преданиям, опустился Адам, будучи изгнан из рая). Их отец-шах окружал себя учеными людьми, питал склонность к людям сметливым и знающим (*zīrakān va dānāyān*, б. 803), и три его сына выросли многоумными (*hūšmand*, б. 805). Здесь автор поэмы вводит эпизод о первом испытании сыновей с демонстрацией их смекалки. Шах решил вызнать, не зарится ли кто-то из них на трон, и предложил каждому из них царство. Но царевичи разглядели ловушку и нашли правильные ответы. Старший, многоумный (*dānā*, б. 818), сказал, что покуда царь здравствует, не пристало вести речи о передаче царства, средний, сметливый (*zīrak*, б. 827), присоединился к словам брата и добавил, что, «когда время поступит с шахом, как с другими» (б. 831), трон должен перейти к старшему брату, а младший сын, отрок умелый (*kārdān*, б. 836) и опытный

¹⁵ См. прекрасный поэтический перевод А. Ревича [27, с. 55–83].

¹⁶ Далее в пересказе сюжета даны отсылки только к номерам бейтов.



(*kāršinās*, б. 837), ответил, что с малолетнего вообще спроса нет. Шах остался доволен ответами, но на всякий случай, предвидя возможные соблазны, отослал их побродить по свету.

На пути, попав в соседнее царство, вдвое больше отцовского, братья встретили «негра, [черного], как смола» (*zang-ī čūn qīr*, б. 850), который спросил их, не видали ли они верблюда. Один из трех заговорил и «открыл суть того, чьего облика не видел» (*naqš-nādīda-rā ravān bigšād*, б. 852), спросив, был ли верблюд одноглазым. Второй, улыбнувшись, спросил, был ли тот щербатым на один зуб, а третий, распознав (*ba tamyīz*, б. 855), добавил, что он еще и хром на одну ногу. Приметы совпали, и братья указывают негру, куда двигаться на поиски. Погонщик не находит животное, возвращается к юношам, к тому времени заночевавшим у источника, упрекает их, а те удивляются: «По всему, что мы видели – как ему можно скрыться? (*har či dīdīm čun tavān-aš nihuft*, б. 870)». И уточняют детали: на верблюде были кувшины, с одной стороны – с маслом, с другой – с медом; на нем сидела женщина; она была беременна. Погонщик решил, что братья воры, не ведая об их мастерстве, поднял крик, сбежались люди, и их повели на суд к правителю тех краев. На суде братья объясняют, что они многие годы странствуют с единственной целью – «посмотреть [на мир]» (*tamāšāyī*, б. 893). Неподалеку от города правителя они встретили негра:

Он искал верблюда, а мы, шутя и забавляясь (*ba lāba va lāg*),
Освежили отпечаток его облика (б. 898).

Царь не поверил, и эти «прекрасные, образованные юноши (*ān javānān-i naqz-i bā-farhang*, б. 907) были брошены в темницу. Верблюд между тем вернулся к хозяину, его привел сборщик саксаула, а дорогу указала та самая беременная женщина. Погонщик пошел к царю с повинной, тот призвал юношей, облачил их в богатые наряды и потребовал объяснений:

Люди, не видев облика (*paykar*) чего-то,
Как могут указать какой-то признак (*nišān-i*) его сущности
(*jawhar*)? (б. 922)

Братья по очереди раскрывают характер следов: первому, указавшему на слепоту верблюда, приметой послужили кусты, объединенные лишь по одну сторону дороги; второй назвал его хромоногим, опираясь на свои познания (*az rāh-i farhang*, б. 930), ибо увидел в следах признак того, что животное шло, волоча одну ногу; третий, как подобает рассудительным (*čun xiradmandān*, б. 932), обратил внимание на то, как объедена придорожная трава – в каждой прогалине оставался нетронутый стебелек, и благодаря разуму (*zi 'aql*, б. 935) ему стало ясно, что у верблюда нет одного зуба.

Шах требует объяснить остальные детали при помощи знания и распознавания (*ba dāniš-u tamyīz*, б. 937), и принцы снимают покров со вторых



трех загадок. «Вдоль обочины слева шли муравьи – я рассудил (*ḥukm kardam*, б. 942), – сказал старший брат, – что [в левом кувшине] несли масло, а справа кружились мухи – пронизательность (*firāsat*, б. 943) подсказала, что в правом кувшине был мед». Средний брат догадался, что верблюд вез женщину, потому что следы ее сандалий на земле были повернуты пятками к верблюду; она пошла по нужде – и оставила запах женщины, который пробуждает желание (б. 948). Соображение (*ra'y*) третьего подсказало ему тайком (*ba-nihuft*, б. 950), что женщина была в тягости: судя по следам, она вставала с обочины на четвереньках, поскольку распрямиться ей было тяжело. Выслушав ответы, царь стал «рабом такой пронизательности (*firāsat*)» (б. 955). Он предоставил принцам кров и стал пировать с ними, перенимая их «умелость» (*kārdānī*, б. 961).

Затем следует еще один эпизод с очередной серией загадок и разгадок, призванный удостоверить торжество разума; здесь братья решают загадки рангом выше, они предстают уже как знатоки природы вещей (из мира растений, животных и человека) и обнаруживают неподобающую основу в благородном напитке, изысканном ястве и царствующем правителе. Царь прислал им на ужин вина и блюдо из барашка. Старший из братьев, что был «смекалист» (*čābuk-andīša*, б. 967), распознал в вине словно бы человеческую кровь; второй, сведущий в тайнах и опытный (*rāzdān-i kāršinās*, б. 969), высказал суждение (*qiyās*, б. 969), «основанное на верной мысли», что барашек нечист и вскормлен собакой; третий, «вышивальщик рисунков, развязывающий узлы» (*naqšband-i 'uqda-gušāy*, б. 971), т. е. умеющий проникать в самую суть, рассказал, что и сам царь родом не от благородного властителя, а от повара. Царь, желая не упустить ни одной премудрости, слушал их беседу за потайной стеной; он разгневался, вошел к братьям и потребовал объяснений. Им пришлось повторить все, и на этот раз властелин сам взялся за расследование.

Допрошенный винодел признался, что купил виноград из виноградника, разбитого на месте кладбища; чабан попытался прибегнуть к обману, но все же сознался, что овцу задрал волк и барашка вскормила собака. Установив, что два брата не ошиблись, царь решил допросить и собственную мать, которая оробела перед гневом сына и поведала, как в юности влюбилась в повара и зачала от него. Царь опечалился, но попросил братьев рассказать, как это стало им известно. Первый сказал: от вина все загрустили, а оно должно умножать радость, а не печаль; я понял, что в нем – кровь смертных (*xūn-i xākīyān*, б. 1033). Второй сообщил, что от одного кусочка баранины у него сжалось сердце и пошла слюна изо рта, от нее исходил не тот запах, а бок барашка напоминал собачий – так он понял, что животное выросло на собачьем молоке. А третий, заручившись обещанием царя, что избегнет наказания, поведал, что не увидел в нем «признаков венца и венценосцев» (*nišānhā-yi tāj-u tājvarān*, б. 1043),



но зато постоянно слышал в его речах упоминания о разных яствах. Это и были свидетельства (*gavāh*), на основании которых:

Моя пронизательность (*firāsat*) явила моему внутреннему
взору (*zamīr*),

Что твое родство (*nisbat*) – тесто, а не трон (б. 1047).

Царь восхвалил их мудрость и отправил их – от греха подальше –
с почестями домой¹⁷.

Итак, в истории о принцах у Амира Хусрава представлен алгоритм расследования на основании следов и / или улики. Принцы ведут следствие поневоле, следы верблюда и прочие приметы они заметили не потому, что искали, а «шутя и забавляясь» (*ba lāba va lāġ*, б. 898). Разные семантические доминанты этой истории оказались, как уже было сказано, в разное время востребованными в Европе. Вольтер использовал ее как пример торжества рационального познания, Хаксли и затем, в ином эпистемологическом контексте, Гинзбург – как образец восстановления прошлого по следам в настоящем, основанного на сочетании анализа улики и интуитивной догадки, а отсутствие установки на поиск нашло отражение в концепте *serendipity*.

Все качества братьев описываются в поэме как связанные исключительно с их природным умом и светской образованностью (*farhang*), а к заметным стилистическим приемам построения главы принадлежит аккумуляция в ней слов, связанных с разными аспектами рационального познания, опирающегося на хорошее образование: шах-отец питал склонность к интеллектуалам – сметливым и знающим (*zīrakān va dānāyān*) – и сыновей воспитал соответственно – многоумного (*hūšmand*), сметливого (*zīrak*) и умелого, опытного (*kārdān, kāršinās*); все они хорошо образованны и воспитанны (*bā-farhang*). Целью их странствий было «посмотреть мир», но, умея читать в «книге мира», они в черед эпизодов, продвигаясь от простого ко все более сложному, демонстрируют способность достоверно описывать и то, чего не видели. Они замечают следы (*nišān*) и свидетельства (*gavāh*), обращаются к своим познаниям (*farhang*) и с помощью ума (*‘aql*), распознавания (*tamyīz*) и суждения (*qiyās*), основанного на верной мысли, восстанавливают картину происшедшего. Эта комплексная познавательная стратегия, вызвавшая восхищение у нетесанного правителя, и определяется как *firāsat* «пронизательность»;

¹⁷ История, похожая на последнюю часть (о происхождении вина, барашка и царя), есть в «Новеллино», итальянском анонимном сборнике коротких рассказов (конец XIII в.), в котором исследователи отмечают влияние как античных авторов, так и провансальской и арабской литературы; см.: «Новелла II (III) [О том, как ученый грек, которого царь держал в темнице, оценил коня]» [29, с. 9–11]. Сборник был создан раньше 1301 г., даты появления поэмы Амира Хусрава, история могла быть заимствована из арабской развлекательной прозы через посредство адаптаций, сделанных в Испании.



именно ее К. Гинзбург, напомним, напрямую соотнес (используя арабскую форму слова – *firāsa*) со своей «уликовой парадигмой»¹⁸.

Персидское *firāsāt* указывает на несколько смыслов. Прежде всего, заимствованное из арабского слово¹⁹ сохранило терминологическое значение; в сочетании *'ilm-i firāsāt* «наука *firasat*» оно служит названием одной из исламских наук, физиогномики. Т. Фахд определяет эту науку как «технику индуктивной дивинации, которая позволяет предсказывать моральные состояния и психологическое поведение по внешним признакам и физическому состоянию» [30, с. 916]. Арабоязычные трактаты по *firāsa* составлялись с раннемусульманского времени; генетически они связаны с греческими, среднеперсидскими и, возможно, индийскими сочинениями²⁰. В них могли включаться главы о форме и цвете родимых пятен, головы, волос, о рисунках линий на руке, о форме лопаток или отпечатков следов ног и многое другое.

Основываясь на узаконенном истолковании, знатоки науки способны были открывать секреты характеров и читать скрытое в умах; знакомство с *firasой*, несомненно, составляло часть образования, полученного принцами у Амира Хусрава. Например, в последнем эпизоде именно «проницательность» старшего брата открыла ему происхождение царя, когда он прислушался к его речам. Эта практика, по сообщению Джахиза (или Псевдо-Джахиза), восходит к «Хосроям» доисламского Ирана, а его трактат включает целый отдел о разгадывании (*tafarrus*, слово того же корня, что *firāsa*) «по произнесению (слов), молчанию, голосу, речи и т. п.» [32, с. 41–42].

Такого рода «физиогномика» имела вполне практическое применение. Так, автор «Кабус-наме» (ок. 1082) упоминает о ней в главе, посвященной правилам покупки рабов. Самое трудное, говорит он, – узнать человека.

«Человека можно узнать лишь при помощи науки проницательности (*'ilm-i firāsāt*) и опыта (*tajrubat*), а наука проницательности – целиком наука пророческая (*'ilm-i nabavī*). Никому не достичь в ней совершенства, кроме пророка ниспосланного, который проницательностью может распознать в человеке добро и зло, и скрытые [помыслы]» [34, с. 111].

В этой цитате указан уже и путь ко второму значению слова – постижение по наитию свыше, в котором оно получило распространение

¹⁸ Ученый ссылается на книгу Р. Мессака о становлении детективного романа в контексте развития научной мысли [31], в которой «связь между *firasой* и удивительными способностями сыновей царя Серендипского была пунктуально выявлена» [17, с. 240, прим. 130].

¹⁹ О значениях и сферах употребления арабского термина см.: [30].

²⁰ К числу ранних сочинений принадлежит приписываемый Джахизу (ум. 868) трактат *Bāb al-'Irāfa wa'l-zajr wa'l-firāsa 'alā madhhab al-Furs* – «Глава о гадании о будущем, гадании по птицам и физиогномике, по взглядам персов» (см. текст, перевод и исследование связей книги с «культурной историей Сасанидской Персии»: [32]). См. также, например, французский перевод и исследование знаменитой *Kitāb al-firāsa* Фахр ад-Дина Рази (ум. 1210): [33].



в религиозной и особенно в суфийской литературе. Проницательность считалась признаком истинной веры и возрастала с ее укреплением, подтверждением чему служил хадис Пророка: «Остерегайтесь проницательности (*firāsa*) правоверного, ведь он зрит светом Господа (велик Он и славен!)». Персидские поэты в касыдах-панегириках воспевали *firāsat* в ряду прочих доблестей восхваляемой персоны как истинного мусульманина. Авторы суфийских сочинений трактовали *firāsat* как проницательность, которую Бог дарует своим избранным «друзьям» (*awliyā*) – святым мужам (в этом значении слово хорошо представлено и в суфийской поэзии). К примеру, в компендиуме ‘Аттара «Поминание друзей Божьих» (*Tazkirat al-awliyā*) персонажи многих житийных историй – мистики-гностики (*‘ārifān*), идущие путем поисков истины (*ḥaqīqat*) – наделены *firāsat*, способностью к мгновенному прозрению. К ним принадлежал и Джунайд Багдади (ум. 910), глава багдадской школы суфизма; вот характерная история о его проницательности, как раз с отсылкой к хадису Пророка:

«Однажды он произнес проповедь в соборной мечети. Вошел юноша-христианин – а никто не знал, что он – христианин, – и сказал: “О, *sheiḫ*! Сказано Пророком: ‘Остерегайтесь проницательности правоверного, ведь он зрит светом Господа (велик Он и славен!)’”. Джунайд ответил: “Сказано про то, что тебе следует стать мусульманином и разорвать зуннар, ибо [ныне] – пора мусульманства (*musulmānī*)”. Юноша тут же стал мусульманином» [35, с. 369] (перевод см.: [36, с. 396–397]).

Джунайд, как видим, проявил свою проницательность, немедленно распознав в пришельце христианина.

В подобных житийных историях (как в прозаических трактатах, так и в поэмах) святые подвижники могут видеть сокрытое в сердцах и проникать в суть событий настоящего, прошлого или будущего, однако алгоритм постижения, «последующее разоблачение» фокуса не описывается; инструментом познания служит «чистое сердце» гностика, обретающее озарение, – в подобных нарративах неуместна рефлексия и демонстрация цепочки умозаключений.

Проницательность в третьем значении – значении догадки, основанной на уликах и рациональных аргументах, представлена в совсем ином круге текстов – в рассказах о делах житейских и земных из наставительно-развлекательных книг адаба. К одной из таких книг и восходит, по-видимому, история индийской царевны у Амира Хусрава Дихлави.

Сюжет сказки о трех принцах из Сарандипа привлекал столько внимания, что ему посвящена даже статья в Википедии²¹. Он отмечен в фолькло-

²¹ См.: “The Three Princes of Serendip”. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Three_Princes_of_Serendip.



ре разных народов и внесен в указатель А. Аарне под номером 925 (655)²² в разделах «Чудесная сила или знание (уменьше)» и «Умный юноша или девушка». О его бытовании в ближневосточном ареале свидетельствует фиксация в Талмуде; это рассказ, переданный от рабби Йоханана, – о двух рабах и описании верблюда по приметам (здесь верблюд не потерян и не украден, а просто не виден, потому что идет далеко впереди):

«Шли однажды два еврейских раба, а их хозяин, что шел следом, услышал, как один говорит другому: “Впереди нас верблюд, который, как я сужу – ведь я не видел – слеп на один глаз и нагружен двумя кожаными бутылками, одна из них с вином, а другая – с оливковым маслом, а с ним – два погонщика, один из них израильтянин, а другой язычник”. “Вы, порочные, – сказал их хозяин, – как вы можете выдумывать такую историю?” Раб ответил и так объяснил причину: “Трава короче только на одной стороне дороги; вино, которое, должно быть, капало, пропитало землю справа, а масло подтекало, и его видно слева; один из погонщиков свернул с дороги, чтобы облегчиться, а вот другой даже не сошел с дороги ради этого”. После этого хозяин обогнал их, чтобы проверить правильность их выводов, и нашел выводы верными в каждой частности. Затем он вернулся и, похвалив двух рабов за их проницательность, сразу же даровал им свободу» [38, с. 24].

Рассказ о потерянном верблюде представлен в поздней записи и в фольклоре Южной Индии²³, и в сказках и легендах хауса²⁴, и в иранском фольклоре²⁵. Наряду с бытованием в фольклорной форме история проникает и в письменную развлекательную литературу. Р. Брагантини указал возможные параллели в арабоязычных сборниках, такие как легенда о четырех сыновьях Низара, изложенная в «Золотых копиях» ал-Мас’уди (ум. 956), в «Книге хитрецов» (*Kitab al-ażkiyāʿ*) Ибн ал-Джаузи (ум. 2001) и др. [2, с. 303].

На персидском языке история о принцах включена, например, уже в ранний сборник занимательных историй «Мунис-наме» (*Mūnis-nāma*,

²² «Умные братья: по незаметным признакам находят вора, укравшего у них лошадь и т. п.» (см.: [37, с. 67]).

²³ Рассказ приведен как эпизод пространной повести о четырех министрах; они покинули одного царя, во время странствий указали купцу приметы верблюда, опровергли обвинения в его краже перед другим царем – Алакешей – и стали благодаря проявленным знаниям его главными министрами (см.: [39, с. 140–144]). Далее следует несколько других историй.

²⁴ Действующие лица сказки – три мальчика (см.: [40, с. 132–133]).

²⁵ См., например, в русских переводах сказки: «Умные братья» и «Три мудрых брата» [41, с. 327–330 и 331–336 соответственно], а также рассказ «О туркмене, ларце с драгоценностями, слепом верблюде и судье» [42, с. 458–463], во многих деталях совпадающий с тем, что приведен в книге «Мунис-наме» (о ней см. далее).



«Книга-собеседник»), ряд рассказов в котором перекликается со сказками «1001 ночи». Его составил Абу Бакр Ибн Хусрав ал-Устад, автор литературного круга Ганджи и современник Низами²⁶, во второй половине XII в. История приведена в главе «Нравоучительные рассказы, наставления великих мудрецов, разрозненные изречения и их тайный смысл»²⁷. Сарандип там не упомянут, но речь также идет о трех шахских сыновьях; при этом сюжетная линия сложнее и богаче, чем впоследствии у Амира Хусрава, история братьев заключена во внешнюю рамку, также детективную, в которой успешное расследование проводит судья.

Шах, у которого было много врагов, тяжело заболел, призвал трех сыновей и дал им три тысячи динаров, повелев спрятать на черный день. После его кончины царство перешло к царевичам, они решили достать клад и обнаружили там всего две тысячи. Если бы клад нашел вор, он унес бы его целиком, поэтому удивленные царевичи решили отправиться к судье.

Далее разворачивается вставной сюжет о встреченном по дороге туркмене (у Амира его заменил негр) и его верблюде. Братья по очереди спрашивают, не было ли животное (1) слепым на один глаз, (2) нагруженным кувшинами с уксусом (в поэме Амира Хусрава – кувшинами с маслом и медом) и (3) бесхвостым (в поэме – хромым), и, получая утвердительный ответ, повторяют, что не видели такого. Туркмен их обвиняет в краже и ведет к судье; тот подозревает, что братья лгут, а они описывают замеченные следы и сделанные догадки: (1) трава была ошипана с одной стороны – значит слеп на один глаз; (2) земля в одном месте была вспучена – значит, пролит уксус; (3) помет верблюда лежал кучей, а не был рассыпан – значит, он не помахивал хвостом, т. е. был бесхвостым.

Судья (у Амира Хусрава в этой роли выступал царь) дивится смысленности и пронизательности братьев и приглашает их на роскошный обед, а когда гости приступают к трапезе, незаметно выходит и подслушивает их разговор. Они поочередно высказывают догадки: лепешку подали из пшеницы с кладбища (у Амира – вино из винограда, выращенного на месте кладбища), мясо – от ягненка, вскормленного собакой, а их хозяин-судья – незаконнорожденный. Пораженный судья проводит разыскания, все оказывается правдой, он возвращается к гостям и выслушивает их объяснения: (1) в хлебе был привкус глины; (2) в ягнятине между красными полосками мяса и белыми жира была желтая влажная пленка, что указывало на собачье молоко; (3) судья, поставив еду, вышел и стал

²⁶ О сборнике, до сих пор не изданном, и его составителе см. предисловие Р. Алиева к русскому переводу [43, с. 5–10]; перевод выполнен Р. Алиевым с фотокопии единственной рукописи (переписанной, предположительно, в XVI в.), хранящейся в Британском музее; о книге и ее значении в контексте исследований, касающихся рецепции персидских развлекательных рассказов в Европе, см. статью Н. Аскари [44].

²⁷ Глава XVII, рассказ 19 (см.: [43, с. 265–269]).



подслушивать, «обычно только незаконнорожденные бывают способны на такой поступок, как подслушивание» [43, с. 267].

Далее рассказчик возвращается к рамочному сюжету, и нарративные роли меняются: братья излагают судье свою историю с кладом, а судья ведет расследование. Он рассказывает юношам притчу о девушке, с которой благородно обошлись муж, разбойник и возлюбленный, и спрашивает каждого из братьев, кто поступил более благородно. Старший выбирает мужа, средний – разбойника, а младший – возлюбленного, и судья догадывается – 1000 динаров взял тот из них, кто назвал самым благородным разбойника, поскольку он оправдал себе подобного и защитил товарища по ремеслу.

Сказка индийской царевны в поэме «Восемь раев», несмотря на различия в ряде сюжетных деталей, очень близка к истории, использованной Абу Бакром ал-Устадом. Это, конечно, не доказывает, что Амир Хусрав позаимствовал ее непосредственно из «Мунис-наме», он мог опираться на иные источники. В рамках данного обзора важно отметить, что уже к концу XII в. рассказ о проницательных шахских сыновьях представлен в авторской обработке в составе развлекательно-дидактического сборника, т. е. включен в нарративный корпус персидского адаба.

Этот рассказ по типу сюжета восходит к фольклорным историям о судах²⁸. Сторонами тяжбы в нем предстают царевичи и царь / судья, они же попеременно ведут расследование. Однако в книгах жанра *адаб* получает письменную фиксацию множество историй и о других персонажах, способных благодаря проницательности установить истину по уликам или симптомам и выиграть суд. Такие истории встречаются в сказках «1001 ночи», записанных поздно, но восходящих во многом еще к доисламским временам. М. Герхардт в монографии об исследовании этого цикла [45] посвятила отдельную главу описанным там историям о преступлениях (*crime-stories*). Если в «Рассказе о трех яблоках» министр Джа'фар б. Йахья становится детективом, повинувшись приказу Харуна ар-Рашида, а убийцу прекрасной женщины обнаруживает по чистой случайности, то в сказках «Купец и вор» и «Али Хаваджа» («Али Ходжа»), по мнению М. Герхардт, «показан в действии прототип нашего современного детектива» [46, с. 150] – расследователи проявляют инициативу, обнаруживают улики и предоставляют доказательства, уличающие преступника, который уже известен читателю.

В сказке «Купец и вор» детективом поневоле становится обворованный купец (сам – перевоспитавшийся бывший вор), который опрашивает

²⁸ О сказках о судах см.: [47, с. 64–65], а также в издании [40], где собраны «легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах», и вступительную статью к нему М. Харитонову о судах и судьях в мировом фольклоре; книга включает раздел «О судах, уликах и судейской сметливости» [40, с. 145–198].



всех причастных к делу и находит свои пропавшие «четыре кипы материи». В сказке «Али Хаваджа» речь идет о краже денег, а в роли детектива представлен мальчик, помогающий обманутому купцу. Али Хаваджа спрятал деньги в кувшин с оливками и оставил его на долгое хранение у приятеля; тот украл золото, а хранившиеся там оливки заменил другими. Судья отклоняет жалобу купца, но мальчик выясняет, как было дело. «У него есть улика – кувшин с оливками, – принесенная в суд и официально опознанная участниками тяжбы. Тогда он зовет двух экспертов – торговцев оливками, чтобы исследовать содержимое кувшина; они свидетельствуют абсолютную свежесть оливок и тот факт, что любые оливки портятся в течение нескольких лет. На основании этого свидетельства экспертов мальчик делает вывод, что находящиеся сейчас в кувшине оливки никак не могут быть теми, которые положил туда Али Хаваджа семь лет назад» [46, с. 150]. Вероломный друг перед лицом неопровержимых доказательств признается в краже, Харун ар-Рашид выносит ему суровый приговор и награждает сметливого мальчика. Этими сказками, по мнению М. Герхардт, в цикле «1001 ночи» «представлена совершенно определенная и относительно редкая тема – триумф чистой логики и здравого смысла в повседневных ситуациях» [46, с. 150–151].

В персидских развлекательно-дидактических сборниках уже в домонгольскую эпоху тема победы логики и здравого смысла постепенно разрастается, а в число персонажей, ведущих хитроумное расследование, включаются предсказатели-астрологи (но это – отдельная тема) и ученые-лекари²⁹. Последнее, конечно, не случайно. Ведь, по определению Низами 'Арузи, приведенному в «Четырех беседах» (ок. 1156 г.), врач – это человек, мудрый сердцем, превосходный в проникательности; а проникательность (*ħads*, синоним *farāsat*) – это движение души к правильным суждениям (*ārā'-i šāyiba*), т. е. быстрота перехода (*sur'at- intiqāl-i*) от известного к неизвестному (*az ma'lūm ba majhūl*)» [48, с. 104].

Среди лекарей, устанавливающих по симптомам характер болезни, ее причину и способ исцеления, в таких историях представлены в основном ученые-философы, а парадигматическим врачом-расследователем уже в сборниках XII в. предстает Абу 'Али Ибн Сина (980–1037). Когда слава ученого, философа и врача, автора фундаментального «Канона врачебной науки» и великого диагноста распространилась по всему миру ислама, в фольклоре, а затем и адабной литературе начали появляться рассказы, представляющие собой как бы фрагменты его легендарной биографии. Этот постепенно формирующийся нарратив вбирает в себя как раз фольклорные истории о реконструкции событий по следам и приметам, а Ибн Сина, «представитель восточного аристотелизма» в философии и

²⁹ О «чтении следов» в гороскопах и предсказании по ним событий см., например, рассказы в главе III «О науке о звездах», о лечении – в главе IV «О науке врачевания» [49, с. 87–102 и с. 107–126 соответственно].



продолжатель учений Гиппократ и Гален в медицине, превращается в самого популярного героя рассказов о чудесных исцелениях с последующим разъяснением³⁰; встречаются и более сложные сюжеты, соединяющие медицинскую тему с темой ложных обвинений и восстановления справедливости в суде.

В суфийской литературе, особенно в любовно-мистической газели, Ибн Сина (Бу 'Али) также становится нарицательным именем, эпонимом мудреца, философа-хакима, избравшего рациональный путь в поисках истины. Пусть он и написал трактат о любви (*Risāla fī-l- 'išq*), но его рассуждения не облегчат ее боль, на пути любви рациональное знание бессильно. Мотив принципиальной ограниченности, даже бесцельности умствования Ибн Сина становится особенно популярным в газелях о любви «пьяных суфиев» – риндов; вот характерный пример из стихов Ни'матуллаха Вали (ум. ок. 1430):

Слушай пьяные разговоры (*guftahā-yi mastāna*),
Что тебе делать с разглагольствованиями (*qawl*) Бу 'Али Сины?!³¹

В общем, в лирической и особенно суфийской поэзии Ибн Сина с его опорой на логику успеха не имел. Однако в житейских историях из занимательной прозы он неизменно одерживает интеллектуальные победы и вызывает восхищение окружающих. Обратимся к типичному рассказу из уже упомянутой главы о врачах в «Четырех беседах» [48, с. 116–121; 47, с. 112–117].

Рамкой истории служит эпизод биографии молодого Ибн Сина, переезд от одного покровителя к другому. Не пожелав принять приглашение могущественного султана Махмуда, он вынужден покинуть двор хорезмшаха Абу-л-'Аббаса Ма'муна и скрываться от разыскивающих его слуг султана. По гороскопу он предсказывает, что их со спутником, также ученым-философом, ждут потеря пути и многочисленные невзгоды. Так оно и происходит, они попадают в бурю, спутник погибает, а сам Ибн Сина после тысячи невзгод направляется в Гурган, где правит Кабус б. Вушмгир, человек благородный и покровительствующий просвещенным (*fāzil-dūst*). Там в караван-сараях Ибн Сина по случайности помог одному больному, потом другому, и стал практиковать. Любимый родственник правителя заболел, и юношу, уже обретшего репутацию сильного врача (*aẓīm ṭabīb*) с «благословенными руками» (*mubārak-dast*), попросили взяться за его лечение. Ибн Сина избрал диагностику по моче и пульсу

³⁰ Так, в «Четырех беседах», созданных ок. 1156 г., т. е. через сто с небольшим лет после кончины Ибн Сины, глава «О науке врачевания» включает 12 рассказов, в двух из них ученый является главным действующим лицом (рассказы 5 и 7), а один (рассказ 3) передан со ссылкой на его сочинение [49, с. 109, 112–117, 119–121].

³¹ См. газель 367, б. 4 в Диване Ни'матуллаха Вали, доступном в электронном корпусе Ganjoor – URL: <https://ganjoor.net/shahnematollah/ghazalshv/sh75/>.



больного. Рассмотрев сосуд с мочой, он стал слушать пульс, попросив знатока города перечислить названия всех кварталов (*maḥallat*) Гургана – при упоминании одного пульс больного «странно дрогнул» (*ḥarakat-ī ġarīb kard*). Затем он попросил, чтобы назвали все улицы (*kūy*) этого квартала, – при одном названии движение повторилось. Потом велел перечислить все дома (*sarāy*) на улице – один дом вновь вызвал движение. Он потребовал назвать имена всех жителей этого дома – пульс дрогнул лишь при одном. Абу ‘Али объявил, что юноша влюблен в девушку из такого-то квартала, с такой-то улицы и из такого-то дома, а лекарством и исцелением для него может послужить лишь свидание и соединение с ней. Далее он был призван к Кабусу, изумленному его искусством, и объяснил правителю: по пульсу и моче стало ясно, что недуг – любовь и сокрытие тайны любви. Любовь заставила больного трепетать, когда звучали названия квартала, улицы, дома и имя девушки, а трепет передавался в сердце. Так Абу ‘Али добился от него признания. Кабус просит философа установить по гороскопу благоприятный момент для свадьбы влюбленных, щедро награждает его, и тот отправляется ко двору ‘Ала ад-Даула, чтобы стать его вазиром.

На протяжении повествования, как мы видим, ученый, еще юноша, действует как астролог и как врач; при этом в последнем качестве он одновременно диагностирует болезнь и ведет «допрос по пульсу», соединяя излечение с дознанием.

Герой многих таких историй, Ибн Сина как персонаж стал высшим авторитетом в искусстве проницательности. Об этом свидетельствует, например, рассказ из адабного сборника «Послание, веселящее сердце» (*Risāla’-i dilgušāy*), составленного в середине XIV в. ширазским острословом ‘Убайдом Закани (ум. 1371). Актером в этой истории является не сам философ, а некий безымянный шарлатан; Абу ‘Али отведена роль наблюдателя-эксперта, а текст звучит для современного читателя как пародия на «дедуктивный метод»³² еще не рожденного Холмса:

«[Было это] в ту пору, когда Абу ‘Али Сина бежал из Хамадана от ‘Ала ад-Даула и направился в Багдад. Когда он достиг Багдада, на берегу реки он увидел человека, который собрал толпу и торговал снадобьями, выдавая себя за лекаря. Он (Абу ‘Али) некоторое время стоял там, развлекаясь [зрелищем]. Женщина отдала [лекаря] сосуд с мочой больного. Он взглянул на него и

³² В терминах Ч. Пирса характерный для Холмса метод восстановления второй посылки силлогизма по первой посылке и выводу называется не дедукцией, а абдукцией, ср. знаменитый пример: 1) все фасолыны из этого мешочка – белые; 2) эти фасолыны взяты из этого мешочка; значит, 3) эти фасолыны – белые. Как отметил С. Козлов, метод Холмса анализировался почти всеми участниками сборника *The sign of Three* [15] «прежде всего как реализация особой логической процедуры, которую Пирс обозначал термином абдукция, противопоставляя ее двум другим процедурам: индукции и дедукции» [16, с. 28].



сказал: “Этот больной – еврей”. Снова посмотрел и сказал: “Ты служанка этого больного”. Она сказала: “Да”. Снова посмотрел и сказал: “Дом этого больного с восточной стороны [города]”. Она сказала: “Да”. Он сказал: “Вчера он ел *маст*”. Она сказала: “Да”. Народ дивился его знаниям, и Абу ‘Али изумился. Он постоял еще некоторое время, покуда [лекарь] не освободился, подошел и спросил: “Откуда тебе все это стало известно?” Тот ответил: “Оттуда же, откуда я и тебя признал, ведь ты – Абу ‘Али Сина”. [Ибн Сина] сказал: “Это потруднее”. Поскольку он настаивал [на разъяснении], [лекарь] рассказал: “Когда женщина показала мне тот сосуд с мочой, я увидел на ее рукаве кусок желтой ткани³³ и понял, что она еврейка. Одежда у нее была старая, я понял, что она чья-то служанка. Но поскольку евреи не служат у мусульман, я понял, что она служанка такого же (т. е. еврея). И я увидел кусочек *маста*, капнувший на ее платье, понял, что в том доме ели *маст* и должны были бы немного дать больному. Дома евреев – с восточной стороны [города], я понял, что его дом тоже там”. [Абу ‘Али] сказал: “Все это ясно, а как ты меня узнал?” Тот сказал: “Сегодня пришла весть, что Абу ‘Али бежал от ‘Ала ад-Даула, я понял, что он направляется сюда. И знал, что, кроме тебя, никому не постичь игру, которую я вел”» [50, с. 181–183]³⁴.

Во многих псевдобιοграфических рассказах Абу ‘Али Сина – врач и философ – совмещает так или иначе функции диагноста и детектива. А в подборке персидских фольклорных рассказов «Ум и сметливость» [51] мне встретилась явно поздняя история, в которой легендарная биография ученого пополняется и старинным сюжетом о пропавшем верблюде. Это сборник, включающий истории, адаптированные для современного иранского читателя³⁵, а рассказу дано название «Ценность проницательности» (*arziš-i firāsāt*).

«Рассказывают, что знаменитый ученый Ибн Сина по дороге ко двору падишахов Гиляна брел через горы и пустыню. На пути к нему подошел человек и сказал: “Не видел ли ты, о шейх, в этих окрестностях верблюда?” Ибн Сина сказал: “Того, у которого один глаз слепой?” Человек сказал: “Да”. Ибн Сина сказал: “Того, который нес груз сиропа (*šīra*) и укуса (*sirka*)?” Человек сказал:

³³ Такой кусок желтой ткани (*giyār*), нашитый на одежду на плече, полагалось носить иудеям в мусульманских странах.

³⁴ Фрагмент дан в моем переводе, см. также в художественном переводе Н. Б. Кондыревой [52, с. 157–158].

³⁵ Источник истории там не указан, и мне его найти пока не удалось.



“Да”. Ибн Сина опять сказал: “Того, на котором ехала беременная женщина?” Человек поспешно сказал: “Да, да, о шейх, скажи мне, в какую сторону он пошел?” Шейх сказал: “Я не видел”. Человек схватил шейха за ворот и потащил его в город, привел к судье (*ḥakīm*) и сказал: “Этот человек видел все приметы (*nišāna*) моего верблюда, а теперь отрицает, что видел верблюда”. В этот момент перед айваном прошла какая-то женщина, Ибн Сина сказал судье: “Позвольте мне выйти, я хочу вылечить ту женщину, что прошла мимо айвана”. Судья послал вместе с ним [судебного] чиновника. Ибн Сина последовал за женщиной. Женщина подошла к какому-то дому, постучала в дверь, вошла в дом и легла. Домочадцы собрались вокруг женщины. Ибн Сина постучал, вошел в дом, попросил иголку, воткнул иголку под сердце женщины, и женщина почувствовала себя хорошо. Ибн Сина с чиновником вернулись к судье. Судья спросил: “Шейх, куда ты ходил и [откуда] вернулся?” Ибн Сина сказал: “Та женщина была беременна, долго пробыла в бане у бассейна с горячей водой (*ḥazīna-yi ḥammām*), и ребенку у нее в животе стало плохо, он надавил на сердце матери, и сердце ее переставало биться. Я воткнул иглу под сердце матери, ребенок убрал руку из-под сердца своей матери, и его мать спаслась”. Судья спросил: “Ты – Ибн Сина?” Шейх сказал: “Да”. Затем судья спросил: “Каким образом ты видел верблюда этого человека?” Ибн Сина сказал: “Я не видел верблюда”. Судья спросил: “А как же ты узнал его приметы?” Он сказал: “Всюду, где проходил верблюд, он ел траву только с одной стороны, так я понял, что верблюд одноглазый. На пути, которым шел верблюд, множество мух и мошек, так я понял, что его груз – сироп и уксус. В одном месте верблюд опустился на колени, а его груз на четвереньках слез с его спины на землю и поднялся обратно, я понял, что на нем ехала беременная, а беременная – конечно же женщина, а не мужчина”. Судья восхвалил проницательность (*zakāvat*) Ибн Сины и выказал ему большое почтение» [51, с. 22].

История представлена как биографическая, относящаяся к путешествию философа ко двору очередного покровителя (это частотный зачин), а между двумя традиционными эпизодами «сказки о потерянном верблюде» – чтением следов и участием в судебном разбирательстве – вставлен еще один – об успешном лечении беременной женщины, основанном на медицинских познаниях и блестящей догадке. Соответственно, Абу 'Али выступает сначала в роли следопыта, затем – врача-диагноста, а под конец – детектива, предъявляющего улики судье; при этом он еще и знаменитый философ, т. е. ученый-гуманитарий.



Заключение

В статье предложен лишь самый общий и предварительный обзор. Обстоятельный анализ «уликового рассказа» в персидской классике, выявление номенклатуры сюжетов и описание нарративных структур – это тема отдельного исследования. Но уже по приведенным текстам заметно, что авторы персидских развлекательных рассказов нередко соединяли эпизоды сбывшегося предсказания, успешного лечения, дознания и судебного разбирательства, демонстрируя в рамках одного повествования разные аспекты той познавательной стратегии, которая через много веков получит название «уликовой парадигмы».

Литература

1. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo. Per opra di M. Cristoforo Armeno dalla persiana nell'italiana lingua trapportato.* Venezia, 1557. 83 p. – URL: https://it.wikisource.org/wiki/Peregrinaggio_di_tre_giovani_figliuoli_del_re_di_Serendippo (дата обращения 29.04.2021).
2. Bragantini R. The Serendipity of the Three Princes of Serendib: Arabic Tales in a Collection of Italian Renaissance Short Stories. *Le Répertoire Narratif Arabe Médiéval. Transmission et Ouverture. Actes du Colloque international* (Liège, 15–17 septembre 2005). Ed. F. Bauden, A. Chraïbi, A. Ghersetti. Liège: Université de Liège; 2008. P. 301–308.
3. Бертельс Е. Э. Старейшие переводы Навои на западноевропейские языки. Бертельс Е. Э. *Навои и Джамии.* Москва: Наука, 1965. С. 441–446.
4. Boyle R. *The Three Princes of Serendip.* Part 2. 2000. – URL: http://livingheritage.org/three_princes-2.htm (дата обращения 01.05.21).
5. Вольтер. Задиг, или Судьба. Восточная повесть. *Вольтер. Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги.* Пер. под ред. А. Н. Горлина и П. К. Губера М.–Л.: Academia; 1931. С. 3–102.
6. Remer Th. G. (ed.) *Serendipity and the Three Princes: From the Peregrinaggio of 1557.* Norman: University of Oklahoma Press; 1964. XI+199 p.
7. Cammann S. V. Christopher the Armenian and the Three Princes of Serendip. *Comparative Literature Studies.* 1967;4(3):229–258.
8. Armeno Cristoforo. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo.* A cura di Renzo Bragantini. Roma: Salerno Editrice; 2000. XL1+290 p.
9. Mailly, de L. *Les Aventures des trois princes de Serendip, suivi de Voyage en séréndipité.* Ed. par D. Goy-Blanquet, M.-A. Paveau, A. Volpilhac. Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse; 2011. 100 p.
10. Huxley T. H. On the Method of Zadig. *Science and Culture and Other Essays.* L.: Macmillan and Co.; 1888. P. 128–148.
11. Boyle R. Serendipity: How the Vogue word became Vague. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science.* Ed. by R. K. Merton and E. Barber. Reviewed by R. Boyle. – URL: <http://livingheritage.org/serendipity.htm> (дата обращения 29.04.2021).
12. Ginzburg C. Spie: Radici di un paradigma indiziario. *Crisi della ragione.* A cura di A. Gargani. Torino: Einaudi, 1979. P. 59–106.



13. Merton R. K., Barber E. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 352 p.

14. Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Ed. by U. Eco and T. A. Sebeok. Bloomington, 1983. P. 81–118.

15. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Ed. by U. Eco and T. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press; 1983. 236 p.

16. Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни. Перевод С. Козлова. *Новое литературное обозрение*. 1994;8:27–61.

17. Гинзбург К. *Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история*. Сборник статей. Пер. с итал. яз. и послесл. С. Л. Козлова. М.: Новое издательство; 2004. 348 с.

18. Козлов С. «Определенный способ заниматься наукой»: Карло Гинзбург и традиция. [Послесловие к] Гинзбург К. *Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история*. Сборник статей. Пер. с итал. яз. и послесл. С. Л. Козлова. М.: Новое издательство; 2004. С. 321–345.

19. Ginzburg C. *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*. Torino: Einaudi; 1986. XVI+251 p.

20. Ginzburg C. Clues: Roots of an Evidential Paradigm. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Transl. by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: The John Hopkins University Press; 1989. P. 97–125.

21. Эко У. *Имя розы*. Пер. с итал. яз. Е. Костюкович. СПб.: Symposium; 2003. 632 с.

22. Росс С. *Наука Шерлока Холмса. Методы знаменитого сыщика в расследовании преступлений прошлого и настоящего*. М.: Бомбора; 2021. 208 с.

23. Sharma S. *Amir Khusraw, The Poet of Sufis and Sultans*. Oxford: Oneworld Academic; 2005. 140 p.

24. Nizāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Ed. P. Bābāyī. Vol. 1. Tehran: Muassisa-yi Intišārāt-i Nigāh; 1372/1993. 786 p. (In Persian)

25. Пригарина Н.И. *Мир поэта – мир поэзии*. М.: ИВ РАН, 2012. 351 с.

26. Низами. *Пять поэм*. Ред. Е. Э. Бертельса и В. В. Гольцева. М.: ОГИЗ; 1946. 683 с.

27. Амир Хосров Дехлеви. *Восемь райских садов*. Поэма. Пер. с фарси А. М. Ревича. М.: Рипол Классик; 2002. 335 с.

28. Амйр Хусрау Дихлавй. *Хашт Бихишт*. Сост. текста и предисл. Джафара Эфтихара. М.: ГРВЛ; 1972. 330+19 с.

29. *Новеллино*. Пер. И. А. Соколовой; изд. подготовили М. Л. Андреев, И. А. Соколова; отв. ред. Р. И. Хлодовский. М.: Наука; 1984. 317 с.

30. Fahd T. Firāsa. *Encyclopaedia of Isam. New Edition*. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Vol. II. Leiden: E. J. Brill; 1991. P. 916–917.

31. Méssac R. *Le “detective novel” et l’influence de la pensée scientifique*. Paris: Nonoré Champion; 1929. 698 p.

32. Иностранцев К. Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии. Приметы и поверья. *Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества*. Т. XVIII (1907–1908). С. 113–232.



33. Mourad Y. *La physiognomonie arabe et la "Kitab Al-Firasa" de Fakhr al-Din al-Razi*. Paris: P. Geuthner, 1939. 162+90 p.

34. 'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vuşmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāma*. Ed. Ġulāmḥusayn Yūsifī. Tehran: Şirket-i Intişārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1378/1999. 609 p. (In Persian)

35. Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nişābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Ed. Muḥammad Isti'lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvār; 1386/2007. 914 p. (In Persian)

36. Алонцев М., Лахути Л., Никитенко Е., Счетчикова Т. Чалисова Н. Джунайф Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине». *Ya evam veda ... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова*. М.: РГГУ; 2016. С. 381–439.

37. Андреев Н. П. *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Ленинград: Изд. Государственного Русского Географического общества; 1929. 119 с.

38. *Hebraic Literature: Translations from the Talmud, Midrashim, and Kabbala*. New York: Tudor Publishing Co; 1943. 426 p. – URL: <https://ru.scribd.com/document/2399624/Hebraic-Literature-Translations-from-the-Talmud-Midrashim-andKabbala-by-Variou/s>

39. *Tales of the Sun: Or, Folklore of Southern India*. Collected by Mrs. Howard Kingscote and Paṇḍit Naṭhēsā Sāstrī. London: W. H. Allen & Co.; 1890. 308 p. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/37002/37002-h/37002-h.htm#xd20e2575src> (дата обращения 29.04.2021).

40. *Книга о судах и судьях. Легенды, сказки, басни и анекдоты разных веков и народов о спорах и тяжбах, о судах и судьях, о хитроумных расследованиях и удивительных приговорах*. Сост., вступит. ст. и примеч. М. С. Харитоновна. М.: ГРВЛ; 1975. 311 с.

41. *Сказки народов Памира*. Пер. с памирских языков. Сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М.: ГРВЛ; 1976. 536 с.

42. *Плутовка из Багдада*. Пер. Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович. Предисл. и примеч. Ю. Борщевского. М.: Изд-во вост. лит.; 1963. 575 с.

43. Абу Бакр Ибн Хосров ал-Устад. *Мунис-наме*. Пер. и примеч. Р. Алиева. Баку: Язычи; 1991. 582 с.

44. Askari N. A Mirror for Princesses: Mūnis-nāma, A Twelfth-Century Collection of Persian Tales Corresponding to the Ottoman Turkish Tales of the Faraj ba'd al-shidda. *Narrative Culture*. 2018;5(1):121–140. – URL: <https://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol5/iss1/7> (дата обращения 29.04.2021).

45. Gerhardt Mia I. *The Art of Story-Telling*. Leiden: E. J. Brill; 1963. 500 p.

46. Герхардт М. *Искусство повествования: Литературное исследование 1001 ночи*. Пер. с англ. А. И. Матвеева, предисл. И. М. Фильштинского. М.: ГРВЛ; 1984. 453 p.

47. Пермяков Г. Л. *От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише)*. М.: Наука; 1970. 240 с.

48. Niżāmī 'Arūzī Samarqandī. *Chahār maqāla*. Ed. M. Mu'īn. Tihran: Intiṣhārāt-i Armaghān; 1334/1955. 134 p.

49. Низами Арузи Самарканди. *Собрание редкостей, или Четыре беседы*. Пер. с перс. яз. С. И. Баевского и З. Н. Ворожейкиной. Под ред. А. Н. Болдырева. М.: Восточная литература; 1963. 172 с.

50. 'Ubayd Zākānī. *Risāla-yi dilguşāy*. Ba inżimām-i risālahā-yi. Ta'rifāt, Şad pand va Navādir al-amṭāl. Ed. 'Alī Aşğar Ḥalabī. Tehran: Intiṣhārāt-i Asāṭir; 1383/2004. 373 с. (In Persian)



51. *Hūš va zīrakī. Dāstānhā-yi Kūtāh*. Qum, 1387/2008. – URL: <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/72158/22> (дата обращения 29.04.2021).

52. Обейд Закани. *Веселая книга*. Перевод с перс. яз., предисл. и примеч. Н. Кондыревой. М.: Наука, 1965. 176 с.

References

1. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo. Per opra di M. Christoforo Armeno dalla persiana nell'italiana lingua trapportato*. Venezia, 1557. 83 p. – URL: https://it.wikisource.org/wiki/Peregrinaggio_di_tre_giovani_figliuoli_del_re_di_Serendippo (дата обращения 29.04.2021).

2. Bragantini R. The Serendipity of the Three Princes of Serendib: Arabic Tales in a Collection of Italian Renaissance Short Stories. In: Bauden F., Chraïbi A., Ghersetti A. (eds) *Le Répertoire Narratif Arabe Médiéval. Transmission et Ouverture. Actes du Colloque international* (Liège, 15–17 septembre 2005). Liège: Université de Liège; 2008, pp. 301–308.

3. Bertel's E. The Oldest translations of Navo'i into Western European Languages. Bertel's E. Navo'i and Jami. Moscow: Nauka, 1965. P. 441–446. (In Russ.)

4. Boyle R. *The Three Princes of Serendip*. Part 2. 2000. – URL: http://livingheritage.org/three_princes-2.htm (last accessed 01.05.21).

5. Voltaire. *Zadig or fate. Eastern tale*. In: Voltaire. *Philosophical narratives and stories, memoirs, and dialogues*. Transl. et ed. by A. N. Gorlin and P. K. Guber. Moscow–Leningrad: Academia; 1931, pp. 3–102. (In Russ.)

6. Remer Th. G. (ed.) *Serendipity and the Three Princes: From the Peregrinaggio of 1557*. Norman: University of Oklahoma Press; 1964. XI+199 p.

7. Cammann S. V. Christopher the Armenian and the Three Princes of Serendip. *Comparative Literature Studies*. 1967;4(3):229–258.

8. Armeno Cristoforo. *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*. A cura di Renzo Bragantini. Roma: Salerno Editrice; 2000. XLI+290 p.

9. Mailly, de L. *Les Aventures des trois princes de Serendip, suivi de Voyage en séréndipité*. Ed. par D. Goy-Blanquet, M.-A. Paveau, A. Volpilhac. Vincennes: Éditions Thierry Marchaisse; 2011. 100 p.

10. Huxley T. H. *On the Method of Zadig. Science and Culture and Other Essays*. London: Macmillan and Co.; 1888, pp. 128–148.

11. Boyle R. Serendipity: How the Vogue word became Vague. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Ed. by R. K. Merton and E. Barber. Reviewed by R. Boyle. – URL: <http://livingheritage.org/serendipity.htm> (дата обращения 29.04.2021).

12. Ginzburg C. *Spie: Radici di un paradigma indiziario. Crisi della ragione*. A cura di A. Gargani. Torino: Einaudi; 1979, pp. 59–106.

13. Merton R. K., Barber E. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton: Princeton University Press; 2004. 352 p.

14. Ginzburg C. Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. In: Eco U., Sebeok T. A. (eds) *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press; 1983, pp. 81–118.

15. Eco U, Sebeok T. A. (eds) *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press; 1983. 236 p.



16. Ginzburg C. Clues. Evidential Paradigm and its Roots. Trans. by S. Kozlov. *Novoye Literaturnoye Obzreniye (New Literary Review)*. 1994;8:27–61. (In Russ.)

17. Ginzburg C. *Myths-emblems-clues: Morphology and History*. Collection of articles. Trans. from Italian and Afterword by S. L. Kozlov. Moscow: Novoye Izdatel'stvo; 2004. 348 p. (In Russ.)

18. Kozlov S. "A Certain Way to Do Science": Carlo Ginzburg and Tradition. In: Ginzburg C. *Myths-emblems-clues: Morphology and History*. Collection of articles. Trans. from Italian and Afterword by S. L. Kozlov. Moscow: Novoye Izdatel'stvo; 2004, pp. 321–345. (In Russ.)

19. Ginzburg C. *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*. Torino: Einaudi; 1986. XVI+251 p.

20. Ginzburg C. Clues: Roots of an Evidential Paradigm. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Transl. by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: The John Hopkins University Press; 1989, pp. 97–125.

21. Eco U. *The Name of the Rose*. Trans. from Italian by Elena Kostyukovich. St. Petersburg: Symposium; 2003. 632 p. (In Russ.)

22. Ross S. *The Science of Sherlock Holmes. Methods of the Famous Detective in the Investigation of Crimes of the Past and Present*. Moscow: Bombora; 2021. 208 p. (In Russ.)

23. Sharma S. *Amir Khusraw, The Poet of Sufis and Sultans*. Oxford: Oneworld Academic; 2005. 140 p.

24. Niẓāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Ed. P. Bābāyī. Vol. 1. Tehran: Muassisa-yi Intiṣārāt-i Niġāh; 1372/1993. 786 p. (In Persian)

25. Prigarina N.I. World of Poet – World of Poetry. Moscow: IV RAN, 2012. 351 p. (In Russ.)

26. Nizami. *Five poems*. Ed. by E. E. Bertels and V. V. Goltsev. Moscow: OGIZ; 1946. 683 p. (In Russ.)

27. Amir Khosrov Dehlavi. Eight Gardens of Eden. Poem. Trans. from Farsi by A.M. Revich. Moscow: Ripol Classic, 2002. (In Russ.)

28. Amīr Khusrau Dihlavī. *Hasht Bihisht*. Critical text and foreword by Jafar Eftikhar. Moscow: GRVL; 1972. (In Russ.)

29. Andreyev M. L., Sokolova I. A., Khlodovskiy R. I. (eds); Sokolova I. A. (transl.) *Novellino*. Moscow: Nauka; 1984. (In Russ.)

30. Fahd T. Firāsa. In: Lewis B., Pellat Ch., Schacht J. (eds) *Encyclopaedia of Isam. New Edition*. Vol. II. Leiden: E. J. Brill; 1991, pp. 916–917.

31. Méssac R. *Le "detective novel" et l'influence de la pensée scientifique*. Paris: Honoré Champion; 1929. 698 p.

32. Inostrancev K. Materials from Arab sources for the cultural history of Sassanian Persia. Signs and beliefs. In: *Proceedings of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society*. Vol. XVIII (1907–1908), pp. 113–232. (In Russ.)

33. Mourad Y. *La physiognomonie arabe et la "Kitab Al-Firasa" de Fakhr al-Din al-Razi*. Paris: P. Geuthner; 1939. 162 + 90 p.

34. 'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vuşmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāma*. Ed. Ġulāmḥusayn Yūsifī. Tehran: Şirkat-i Intiṣārāt-i 'Ilmī va Farhangī; 1378/1999. 609 p. (In Persian)

35. Şayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nişābūrī. *Tazkiratu-l-awliyā'*. Ed. Muḥammad Isti'lāmī. 16th ed. Tehran: Zavvār; 1386/2007. 914 p. (In Persian)

36. Alontsev M., Lahuti L., Nikitenko E., Schetchikova T., Chalisova N. Junayd Baghdadi: "The Peacock of Scholars" and "The Sultan of the Realised." In: *Ya evam veda ...*



Who knows like this... In memory of Vladimir Nikolayevich Romanov. Moscow: RGGU; 2016, pp. 381–439. (In Russ.)

37. Andreev N. P. *Index of Fairy Tales According to the Aarne System.* Leningrad: Izd. Gosudarstvennogo russkogo geograficheskogo obshchestva (Publication of the State Russian Geographical Society); 1929. 119 p. (In Russ.)

38. *Hebraic Literature: Translations from the Talmud, Midrashim, and Kabballa.* New York: Tudor Publishing Co; 1943. 426 p. – URL: <https://ru.scribd.com/document/2399624/Hebraic-Literature-Translations-from-the-Talmud-Midrashim-andKabbala-by-Various/> (last accessed 29.04.2021).

39. *Tales of the Sun: Or, Folklore of Southern India.* Collected by Mrs. Howard Kingscote and Paṇḍit Naṭhēsá Sástrī. London: W. H. Allen & Co.; 1890. 308 p. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/37002/37002-h/37002-h.htm#xd20e2575src> (last accessed 29.04.2021).

40. Kharitonov M. S. (ed.) *A Book of Courts and Judges. Legends, fairy tales, fables and anecdotes from different centuries and peoples about disputes and litigations, about courts and judges, about cunning investigations, and amazing sentences.* Moscow: GRVL; 1975. 311 p. (In Russ.)

41. Grunberg A. L., Steblin-Kamenskiy I. M. (eds, comp. and comment.) *Tales of the Pamir peoples.* Trans. from the Pamir languages. Moscow: GRVL; 1976. 536 p. (In Russ.)

42. Borshchevskiy Yu., Osmanov N., Tumanovich N. (transl.); Borshchevskiy Yu. (preface and notes) *Cheat from Baghdad.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. 575 c. (In Russ.)

43. Abu Bakr Ibn Khosrov al-Ustad. *Munis-name.* Transl. and notes by R. Aliyev. Baku: Yazychi; 1991. 582 p. (In Russ.)

44. Askari N. A Mirror for Princesses: Mūnis-nāma, A Twelfth-Century Collection of Persian Tales Corresponding to the Ottoman Turkish Tales of the Faraj ba’d al-shidda. *Narrative Culture.* 2018;5(1):121–140. – URL: <https://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol5/iss1/7> (last accessed 29.04.2021).

45. Gerhardt Mia I. *The Art of Story-Telling.* Leiden: E. J. Brill; 1963. 500 p.

46. Gerhardt M. *The Art of Story-Telling. Literary Research of 1001 Nights.* Trans. from English by A. I. Matveyev; preface by I. M. Fil’shtinskiy. Moscow: GRVL; 1984. 453 p. (In Russ.)

47. Permyakov G. L. *From Sayings to Fairy Tales (Notes on general theory of clichés).* Moscow: Nauka; 1970. 240 p. (In Russ.)

48. Niẓāmī ‘Arūzī Samarqandī. *Chahār maqāla.* Ed. M. Mu’īn. Tihiran: Intishārāt-i Armaghān, 1334/1955. 134 p. (In Persian)

49. Nizami Aruzi Samarkandi. *Collection of Curiosities or Four Discourses.* Transl. from Persian by S. I. Baevsky and Z. N. Vorozheikina; ed. by A. N. Boldyrev. Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. 172 p. (In Russ.)

50. ‘Ubayd Zākānī. *Risāla-yi dilgušāy.* Ba inẓimām-i risālahā-yi. Ta’rifāt, Ṣad pand va Navādir al-amṭāl. Ed. ‘Alī Aṣḡar Ḥalabī. Tehran: Intiṣhārāt-i Asāṭir; 1383/2004. 373 p. (In Persian)

51. *Hūš va zīrakī. Dāstānhā-yi Kūtāh.* Qum, 1387/2008. – URL: <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/72158/22> (last accessed 29.04.2021).

52. Obeyd Zakani. *A Fun book.* Transl. from Persian, foreword, and notes by N. Kondyreva. Moscow: Nauka; 1965. 176 p. (In Russ.)



Информация об авторе

Чалисова Наталья Юрьевна – кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Information about the author

Natalya Yu. Chalisova – Ph. D. (Philol.), Principal Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declare that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 октября 2021
Одобрена после рецензирования: 26 октября 2021
Принята к публикации: 27 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: October 15, 2021
Approved after peer reviewing: October 26, 2021
Accepted for publication: October 27, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOLOGY OF THE EAST

Theory of literature

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Теория литературы

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-141=811.341.1(354)«652»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1063-1083>

Количественные особенности поэтической структуры «Храмовых гимнов» Энхедуанны

Татьяна Борисовна Бонч-Осмоловская

WEA Sydney, Sydney, Australia,

tbonch@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6529-1780>

Аннотация. «Храмовые гимны» Энхедуанны, верховной жрицы шумерского бога луны Нанны в городе Ур и дочери царя Саргона I Аккадского (2334–2279 до н. э.), состоят из 42 гимнов, воспевающих значительные храмы городов Месопотамии и их божества. Целью их написания было объединение шумеро-аккадского пантеона как часть более широкой политической задачи объединения шумерского и аккадского народов, поставленной Саргоном I. В статье изучаются численные закономерности структуры гимнов, а именно количества строк, подсчитанные в колофонах. Демонстрируется, что сумма строк всех гимнов кратна 100, а суммы их половинного числа и ряда подмножеств образуют числа, кратные 50 и 10 соответственно. Выдвигается гипотеза о намеренном выборе таких чисел автором гимнов и намеренной реализации данной поэтической структуры в единой совокупности текстов, а также о том, что поставленная задача решалась в том числе и средствами организации поэтической структуры гимнов.

Ключевые слова: Энхедуанна; шумерская поэзия; «Храмовые гимны»; поэтические структуры; десятичная система счисления; шестидесятеричная система счисления

Для цитирования: Бонч-Осмоловская Т. Б. Количественные особенности поэтической структуры «Храмовых гимнов» Энхедуанны. *Ориенталистика*. 2021; 4(4):1063–1083. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1063-1083>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1063-1083>

Quantitative patterns in the poetic structure of The Temple Hymns by Enkheduanna

Tatiana Bonch-Osmolovskaya

WEA Sydney, Sydney, Australia,

tbonch@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6529-1780>

Abstract. The Temple Hymns by Enkheduanna, high priestess of Sumer Moon god Nanna in Ur and daughter of king Sargon of Akkad (2334-2279 BCE), consist of 42 hymns



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





that praise the significant temples of the Mesopotamian cities and their deities. By their writing the goal of uniting the Sumer-Akkad pantheon was set as a part of the wider political task of uniting the Sumerian and Akkadian peoples set by Sargon of Akkad. Numerical patterns in the structure of the hymns are studied in the present paper, with special attention to the number of the lines in each hymns as stated in the colophons. It is demonstrated that the sum of the lines of all hymns is an exact multiple of 100 whereas the sums of the number of lines in both first and second halves of the hymns and several of their subsets make exact multiples of 50 and 10 respectively. A hypothesis is proposed for the deliberate choice of these exact numbers by the author of the hymns and their considerable achievement in the poetic structure of the hymns, as well as achieving the set goal, among other means, by the means of quantitative poetic structure of the hymns.

Keywords: Enheduanna; Sumerian poetry; The Temple Hymns; poetic structure; decimal number system; sexagesimal number system

For citation: Bonch-Osmolovskaya T. B. Quantitative patterns in the poetic structure of The Temple Hymns by Enkheduanna. *Orientalistica*. 2021;4(4):1063–1083. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1063-1083>.

Введение

Принцесса и верховная жрица Энхедуанна (XXIV–XXIII вв. до н. э.) – историческое лицо, дочь царя Саргона Аккадского (2334–2279 до н. э.), захватившего трон Киша, а затем ставшего владыкой и других городов-государств северной и южной Месопотамии [1, р. 43–46]. В 1920-х гг. во время археологических раскопок в городе Ур Леонард Вулли обнаружил табличку с изображением ритуальной процессии, во главе которой следовала женщина, называемая Энхедуанной, дочерью Саргона [1, р. 8]. Энхедуанна известна не по личному имени, но по титулу: Эн (верховная жрица) – Кхеду (украшение) – Анна (Небеса, или Божество Небес) [2, р. 32], принятому, когда Саргон, желавший утвердить свою власть над ранее независимыми шумерскими городами [1, р. 42], назначил дочь верховной жрицей шумерского бога луны Нанны в городе Ур.

Энхедуанне приписывается авторство трех крупных поэм, посвященных богине Инанне: «Инанна, сердце несущая» (*Иннин-ша-гур-ра*), «Возвышение Инанны» (*Нин-ме-шар-ра*), «Инанна и Эбих» (*Ин-нин ме-хуш-а*), гимна Нанне, а также собрания из 42 гимнов, посвященных значительным храмам городов Месопотамии и их божествам [2, р. 32–33]. В исследовательских работах эти гимны называются «Шумерские храмовые гимны» [3], «Храмовые гимны» [4] и «Храмовые гимны Энхедуанны», «представляющие интригующие примеры ритуальной практики, шумерской концепции отдельных богинь и богов и теологии древней Месопотамии» [2, р. 70–71]. По мнению Халло и ван Дейка, собрание «Храмовых гимнов» «уникально тем, что объединяет аккадские храмы и культовые центры с шумерскими» [5, р. 10]. Действительно, город, воспеваемый в Храмовом



гимне № 33 (ХГ 33), шумерское название которого неизвестно, называется аккадским именем Дер. Шумерский лунный бог Нанна назван в гимнах ХГ 8, ХГ 12 и ХГ 37 также шумерским именем Асимбаббар и аккадским именем Син, а в ХГ 26 шумерская богиня Инанна называется дочерью аккадского бога Сина [4]. Таким образом, «Храмовые гимны» выполняли задачу объединения аккадского и шумерского пантеонов.

Эти гимны высоко ценились в Месопотамии: «Поэзия и гимны Энхедуанны стали частью первого канонического собрания шумерской литературы, принятого в школах писцов в храмах в неошумерские времена (2200–1900 гг. до н. э.)» [1, p. 67]. На протяжении веков они были «образцом для многих последующих гимнографий» [5, p. 4], оказывая влияние на другие древние цивилизации. Как отмечает Пол Кривачек, «через вавилонян они повлияли и вдохновили молитвы и псалмы еврейской Библии и гомеровские гимны Греции. Их слабое эхо можно услышать даже в гимнах раннехристианской церкви» [6, p. viii].

В настоящей работе «Храмовые гимны» Энхедуанны рассматриваются с точки зрения количественной составляющей их поэтической структуры, а именно количества строк во всей совокупности гимнов и ряде их последовательных групп. Выдвигается гипотеза о принципиальной значимости строго определенных чисел в качестве суммарных строк гимнов, осознанно выбранных автором и соблюдаемых при написании совокупности гимнов.

История обнаружения и изучения «Храмовых гимнов» Энхедуанны

В настоящее время тексты «Храмовых гимнов» Энхедуанны обнаружены на 37 глиняных табличках и фрагментах табличек различных размеров и сохранности. Из них на двух объектах, CBS 7073 и CBS 19767 вавилонской секции коллекции музея университета Филадельфии представлен текст полного собрания гимнов с некоторыми пробелами, и на 17 табличках гимны сохранены фрагментарно. Впервые они были представлены как единое собрание текстов, прославляющих основные шумерские и аккадские храмы, Генрихом Циммерном в 1930 г. [7]. Циммерн описал объект CBS 19767 вавилонской секции коллекции музея университета Филадельфии, найденный на раскопках в Ниппуре, как табличку из 10 столбцов (5 – на лицевой и 5 – на обратной стороне), примерно по 60 строк в каждом столбце и около 45 строк в последнем [7, S. 245–246]. Собрание гимнов было последовательно записано на лицевых, а затем на обратных сторонах таблички, что позволило установить его цельность и порядок следования гимнов. Транслитерация гимнов, по которой работал Циммерн, была выполнена Х. Радау, оригинальный объект впоследствии утерян [3, p. 5]. Из-за пробелов в текстах табличек Циммерн расшифровал только отдельные гимны, однако привел полный «список



культовых городов Вавилонии с их главными храмами и их городскими божествами» [7, S. 276] и описал коллекцию как единое целое, как «не что иное, как список главных храмов Шумера и Аккада в виде цикла более или менее длинных гимнов в их честь» [7, S. 246]. Изображения этих табличек представлены в книге Бергманна и Шёберга как объект В [3, p. 215–231].

Циммерн также идентифицировал три ранее опубликованных текста как принадлежащие к данной коллекции гимнов: BE XXXI № 18 (CBS 14231 [3, p. 232]), UMBS XIII № 7 и UMBS XIII № 16 (CBS 14229 [3, p. 5]). Впоследствии несколько гимнов были изучены отдельно: А. Фалькенштейн исследовал ХГ 34 и ХГ 35; ван Дейк – ХГ 14, ХГ 34 и ХГ 15, и Шёберг – ХГ 8, ХГ 12, ХГ 37 и ХГ 11 [3, p. 6].

В 1958–1959 гг. Ю. Бергманн транслитерировал более сохранный объект вавилонского отдела музея университета Филадельфии, CBS 7073, на котором также представлено полное собрание 42 гимнов, последовательно записанных на десяти табличках (объект А в публикации Бергманна и Шёберга [3, p. 205–214]). После смерти Ю. Бергманна Аке В. Шёберг уточнил и дополнил его работу [3]. А. Гетце также идентифицировал несколько табличек III династии Ура как принадлежащих к коллекции [3, p. 3]. Список всех табличек, входящих в коллекцию «Храмовых гимнов», рассмотренных в исследовании Бергманна и Шёберга, с указанием коллекций хранения приводится в списке источников *Электронного корпуса текстов шумерской литературы* [4с]. В добавление к двум значительным объектам, на которых текст коллекции гимнов представлен целиком, существует 17 небольших фрагментов табличек, вплоть до двух строк, на которых этот текст представлен частично (объекты А1, А2, D1, G, H, J, K, M, N, O, P, Q, Pb, S, T, V, W публикации Бергманна и Шёберга [3, p. 232–242]). Также список табличек (с исправлением номеров по каталогу) приводится в электронной библиотеке клинописных текстов *Cuneiform Digital Library Initiative* [8].

Изображения табличек, приведенные в работе Бергманна и Шёберга [3, p. 203–242], показывают наличие пропусков в записях гимнов. Ни одна табличка не сохранена полностью, пропущены фрагменты строк и целые строки текста. Ряд гимнов был восстановлен исследователями по совокупности табличек, в то время как в других гимнах все еще отсутствует большая часть информации, вплоть до названия храма и имени божества в ХГ 28.

Из этих табличек три были найдены при раскопах в городе Ур (UET VI / 1 NN: 111–113), а остальные – в городе Ниппур [3, p. 6]. Ни одна из табличек не датирована. Шёберг относит два текста на табличках [3, p. 241–242], найденных при раскопках шестой экспедиции в Ниппур и содержащих фрагменты первых двух гимнов коллекции [9, p. 110]: 6N-T103 = IM 70099 и 6N-T781 = IM 70110, к периоду Третьей династии Ур (XXII–XXI вв. до н. э.),



а остальные тексты – к периоду Древнего Вавилона, эпохам от царствования Римсина до Амми-цадука (XIX–XVII вв. до н. э.) [3, p. 6].

Таким образом, имеющиеся в распоряжении исследователей таблички с текстами «Храмовых гимнов» были записаны столетия после жизни Энхедуанны, однако в месопотамской традиции авторства эти гимны приписывались именно ей. При этом один из гимнов, ХГ 7, посвященный обо-жествленному царю Шульги, жившему и правившему в XXI–XX вв. до н. э., определенно был вписан в собрание гимнов апостериори, но создан в точности в стилистике «Храмовых гимнов». Исследователи в целом придерживаются мнения об авторстве Энхедуанны «Храмовых гимнов» [1, p. 70]. Джоан Вестенхольц приводит обзор мнений относительно авторства Энхедуанны различных текстов, различающихся от предпочтительной анонимности шумерской поэзии до доказательств признания авторства Энхедуанны при ее жизни в аккадский период (цит. по: [9, p. 27]). Вестенхольц подробно рассматривает изображение на церемониальном диске, титулы Энхедуанны на печатях и отдельные тексты, подписанные Энхедуанной, называя ее «составителем и редактором гимнов всем храмам Шумера и Аккада» [10, p. 540]. По мнению Шёберга, «нет причин сомневаться в ее авторстве и составлении собрания шумерских гимнов храмам» [3, p. 5]. Как отмечает Дж. Постгейт, «хотя есть некоторые очевидные более поздние дополнения <...> общепринято, что это оригинальное сочинение аккадского периода» [12, p. 26]. Для задач настоящей работы существенным является рассмотрение собрания «Храмовых гимнов» как цельного канонического текста шумерской литературы, независимо от персонального авторства.

Работа Бергманна и Шёберга [3] представляет собой первую полную транслитерацию и перевод «Храмовых гимнов». В 1989 г. Виллем Х. Ф. Рёмер перевел на немецкий язык и прокомментировал ХГ 34 [13]. Владимир Емельянов в книге «Древний Шумер. Очерки культуры» приводит перевод ХГ 3 на русский язык [14, online page 37]. А в 1998–2001 гг. группа ассириологов Оксфордского университета представила тексты «Храмовых гимнов» в *Электронном корпусе текстов шумерской литературы* [4]. Тексты приведены в латинской транслитерации [4a] и эквилинеарном переводе на английский язык [4b].

В 2009 г. Бетти де Шонг Мидор опубликовала литературный перевод коллекции «Храмовых гимнов» Энхедуанны на английский язык [9]. Мидор изучала копии табличек при помощи ассириолога Джона Карнахана из факультета ближневосточных исследований Калифорнийского университета Беркли, основываясь на транслитерации Бергманна и переводах и комментариях Шёберга [9, p. xxxv]. Наконец, в 2020 г. Сара Глаз перевела и прокомментировала заключительный гимн коллекции – ХГ 42, посвященный богине мудрости Нисабе [2]. В настоящей работе «Храмовые гимны» приводятся по *Электронному корпусу текстов шумерской*



литературы [4] как последней по времени и наиболее полной академической публикации текстов.

Численные закономерности «Храмовых гимнов» до настоящего времени не привлекали значительного внимания исследователей. Концептуальные аспекты математической составляющей гимнов рассматриваются в статье Сары Глаз [2], добавляющей к данным Мидор определениям Энхедуанны как «принцессы, жрицы, поэта» еще одно – «математик». Глаз обнаруживает число 7 в тексте гимна Иннана (ХГ 16) [2, р. 36] и соотносит обязанности верховной жрицы Энхедуанны с обязанностями богини измерений Нисабы, включающими «протягивание измерительной веревки на земле» и «измерение неба», иными словами, – математические измерения [2, р. 44].

В других исследованиях изучение математической составляющей гимнов ограничивалось подсчетом общего числа гимнов и текстологической нумерацией строк гимнов, включая их колофоны. Строки гимнов определялись по текстам табличек, где они разбиты на отрезки схожей длины в шумерской клинописи. Сплошная нумерация строк была введена Ю. Бергманом, при этом строки гимнов нумеровались вместе с их колофонами в соответствии с академическими правилами нумерации строк текстов. Однако прибавление строк колофонов к строкам гимнов при общем подсчете строк представляется противоречащим замыслу автора гимнов, так как колофоны не входили в содержательную часть гимнов и в самих колофонах не учитывались. Хотя Шёберг отмечает, что в оригинальный подсчет строк гимна сам колофон не входит, он тем не менее оставляет в неизменности нумерацию Ю. Бергмана [3, р. 149–150]. В этом случае строки колофонов прибавляются и накапливаются в суммах строк, так что численные закономерности оригинальных строк гимнов ускользают от внимания исследователя.

В настоящей работе количество строк гимнов приводится в соответствии с записанными в колофонах оригинальных текстов, с проверенным подсчетом строк по источникам [3; 4]. Это означает, что строки колофонов не принимаются во внимание, вопреки сплошной нумерации, введенной Бергманом и оставленной без изменений Шёбергом. В результате численные закономерности суммарного количества строк гимнов проявляются явственно.

Следует отметить, что не все тексты «Храмовых гимнов» сохранились целиком, и некоторые количества строк приводятся в источниках [3; 4] предположительно, а имена отдельных божеств и храмов остаются неизвестны (ХГ 28). Как будет показано ниже, единственное расхождение между источниками [3] и [4], заключающееся в подсчете строк ХГ 28 и ХГ 32, которые Блейк и другие записывают как 10 (?) и 8 (?) [4], а Бергманн и Шёберг как 9 (+?) и 9 (?) [3, р. 28, 32], не влияет на полученные в настоящей работе результаты. Там, где это расхождение существенно, будет отмечено специально.



Системы счисления в Древней Месопотамии и численные представления божеств шумеро-аккадского пантеона

Числа играли значительную роль в древней месопотамской цивилизации, появившись уже в IV тыс. до н. э. [15, с. 84]. Уже в III тыс. до н. э. в Месопотамии создаются первые системы чисел, первые системы мер и весов, первые вычислительные таблицы и первая математическая терминология. Исторически возникают различные системы счисления: десятично-шестеричная непозиционная, десятичная непозиционная и шестидесятеричная позиционная, причем первой возникает десятично-шестеричная система, записи в которой встречаются в самых ранних известных шумерских торговых текстах начала III тыс. до н. э. [16, с. 7–13]. К тому же в различных шумерских и аккадских городах-государствах были приняты различные системы мер. Унификация различных метрологических систем происходила постепенно, начиная с объединительных реформ Саргона, и распространилась к XIX в. до н. э. [17, р. 140]. Согласно Вайману [16, с. 14–15], историков математики интересует в основном шестидесятеричная система счисления, тогда как две другие не менее распространенные древние месопотамские системы счисления, десятично-шестеричная и десятичная, изучаются почти исключительно ассириологами.

Историки математики предполагают, что число 60 было выбрано в качестве основы системы счисления из-за большого количества его делителей, что упрощало арифметические операции с целыми числами и дробями [15, с. 54–57]. Другое возможное объяснение этого выбора проистекает из персонификации чисел божествами месопотамского пантеона [18, online page 13]. Важнейшими простыми числами были 2, 3 и 7, олицетворенные в Диаде, Триаде и Септаде великих богов. Первоначально в Триаду великих божеств входили правитель небес и отец богов Ану, бог воздуха Энлиль и богиня рождения, дикой и покорной природы Нинхурсаг [9, р. 73]. Эти божества доминировали в месопотамском пантеоне задолго до правления Саргона и его династии.

Также существовала Септада божеств, связанных с солнечной системой: Уту (Солнце), Нанна (Луна), Нергал (Марс), Набу (Меркурий), Мардук (Юпитер), Инанна (Венера) и Нинурта (Сатурн) [18, online page 13]. Эти божества также соотносились с числами: Ану был связан с числом 60; число 50 соответствовало Энлилю; число 40 – Энки; число 30 – Нанне; число 20 – Уту. Богини, соотносящиеся с этими богами, были представлены числами, меньшими на 5: Анту была связана с числом 55; Нинлиль – с числом 45; Нинки – 35, Нингаль – 25 и Инанна – 15. Богу бурь Ишкур (аккадскому Ададу, эквиваленту египетского Амона и греческого Зевса) соответствовало число 10, а великой богине Нинхурсаг – число 5 [18, online page 13].



Таким образом, шумеро-аккадские верования отражались в принятой системе счисления. Божества шумеро-аккадского пантеона соотносились с числами, кратными 5, причем число 5, порождающее все остальные, персонифицировалось в богине рождения Нинхурсаг, а верхним пределом служило число 60, персонифицированное в правителе и прародителе богов Ану. Шестидесятеричная система счисления оказалась удачным выбором, утвердившимся вплоть до настоящего времени в геометрических и астрономических измерениях и измерениях времени.

Численные закономерности строк «Храмовых гимнов» Энхедуанны

В работе, посвященной математическому знанию и практикам Энхедуанны, Сара Глаз предполагает, что верховная жрица выполняла задачи измерения неба и земли [2, р. 43–44], то есть она знала и практиковала геометрию и астрономию на соответствующем эпохе уровне. Верховная жрица, несомненно, была знакома и с элементарной арифметикой и умела оперировать двузначными числами, представляющими собой количества строк в отдельных гимнах, от 7 до 23 в каждом. Сара Глаз находит несколько упоминаний числа 7 в тексте ХГ 16, посвященном богине Инанне: «Эанна, дом семи углов, / семь огней, зажженных с наступлением темноты, семь пламен желаний. Ваша принцесса на чистом горизонте» [2, р. 36]. Энхедуанна неоднократно упоминает число 7, описывая качества богини: «Твой дом, И-ана, о семи углах, о семи огнях, вознесенных ночью, служащих семи наслаждениям, твоя хозяйка уже на истинном горизонте» [2, р. 36]. Глаз также обращает внимание на появление числа 7 в поэме «Возвышение Инанны».

Помимо этого, число 7 можно увидеть и в других храмовых гимнах: ХГ 8 – «семь святылец, взирающих в сердце богов», ХГ 10 – «семь мудрецов», ХГ 27 – «буря и семь бушующих ветров», ХГ 30 – «жрица-нугиг, которая заставляет течь семь сосков для жрицы нубар, поет семью наслаждениями», ХГ – «прекрасен, готов с семью булавами» [4].

Как было сказано выше, число 7 было сакральным числом Септиды, потому его появление в текстах гимнов неудивительно. Интересно, что единственное другое число, появляющееся в текстах «Храмовых гимнов», – это 50 в ХГ 8: «Твое основание – абзу, число пятьдесят» [4]. При этом любопытно, что в гимнах не упоминается число 60, ставшее основой шестидесятеричной системы счисления. Таким образом, по крайней мере на текстовом уровне, автор гимнов демонстрирует предпочтение числа 50, определяемого десятичной, а не шестидесятеричной системой счисления.

Шёберг отмечает, что все гимны построены сходным образом: обращение к храму, за которым следует обращение к божеству: «Он / она (божество) разместил свой дом на этом месте, он занял свое место на этом возвышении». Только в последнем гимне (ХГ 42) этот припев отсутствует»



[3, p. 5]. Емельянов приводит еще более строгую схему: каждый гимн состоит из пяти частей, в которых воспеваются название храма, в котором он читается, города, где этот храм находится, различные свойства и качества божества, которому посвящен храм, и произносится благословение святилищу храма [14, online page 37].

Каждый гимн заканчивается колофоном, в котором указывается количество строк данного гимна, за исключением самого колофона. Во всех случаях, кроме одного, колофон состоит из одной строки, а в случае последнего гимна, посвященного богине мудрости Нисабе (ХГ 42), – колофон состоит из трех строк, в одной из которых также указывается число строк гимна, за чем следует «подпись» и указатель «копирайта»: «Составителем табличек была Эн-хеду-анна. / Мой повелитель, было создано то, чего никто раньше не создавал. / 14 строк: дом Нисабы в Эреке» [4].

Рассматривая общее количество гимнов в коллекции, можно прийти к выводу, что сомножителями числа 42 являются числа 2, 3 и 7, представляющие собой базовые Диаду, Триаду и Септаду месопотамского пантеона. Последовательность количества строк гимнов по порядку, без учета строк колофонов [4], выглядит произвольной. Однако рассмотрение совокупного количества строк гимнов и ряда его подмножеств открывает значимые особенности и арифметические закономерности этой последовательности (табл. 1).

Оказывается, общее количество строк во всех 42 гимнах составляет ровно 500. Это число можно представить в виде произведения чисел 5, 10 и 10 или чисел 10 и 50, являющихся численной репрезентацией значимых месопотамских божеств Нинхурсаг, Ишкура и Энлиля соответственно и основами десятичной системы счисления. Выбор 5 и 10 как основы системы счисления неудивителен в силу строения рук человека, в самом деле, все древние цивилизации опирались на эти числа [15, с. 50–83]. Удивительнее здесь отсутствие числа 3 в качестве делителя суммарного количества строк, что не позволяет выразить эту сумму в целых числах шестидесятеричной системы счисления. Если общее число строк гимнов выбрано не случайно, такой выбор говорит о предпочтении автором гимнов десятичной системы счисления перед шестидесятеричной.

Замечу, что в обоих академических источниках [3, p. 49] и [4], нумерующих строки гимнов последовательно от первой до последней вместе с колофонами, общая сумма строк записывается как 545:

545. 14 строк. Дом Нисабы в Эреке [4]

Обращаясь к отмеченному выше различию в подсчете строк ХГ 28 и ХГ 32: 10 (?) и 8 (?) по [4] и 9 (+?) и 9 (?) по [3, p. 28, 32], легко видеть, что суммы этих чисел в обоих случаях образуют 18, таким образом, это расхождение не приводит к различию в подсчете общего количества строк совокупности гимнов.



Т а б л и ц а 1. Последовательность гимнов божествам и количество строк в гимнах и их группах

T a b l e 1. The sequence of the hymns to the deities and the numbers of lines in the hymns and their groups

Номер гимна по порядку	Имя божества, воспоемого в гимне	Число строк в гимне	Число строк в группе гимнов	Число строк в группе гимнов	Число строк в половине гимнов	Суммарное число строк
N 1	Энки	23	80	125	250	500
N 2	Энлиль	13				
N 3	Нинлиль	08				
N 4	Нуску	12				
N 5	Нинурта	15				
N 6	Си-зу-ана	09				
N 7	Нинхурсаг	13	45			
N 8	Нанна	17				
N 9	Шульги	15				
N 10	Азарлухи	11	40	125		
N 11	Нингублага	10				
N 12	Нанна	10				
N 13	Уту	09				
N 14	Ниназу	07	55			
N 15	Нингишзида	10				
N 16	Иннана	11				
N 17	Думузи	10				
N 18	Нинсубур	08				
N 19	Нингирим	09				
N 20	Нингирсу	22	30	10		
N 21	Бау	08				
N 22	Нанши	10				
N 23	Нинмарки	10	50		40	
N 24	Думузирабзу	07				
N 25	Кара	11				
N 26	Инанна	12				
N 27	Ишкур	23				
N 28	??	10				
N 29	Нинхурсаг	15				
N 30	Нининсина	16				
N 31	Нумушда	10				
N 32	Лугаль	08				
N 33	Иштаран	08				
N 34	Ниназу	22	30	10		
N 35	Забаба	08				
N 36	Нергаль	10				
N 37	Син	10	20		70	
N 38	Уту	14				
N 39	Нинхурсаг	12				
N 40	Инанна	12				
N 41	Аба	08				
N 42	Нисаба	14				



Разница между 545, обозначенным как общее число строк в источниках, и 500, подсчитанным при суммировании строк отдельных гимнов, образуется за счет 42 однострочных колофонов к 42 гимнам и двустрочной финальной «подписи» Энхедуанны. Еще одну добавочную строку можно заметить при внимательном рассмотрении текстов, обнаруживающих небольшое несоответствие в подсчете строк ХГ 24, в колофонах записанного как «7 строк: дом Думузид-абзу в Кинирше», в то время как в обеих публикациях этот гимн представлен 8 строками с 204 по 301 [4; 3, с. 34].

При этом Бергманн и Шёберг указывают общее число строк гимнов по оригинальному финальному колофону как 480:

Количество их строк вместе 480 [3, p. 49]

Точнее, Шёберг прочитывает число, указанное в транслитерации финального колофона, как 8 и интерпретирует его в соответствии с шестидесятеричной системой счисления как «8 [$\times 60$]», заключая, что общая сумма составляет 480 строк [3, p. 49]. Однако внимательное рассмотрение изображения финального колофона [3, p. 214] позволяет увидеть никак не 8 (рис. 1).

Учитывая мнение А. Ваймана о распространении различных систем счисления в Древней Месопотамии и проявление скорее десятичной, чем шестидесятеричной системы в количестве строк гимнов, можно прочитать это число как 502 и разложить его на ровно 500 строк гимнов, воспевающих храмы и божества, и двустрочную «подпись» Энхедуанны, которую составляющие таблички писцы также включали в подсчет строк оригинального текста.

Круглое число 500 в совокупной сумме строк гимнов может быть совпадением, хотя и маловероятным для такого числа элементов. По расчетам калькулятора вероятности (рис. 2), для 42 целых чисел, от 7 до 23 каждое, суммарное количество строк находится в пределах от 294 до 966 с максимальной вероятностью примерно 1,25% для суммы в 630 строк. Общая вероятность появления числа, кратного ста, составляет 0,92%, причем максимум среди кратных 100 чисел приходится на 600 – вероятность 0,81%, а появление числа 500, реализованное в совокупности строк «Храмовых гимнов», реализуется с намного меньшей вероятностью – в 0,0002%, что должно быть отнесено к крайне низкой вероятности.



Рис. 1. Изображение числа в финальном колофоне (рукописная копия по: [3, p. 214])

Fig. 1. The image of the number in the final colophon (handwritten copy of the image from: [3, p. 214])

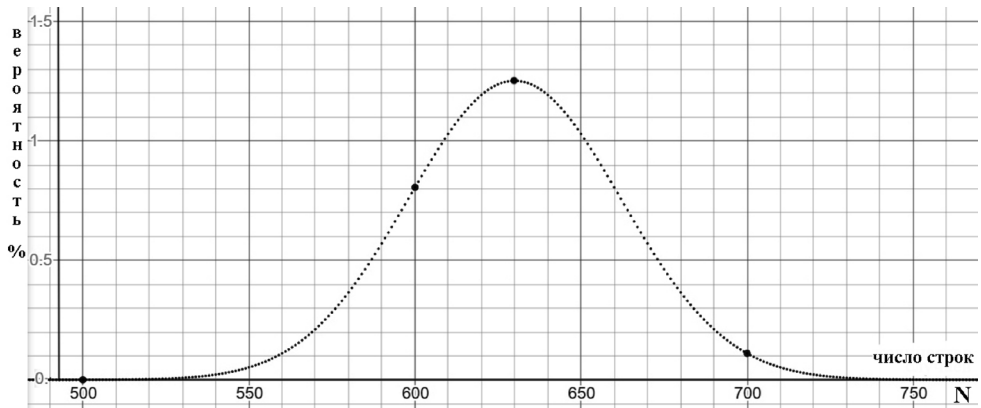


Рис. 2. График распределения вероятности суммарного числа строк в совокупности из 42 гимнов для случайного распределения от 7 до 23 строк в отдельных гимнах. Отмечены вероятности для 500, 600, 630 и 700 суммарных строк (визуализация <https://www.desmos.com/calculator>)

Fig. 2. Probability Distribution Plot for the total number of lines in a group of 42 hymns for random distribution from 7 to 23 lines in a hymn. Probabilities for 500, 600, 630 and 700 lines are specially marked on the graphic (visualization by Desmos, <https://www.desmos.com/calculator>)

Дальнейшее изучение групп гимнов делает вероятность случайного появления круглых чисел в качестве сумм их строк еще более незначительной. Деление совокупности 42 гимнов на две равные половины по 21 гимну в каждой образует подмножества, сумма строк в каждом из которых оказывается одинаковой и равной 250. Число 21 является произведением 3 на 7, то есть Триады и Септады. А 250 – снова круглое число, представляющее собой произведение 5 и 50, соответствующее численному представлению месопотамских божеств Нинхурсаг и Энлиля. Вероятность того, что каждое половинное подмножество общего множества гимнов состоит ровно из половины от общего числа строк, исчезающе мала, а именно 0,0009%, принимая равновероятным появление числа строк от 7 до 23 в «Храмовых гимнах».

Более того, подсчет числа строк в первых 9 гимнах (число 9 можно представить как произведение 3 на 3 или Триады на Триаду) дает половину от половины общего числа строк – 125. Если же подсчитывать строки гимнов второй половины коллекции, то есть начиная с 22 гимна, сумма строк первых пяти гимнов (с 22 по 26 гимн по порядку) будет равна в точности 50. Наконец, сумма строк завершающих коллекцию 6 гимнов оказывается равна 60, что соответствует числу бога неба Ану и основе шестидесятеричной системы счисления.

Для проверки наличия прочих внутренних численных закономерностей можно разделить общую совокупность гимнов на подмножества от 2 до 6 гимнов в каждом. Тогда обнаружится ряд подмножеств, суммы строк которых выражаются числами, кратными 5 и 10, от 20 до 60, которые, в



свою очередь, можно соотнести с божествами шумеро-аккадского пантеона (табл. 2).

Т а б л и ц а 2. Подмножества последовательных гимнов с общим числом строк, кратным 10 и 5, от 20 до 60

T a b l e 2. Subsets of consequent hymns for total multiples of 10 and 5 for the numbers of their lines, from 20 to 60

Гимны по порядку	Число гимнов	Число строк в группе	Божество, ассоциирующееся с этим числом в шумеро-аккадской мифологии
7–9	3	45	Нинлиль
10–13	4	40	Энки
14–19	6	55	Анту
20–21	2	30	Нанна
22–26	5	50	Энлиль
34–35	2	30	Нанна
36–37	2	20	Уту (Шамаш)
38–42	5	60	Ану

Таким образом, в подмножествах последовательных гимнов представлены все числа, кратные 10, а также некоторые, кратные 5, от 20 до 60.

Учитывая значимость Диады в месопотамской интерпретации чисел, интерес представляют также группы гимнов, суммы строк которых образуют двойные суммы чисел, ассоциируемых с божествами (табл. 3).

Т а б л и ц а 3. Подмножества последовательных гимнов с общим числом строк, половины которых кратны 5 и 10

T a b l e 3. Subsets of consequent hymns for total twice multiples of 10 and 5 for the numbers of their lines

Гимны по порядку	Число гимнов	Число строк в группе	Половина числа строк в группе	Божество, ассоциирующееся с данными половинными числами в шумеро-аккадской мифологии
1–6	6	80	40	Энки
10–13	4	40	20	Уту (Шамаш)
20–21	2	30	15	Инанна
22–26	5	50	25	Нингаль
27–33	7	90	45	Нинлиль
27–35	9	120	60	Ану
36–37	2	20	10	Ишкур
37–42	6	70	35	Нинки
38–42	5	60	30	Нанна



Отметим также, что в ряде отдельных гимнов ровно 10 строк – число, ассоциируемое с богом бурь Ишкурором, в то время как половина этого числа – 5 – ассоциируется с богиней Нинхурсаг. Таким образом, для каждого числа, ассоциируемого с божеством шумеро-аккадского пантеона, существует по меньшей мере одна последовательная группа храмовых гимнов, сумма строк которой составляет это число и / или это удвоенное число.

Вспоминая о разнице в подсчете строк гимнов ХГ 28 и ХГ 32, обратим внимание, что оба этих гимна принадлежат одному и тому же подмножеству ХГ 27–33, образуя сумму из 90 строк, так что данное расхождение в источниках не влияет на количество строк этого подмножества.

Чтобы оценить, насколько числа, кратные пяти и десяти, выделяются среди прочих возможных сумм строк последовательных гимнов, рассмотрим все произвольные последовательные группы гимнов, начиная с первого и заканчивая 42-м. Тогда действительно среди этих наборов можно обнаружить еще несколько сумм строк от 5 до 125, кратных 5, и неоднократно: например, число 60 находится как сумма строк последовательных гимнов от 16 до 20, от 26 до 29 и от 38 до 42; а число 100 – как сумма строк последовательных гимнов от 3 до 10, от 5 до 12, от 8 до 16, от 14 до 23 и от 34 до 42. Однако сравнение количества чисел, кратных 5 и 10, среди всех сумм строк в последовательностях гимнов из 5–10 элементов, не демонстрирует значительного преимущества круглых чисел над статистическим отклонением (рис. 3). Следовательно, круглые числа во внутренних подмножествах последовательностей гимнов следует рассматривать как случайные, в то время как круглые числа в общем и половинных наборах гимнов, а также в наборах, представленных в таблицах 2 и 3, вероятность появления которых чрезвычайно мала, следует рассматривать как выбранные и реализованные намеренно.

Также специально рассматривались суммы строк гимнов, посвященных отдельным божествам. В общей совокупности из 42 храмовых гимнов бог солнца Уту прославляется в двух гимнах, причем сумма их строк не является круглым числом (23 строки), тогда как богини Нинхурсаг и Инанна и лунный бог Нанна восхваляются

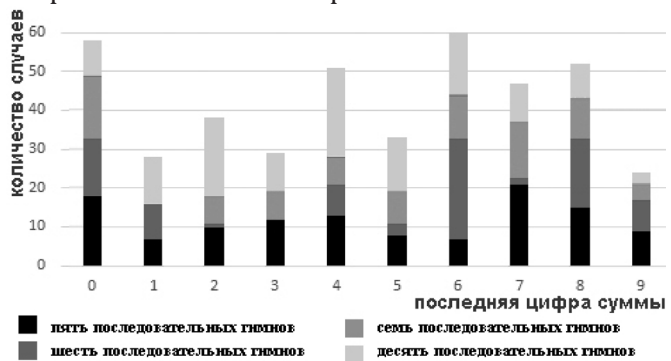


Рис. 3. Количество случаев появления цифр от 0 до 9 в качестве последних значимых цифр в суммах строк последовательных наборов из 5, 6, 7 и 10 гимнов

Fig. 3. Appearance of every digit from 0 to 9 as the last digit in the sums of lines of all consequent subsets of 5, 6, 7, and 10 hymn



в трех гимнах каждый, с суммой строк, равной 40, 35 и 27 соответственно. При этом бог Ниназу, восхваляемый в ХГ 14, отличается от бога с тем же именем, восхваляемого в ХГ 34 [9, р. 111], [3, р. 8–9]. Таким образом, соотношение чисел, кратных 5, в совокупности гимнов отдельным божествам к общему числу таких подмножеств составляет 1:2, что несколько выше, чем среднее статистическое значение 1:5 для всех цифр, что означает некоторую возможность неслучайного возникновения круглых числовых значений количества строк в гимнах, посвященных определенным божествам (табл. 4).

При этом, если рассматривать не только омонимические совпадения имен божеств, но также их различные представления в аккадском и шумерском языках, можно подсчитывать также общее число строк гимнов, посвященных вместе Нинурта, Нингирсу и Иштаран; Нинхурсаг и Нинмарки; а также царю Шульги, прославляемому в ХГ 9, который «занял место полубожественного Думузи, супруги Инанны, в священном брачном ритуале» [9, р. 86–87], и самому богу Думузи, воспеваемому в ХГ 17. Однако и в этом случае сравнительное распределение последних цифр сумм строк гимнов демонстрирует незначительное превышение веса чисел, кратных 5 и 10, над статистическим распределением (табл. 4).

Т а б л и ц а . 4 . Группы гимнов, посвященных одним и тем же божествам, по именам божеств, номерам гимнов и сумме строк в группах гимнов

Table 4. The subsets of the hymns for the same deities, shown for the name of the deity, numbers of the hymns and numbers of lines in the group of hymns

Имя божества	Храмовые гимны	Сумма строк в группах гимнов
Уту	ХГ 13, ХГ 38	23
Нинхурсаг	ХГ 7, ХГ 29, ХГ 39	40
Инанна	ХГ 16, ХГ 26, ХГ 40	35
Нанна	ХГ 8, ХГ 12, ХГ 37	27
Нинурта / Нингирсу / Иштаран	ХГ 5, ХГ 20, ХГ 33	45
Нинхурсаг / Нинмарки	ХГ 7, ХГ 23, ХГ 29, ХГ 39	50
Думузи / Шульги	ХГ 9, ХГ 17	25

Однако эти отличия не могут считаться существенными, тем более что отмеченное выше отсутствие информации об имени божества, прославляемого в ХГ 28, может изменить сумму строк групп гимнов отдельным божествам, так как изменится общая пропорция чисел, кратных и не кратных 10, для соответствующих сумм строк.

Обсуждение

В предыдущем разделе работы было показано, что суммы строк «Храмовых гимнов», указанные в колофонах, образуют число 500 – кратное 2 (дважды) и 5 (трижды). При этом суммы строк обеих половин



гимнов образуют ровно половину этой суммы – число 250, кратное 2 (один раз) и 5 (трижды). Все кратные 5 числа от 10 до 60, ассоциируемые с божествами шумеро-аккадского пантеона, были обнаружены в группах последовательных гимнов. Крайне малая вероятность появления таких сумм случайным образом позволяет выдвинуть гипотезу о намеренном выборе и соблюдении автором гимнов данной структуры текста.

Наличие данных внутренних численных закономерностей, распространяющихся на всю совокупность гимнов, подтверждает, как и наличие табличек со всеми или почти всеми гимнами, мнение исследователей о цельности коллекции гимнов, единой по совокупному множеству храмов, городов и божеств шумеро-аккадского пантеона. По мнению Бетти де Шонг Мидор, «написанные божествам в тридцати шести разных городах гимны создали мирную объединяющую дугу с юга на север, формулируя общие верования древней шумерской религии» [9, р. 22]. Обнаруженные численные закономерности структуры «Храмовых гимнов» являются математическим фактом, подтверждающим это мнение.

Численная особенность поэтической структуры «Храмовых гимнов», таким образом, является существенным внутренним качеством, влияющим на решение поэтической и религиозной задачи текстов. Концептуальная задача Энхедуанны – восхваление храмов, городов и божеств шумеро-аккадского пантеона вместе с политической задачей объединения народов, почитающих этих божеств, – возможно, решалась в том числе и средствами численной организации структуры текстов.

В данной работе рассматривались только количественные характеристики совокупности строк «Храмовых гимнов» без учета метрики и ритмики. Однако определенные метрические и ритмические особенности, возможно, существовали в месопотамской поэзии. Так, М. Л. Гаспаров находит их в поэме «Хождение Иштар в Преисподнюю» (в переводе с аккадского И. М. Дьяконова): «Древнейший известный нам семитский стих, аккадский – чисто тонический: два полустипа по два слова, без аллитераций, но с подчеркнутым параллелизмом, образным и синтаксическим» [19, с. 94]. Тщательное изучение ритмики, метрики и строфики «Храмовых гимнов» Энхедуанны, остающееся задачей будущих исследований, быть может, откроет и другие особенности поэтической структуры гимнов.

Заключение

В работе были рассмотрены количественные закономерности структуры «Храмовых гимнов» Энхедуанны как единой совокупности текстов, существующей как канон месопотамской литературы, с фиксированным числом и последовательностью гимнов и количеством строк в каждом. В настоящей работе количество строк отдельных гимнов приводится по



числам, указанным в колофонах [3; 4]. Показано, что общее число строк всей совокупности гимнов – ровно 500. Вероятность случайного получения такой суммы абсолютно ничтожна, что дает основания предположить, что она была достигнута автором как осознанно поставленная и тщательно выполненная поэтическая задача.

Более того, ряд подмножеств общего множества гимнов демонстрирует еще больше кратных 5, 10 и 50 сумм. В каждую из половин общей совокупности гимнов, составляющих 21 гимн, входит ровно половина строк всех гимнов – 250. При этом сумма строк первых девяти гимнов составляет четверть общей суммы строк – 125, сумма первых пяти гимнов второй половины гимнов составляет 50 строк, а сумма строк последних шести гимнов составляет ровно 60 строк, и в целом все кратные 5 числа до 60 появляются в последовательных подмножествах гимнов.

В работе выдвигается гипотеза о намеренном выборе и следовании автора гимнов данным численным закономерностям. Кратность строк гимнов 10 и 50 указывает на значимость этих чисел, ассоциируемых с божествами шумеро-аккадского пантеона. Выбор числа 500, кратного 2 и 5, в качестве суммы всех строк гимнов может объясняться предпочтением автором десятичной системы счисления перед шестидесятеричной. Если политическая цель составления гимнов заключалась в объединении шумерских и аккадских верований в единую систему, когда города Древней Месопотамии были объединены Саргоном в единую империю, то эта задача, возможно, была выполнена и посредством соблюдения в структурах гимнов численных закономерностей, основанных на числах, которые полагались сакральными в месопотамской системе верований.

Обсуждаемые в настоящей работе особенности структуры «Храмовых гимнов» не были обнаружены ранее, так как требовали рассмотрения численных особенностей структур гимнов, тогда как исследователи либо не акцентировали внимание на этой их составляющей, пренебрегая информацией о количестве строк, данной в колофонах [14], либо включали строку колофона в общий подсчет строк [3; 4]. Последний подход следует рассматривать как противоречащий замыслу создателей гимнов, поскольку колофоны не являются содержательной частью гимнов, но служат вспомогательной информацией для подсчета строк, а их строки не включены в оригинальные подсчеты строк, представленные на табличках.

Обнаруженная численная особенность поэтической структуры «Храмовых гимнов» подкрепляет концепцию объединения месопотамских божеств, персонифицирующих небесные тела, силы природы и социальные роли, в цельное множество разнородных, но связанных сущностей, аналогичное объединению в представлении шумерских и аккадских жрецов отдельных небесных объектов в единый космос, в котором каждый объект соединен с другим, а все вместе образуют общность связанных



и взаимодействующих частей. Таким образом, выдвигаемая в настоящей работе гипотеза находится на пересечении ассириологии, математики, истории математики и теории стиха и требует дальнейшего изучения специалистами всех этих наук.

Литература

1. Meador B. S. *Inanna, Lady of Largest Heart: poems of the Sumerian high priestess Enheduanna*. Austin: University of Texas Press, 2000. XVIII+225 p.
2. Glaz S. Enheduanna: Princess, Priestess, Poet, and Mathematician. *The Mathematical Intelligencer*, 2020;42:31–46. DOI: 10.1007/s00283-019-09914-7.
3. Sjöberg Åke W., Bergmann E. The Collection of the Sumerian Temple Hymns. In: Sjöberg Åke W. (ed.), and Bergmann E., and Gragg Gene B. (comp., score transl., handcopy, comment.) *The Collection of the Sumerian Temple Hymns (Texts from Cuneiform Sources, III)*. Locust Valley, New York: J. J. Augustin; 1969. P. 3–154.
4. Black J. A., Cunningham G., Fluckiger-Hawker E., Robson E. and Zólyomi G. *The temple hymns*. – a) ETCSLtranslation: t.4.80.1, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.80.1#>; b) ETCSLtransliteration: c.4.80.1, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.80.1#>; c) Cuneiform sources: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/b4801.htm>. In: *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Faculty of Oriental Studies, University of Oxford; 1998–2001. – <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (доступ 04.09.21).
5. Hallo W. W., van Dijk J. J. A. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press; 1968. 68 p.
6. Kriwaczek P. *Babylon: Mesopotamia and the birth of civilization*. New York: Thomas Dunne Books/St. Martin's Press; 2012. 300 p.
7. Zimmern H. Ein Zyklus altsumerischer Lieder auf die Haupttempel Babylonien. *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*. Bd. 39 (Neue Folge 5). S. 245–278.
8. Detailed listing of hymns and cult songs: etcsl 4.80.1 = Q000750, The temple hymns. In: *Cuneiform Digital Library Initiative* – [https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=detailed_listing_of_hymns_and_cult_songs&s\[\]=cbs&s\[\]=7073](https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=detailed_listing_of_hymns_and_cult_songs&s[]=cbs&s[]=7073) (доступ 04.09.21).
9. Meador B. S. *Princess, priestess, poet: the Sumerian temple hymns of Enheduanna*. Austin, Texas: University of Texas Press; 2009. 336 p.
10. Westenholz J. G. Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna. In: Behrens H., Loding D., Roth M. (eds) *Dumu é.dub.ba.a: Studies in Honor of Ake Sjöberg*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum; 1989. P. 539–556.
11. Alster B. On the Earliest Sumerian Literary Tradition. *Journal of Cuneiform Studies*. 1976;28(2):109–126. – <https://doi.org/10.2307/1359501>.
12. Postgate J. N. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge; 1992. XXIII+367 p., il.
13. Römer W. H. Ph. Aus der großen Tempelhymnensammlung: Ein Lied auf das Esikil des Ninazu in Eschnunna (Nr. 34). In: Römer W. H. Ph., Hecker K., Kaiser O. (eds) *Lieder und Gebete, 1 (Texte Aus der Umwelt des Alten Testaments, II, 5)*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh; 1989. P. 686–688. – <https://docplayer.org/3132335-Texte-aus-der-umwelt-des-alten-testaments.html> (доступ 04.09.21).



14. Емельянов В. В. *Древний Шумер. Очерки культуры*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение; 2001. 368 с. – <https://www.nemaloknig.net/read-157092/?page=37#booktxt> (доступ 04.09.21).

15. Ван Дер Варден Б. Л. *Пробуждающаяся наука I. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции*. М.: Государственное издательство физико-математической литературы; 1959. 460 с.

16. Вайман А. А. *Шумеро-вавилонская математика III–I тысячелетия до н. э.* М.: Восточная литература; 1961. 278 с.

17. Joseph G. G. *The Beginnings of Written Mathematics: Mesopotamia*. In: Joseph G. G. (ed.) *The Crest of the Peacock: Non-European roots of Mathematics*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 2011. P. 125–176.

18. Кленгель-Брандт Э. *Путешествие в древний Вавилон*. М.: Наука; 1979. 259 с.: ил. – <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000248/st013.shtml> (доступ 04.09.21).

19. Гаспаров М. Л. *Очерк истории европейского стиха*. М.: Фортуна Лимитед; 2003. 272 с.

References

1. Meador B. S. *Inanna, Lady of Largest Heart: poems of the Sumerian high priestess Enheduanna*. Austin: University of Texas Press, 2000. XVIII+225 p.

2. Glaz S. Enheduanna: Princess, Priestess, Poet, and Mathematician. *The Mathematical Intelligencer*, 2020;42:31–46. DOI: 10.1007/s00283-019-09914-7.

3. Sjöberg Åke W., Bergmann E. The Collection of the Sumerian Temple Hymns. In: Sjöberg Åke W. (ed.), and Bergmann E., and Gragg Gene B. (comp., score transl., handcopy, comment.) *The Collection of the Sumerian Temple Hymns (Texts from Cuneiform Sources, III)*. Locust Valley, New York: J. J. Augustin; 1969, pp. 3–154.

4. Black J. A., Cunningham G., Fluckiger-Hawker E., Robson E. and Zólyomi G. *The temple hymns*. – a) ETCSLtranslation: t.4.80.1, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.80.1#>; b) ETCSLtransliteration: c.4.80.1, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.80.1#>; c) Cuneiform sources: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/b4801.htm>. In: *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Faculty of Oriental Studies, University of Oxford; 1998–2001. – <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (доступ 04.09.21).

5. Hallo W. W., van Dijk J. J. A. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press; 1968. 68 p.

6. Kriwaczek P. *Babylon: Mesopotamia and the birth of civilization*. New York: Thomas Dunne Books/St. Martin's Press; 2012. 300 p.

7. Zimmern H. Ein Zyklus altsumerischer Lieder auf die Haupttempel Babylonien. *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*. Bd. 39 (Neue Folge 5), Ss. 245–278.

8. Detailed listing of hymns and cult songs: etcsl 4.80.1 = Q000750, The temple hymns. In: *Cuneiform Digital Library Initiative* – [https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=detailed_listing_of_hymns_and_cult_songs&s\[\]=cbs&s\[\]=7073](https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=detailed_listing_of_hymns_and_cult_songs&s[]=cbs&s[]=7073) (доступ 04.09.21).

9. Meador B. S. *Princess, priestess, poet: the Sumerian temple hymns of Enheduanna*. Austin, Texas: University of Texas Press; 2009. 336 p.



10. Westenholz J. G. Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna. In: Behrens H., Loding D., Roth M. (eds) *Dumu é.dub.ba.a: Studies in Honor of Ake Sjöberg*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum; 1989, pp. 539–556.

11. Alster B. On the Earliest Sumerian Literary Tradition. *Journal of Cuneiform Studies*. 1976;28(2):109–126. – <https://doi.org/10.2307/1359501>.

12. Postgate J. N. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge; 1992. XXIII+367 p., il.

13. Römer W. H. Ph. Aus der großen Tempelhymnensammlung: Ein Lied auf das Esikil des Ninazu in Eschnunna (Nr. 34). In: Römer W. H. Ph., Hecker K., Kaiser O. (eds) *Lieder und Gebete, 1 (Texte Aus der Umwelt des Alten Testaments, II, 5)*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh; 1989. P. 686–688. – <https://docplayer.org/3132335-Texte-aus-der-umwelt-des-alten-testaments.html> (доступ 04.09.21).

14. Emelianov V. V. *The Ancient Mesopotamia. A collection of essays on the cultural history*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 2001. 368 p. (In Russ.). – <https://www.nemaloknig.net/read-157092/?page=37#booktxt> (last accessed 04.09.21).

15. Van der Waerden B. L. *Awakening Science I. Mathematics of the Ancient Egypt, Babylon and Greece*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo fiziko-matematicheskoi literatury; 1959. 460 p. (In Russ.)

16. Waiman A. A. *Sumerian and Ancient Babylonian Mathematics in the 3–1 millennia B. C.* Moscow: Vostochnaya literatura; 1961. 278 p. (In Russ.)

17. Joseph G. G. *The Beginnings of Written Mathematics: Mesopotamia*. In: Joseph G. G. (ed.) *The Crest of the Peacock: Non-European roots of Mathematics*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 2011, pp. 125–176.

18. Klengel-Brandt E. *Journey to the Ancient Babylon*. Moscow: Nauka; 1979. 259 p.: ill. (In Russ.). – <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000248/st013.shtml> (last accessed 04.09.21).

19. Gasparov M. L. *Outline on the History of European Verse*. Moscow: Fortuna Limited; 2003. 272 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Бонч-Осмоловская Татьяна Борисовна – кандидат филологических наук, PhD (UNSW), редактор журнала «Артикуляция», лектор WEA (Образовательная ассоциация рабочих) Сиднея, Сидней, Австралия; <https://orcid.org/0000-0002-6529-1780>, e-mail: tbonch@gmail.com

Information about the author

Tatiana Bonch-Osmolovskaya – Ph. D. (Philol., RSUH), PhD (UNSW), editorial board of Articulation literary journal, WEA Sydney. lecturer of the Workers' Educational Association (WEA), Sydney, Australia; <https://orcid.org/0000-0002-6529-1780>, e-mail: tbonch@gmail.com

Author's Links





Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 18 сентября 2021
Принята к публикации: 25 сентября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: May 01, 2021
Approved after peer reviewing: September 18, 2021
Accepted for publication: September 25, 2021
Published: November 30, 2021

The author has 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. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOLOGY OF THE EAST
Languages of the peoples of the World
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Языки народов мира

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1084-1093>

Vasily Abaev: the Russian Antistructuralist

Vladimir Mikhailovich Alpatov

*Institute of linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
v-alpatov@iling-ran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4323-2832>*

Abstract. Some linguists did not accept the structural ideas in the 1920s–1950s. One of the serious critics of structural linguistics in the Soviet Union was Vasily I. Abaev (1900–2001). His works on general linguistics were ignored or criticized though some of Abaev’s ideas were interesting. He distinguished two sides of language: “language as ideology” and “language as techniques”. According to him, every “element of speech” has a “technical and empiric nucleus” and an “ideological envelope” consisting of unstable “notions, sentiments and associations”. He considered structural methods as convenient if this level of language is mainly systematic (phonology), however, did not see much use in them concerning syntax and semantics.

Keywords: structuralism, critics of; Abaev, Vasily Ivanovich (1900–2001); language as ideology; language as techniques; semantics

For citation: Alpatov V. M. Vasily Abaev: the Russian Antistructuralist. *Orientalistica*. 2021;4(4):1084–1093. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1084-1093>.

Научная статья

Философские науки

УДК 81-116Абаев«19»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1084-1093>

Василий Абаев: российский антиструктуралист

Владимир Михайлович Алпатов

*Институт языкознания Российской академии наук, Москва, Россия,
v-alpatov@iling-ran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4323-2832>*

Аннотация. Некоторые лингвисты не принимали структурные идеи в 1920–1950-х годах. Одним из серьезных критиков структурной лингвистики в Советском Союзе был Василий Иванович Абаев (1900–2001). Его работы по общей лингвистике игнорировались или критиковались, хотя некоторые идеи Абаева были интересны. Он различал две стороны языка: «язык как идеология» и «язык как техника». По его словам, каждый «элемент речи» имеет «техническое и эмпирическое ядро» и «идеологическую оболочку», состоящую из нестабильных «представлений, настроений и ассоциаций». Он считал структурные методы удобными,



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





если этот уровень языка в основном системный (фонология), однако не видел в них особого смысла в отношении синтаксиса и семантики.

Ключевые слова: критика структурализма; Василий Иванович Абаев (1900–2001); язык как идеология; язык как техника; семантика

Для цитирования: Алпатов В. М. Василий Абаев: российский антиструктуралист. *Orientalistica*. 2021;4(4):1084–1093. (In Engl.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1084-1093>.

Introduction

The 1920s–1950s were a period of the predominance of structural linguistics in the world. Some scholars did not accept the structuralist ideas, however, considering them mainly from the positions of the 19th cent. language studies.

Remarkably, the most unexpected critical views originate not from Western scholars but from those in the USSR and Japan (M. Tokieda). The V. Voloshinov standpoint is well known. Another outspoken critic of structural linguistics in the Soviet Union was Vasily Ivanovich Abaev (1900–2001).

Abaev was an extraordinary person. Ossetian by birth, he spoke Ossetic as his mother tongue. Later he graduated from the Vladikavkaz gymnasium and then set off for the then Petrograd (nowadays St. Petersburg) University, where he read linguistics. He lived in czarist Russia, subsequently the Soviet Union and again in the Post-Soviet Russia for little more than a century. His long life was not rich in events. Subsequently to his graduation from the University, he had a career in research in various institutes of the Russian/Soviet Academy of Sciences. Among those are the Yaphetic Institute, Institute of Language and Thought (1931–1950), and finally Institute of Linguistics (since 1950). He lived and worked in Leningrad until 1951, and then moved to Moscow. As an active scholar, he had been working for almost eighty years. He was an outstanding specialist in the Iranian languages, especially Ossetic. At the same time, he was publishing research articles on general linguistics. His foundational works on the Iranian languages and cultures enjoyed great admiration both in Russia and abroad. One has to mention here, in particular, the “Historical-Etymological Dictionary of Ossetic” (4 volumes, 1958–1989). His works on general linguistics, on the other hand, did not match them in popularity. Some of Abaev’s theoretical works were simply ignored, others like the polemical article “Linguistic Modernism as Dehumanization of the Linguistic Science” (1965) provoked fast and furious criticism. Contrary to Abaev’s works on Iranian languages, these works generally remained practically unknown outside of the Soviet Union. The only exception here is perhaps the Japanese scholar K. Tanaka who considered the theoretical part of Abaev’s heritage to be “the best achievement of the Soviet linguistics”.

The majority of scholars who can boast a long and fruitful career did not completely stick to their views expressed at the beginning but revised them and



to some extent changed. Abaev was different in this regard. He changed his views only once, which happened at the beginning of his career. Being a pupil of Nikolaj Marr (1865–1934), in the 1920s he was significantly influenced by his “New Doctrine”. However, later in the 1930s he had gone away from it and became independent of his teacher’s ideas, long before they became subject to Stalin’s criticism. Since that time his principal ideas did not change, even remained expressed in the same words. He criticized the ideas of Marr; his article on Marr’s doctrine [1] is the best publication on this subject till now. However, he also rejected both the conceptions of the Neo-Grammarians and F. de Saussure’s theory.

In one of his early articles [2], he criticized them, saying that all these scholars “were afraid of difficulties” and can be identified as those who have “an unrestrained tendency towards cowardly and wingless hairsplitting”.

Abaev juxtaposed them to the scholars of the first half of the 19th cent., especially to W. von Humboldt. He held in great esteem the “science and scholarship of founding fathers” because v. Humboldt and his contemporaries had enough of “courage of thought, breadth of views” and have a highly developed ability to “generalize” the phenomena. Therefore, they were not afraid to attempt to answer fundamental questions [3, p. 18]. However, Abaev admitted their “liberty with facts” and called up to combine their “courage of thought, breadth of views” with scientific strictness and support on facts [3, p. 18].

“Language as Ideology and Language as Techniques”

Abaev’s outstanding article “*Language as Ideology and Language as Techniques*” was published in 1934 [4]. The ideas outlined there were subsequently developed in another article of his “*Language as Ideology and Language as Techniques Once Again*” [5]. The author identified two sides of that phenomenon, namely, “language as ideology” and language as techniques”. This was not like distinguishing between the form and the meaning, since the form is always a technical phenomenon and the meaning (significance) can be both of technical and ideological nature. According to Abaev, ideology is not just an “ideology in the usual sense”, however, the everyday concepts and notions or, using the definition by Voloshinov, the “everyday ideology”. Abaev’s expression “language as ideology” described what is nowadays called “the linguistic worldview”. According to him, the dictionaries reflect the technical semantics but the “ideological semantics” is reflected in nomination, figurative meanings etc. The technical semantics connects a word with its denotation and the ideological semantics reflects the way of its nomination. The ideological semantics is closely connected with the *Weltanschauung* (ideology) of the corresponding social environment. Every “element of speech” (including words) has a “technical and empiric nucleus” as well as an “ideological envelope”, which consists of unstable “notions, sentiments and associations” [3, p. 30].

The correlation between “nucleus” and “envelope” is not stable and subject to changes, since some elements of “envelope” can go to “nucleus”. This process



Abaev called технизация “technization” (i.e., the technical aspects of the language). Thanks to this “technizatон”, elements of speech can be preserved despite the ideological changes and languages are transferred from one epoch to the other one as well as between various social groups. The acme of “technization” can be described as “grammaticalization” (a process of language change by which words representing objects and actions (i.e. nouns and verbs) become grammatical markers (affixes, prepositions, etc.)), the process, which Abaev compared to the transition from the golden coins to the banknotes [3, p. 30–33].

Abaev saw in the primordial language a kind of “ideology by her own”, which little by little became transformed into a technique to express various ideologies. This resulted in his suggestion to segregate the “ideology in language” (Russ.: “идеология, выраженная в самом языке”) from the “ideology by language” (“Russ.: идеология, выраженная с помощью языка”) [3, p. 35]. In fact, this view was not dissimilar to that by W. v. Humboldt, who distinguished between the “Weltansicht” and “Weltanschauung” (Russ.: мировидение and мировоззрение).

In these articles Abaev although did not discuss Saussure’s ideas, however, he called the idea of phoneme “bright”. Contrary to Voloshinov he did not reject structural analysis completely, but saw it as inadequate since it dealt with the language only “in a technical sense”. According to Saussure, the language universe (fr.: langue) concerns “technique”, and “notions, sentiments and associations”, which is the sphere of speech (parole); to this sphere A. Séchehaye, the pupil of Saussure, relegated the process of nomination.

These ideas had been developed by Abaev for many years, however, the terminology to some extent did change. In his post-war article [6] he distinguished between the “technical semantics” (“small semantics”, russ.: “техническая семантика”) and “ideosemantics” (“great semantics”, russ.: “идеосемантика”), the latter corresponded to the “innere Sprachform” of W. v. Humboldt. The term “technical semantics” can be translated to other languages, however, but the “ideosemantics” is hardly translatable and forms the specific character of every language.

In his early works, Abaev connected the “ideology in language” with the Ancient languages (russ.: древних языках), which could be probably some residual of Nikolai Marr’ theoretical heritage. However, by 1948 he admitted that both features can be found in every language. He also highlighted the important difference between ideology in modern languages and relics of former ideologies preserved in the “technique”. He insisted that these phenomena should be considered separately.

Against the dehumanization

In the 1960s Abaev continued to stick to his views although the situation in Soviet linguistics has changed. The ideas by Nikolai Marr became considered obsolete and structural linguistics became the leading trend. However,



Abaev did not stop being sceptical concerning the new methods. He did not deny them completely, however, pointed to the fact that their application had certain limits. In 1960 he wrote that language is at the same time systematic and non-systematic and “the systematic character of language is proportional to its technization”.

According to Abaev, structural methods are convenient, if this level of language is mainly systematic (phonology), but they are not useful for syntax and especially for semantics, because these levels are non-systematic to a certain degree [3, p. 103].

In the same article, Abaev criticized the opposition of synchronic and diachronic linguistics as suggested by F. de Saussure. He did not deny the purely synchronic approach but considered it as the “less perfect cognition” since it is possible to perceive a language completely only within the historical approach. Such point of view was a continuation of Ivan A. Baudouin de Courtenay’s (Jan Niesiław Ignacy Baudouin de Courtenay, 1845–1929) ideas.

The above-mentioned article by Abaev [7] was published at the time of the discussion on the methodological problems of linguistics in the Soviet academic journal “Voprosy yazykoznaniiya”¹. Abaev re-iterated his previous ideas, however, expressed them more succinctly. He wrote about the decline of linguistic studies, which could be traced down from the times of W. v. Humboldt and J. Grimm. He wrote that the differences between the Neo-Grammarians and scholars in structural linguistics are secondary since the two trends represent different stages of the same general process of science dehumanization. He placed this process within the general cultural context. W. v. Humboldt and other “founding fathers” of the language science are compared there with the representatives of romanticism. F. de Saussure and his school are labelled as “Modernists” which did sound negatively. The common feature of these scholars was the “elimination of a human”. Various structuralist schools are criticized for the immanent approach to the object of their studies, for the subsequent separation of their studies from their main source, i.e. the homo loquens and what he (or she) thinks. Abaev compared such an approach with the contemporary European modernist literature (A. Robbe-Grillet and others). The results, which yields this comparison are similar to those gained by Voloshinov, although it is not known (at least to me) whether Abaev studied Voloshinov’s works. Besides, Abayev disapproved of the trend common among the scholars in structural linguistics to paramount usage of mathematical methods in every branch of language studies. He acknowledged the use of statistical methods, however, denied the significance of mathematics as a cognition tool for understanding the essence of language.

Such ideas at that time were unpopular in the USSR since they stood in clear contradiction with the mainstream. If in the 1930s the theoretical ideas

¹ Available at: <https://vja.ruslang.ru/en/about>



of Abaev were simply ignored, in the 1960s they were openly rejected by the majority of Soviet linguists. Everybody who took part in the journal discussion subjected Abaev's theory to furious criticism. One of the scholars [8] even used in the title of his polemic article highly sharp clichés, i.e. word "obscurantism" and a "mask", which in the Soviet propaganda were used to indicate an enemy. In the 1960s, however, the political climate was mild and the editorial board changed the original title («Обскурантист под маской ученого» – "An obscurantist masked as a scholar") to something neutral. Nevertheless, Abaev was accused of non-professionalism, ignorance, etc. After being in the middle of such polemics, Abaev almost exclusively worked in the field of Iranian studies and very occasionally published his views on language theory.

Of course, Abaev's views were non-flexible, neither he was able to appreciate the progressive features of structuralist studies. Moreover, occasionally he simplistically viewed the whole situation. For example, he was not able to appreciate the ideas of Noah Chomsky and wrongly considered him as a structural linguist; however, in this particular instance, he was not alone. This was a common opinion of his fellow Soviet scholars.

At the time of the acme of the Soviet structural linguistic studies, the ideas of Abaev looked very old-fashioned, not at least because he tried to continue many traditions of the scholarship of the first half of the 19th cent. and, therefore, did not accept the majority of theoretical ideas of the subsequent years. The development of scientific knowledge, however, cannot be seen as a headway, but rather as a spiral movement. Abaev pointed to some real shortcomings of the structuralist approach in linguistics; remarkably, some statements resemble the post-structural approaches of the present time.

For instance, in 1960 Abaev wrote that the success of the structuralist approach to linguistic studies was visible in phonological studies but not in the theory of syntax or semantics. The Soviet scholars in the field of linguistics at that time could not agree with that, but Abaev was still right. What he did not know was that during the same years N. Chomsky created the theory of syntax outside the limits of structural methods. In particular, he insisted on the obligatory inclusion of the "speaker" and identified linguistic studies as a "special branch of cognitive psychology". By making that N. Chomsky raised fundamental problems and considered himself a continuator and intellectual heir of W. v. Humboldt.

Abaev and the New Linguistic Paradigm

Although three major books by Chomsky were translated into Russian in the decade between 1962 and 1972, the generative linguistics was not very popular in the Soviet Union and is not popular nowadays in Russia either. The leadership in generative linguistics, which used to belong to the structural linguistics was lost and subsequently passed over to different schools of func-



tional (post-structural) linguistics. The principal features of such a linguistic paradigm were outlined in the “Linguistic postulates”, the article by the Russian scholar Aleksandr E. Kibrik (1939–2012) in 1983 (revised edition 1992).

Functional linguistics like the generative linguistics considers the descriptive approach to language as inadequate and searches for ways to build the explanatory linguistics, however, the search process itself is understood in a different way. Contrary to generative linguistics, semantics rather than syntax is considered there as the determining branch of linguistics. Studies in semantics did not yield satisfactory results both in the “traditional” linguistics as well as in the structural linguistics (as it was already highlighted by Aбаев) and they became central only within the functional paradigm. Not only the general language features but also the specific language features are important for functional linguistics, which in its turn serves as a basis for typology development. “The domination of the so-called HOW-typology, – wrote Kibrik – is replaced by the explanatory typology, in other words, the so-called WHY-typology. The latter is designed to answer not only questions about existence of certain phenomena but also those regarding the reasons for their existence or non-existence² [9, p. 29].

In functional linguistics, the level of formalization is much lower in comparison to that in the generative linguistics and the usual task of building up a formal model is not considered as such by scholars who work in this field. The languages, such as Russian as well as other Slavic languages are often used there as the material or even as the base for theoretical constructions.

Unlike the generative linguistics, the functional linguistics does not limit its object and includes all phenomena connected with the processes of speech and audition in its research area. A. E. Kibrik wrote: “Something, which is considered as ‘non-linguistics’ at one moment becomes included in the general notion of ‘linguistics’. The process of linguistic expansion can never be considered as complete. Generally, it tends to remove the *a priori* restrictions as well as justify the right of a researcher to explore such linguistic phenomena that are considered not always to be clearly observed and therefore recognized as unknowable and incomprehensible. Each time when the restrictions are eliminated the linguistic theory on one hand and the linguistic research on the other get a new impetus³ [9, p. 20].

² Original text: «На смену безраздельного господства КАК – типологии приходит объяснительная ПОЧЕМУ – типология, призванная ответить не только на вопросы о существовании, но и о причинах существования / несуществования тех или иных явлений».

³ Original text: «То, что считается “нелингвистикой” на одном этапе, включается в нее на следующем. Этот процесс лингвистической экспансии нельзя считать законченным. В целом он направлен в сторону снятия априорно постулированных ограничений на право исследовать такие языковые феномены, которые до некоторой степени считаются недостаточно наблюдаемыми и формализуемыми и, следовательно, признаются непознаваемыми. И каждый раз снятие очередных ограничений дает новый толчок лингвистической теории, конкретным лингвистическим исследованиям».



Conclusion

“The competence of linguistic studies comprises everything, which deals with the origin and functioning of a language”, wrote Kibrik in 1992 [9, p. 20]. Building up a formal model the principle common both for the late structuralism and the generative linguistics, which is, however, missing in the functional paradigm. Kibrik also pointed to the fact that “not all linguistic phenomena can be described with the help of prescriptive rules. It makes one to doubt the universal application of the algorithmic method of thinking and invites to build the language model as based upon the partial determination [9, p. 33].

Kibrik belonged to structural linguistics of the 1960s; both he and his colleagues did not share Abaev’s ideas. Kibrik considered Abaev as a very “conservative” scholar. However, by the end of the 20th cent., Kibrik came to some of ideas expressed by Abaev without being directly influenced by him. Among them is that of the central role of semantics in linguistic studies rather than syntax as teaches the generative linguistics! In this context he wrote as follows: “At the very end the form is always motivated by the meaning. However, in the history of languages it also happens that this link is “erased” or “obliterated” and is “lacking any motivation”. Then one has to look for the initial motivation” [9, p. 25].

The “initial motivation” is the actually what was described by Abaev as the “language as ideology” and the “erasing of the link” is that the phenomenon defined by Abaev as “technization”. Cf. here again: “Every good formal description can be expressed also in informal terms” [9, p. 43]. This statement echoes that by Abaev who in 1965 wrote about “mathematical operations” in linguistics: “In the first instance, the efficiency of these operations is usually too insignificant in comparison with the time and labour spent... Then (and this is most important) the quantitative indices cannot reveal the main thing, i.e. the qualitative distinctiveness of phenomena [3, p. 121].

Still, the rejection of algorithms and formalization can lead to the opposite trend, i.e. the subjectivism and non-verified results. Linguistic expansion is undoubtedly necessary but it can lead to the refusal to establish the borders of research. Some of Abaev’s ideas can be still very useful and important. Among them is the differentiation between the “ideology in language” and the “ideology by language”. Many scholars who belong to the trend of ‘the linguistic worldview’ (“ideology in language”) in fact, describe the “ideology by language” (ideas of Dostoevsky, Berdyaev for Russian etc.). In my view, the study of “ideology by language” is not the task of language studies but more broadly is the task of a complex scholarship in the sphere of humanities. Mixing of modern linguistic worldviews and relics of former ideologies has also to be taken into consideration as Abaev wrote already in 1948.

Abaev did not belong to any linguistic school (except the school of N. Marr at the beginning), he was an independent scholar. His ideas were not in harness with the dominating ideas of the structuralism epoch. However, the subsequent



development of linguistic studies has shown that they have lots in common with the scholarly concepts of today.

The theoretical articles by Abaev were posthumously published in Russian in a separate book “*Theory and History of Linguistics*” (“Statyi po teorii i istorii yazykoznaniiya”) in 2006.

Литература

1. Абаев В. И. Н. Я. Марр (1864–1934). К 25-летию со дня смерти. Вопросы языкознания. 1960;1: 90–99.
2. Абаев В. И. О фонетическом законе. *Язык и мышление*. Отв. ред. Н. Я. Марр. Т. I. Ленинград: Изд. АН СССР; 1933. С. 1–14.
3. Абаев В. И. Статьи по теории и истории языкознания. М.: Наука; 2006. 147, [3] с.
4. Абаев В. И. Язык как идеология и язык как техника. *Язык и мышление*. Отв. ред. Н. Я. Марр. Т. II. Ленинград: Изд. АН СССР; 1934. С. 33–54.
5. Абаев В. И. Еще об языке как идеологии и как технике. *Язык и мышление*. Т. VI—VII. Ред. И. И. Мещанинов. Ленинград: Изд. АН СССР; 1936. С. 1–18.
6. Абаев В. И. Понятие идеосемантики. *Язык и мышление*. Т. XI. Ред. И. И. Мещанинов. Ленинград: Изд. АН СССР; 1948. С. 13–28.
7. Абаев В. И. Лингвистический модернизм как дегуманизация науки о языке. *Вопросы языкознания*. 1965;3:22–43.
8. Кузнецов П. С. Еще о гуманизме и дегуманизации. *Вопросы языкознания*. 1966;4:62–74.
9. Кибрик А. *Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания*. М.: Изд-во МГУ; 1992. 336 с.

References

1. Abaev V. I. “N.Ya. Marr (1864–1934). To the 25th anniversary of his death”. *Voprosy Jazykoznanija*. 1960;1:90–99.
2. Abaev V. I. “About the phonetic law”. In: Marr N. Yu. (ed.) *Yazyk i myshleniye (Language and Thinking)*. Vol. I. Leningrad: Academy of Sciences of USSR; 1933, pp. 1–14.
3. Abaev V. I. *Essays on the theory and history of linguistics*. Moscow: Nauka; 2006. 147, [3] p.
4. Abaev V. I. Language as an Ideology and Language as Techniques. In: Marr N. Yu. (ed.) *Yazyk i myshleniye (Language and Thinking)*. Vol. II. Leningrad: Academy of Sciences of USSR; 1934, pp. 33–54.
5. Abaev V. I. More about language as an ideology and as a technique. In: Meschaninov I. I. (ed.) *Yazyk i myshleniye (Language and Thinking)*. Vol. VI–VII. Leningrad: Academy of Sciences of USSR; 1936, pp. 1–18.
6. Abaev V. I. “The concept of Ideosemantics”. In: Meschaninov I. I. (ed.) *Yazyk i myshleniye (Language and Thinking)*. Vol. XI. Leningrad: Academy of Sciences of USSR; 1948, pp. 13–28.
7. Abaev V. I. Linguistic modernism as a dehumanization of the science of language. *Voprosy Jazykoznanija*. 1965;3:22–43.
8. Kuznetsov P. S. More about humanism and dehumanization. *Voprosy Jazykoznanija*. 1966;4:62–74.



9. Kibrik A. E. *A Collection of Essays on general and applied issues of linguistics*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta (Moscow University Press); 1992.

Информация об авторе

Алпатов Владимир Михайлович – академик РАН, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания Российской академии наук; член международного редакционного совета журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-4323-2832>, e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru

Information about the author

Vladimir M. Alpatov – Member of the Russian Academy of Sciences, Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the Russian Academy of Sciences, Member of the International Advisory Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-4323-2832>, e-mail: v-alpatov@iling-ran.ru

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 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 12 мая 2021
Принята к публикации: 09 ноября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: April 16, 2021
Approved after peer reviewing: May 26, 2021
Accepted for publication: November 09, 2021
Published: November 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

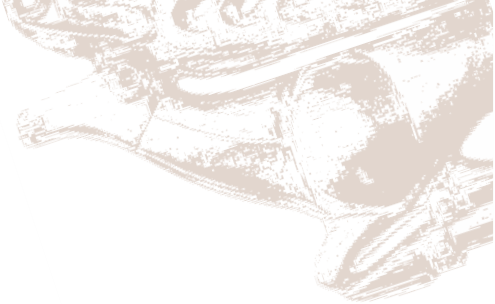
Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**
Review



CHRONICLE
Review
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Рецензия на книгу
УДК (049.32):945.0-25«15/16»
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1095-1106>

Исторические науки

**Восточное Средиземноморье на переломе [Рец. на кн.:]
Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early
Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise
of England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University
Press, 2015. XVI+408 p.¹**

Евгения Дмитриевна Зарубина

*Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия,
evgeniya.zarubina93@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>*

Аннотация. Рецензируемая монография профессора Марии Фусаро (Эксетерский университет, Великобритания) представляется одной из ключевых работ в современной историографии Восточного Средиземноморья. Книга состоит из введения и двенадцати глав, построена на анализе значительного числа источников и литературы (748 наименований), на основе которых воссоздана объемная картина Восточного Средиземноморья в XVI–XVII вв. В рамках исследования предлагается концепция Венецианского государства как «функциональной империи», а также и анализ процесса проникновения англичан в Средиземноморье, который рассматривается в широком контексте социально-экономической трансформации региона. В качестве одной из основных причин неудачи Венеции в Восточном Средиземноморье М. Фусаро называет игнорирование экономических интересов подданных Венеции и поглощенность ее имперской ролью. Успеху англичан, наряду с экономической ситуацией в регионе и упадком венецианского флота, способствовали институциональные особенности торговой сети. Среди них автор выделяет свободу действий, предоставляемую Левантийской компанией своим членам, развитые связи внутри сообщества, поддержку короны, тесное сотрудничество с греческими коммерсантами. Представленный в монографии многоаспектный анализ Восточного Средиземноморья в раннее Новое время позволяет не только лучше понять историю региона, но и провести параллели между различными колониальными системами. Монография помещает рассматриваемые события в широкий контекст, который охватывает не только Европу и Левант, но включает и общемировые связи. Сочетание этих ха-

¹ Фусаро М. Имперская политическая экономия в Средиземноморье раннего Нового времени: закат Венеции и подъем Англии, 1450–1700. Кембридж: Кембридж Университи-пресс, 2015. XVI+408 p.



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

© Зарубина Е. Д., 2021
© Ориенталистика, 2021





рактистик делает рецензируемое исследование частью обязательной библиографии для специалистов по региону Восточного Средиземноморья.

Ключевые слова: рецензия; М. Фусаро; Восточное Средиземноморье; Венеция; колониализм

Благодарности: автор благодарит С. В. Лахути за помощь при редактировании статьи; редакторов журнала «Ориенталистика» за комментарии.

Для цитирования: Зарубина Е. Д. Восточное Средиземноморье на переломе [Рец. на кн.:] Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XVI+408 p. *Ориенталистика*. 2021;4(4):1095–1106. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1095-1106>.

Book review

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1095-1106>

**Eastern Mediterranean at the turn of the tide [Book review:]
Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early Modern
Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of
England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University
Press, 2015. XVI+408 p.**

Evgeniya D. Zarubina

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
evgeniya.zarubina93@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>*

Abstract. The reviewed book by Professor Maria Fusaro (the University of Exeter, UK) is one of the key works in the modern historiography of the Eastern Mediterranean. The study consists of an introduction and twelve chapters based on the evaluation of a considerable number of sources, both primary and secondary (748 items), that create a multi-dimensional picture of the Eastern Mediterranean in the 16–17th centuries. The concept of the Venetian state as a “functional empire” developed in the study, along with an analysis of the British commercial expansion into the Mediterranean are placed into a wider context of the socio-economic transformation of the region. The author highlights the ignorance of the Republic’s subjects’ economic interest and preoccupation with the imperial role of Venice among the major factors that contributed to the failure to maintain its position in the Eastern Mediterranean. The success of the English was facilitated by the institutional peculiarities of their trade network, the crisis of the Venetian fleet, and the economic situation in the region. Among institutional peculiarities, the author stresses the freedom of action characteristic of the Levantine company, well-developed communal connections, the support of the state, and close partnership with Greek merchants. The multi-dimensional analysis of the early modern Eastern Mediterranean presented in the study allows us to both deepen our understanding of the region’s history and draw parallels between different colonial systems. The narrative formulated in the book considers not only European and Levantine contexts but also proto-global connections. The combination of these features makes the study under review a part of an essential bibliography for the scholars specializing in the history of the Eastern Mediterranean.

Keywords: M. Fusaro; Eastern Mediterranean; Venice; colonialism



Acknowledgments: I would like to thank Sofia Lahuti for her help in editing this paper and the editors of *Orientalistica* for their comments.

For citation: Zarubina E. D. Eastern Mediterranean at the turn of the tide [Book review:] Fusaro M. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XVI+408 p. *Orientalistica*. 2021;4(4):1095–1106. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-1095-1106>.

Введение

Книга М. Фусаро, профессора Эксетерского университета (Великобритания), посвященная многогранным и сложным процессам, происходившим в Восточном Средиземноморье в Новое время, представляется одной из ключевых работ в современной историографии региона. Предлагаемые автором концепция Венеции как «функциональной империи» и анализ причин успеха Англии в Средиземноморье учитывают широкий спектр факторов, начиная от политической и экономической ситуации в Европе и заканчивая институциональными особенностями английской Левантийской компании.

На русском языке монография, насколько нам известно, рецензируется впервые, однако в 2016 [1, 2] и в 2017 [3] гг. были опубликованы три англоязычные рецензии. Их авторы отмечают легкость, с которой М. Фусаро ориентируется в массиве литературы и существующих в историографии дискуссиях, значительный объем обработанных ею архивных материалов [2, р. 798], а также значимость раскрытых в монографии вопросов в контексте понимания тем, гораздо более широких, чем история Восточного Средиземноморья, например – роли венецианской модели в формировании колониальной политики Англии [1, р. 88]. Релевантность монографии для целого спектра вопросов подтверждается и тем, какие нюансы подчеркивает каждый из рецензентов, говоря о цели исследования. Так, по мнению одного из рецензентов, монография посвящена «анализу англо-венецианских экономических, политических и социальных взаимосвязей» и изучению английской имперской истории по документам не английского происхождения [1, р. 87]. В рецензии 2017 г. отмечается, что исследование занимается в первую очередь рассмотрением вопроса об «упадке Венеции», который помещается в контекст дискуссий о природе империй и начале процесса глобализации [3, р. 156]. Третья рецензия подчеркивает интерес М. Фусаро к вопросу того, как и почему закончилась эпоха итальянского доминирования в европейской торговле [2, р. 798].

На взгляд автора настоящей рецензии, раскрытие нескольких взаимосвязанных тем вполне оправданно в рамках объемного исследования; ниже они рассматриваются более подробно. Критические замечания к монографии вынесены в заключительный раздел данной публикации.



В качестве узкой цели исследования автор обозначает анализ процесса проникновения, а потом и захвата англичанами контролируемой Венецией части Средиземноморья (р. 1), при этом данный процесс рассматривается в более широком контексте зарождения и развития капитализма в раннее Новое время и социоэкономической трансформации Средиземноморья (р. 2). Кроме этого, автор предлагает экономическое и социальное объяснение началу кризиса Венецианской республики (р. 1), фокусируясь, как было сказано выше, на восприятии Венеции не как «города» или «республики», а как империи (р. 2). Наибольшее внимание в рецензии уделяется отражению именно этих взаимосвязанных концепций как центральных для монографии, в то время как второстепенные темы, напрямую не относящиеся к ситуации в Восточном Средиземноморье (например, история взаимоотношений итальянских государств и Англии в Средние века, особенности восприятия итальянской культуры в Англии и т. д.), освещаются меньше.

Состоящая из двенадцати глав и введения монография построена на анализе значительного числа источников и литературы (748 наименований), которые позволяют представить объемную картину Восточного Средиземноморья в XVI–XVII вв. Как монография в целом, так и отдельные ее главы организованы с учетом нескольких планов, от глобального (например, зарождение механизмов мировой торговли) до локального (например, содержание отдельных судебных исков). Массив собранных свидетельств представляет самостоятельный интерес, объединяя сообщения о смерти моряков, убитых местным населением (р. 332), истории о предполагаемой пересылке жемчуга дипломатической почтой (р. 272–273) и очерки деятельности официальных лиц, например, английского посла в Венеции (р. 148–151). Все это делает монографию полезной для востоковедов широкого профиля.

Введение представляет особый интерес в теоретическом плане. В этой части в контексте историографического обзора (р. 3–23) М. Фусаро дает характеристику Венеции как империи, которую сделали «настоящей» приобретенные в период Четвертого крестового похода земли в Восточном Средиземноморье (р. 7). Автор подчеркивает значимость подконтрольной Венеции «Средиземноморской империи», которая контролировалась из метрополии через систему морских путей (р. 2). Столкновение с Англией, которая в Новое время создавала собственную империю, построенную на схожих принципах, в подобной ситуации оказывается неизбежным (р. 3).

М. Фусаро не ограничивается определением Венецианского государства как «империи», уточняя, что Венеция являлась «функциональной¹ империей» (р. 6, 8), которая в экономической сфере «действовала и думала² как империя» (р. 20). Функциональность Венецианской империи,

¹ Курсив М. Фусаро.

² Курсив М. Фусаро.



как подчеркивает автор, проявлялась, главным образом, через отношение правящего класса к территориальным владениям на Леванте: управление ими, а затем и их защита были основной заботой Венецианской республики вплоть до ее падения (р. 8).

Более того, по мнению М. Фусаро, в период между потерей Кипра (1571) и Кандии (1669) для венецианской администрации защита империи оказалась важнее, чем эффективное ею управление (р. 20). Главным же провалом Венеции, как замечает автор, явился отказ признать экономические интересы подданных империи, вовлеченных в деятельность торговых сетей (р. 20). Наконец, «имперский характер» Венецианской республики, а именно приобретение, управление и защита заморских территорий, в итоге становится одной из основных причин, по которым Венеция теряет роль торгового посредника между Европой и Левантом (р. 23).

Далее будет рассмотрено содержание монографии по главам, в рамках которых раскрывается сформулированная во введении концепция.

Содержание монографии

Первая глава освещает контакты между Англией и Италией в средневековый период, характеризует италяно-английскую морскую торговлю, а также описывает положение итальянцев в Англии и англичан в Италии. М. Фусаро в этой главе не ограничивается Венецией, но помещает ее в контекст италяно-английских взаимоотношений в целом, посвящая отдельные подразделы таким аспектам, как, например, репутация выходцев из Италии в Англии (р. 31).

Вторая глава рассматривает развитие взаимоотношений Венеции и Англии в средиземноморском контексте, в том числе затрагивает первую «маленькую торговую войну» (р. 42), случившуюся в конце XV в., и так называемое возвращение англичан в Средиземноморье в 1573 г. (р. 43–44). В этой главе автор начинает анализировать сложную и многофакторную ситуацию на Ионийских островах, где столкнулись венецианские и английские интересы, дополнительным фактором во взаимодействии которых стали греческие торговцы. Анализ не ограничен второй главой, напротив, Ионийские острова, в первую очередь – Закинф и Кефалония, будут неоднократно появляться на страницах монографии, иллюстрируя различные аспекты взаимодействия англичан и венецианцев в регионе. «Англо-греческий альянс», как называет его автор, был необходимым фактором процесса проникновения англичан в Средиземноморье и оставался таковым на протяжении длительного периода (р. 63), а сотрудничество с греческими торговцами – одной из основных характеристик английского торгового присутствия в регионе. К контактам с еврейскими коммерсантами англичане прибегали крайне неохотно, предпочитая им греков (р. 61).

В третьей главе дается характеристика тем левантийским территориям, которые находились под властью Османской империи. Автор



напоминает, что название «Левант» в венецианском контексте обозначало как непосредственно «морские владения» (Stato da Mar) республики, так и все Восточное Средиземноморье, на которое распространялось венецианское влияние (р. 65). Проследив историю территориальных приобретений и утрат Венеции в Восточном Средиземноморье, М. Фусаро концентрируется на XVI в. Этот период определяется как время «экономического и демографического кризиса» в морских владениях Венеции, осложненного изменениями в структуре евроазиатской торговли пряностями (р. 68). В отдельном подразделе рассматриваются причины успеха английской торговли с Османской империей. Автор обращает внимание на тесную связь экономических и политических интересов Англии (р. 75–76), выраженную, например, в том, что английский посол в Константинополе, являясь представителем короны, одновременно получал жалованье от Левантийской компании (р. 76, 81). Немаловажным фактором были и структурные различия в функционировании торговых сетей: с одной стороны, членство в Английской Левантийской компании регламентировало только самые общие аспекты торговли, оставляя своим членам значительную свободу действий; с другой – компания и ее консулы предоставляли им защиту во взаимодействии с османскими властями.

Среди прочих причин упадка венецианской торговли М. Фусаро называет провал стратегии Венеции по реэкспорту английских тканей – дешевые и средней стоимости ткани закупались в Англии, окрашивались в Италии и экспортировались на Левант (р. 76), ориентированность венецианского производства на дорогие ткани, а также широкое использование англичанами подделок под венецианские ткани (р. 77). Подводя итоги главы, автор подчеркивает, что цели всех государств, вовлеченных в восточносредиземноморскую торговлю, были в первую очередь коммерческими, а «не политическими и даже не религиозными» (р. 87).

В четвертой главе представлен сопоставительный анализ экономико-институционального профиля Генуи, Ливорно и Венеции. По мнению М. Фусаро, экономические специализации этих городов различались настолько фундаментально, что сравнивать их между собой не представляется возможным (р. 90). Так, Генуя к началу XVI в. специализировалась на финансовой сфере, в частности – на перераспределении серебра, поступающего из Латинской Америки (р. 91), фактически играя роль неотъемлемой части финансовой системы Испанской империи (р. 92). Анализируя положение Ливорно, автор подчеркивает, что город стал не самостоятельным коммерческим центром, а «центром хранения и распределения», полностью зависимым от воли и интересов иностранных торговцев (р. 106). По состоянию на середину XVII в. М. Фусаро даже называет Ливорно «инородным телом» в составе Великого герцогства Тосканского (р. 106). Подводя итоги главы, автор предостерегает от сведения различий между Ливорно, с одной стороны, и Генуи и Венеции – с другой, к вопросам «ментальности».



Напротив, различия между ними основаны на принципиальных институциональных и структурных особенностях (р. 108).

В пятой главе предметом анализа становится сплетение торговли, дипломатии, пиратства и религии в регионе, а также влияние этих факторов на коммерческий упадок Венеции и успех Англии. В частности пиратство (а пиратами зачастую были англичане) выступало одной из причин сокращения венецианского торгового флота почти в два раза во второй половине XVI в. (р. 135). Ухудшало ситуацию то, что английские пираты использовали османские порты и инфраструктуру (р. 137), что делало положение Венеции на Леванте еще более шатким.

Шестая глава продолжает эту тему, рассматривая историю английской общины в Венеции. Это, за незначительным исключением гомогенное, состоявшее из торговцев (р. 204) сообщество старалось избегать политических разногласий (р. 172).

В седьмой главе анализируются особенности Венеции как «олигархической республики» (р. 177), автор демонстрирует тесную связь между государством и торговлей, проявляющуюся, в частности, в практике предоставления доступа к участию в том или ином направлении коммерции на основе гражданского статуса. Так, участвовать в наиболее выгодной торговле с Левантом могли только граждане, причем уровень их участия варьировал в зависимости от статуса гражданства (р. 178). Специальный раздел главы посвящен деятельности венецианской торговой палаты (Cinque Savi alla Mercanzia). Автор замечает, что круг компетенций палаты был очень широк: кроме непосредственно торговых вопросов, она регулировала мануфактуры, пошлины и сборы, меры против контрабанды и надзор за иностранными торговцами (р. 180). Более того, торговая палата служила судом первой инстанции для иностранцев, получивших разрешение торговать в пределах Венецианской республики (р. 181).

В XVI в. автор фиксирует смену политики по отношению к иностранцам: Республика начинает привлекать иностранных торговцев. Так, в середине века принимаются законы, направленные на привлечение еврейских коммерсантов, которые помещаются под юрисдикцию торговой палаты, что значительно облегчает рассмотрение торговых споров с их участием (р. 198). Еще через сто лет евреи с османским подданством получают схожие привилегии (р. 198). Одновременно с этим была предпринята попытка ограничить присутствие иностранных (в частности английских) торговцев в торговле с Левантом: в 1602 г. Сенат опубликовал указ, согласно которому иностранные суда, прибывающие в Венецию, могли быть повторно загружены, только если две трети их изначального груза выгружается в Венеции, а затем они следуют на родину (р. 201). Меры, составной частью которых был этот указ, привели, однако, только к расцвету контрабанды (р. 201) и цели своей – вытеснения англичан из Восточного Средиземноморья – не достигли.



В восьмой главе автор дополняет характеристику английской общины, называя ее «сплоченным» сообществом, в рамках которого все знали всех и были связаны торговыми отношениями (р. 202). Однако и связь ее с венецианским миром оценивается автором как достаточно сильная – она проявлялась, например, в частых браках с женщинами из числа венецианских подданных (р. 203). Используя свидетельства различного происхождения, автор показывает, что в рассматриваемый период англичане использовали законодательство и торговые институты Республики в собственных интересах, что в конечном счете подрывало венецианскую систему изнутри (р. 235). Разностороннее исследование функционирования английского сообщества в Венеции, представленное в монографии, интересно как само по себе, так и в контексте сопоставления с положением, юридическими и экономическими правами и привилегиями, предоставленными другим общинам, например еврейской.

В девятой главе автор анализирует систему торговых отношений в регионе, в частности – связи между английскими, греческими и фламандскими торговцами, которые являлись одной из основных причин быстрого проникновения Англии в сферу венецианского влияния (р. 236). Начиная с XVI в. доля греческих торговцев в венецианской торговле постоянно возрастала: они сумели одновременно поддерживать связи с Западной Европой через Венецию и не терять родственных отношений с османскими греками. Вместе с защитой, предоставляемой венецианским подданством, эти факторы позволили грекам создать коммерческую сеть, охватывавшую Балканы и Восточное Средиземноморье (р. 239). Греческие и английские коммерсанты не только работали в одном регионе, но и имели общую специализацию, включавшую, например, торговлю громоздкими грузами и перевозку товаров третьих лиц на своих кораблях (р. 239).

Рассматривая различия между фламандскими и английскими торговцами, М. Фусаро сосредоточивается на институциональном уровне: фламандская торговля опиралась на родственные и личные связи, выходившие за рамки государственных границ, в то время как английское торговое сообщество объединяло соотечественников (р. 251). Кроме этого, центром экономических интересов Голландии (Соединенных провинций) выступали Азия и Северная Европа, а не Средиземноморье. Наконец, Англия как государство была гораздо сильнее Соединенных провинций и, что немаловажно, к началу XVII в. почти полностью контролировала экономику Ионийских островов (р. 251). В результате переговорная позиция английских торговцев в отношениях с Венецией была гораздо сильнее, чем у фламандских коммерсантов.

Десятая глава рассматривает товары, составлявшие основу англо-венецианской торговли. В число основных входили изюм, зерно, масло, рыба, ткани и стекло (р. 269), каждому из которых посвящен отдельный подраздел. Представленная доказательная база позволяет проанализировать отдельные аспекты сложных торговых отношений,



например – влияние выходцев из авторитетных семей на торговлю маслом (р. 279) или же совместные петиции фламандских и английских коммерсантов, специализировавшихся на торговле сушеной рыбой (р. 286–287). Подводя итог анализу товарооборота между Англией и Венецией, М. Фусаро замечает, что он, как правило, разделялся на три категории: колониальные товары (изюм и оливковое масло), вывозимые в обмен на готовые изделия (р. 298); традиционные европейские товары (зерно и сушеная рыба); ткани и стекло, выступавшие как отдельные статьи обмена (р. 299).

В одиннадцатой главе рассматривается история взаимоотношений Закинфа и Кефалонии (Ионийские острова) с венецианскими властями, с одной стороны, и английскими торговцами – с другой. Случай Закинфа и Кефалонии используется как показательный пример, во-первых, политики Республики по отношению к своим левантийским владениям, а во-вторых, влияния английских торговцев на социально-экономическую и политическую ситуации в Восточном Средиземноморье. Автор подчеркивает, что Венецианская республика так и не сумела по-настоящему «включить острова в свою экономическую систему», в результате чего экономика Закинфа и Кефалонии ориентировалась на потребности английского рынка (р. 304), а именно удовлетворяла спрос на изюм. Структура же венецианской администрации вместе с ограниченным объемом доступных им финансовых ресурсов не позволяла даже в полной мере контролировать территорию островов (р. 309). В качестве примера противоречий, характерных для Закинфа, автор приводит следующий факт: венецианская администрация была не в состоянии определить, сколько именно земель на острове заняты производством изюма, поскольку местные жители, продававшие его англичанам, саботировали инспекции (р. 302).

На островах также процветали различного рода нарушения, в первую очередь, связанные с контрабандой и практикой заключения контрактов с иностранцами (преимущественно англичанами) (р. 311). Торговля с Венецией осуществлялась преимущественно на кораблях, принадлежавших английским (более чем в половине случаев) и фламандским торговцам (р. 314). Именно иностранное присутствие на Закинфе, по мнению М. Фусаро, стало причиной социальных изменений, которые привели к бунту 1628 г. (р. 315). На материале «изюмной истории», как подчеркивает автор, особенно отчетливо видна основная проблема имперской политики Венеции: «предпочтение нужд обороны нуждам развития, [которое] создавало большой разрыв между управляющими и управляемыми» – проблема, которая в итоге дала возможность экономическим конкурентам Республики эксплуатировать ее колониальную экономику (р. 339).

Двенадцатая глава объединяет краткое рассмотрение истории Венеции и принадлежавших ей территорий после 1797 г., когда Венецианская республика прекратила свое существование, с заключением, которое подытоживает размышления о причинах проигрыша Венеции и успеха



Англии. Одну из основных причин краха Венеции М. Фусаро видит в игнорировании экономических интересов подданных Республики и политике, основанной на восприятии Венеции как центра торговых операций, а не координатора, модеризирующего взаимоотношения между различными частями имперской экономики (р. 350). В основе этой политики, по мнению исследовательницы, лежит поглощенность Венеции своей имперской ролью (р. 350). Кратко формулируя свое мнение, автор отмечает, что, используя риторику «торговой империи, Венеция действовала как империя территориальная». Венеция отчаянно защищала свои владения на Леванте, но у нее так и не получилось заинтересовать собственных подданных в успехе этого предприятия (р. 351).

Наряду с конъюнктурой, в частности – недостатком зерна в средиземноморских странах в последней четверти XVI в., упадком венецианского военного флота и сокращением коммерческого (р. 355), успеху англичан в регионе способствовали институциональные особенности английской коммерческой сети. К ним относятся: свобода, предоставляемая Левантийской компанией своим членам, тесное взаимодействие внутри сообщества, открытость взаимодействиям с венецианским обществом и другими торговыми сетями (р. 352), подкрепленные поддержкой Левантийской компании, короны, готовой использовать дипломатию, чтобы поддержать торговлю, и военного флота (р. 354). Все эти факторы помогли английским торговцам не только проникнуть в Средиземноморье, но и со временем начать доминировать в регионе.

Заключение

Критикуя монографию, англоязычные рецензенты отмечают недостаточное внимание автора к религиозному аспекту взаимодействий в регионе [1, р. 87, 89]; не вполне четкую организацию книги с малым числом ясных переходов между главами и разделами в рамках глав [2, р. 157], а также «невероятно высокую планку», задаваемую автором венецианцам, которые не смогли преодолеть «ментальность жителей города-государства» и предпочли потерять земли, но удержать первенство в торговле [3, р. 157].

Да, структура книги М. Фусаро действительно сложна и требует от читателя, в том числе читателя-профессионала, некоторых усилий для полного восприятия, однако с другими замечаниями англоязычных рецензентов согласиться сложно. Детальное рассмотрение религиозного аспекта выходит за заявленные автором рамки исследования. Такое решение представляется обоснованным, поскольку позволяет рассмотреть социальную сущность торговых взаимодействий вне системы религиозных оппозиций. «Планка» же, заданная венецианскому обществу, является, с моей точки зрения, скорее обобщающим выводом, характеризующим империи и государства как таковые (р. 351), нежели попыткой вынести ретроспективную оценку.



Представленный в монографии многоаспектный анализ Восточного Средиземноморья в раннее Новое время позволяет не только лучше понять историю региона, но и провести параллели между различными колониальными системами. Обзор особенностей английской Левантской компании, способствовавших ее успеху, дает возможность сравнить ее деятельность с гораздо более известной – Британской Ост-Индской – компанией и выделить причины, обеспечившие английской колониальной системе устойчивость и широкое распространение.

Понимание Венеции как «функциональной империи», характер и сущность которой раскрывает автор, предлагает новый угол рассмотрения, например, истории еврейского присутствия в Венеции и ее заморских владениях. Из нежелательной категории населения, к которой венецианская администрация проявляет терпимость, еврейские торговцы превращаются в один из инструментов осуществления колониальной политики Венеции. Одновременно с этим монография не замыкается на Венеции и ее владениях, но помещает исторические события в широкий политический и экономический контекст, который охватывает не только Европу и Ближний Восток, но включает и общемировые связи. Сочетание этих характеристик, по моему мнению, делает исследование частью обязательной библиографии для специалистов по Восточносредиземноморскому региону.

Литература

1. Pizzoni G. Political economies of empire in the early modern Mediterranean: the decline of Venice and the rise of England, 1450–1700. *Global Intellectual History*. 2016;1(1):87–90. DOI: 10.1080/23801883.2016.1200280
2. Leonard A. Maria Fusaro, Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XXV + 408 p., figures, maps, notes, bibliography, index. *International Journal of Maritime History*. 2016;28(4):798–799.
3. Romano D. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. By Maria Fusaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. *The Journal of Modern History*. 2017;89(1):155–157.

References

1. Pizzoni G. Political economies of empire in the early modern Mediterranean: the decline of Venice and the rise of England, 1450–1700. *Global Intellectual History*. 2016;1(1):87–90. DOI: 10.1080/23801883.2016.1200280
2. Leonard A. Maria Fusaro, Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. XXV + 408 p., figures, maps, notes, bibliography, index. *International Journal of Maritime History*. 2016;28(4):798–799.
3. Romano D. Political Economies of Empire in the Early Modern Mediterranean: The Decline of Venice and the Rise of England, 1450–1700. By Maria Fusaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. *The Journal of Modern History*. 2017;89(1):155–157.



Информация об авторе

Зарубина Евгения Дмитриевна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>, e-mail: evgeniya.zarubina93@gmail.com

Information about the author

Evgeniya D. Zarubina – Ph. D. (Hist.), Research Fellow, Department of Literary Monuments of the Peoples of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>, e-mail: evgeniya.zarubina93@gmail.com

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: 14 сентября 2021
Одобрена после рецензирования: 25 сентября 2021
Принята к публикации: 10 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: September 13, 2021
Approved after peer reviewing: September 13, 2021
Accepted for publication: October 10, 2021
Published: November 29, 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, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.



Казанский
федеральный
УНИВЕРСИТЕТ



Покоряя вершины российского востоковедения

Интеграция академического опыта ИВ РАН в образовательные проекты ВШЭ и КФУ

Высшая школа экономики

Основная цель базовой кафедры Института востоковедения РАН, основанной 16 декабря 2019 г. в структуре факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, – интеграция интеллектуальных ресурсов ИВ РАН и Высшей школы экономики, укрепление и расширение академической и образовательной составляющей программ гуманитарных направлений, связанных с изучением стран Азии и Северной Африки. Заведующий кафедрой – Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель ИВ РАН.

Базовая кафедра способствует включению обучающихся в научную деятельность в таких областях, как «Востоковедение и африканистика», «Зарубежное регионоведение», «Международные отношения» и «Мировая экономика», а также публикации их работ в высокорейтинговых журналах. Итогом работы кафедры будет подготовка специалистов мирового уровня.



Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина от 10 июня 2019 г. № 234 В. В. Наумкину присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и технологий 2018 г. и присвоено почетное звание лауреата Государственной премии Российской Федерации за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение).
12 июня 2019 г.
Москва, Кремль

Казанский федеральный университет

Начиная свою историю с 1804 г., сегодня Институт международных отношений КФУ в рамках направления «Востоковедение и африканистика» сочетает классическое востоковедное образование, предполагающее профессиональное овладение восточными языками, с углубленным изучением истории, религии, общественной мысли и политических процессов в странах восточной традиции.

Современные вызовы требуют соответствующих им прогрессивных и эффективных действий и решений. В связи с чем в 2015 г. в ИМО КФУ был сформирован **Центр превосходства – международный координационный центр Islamica**, а в 2018 г. состоялось открытие его московского филиала на площадке ИВ РАН. Деятельность сетевого аналитического центра, направленная на изучение процессов в современном мусульманском сообществе, высоко оценена президентом Республики Татарстан Р. М. Миннихановым – сопредседателем группы «Россия – Исламский мир».



«Являясь руководителем координационного центра Islamica, Виталий Вячеславович Наумкин внес большой вклад в формирование и развитие Казани как центра изучения ислама и Востока».

И. Р. Гафуров,
ректор КФУ, академик РАО и АН РТ.

Из речи на вручении В. В. Наумкину медали имени Х.Д. Френа за выдающиеся работы в области востоковедения, присужденной 14 октября 2019 г.

Ученым советом КФУ по результатам заключения Международного жюри.



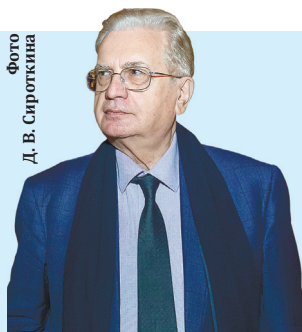
Базовая кафедра по изучению исламской цивилизации Казанского университета на базе Института востоковедения РАН

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. Спирогина



«Удивительные возможности, которые имеют российская дипломатия и политика на Востоке, связаны с высоким уровнем отечественного востоковедения, его универсальностью – когда ученый может стать дипломатом, а дипломат в какой-то мере является ученым. Это российская уникальность, наше конкурентное преимущество».

*М. Б. Пиотровский,
академик РАН, директор
Государственного Эрмитажа*

«Создание Ситуационного центра способствует не только проведению тщательного анализа, но и трудоустройству наших выпускников в этой области по своей непосредственной специальности».

*И. Р. Гафуров,
ректор КФУ, академик
РАО, академик АН РТ*

Магистранты на родном и двух иностранных языках получают прикладные компетенции в области экспертной деятельности как специалисты-международники по странам и 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.) *Alikber K. Alikberov*.
Deputy Editor-in-Chief – Dr. habil. (Hist.), Prof. RAS *Andrey S. Desnitsky*.
Deputy Editor-in-Chief, Head of the editorial office – *Shamil R. Kashaf*.

Sections editors:

Ph. D. (Hist.) *Alexander V. Safonov* (Ancient history, Egyptology).
Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff* (Middle Ages, Arabic Studies), Galina S. Popova (Sinology) – 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. (Philol.) *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*,
Shamil R. Kashaf, *Tatyana M. Mastuygina*.

Editors-translators:

Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff* (Engl.), Dr. habil. (Philos.), Prof. *Tawfik Ibrahim* (Arab.),
Dr. habil. (Hist.), Prof. *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.), Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina* (Pers.),
Ph. D. (Philol.) *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu),
Dr. habil. (Philol.), Ass. Prof. *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),
Ph. D. (Hist.) *Dmitry E. Kulikov*, *Galina S. Popova* (Chinese),
Dr. habil. (Hist.) *Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongol.).

Scientific Communications Editor – *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 November, 30, 2021. Format 70x100 1/16. Conventionally printed sheets 24.54.
Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 4655-21.

The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru
Website: www.orientalistica.com

Printed in the LLC «Amirit» in accord with provided materials,
410004, Saratov, 88, Chernishevsky Str.,
Tel.: 8-800-700-86-33 / (845-2) 24-86-33
E-mail: zakaz@amirit.ru
Web: amirit.ru

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал



Главный редактор – д-р ист. наук *А. К. Аликберов*.
Заместитель главного редактора – д-р филол. наук, проф. РАН *А. С. Десницкий*.
Заместитель главного редактора, заведующий редакцией – *Ш. Р. Кашаф*.

Редакторы разделов:

канд. ист. наук *А. В. Сафронов*, канд. ист. наук *Н. И. Сериков*, *Г. С. Попова* (исторические науки);
д-р филол. наук, проф. *Т. Ибрагим*, д-р филол. 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*,
Ш. Р. Кашаф, *Т. М. Мастюгина*.

Редакторы-переводчики:

канд. ист. наук *Н. И. Сериков* (англ., араб. языки),
д-р филол. наук, проф. *Т. Ибрагим* (араб. язык), д-р ист. наук, проф. *Д. В. Микульский* (араб. язык),
канд. ист. наук *Д. Е. Куликов* (кит. язык), *Г. С. Попова* (кит. язык),
д-р ист. наук *С.-Х. Д. Сыртыпова* (монг. язык),
д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина* (перс. язык),
канд. филол. наук *Л. А. Васильева* (урду), д-р филол. наук, проф. *А. С. Аверутина* (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 30.11.2021. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 24.54.
Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 4655-21.
Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.
E-mail: orientalistica@ivran.ru
Веб-сайт: www.orientalistica.com

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «Амирит», 410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.
Тел.: 8-800-700-86-33 | (845-2) 24-86-33
E-mail: zakaz@amirit.ru
Сайт: amirit.ru

ОРИЕНТАЛИСТИКА ОРИЕНТАЛИСТИКА

Vol. 4, No 4
T. №
2021

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

orientalistica.com



go.mMrs.me



Цифровые технологии
дополненной реальности.
The digital augmented
reality (AR) technology.