

Т. 5, № 2
Vol. No
2022

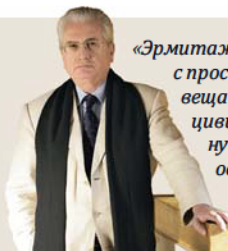
ОРИЕНТАЛИСТИКА ORIENTALISTICA

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

Ad orientem.
Ad orientalia



Скифская культура в собраниях Государственного Эрмитажа



«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.





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

ЖУРНАЛ ИНДЕКСИРУЕТСЯ БАЗАМИ ДАННЫХ
THE JOURNAL IS INDEXED BY DATABASES



ВЫСШАЯ
АТТЕСТАЦИОННАЯ
КОМИССИЯ (ВАК)

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

Science Index



РОССИЙСКАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА

EBSCO

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ULRICH'S
PERIODICALS DIRECTORY

Google
scholar

OCLC
WorldCat®

Dimensions

Baidu 百度

The journal *Orientalistica* uses augmented reality (AR) technology to integrate digital objects into the real world.

Журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) использует технологию дополненной реальности (*augmented reality, AR*), позволяющую интегрировать цифровые объекты в реальный мир.



Фрагмент гребня с изображением батальной сцены (конец V — начало IV в. до н. э. Курган Солоха)
A fragment of a comb depicting a battle (end of the 5th - beginning of the 4th cent. BC, Solochus' tumulus)

© The State Hermitage Museum
© Государственный Эрмитаж



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.



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.



Vol. 5, No 2
2022

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-2



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
☎ www.ivran.ru

Partners



Kazan Federal University
Address: 18, Kremlyovskaya str, Kazan, 420008, Russian Federation
☎ <https://eng.kpfu.ru>



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



The State Museum of Oriental Art
Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation
☎ 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 ☎ www.orientalistica.ru
☎ www.orientalistica.com ☎ 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.: doktor nauk, doctor of science), formed based on the recommendations of the expert councils of the Higher Attestation Commission, in scientific specialities and corresponding to them should be published branches of science:

SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

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 (Philology) (valid to October 16, 2022),
- 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 specialities List and invites authors of publications in scientific specialities 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),
- 5.9.2. Literatures of the peoples of the world* (Philology),
- 5.9.5. Russian language. Languages of the peoples of the Russia* (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, Dr. 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.

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

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

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

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

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

Aynur Akhatovich Timerkhanov – Dr. Habil. (Philol.), Ass. Prof., Corresponding Member of the Tatarstan Academy of Sciences, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Arts, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan; Bolgar Islamic Academy, Bolgar, 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, 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. 5, № 2
2022

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-2



Информация об издании

Orientalistica («Ориенталистика») – печатное средство массовой информации (СМИ), журнал.

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. www.ivran.ru

Партнеры



Казанский (Приволжский) федеральный университет

Адрес: 420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18.
<https://kpfu.ru>



Федеральное государственное бюджетное

учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 34.

www.hermitagemuseum.org



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры Государственный музей искусства народов Востока.

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а.

www.orientmuseum.ru

Редакция



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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

www.orientalistica.su www.orientalistica.com

orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

Научное рецензируемое издание «Ориенталистика» (*Orientalistica*) содействует продвижению результатов исследований классического периода истории, религии, философии, литературы и лингвистики народов Востока, направленных на поиски эффективного ответа общества на большие вызовы с учетом взаимодействия человека и природы, человека и технологий, социальных институтов на современном этапе глобального развития, в том числе с применением методов гуманитарных и социальных наук.

Мы убеждены, что уделение высокого внимания наиболее популярным и актуальным аспектам исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству российских ученых с исследовательскими учреждениями в мире, особенно в изучаемых регионах.

Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии 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 (по состоянию на 01.02.2022 года; порядковый номер издания 1748; Письмо Минобрнауки России от 28.02.2022 № МН-3/1715), 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* (исторические),
- 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 зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические) до 16.10.2022,
- 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),
- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации* (филологические),
- 5.9.2. Литературы народов мира* (филологические)
- 5.9.5. Русский язык. Языки народов России* (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 Минобрнауки России № 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*, акад. Российской академии наук (РАН), акад. 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 искусств народов Востока; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

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

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

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

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

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

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.

Ифамар 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.

Кацаф 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, 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.

Мещераков 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.

Ситдиков 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 Маризетта 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.

Тимерханов Айнура Ахатович – д-р филол. наук, доц., член-корр. Академии наук Республики Татарстан, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, 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 DISCIPLINE

Oriental studie

- Mikhail D. Bukharin*. Frantz Grenet – Full Member of the French Academy
of Inscriptions and Belles-Lettres.....216

HISTORY OF THE EAST

General history

- Kormysheva E. E.* Features of the Hellenistic culture of ancient Sudan.....224
Vanina E. Yu. Modernization of the sacred: two Ramayana novels.....243

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Shomakhmadov S. Kh.* The protective sacral formulas-parittās in buddhist
texts of pāli canon.....265
Syrtypova S.-Kh. D. Buddha Amitayus and the artistic heritage
of Zanabazar (1635–1723).....282
Valeev R. M., Valeeva R. Z., Tuguzhekova V. N. The handwritten legacy
of N. F. Katanov in the funds of Russian archives: diaries and materials
from the period of travel to Siberia and Xinjiang (1889–1892):
To the 160th anniversary of his birth301

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Grunin I. V.* Crowned Buddha images of Lanna kingdom
and “contamination by Mahayana” paradigm.....316

PHILOLOGY OF THE EAST

Folklore studies

Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation

- Kamalieva G. Z., Zakirova I. G., Karimova L. K.* Ideas about fate
and predestination in the culture of the Turkic peoples: folklore
and literary context.....354

Literatures of the peoples of the world

- Reysner M. L., Kuznetsov A. A.* The Genesis of the Phoenix Image in Persian
Poetry and its Interpretation in a Poem of the Same Name by Nima Yushij
(1897–1960).....366

Languages of the peoples of the World

Russian language. Languages of the peoples of the Russia

- Serikoff N. I.* Talking to the enemy...: the military phrasebooks
by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi
(1941). Part 2.....387

CHRONICLE

Events in world science

- Tyulina E. V.* LXI George Roerich Annual International Meeting
(Text and cultural space: Ancient and Medieval India and Central Asia)411

Review

- Sidorova S. E.* The Project “Under the Skies of South Asia” on the Eve
of a New Decade: Through the Interest to the Unknown431

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ НАУКИ

Востоковедение

- Бухарин М. Д.* Франц Грене – действительный член Французской академии надписей и изящной словесности 216

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

- Кормышева Э. Е.* Особенности эллинистической культуры Древнего Судана 224
- Ванина Е. Ю.* Модернизация священного: два романа на сюжет «Рамааны» (взгляд историка) 243

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

- Шомахмадов С. Х.* Защитные формулы-паритты в буддийских текстах палийского канона 265
- Сыртыпова С.-Х. Д.* Будда Амитаюс в творчестве Дзанабазара (1635–1723) 282
- Валеев Р. М., Валеева Р. З., Туғужекова В. Н.* Рукописное наследие Н. Ф. Катанова в фондах российских архивов: дневники и материалы периода путешествия в Сибирь и Сынцзянь (1889–1892 гг.): к 160-летию со дня рождения 301

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия религии и религиоведение

- Грунин И. В.* Коронованные образы Будды королевства Ланна и парадигма «загрязнения махаяной» 316

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Фольклористика

Русская литература и литературы народов Российской Федерации

- Камалиева Г. З., Закирова И. Г., Каримова Л. К.* Представления о судьбе и предопределении в культуре тюркских народов: фольклорно-литературный контекст 353

Литературы народов мира

- Рейснер М. Л., Кузнецов А. А.* Генезис образа феникса в персидской поэзии и его интерпретация в одноименном стихотворении Нима Юшиджа (1897–1960) 366

Языки народов мира

Русский язык. Языки народов России

- Сериков Н. И.* Как беседовать с врагом: военные разговорники литератора О. И. Сенковского (1828) и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 2 387

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

- Тюлина Е. В.* LXI Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Текст и пространство культуры: древняя и средневековая Индия и Центральная азия» 411

Рецензии

- Сидорова С. Е.* Проект «Под небом Южной Азии» на пороге новой декады: через интерес навстречу неизвестному 431

HISTORY OF DISCIPLINE
ИСТОРИЯ НАУКИ



■ Oriental studie
Востоковедение



HISTORY OF DISCIPLINE

Oriental studie

ИСТОРИЯ НАУКИ

Востоковедение

Научная статья

УДК 902/904(5)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-216-222>

Исторические науки

Франц Грене – действительный член Французской академии надписей и изящной словесности

Михаил Дмитриевич Бухарин

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,

michabucha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>

Аннотация. Выдающийся французский востоковед профессор Коллеж де Франс Франц Грене внес исключительный вклад в изучение древней и средневековой истории Центральной Азии. Профессор Ф. Грене длительное время способствует развитию международного научного сотрудничества, в том числе между Францией и Россией. Избрание профессора Ф. Грене действительным членом Французской академии надписей и изящной словесности – исключительно значимое событие для мирового востоковедения.

Ключевые слова: Грене, Франц; Академия надписей и изящной словесности; научное сотрудничество, востоковедение

Для цитирования: Бухарин М. Д. Франц Грене – действительный член Французской академии надписей и изящной словесности. *Ориенталистика.* 2022;5(2):216–222. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-216-222>.

Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-216-222>

History studies

Frantz Grenet – Full Member of the French Academy of Inscriptions and Belles-Lettres

Mikhail D. Bukharin

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

michabucha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>

Abstract. Prominent French orientalist, professor of Collège de France Frantz Grenet made an exceptional contribution to the study of the ancient and medieval history of Central Asia. Professor F. Grenet has been promoting international scientific cooper-



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





HISTORY OF THE DISCIPLINE

Bukharin M. D. Frantz Grenet – Full Member of the French Academy of Inscriptions...
Orientalistica. 2022;5(2):216–222

ation for a long time, including cooperation between France and Russia. The election of Professor F. Grenet as a full member of the French Academy of Inscriptions and Belles-Lettres is highly significant event for the world oriental studies.

Keywords: Grenet, Frantz; Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; scientific cooperation, Oriental Studies

For citation: Bukharin M. D. Frantz Grenet – Full Member of the French Academy of Inscriptions and Belles-Lettres. *Orientalistica*. 2022;5(2):216–222. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-216-222>;

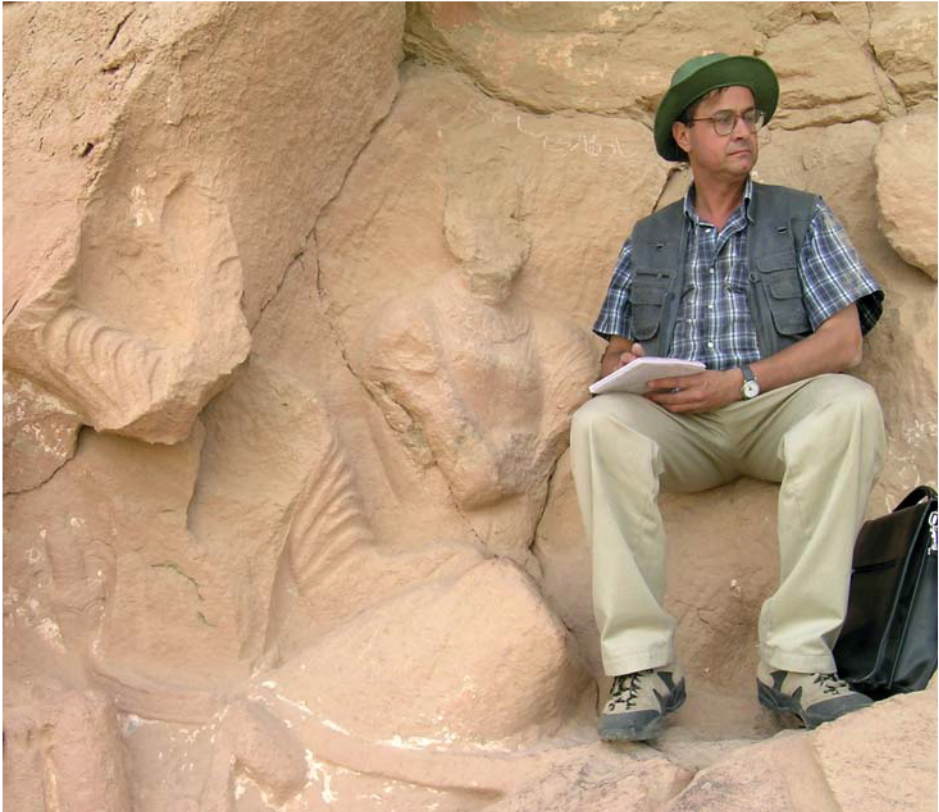


Рис 1. Франц Грене в Раг-и-Биби. Афганистан, 2004. © Frantz Grenet

Fig. 1. Frantz Grenet in Rag-i-Bibi, Afganistan, 2004. © Frantz Grenet



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





22 апреля 2022 года Французская академия надписей и изящной словесности (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*) – одно из старейших и наиболее влиятельных научных обществ – избрала своим действительным членом выдающегося французского востоковеда-ираниста, археолога Франца Грене (*Frantz Grenet*). Это событие, само по себе исключительно значимое для востоковедного сообщества, не может оказаться вне поля зрения российской научной среды еще и в силу того, что с российской наукой профессор Ф. Грене давно и тесно связан.

Научная деятельность Ф. Грене многообразна и результативна. Он является автором 260 научных работ, опубликованных в ведущих международных научных изданиях на многих языках, включая русский, китайский, фарси. Его труды охватывают большое количество направлений из истории древней и средневековой Средней Азии. Прежде всего в них рассматриваются вопросы истории древнеиранских религий, их взаимодействие с другими древними религиями, культурные связи между Средней Азией и соседними регионами – Ираном, Индией, Тибетом, Китаем.

В работах Ф. Грене интерпретируются археологические находки самого разного формата, прежде всего сделанные в сердце согдийской цивилизации – в Самарканде, на городище Афрасиаб (VII в. до н. э. – начало XIII в. н. э.), в Узбекистане. Особое значение имеют его исследования, посвященные древне- и среднеиранским письменным памятникам, как литературным, так и эпиграфическим, а также самой древнеиранской языковой традиции. В фокусе французского исследователя находятся материалы различного происхождения по иранской топонимике Средней Азии, его труды позволяют реконструировать историю функционирования Великого шелкового пути, структуру иранского общества древней Средней Азии. Значительное место в научном творчестве Ф. Грене занимают вопросы истории центральноазиатского искусства, особенно его иранских мотивов, нумизматики, истории изучения древней и средневековой Средней Азии.

Профессор Ф. Грене продуктивно сотрудничает в качестве постоянного рецензента с ведущим международным журналом *Abstracta Iranica*, который издается Французским институтом исследований в Иране (*Institut Français de Recherche en Iran*) в сотрудничестве с Национальным центром научных исследований (*Le Centre national de la recherche scientifique*). Он является редактором и составителем многих выставочных каталогов, сборников статей. Наиболее значимыми из работ «крупного формата» являются монографии «Погребальные практики в оседлой Средней Азии от греческого завоевания до исламизации» (1984) [1], «Деяния Ардашира сына Папака» (2003) [2] – перевод и исследование базового источника по истории Сасанидов – и «Новый взгляд на Среднюю Азию» (Paris, 2014); с переводом на русский язык – «В центре внимания – Центральная Азия» (Париж: Российский центр науки и культуры в Париже, 2014) [3], которая опубликована по-французски, по-русски и по-китайски.

Франц Грене родился 6 ноября 1952 г. рядом с галло-римским городом Iuliobona (совр. Lillebonne). В 1976 г. он окончил Высшую нормальную школу (*École Normale Supérieure*), дающую наиболее глубокое и широкое образование в области истории. В Национальном институте восточных языков и цивили-



лизаций (*Institut National des Langues et Civilisations Orientales*) Ф. Грене овладел фарси, пехлеви и русским.

С 1975 г. он начинает участвовать в работах Французской археологической экспедиции (*La Délégation archéologique française en Afghanistan*; DAFA) в Афганистане, которая вела работы на городище Ай-Ханум. В 1977–1981 гг. Ф. Грене продолжал работу на Ай-Хануме уже как полноправный член DAFA под руководством П. Бернара и Ж. – Кл. Гардена. Именно Поль Бернар поставил изучение русского языка в качестве *conditio sine qua non* дальнейшей научной работы. В Ай-Хануме французские археологи принимали и своих советских коллег – корифеев причерноморской, среднеазиатской и ближневосточной археологии – И. Т. Кругликову Б. А. Литвинского, Г. А. Кошеленко, Р. М. Мунчаева.

В 1981 г. в университете Париж-I (Пантеон-Сорбонна) Ф. Грене защитил диссертацию по археологии «Погребальная практика в оседлой Средней Азии от греческого завоевания до исламизации», которая была подготовлена под руководством Ж. – М. Денцера и опубликована под тем же названием (*“Les pratiques funéraires dans l’Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l’islamisation”*) в Париже в 1984 г.

С 1981 г. Франц Грене – сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS). Он прошел все стадии *cursus honorum* – от исследователя до научного руководителя 1-го класса.

В 1983–1984 гг. Франц Грене работал в Дура-Эвропос (Сирия) – выдающемся памятнике мирового культурного наследия. В 1989 г. под его руководством начала работу совместная французо-узбекская (до 1991 г. – советско-французская) археологическая экспедиция в Согдиане (с узбекской стороны экспедицию возглавлял Мухаммаджон Исамиддинов). Само создание такой экспедиции имело огромное значение для развития археологии в СССР в целом и в Узбекистане в частности. Оно стало возможным благодаря высокому авторитету П. Бернара и Ф. Грене в советской научной среде, широкому кругу коллег, которые поддержали это начинание.

Для Ф. Грене научное исследование иранской цивилизации не замыкалось в рамки тех или иных политических границ. Интересы науки всегда превалировали над политикой, однако пришлось все же приложить немало усилий и потратить немало времени, прежде чем фактическое начало совместных работ стало возможным. Работы экспедиции были сосредоточены в первую очередь на городище Афрасиаб, но охватывали и другие памятники к северу и югу от Самарканда, в частности Кок-тепа и Сангир-тепа. Ф. Грене возглавлял экспедицию до 2014 г.

Экспедиция работала так интенсивно, что обработка и публикация собранных материалов займет еще немало времени. Ближайшими выпусками «Трудов» экспедиции являются «Новые исследования по истории ирригации в Центральной Азии и соседних регионах: труды в честь Пьера Жантеля (1933–2019)» (под редакцией Ф. Грене, К. Рапена, Э. де ла Вессьера и С. Мантинелли) и «Керамика Согдианы от Бронзового века до домогольского Ислама» (под редакцией Б. Лионэ) [4; 5]. На Афрасиабе именно Ф. Грене и самаркандским коллегам удалось связать воедино главные элементы крупного архитектурного комплекса позднеомейядского времени – так называемого дворца наместника Хорасана Насра б. Сайяра. Другим важ-



нейшим направлением исследований Ф. Грене на Афрасиабе стало изучение замечательных памятников согдийской живописи из так называемого Зала послов, найденных на городище выдающимся советским археологом В. А. Шишкиным в 1965 г.

В 1994–2006 гг. Ф. Грене руководил исследовательской группой «Эллинизм и восточные цивилизации» в CNRS, а с 1995 г. начал преподавательскую деятельность в Практической школе высших исследований (*École pratique des hautes études*), в которой в 1999–2014 гг. он возглавлял кафедру «Религии древнего Ирана».

С 2013 г. Ф. Грене – профессор Коллеж де Франс (кафедра «История и культура доисламской Средней Азии»).

Франц Грене входит в редакционную коллегию наиболее важных изданий по истории и культуре древнего и средневекового Ирана: *Studia Iranica* (Париж) и *Corpus Inscriptionum Iranicarum* (Лондон), возглавляет в ранге президента Ассоциацию по поддержке иранистики (*L'Association pour l'Avancement des Études iraniennes*, Париж).

За свои заслуги Франц Грене неоднократно был награжден высокими государственными и ведомственными наградами: лауреат премии имени Делаланда-Герино (Delalande-Guégineau; 1985), лауреат премии имени Кэролла Французской академии надписей и изящной словесности (2009). В 1989 г. он был удостоен бронзовой медали CNRS. В 1997 г. Франц Грене был избран членом-корреспондентом Французской академии надписей и изящной словесности. За выдающиеся заслуги в области науки и образования Ф. Грене был удостоен ордена академических пальм в ранге Кавалера (2003) и Офицера (2010), награжден Национальным орденом «За Заслуги» в ранге Кавалера (2012). Он является членом-корреспондентом Итальянского института Африки и Востока, Австрийской академии наук (2014), членом Американской философской ассоциации (Филадельфия). В 2018 г. Францу Грене за выдающиеся заслуги в изучении городища Афрасиаб было присвоено звание «Почетный гражданин Самарканда»¹.

Франц Грене – продолжатель лучших традиций французской школы центральноазиатской археологии, прославленной в мировой науке такими именами, как Даниэль Шлюмберже (1904–1972) и Поль Бернар (1929–2015), которые также были членами Французской академии. Важность исследовательской и преподавательской деятельности Ф. Грене состоит еще и в том, что им подготовлена плеяда ученых, которые продолжают дело своего наставника по изучению древнего и средневекового Востока.

Профессор Франц Грене уже обессмертил свое имя выдающимися достижениями в научной сфере, и его избрание в ранг «бессмертных» констатирует этот факт. Российские коллеги искренне поздравляют профессора Франца Грене – своего большого друга, много сделавшего для развития российско-французского научного сотрудничества, – с избранием действительным членом одного из ведущих мировых научных обществ. *Vivat Academia, Vivant Professores!*

¹ Уразов А-Б. К. Присвоены звания почетного гражданина города Самарканда // Национальное информационное агентство Узбекистана. 08.10.2018. URL: <http://uza.uz/posts/122205> (дата обращения: 22.04.2022).



Литература

1. Grenet F. *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire: de la conquête grecque à l'islamisation*. Paris: CNRS Éditions, 1985. 444 p.
2. *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag (Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pâbagān)*. Traduit du pehlevi par Frantz Grenet. Die: éditions "A Die", 2003. 131 p.
3. Grenet F. *Recentrer l'Asie centrale*. Paris: Fayard, Collège de France, 2014. 68 p.
4. Grenet F., Rapin C., de la Vaissière E., Mantellini S. (Eds.) *Nouvelles recherches sur l'histoire de l'irrigation en Asie centrale et dans les régions voisines: en hommage à Pierre Gentelle (1933–2019)* (in print).
5. Lyonnet B. (Ed.) *Céramiques de Sogdiane de l'Âge du Bronze à l'Islam pré-mongol* (in print).

Информация об авторе

Бухарин Михаил Дмитриевич – академик Российской академии наук, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела древней истории, Институт всеобщей истории Российской академии наук, член международного редакционного совета журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>, michabucha@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 мая 2022 г. Одобрена после рецензирования: 21 мая 2022 г. Принята к публикации: 23 мая 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.

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.

References

1. Grenet F. *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire: de la conquête grecque à l'islamisation*. Paris: CNRS Éditions, 1985. 444 p.
2. *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag (Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pâbagān)*. Traduit du pehlevi par Frantz Grenet. Die: éditions "A Die", 2003. 131 p.
3. Grenet F. *Recentrer l'Asie central*. Paris: Fayard, Collège de France, 2014. 68 p.



ИСТОРИЯ НАУКИ

Бухарин М. Д. Франц Грене – действительный член Французской академии надписей...
Orientalistica. 2022;5(2):216–222

4. Grenet F., Rapin C., de la Vaissière E., Mantellini S. (Eds) *Nouvelles recherches sur l'histoire de l'irrigation en Asie centrale et dans les régions voisines: en hommage à Pierre Gentelle (1933–2019)* (in preparation).

5. Lyonnet B. (Ed.) *Céramiques de Sogdiane de l'Âge du Bronze à l'Islam pré-mongol* (in preparation).

Information about the author

Mikhail D. Bukharin – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Chief Researcher, Department of Ancient History, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Member of the International Advisory Board of the journal *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>,
✉michabucho@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: May 01, 2022. Approved after peer reviewing: May 21, 2022.
Accepted for publication: May 23, 2022. Published: June 29, 2022

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 ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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



HISTORY OF THE EAST

General history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК 94(624)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-224-242>

Исторические науки

Особенности эллинистической культуры Древнего Судана

Элеонора Ефимовна Кормышева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

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

Аннотация. В статье рассматриваются основные черты и специфика формирования эллинистической культуры Судана. Для оценки характера эллинистического влияния на культуру Мероэ анализируются характерные черты архитектуры региона, рельефов храмовых комплексов, росписи и декора стен сооружений, предметов малой пластики, ювелирных украшений, полученных в ходе археологических раскопок. Автор исследует пути проникновения пластов греческой культуры непосредственно от ее носителей и опосредованно через Египет. В итоге эллинистическая культура Мероэ сложилась в результате наложения культурных традиций эллинистического Египта на местные формы. Заимствование носило специфический характер: в большинстве своем эллинистические элементы были реинтерпретированы, пересажены на мероитскую почву и адаптированы к локальной культуре. Процессы трансформации образов, создаваемых через синкретизм египетской эллинистической и местной культур, породили особый вид суданского эллинизма, в котором мероитское прочтение прослеживается в концепции, форме и стиле. Такие процессы соединения местных черт с образами, пришедшими из Египта, были типичны для всей истории контактов этих двух Нильских цивилизаций, характер их взаимодействия в целом был подчинен единым закономерностям, породив уникальную форму эллинизма в Мероэ.

Ключевые слова: Мероэ; эллинизм; эллинистический Египет; Александрия; храм; Дионис; Силен; Зевс-Аммон

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

Для цитирования: Кормышева Э. Е. Особенности эллинистической культуры Древнего Судана. *Ориенталистика*. 2022;5(2):224–242. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-224-242>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





Features of the Hellenistic culture of ancient Sudan

Eleonora E. Kormysheva

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

Abstract. The article examines the main features and specificity of the formation of the Hellenistic culture in ancient Sudan. To assess the nature of the Hellenistic influence on the culture of Meroe, the author analyzes the characteristic features of the region's architecture, reliefs of temple complexes, painting and decoration of walls, items of minor art, jewelry, which had been obtained during archaeological excavations. The author explores the ways of penetration of Greek culture directly and through Egypt, as a result of which the Hellenistic culture of Meroe becomes the result of the syncretisation of Hellenistic Egypt and local forms. The borrowing had a specific nature, most of the Hellenistic elements were re-interpreted, transplanted into the Meroe and adapted to the local culture. The processes of transformation of images created through the syncretization of Egyptian Hellenistic images with local culture gave rise to a special form of Sudanese Hellenism, in which the Meroitic reading is traced in the concept, form and style. Such processes of combining local features with images that came from Egypt were typical for the entire history of contacts between these two Nile civilizations, the nature of the interaction as a whole was subjected to uniform laws, giving rise to a unique form of Hellenism in Meroe.

Keywords: Meroe; Hellenism; Hellenistic Egypt; Alexandria; temple; Dionysus; Sile-nus; Zeus-Ammon

Funding: the article was written with financial support of the RFBR grant, project № 20-09-00266 “Meroe – the ancient civilization in the heart of Africa”.

For citation: Kormysheva E. E. Features of the Hellenistic culture of ancient Sudan. *Orientalistica*. 2022;5(2):224–242. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-224-242>.

Введение

Широкое распространение греческой культуры в завоеванных странах, вызвавшее к жизни понятие «эллинизм», имело ряд особенностей в Судане, крайнем африканском маргинале эллинизма. При изучении эллинизма как явления в странах Средиземноморья и Северной Африки прослеживаются как прямые заимствования, так и специфические локальные черты, сложившиеся здесь еще до массового исхода греческой культуры.

В этом плане большой интерес представляет пласт эллинистической культуры Судана, южная часть которого (царство Мероэ) никогда не входила в состав империй Греции или Рима, однако значительное влияние эллинизма на местную культуру совершенно очевидно. Данная статья посвящена



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





процессам, происходившим в царстве Мероэ, располагавшемся в глубинных районах Судана (пятый – шестой Нильские пороги)¹. Географическое положение (близость от Египта, удаленность от стран Средиземноморья) и история царства Мероэ отличали его от Нубии, региона между первым и четвертым порогом. Достаточно сказать, что археологические культуры Нубии известны с рубежа IV в. до н. э., а первые следы поселений в Мероэ относятся к VIII в. до н. э. Территория Мероэ никогда не была оккупирована ни египтянами, ни Птолемеями, ни римскими войсками, в то время как Нубия в течение более чем тысячи лет (II–I тыс. до н. э.) была колонией Египта, позднее часть ее территории (Додекасхойн и Триаконтосхойн) входила в состав империи Птолемеев, а затем – римлян [1; 2].

Проникновение эллинизма в культуру Древнего Судана имело и политическое обоснование. Невозможность прямого завоевания заставляла искать пути к распространению влияния, и в этом отношении Нубия стала плацдармом – не только политическим, но и культурным. Здесь сплетались нити влияния греческой, а затем римской культуры с опорой на политику кондоминиума, действовавшего над частью территории (Додекасхойн и Триаконтосхойн). В Мероэ, достаточно удаленном от мировых держав того времени, складывалась иная картина.

Эллинистические черты в культуре Древнего Судана неоднократно обсуждались в научной литературе, как в отдельных статьях, содержащих интерпретацию археологических находок, так и в специальных исследованиях. Важнейшее из них – работа Л. Торока [3], в которой собран большой археологический материал и поставлены вопросы заимствования египетской модели и аккультурации. Вместе с тем за малым исключением все эти явления прослежены именно на нубийском материале. Отдельные примеры из Мероэ рассмотрены Тороком в его статье [4], но довольно кратко.

В работе С. Бурштейна [5], хотя и привлекательной по заглавию, основное внимание уделено обсуждению так называемой реформы Эргамена, упомянутой античными авторами, которая до настоящего времени так и не получила надежного подтверждения на материале Древнего Судана. Он также обращает внимание на поход Птолемея II против Куша и организацию охоты к слонам², что, без сомнения, относится к имевшим место контактам, но более никаких данных по вопросу эллинистической культуры Мероэ эта работа не содержит.

Большое значение для данной темы имеют работы М. Майо [7; 8], где исследованы эллинистические черты в архитектуре Мероитского царства, а также заключения Хинкеля о метрологии монументальных храмов мероитского времени, свидетельствующей о сохранении и воплощении египетских принципов эллинистического времени в мероитской архитектуре [9, S. 397–405].

¹ Так называемый остров Мероэ, или район Бутана, располагавшийся между Атбарой и Нилом. Здесь и далее понятие Мероэ относится к этой территории, Мероитское царство на севере – к территории до четвертого порога Нила.

² По данному вопросу см. работу Г. М. Бауэра, с которой Бурштейн знаком не был. В ней Бауэр доказал, что Евмед основал Птолемаиду Охотничью на африканском побережье Красного моря точно на широте Мероэ, откуда охотники за слонами отправлялись вглубь страны [6, с. 7–8].



Источники

В статьях и монографиях, ссылки на которые читатель найдет ниже, в каждом конкретном случае дан ценный комментарий по отдельным показателям эллинистического влияния на культуру Мероитского царства, однако комплексное исследование всех составляющих этой важнейшей части культуры древнего царства Мероэ, по существу, не было проведено. Возможность для такого исследования представляют главным образом археологические находки – рельефы и декор храмов, образцы скульптуры, предметы малой пластики, ювелирные украшения, опубликованные в каталогах музейных собраний и международных выставок³. Эти публикации, помимо детального описания вещей, сопровождаются ценными комментариями и служат одновременно источником и историографией по заявленной теме.

Задачи исследования

Комплексный анализ доступных археологических источников определяет конкретные задачи предлагаемого исследования особенностей эллинистической культуры Мероитского царства.

1. Факторы, обеспечивавшие влияние эллинизма на культуру Мероэ.
2. Предметы импорта греческого и римского происхождения, определение их роли и удельного веса в культуре Мероэ.
3. Имитации форм и декора образцов античной культуры местными мастерами.
4. Элементы египетской эллинистической культуры в Мероэ как важнейшей составляющей суданского эллинизма.
5. Эллинистические культурные анклавы, или культурная вариативность эллинизма Мероэ.

Факторы, способствовавшие распространению эллинизма

На исследуемые процессы эллинизма в культуре Мероэ накладывали свой отпечаток политический фактор, а именно завоевание стран, присоединение их к империи и соответственно усилившееся культурное влияние, а также культурное взаимодействие (контакты) вне сферы завоевания. В результате последнего усиливалось стремление к получению диковинных товаров и предметов роскоши, что само по себе не вело к превращению одной из сторон в колонию и соответственно не сопровождалось созданием новой администрации и анклава этноса.

В случае завоевания формирования эллинизма было обусловлено политической доминантой, искусственным насаждением ряда устоев, распространением греческого / латинского языка, а также постоянное присутствие этнической прослойки населения (армия, администрация, переселенцы) –

³ Для решения поставленных задач в настоящей статье не привлечена керамика. Этот вид источника в связи с многочисленностью необходимых для анализа примеров, на мой взгляд, должен быть предметом отдельного исследования. Выявление импорта, локальной имитации форм, решение вопросов подражания или заимствования орнамента требует анализа текста, красок, технологии, что далеко не всегда отражено в публикациях и отчетах.



непосредственной носительницы культуры. В других случаях эллинистическое влияние проявлялось в подражании греческим образцам, заимствованию и последующем использовании мастерами стиля и методов, а также в бытовании отдельных купленных или подаренных импортных предметов, которые уже также принадлежали местной культуре.

Растянутая вдоль Нила территория Древнего Судана в различной степени подвергалась внешнему воздействию. Явно прослеживается граница такого влияния, разделяющая северную и южную части страны. Как свидетельствует Плиний, лишь незначительное число греков непосредственно находились в Мероэ (Pliny NH VI, 183) [10, с. 209–211]. Массовое восприятие эллинистической культуры было здесь невозможно в силу отсутствия политической доминанты и анклава этноса, в отличие от Нубии, северная часть которой в определенное время входила в состав эллинистического Египта и Римской империи. Здесь было установлено совместное правление, включавшее мероитов, получил распространение греческий язык, находились греческие, а позднее римские гарнизоны с пестрым этническим составом.

Связь с Александрийской художественной школой, где работали мастера, получившие греческое образование, очевидна. Приглашение египетских мастеров эллинистической школы или их учеников в Мероэ, равно как и отправку мероитов в Александрию, также можно предположить, как это было и в более ранние периоды истории Мероэ. Египтяне в этом случае приносили в Мероэ достижения эллинистической культуры, уже отфильтрованные и прошедшие египетский эксперимент.

Эллинистические черты мероитских комплексов

В архитектуре Мероитского царства нашли отражение эллинистические принципы конструкции и тип декора. В своем исследовании метрологии монументальных храмов мероитского времени Хинкель показал высокое качество их планировки на базе развития египетской метрологии, что свидетельствует о заимствовании, сохранении и воплощении египетских принципов эллинистического времени в мероитской архитектуре [9, S. 397–405]. По образному выражению Торока [3, р. 215], «на мероитах лежала ответственность за то, чтобы с использованием греко-египетской метрологии в архитектурном дизайне не был воссоздан тип чисто греческого сооружения». Исследование архитектуры храмов и дворцов Мероэ как раз демонстрирует амальгаму эллинистических принципов и местных традиций.

Наиболее ярко эллинистические черты прослеживаются в архитектуре царского дворца в Джебель Баркале. К числу заимствований относится окружная стена, ионические капители и классические антаблемента с зубцами и модильоном карниза [3, р. 317]. Так, в частности, ряд архитектурных элементов ионического стиля – октогональное основание, зубчатый архитрав – были воплощены в конструкции дворца B2400 [7, р. 271, fig. 4; 8, р. 227; 11, р. 479, fig. 18, 19]. В архитектуре дворца B1500 использовались полуколонны, поддерживающие архитрав, стиль, похожий на коринфский [12, р. 96]. Однако в целом сохранившиеся фрагменты колонн B1500 демонстрируют гибридный стиль, в котором египетские черты сосуществуют вместе с эллинистическими полупирами [13, р. 398].



В самой конструкции перистиля и в декоре перистиля дворца В 1500 [8, p. 223] позднеэллинистическое влияние прослеживается во внутреннем дворе, где по периметру стены представлен уникальный декор – полихромная глазурованная терракота, в том числе тондо с бюстами женщин [12, p. 95; 11, p. 476–477, fig. 4–15; 14, p. 210–214; 15, p. 580]. Позы фигур, поддерживающих грудь, держащих грозди винограда, одежда в форме туники, классическая греческая прическа с лентой (*taenia*), руки танцующих менад связаны с мотивом Диониса и менад *thiasoi* Диониса [14, p. 211–213, fig. 2–5]⁴.

Позы фигур тондо с подчеркнутой женской грудью и виноградными гроздьями отсылают к культу плодородия. Можно увидеть и связь с ритуалом коронации царя в данной категории памятников, которая прослеживается в форме шейного украшения на одном из изображений тондо [14, p. 214–215, fig. 5, 6]. Это ожерелье аналогично по типу и форме ожерелью, подносимому царем Аманихабале (50–40 до н.э.) богу Амону [16, p. 164–166, Cat. 145] с просьбой о коронации⁵.

Одним из ярких примеров эллинистического влияния являются так называемые царские бани Мероэ, которые в настоящее время справедливо считаются водным святилищем. Там исполнялись ритуалы празднеств разлива Нила, Нового года, что тесно было связано с царским культом. Внутреннее убранство показывает значительное влияние или даже скорее заимствование эллинистических образов и их соответствующее претворение, что относится к скульптуре и тондо. Уникальный случай повтора тондо и фигуры Апедемака на лунном серпе, символа «узел Исиды» [14, p. 215–219, fig. 5–12], которые фиксируются в В1500 Джебель Баркала, а также в водном святилище Мероэ, может быть объяснен функциональным сходством обоих сооружений [8, p. 217], вследствие чего они оба содержат как локальные (мероитские) образы, так и эллинистические фигуры. Последние могли быть работой местных мастеров или мастеров, приглашенных из Египта.

Вопрос имитации планировки помещения водного святилища был поднят С. Венигом, считавшим, что пространство для заполнения водой, по краям которого располагались скульптуры, а также полукруглая форма помещения и небольшие ниши, функционировавшие как сидения, позволяют предположить имитацию принципа сооружения эллинистической виллы [18, p. 87]. Вместе с тем возведение окружной фортификационной стены вокруг царского города, включая храм Амона и водное святилище, было сделано под влиянием аналогов эллинистического города [4, p. 470], наличие стены и расположенных вокруг двора в Мероэ сооружений было типичной чертой, демонстрирующей эллинистическое влияние на архитектуру Мероэ [8, S. 260].

Ряд эллинистических образов демонстрируют скульптуры, стоявшие внутри водного святилища Мероэ. Это так называемая фигура *kithara player*; фигуры Диониса-ребенка, Диониса *kitharoedos*, Силен, а также философов [3, p. 176, cat. 23, 24], ряд фигур с обнаженным торсом показывают специфиче-

⁴ Представляется, что для сопоставления фигур, держащих виноград с Дионисом, фигуры с поднятым пальцем с Харпократом и богини-змеи с Исидой Термотис (см. работу С. Бостикко [15, p. 760]) нет оснований.

⁵ Ожерелья, подносимые царем богу, означали просьбу о коронации. Об этом см.: [17, S. 110–111].



ческие черты наклоненных фигур, на голове которых эллинистические диадемы, не встречавшиеся ранее в искусстве Мeroитского царства. По мнению Торока, это обожествленные царские предки, прототипом для которых служили скульптуры Птолема II и Птолема III [4, p. 470]. Такая идентификация не представляется убедительной, очевидно, поиск аналогов должен быть продолжен, хотя в целом эллинистическое влияние в данных фигурах очевидно.

Концепция Диониса, реализованная в водном святилище Мероэ, была связана с ритуалами постоянного обновления царской легитимации, в том числе водами Нила [3, p. 316], разливом Нила и празднованием Нового года.

Две головы Диониса из бронзы и серебра [16, p. 208, cat. 210; 18, p. 203, fig. 265], которые, по всей вероятности, служили подставкой для лампы [19, p. 80–84; 20, p. 203, fig. 265], были найдены в гробнице Ариканхарора, сына Натакамани и Аманиторе. Идентификация найденных голов указывает на образ *Dionisus Mitrephoros*, что прослеживается в типе прически, ленте вокруг головы и остатках следов короны. Головы были полностью выполнены в эллинистической манере. В моделировке мускулов шеи скульптуры видна александрийская традиция [3, p. 178]. Эти головы, скорее всего, принадлежали статуям носителей факелов, которые являлись подарком или предметом импорта.

Влияние эллинистического искусства прослеживается в статуе Силен [3, cat. 4, 5], изображенного в виде героической обнаженной фигуры. Как Силен, так и Дионис не имели своего храма в Мероэ и не почитались в качестве гостей ни в одном из известных мероитских храмов. Однако влияние этих культов и атрибутов, с ними связанных, очевидно.

Статуя обнаженной женщины, найденная в водном святилище в Мероэ, получила название «Венера из Мероэ» [21, cat. 439, S. 370] из-за имитации эллинистического стиля в передаче обнаженной фигуры. Статуя была выполнена согласно эллинистическим принципам, однако ее массивные объемы и характерные для Мероэ пропорции свидетельствуют о местном происхождении.

Другая статуя обнаженной женщины показана в движении, ощущение движения достигалось с помощью поднятых рук. Ляжки ее ног, а также прямые плечи отражают мероитские принципы передачи женской красоты [18, p. 87, fig. 68].

Уникальная скульптура лежащего человека выполнена в позе [18, p. 82, fig. 61; 20, p. 294, fig. 266], характерной для подобных фигур римского времени. Этот мотив в римском искусстве использовался для декора урн и саркофагов [18, p. 87], в Мероэ же он был применен к фигуре, находившейся в водном святилище.

Торок [22, p. 626–627] отмечает разную степень мастерства, порой весьма слабую, авторов скульптур водного святилища, выполненных в эллинистическом стиле. Это значит, что все они были изготовлены на месте и являлись имитацией форм, присущих эллинистической скульптуре, но были исполнены для ритуала и культа, практиковавшегося в водном святилище Мероэ. При этом ряд скульптур (женские образы, лежащий на кушетке человек – философ или поэт) не имеют признаков культового характера, и потому их включение в общую иконографическую программу водного святилища



столицы, где совершались ритуалы, связанные с обеспечением водой – синонимом жизни, преследовало цель подчеркнуть единение мирского и божественного в едином торжестве силы воды.

В ряде предметов стилистика изображений позволяет четко выделить сочетание египетского стиля и эллинистических черт, которые, взаимно дополняя друг друга, создают новый синкретический образ. Среди этой категории предметов следует обратить внимание на цилиндры из фаянса, найденные в Мероэ в одном из зданий города. Назначение их неясно, встречаются фигуры богов, почитавшихся в Мероэ. Среди этих находок имеется цилиндр III, хранящийся в Лувре, который выполнен полностью в эллинистической манере. Композиция показывает мотив Диониса, культ которого засвидетельствован в Мероэ [23, p. 122–123; 24, S. 119–122]. Четыре сцены, где показаны танцующие фигуры, греческие туники персонажей, присутствие Пана, отсылают к этим популярным в Мероитском царстве культам. Фигура женщины с типичной греческой прической, одетая в тунику, от которой сохранилась только верхняя часть, явно эллинистического происхождения, о чем свидетельствуют ее склоненная поза [18, p. 101, note 64], одежда и положение рук. Возможно, как это предположила И. Хофманн, здесь показана арфистка [24, S. 122–123]. В данном комплексе памятников явно прослеживается единение местных и эллинистических образов, что было характерно и для скульптуры водного святилища. Большая часть образцов скульптуры показывает знакомство мастеров с эллинистическим искусством и принципами передачи тела, однако стилистика образов свидетельствует об их мероитском происхождении.

Ярче всего влияние эллинизма прослеживается в храмах Нага. Архитектурный план *pr mst* (Дома Рождения) Позднего периода Египта и времени Птолемеев был полностью воплощен в так называемом Римском киоске, сооруженном в I в. н. э., или капелле Хатхор [25, S. 110–112], как его определяют теперь, который был частью религиозного комплекса, посвященного богу Апедемаку. Здесь использованы приемы александрийского коринфского стиля (коринфские капители), формы растительного мотива которых отсылают к модели императорского Рима [26, S. 84]. Использование этих приемов показывает интерес мероитов к иноземным техническим и художественным достижениям, с которыми они были не только знакомы, но и использовали при строительстве религиозных комплексов. Однако, по оценке Ридель, самой большой заслугой мероитов было создание собственного оригинального архитектурного языка, основанного на вариативности строительных приемов, блестящем знании принципов египетской архитектуры и архитектуры Средиземноморья [25, S. 120].

Специфической формой проявления эллинистического влияния (в отличие от храма Амона) была иконографическая программа храма Апедемака в Нага. Здесь появляются уникальные для мероитского ареала изображения бородатых фигур богов на рельефах внутренних стен храма. В центре северной стены – Зевс-Амон, изображенный в фас, с бородой в виде завитков (черта эллинистических образов), под его ногами – поверженные враги, на голове остатки короны из двух перьев, характерной для Амона [27, p. 85, Pl. 11a, Taf. 65, 66]. Изображение бога в фас, что идет вразрез с установившейся традицией изображения лица в профиль, с чертами



короны Амона, около которого располагается царская семья, имеется и на западной стене [27, р. 35, Taf. 75b]. Оба изображения передают синкретический образ Зевса-Амона.

На южной стене, где по географическому принципу чаще всего располагались боги локального происхождения, сохранилось изображение бога в фас в короне *hmhm*, характерной для Апедемака. Стилистические черты лица и тип бороды с завитками типичны для Зевса Агерийского и Зевса из Отриколи, а также Сераписа⁶ работы Бриаксиса. Данный образ позволяет идентифицировать его как Зевса-Амона-Апедемака. Синкретизм Зевса-Амона с греческой доминантой образа не вытеснил традиционного образа кушитского Амона, изображавшегося бараноголовым [26, S. 75, Taf. 56b], как об этом свидетельствуют его образы из храма Амона в Нага.

Другое божество, показанное на фризе стены храма Апедемака в Нага, вне сомнения, имеет эллинистические черты, а именно разворот лица и тела в фас (притом что ноги остаются в профиль), кудри шевелюры, выполненной в эллинистическом стиле, эллинистический нимб вокруг головы, жест *benediction latine* одной рукой и высокий скипетр в другой руке [26, S. 212–213, Taf. 11a] показывают бога, образ которого не был ранее известен. Аналогичный образ сохранился в Гебель Гейли⁷, где этот бог показан протягивающим Шоркарору букет дурры⁸. Это мог быть мероитский бог солнца, в иконографии которого нимб и изображение в фас явно заимствованы от греческих богов.

Изображения богов в Нага, инкорпорировавших элементы эллинистической иконографии и стилистику эллинистических образов, резко выделяются в общей канве мероитской культуры эпохи расцвета Меровитского царства. Это свидетельствует о разработке новой иконографической программы и стилистике форм передачи образов в рельефе, которые пришли из эллинистического Египта и были адаптированы к мероитскому контексту.

В скульптуре из Нага эллинистические черты прослеживаются в одежде в виде туники на статуях Исиды и мужской фигуры [25, S. 141–144]. Вместе с тем отличительные мероитские признаки изображения женской красоты – полные руки, большая грудь, пышные бедра Исиды – говорят о том, что в данном случае эллинистическая одежда была лишь составной частью мероитского образа. Присутствие фигур в туниках ставит вопрос об импорте или местном производстве моделей одежды, считавшихся элитным знаком. Однако этот вопрос применительно к Мероэ требует дополнительных исследований.

На фоне значительного количества эллинистических черт, фиксированных в Нага, контраст становится очевидным при сравнительном анализе его

⁶ Элемент, связанный с культом Сераписа, прослеживается и в изображении крылатого сфинкса, сидящего под тронном Мут на стеле, где показаны Амон и Мут спиной друг к другу [16, р. 16–166, cat. 145]. Такой же сфинкс изображался под тронном Сераписа.

⁷ Первая публикация Ф. Хинце [29], впоследствии изображение неоднократно воспроизводилось в изданиях, связанных с Мероэ.

⁸ Сюжет описан и комментирован Э. Е. Кормышевой [28, р. 111–123] в связи с находкой в Абу Эртейла надписей с именами всей царской семьи и свидетельством легитимации Шоркарора.



с комплексом Мусавварат эс-Суфра, также тесно связанным с мероитским богом Апедемаком, но в котором эллинистические черты проявились в наименьшей степени.

Так, например, в архитектуре колонн Мусавварат эс Суфра прослеживается сходство именно с египетскими формами, в частности речь идет о капителях в форме бутона папируса [30, S. 47–52]⁹. По времени это Птолемеевский Египет, однако данная форма восходит к собственно египетской традиции и, скорее, была просто наследована уже в эллинистическом Египте.

По мнению Торока, базы колонн в виде слона, льва или фигурного рельефного декора, сохранившиеся в Большом сооружении Мусавварат эс-Суфра, демонстрируют египетскую адаптацию греческого стиля, наблюдаемую с раннего птолемеевского времени [3, p. 224; 4, p. 469]. Однако надо иметь в виду, что элементы основания колонн – лев и слон – это главные фигуры Мусавварат эс-Суфра (слон более не повторяется в других храмах). Вследствие этого, не отвергая возможности восприятия идеи изображения на основании колонн из Египта, представляется, что внутренний смысл, придаваемый этому элементу, исходит из религиозного контекста Мусавварат эс-Суфра.

Нечто подобное наблюдается в храме Натакамани в Абу Эртейла¹⁰, где стилистика листьев аканта с нечетко выраженным контуром и срединной линией аканта в декоре колонны указывает на традицию, характерную для александрийских капителей позднеэллинистического времени. Однако этот пример [28, fig. 31, pl. XXXIX] дает локальный образец данного принципа, когда акант показан не на капителях, а у основания колонны. В этом случае логично говорить об александрийском заимствовании идеи передачи образа священного растения и локальном переосмыслении декора основания колонны в виде листьев аканта.

Возвращаясь к храму Мусавварат эс-Суфра, следует обратиться к отмеченному еще Ф. Хинце фразеологическому сходству текстов из храмов греко-римского Египта с гимнами богам в Мусавварат эс-Суфра [31, S. 25–31; 32, S. 77–89]. Здесь, однако, происходили иные процессы, родственные тем, которые были отмечены в архитектуре Мусавварат эс-Суфра, а именно когда древнеегипетские корни явления были восприняты в эллинистическом Египте. В данном случае следует говорить об эволюции египетского языка, аналогичной той, что имела место в более ранние периоды истории Египта, а фразеологическое сходство храмовых текстов птолемеевского Египта и Мероэ сложилось в ходе установившихся контактов теологических школ.

Роспись, орнаменты, предметы роскоши. Заимствование и имитация

В Древнем Судане найдено довольно значительное количество керамических изделий с декором, связанным с культом вина, – изображения гроздей винограда и виноградной лозы. Это, в частности, орнаменты в виде вино-

⁹ Такие же капители колонн найдены в Западном Драгабе (архив российской археологической экспедиции под руководством автора).

¹⁰ Раскопки итало-русской совместной археологической экспедиции, со-директором которой была автор настоящей статьи.



градной лозы из Мероэ и из Вад бан Нага [33, p. 205, fig. 269–270), а также роспись на керамических изделиях [27, p. 83, fig. 90, 91; 18, p. 302, cat. 258; 33, p. 262, fig. 264]. Они сходны с эллинистическими образцами Александрии, тесно связаны с культом Диониса, а также с народными культурами вина. Типологически сходный декор в виде виноградной лозы был обнаружен на большом фрагменте кратера, найденного российской археологической экспедицией под руководством автора настоящей статьи в Западном Драгабе (Мероэ). Изделие было изготовлено на месте, что дает пример локальной имитации данного мотива¹¹.

К образцам, произведенным в метрополии, которые вносили свой вклад в восприятие черт эллинистической культуры, относится голова статуи Августа, найденная под порогом храма М 292 [18, I, p. 101, fig. 73]. Вполне вероятно, что это та самая голова, которая была украдена мероитами, разбившими статую цезаря при их набегах на Элефантину и Филе, о чем сообщает Страбон (Strabo XVII, 54).

Знакомство с оригинальными произведениями греческого и римского искусства происходило также через предметы роскоши, относящиеся к категории малой пластики, обнаруженные в гробницах Мероэ, которые, по всей видимости, были подарены их владельцам или приобретены ими. Это, в частности, масляная лампа с ручкой в виде кентавра, найденная в погребении царицы Аманихаташан (62–85 AD). Лампа является предметом импорта, она выполнена в римском стиле [16, p. 208–209, cat. 211]. Подобные лампы были найдены и в других погребениях, однако образ кентавра на данной лампе является уникальным и более нигде в Мероитском регионе не встречается.

Каменя с головой Афины была найдена среди сокровищ царицы Аманишакето (наверняка приобретенная самой царицей или подаренная ей) [33, p. 28, fig. 25; 19, S. 327, Cat. 367]. На ее аттическом шлеме изображена скачущая галопом лошадь, в повозке – богиня победы Ника. Мероитская богиня победы, сочетающая в себе эллинистические и локальные черты, показана на плакетке Ариканхарора [18, II, p. 103, cat. 125].

Среди коллекции сокровищницы Аманишакето встречаются предметы с изображением богов и сцен божественного рождения, выполненные в египетском стиле, а также эллинистические образы и отдельные элементы эллинистических культов. Это, в частности, относится к Зевсу-Амону, образ которого на печатке золотого кольца сочетает в себе иконографию Амона (рога барана), египетскую корону *atef* (корона Осириса), фронтальную позицию фигуры сидящего на троне бога и завитки, характерные для Сераписа [33, p. 34, fig. 31d]. Фронтальная позиция головы с рогами барана-Амона на знаке *nb* с крыльями и профильная передача лап и тела льва [33, p. 41, fig. 39b] свидетельствуют о специфическом виде синкретизма греческих, египетско-эллинистических и мероитских черт передачи образа бога.

¹¹ Находка этого предмета – еще одно свидетельство эллинистического влияния, связанного с культом вина в Мероэ и возможным восприятием греческой традиции приготовления разбавленного вина для раздачи собравшимся в данном случае в храме. Предмет исследован В. Н. Бахматовой (не опубликован, архив экспедиции).



В ходе работ совместной итальянско-российской археологической экспедиции в Абу Эртейла были найдены различные виды росписи по камню. Одна из них представляет собой имитацию узора камня в виде геометрической композиции разных форм, выполненной различными цветами. Такие росписи стен встречаются в Хамадабе и Джебель Баркале, хотя и в худшей сохранности¹².

Имитация камня в росписи была одним из наиболее популярных мотивов в Римской империи. Эта техника зародилась еще ранее в Александрии и вошла в орнаментальные мотивы уже в ранний птолемеевский период. В данном случае можно говорить об имитации алебаstra, по технике и стилю близкой к росписи в гробницах александрийского стиля – Анфуши, Мустафа Паши II¹³. Вместе с тем отдельные элементы не имеют параллелей, что позволяет говорить о процессах заимствования и аккультурации на местной суданской почве.

Другой пример росписи дают фрагменты батальной сцены, также найденные при раскопках храма Натакамани в Абу Эртейла в одном из небольших помещений, примыкающих к храму Натакамани. Хотя изображение более чем наполовину утрачено, в нем можно видеть фигуры воинов с оружием и щитом. В целом роспись из Абу Эртейла выполнена в стилистике, основанной на принципах классического римского искусства с учетом его провинциальных вариантов. Двойная параллельная линия является реминисценцией горизонтальных секций в римском амфитеатре [28, р. 142–143, 148]. Данный пример показывает, что влияние римского искусства и батальных сцен могло быть воспринято в Судане через трансформацию египетского варианта таких сцен и является одним из образцов египетского эллинистического искусства, проникшего на суданскую территорию.

Заключение

Как показывают рассмотренные выше примеры, эллинистическое влияние на культуру Мероэ, которое ярко проявилось на рубеже и в начале нашей эры, было результатом прямых и опосредованных контактов с греко-римским миром. Синтез тысячелетних традиций развития культуры Мероэ под прессингом Египта, который остался основным источником эллинистического влияния, определил не только внешний облик, но и внутреннюю сущность эллинистической культуры Мероэ.

С учетом исторической обстановки и принимая во внимание стилистику образов, представляется логичным следовать уже высказывавшимся идеям о том, что формирование эллинистической культуры Мероэ происходило главным образом через александрийскую школу. Соответственно многие пласты и отдельные элементы эллинистической культуры Египта попадали в Мероэ уже переработанными на египетской почве.

Определенную роль, вне сомнения, сыграли и прямые контакты – временное пребывание греков в Мероэ, общение с греческими и римскими мастерами в Египте и в Нубии, мероитское посольство на остров Самос,

¹² Устное сообщение Т. Кендалла и П. Вольфа автору данной статьи.

¹³ Подробно исследовано В. З. Куватовой (см.: [28, р. 149, 154]).



постоянные контакты мероитов с жречеством храмов Филе и проведение совместных богослужений.

Оба фактора обеспечивали знакомство мероитов (различными путями) с греческими и римскими богами, предметами искусства, в том числе и через подарки или приобретенные вещи, вначале без воздействия на местные образы. Это знакомство как первый шаг аккумуляции давало импульс процессу узнавания функционального сходства, соответствия местным формам или аналога им, после чего начинался следующий этап – вживание в новую среду, в ходе которого происходила их реинтерпретация на мероитской почве с целью адаптации к локальной культуре, в итоге создавались новые образы, отмеченные в той или иной степени эллинистическим воздействием.

Данный процесс на территории Мероитского царства не был однородным. Разительные отличия храмовых комплексов, в которых прослеживается эллинистическое влияние, особенно заметны при сравнении комплексов Мусаварат эс-Суфра и Нага. Культурная вариативность, которая прослеживается в комплексах Мероитского царства, заставляет искать причины разной степени восприятия, различных форм проявления, наличия или практически полного отсутствия эллинистических образов. Имеющиеся источники не позволяют дать обоснованный ответ на вопрос о возможных причинах сложившейся ситуации, однако сам факт наличия таких комплексов позволяет предположить существование видов региональной идентичности.

Прослеженные особенности иконографической программы храмов дают основание предположить, что население, живущее вблизи или осуществлявшее паломничество в эти религиозные центры, способствовало образованию своего рода культурных анклавов. Вряд ли в их основе был этнический фактор, который, скорее всего, проявился бы в источниках, но определенного рода достаточно замкнутые локальные общины, по всей видимости, существовали. Последнее понятно с точки зрения разбросанности территории и отсутствия развитых коммуникаций. В то же время возникает вопрос, каким образом и за счет чего реализовывались различные виды региональной идентичности и проявлялась разная степень эллинистического влияния?

Оценивая явление в целом, следует отметить, что процессы слияния местных черт с образами, пришедшими из Египта, были типичны для всей истории контактов этих зон Нильской цивилизации, характер взаимодействия был подчинен единым закономерностям. Как и в более ранние периоды развития, заимствование эллинистических образов и отдельных элементов античной культуры шло в двух направлениях – не только иноземное попадало в Мероз, но и культурные традиции Древнего Судана вышли далеко за его пределы.

В процессе трансформации и адаптации к местным традициям и особенностям, ярко проявившимся в период самостоятельного развития Мероз, новые образы, в которых слились черты греческие / римские, эллинистические египетские, традиционно египетские локальные, мероитские и традиционно египетско-мероитские, создали уникальную модель эллинистической культуры Судана.



Литература

1. Кормышева Э. Е. Политические взаимоотношения Куша с державой Птолемеев. *Мероэ*. Вып. 3. М.: Наука, 1985. С. 163–189.
2. Kormysheva E. Y. Political relations between the Roman Empire and Meroe. *Meroitica 10. Meroitische Forschungen 1985*. Berlin: Akademie Verlag, 1988. S. 305–315.
3. Török L. *Hellenizing art in ancient Nubia, 300 BC-AD 250, and its Egyptian models: a study in "acculturation"*. Leiden: Brill, 2011. 484 p.
4. Török L. Hellenistic goods and ideas in Meroe. In: Caneva I., Roccati A. (eds) *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9–14 September 2002*. Roma: Libreria dello Stato, 2006. P. 467–474.
5. Burstein S. M. The Hellenistic Fringe: the case of Meroe. In: Green P. (Hrsg.) *Hellenistic History and Culture*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press, 1993. P. 38–66; <https://doi.org/10.1525/9780520917095-006>.
6. Бауэр Г. М. Красноморские заметки // Бауэр Г. М. (отв. ред.) *Мероэ*. Вып. 3: *История, История культуры и языки стран Северо-Восточной Африки и Красноморского бассейна*. М.: Наука, 1985. С. 5–31.
7. Maillot M. Le palais méroïtique et la ville royale. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (BIFAO)*. Vol. 115. Cairo: IFAO, 2015. P. 265–298.
8. Maillot M. *Palais et grandes demeures du royaume de Meroe*. 2 vols. Paris: PUPS, 2016. 445+286 p.
9. Hinkel F. W. Meroïtische Architektur 300 v.Chr. – 350 n.Chr. *Sudan. Antike Königreiche an Nil*. München: Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München, 1996. S. 393–415.
10. Бауэр Г. М. О месте Южной Аравии в морской торговле второй половины I тысячелетия до н. э. // Кацнельсон И. С. (отв. ред.) *Мероэ*. Вып. 2: *Проблемы истории и культурных связей*. М.: Наука, 1981. С. 209–227.
11. Sist L. Motivi ellenistici nell'architettura meroitica: nuove scoperte a Napata // Caneva I., Roccati A. (eds) *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9–14 September 2002*. Roma: Libreria dello stato Istituto Poligrafico e Zecca dello stato, 2006. P. 475–481.
12. Roccati A. L'Hellénisme dans l'architecture et la décoration des palais de Napata. *Méroé un empire sur le Nil*. Sous la direction de M. Baud. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 95–96.
13. Ciampini E. M. Italian Excavations in the palace of Natakamani at Napata (B 1500). Notes from the season 2011–2013. *Nubian Archaeology in the XXIst Century. Proceedings of the Thirteenth International Conference for Nubian Studies, Neuchâtel, 1st–6th September 2014*. Leuven–Paris–Bristol: Peeters, 2018. P. 397–406.
14. Taurino S. Glazed terracotta decorations from the palace of Natakamani (B 1500) at Napata: a typological and iconographical analysis. Italian Archaeological Mission in Sudan at Jebel Barkal (Università Ca' Foscari, Venice). *Current Research in Egyptology 2017. Proceedings of the Eighteenth Annual Symposium University of Naples, "L'Orientale" 3–6 May 2017*. Napoli: Archeopress, 2018. P. 210–225.
15. Bosticco S. Les recent fouilles du complex 1500 au Gebel Barkal. *Meroitica 10*. Berlin: Akademie Verlag, 1989. P. 777–782.
16. Kormysheva E. E., Hassan Hussein Idriss (photo, text and comments). *Gods and divine symbols of the ancient Sudanese civilization. Catalogue of the Sudan National Museum in Khartoum*. Moscow: IVRAN, 2006. 304 p., pl. 20.



17. Kormysheva E. Ratio of Image and Text in Enthronement of Kings in the Kingdom of Kush. 12. In: Von Horst Beinlich (Hrsg.) *Ägyptologische Tempeltagung: Synergie und Divergenz. Zum Zusammenwirken von Bild und Text in ägyptischen Tempeln*. Würzburg, 2020. Wiesbaden: Harrasowitz, 2021. S. 107–120.

18. Wenig St. *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan. The Catalogue*. Vol. I, II. Brooklyn–New York: The Brooklyn Museum, 1978. 143 c.+366 c.

19. Chamoux F. Une tête de Dionysos en bronze trouvée à Méroé. *Kush*. 1960;7:77–87.

20. Sakho-Autissier A. Un aspect de la Religion Méroïtique: vin et culte Dionisiaque. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 202–207.

21. *Sudan. Antike Königreiche an Nil*. München: Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München, 1996, 427 S.

22. Török L. Quality, Style, and Nubianness. Prolegomena to a History of Meroitic Sculpture // Anderson J. A., Welsby D. A. (eds) *The Fourth Cataract and Beyond. Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies*. Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2014. P. 621–634.

23. Pierrat-Bonnefois G. Les objets de faïence. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 118–121.

24. Hofmann I. Die glasierten Säulenfragmente von M 200 (Meroe-Stadt). *Beiträge zur Sudanforschung*. Bd. 4. Wien–Mödling: Universität Wien; 1989. S. 107–132.

25. Wildung D., Riedel A. Die Kunst von Naga. *Naga Royal city. Excavations in the desert of Sudan*. München–Berlin: Staatliches Museum Ägyptischer Kunst; 2011. P. 108–152.

26. Gamer-Wallert I. *Die Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan)*. Bd. III: *Die Wandreliefs*. Wiesbaden: Reichert, 1983, 272 S.

27. Baud M. Culture d'Afrique, Modèle égyptiens et influence Méditerranéennes. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre Éditions; 2010. P. 76–89.

28. Kormysheva E., Lebedev M., Malykh S., Vetokhov S. *Abu Erteila. Excavations in Progress*. Moscow: IVRAN, 2019. 251 p., pl. CXL.

29. Hintze F. Preliminary report of the Butana Expedition 1958. *Kush*. 1959;7:171–196.

30. Priese K.-H. Die Architektur. *Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Textband*. Berlin: Akademie Verlag, 1993, S. 19–68.

31. Hintze F. *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*. Berlin: Akademie Verlag, 1962, 47 S. Taf. 17, Abb. 25.

32. Wenig St. Bearbeitung der Inschriften von Fritz Hintze. *Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Textband*. Berlin: Akademie Verlag; 1993. S. 77–96.

33. Sakho-Autissier A. Un aspect de la Religion Méroïtique: vin et culte Dionisiaque. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 202–207.

34. Priese K.-H. *Das Gold von Meroe*. Berlin: Staatliche Museum zu Berlin, 1992. 49 S.

35. Kaper O. E. Berenike as a Harbour for Meroe; new evidence for Meroitic presence on the Red Sea Coast. *Der antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* Berlin, 2021. Heft 32. P. 57–68.



Информация об авторе

Кормышева Элеонора Ефимовна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела истории и культуры древнего Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-000-000>, © eleonora45@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 января 2022 г.

Одобрена после рецензирования: 16 апреля 2022 г.

Принята к публикации: 16 апреля 2022 г.

Опубликована: 29 июня 2022 г.

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.

References

1. Kormysheva E. E. Political relations between Cush and the Ptolemaic Empire. Meroe. Vip. 3: Istoria, Istoria kulturi i jaziki stran severo-vostochnoi Afriki i Krasnomorskogo basseina (Meroe. Issue 3: History, History of culture and languages of the countries of Northeast Africa and the Red Sea basin). Moscow: Nauka; 1985, pp. 163–189.
2. Kormysheva E. Y. Political relations between the Roman Empire and Meroe. Meroitica 10. Meroitische Forschungen 1985. Berlin: Akademie Verlag; 1988, SS. 305–315.
3. Török L. Hellenizing art in ancient Nubia, 300 BC-AD 250, and its Egyptian models: a study in “acculturation”. Leiden: Brill; 2011. 484 p.
4. Török L. Hellenistic goods and ideas in Meroe. In: Caneva I., Roccati A. (Eds) Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9–14 September 2002. Roma: Libreria dello Stato; 2006, pp. 467–474.
5. Burstein S. M. The Hellenistic Fringe: the case of Meroe. In: Green P. (Hrsg.) Hellenistic History and Culture. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press; 1993, pp. 38–66; <https://doi.org/10.1525/9780520917095-006>.



6. Bauer G. M. Red Sea Notes // Bauer G. M. (ed.) Meroe. Vip. 3: Istoria, Istoria kulturi i jaziki stran severo-vostochnoi Afriki i Krasnomorskogo basseina (Meroe. Issue 3: History, History of culture and languages of the countries of Northeast Africa and the Red Sea basin). Moscow: Nauka, 1985. P. 5–31.

7. Maillot M. Le palais méroïtique et la ville royale. Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (BIFAO). Vol. 115. Cairo: IFAO, 2015. P. 265–298.

8. Maillot M. Palais et grandes demeures du royaume de Meroe. 2 vols. Paris: PUPS, 2016. 445+286 p.

9. Hinkel F. W. Meroïtische Architektur 300 v.Chr. – 350 n.Chr. Sudan. Antike Königreiche an Nil. München: Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München; 1996. S. 393–415.

10. Bauer G. M. On the place of southern Arabia in maritime trade in the second half of the 1st millennium BC. e. In: Katsnel'son I. S. (Ed.) Meroe: Problemy istorii i kul'turnykh svyazei (Meroe. Issue 2: Problems of history and cultural ties). Moscow: Nauka, 1981. P. 209–227.

11. Sist L. Motivi ellenistici nell'architettura meroitica: nuove scoperte a Napata // Caneva I., Roccati A. (eds) Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9–14 September 2002. Roma: Libreria dello stato Istituto Poligrafico e Zecca dello stato, 2006. P. 475–481.

12. Roccati A. L'Hellénisme dans l'architecture et la décoration des palais de Napata. Méroé un empire sur le Nil. Sous la direction de M. Baud. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 95–96.

13. Ciampini E. M. Italian Excavations in the palace of Natakamani at Napata (B 1500). Notes from the season 2011–2013. Nubian Archaeology in the XXIst Century. Proceedings of the Thirteenth International Conference for Nubian Studies, Neuchâtel, 1st–6th September 2014. Leuven–Paris–Bristol: Peeters, 2018. P. 397–406.

14. Taurino S. Glazed terracotta decorations from the palace of Natakamani (B 1500) at Napata: a typological and iconographical analysis. Italian Archaeological Mission in Sudan at Jebel Barkal (Università Ca' Foscari, Venice). Current Research in Egyptology 2017. Proceedings of the Eighteenth Annual Symposium University of Naples, "L'Orientale" 3–6 May 2017. Napoli: Archeopress, 2018. P. 210–225.

15. Bosticco S. Les recent fouilles du complex 1500 au Gebel Barkal. Meroitica 10. Berlin: Akademie Verlag, 1989. P. 777–782.

16. Kormysheva E. E., Hassan Hussein Idriss (photo, text and comments). Gods and divine symbols of the ancient Sudanese civilization. Catalogue of the Sudan National Museum in Khartoum. Moscow: IVRAN, 2006. 304 p., pl. 20.

17. Kormysheva E. Ratio of Image and Text in Enthronement of Kings in the Kingdom of Kush // Von Horst Beinlich (hrsg.) Ägyptologische Tempeltagung: Synergie und Divergenz. Zum Zusammenwirken von Bild und Text in ägyptischen Tempeln. Würzburg, 2020. Wiesbaden: Harrasowitz, 2021. S. 107–120.

18. Wenig St. Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan. The Catalogue. Vol. I, II. Brooklyn–New York: The Brooklyn Museum, 1978. 143 c.+366 c.

19. Sudan. Antike Königreiche an Nil. München: Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München, 1996. S. 427.



20. Chamoux F. Une tête de Dionysos en bronze trouvée à Méroé. *Kush*. 1960;7:77–87.
21. Sakho-Autissier A. Un aspect de la Religion Méroïtique: vin et culte Dionisiaque. Méroé. Un empire sur le Nil. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 202–207.
22. Török L. Quality, Style, and Nubianness. Prolegomena to a History of Meroitic Sculpture // Anderson J. A., Welsby D. A. (eds) *The Fourth Cataract and Beyond. Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies*. Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2014. P. 621–634.
23. Pierrat-Bonnefois G. Les objets de faïence. Méroé. Un empire sur le Nil. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 118–121.
24. Hofmann I. Die glasierten Säulenfragmente von M 200 (Meroe-Stadt). *Beiträge zur Sudanforschung*. Bd. 4. Wien–Mödling: Universität Wien, 1989. S. 107–132.
25. Wildung D., Riedel A. Die Kunst von Naga. Naga Royal city. Excavations in the desert of Sudan. München–Berlin: Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, 2011. P. 108–152.
26. Gamer-Wallert I. Die Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan). Bd. III: Die Wandreliefs. Wiesbaden: Reichert, 1983. 272 S.
27. Baud M. Culture d'Afrique, Modèle égyptiens et influence Méditerranéennes. Méroé. Un empire sur le Nil. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 76–89.
28. Kormysheva E., Lebedev M., Malykh S., Vetokhov S. Abu Erteila. Excavations in Progress. Moscow: IVRAN, 2019. 251 p., pl. CXL.
29. Hintze F. Preliminary report of the Butana Expedition 1958. *Kush*. 1959;7:171–196.
30. Priebe K.-H. Die Architektur. Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Textband. Berlin: Akademie Verlag, 1993. S. 19–68.
31. Hintze F. Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra. Berlin: Akademie Verlag, 1962. 47 S. Taf. 17, Abb. 25.
32. Wenig St. Bearbeitung der Inschriften von Fritz Hintze. Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Textband. Berlin: Akademie Verlag, 1993. S. 77–96.
33. Sakho-Autissier A. Un aspect de la Religion Méroïtique: vin et culte Dionisiaque. Méroé. Un empire sur le Nil. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010. P. 202–207.
34. Priebe K.-H. Das Gold von Meroe. Berlin: Staatliche Museum zu Berlin, 1992. 49 S.
35. Kaper O.E. Berenike as a Harbour for Meroe; new evidence for Meroitic presence on the Red Sea Coast. *Der antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e. V.* Berlin: 2021. Heft 32. P. 57–68.

Information about the author

Eleonora E. Kormysheva – Dr. Habil. (Hist.), Prof., Principal Research Fellow, Department of History and culture of ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-000-000>,
✉ eleonora45@mail.ru

Author's Links





Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: January 19, 2022. Approved after peer reviewing: April 16, 2022.
Accepted for publication: April 16, 2022. Published: June 29, 2022.

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

General history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

Исторические науки

УДК 94:82-311.6.224(=214.21)+82-311.6(=111)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-243-264>

Модернизация священного: два романа на сюжет «Рамаяны» (взгляд историка)

Евгения Юрьевна Ванина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

eug.vanina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>

Аннотация. Древнеиндийский эпос «Рамаяна» на протяжении столетий служит для многих индийцев, особенно индусов, источником религиозных, социальных, этических и эстетических ценностей. Помимо классической санскритской версии, приписываемой Валмики, были созданы сотни литературных, фольклорных, визуальных, драматических (впоследствии также кинематографических, анимационных и телевизионных) вариантов. Их авторы перерабатывали и переписывали сюжет, иногда изменяли его до неузнаваемости, вплоть до создания «антирамаян». Таким образом они отвечали на вопросы и запросы отдельных региональных, религиозных, социокультурных и политических сообществ, подстраивали священную историю под представления меняющегося времени, в духе которых искали для сюжетных линий и поступков персонажей более адекватные данной эпохе обоснования. Процесс этот продолжается и в наши дни; статья исследует его на примере двух современных романов – хиндиязычного и англоязычного – на сюжет древнего эпоса.

Ключевые слова: «Рамаяна»; Кохли, Нарендра; Банкер, Ашок; индуизм; эпос; роман; модернизация; мифология

Для цитирования: Ванина Е. Ю. Модернизация священного: два романа на сюжет «Рамаяны» (взгляд историка). *Ориенталистика*. 2022;5(2):243–264. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-243-264>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Ванина Е. Ю., 2022

© Ориенталистика, 2022





Modernization of the sacred: two Ramayana novels (a historian's view)

Eugenia Yu. Vanina

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
eug.vanina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>

Abstract. Ramayana, the ancient Indian epic, has been for many centuries a source of religious, social, ethical and aesthetical values for many Indians, primarily Hindus. Apart from the classical Sanskrit version attributed to Valmiki, there have been hundreds of literary, folkloric, visual, dramatic (later on film, animation and TV) variants. Their creators reworked and reconstructed the story, sometimes changing it beyond recognition, up to the emergence of 'anti-Ramayanas', thus answering the questions from and catering for the needs of various regional, religious, socio-cultural and political groups. Thus, they adjusted the sacred story to the perceptions of the changing times, trying to make the storyline and personages deeds more adequate to the values of a given epoch. This process has been continuing up to nowadays; the article discussing it, using as a case study two modern Ramayana novels, one in Hindi and one in English.

Keywords: Ramayana; Kohli, Narendra; Banker, Ashok; Hinduism; epic; novel; modernization; mythology

For citation: Vanina E. Yu. Modernization of the sacred: two Ramayana novels (a historian's view). *Orientalistica*. 2022;5(2):243–264. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-243-264>.

Введение. Об эпосе «Рамаяна», его краткое содержание

Для многих индийцев (прежде всего индусов) на протяжении столетий древний эпос «Рамаяна» вместе с другим эпосом, «Махабхаратой», – «наше все»: с его персонажами и сюжетами житель Индии (а также Непала и ряда стран Юго-Восточной и Восточной Азии, где местные версии «Рамаяны» пользуются огромной популярностью) знакомится в раннем детстве и проживает всю жизнь в непосредственном общении, черпая из этих источников религиозные и культурные традиции, социальные ценности и эстетические смыслы. Классический санскритский текст, приписываемый легендарному поэту Валмики, который и сам является действующим лицом эпоса, исследователи обычно относят к последним векам до – первым векам нашей эры; при этом очевидно, что данной литературной версии предшествовало многовековое бытование разнообразных фольклорных вариантов. Но чтобы читателям было легче ориентироваться в этих версиях и моем исследовании, напомним краткое содержание эпоса.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





...Десятиглавый Равана, владыка *ракишасов* (демонов), наводит ужас на весь мир, совершая из своей столицы Ланки набеги на различные царства и даже на самих богов. Он непобедим, поскольку некогда, в награду за великие аскетические подвиги выпросил у бога Шивы дар неуязвимости от всех богов и божественных существ. Только людей он не упомянул в своей просьбе, поскольку не считал их достойными противниками. Воспользовавшись этим, бог-охранитель Вишну совершает *аватару* («нисхождение») на землю и рождается в облике Рама, старшего из четырех сыновей Дашаратхи, владыки крупного государства Кошала. Став юношей, Рама совершает множество подвигов, сражается с *ракишасами* и получает руку прекрасной Ситы, приемной дочери¹ Джанаки, правителя царства Митхила. Однако счастливая жизнь молодых супругов во дворце Айодхьи – столицы царства Кошала – закончилась, когда престарелый царь Дашаратха вознамерился еще при жизни короновать своего первенца Раму, добродетельного и любимого народом. Царскому выбору решила воспрепятствовать вторая жена Дашаратхи, царица Кайкейи, желавшая видеть на престоле собственного сына, Бхарату. Весомым аргументом в ее устах стала клятва Дашаратхи (о которой царице как нельзя более кстати напомнила ее преданная няня и советчица Мантхара) в благодарность за спасение жизни на поле боя в любое время исполнить два желания супруги. Этим и воспользовалась Кайкейи, потребовав отправить Раму в изгнание на срок не менее четырнадцати лет, а престолонаследником объявить Бхарату.

Мольбы мужа, тяжело заболевшего от потрясения, не возымели действия на царицу. Чтобы не уронить честь отца и славу предков, известных верностью слову и долгу, Рама добровольно покидает дворец. К нему присоединяются Сита и брат Лакшмана, которые ни за что не хотели с ним расстаться. Не выдержавший тяжкого удара судьбы, разбитый горем, Дашаратха умирает. Бхарата, категорически отказавшийся от царской власти, догоняет единокровного брата и уговаривает его вернуться в Айодхью. Но Рама непреклонна: данное отцом обещание Кайкейи должно быть выполнено. Тогда Бхарата, возвратившись в столицу, отвергает свою мать, ставит на трон сандали Рама и объявляет себя престолообладателем: он будет править от имени брата, а если тот не вернется по истечении четырнадцати лет, войдет в огонь.

Тем временем Рама с женой и братом странствует по лесам, посещает обители святых мудрецов и бьется с демонами. Его вожделеет Шурпанакха, сестра Раваны, однако Рама, отвергнув любовные притязания, не без колкости советует ей попытать счастья с Лакшманой, намекая на затянувшуюся разлуку брата с женой. Но и Лакшмана отвечает на порыв страсти Шурпанакхи насмешками, а когда она в гневе набрасывается на Ситу, отрубает обидчице мечом нос и уши. Желая отомстить за сестру, Равана обманом заманивает обоих братьев в непроходимую лесную чащу, а сам похищает беззащитную

¹ Во время поразившей Митхилу страшной засухи царь Джанака совершает обряд вспаивания храмового поля и обнаруживает в борозде девочку-младенца, которой дает имя Сита («борозда»). Как только Джанака и его жена удочерили найденыша, на смену засухе пришло процветание, и до того бездетная пара была благословлена еще одной дочерью, ее выдали замуж за младшего брата Рама – Лакшману. Две племянницы Джанаки стали женами еще двух братьев Рама – Бхараты и Шатругхны.



Ситу на летающей колеснице. На помощь братьям приходят *ванары* – обезьяны, наделенные человеческой речью и разумом. Их вождь, Сугрива, которого собственный брат Валин изгнал в лес, лишил царства и насильно овладел его женой, по совету Рамы вызывает притеснителя на поединок. Уступая в бою с превосходящим по силе противником, Сугрива едва не оказывается убитым. Исход битвы решает стрела, выпущенная из лука Рамы и сразившая насмерть коварного Валина.

Сугрива, став царем, отправляет *ванаров* на поиски Ситы. Один из отрядов добирается до крайней южной оконечности полуострова, где дальнейший путь невозможен из-за водной преграды. Лишь советнику Сугривы Хануману, сыну бога ветра Ваю, было дано перенестись через океан и опуститься на остров Ланку. Здесь находится в плену Сита, отвергнувшая все притязания Раваны².

Ханумана захватывают *ракшасы*, но тот, объявив себя посланцем Рамы, смело бросает вызов Раване, который обрекает дерзкого пришельца на казнь. И лишь вняв уговорам своего добродетельного брата Вибхишаны, Равана отменяет приговор, приказав провести пленника с подожженным обезьяньим хвостом через толпу смеющихся зевак. Наделенный от божественного отца способностью не только летать, но и изменять свой размер – от микроскопического до гигантского, – Хануман превращается в великана, размахивающего горящим хвостом, и поджигает город. Огонь пожирает Ланку, а посланник Сугривы возвращается к своему отряду.

Во главе с Рамой и Лакшманой огромная армия *ванаров* и присоединившееся к ним воинство говорящих медведей выступают на Ланку. Вибхишана умоляет брата отпустить Ситу, но ответом ему становятся оскорбительный пинок ногой и изгнание из столицы. Вибхишана присоединяется к Раме. Не имея возможности перебраться через пролив, Рама просит бога моря Варуну о помощи, постепенно сменяя свои мольбы решительными угрозами. В итоге при покровительстве Варуны армии Рамы удается соорудить дамбу, перебраться на остров и вступить в бой. Победа над Раваной приносит освобождение Сите, но обычай требовал от мужа отвергнуть жену, проводящую даже одну ночь в доме чужого мужчины. На глазах у супруга и всего воинства Сита решает подвергнуться «огненному испытанию»: войти в пылающий костер и сгореть в нем, если она была неверна, или выйти невредимой, если сохранила чистоту и верность мужу. Сам бог огня Агни вывел Ситу из ритуального огнища, не позволив пламени прикоснуться к ней.

Рама объявляет брата Раваны, Вибхишану, правителем Ланки, а потом с женой, братом и новоприобретенными союзниками на летающей колеснице Раваны возвращается в Айодхью, где Бхарата уже готовится совершить самоубийство. Торжественно воссев на отцовский трон, Рама справедливо и мудро правит государством, но над счастливой семьей вскоре разражается гроза. Рама узнает от соглядатаев, что, несмотря на его щедрость и милосердие, народ недоволен: царь нарушил священную традицию, не отвергнув жену, почти год прожившую под чужим кровом и теперь ждущую ребенка неизвестно от кого. Полностью уверенный в невинности жены, Рама, дабы

² Царь демонов остерегался взять пленницу силой, поскольку на нем лежит проклятие обесчещенной им в прошлом отшельницы, и за повторение подобного злодеяния ему грозит немедленная гибель.



выполнить долг государя, отсылает Ситу в изгнание. Она находит приют в обители мудреца Валмики, который пишет поэтическую историю Рамы. Там у нее рождаются близнецы Куша и Лава, уже в детском возрасте совершающие великие подвиги. Этим мальчикам Валмики поручает направиться в Айодхью и там везде исполнять написанную им поэму о Раме.

Жители взволнованы поэмой, и особенно описанием страданий невинной Ситы; многие уже осуждают царя, внявшего гласу своего народа. Наконец, мальчики исполняют «Рамаяну» в присутствии ее главного героя: потрясенный царь узнает от Валмики, что Лава и Куша – его сыновья. Он готов принять Ситу, но часть народа все еще сомневается в ее чистоте. И Сита взывает к своей подлинной матери – Земле: если она даже в мыслях не изменила мужу, пусть мать заберет дочь в свое лоно. На глазах у всех Сита погружается в разверстую земную твердь. Рама угрожает Земле сжечь весь мир своими стрелами и требует вернуть жену. Но мудрецы объясняют ему его истинную природу: он – бог Вишну, миссия которого на земле подходит к концу, а Сита – его вечная супруга, богиня Лакшми, ждет своего господина в небесных чертогах. Рама дожидается совершеннолетия сыновей, храня верность Сите и поклоняясь ее золотому образу. Разделив царство между сыновьями, он вместе с братьями, воплощениями атрибутов Вишну – змея Шешы, диска и раковины, – входит в воды реки, чтобы, покончив с земной жизнью, вернуться в мир богов...³

Бесконечные интерпретации

Не ведаю, известен ли науке еще какой-либо древний эпос, который, помимо классической литературной формы, продолжается на протяжении тысячелетий в таком невыразимом множестве версий: исследователи насчитывают их более трехсот, письменных и устных, не включая бесчисленные танцевальные, драматические и кинематографические [1, р. 24]. Одни обнаруживали прямую связь с эпосом Валмики, выступая его более или менее вольными переложениями на местные языки, другие бытовали вне этой связи. В мировой индологии предпринято несколько проектов по изучению и сопоставлению этих версий [2, 3, 4]. В целом многочисленные «Рамаяны» могут быть классифицированы следующим образом:

1. *Литературно-художественные*. Поэмы и пьесы, а позже и прозаические сочинения на сюжет эпоса, являющиеся переложениями текста Валмики на санскрите и других языках, но при значительном участии авторской фантазии. Эти произведения были призваны именно развлекать читателя и зрителя, внушая определенные ценности, но не ставя целью проповедовать какие-либо учения. Среди таких произведений, относящихся к раннему средневековью, высокими художественными достоинствами отличается «Пьеса о статуях» (*Pratimānāṭaka*) Бхасы (III–V вв.), где особым драматизмом отмечен момент, когда Бхарата, возвращающийся из гостей в столицу и не ведающий о происшедших там событиях, посещает галерею, где выставлены статуи умерших правителей, и внезапно обнаруживает

³ Полного академического русского перевода эпоса Валмики нет. Его предпринял П. А. Гринцер, но, к несчастью, ушел из жизни, завершив работу над первыми тремя частями поэмы [5, 6]. Есть несколько литературных пересказов эпоса.



там статую отца, таким образом узнавая о его кончине и обрушивая поток обвинений и проклятий на свою мать Кайкейи⁴. В драме «Последующая жизнь Рамы» (*Uttararāmacarita*) Бхавабхути (VIII в.) Рама, разрывааемый между любовью к Сите и верностью долгу, требующему от царя изгнать ее по воле народа, превращен в образ поистине шекспировского трагизма [8]⁵. Традиция подобной литературы, пересказывающей и интерпретирующей эпос, продолжается до наших дней.

2. *Литературно-теологические*. «Рамаяна», отразившая формирование индуизма, активно использовалась проповедниками различных религиозных течений. Известна буддийская «Джатака о Дашаратхе» (*Daśarathajātaka*), в которой Рама выступает как одно из воплощений Будды на пути к его полному просветлению, а Сита фигурирует как его сестра [10, р. 1]. В джайнской версии Вималасури (ок. III в.) Равана прославляется как идеальный и высококонравственный джайн, оболганный злонамеренными брахманами и трагически погибший, поскольку не смог взять под контроль свое чувство к Сите, а Кайкейи пытается лишить Раму престола лишь для того, чтобы предотвратить уход Бхараты в монахи. В джайнских версиях все герои в конце становятся монахами, Сита является дочерью Раваны, а Рама – благочестивым джайном, отрицающим насилие, поэтому убийство Раваны совершает Лакшмана [1, р. 33–45].

Большое количество версий «Рамаяны» связано с распространением в средневековом индуизме комплекса мистических течений, известного как *бхакти* (букв. «сопричастность») и выдвигавшего в качестве главного пути спасения преданность, экстатическую любовь к «личному», «избранному» богу⁶. Любовь эта могла ощущаться в различных формах: дружеская и рабская верность, родительская нежность, эротическое желание и т. д. и была особенно выраженной в отношении бога, имевшего «жизненную историю», т. е. человеческое воплощение. С его родственниками, друзьями, слугами и возлюбленными адепт мог наиболее успешно ассоциировать себя. Именно поэтому самыми распространенными направлениями *бхакти* были кришнаизм и рамаизм: оба создали богатейшую литературу на различных индийских языках.

Что касается рамаитского *бхакти*, то эта традиция подарила Индии целую россыпь «Рамаян», среди которых особенно выделяются тамильская «Аватара Рамы» (*Irāmatāram*) Кампана (XII в.) и североиндийская «Море

⁴ См. русский перевод этой пьесы [7]. Впоследствии, по воле драматурга, Кайкейи оказывается невиновной: она явилась орудием божественного замысла; спровоцировав уход Рамы в лес, она создала условия для выполнения им миссии по уничтожению Раваны.

⁵ См. также исследование этой драмы [9].

⁶ Высококласных исследований по этой проблематике в мировой индологии немало: часть из них процитирована в томе «Древо индуизма» [11]. В отечественной индологии основная часть трудов посвящена переводам и исследованиям отдельных произведений литературы *бхакти* [12, 13, 14; 15, 16, 17]. Кроме того, есть обзорные работы по истории *бхакти* (например: [18]), а также исследования И. П. Глушковой по литературе и современной практике региональных течений *бхакти* в Махараштре [19, 20, 21].



подвигов Рамы» (*Rāmcaritmānas*)⁷ Тулсидаса (XVI в.). Обе эти поэмы отмечены выдающимися литературными достоинствами и – в рамках традиции *бхакти* в Тамилнаду и Северной Индии – признаны священными текстами, исполняемыми в храмах и во время домашних обрядов. Не входя в детали, отмечу: главное отличие указанных текстов от эпоса Валмики состояло, во-первых, в насыщенности их яркими региональными деталями в том, что касается языка, природы, пищи, одежды и всех сторон жизни героев. Во-вторых, и это не менее важно, обоими поэтами (и их многочисленными единомышленниками в других регионах) эпос был значительно переработан в духе *бхакти*.

Если у Валмики сам Рама и его окружение не подозревают о божественной сущности сына Дашаратхи и во всех обстоятельствах герой действует и реагирует (любит, гневается, страдает, ошибается, впадает в уныние и тоску) как человек, пусть и образцовый, то у поэтов *бхакти* Рама – прежде всего бог, он и ведет себя как бог, все земные поступки коего – просто игра (*лила*), начатая с определенной целью – распространения *бхакти*. Об этом знают все, включая и врагов – *ракишасов*, которые испытывают к Рама ту же мистическую любовь и жаждут умереть от его руки. У героя-человека возможно обманом похитить жену, но бога обмануть нельзя (тем более все происходящее – часть его *лилы* и потому предусмотрено заранее), да и к богине злодей не должен даже прикоснуться, поэтому у Кампана Равана не хватает Ситу на руки, как у Валмики, а вырывает из земли кусок, на котором она стоит, и уносит его вместе с Ситой. Тулсидас идет еще дальше: у него Рама делает жену невидимой и создает иллюзорную Ситу, ее и похищает Равана. Таким образом, если у Валмики Рама – эпический богатырь, а Равана – типичный эпический злодей-дракон, то у поэтов *бхакти* сказочный эпос превращается в религиозный текст, повествующий о *лиле* бога: в ней даже антагонист играет заранее определенную роль и, по сути, злодеем не является (см. подробнее: [22, р. 260–261; 18, с. 238–239]).

Поскольку *бхакти* – это чувство, то поэты, «расчеловечивая» основных персонажей, одновременно стремились повысить эмоциональный фон поэмы с помощью отсутствующих у Валмики сцен детских забав Рамы (они позволяли адептам проявить к богу *ватсалья-бхакти*, т. е. *бхакти* родительской нежности) или первой встречи героя и героини, когда между ними вспыхивает любовь. И хотя эротическая составляющая более характерна для кришнаитского *бхакти*, в средневековых «Рамаянах» находится место и ей, главным образом – в воцелении к Рама горожанок или даже в любовных забавах самой божественной пары [22].

3. *Фольклорные*. Количество устных сказаний, песен, представлений народного театра на сюжеты «Рамаяны» в различных регионах Индии не поддается описанию. Они «додумывают» сюжет, добавляя в него отсутствующую

⁷ Русский перевод поэмы Тулсидаса, предпринятый А. П. Баранниковым и опубликованный в 1948 г. [12], был первым обращением отечественной индологии к проблематике *бхакти*. Пытаясь передать на русском языке стихотворные размеры оригинала (на авадхи, восточном диалекте хинди), прославленный индолог пожертвовал поэтической привлекательностью и просто читабельностью текста, что не умаляет его научных заслуг как первооткрывателя важнейшего произведения средневековой индийской литературы.



щие в классических текстах эпизоды приключений героев или предлагая новые версии тех или иных эпизодов. Так, у Валмики получить руку Ситы, согласно данному ее отцом обету, мог лишь претендент, способный поднять колоссальный лук Шивы (его с трудом передвигают вместе сотни воинов), натянуть на него тетиву и выстрелить, поразив мишень. Рама выполняет условие, при этом ломая лук, и женится на Сите; о безуспешных попытках многих героев в тексте лишь упоминается, но никаких конкурентов в сцене испытания нет. Фольклорная традиция превратила данный эпизод в традиционное состязание женихов (*сваямвару*), с ярким описанием похвальбы и неудач претендентов, что оттеняет победу Рамы. Такую же версию предпочел и Тулсидас. Многие версии пошли еще дальше, сделав участником состязания и Равану, который, превзойдя соперников, все же проигрывает Раме, обещая месть.

Некоторые фольклорные варианты представляют собой по сути «антирамаяны» (подробнее об этом феномене дальше). Известны песни, особенно женские, сочувствующие тяжелой доле Ситы и осуждающие Раму; считается, что жители родного региона Ситы, Митхилы (современный штат Бихар), не выдают своих дочерей за земляков Рамы. Устные традиции ряда племен делают Ситу любовницей не только Раваны, но и деверя Лакшманы. Есть традиции племен и каст, где почитают не Раму, а убитого им Валина или даже самого Равану [23, с. 218–228].

4. *Политико-идеологические «антирамаяны»*. «Рамаяны» с обратным знаком, где герои и злодеи меняются местами, приобрели популярность как во времена национально-освободительного движения, так и в независимой Индии. Прославленный бенгальский поэт Майкл Мадхусудан Датта завершил в 1861 г. ставшую литературной классикой поэму «Убиение Мегхнада (*Meghnād vadh kāvya*)», в которой Рама выглядит жестоким завоевателем, а Равана и его сын Мегхнад – героями, защищающими родину от чужеземных поработителей [23, с. 227]. Вибхисана, добродетельный брат Раваны, перешедший на сторону Рамы, в рядах борцов за независимость стал восприниматься как коллаборационист, поддержавший иноземных завоевателей [24, с. 603–604]. В Южной Индии дравидские националисты также создали немало «антирамаян», где Рама фигурирует как злодейское воплощение арийского империализма, уничтожившего великую дравидскую цивилизацию, а Равана является достойным представителем этой цивилизации, мудрым и высококравственным государем [4]. Равану, его сыновей и приближенных возвеличивают многие радикальные организации *далитов* (бывших неприкасаемых), в южноиндийском штате Керала национальным героем и божеством выступает убитый Рамой Валин...

«Рамаяна» священна, но не как текст (хотя некоторые версии, например Камбана и Тулсидаса, исполняются в храмах), а как история, связанная с одним из девяти состоявшихся земных воплощений бога Вишну. Храмы Рамы во многих регионах Индии, особенно на Севере, повсеместны: там божественный герой обычно изображен рядом с Ситой, Лакшманой и верным Хануманом, и вся четверка является предметом поклонения (Хануман также удостоен и отдельных храмов). Изначально «политический» [25], культ Рамы стал важнейшей составляющей идеологии индусского национализма и инструментом для создания североиндийской идентичности



(см. подробнее: [23; 26]). Важнейшим этапом на этом пути стала демонстрация в 1987–1988 гг. на государственном телеканале сериала «Рамаяна»: некоторые экзальтированные зрители совершали перед экраном ритуал богопочитания (*пуджу*). За этим сериалом последовало несколько новых (один из них под названием «Сита и Рама» демонстрировался в России). В каждой из телеверсий, как литературных, так и фольклорных вариантов, «Рамаяну» «дописывали» и переписывали, пытаясь приблизить к пониманию аудитории и, что важнее, добиться одобрения ею поступков персонажей.

Рама всегда воплощал идеал воина-кшатрия, царя, сына, брата и супруга, поэтому традиционным эпитетом для него является «лучший из мужей чести» (*maryādā puruṣottama*). Но в течение тысячелетий бытования эпоса социальные и этические ценности менялись, и, как заметила авторитетная американская исследовательница Паула Ричман, результатом явилось «задавание вопросов» (*questioning*) о том, насколько все поступки Рамы соответствовали ценностям эпохи – не Валмики, а того или иного интерпретатора. Среди таких «спорных» поступков героя – убийство Валина предательским ударом из засады, изувечение Шурпанакхи и, главное, обращение Рамы с женой, когда, неоднократно заявляя о великой любви к ней и вере в ее чистоту, он сначала заставляет Ситу пройти испытание огнем, а затем изгоняет ее, беременную, в лес [27, р. 6–7]. Поэтому одной из важнейших причин появления новых версий эпоса было стремление авторов (и/или социальных кругов, чьи мнения они выражали) либо «подправить» историю так, чтобы негативные поступки героя выглядели более приемлемыми, либо найти этим поступкам психологическое, этическое или даже социально-политическое оправдание.

В качестве примера я далее приведу два современных романа на сюжет «Рамаяны» – один на хинди, другой на английском языке. Не являясь филологом, я не возьму на себя смелость анализировать тексты с литературоведческой точки зрения. Моей задачей будет показать, как в конце XX – начале XXI в. индийские авторы пытались вложить в древний эпос новые смыслы, интерпретировать священную историю, известную каждому соотечественнику с младенческих лет.

Мифологический реализм Нарендры Кохли

Плодовитый хиндиязычный писатель Нарендра Кохли (1940–2021) свою «Рамаяну» опубликовал в 1975–1988 гг. под названием «Восхождение» (*Abhyuday*)⁸. В нем сюжет эпоса превращен в «исторический» роман из жизни древнейшей Индии, причем все мифологические и сказочные элементы либо удалены, либо преобразованы в реалистические. Так, *ванары* из обезьян превратились в группу первобытных доарийских племен, имеющих тотемом

⁸ В 1975 г. вышла первая часть романа – «Посвящение» (*Dikṣā*). За ней последовали «Удобный случай» (*Avasar*), «К бою» (*Saṅgharṣ kī or*), «Война-1» (*Yuddh-1*) и «Война-2» (*Yuddh-II*). В 1988 г. роман был издан как единое целое под названием «Восхождение» [27; 28]. А. В. Челнокова, защитившая в 2009 г. кандидатскую диссертацию на тему «Рамаяна в современной Индии: на материале литературы хинди», перевела название романа как «Расцвет» и проанализировала его идейное содержание. См.: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01004373609?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 07.05.2022).



обезьяну, не знающих колеса и лука⁹; то же относится и к медведям. У Валмики Хануман перелетает на Ланку, у Кохли же, будучи опытным пловцом, он переплывает пролив, отделяющий остров от материка. Огненные стрелы и прочее «божественное оружие», которым воюют герои у Валмики, оказались катапультами и баллистами, стреляющими горячей смесью наподобие «греческого огня». Сын Раваны Индраджит сражается не невидимкой, как в эпосе, а из-за дымовой завесы, обстреливая Раму и Лакшману не змеями, превращенными в стрелы, а стрелами, пропитанными змеиным ядом; умирающих от яда братьев спасает не божественная птица Гаруда, служитель самого бога Вишну, а лекарь по имени Гаруда.

Иногда мифологические элементы превращаются просто в метафоры, легко считываемые индийцами. В эпосе Хануман, чтобы добыть волшебную траву для исцеления раненого Лакшманы, летит в Гималаи и, не находя нужного растения на указанной ему горе, просто вырывает гору и приносит ее на Ланку. В романе Хануман доставляет лекарственные травы с ближайшего индийского берега, и друзья, восхваляя его, говорят, что он «принес целую гору». *Ракшасы* и в эпосе, будучи демонами, наделены чертами высоко цивилизованного народа; в романе эта характеристика усилена, а демонизм *ракшасов* лишен каких-либо хтонических черт и заключается в жестокости, упоении богатством, презрении к другим народам, стремлении к власти над всем миром. Разглядывая спящего Равану, Хануман размышляет: «Этого человека так боятся, что люди воображают его десятиголовым и двадцатируким» [29, р. 343].

Ланка изображена в романе как богатый и благоустроенный город, где рядом с роскошными особняками в грязных трущобах умирают с голоду бедняки, где безнравственность и разврат достигли самой высокой степени, где понятия верности, чести, сострадания осмеяны и даже мужья не возражают, чтобы их жены ходили на базар «подзаработать» проституцией. Бродя по дворцу Раваны, целомудренный Хануман шокирован «скотскими» изображениями откровенных любовных сцен на украшающих стены картинах. В беседе со мной Нарендра Кохли отметил: образ великолепной, но насыщенной пороками и живущей за счет нещадной эксплуатации бедняков и рабов столицы *ракшасов* навеян современной западной цивилизацией. О богах же в романе упоминается как о неких правителях могучих «сверхдержав», которые напуганы Раваной и помогают Раме лишь изредка и тайно, дабы не разгневать гегемона.

Радикальной трансформации подвергся в романе образ отца Рамы, царя Дашаратхи. В эпосе и большинстве его интерпретаций это – мудрый и праведный государь, «невольник чести», пожертвовавший ради доброго имени своего рода любимым сыном и собственной жизнью. У Кохли Дашаратха – стареющий развратник, эгоистичный и лицемерный, собравший, помимо трех упоминаемых в эпосе цариц, еще целый гарем жен и наложниц. «Наш батюшка уже давно не воюет, – заявляет искренне презирающий отца Лакшмана, – только женихом за новыми невестами ездит» [27, р. 39]. Но главным грехом царя является то, что, в отличие от эпического Дашаратхи, он не

⁹ У Валмики Равана приказывает поджечь хвост Ханумана. В романе Кохли, где Хануман – человек, по приказу царя ланкийцы делают пленнику искусственный хвост из веревки и намотанных на нее тканей.



любил Раму, который сам откровенно называет себя «нежеланным сыном от постылой жены» и признается: с младенческих лет принц всегда видел свою мать униженной, и даже «самая последняя из рабынь царицы Кайкеи была важнее моей матери» [27, р. 38]. Отношение царя к старшему сыну изменилось лишь тогда, когда Рама вырос и взял на себя, по сути, все управление государством, оставив стареющему царю лишь любовные и политические интриги – в последних он также оказывается несостоятельным, возбуждая ненависть собственных придворных и городской элиты.

Сам же Рама превращен волей автора в подлинного революционера, который мечтает посвятить свою жизнь борьбе с *ракишасами* и освобождению угнетенных. Его останавливает только долг наследника престола, поэтому требование Кайкеи короновать Бхарату он воспринимает как повод, дающий возможность отказаться от власти и уйти в лес, – не случайно часть романа, повествующая о добровольном изгнании Рамы, названа «Удобный случай» (*Avasar*). Странствуя по лесам, Рама проповедует социальную справедливость, равноправие мужчин и женщин и даже призывает тружеников «взять средства производства в свои руки». Он выступает против сословного и кастового неравенства, считая любого честного человека арием, а любого угнетателя – *ракишасом*. Поднимая рабов и бедных тружеников на восстание против поработителей, Рама учреждает на «освобожденных территориях» народную власть, школы и лазареты. Сита выступает единомышленницей мужа: во дворце Айодхьи она томится без дела, проклиная консервативные традиции царской семьи, но в изгнании становится отважным борцом за права женщин; учит крестьянок и рабынь грамоте и владению оружием, пробуждает в них чувство собственного достоинства и поднимает на борьбу против всех угнетателей, включая собственных – пьющих и бьющих – мужей.

Женская тема в романе занимает важнейшее место, так что автора можно с полным основанием назвать феминистом. Сестра Раваны Шурпанакха, возжелавшая Раму и Лакшману, – сексуально озабоченная стареющая красотка, истязавшая рабынь, особенно молодых и красивых, и даже похищающая в соседних поселениях юношей для собственных утех. Но и этот вполне отрицательный образ автор очеловечивает, находя если не оправдание, то смягчающие обстоятельства: Шурпанакха вступила в брак вопреки всесильному брату, муж был убит Раваной, поэтому ее злодейства – своего рода месть всему миру и Раване за разрушенную жизнь. Царица Кайкеи была выдана за царя Дашаратху против воли, чтобы спасти царство отца от поражения, и, даже став любимой женой царя, она втайне ненавидит супруга, и борьба за трон для сына – это тоже своего рода месть. Пороки женщин обусловлены в романе пороками мужчин и общественной несправедливостью.

От этой несправедливости страдает даже воспитанная в царском дворце и любимая приемными родителями Сита, которую только величают «дочерью Земли»; на самом деле ей не дают забыть о том, что она – «неизвестного происхождения», найденыш, возможно, даже из низкой касты. Это лишает ее возможности найти достойного жениха: претенденты (весьма отталкивающей внешности и характера) всячески подчеркивают свою готовность из милости сделать ее одной из многочисленных жен, и на большее ей рассчитывать не стоит. Поэтому приемный отец и придумывает испытание луком Шивы: победитель сможет взять девушку в жены «как приз», при этом ее



происхождение не будет иметь значения, а если никто не победит, Сита останется незамужней, и это не навлечет осуждения ни на нее, ни на Джанаку. Именно поэтому Рама, еще не видя Ситы, соглашается принять участие в испытании: он стремится извлечь девушку от униженного, двусмысленного положения [27, р. 169–171].

Особое место в «феминистской» тематике романа занимает проблема широко распространенного в Индии, и не только, отношения к жертвам изнасилования как к виновным, обесчещенным, оскверненным. Этот вопрос раскрывает перед читателем вставная повесть об Ахалье, жене мудреца Гаутамы – ее рассказывает Рама и Лакшмане мудрец Вишвамित्रа. Несравненная красавица, Ахалья была изнасилована самим богом Индрой, и хотя муж, прокляв насильника, отнесся к жертве с состраданием, сохранил любовь и уважение к ней, обоим супругам отвергло общество. Ученики оставили «оскверненную» обитель мудреца, отказавшись от своего наставника. Чтобы спасти репутацию мужа и дать возможность маленькому сыну сделать ученую карьеру, Ахалья убедил Гаутаму забрать ребенка и покинуть опозоренную жену. В эпосе Гаутама, не проявив никакой жалости к несчастной, проклял ее, превратив в камень; она ожила лишь тогда, когда ее коснулся стопой Рама, что стало еще одним доказательством его божественности. В романе Ахалья, оставшись в одиночестве в лесной хижине, презираемая и покинутая всеми (перед ней не открывают двери даже тогда, когда она, тяжело заболев, умоляет соседей о помощи), влачит «каменеподобное» существование, и Рама с Лакшманой просто заходят в «проклятую» обитель, почтительно приветствуют отверженную, объявляют ее невиновной и отводят к мужу, чего не посмели ранее сделать даже те, кто сочувствовал Ахалье [27, р. 91–153].

Страдания Ахальи и Тары, изнасилованной Валином жены Сугривы, психологически обусловили отношение Рамы к похищенной Сите. После освобождения он расспрашивает жену, не бил ли ее Равана, но Сита понимает, что он имел в виду совсем другое, и прямо задает мужу вопрос, не считает ли он ее оскверненной. Ответ Рамы таков: он не смел надеяться на то, что Ситу минует страшная участь быть изнасилованной злодеем, но и в этом случае он не отверг бы ее. «Ракшасы нанесли мне много ран, но ты ведь не считаешь меня оскверненным... Нет, моя любимая, важна чистота души, а не тела», – говорит он [28, р. 588–589]. Разумеется, ни о каком испытании огнем в романе нет и речи: он заканчивается счастливым воссоединением супругов и прощением Рамы с Вибхишаной: ему теперь предстоит построить на Ланке новое, справедливое общество.

В романе Рама лишен качеств сказочного богатыря: это великий воин, не обладающий сверхъестественной силой, зато наделенный высочайшими нравственными достоинствами и человеческим обаянием, что привлекает к нему самых разных людей. Автору удалось образы сподвижников Рамы не только из числа *ванаров*, но и отсутствующие в эпосе персонажи – рабы и бедные труженики, в которых Рама пробуждает мужество и чувство собственного достоинства. Сохранив в образе Рамы многие черты эпического героя, автор попытался воплотить в нем этический и социальный идеал для своих современников. Его Рама может ошибаться, но он не способен на жестокие и бесчестные поступки; именно поэтому «испытанием огнем» он метафорически называет страдания, которые перенесла Сита.



Для оправдания убийства Валина автор придумывает следующий сюжетный ход. Рама изначально заявляет о своем намерении сразиться с Валином в честном бою, но Сугрива берет с него клятву никогда не сталкиваться с Валином лицом к лицу. Сугрива не совсем доверяет новому союзнику и боится, как бы Валин, наделенный царской властью и могуществом, не оказался для Рама более надежным помощником, чем бессильный изгнанник, и поэтому Рама может встать на сторону Валина. Сугрива сам решает сразиться с братом, и убедившись, что бой им однозначно проигран, Рама выстрелом из лука спасает своего друга, карая при этом Валина за совершенные злодеяния. Что же до Шурпанакхи, то в романе Лакшмана лишь поцарапал ее лицо, но не изувечил. Такие трансформации сюжета помогают сохранить образ главного героя безупречным.

Реалистическая мифология Ашока Банкера

Бомбейский писатель, журналист и сценарист Ашок Банкер (р. 1964 г.) создал свою «Рамаяну» на английском языке в восьми книгах: «Принц Айодхьи» (*Prince of Ayodhya*, 2003) [29], «Осада Митхилы» (*Siege of Mithila*, 2003) [30], «Демоны Читракута» (*Demons of Chitrakut*, 2004) [31], «Армии Ханумана» (*Armies of Hanuman*, 2005) [32], «Мост Рамы» (*Bridge of Rama*, 2005) [33], «Царь Айодхьи» (*King of Ayodhya*, 2006) [34], «Возмездие Раваны» (*Vengeance of Ravana*, 2011) [35] и «Сыновья Ситы» (*Sons of Sita*, 2012) [36].

Если «Восхождение» Кохли по форме – исторический роман (хотя историчность событий «Рамаяны» никем не доказана, но индийцы в ней не сомневаются), то серия Банкера – это фэнтези, и сам автор несколько раз использует для дворцовых интриг Айодхьи отсылку к «Игре престолов». В отличие от Кохли, снявшего все фантастические компоненты эпоса, Банкер, наоборот, их многократно усилил. Фантазия древнего барда оказалась гораздо беднее воображения современного писателя, который заполнил пространство своего текста зданиями и пейзажами, способными по желанию всемогущих героев (прежде всего Раваны) менять свой облик, возникать и разрушаться в единый миг. Воздушная колесница Пушпака, у Валмики выступающая просто индийским аналогом ковра-самолета, у Банкера обладает интеллектом, могущим создавать и изменять реальность. *Ванары* и медведи – наделенные человеческими качествами животные. Мир *ракшасов* представлен разнообразием анималистических форм: среди них есть змеиные, кабаньи, слоноподобные и прочие кланы, а Шурпанакха принадлежит к кошачьим, хотя может, как и все *ракшасы*, по желанию принимать любой облик. Помимо собственно *ракшасов*, армию Раваны составляют воскресшие мертвецы-зомби, оборотни, вампиры и множество видов иной нечисти. Сам Равана многорукий и десятиголовый, причем его головы нередко ведут беседы и споры между собой, к тому же на разных языках, включая греческий.

Сюжетные линии первых шести книг в значительной степени соответствуют эпосу, за исключением одной только линии. Горбатая служанка Мантхара, посоветовавшая царице Кайкейи вспомнить о данной некогда царем клятве, в эпосе фигурирует как злобная и сварливая старуха, ненавидящая всех, кроме госпожи и ее сына, и связывающая с их возвышением собственные амбиции. У Кохли о Мантхаре упоминается лишь в одной фразе. Банкер же превращает три первые книги эпопеи в детективную историю:



Мантхара фигурирует в ней как секретный агент Раваны, которому поклоняется, втайне принося человеческие жертвы и взамен получая сверхъестественные силы: она надеется, что Равана исцелит ее от уродства и вознесет презренную рабыню на социальный верх. По заданию своего господина, стремящегося уничтожить царскую династию Айодхьи, она с помощью черной магии внедряется в сознание Кайкеи, побуждая ее сначала изменять мужу и пьянствовать, затем попытаться отравить больного царя (в этом облыжно обвиняют мать Лакшманы Сумитру), а после потребовать изгнания Рамы. Разоблаченная, она взывает к «темному господину», но не получив от него помощи, бросается с высокой башни [29; 30; 31].

Когда Нарендра Кохли публиковал свой роман, в Индии у власти находилась партия социал-демократического толка, Индийский национальный конгресс, и левые идеи пользовались популярностью, поэтому писатель заставил своего героя проповедовать равенство и бороться за освобождение угнетенных. Ашок Банкер писал в совершенно другой Индии: Конгресс пережил политическую и идейную деградацию, социалистические идеи потеряли привлекательность, и им на смену пришла идеология индусского национализма, готовая идеализировать все, что касается индусской традиции, включая кастовое неравенство, против которого, однако, в современной Индии продолжают бороться *далиты* – представители низких и неприкасаемых каст, а также племен. Поэтому Ашок Банкер совмещает в эпосе оба подхода.

С одной стороны, на первом этапе борьбы с *ракшасами* соратниками Рамы становится шайка лесных разбойников и браконьеров, включающая представителей самых разных каст и племен – с этими отверженными герой обращается по-братски, делит кров и пищу. В уста Рамы автор вкладывает следующий монолог: «Сословия, касты и готры¹⁰ были созданы, чтобы помочь совместной работе людей, особенно в больших городах, выделить различные профессии и повысить качество труда, а не для того, чтобы разделять людей и укоренять предрассудки в отношении некоторых групп из-за характера их занятий. Работа может быть грязной, как чистка отхожих мест или уборка мусора, но это не делает нечистыми тех, кто ею занимается» [31, р. 527]. Подобная аргументация весьма характерна для последователей идеологии индусского национализма, стремящихся оправдать кастовое неравенство и одновременно сгладить его наиболее отвратительные черты.

С другой стороны, третья книга романа содержит эпизоды противоположного смысла. Решив уйти в изгнание тайно, Рама и Сита (Лакшмана присоединится к ним позже), выходят из дворца на рассвете черным ходом, завернувшись в грубошерстные шали. Их путь лежит через царские конюшни, где конь Рамы, почуяв хозяина, приветствует его громким ржанием и будит конюха. Тот осыпает незнакомец руганью: «Сколько раз я говорил вам, низкокастовые, чтобы вы не бросались камнями в лошадей!». Обнаружив свою ошибку, перепуганный конюх просит у принца прощения, но Рама успокаивает его: «Не извиняйся, Самир. Это была честная ошибка. Верно, уборщики кидают камни в лошадей, я и сам это видел» [31, р. 274]. Автор не потрудился объяснить, зачем уборщикам было нужно такое жестокое, бессмысленное и чреватое суровым наказанием развлечение. Но эпизод явно противоречит всем эгалитарным заявлениям Рамы.

¹⁰ *Готра* – род, клан.



Еще ярче это противоречие выглядит в другом эпизоде этого же тома. У Валмики и во многих других версиях эпоса Рама и его спутники, скитаясь по лесам, встречают старую отшельницу Шабари – ее имя раскрывает принадлежность к племени шабаров, наделенному крайне низким социальным статусом. В течение многих столетий индийцы умиляются историей о том, как Рама принял из рук низкокастовой старухи свои любимые плоды *бер* (индийская яюба) и с удовольствием съел их, хотя плоды были надкусанными – так простодушная лесная жительница выбирала наиболее сладкие. У Банкера эпизод с Шабари тоже есть, но как только Рама отведал фрукт, Шабари превратилась в благородную брахманку Анасую, супругу мудреца Атри: она затеяла все это, чтобы испытать героя [31, р. 520–524]. Таким образом, современный автор оказался даже консервативнее Валмики и его средневековых последователей, которые видели в эпизоде с Шабари любовь бога к своим адептам и очищающую силу *бхакти*.

Стремлению Кохли к исторической достоверности, выражающейся как в деталях окружающей героев обстановки, так и в заметно архаизированном, насыщенном санскритскими словами языке, у Банкера противопоставлены намеренное осовременивание текста и отказ от историзма. Так, Сита выращивает на маленьком огороде у своей лесной хижинки помидоры и картофель, с которыми индийцы познакомились только в XIX в. Разбросанные по тексту фразы типа «парламентские дебаты», «проект», «у нас (*ракиасов*. – Е. В.) демократическое общество», «дамы проходят первыми» (*ladies first*) также призваны приблизить изображаемую эпоху к читателю. В английский текст романа вкраплены не только отдельные санскритские слова, но и целые фразы на хинди латинскими буквами; герои постоянно используют при обращении друг к другу после имени отсутствующую в санскрите, но характерную для хинди и других современных языков «частицу вежливости» *jī* (букв. «почтенный, уважаемый»). Это создает у читателя впечатление, что персонажи «Рамаяны» общаются на «хинглише», смеси хинди и английского, столь характерной для среднего класса современной Индии.

Если у Кохли Рама – борец за справедливость, исповедующий идеалы совсем другой эпохи, то у Банкера, как это ни парадоксально для перенасыщенного фантастикой романа-фэнтези, герой более историчен, поскольку постоянно называет себя воином *дхармы*. *Дхарма* – одно из ключевых понятий социальной этики индуизма, обозначает, в узком смысле, сумму прав и обязанностей, предписанных каждому индивидууму его или ее сословно-кастовым статусом, а в широком – общественное устройство, при котором каждый член социума строго придерживается собственной *дхармы* (*свадхармы*). В романах Банкера Рама постоянно говорит о *дхарме* – прежде всего своей, как воина-кшатрия и будущего царя, и настаивает на выполнении каждым из тех, с кем общается, предписанной *дхармы*. Именно *дхармой* обусловлено противостояние Рамы и Раваны, хотя последний тоже часто говорит о своей *дхарме* и выполняет ее – всеобщий принцип распространяется даже на демонов.

Война с Раваной – битва за установление *дхармы*, и именно эти соображения Рама приводит сам себе, испытывая вполне естественные сомнения в том, имеет ли он право ради освобождения Ситы и наказания ее похитителя вести на смерть тысячи *ванаров* и медведей. В аналогичных обстоятель-



ствах у Кохли союзники объясняют Рама: эта война – народное восстание против угнетателей, и у каждого из его воинов есть свой счет к *ракиасам*. Приверженность к *дхарме* заставляет Раму у Банкера согласиться на испытание огнем, на котором настаивает сама Сита – она обязана доказать, что выполнила *дхарму* верной жены. И разумеется, ни о каком предательском убийстве Валина речь не идет – Рама сражается с ним один на один и побеждает в честной битве.

Как и Кохли, Банкер хотел закончить роман счастливым воссоединением супругов. Планируя начать серию романов на сюжет «Махабхараты», он в заключении шестого тома даже назначил читателям встречу в Хастинапуре¹¹. Но через пять лет писатель вновь обратился к «Рамаяне», признавшись, что история изгнания беременной Ситы мужем и ее повторного испытания не давала ему покоя¹², и поддерживаемый рядом исследователей тезис о том, что эта история является позднейшей интерполяцией, не приносил облегчения, заставляя вновь и вновь возвращаться к вопросу о том, как мог справедливый и любящий герой проявить такую жестокость [35, с. viii–xx].

Дабы найти объяснение, автор предложил читателям клубок сюжетных хитросплетений, в котором явно запутался сам; на это указали многие читатели, обрушив в интернет-форумах шквал критики на автора и два последних романа эпопеи. Через фантастический портал Рама и Сита попадают в мир богов, где узнают о собственной божественной сущности и о том, что вражда Раваны не кончена с его гибелью, он вечен и является столь же основополагающей частью «плана богов», сколь и положительные герои. И Рама должен отказаться от человеческих чувств во имя *дхармы*, тем более, когда узнает страшную правду: Сита – дочь богини Земли от Раваны (здесь автору пригодился один из фольклорных вариантов), а значит, ее брак с Рамой и рождение от него детей – часть хитро задуманного плана породнить богов и демонов, покончить с их вечной враждой и возвести на трон Айодхьи потомство Раваны. В последней части романа Сита проходит испытание, проклиная Раму: «Ты всегда будешь почитаемым богом, но сомнительным человеком» [36, р. 340–342]. И вернувшись в свой мир, где его ждет супруга Лакшми, Вишну готовится к новой миссии – в «Махабхарате» ему предстоит стать Кришной...

Заключение

В этой статье представлены всего лишь два романа из бесчисленного множества подобных произведений на тему «Рамаяны», вышедших и выходящих на различных индийских языках. Не рискуя делать окончательный вывод о степени репрезентативности выбранных мною произведений для обобщающих выводов, отмечу, что при всем различии авторских стилей и позиций в интерпретации священной истории оба романа воплощают одну и ту же тенденцию – модернизацию, приспособление древнего наследия к запросам современного общества. Так, оба романа предлагают читателям

¹¹ Хастинапура – столица героев «Махабхараты».

¹² Тут сыграли роль и обстоятельства личной жизни писателя, тяжело пережившего развод родителей.



«феминистский» образ Ситы: из покорной и безропотной, почитающей супруга как бога, она превратилась в принцессу-воительницу, бесстрашную, гордую и самодостаточную. Это вполне соответствует дискурсу о «наделении женщин властью» (*women empowerment*) в современной Индии, причем в данной точке сходятся позиции как «левых», отвергающих традиционное наследие, так и «правых»: если первые подвергают традиционное отношение индийского общества к женщинам уничтожающей критике, то вторые подчеркивают, что в древнейшие времена, к которым относится «Рамаяна», женщины были отважны и независимы. Сита, искушенная в политике, ведущая воинов в бой, способная не только оказать сопротивление врагам, но и дать оплеуху обожжаемому мужу, как у Банкера (она считает его сообщение об уходе в изгнание глупой шуткой [31, р. 248]), устраивает и тех и других.

По-разному относятся оба автора к традиционным социальным институтам, особенно к кастовой системе. У Нарендры Кохли положительные герои эти устои радикально отвергают, у Ашока Банкера охраняют, но при этом отрицают, по крайней мере, на словах, их наиболее негативные стороны, не затрагивая сути. Так поступает в наше время большинство индийцев: спокойно относясь к тому, что представители низших каст могут занимать высшие посты в государстве, они в собственном окружении сохраняют кастовое сознание, соглашаясь с идеологами индусского национализма в том, что касты – это просто древняя система «разделения труда». Подобный взгляд психологически комфортен, избавляет от чувства вины и позволяет оправдывать кастовые предрассудки.

Оба автора стремятся приспособить «Рамаяну» к этическим ценностям современного общества, либо избавляя героев от порочащих поступков, либо находя этим поступкам рациональное, с сегодняшней точки зрения, обоснование. Однако между публикацией романов Кохли и Банкера прошло более двух десятилетий, и несходство в идейном содержании двух текстов отражает не только различия в мировоззрении авторов, но и, в определенной степени, изменения в обществе, точнее – в его среднем классе, к которому обращались писатели. В 70–80-е гг. XX в. еще был востребован Рама-революционер, но в начале XXI в. его место занял иной тип. Его можно определить парадоксальным образом: модернизированный традиционалист, вполне естественно сочетающий защиту *дхармы* и феминистические идеи, стремление оправдать кастовую систему и желание осовременить и гуманизировать ее, не отвергая.

Вот уже много столетий индийцы читают, слушают и смотрят «Рамаяну», вернее – великое множество «Рамаян». Священная история и эпический сюжет составили уникально гибкую и растяжимую оболочку, которую можно наполнить любым содержанием в зависимости от запросов тех или иных сообществ, живущих в определенную эпоху. Этот процесс продолжается, и, как бы ни менялись времена и нравы, на книжных прилавках читатель всегда найдет свою «Рамаяну», способную воскресить древнее наследие и одновременно наделить его современными смыслами.



Литература

1. Appadurai A. Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation. In: Richman P. (ed.) *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. P. 22–49.
2. Richman P. (ed.). *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. 280 p.
3. Richman P. (ed.). *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. 400 p.
4. Richman P. (ed.). *Ramayana Stories in Modern South India. An Anthology*. Bloomington: Indiana University press, 2008. 288 p.
5. Гринцер П. А. (пер.). *Рамаяна. Кн. 1–2. Балаканда (Книга о детстве). Айодхьяканда (Книга об Айодхье)*. М.: Ладомир, 2006. 889 с.
6. Гринцер П. А. (пер.). *Рамаяна. Кн. 3. Араньяканда (Книга о лесе)*. М.: Ладомир, 2014. 400 с.
7. Гринцер П. А. *Бхаса*. М.: Восточная литература, 1979. 304 с.
8. Bhavabhuti. *Rama's Later History or Uttara Rama Charita* / transl. by S. K. Belvalkar. Vol. II. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1915. 190 p.
9. Shulman D. Bhavabhūti on Cruelty and Compassion. In: Richman P. (ed.) *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. P. 49–82.
10. Richman P. Questioning and Multiplicity Within the Ramayana Tradition. *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. In: Richman P. (ed.) *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. P. 1–23.
11. Глушкова И. П. (отв. ред.) *Древо индуизма. Материалы и исследования*. М.: Восточная литература, 1999. 559 с.
12. Баранников А. П. (пер.). *Тулси Дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы*. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 968 с.
13. Сазанова Н. М. (пер.). «Океан поэзии» *Сур Даса*. М.: Изд-во МГУ, 1973. 311 с.
14. Сазанова Н. М. (пер.). *Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии*. М.: Изд-во МГУ, 1992. 304 с.
15. Цветков Ю. В. *Сурдас и его поэзия*. М.: Восточная литература, 1979. 168 с.
16. Цветков Ю. В. *Тулсидас*. М.: Восточная литература, 1987. 184 с.
17. Гафурова Н. Б. *Кабир и его наследие*. М.: Восточная литература, 1976. 120 с.
18. Ванина Е. Ю. Средневековый мистицизм // Глушкова И. П. (отв. ред.) *Древо индуизма. Материалы и исследования*. М.: Восточная литература, 1999. С. 222–245.
19. Глушкова И. П. Махараштра: Виттхал. В: Глушкова И. П. (отв. ред.) *Древо индуизма. Материалы и исследования*. М.: Восточная литература, 1999. С. 283–312.
20. Глушкова И. П. *Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры*. М.: Научный мир, 2000. 264 с.



21. Глушкова И. П. Берите бога задаром! Поэтическая автобиография Тукарама // Серебряков И. Д., Ванина Е. Ю. (отв. ред.). *Голоса индийского средневековья*. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 165–196.

22. Lutgendorf Ph. The Secret Life of Rāmcandra of Ayodhya. In: Richman P. (ed.) *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. P. 217–234.

23. Глушкова И. П. Боги здесь и сейчас: индусская мифология как инструмент создания североиндийской идентичности // Куценков А. А., Ванина Е. Ю. (отв. ред.). *Южная Азия: конфликты и компромиссы. Материалы научной конференции*. М.: ИВ РАН, 2004. С. 169–256.

24. Ванина Е. Ю. (пер.) Рам Нараян Агравал (Мастана). Письмо из рая от предков потомкам-рабам // Глушкова И. П. (рук. проекта), Ванина Е. Ю. (отв. ред.). *Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия*. М.: Восточная литература, 2017. С. 600–605.

25. Lutgendorf Ph. Interpreting Rāmraj: Reflections on the Rāmāyaṇa, Bhakti and Nationalism // Lorenzen D. N. (ed.) *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. N. Y.: SUNY Press, 1995. P. 253–287.

26. Глушкова И. П. Религиозная идентичность и политика национальной интеграции в Индии // Малашенко А., Филатов С. (отв. ред.). *Религия и конфликт*. М.: Московский центр Карнеги, 2007. С. 223–265.

27. Kohli N. *Abhuyday*. Vol. I. Delhi: Abhiruchi prakashan, 1998. 701 p.

28. Kohli N. *Abhuyday*. Vol. II. Delhi: Abhiruchi prakashan, 1998. 592 p.

29. Banker A. *Prince of Ayodhya*. Delhi: Penguin, 2003. 387 p.

30. Banker A. *Siege of Mithila*. Delhi: Penguin, 2003. 522 p.

31. Banker A. *Demons of Chitrakut*. Delhi: Penguin, 2004. 615 p.

32. Banker A. *Armies of Hanuman*. Delhi: Penguin, 2005. 457 p.

33. Banker A. *Bridge of Rama*. Delhi: Penguin, 2005. 480 p.

34. Banker A. *King of Ayodhya*. Delhi: Penguin, 2006. 561 p.

35. Banker A. *Vengeance of Ravana*. Delhi: Penguin, 2011. 320 p.

36. Banker A. *Sons of Sita*. Delhi: Penguin, 2012. 360 p.

Информация об авторе

Ванина Евгения Юрьевна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра индийских исследований, Институт востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>,
✉ eug.vanina@gmail.com.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 апреля 2022 г. Одобрена после рецензирования: 07 мая 2022 г. Принята к публикации: 07 мая 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.



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.

References

1. Appadurai A. Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation // Richman P. (ed.) *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. P. 22–49.
2. Richman P. (ed.). *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. 280 p.
3. Richman P. (ed.). *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. 400 p.
4. Richman P. (ed.). *Ramayana Stories in Modern South India. An Anthology*. Bloomington: Indiana University press, 2008. 288 p.
5. Grintser P. A. (transl.). *Ramayana. Books 1–2. Balakanda (The Book on Childhood), Ayodhyakanda (The Book on Ayodhya)*. Moscow: Lodomir, 2006. 889 p. (In Russ.)
6. Grintser A. (transl.). *Ramayana. Book 3. Aranyakanda (The Book on Forest)*. Moscow: Lodomir, 2014. 400 p. (In Russ.)
7. Grintser P. A. *Bhasa*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1979. 304 p. (In Russ.)
8. Bhavabhūti. *Rama's Later History or Uttara Rama Charita*. Transl. by S. K. Belvalkar. Vol. II. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1915. 190 p.
9. Shulman D. Bhavabhūti on Cruelty and Compassion // Richman P. (ed.) *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. P. 49–82.
10. Richman P. Questioning and Multiplicity Within the Ramayana Tradition. *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition* // Richman P. (ed.) *Questioning Ramayanas: a South Asian Tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2001. P. 1–23.
11. Glushkova I. P. (ed.). *The Tree of Hinduism. Materials and Researches*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999. 559 p. (In Russ.)
12. Barannikov A. P. (transl.). *Tulsi Das. Ramayana or Ramacharitamansa. The Sea of Rama's Deeds*. Moscow–Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR, 1948. 968 p. (In Russ.)
13. Sazanova N. M. (transl.). *'The Ocean of Poetry' by Sur Das*. Moscow: Izdatelstvo MGU, 1973. 311 p. (In Russ.)
14. Sazanova N. M. (transl.). *No Life Without Krishna. From Medieval Indian Poetry*. Moscow: Izdatelstvo MGU, 1992. 304 p. (In Russ.)



15. Tsvetkov Yu. V. *Surdas and His Poetry*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1979. 168 p. (In Russ.)
16. Tsvetkov Yu. V. *Tulsidas*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1987. 184 p. (In Russ.)
17. Gafurova N. B. *Kabir and His Legacy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1976. 120 p. (In Russ.)
18. Vanina E. Yu. Medieval Mysticism // Glushkova I. P. (ed.) *The Tree of Hinduism. Materials and Researches*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1999, pp. 222–245. (In Russ.)
19. Glushkova I. P. Maharashtra: Vitthal. In: Glushkova I. P. (ed.) *The Tree of Hinduism. Materials and Researches*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999. P. 283–312. (In Russ.)
20. Glushkova I. P. *Indian Pilgrimage. The Metaphor of Motion and the Motion of Metaphor*. Moscow: Nauchniy mir, 2000. 264 p. (In Russ.)
21. Glushkova I. P. Take Good Free! A Poetic Autobiography of Tukaram // Serebryakov I. D., Vanina E. Yu. (eds) *Voices from Medieval India*. Moscow: Editorial URSS, 2002. P. 165–196.
22. Lutgendorf Ph. The Secret Life of Rāmcandra of Ayodhya. In: Richman P. (ed.) *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1991. P. 217–234.
23. Glushkova I. P. Gods Here and Now: Hindu Mythology as an Instrument for the Creation of the North Indian Identity // Kutsenkov A. A., Vanina E. Yu. (eds) *South Asia. Conflicts and Compromises. Proceedings of a Conference*. Moscow: IV RAN, 2004. P. 169–256.
24. Vanina E. Yu. (transl.). Ram Narayan Agrawal (Mastana). A Letter from Heaven from the Ancestors to Slavish Successors // Glushkova I. P. (gen. ed.), Vanina E. Yu. (ed.) *Under the Skies of South Asia. Censure and Praise: Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2017. P. 600–605.
25. Lutgendorf Ph. Interpreting Rāmraj: Reflections on the Rāmāyaṇa, Bhakti and Nationalism // Lorenzen D. N. (ed.) *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. N. Y.: SUNY Press, 1995. P. 253–287.
26. Glushkova I. P. Religious Identity and the Politics of National Integration in India // Malashenko A., Filatov S. (eds) *Religion and Conflict*. Moscow: Moskovskiy tzentr Karnegi, 2007. P. 223–265.
27. Kohli N. *Abhuyday*. Vol. I. Delhi: Abhiruchi prakashan, 1998. 701 p.
28. Kohli N. *Abhuyday*. Vol. II. Delhi: Abhiruchi prakashan, 1998. 592 p.
29. Banker A. *Prince of Ayodhya*. Delhi: Penguin, 2003. 387 p.
30. Banker A. *Siege of Mithila*. Delhi: Penguin, 2003. 522 p.
31. Banker A. *Demons of Chitrakut*. Delhi: Penguin, 2004. 615 p.
32. Banker A. *Armies of Hanuman*. Delhi: Penguin, 2005. 457 p.
33. Banker A. *Bridge of Rama*. Delhi: Penguin, 2005. 480 p.
34. Banker A. *King of Ayodhya*. Delhi: Penguin, 2006. 561 p.
35. Banker A. *Vengeance of Ravana*. Delhi: Penguin, 2011. 320 p.
36. Banker A. *Sons of Sita*. Delhi: Penguin, 2012. 360 p.



Information about the authors

Eugenia Yu. Vanina – Dr. Habil. (Hist.), Prof., Principal Research Fellow, Center of Indian studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>,
✉ eug.vanina@gmail.com.

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: April 17, 2022. Approved after peer reviewing: May 07, 2022, Accepted for publication: May 07, 2022. Published: June 29, 2022.

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

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья
УДК 930.2(07):24
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-265-281>

Исторические науки

Защитные формулы-паритты в буддийских текстах палийского канона

Сафарали Хайбуллоевич Шомахмадов

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

Аннотация. Статья посвящена анализу буддийских текстов, содержащих защитные формулы-паритты, как они представлены в канонических и неканонических текстах Палийского канона – Типитаки. Основное внимание уделяется трехчастной функциональной классификации канонических текстов тхеравады – сутт и джатак, содержащих паритты. Согласно представленной классификации, сакральные формулы южного буддизма можно разделить на «защитные», представляющие эквивалент простонародных заклинаний; «благопожелательные», обеспечивающие успех в благих начинаниях; «сотериологические», целью которых является обретение нирваны. Таким образом, паритты можно разделить на мирские, цели которых сугубо утилитарны, и надмирские, ведущие к реализации высшей религиозной цели. В статье отмечается полифункциональность паритт, ввиду которой сакральные возгласения могут быть отнесены к нескольким группам рассматриваемой классификации. Автор статьи указывает, что в буддийском неканоническом тексте тхеравады «Вопросы Милинды» представлено критическое отношение буддийской доктрины к практике рецитации защитных формул, однако сам факт такого обсуждения указывает на значимость возгласения паритт в традиции тхеравады. В результате исследования автор статьи приходит к следующим выводам: несмотря на критическое отношение буддийской доктрины к практике рецитации защитных формул, паритты, во многом корнями уходящие в глубокую архаику, активно вводятся в буддийский канон и сакрализуются наравне с нарративами, призванными обеспечить достижение нирваны.

Ключевые слова: паритты; Типитака; сутты; джатаки; сакральные формулы; тхеравада

Для цитирования: Шомахмадов С.Х. Защитные формулы-паритты в буддийских текстах палийского канона. *Ориенталистика*. 2022;5(2):265–281. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-265-281>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





The protective sacral formulas-parittās in buddhist texts of pāli canon

Safarali Khaybulloevich 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 Buddhist texts with protective verbal formulas – parittās. It is based upon research of the Buddhist canonical and non-canonical texts of Tipiṭaka – Pāli Canon. Special treatment is given to the three-fold ‘functional’ classification of Theravāda canonical texts – Suttas and Jātakas, containing parittās. Following the classification, one can distinguish ‘protective’ parittās (equivalents of folk spells); ‘benevolent’ sacral formulas, which grant the success in the good undertaking; ‘soteriological’ ones, the main goal of which is to obtain the nirvāṇa. It comes out that parittās can be mundane with strictly utilitarian aims and super-mundane that have transcendental goals. The multi-functional characteristics of parittās are summarized in the article. The article comprises an analysis of plots of the non-canonical Theravāda text “The Questions of King Milinda” that contain the critical discussion on parittās. As a result, the author concludes as follows. Despite Buddhist doctrinal critics of parittās reciting the fact of discussion of this practice in non-canonical Theravāda texts confirms the value of parittās chanting in the tradition of Southern Buddhism.

Keywords: parittās; Tipiṭaka; suttas; jātakas; sacral formulas; Theravāda

For citation: Shomakhmadov S. Kh. The protective sacral formulas-parittās in Buddhist texts of pāli canon. *Orientalistica*. 2022;5(2):265–281. (In Russ.)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-265-281>.

Введение

При изучении южноазиатской практики рецитации сакральных формул, а также ее отражении в письменных памятниках, как правило, рассматривается возгласение буддийских дхарани и мантр как в ортодоксальных, так и неортодоксальных течениях индийской религиозно-философской мысли. Исследования защитных формул в южном буддизме тхеравады, зафиксированных в Палийском буддийском каноне – Типитаке – не столь известны, как публикации, посвященные дхарани и мантрам, однако традиция их возгласения, механизмы инкорпорирования сакральных формул в канон тхеравады, а также рефлексия на практику их рецитации в рамках южнобуддийской традиции представляют серьезный научный интерес.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





Палийский термин *parittaṃ* (*parittā*) (санскр. *paritray*, *paritrāṇa*) буквально означает «всеобъемлющая защита, охрана»¹. В буддийских канонических текстах он изначально употреблялся для обозначения защитных (от воздействия злокозненных существ – нелюдей (пал. *amānussa*; санскр. *amānuṣya*), якшей, бхут и др.), а также целебных (преимущественно против укусов ядовитых змей) заклинаний, обращенных к богам, буддам и бодхисаттвам [1, р. 347; 2, р. 321–326]. В текстах палийской традиции также встречаются такие производные от *parittā* слова, как *parittānubhāva* («восприятие паритты»), *parittakaraṇato* («творение паритты»). С практикой рецитации паритт теснейшим образом связан такой ментальный феномен, как «творение / утверждение истины» (пал. *sacca-kiriya*; санскр. *satya-kriya*, *satyādhiṣṭhāna*), подразумевающий, если кратко, как непоколебимую веру в истинность и, как следствие, действенность произносимых фраз, так и твердую уверенность в безусловности Благородных истин, утверждение которых способствует обретению полного освобождения. Безусловно, детальное изучение *satya-kriya* (*satyādhiṣṭhāna*) в рамках южнобуддийской традиции вполне применимо в исследованиях «северобуддийских» дхарани и мантр.

Цели и задачи статьи

Цель статьи – рассмотрение защитных формул-паритт, содержащихся в Палийском каноне (Типитаке), в аспекте их использования в рамках буддийской религиозной практики. Для реализации поставленной цели необходимо решение следующих задач:

- рассмотреть ментальный (*сачча-кирия* – «творение / утверждение истины») и «физический» (ритуальный) аспекты практики рецитации сакральных защитных формул-паритт;
- классифицировать тексты Палийского канона, содержащие сакральные защитные формулы, согласно функциональному принципу применения защитных формул;
- раскрыть содержание рефлексии буддийской классической философии на практику рецитации защитных паритт в буддийских неканонических текстах.

Как было отмечено ранее, по сравнению с исследованиями дхарани и мантр, специализированных публикаций, посвященных париттам, сравнительно немного. Среди таковых за авторством «включенных в традицию» исследователей – сингальских, бирманских буддийских монахов – необходимо отметить работу Пьядасси Тхеры (*Piyadassi Thera*) [3], статью Махатхеры Хаммалавы Саддхатиссы (*Hammalawa Saddhatissa Maha Thera*) [4], а также 6-томный труд Мингуна Саядо (*Mingun Sayadaw*) «Большая хроника будд» (*The Great Chronicle of Buddhas*). Практика рецитации паритт рассматривается М. Саядо в третьем томе, в гл. 22 [5]. Тема возгласения паритт обсуждается в палийском постканоническом произведении «Вопросы Милинды» («Милиндапаньха»), русскоязычный перевод которого впервые был издан в 1989 г. [6]. Среди специализированных публикаций, посвященных париттам, следует упомянуть статью Л. де Силва (*Lily de Silva*) [7], а также ее моно-

¹ Синонимом термина *paritta* в палийской традиции является слово *rakkham* (пал. *rakkham*; санскр. *rakṣam*).



графию [8], равно как и главу в коллективной монографии за авторством П. Харви (Peter Harvey) [9]. В качестве ключевых исследований феномена «установления истины» (*сачча-кирия*) необходимо упомянуть, пожалуй, первую публикацию по этой теме (1917 г.) за авторством Э. У. Бёрлинггейма (Eugene Watson Burlingame) [10], монографию сингапурского исследователя Чжоу Фа Кун (Chou Fah Kong) [11], а также пространную статью П. Кауфманна (Paulus Kaufmann) [12], представляющую собой интересную попытку изучения ментального аспекта возглашения сакральных формул применительно к практике японского эзотерического буддизма в традиции школы Сингон (досл. «Истинное слово»).

Хронологические рамки исследования ограничены II–I вв. до н. э., что обусловлено временем письменной фиксации основных источников, привлекаемых в данной статье. Таким образом, живая традиция возглашения защитных паритт в странах Южной и Юго-Восточной Азии, представляющая, несомненно, актуальный научный интерес, остается за рамками данного исследования.

Аспекты ритуала возглашения защитных паритт

В палийских источниках присутствует один существенный аспект рецитации паритт, имеющий сугубо ментальное измерение, – *сачча-кирия* (*самья-кирия*) (пал. *sacca-kiriya*; санскр. *satya-kriya*; досл. «творение истины») [13, р. 120]. Его синонимами выступают *сачча-вачана* (пал. *sacca-vacana*; санскр. *satya-vacana*) и *сачча-ваджджа* (пал. *sacca-vajja*; санскр. *satya-vādyā*) – «говoreние истины». *Самья-кирия* подразумевает абсолютную искренность намерений возглашающего паритту в стремлении осуществить смысл произносимых слов защитной формулы [2, р. 591], т. е. залогом исполнения слов «заклинания» является искренняя вера в обязательность осуществления сути произносимого [9, р. 67–68, 70–71, 74]. Даже если данный важный аспект провозглашения защитных формул мы находим в текстах южнобуддийской традиции, логично считать необходимым наличие этой «составляющей» и при произнесении как ведийских мантр, так и буддийских дхарани.

Всеми исследователями феномена «установления истины» при возглашении сакральных формул подтверждается, что *sacca-kiriya* представляет собой неотъемлемый аспект исполнения ритуала [11, р. 22; 12, р. 3–4], составляя в совокупности с вербализацией мантр / дхарани и, само собой, совершением неких действий триединство ментального, вербального и физического аспектов, которое необходимо для успешной реализации замысла (ритуала)². В этом смысле можно предположить, что чтение мантр / дхарани, зафиксированных в письменных памятниках, также предполагает вхождение в определенное состояние, характеризующееся как «творение истины», когда чтение сакральных формул как вслух (та же рецитация), так и «про себя» представляет собой вид речевой религиозной практики [16; 17], определенным образом маркированной в тексте.

² Триединство ментального, вербального и физического аспектов в традиции эзотерического буддизма японской школы Сингон носит название «трех тайнств» (*саммицу*): «тайна тела», «тайна речи» и «тайна мысли» [14, с. 19; 15, с. 97–98].



Обладая основной функцией защиты от различного рода бедствий и обеспечения благополучного исхода всевозможных мероприятий, паритты возглашаются как индивидуально, так и при скоплении слушателей и соисполнителей. Южнобуддийский ритуал рецитации сакральных формул представляет собой обрядовый комплекс, включающий в себя в том числе и архаические добуддийские верования. В связи с этим особый интерес представляет рассмотрение таких неотъемлемых атрибутов практики возглашения паритт, упоминаемых в канонических текстах тхеравады – сказаниях о прошлых рождениях Будды (*джатаках*), – как песок (пал. *vākilam*) и нить (пал. *suttakam*) [18, р. 396], а также ритуальных действий, где данные атрибуты используются³. Так, нить, во время возглашения сакральных формул поддерживаемая монахами, окружает всех слушателей-мирян, образуя тем самым своеобразный защитный круг, а по завершении ритуала делится на части по числу мирян и носитися либо на запястье, либо на шее в качестве защитного амулета [9, р. 53–54].

Иной обряд, сопровождающий практику возглашения сакральных формул в традиции тхеравады, уходящий корнями в глубокую архаику, заключается в том, что во время рецитации паритт пепел от воскуряемых благовоний падает в специально установленный сосуд⁴ с водой, символизируя тем самым единение четырех стихий – «земли» (пепел), «огня», «воздуха» и «воды», – отчего вода, которой по завершении ритуала окропляются слушатели-миряне, становится освященной и обретает функцию защиты [9, р. 54–55].

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что практика рецитации защитных паритт в традиции тхеравады осуществляется сугубо в рамках отправления ритуала, в обязательном порядке подразумевающего триединство ментального («установление истины» – *сачча-кирия*), вербального (собственно возглашение паритт) и физического аспектов, включающего как определенное рода действия, так и манипуляции с атрибутами (песок, вода, нить).

Классификация сакральных формул в канонических текстах тхеравады

Паритты либо представляют собой отдельные сутты или джатаки, рецитируемые полностью, либо выдержки из них, укомплектованные в своего рода «сборники» (санскр. *санграха*, *самуччая*), построенные по определенному принципу. Однако, как упоминалось ранее, традиция составления отдельных собраний «заклинательных» текстов южного буддизма более поздняя. Таким образом, в рамках данной статьи будет целесообразным сосредоточиться на рассмотрении паритт в составе Палийского канона – Типитаки.

Основываясь на функциональном принципе классификации буддийских сакральных возглашений, впервые сформулированном выдающимся отечественным китаеведом-буддологом В. П. Васильевым (1818–1900) [19, с. 142], буддийские канонические тексты тхеравады, содержащие

³ К сожалению, в рамках данной статьи нет возможности рассмотреть все аспекты ритуальных действий, сопровождающих возглашение защитных паритт. Для более подробной информации по данному вопросу следует обратиться к статье Л. де Сильвы [7].

⁴ Сосуд также может обматываться сакральной нитью, что является примером комбинирования обрядов.



«сакральные формулы»-паритты, условно можно разделить на три группы: (1) «защитные возгласия»⁵, функция которых сугубо утилитарна – защита адресата сакральной рецитации от различного рода мирских напастей (болезней, стихийных бедствий, недругов, укусов ядовитых змей и насекомых, нападения диких животных, злых духов, неблагоприятного влияния планет); (2) благопожелательные паритты, возгласие которых призвано обеспечить успех в различных начинаниях, опять-таки преимущественно мирского характера (начало всевозможных празднований, рождение ребенка, свадьба, возведение нового дома, крупная покупка, хороший урожай, всеобщее благоденствие и пр.); (3) сотериологические паритты, цель которых – обретение адресатом возгласия религиозной заслуги (пал. *piñña*; санскр. *piṇṇa*), окончательного освобождения – нирваны. Стоит отметить: во-первых, многие канонические тексты тхеравады, содержащие сакральные формулы-паритты, могут быть отнесены сразу к двум, а то и ко всем трем, группам⁶, во-вторых, нельзя не обратить внимание на близость классификации паритт тхеравады и типологий дхарани, представленных в текстах «северобуддийской традиции» [20].

Так, к **первой группе** текстов можно отнести паритту, представленную в «Защищающей сутре» (*Атанатия*⁷-*сутта*, входящая в состав Дигхникаи), призванную защитить мирян, монахов и монахинь от происков зловредных существ – якшей, кумбхандов, нагов и прочих злокозненных демонов. Примечательно, что заклинание было озвучено не Бхагаваном, а одним из Четырех Махараджей-хранителей сторон света – повелителем севера Вайшраваной (пал. *Vessavaṇa*). Будда же лишь объявляет собранию монахов о необходимости изучения, освоения и запоминания данного заклинания. В перечне повелителей злокозненных демонов, к которым необходимо взывать, чтобы избавиться от происков их «подчиненных», упоминаются такие ведийские божества, как Индра, Сома, Варуна, Праджапати и др. [21, р. 472–478].

К первой группе текстов также можно отнести *Кхандха*⁸-паритту, именуемую «Защита [пяти] групп [причинно-обусловленных дхарм]⁹», которая восходит к одноименной *Кхандха-ватта-джатаке* («Джатака о продлении жизни»¹⁰). В джатаке представлено заклинание против четырех видов змей,

⁵ В этом аспекте буддийские паритты обнаруживают явное сходство с магическими заклинаниями народной традиции.

⁶ На полифункциональность палийских паритт указывает также Л. де Сильва [7, р. 140].

⁷ Пал. *āṭṭānāṭṭiya*; санскр. *ātrāṇṭiṭiya*.

⁸ Пал. *khandho*; санскр. *skandha*.

⁹ *Панчаскандха* – пять групп, формирующих понятие «индивид»: группа материи (*рупа-скандха*), группа чувствительности (*ведана-скандха*), группа понятий (*самджня-скандха*), группа формирующих факторов (*самскара-скандха*), группа сознания (*виджняна-скандха*).

¹⁰ *Khandha-vatta* (санскр. *Skandha-varta*) – досл. «возобновление, воспроизведение скандх», т.е. джатака, повествующая о способах продления деятельности групп причинно-обусловленных дхарм, формирующих понятие «индивид». Иными словами, это джатака «о способах продления пребывания в сансаре», по сути – о способах продления земной жизни.



смертельно жаливших отшельников. Спасение, согласно повествованию, заключается в провозглашении доброжелательного расположения (пал. *metta*; санскр. *maitrī*) ко всем живым существам, в том числе и к ядовитым змеям [22, p. 100–102]. Таким образом, Кхандха-паритта может быть отнесена и к группе «сотериологических возгласий», поскольку в ней также утверждается практика дружелюбия – *майтри*. «Заклинательные» гатхи Кхандха-ватта-джатаки практически в неизменной форме получили статус самостоятельной защитной формулы.

Также к вышеозначенным двум группам («защитные» и «сотериологические» паритты) можно отнести текст *Мора-джатаки* («Джатаки о Павлине»), повествующей о золотоцветном (проповедующем Дхарму, согласно тексту Махамора-джатаки) павлине-отшельнике, где представлены общие правила произнесения защитных формул, что называется, «на каждый день». Вызывают интерес два фрагмента рецитации защитных формул-паритт, содержащихся в данной джатаке. Согласно каноническому повествованию, чудесный павлин произносил паритты дважды в день – утром и вечером, – что призвано было уберечь его от различных бедствий (каких именно, в тексте джатаки не уточняется). Благодаря непрерывной рецитации защитных формул золотой павлин неизменно избегал опасности быть пойманным – шесть ловцов на протяжении семи лет, каждый безуспешно, пытались изловить диковинную птицу, и только седьмому охотнику в конце его семилетнего срока выслеживания павлина удалось его поймать¹¹. И причиной неудачи, постигшей волшебную птицу, послужило прерывание рецитируемой паритты – павлин увидел подставленную охотником в качестве западни прекрасную самку, и впад в вожделение, «пернатый отшельник» забыл произнести защитную формулу до конца, что и привело к его пленению.

Хотя повествование о царственном павлине и принято соотносить с сюжетами, связанными с Махамаюри – одним из пяти персонажей культа Панчаракша, смысл джатаки, пусть и связан напрямую с рецитацией защитных формул, существенно отличается от заклинаний, свойственных текстам цикла «Пяти защит». Прежде всего обращают на себя внимание «объекты восхваления», упоминаемые в паритте Мора-джатаки. Первая паритта обращена к Брахме-солнцу, вторая – содержит сразу несколько адресатов почитания, на рассмотрении которых следует остановиться подробнее. Первыми упоминаются «брахманы, сведущие во всем» (*brahmaṇā vedagu sabbadhamme*), апелляция к которым, согласно тексту джатаки, способна обеспечить защиту лица, возгласяющего паритту (*maṃ pālayantu*). Затем следуют почтительные обращения к буддам (*nam' atthu buddhānaṃ*), просветленному состоянию сознания – бодхи (*nam' atthu bodhiyā*), подвижникам, обретшим бодхи и тем самым достигшим освобождения (архатам) (*namo vimuttānaṃ*), и, наконец, освобождению как таковому (*namo vimuttiyā*) [13, p. 47–49]. Беспорно, здесь мы видим нормативный перечень идеалов стхавиравады («Учения старейшин»; в южнобуддийской традиции – тхеравады). Таким образом, вторая паритта представляет собой мнемотехнический прием запоминания¹² рели-

¹¹ Обращает на себя внимание усиление сакрального для буддийской традиции числа семь – семь раз по семь лет.

¹² То, что может быть названо *dhāraṇa*(ī).



гиозных (в данном случае, надо понимать, монашеских) предписаний, забвение которых неизбежно ведет к отпадению от правил Винаи, неизбежно влекущему за собой кармическое возмездие. То, что изначально праведный павлин-отшельник, соблюдая религиозную чистоту, на протяжении длительного времени был огражден от житейских напастей, являет собой убедительный пример характерной для индийской религиозной традиции неразрывной связи земного благополучия и духовного совершенствования – физического и ментального уровней бытия.

К текстам **второй группы** – благопожелательным париттам – можно отнести «Сутру о Сокровище» (*Ратана-сутта*). Небольшой по объему данный канонический текст, входящий в состав Чулла-вагги – второго раздела Сутта-нипаты, пожалуй, представляет собой сакральное возгласие в чистом виде: восхваления Бхагавану и его Учению перемежаются с пожеланиями благополучия всем живым существам [23, р. 28–30; 24, р. 39–42]. Практически каждый «смысловой блок» текста завершается словами «Этой истиной да воцарится благо!» (*etena saccena suvatthi¹³ hotu*), последние три – сокращенной версией предыдущего изречения: «Да воцарится благо!» (*suvatthi hotu*).

Паритта Ангулималы¹⁴, согласно традиции, помогает беременным родить здорового ребенка. Выделенная из текста Ангулимала-сутты, входящей в состав четвертого раздела (*Раджа-вагга*; Раздел «О царях») Маджджхима-никаи, данная паритта, в строгом смысле слова, с трудом может быть названа заклинательной формулой – нет ни воззвания к какому-либо объекту поклонения, ни обращения к нему с какой-либо просьбой. Эффект от произнесенной фразы достигается посредством рассмотренного выше «творения (говорения) истины» (*самья-крия*). Ангулимала произнес, обращаясь к роженице: «<...> с тех пор, как я обрел Благородное Рождение (архатство), я не лишил никого жизни; как сказанное – истина, точно так же тебе и твоему ребенку ничего не будет угрожать» [25, р. 714]. Впоследствии данное изречение получило хождение на правах самостоятельной заклинательной формулы.

К **третьей группе** сакральных возгласий южнобуддийской традиции, характеризующих направленностью на обретение религиозной заслуги и как высшей цели – достижение освобождения от оков сансары, можно отнести паритту «Верхушка знамени» (*Дхаджагга¹⁵-паритта*), вполне вероятно соотносимую с известной Дхваджа-агра-кеюра-дхарани (*Dhvajāgra-keyūrā-dhāraṇī*; «Дхарани, [именуемое] 'Браслет на вершине знамени'»). Текст также имеет другое название – Апараджита-дхваджа (*Aparājitadhvaṇja*; «Непобедимое знамя»). Данная паритта, как и в случае с Ратана-суттой, полностью совпадает с текстом одноименной сутры. Смысл повествования заключается в том, что лишь обращение к Трем Сокровищам – Будде, Дхарме и Сангхе – способно избавить людей от «страха, оцепенения, мороза по коже» [6, с. 468–469].

¹³ Санскр. *svasti!*

¹⁴ *Aṅgulimālā* (букв. «Ожерелье из пальцев») – имя разбойника, обращенного Буддой. До встречи с Бхагаваном душегуб отрезал пальцы своих жертв в качестве трофеев.

¹⁵ Пал. *dhajagga*; санскр. *dhvajāgra*.



С одной стороны, Дхаджагга-паритту также можно отнести и к первой группе, поскольку ее рецитация способствует устранению вполне мирских (психологических) проблем – страх, оцепенение. С другой стороны, эффект от возглашения данного сакрального текста можно интерпретировать как освобождение от аффектов, поскольку просветленный «<...> свободен от страсти, свободен от ненависти, свободен от заблуждений, не робок, не боязлив <...>» [6, с. 469].

Таким образом, в южнобуддийской традиции важное место в религиозной практике занимала рецитация защитных формул-паритт, представлявших собой выдержки из наиболее популярных канонических текстов либо же все произведение целиком, если, как в случае с Ратана-суттой, было невелико по объему и должным образом ритмизовано. Важно отметить, что «основой» паритт служили как действительные заклинания против змей, злых духов и т. п., вероятно имеющие добуддийское происхождение, но впоследствии инкорпорированные в канонические сюжеты [7, р. 140], так и «доктринально значимые» восхваления Трех Сокровищ – Будды, Дхармы, Сангхи, – рассматриваемые как способы удержания в памяти (*дхарана*) ключевых понятий буддийской доктрины, постоянное памятование о которых способствует устранению аффективных состояний сознания.

Основываясь на анализе вышеозначенных буддийских канонических письменных памятников, можно констатировать, что, как и в случае с ведийской мантрой, при исследовании паритт южнобуддийской традиции мы обнаруживаем два уровня бытования защитных словесных формул: (1) уровень «простонародных форм религии», различного рода «магических» манипуляций, призванных удовлетворить конкретные человеческие потребности, и (2) так называемый иератический уровень, где рецитация словесных формул направлена на реализацию конечной религиозной цели, в данном случае – достижения нирваны.

Вместе с тем необходимо отметить заметное взаимопроникновение этих двух уровней бытования защитных формул в традиции буддизма тхеравады. Так, «доктринально значимые» изречения функционируют в статусе вербальных оберегов для достижения вполне мирских целей (например, паритта из Мора-джатаки – для защиты от укусов ядовитых змей либо изречение из Ангулимала-сутты – для успешных родов), в то время как стихотворные фрагменты (заговоры от все тех же змей) Кхандха-ватта-джатаки, имеющие, по всей видимости, весьма древнее происхождение, в буддийской традиции прочно связываются с добродетелью дружелюбия по отношению ко всем живым существам.

Дискуссия об использовании паритт в «Вопросах Милинды»

Богатый материал для изучения защитных формул-паритт в ранней буддийской традиции может дать анализ одного из «ответов на вопросы» (*pañhā-veyyākaraṇa*)¹⁶, содержащегося в известном буддийском тексте «Вопросы Милинды» («Милиндапаньха»), созданном приблизительно во II–I вв. до н. э. и представляющем собой, по сути, обширный комментарий к различным аспектам буддийской доктрины, в том числе и по поводу

¹⁶ В русскоязычном издании – «Вопрос 4» Третьей книги [6, с. 167–170].



использования заклинаний. Важность данного письменного памятника обусловлена тем, что, по всей видимости, «Вопросы Милинды» создавались незадолго до письменной фиксации Палийского канона либо одновременно с ним, и данный текст может содержать воззрения, изначально бытовавшие в некогда единой традиции, а впоследствии обусловившие специфику различных направлений и школ буддизма. Письменная фиксация «Милиндапаньхи» состоялась уже после Третьего буддийского собора (ок. 250 г. до н. э.), на котором были подвергнуты строжайшему анализу все воззрения, причисляемые в то время к буддийским; многие были отвергнуты как еретические. Аналитический подход, успешно примененный на Соборе в Паталипутре в III в. до н. э., был использован также при составлении «Вопросов Милинды» – обсуждение различного рода доктринальных «вопросов», представленное в письменном памятнике, выстроено по правилам традиционного индийского диспута. Важным здесь является включение защитных формул-паритт в круг обсуждаемых вопросов, а также отстаивание буддийским авторитетом, монахом Нагасеной, правомерности использования практики заклинаний, что, бесспорно, говорит об их особом месте в буддийской традиции. Недаром после Третьего буддийского собора от сарвастивады отделились ряд «подшкол», объединившихся в вибхаджьяваду (пал. *Vibhajjavāda*¹⁷; санскр. *Vibhajjavāda*), из которой вышли и саутрантика, и дхармагуптака, включившая в свой канонический свод «Собрание дхарани» (Дхарани-питака).

Размышление по поводу использования защитных формул-паритт в «Милиндапаньхе» начинается обращением индо-греческого царя Милинды (Менандр, 165–130 гг. до н. э.) к буддийскому тхере Нагасене с известным изречением Бхагавана о том, что нигде в мире желаний ни одному живому существу не укрыться от сетей смерти¹⁸. По справедливому замечанию А. В. Парибка, фраза несколько изменена [6, с. 406]; в оригинальной версии, представленной в Дхаммападе [28, с. 80; 29, р. 52–53], а также ее тибетской версии – Уданаварге [30, р. 5, 40] речь идет о двух гатхах, в которых ярко иллюстрируется действие закона причинно-следственного возникновения (*pratitya-samutpada*).

Таким образом, рассуждение о правомерности использования в рамках буддийской доктрины защитных формул в тексте «Вопросы Милинды» начинается с канонического изречения, утверждающего, что все человеческие несчастья, хотя и кажутся совершенно незаслуженными, проистекают из собственных дурных деяний, совершенных в прошлых жизнях. Вокруг него строится вся дискуссия по поводу функционирования паритт в буддийской традиции. Менандр справедливо задается вопросом: если кармическое следствие неотвратимо, согласно Слову Будды, то защитные формулы абсолютно бесполезны; однако известно, что Бхагаван наставлял в рецитации паритт, но тогда выходит, что имеющее сакральный статус буддавачаны утверждение о неотвратимости кармического следствия ложно [6, с. 168].

¹⁷ «Вера, которая анализирует; Религия логики, или разума» [26, р. 87].

¹⁸ Na antalikkhe, na samuddamajjhe, / na pabbatānaṃ vivaraṃ pavissa, / na vijjati so jagatippadeso / yattha – tthito muñceyya Maccupāsā ti [27, р. 150].



Нагасена разрешает противоречие, говоря о том, что действие защитных формул распространяется только на тех, чей срок еще не настал и «у кого нет препятствий, порожденных деянием» [6, с. 168]. Таким образом, паритты не могут повернуть время вспять и сделать больного здоровым, а немощного старика – полным сил юношей. То есть, что весьма важно для понимания функции отправления «заклинаний» в ранней буддийской традиции, защитные формулы отличаются от сверхъестественных (риддхических) способностей будд и бодхисаттв, они способны лишь *предотвратить* еще не совершившееся бедствие. Также паритты никоим образом не связаны с магией, прорицательством, которые в буддийском каноне категорически порицались. Так, в «Брахмаджала-сутте» «Дигха-никаи» перечисляются «низкие искусства», недостойные средства, коими не должны отшельники и брахманы обеспечивать себе пропитание. Среди них – использование магии как в отношении целых народов (вызывание посредством заклинаний обильных дождей или засухи, урожая или голодных сезонов, насылаение эпидемий или их прекращения), так и в отношении отдельных людей (умилостивление богов для получения для кого-нибудь конкретной выгоды, обеспечение определенному человеку здоровья или, наоборот, наведение на него хвори) [31, р. 34–39]. Примечательно, что в качестве аргументации в защиту практики рецитации заклинаний, по действенности равной применению лекарственных средств, Нагасена указывает на профилактический, сугубо «внешний», эффект – провозглашение защитных формул в любом случае способствует укреплению дыхательных путей и органов речи [6, с. 169].

Еще один важный момент – рецитация паритт, согласно тексту «Милиндапаньхи», приносит желаемый результат исключительно благочестивым людям, не обремененным дурными поступками, которые делают тщетными все попытки произнесения защитных формул, провозглашение сакральных фраз не имеет действия при наличии физического, вербального или ментального препятствий (дурных поступков или речей, а также аффективных состояний сознания) и, главное, ввиду отсутствия искренней веры в произносимое [6, с. 170], обеспечивающей «творение истины» (*самья-крия*) – действенность вербализованных формул. То есть, если заговор не действует, виноват сам произносящий [6, с. 170]. Однако там же, в тексте «Вопросов Милинды», также в защиту действенности вербальных защитных формул приводятся сюжеты двух джатак – «Джатаки о сундуке» (*Самугга-джатака*¹⁹) и «Джатаки об осквернении знамени» (*Дхаджавихетха-джатака*²⁰), – где представлены далекие от благочестия похождения искусных в магических средствах полубогов – *видьядхар*, которые с помощью заклинаний достигали своих мирских целей [6, с. 169–170].

Также в «Милиндапаньхе» представлен «репертуар» основных «бытовых» защитных паритт, в частности в южнобуддийской традиции. Так, наиболее востребованы были заклинания от укусов ядовитых змей, нападения разбойников, разъяренного слона, лесного пожара, пищевого отравления, наемных убийц [6, р. 169].

¹⁹ Пал. *Samugga-jātaka*; санскр. *Samudga-jātaka* [32, р. 313–316].

²⁰ Пал. *Dhāvaviheṭṭha-jātaka*; санскр. *Dhvāvaviheṭṭha-jātaka* [32, р. 189–191].



Выводы

Прежде всего, необходимо отметить, что в канонических и неканонических текстах тхеравадинской традиции отчетливо выражено двойственное отношение буддийской доктрины к заклинательной практике. С одной стороны, рецитация защитных паритт обоснованно подвергается критике, поскольку главная цель – освобождение от аффективных состояний сознания посредством сложной медитативной практики и, как следствие, достижение нирваны – в среде неискушенных последователей замещается очевидно более легким путем достижения благ, как мирских, так и духовных, через «шарлатанское» (*kuhaka*) бормотание бесполезных, с позиций буддийской доктрины, словесных формул. Практика рецитации защитных заклинаний в текстах Палийского канона позиционировалась как недостойная, низкая наука. Причины такого отношения вполне объяснимы: возгласение как благопожелательных заклинаний, так и проклятий, наносящих вред оппоненту, прорицательство, врачевание с помощью лекарственных растений и различных заговоров и другие «магические искусства» были широко распространены в индийской ортодоксальной традиции как весьма прибыльная статья дохода жреческого сословия.

Вместе с тем канонические тексты Сутта-питаки изобилуют примерами использования вербальных формул для очищения сознания от аффектов, что способствовало проникновению в суть Дхармы, как в случае с чудесным золотоцветным павлином в Мора-джатаке. Наравне с «высоким», иератическим, уровнем бытования защитных паритт в буддийской традиции, в Палийском каноне присутствуют сюжеты, где налицо успешное применение заклинаний в сугубо мирских целях. То есть в текстах Сутта-питаки словесные формулы, произносимые как для достижения религиозного идеала, так и «в бытовых целях», одинаково обретают сакральный статус и обладают равной степенью действенности, критерии которой также отчетливо формулируются в каноне.

Так, «результативность» рецитации защитных формул напрямую зависит от свободы произносящего заклинание от физических, вербальных и ментальных препятствий (дурных поступков, выражений, отсутствия аффективных состояний сознания). Немаловажным фактором, обеспечивающим успех от произнесения сакральных фраз, является наличие непоколебимой веры в истинность произносимого речения, что называется «творением истины» (*сатья-крिया*). Таким образом, практически любой канонический текст, обладающий статусом Слова Будды (*буддавачана*), может рассматриваться как имеющий защитные функции заклинания, поскольку, во-первых, является выражением истины (произнесен Бхагаваном) и, во-вторых, декламация данного текста «автоматически» подразумевает искреннюю веру в непоколебимость идей, выраженных в нем. Такое «превращение» текста в заклинание произошло, например, с ранее рассмотренной Ратана-суттой.

Также стоит отметить, что уже в ранний период функционирования буддийской традиции формируется основной «репертуар» мирских защитных заклинаний, отражающий наиболее актуальные проблемы древнеиндийского общества, решение которых, согласно обывательскому сознанию, не мыслилось без «божественного вмешательства». Одним из главных бедствий в Древней Индии считались укусы ядовитых змей, во множестве обитающих



в джунглях и заползающих в дома; грабители, подстерегающие путников; нападения диких, а также разъяренных животных, в частности слонов; лесной пожар, способный уничтожить целую деревню; распространенные в жарком климате пищевые отравления; покушения наемных убийц.

Литература

1. Childers R. C. (ed.) *A Dictionary of the Pali Language*. London: Trübner & Co., 1875. 624 p.
2. Kariyawasam A. G. S. Saccakiriya / Malalasekera G. P., Weerarante W. G. (eds) *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. VII. Fasc. 1. Colombo: Government of Ceylon, 2003. 792 p.
3. Piyadassi Th. *The book of protection: Paritta*. Kandy: Buddhist Publication Society; 1975. 123 p.
4. Saddhatissa H. The Significance of Paritta and its Application in the Theravāda tradition // Kalupahana D. J. (ed.) *Buddhist Thought & Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 125–137.
5. Sayadaw M. *The Great Chronicle of Buddhas*. Vol. III. Yangon: Ti-Ni Publishing Center, 1996. 496 p.
6. *Вопросы Милинды (Милиндапаньха)* / пер. с пали, иссл. и комм. А. В. Парибка. М.: Наука; ГРВЛ, 1989. 484 с.
7. Silva de, L. The Paritta Ceremony of Sri Lanka: Its Antiquity and Symbolism // Kalupahana D. J. (ed.) *Buddhist Thought & Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 139–150.
8. Silva de, L. *Paritta: A Historical and Religious Study of the Buddhist Ceremony for Peace and Prosperity in Sri Lanka*. Colombo: National Museums of Sri Lanka, 1981. 175 p.
9. Harvey P. The Dynamics of Paritta Chanting in Southern Buddhism // Werner K. (ed.) *Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*. London: Curzon, 1993. P. 53–84.
10. Burlingame E. W. The Act of Truth (Saccakiriya): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction. *Journal of Royal Asiatic Society*. 1917; Jul.:429–467. <https://doi.org/10.1017/s0035869x00050528>
11. Kong Choy Fah. *Saccakiriya: The Belief in the Power of True Speech in Theravāda Buddhist tradition*. Singapore: Choy Fah Kong, 2012. 285 p.
12. Kaufmann P. Saccakiriya and Shingon – Kūkai on truth in ritual. *Electronic Journal of Central and East Asian Religions*. 2016;2:1–66.
13. Fausböll V. (transl. and notes) *Ten Jātakas. The Original Pāli Text*. London–Copenhagen: Trübner & Co.; H. Hagerup, 1872. 127 p.
14. Икэгути Экан. *Подвижник огня* / пер. с яп.; ред., пер. и вступ. ст. Т. П. Григорьевой. М.: Республика, 1996. 462 с.
15. Семенцов В. С. *Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм*. М.: Наука; ГРВЛ, 1981. 184 с.
16. Остин Дж. Л. Слово как действие. *Новое в зарубежной лингвистике: сб. ст. Вып. 17: Теория речевых актов*. М.: Прогресс, 1986. С. 22–129.
17. Вежбицкая А. Речевые акты. *Новое в зарубежной лингвистике: сб. ст. Вып. 16: Лингвистическая прагматика*. М.: Прогресс, 1985. С. 251–275.



18. Fausbøll V. (ed.) *The Jātaka, together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha*. 1877. Vol. I. 511 p.

19. Васильев В. П. *Буддизм, его догматы, история и литература*. Ч. I: *Общее обозрение*. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1857. 365 с.

20. Шомахмадов С. Х. Классификация дхарани в буддийских канонических и постканонических источниках. *Mitrasampradānam: сб. науч. ст. к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова*. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 507–518.

21. Walshe M. (transl. from the Pali) *The Long Discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 648 p.

22. *The Jataka or Stories of the Buddha's former Births*. Transl. from the Pali by various hands under the editorship of Prof. E. B. Cowell. Transl. by W. H. D. Rouse. Vol. II. Cambridge: University Press, 1895. 316 с.

23. Norman K. R. (transl., introd., notes) *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*. Second ed. Oxford: Pali Text Society, 2001. 456 p.

24. Anderse D., Smith H. (eds) *Sutta-nipāta*. New ed. Oxford: Oxford University Press, 1948. 226 p.

25. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Transl. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication, 1995. 1425 p.

26. Rhys Davids T. W., Stede W. (eds) *Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society, 1952. 738 p.

27. Trenckner V. (ed.) *The Milindapañho: Being Dialogues between king Milinda and the Buddhist sage Nagasena*. The Pali Text. London–Edinburgh: Williams and Norgate, 1880. 431 p.

28. *Дхаммапада* / пер. с пали, введ. и комм. В. Н. Топорова. М.: Восточная литература, 1960. 159 с.

29. Daw Mya Tin (transl.) *The Dhammapada*. Yangon, Myanmar: Department for the Promotion and propagation of the Sasana, Yangon, 2003. 176 p.

30. Woodville Rockhill W. (transl. from the Tibetan of the Bkah-hgyur; notes and extracts from the comment. of Pradjñāvarman) *Udanavarga: A Collection of Verses from the Buddhist Canon, Compiled by Dharmatrāta. Being the Northern Buddhist Version of Dhammapada*. London: Trübner & Co., 1883. 224 p.

31. Barua A. (ed.) *Dīgha-nikāya (Romanize Pāli Text with English Translation)*. Vol. I. Delhi: New Rharatiya Book Corporation, 2008. 512 p.

32. Cowell E. B. (transl. from the Pāli by various hands; ed.) *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. III. Cambridge: University Press; 1897. 328 p.

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>,
© safaralihshom@mail.ru

Author's Links





Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 08 февраля 2022 г. Одобрена после рецензирования: 16 апреля 2022 г. Принята к публикации: 16 апреля 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.

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.

References

1. Childers R. C. (ed.) *A Dictionary of the Pali Language*. London: Trübner & Co., 1875. 624 p.
2. Kariyawasam A. G. S. Saccakiriya // Malalasekera G. P., Weerarante W. G. (eds) *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. VII. Fasc. 1. Colombo: Government of Ceylon, 2003. 792 p.
3. Piyadassi Th. *The book of protection: Paritta*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1975. 123 p.
4. Saddhatissa H. The Significance of Paritta and its Application in the Theravāda tradition // Kalupahana D. J. (ed.) *Buddhist Thought & Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 125–137.
5. Sayadaw M. *The Great Chronicle of Buddhas*. Vol. III. Yangon: Ti-Ni Publishing Center, 1996. 496 p.
6. *The Questions of King Milinda (Milinda Pañha)*. Transl. from Pāli, research and comments of A. V. Paribok. Moscow: Nauka; GRVL, 1989. 484 p. (In Russ.)
7. Silva de, L. The Paritta Ceremony of Sri Lanka: Its Antiquity and Symbolism // Kalupahana D. J. (ed.) *Buddhist Thought & Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. P. 139–150.
8. Silva de, L. *Paritta: A Historical and Religious Study of the Buddhist Ceremony for Peace and Prosperity in Sri Lanka*. Colombo: National Museums of Sri Lanka; 1981. 175 p.
9. Harvey P. The Dynamics of Paritta Chanting in Southern Buddhism // Werner K. (ed.) *Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*. London: Curzon, 1993. P. 53–84.
10. Burlingame E. W. The Act of Truth (Saccakiriya): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction. *Journal of Royal Asiatic Society*. 1917; Jul.:429–467. <https://doi.org/10.1017/s0035869x00050528>



11. Kong Choy Fah. *Saccakiriya: The Belief in the Power of True Speech in Theravāda Buddhist tradition*. Singapore: Choy Fah Kong; 2012. 285 p.
12. Kaufmann P. Saccakiriya and Shingon – Kūkai on truth in ritual. *Electronic Journal of Central and East Asian Religions*. 2016;2:1–66.
13. Fausbøll V. (transl. and notes) *Ten Jātakas. The Original Pāli Text*. London–Copenhagen: Trübner & Co.; H. Hagerup, 1872. 127 p.
14. Ikeguchi Ekan. *The Ascetic of Fire*. Transl. from Japanese by T. P. Grigor'eva. Moscow: Respublika, 1996. 462 p. (In Russ.)
15. Sementsov V. S. The problems of the interpretation of the Brahmanic prose. The ritual symbolism. Moscow: Nauka, GRVL, 1981. 184 p. (In Russ.)
16. Austin J. L. The Word as Act. *The New in Foreign Linguistics*. Issue 17: *The Theory of Verbal Acts*. Moscow: Progress, 1986. P. 22–129. (In Russ.)
17. Vezhbitskaia A. The Verbal Acts. *The New in Foreign Linguistics*. Issue 16: *The Linguistic Pragmatics*. Moscow: Progress, 1985. P. 251–275. (In Russ.)
18. Fausbøll V. (ed.) *The Jātaka, together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha*. 1877. Vol. I. 511 p.
19. Vasiliev V. P. *Buddhism, its dogmats, history and literature*. Pt. I: *Common review*. St. Petersburg: Tipografia Imperatorskoi Akademii nauk, 1857. 365 p. (In Russ.)
20. Shomakhmadov S. Kh. The Dhāraṇī Classification in Buddhist Canonical and Post-Canonical Texts. *Mitrasampradānam. A collection of papers in honour of Yaroslav Vassilkov*. SPb.: MAE RAN, 2018. P. 507–518. (In Russ.)
21. Walshe M. (transl. from the Pali) *The Long Discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 648 p.
22. *The Jataka or Stories of the Buddha's former Births*. Transl. from the Pali by various hands under the editorship of Prof. E. B. Cowell. Transl. by W. H. D. Rouse. Vol. II. Cambridge: University Press, 1895. 316 c.
23. Norman K. R. (transl., introd., notes) *The Group of Discourses (Sutta-nipāta)*. Second ed. Oxford: Pali Text Society, 2001. 456 p.
24. Anderse D., Smith H. (eds) *Sutta-nipāta*. New ed. Oxford: Oxford University Press, 1948. 226 p.
25. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Transl. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication, 1995. 1425 p.
26. Rhys Davids T. W., Stede W. (eds) *Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society, 1952. 738 p.
27. Trenckner V. (ed.) *The Milindapañho: Being Dialogues between king Milinda and the Buddhist sage Nagasena*. The Pali Text. London–Edinburgh: Williams and Norgate, 1880. 431 p.
28. *Dhammapada*. Transl. from Pali, introd. and comments by V. N. Toporov. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literaturi, 1960. 159 p. (In Russ.)
29. *The Dhammapada*. Transl. by Daw Mya Tin. Yangon, 2003. 176 p.
30. Woodville Rockhill W. (transl. from the Tibetan of the Bkah-gyur; notes and extracts from the comment. of Pradjnāvarman) *Udanavarga: A Collection of Verses from the Buddhist Canon, Compiled by Dharmatrāta. Being the Northern Buddhist Version of Dhammapada*. London: Trübner & Co., 1883. 224 p.



31. Barua A. (ed.) *Dīgha-nikāya (Romanize Pāli Text with English Translation)*. Vol. I. Delhi: New Rharatiya Book Corporation, 2008. 512 p.

32. Cowell E. B. (transl. from the Pāli by various hands; ed.) *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. III. Cambridge: University Press, 1897. 328 p.

Information about the authors

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>,
✉ safaralihshom@mail.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: February 08, 2022. Approved after peer reviewing: April 16, 2022.
Accepted for publication: April 16, 2022. Published: June 29, 2022

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
Historiography, source critical studies,
historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

Научная статья
УДК 930.2(07):24
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-282-300>

Исторические науки

Будда Амитаюс в творчестве Дзанабазара
(1635–1723)

Сурун-Ханда Дашинимаевна Сыртыпова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
syrtyp@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>

Аннотация. Статья продолжает серию публикаций автора, посвященных творчеству великого монгольского мастера Дзанабазара. Изображения Будды Амитаюса узнаваемо по основному атрибуту – сосуд с эликсиром бессмертия, который он держит в руках перед собой. Культ Амитаюса – один из тантрических способов защиты жизни и здоровья верующего, продления срока активной практики буддизма. Образ Амитаюса очень часто встречается в различном исполнении в регионах тибето-монгольского буддизма. Он широко известен и почитаем, что неудивительно, ибо сохранение и продление срока жизни актуально для людей везде и всегда. В Монголии, Тибете, Бурятии, Калмыкии, Тыве его называют Аюши-бурхан, при угрозе жизни и здоровью человека заказывают чтение «Сутры долголетия» или «Цэдо» (тиб.: tshe mdo), посвященные Амитаюсу, делают подношения в храме, возжигают масляные светильники (монг.: зула) и т. д. Основные тексты культа, актуальные для региона: «Сукхавати-вьюха сутра» I в. н. э., «Амитаюс-дхьяна сутра» IV в. Амитаюс есть проявление силы Татхагата Будды Амитабхи, главы лotosового семейства, обитающего в Чистых землях Сукхавати, где Амитаюс пребывает среди бодхисаттв в свите Будды Амитабхи. Данный фактор напрямую связывает вопрос срока жизни с целеполаганием самой жизни. Сукхавати есть место, где все материальные, телесные потребности живых существ уже обеспечены, побеждены агрессия и жажда присвоения, и люди посвящают себя исключительно духовному росту. Великий монгольский художник Г. Дзанабазар, просветитель и глава государства, уделял достойное внимание культу Амитаюса, свидетельство тому – великолепные скульптуры, включенные в список его наследия. Речь идет прежде всего о крупных скульптурах Будды Амитаюса из Музея-храма Чойжин-ламы в Монголии и Музее истории Бурятии в г. Улан-Удэ, в России. Скульптуры различаются размерами, техникой исполнения, пластическим решением некоторых деталей, но неизменными остаются единство эстетики и стиля, совершенные





пропорции и филигранность обработки на всех этапах изготовления. Существует также множество аналогов меньшего размера, которые следует отнести к уровню второго порядка, – это изделия, выполненные учениками мастера по его макету.

Ключевые слова: Дзанабазар; долголетие; эликсир бессмертия; древо жизни; рай Сукхавати; скульптура Амитаюса; музейные и частные коллекции

Благодарности: Автор благодарит за сотрудничество Музей-храм Чойжин-ламы, Музей изобразительных искусств им. Дзанабазара и Музей-дворец Богдо-хана в г. Улан-Баторе, Музей монастыря Эрдэнэ-дзу в г. Хархорин, Монголия, Национальный музей Республики Бурятия в г. Улан-Удэ, Государственный музей истории религии и Музей Эрмитаж в г. Санкт-Петербург.

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. Будда Амитаюс в творчестве Дзанабазара (1635–1723). *Ориенталистика*. 2022;5(2):282–300.
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-282-300>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-282-300>

Buddha Amitayus and the artistic heritage of Zanabazar (1635–1723)

Surun-Khanda D. Syrtypova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
syrtp@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>

Abstract. Images of Buddha Amitayus are recognizable by the main attribute – a vessel with the elixir of immortality placed in his palms, which rest upon his knees. The images of various versions are very often found in the Tibeto-Mongolian Buddhist regions. This is explained by the wide popularity of his cult. The Amitayus cult is one of the tantric ways to protect the life and health of the believer. Rituals aim to extend the time of life on purpose to continue the active practice of Buddhism. Among the main texts connected to the cult are the “Sukhavati-vyuha Sutra” (1st century), “Amitayus-dhyana Sutra” (4th century), and the “Longevity Sutra”. Amitayus is a power manifestation of Tathagata Buddha Amitabha, the head of the lotus family. He lives in the Pure Lands of Sukhavadi, where Amitayus stays among the bodhisattvas in the retinue of Buddha Amitabha. This factor is directly linked to the idea of a long life. The Western Paradise of Sukhavati is a place where all the material and bodily needs are readily available to live beings. The aggression and the acquisitiveness are defeated, and people are exclusively concerned with their spiritual growth. The great Mongolian artist, educator and head of state paid due attention to the cult of Amitayus, which is evidenced by the magnificent sculptures which constitute his artistic heritage. These are large sculptures of Buddha Amitayus from the Museum-Temple of the Chojin Lama in Mongolia and the Museum of the History of Buryatia in Ulan-Ude, Russia. The sculptures differ in size, technique,



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





plastic, as well as some details. At the same time, proportions, filigree processing at all stages of production, unity of aesthetics and style remain unchanged.

Keywords: Zanabazar, longevity, immortality elixir, tree of life, Sukhavati paradise, sculpture of Amitayus, museum and private collections

Acknowledgements: The author expresses his gratitude for the cooperation the Chojjin Lama Temple Museum, the Zanabazar Museum of Fine Arts and the Bogd Khan Palace Museum in Ulaanbaatar, the Erdene-Dzu Monastery Museum in Kharkhorin, Mongolia, the National Museum of the Republic of Buryatia in Ulan-Ude, the State Museum of the History of Religion and the State Hermitage Museum in St. Petersburg.

For citation: Syrtyпова S.-Kh. D. Buddha Amitayus and the artistic heritage of Zanabazar (1635–1723) *Orientalistika*. 2022;5(2):282–300. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-282-300>.

Кульٹ Будды Амитаюс в тибето-монгольском буддизме

Будда Амитаюс (санскр.: amitāyus / aparimitayurjāna, тиб.: tshe drag med; монг.: Аюш бурхан / Цаглашгуй наст – Будда безграничной жизни) – одна из форм будды Амитабхи, родоначальника семейства Падма, цвет семейства – красный, направление – запад. Образ Амитаюса в тибето-монгольском буддизме один из самых тиражируемых. Сотни и тысячи его изображений изготавливались для ритуалов долголетия или похоронных обрядов правителей, широко распространены живописные свитки, полностью покрытые мультиплицированными изображениями Амитаюса. Многократно повторяющийся образ Амитаюса используется в архитектуре для заполнения кессонов, квадратных ячеек на потолках храмов. Амитаюса чаще других и в больших количествах можно увидеть в музейных коллекциях, храмовых и частных собраниях. Дело в том, что существует традиция изготовления его скульптурных или живописных образов для накопления заслуг, это используется как средство для выздоровления, делается во избежание преждевременной смерти, для продления срока жизни и пр. Кстати, когда Восьмой Джебзун-Дамба-хутухта Богдо-гэгэн (1869–1924) боролся с угрозой полной слепоты, было изготовлено 3 тыс. изображений Амитаюса, из которых около 2 тыс. было заказано в Польше. Сохранившиеся экземпляры находятся в храме Авалокитешвары монастыря Гандан в Улан-Баторе.

Обычно Амитаюса изображают с телом красного цвета, реже – белого, у него одно лицо и две руки, сложенные в *дхьяна-мудре*. Амитаюс сидит на лotosовом троне на лунном диске в позе лотоса и украшен символами измерения *самбхогакайи*, то есть в царском одеянии и украшениях. В руках у него сосуд с нектаром бессмертия, называемым *амрита* (санскр.: amṛta), а на голове диадема. Амитаюс может изображаться со своей супругой Чандали (санскр.: yuganaddha «два в одном»; тиб.: *yab-yum* «отец-мать»). В руках они держат по стреле с шелковыми лентами пяти цветов и по сосуду с эликсиром бессмертия.

Срок жизни человека, как и прочих живых существ, зависит от множества совокупных условий, от биологических, географических до социальных, психологических, кармических и т. д., но индийские махасиддхи передали



для последующих поколений буддийские учения, следуя которым можно преодолеть объективные и субъективные ограничения. В Монголии, как и в Тибете, распространена легенда из «Падма-гата», согласно которой Падмасамбхава исполнял практику долгой жизни в священной пещере Маратика, в Северном Непале, вместе с индийской принцессой Мандаравой. Ее отец был категорически против связи дочери с бродячим тантриком и повелел сжечь их на костре, однако пара осталась в огне невредимой, более того, они обрели способность к беспредельной жизни. Принцесса Мандарава достигла различных высших сиддхи и проявила радужное тело. Это учение долгой жизни «Цедуб Гондуй» (тиб.: *tshe sgrub kun 'dus*) впервые было передано непосредственно самим Буддой Амитаюсом учителю Падмасамбхаве, который в VIII в. записал его в качестве *терма* (умышленно скрытые тексты, «потаенные сокровища») и спрятал в скале в Восточном Тибете на благо будущих поколений. В XIX в. терма была вскрыта и передавалась по линии дзогчен известным буддийским наставником Намхай Норбу Ринпоче [1; 2].

Упоминания об Амитаюсе содержатся в «Сукхавати-вьюха сутре» (санскр.: *sukhāvativyūha sūtra*, I в. н. э.) как о Будде, обладающем неизмеримой, бесконечной жизнью. Амитаюс был рожден в Сукхавати¹ великой силой сострадания Будды Амитабхи и его стремления помочь живым существам, короткий срок жизни которых недостаточен для плодотворной практики учения. Молитвой Амитабхи в измерении совершенного блаженства, в Чистых землях Сукхавати, из цветка лотоса родился Будда Беспредельной Жизни. В бурятских буддийских монастырях существовало немало объемных макетов чудесной райской обители Сукхавати. До 30-х гг. XX в. крупные объемные изображения находились в Гусиноозерском (Тамчинском), Янгажинском, Джидинском, Бултумурском, Агинском, Цугольском дацанах². Зачастую для них сооружались специальные храмы – Абидаин сумэ. В современной экспозиции Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге реконструирована модель Сукхавати Цугольского дацанах [3, с. 269–270].

Култ Будды Амитаюса, отдельный от Амитабхи, сформировался в IV в. благодаря «Амитаюс-дхьяна сутре». К Амитаюсу обращаются с мольбой о долгой жизни, крепком здоровье и достатке. Например, согласно агиографиям, Нагарджуна, получив посвящение Будды Амитаюса, стал «фактически бессмертным бодхисаттвой» и прожил около 600 лет, хотя его

¹ Сукхавати (санскр.: *Sukhāvati*, тиб. *bde ba can*) – обитель блаженства, или Чистые земли, также иногда именуемые Западным раем для отличия от других райских лугов, расположенных в других сторонах света. Согласно махаянской традиции и буддийской космологии, Великие татхагаты, главы Пяти буддовых семейств, делят мандалу мироздания по сторонам света. Например, Будда Акшобхья, глава семейства Ваджра, обитает в Чистых землях Абхирати, расположенных на востоке, и т. д., но они менее известны широкой публике.

² Н. А. Пупышев, сотрудник Центрального антирелигиозного музея, в апреле 1941 г. подготовил подробное описание модели Сукхавати, предметов и документов, реквизированных в 1932–1933 гг. Центральным Советом Союза воинствующих безбожников (ЦС СВБ). Было вывезено три вагона имущества Цугольского монастыря. Объем переданной в музей коллекции в 1939 г. составил около 5000 экспонатов [3, с. 269–295].



отцу было предсказано, что новорожденный сын не проживет и десяти дней, и тогда сто специально приглашенных брахманов молились и продлили мальчику жизнь на семь лет, но не более. Затем для продления жизни ему рекомендовали стать монахом, и Нагарджуна «принял посвящение»³ в магическом круге Амитаюс – Победителя Смерти» от махасиддха Сарахи и преодолел роковую ночь семилетия [4, т. 1, с. 31, 52].

Распространение практики Амитаюса в Тибете связывается также с именами Миларепы (1052–1135) и его ученика Речунгпа (тиб. *ras chung pa* 1084–1161), который был болен проказой. Речунгпа узнал от странствующих йогингов о существовании чудесного метода излечения, отправился на поиски и нашел в предгорьях Гималаев дакини Сиддха-раджини (тиб.: *grub pa'i rgyal mo*), которая даровала ему посвящение Будды Амитаюса, Хаягривы и др. Вернувшись в Тибет, он передал полученные знания своему учителю Миларепе, а затем его и своим ученикам. После этого Учение Будды Амитаюса распространилось во всех школах тибетского буддизма. Согласно иконографическому своду Таранатхи «Ринжунг гьяца»⁴, Будда долголетия в традиции Речунгпа предстает в форме *нирманакайя* Амитаюса (тиб.: *tshe drag med sprul sku*, монг. *ayusi qubilyan bey-e*) – он оранжевого цвета, в традиционном одеянии монаха, *тричиваре* красного цвета, восседает на лotosовом троне в ваджра-парьянка асане, руки сложены перед собой в дхьяна мудре и удерживают чашу-патру с эликсиром бессмертия, он отмечен всеми 32 основными и 80 дополнительными признаками будды [5, № 179, p. 285]. То есть *нирманакайя* Амитаюс традиции Речунгпа выглядит как Будда Амитабха.

Будда Амитаюс предстает также в форме *самбхогакайя*, то есть в царских украшениях бодхисаттвы и тончайших шелковых одеяниях. Этот образ описан в садхане знаменитого мастера тантры XI в. Бари-лодзавы (тиб.: *tshe*

³ Санскр.: *abhiṣeka*, пали: *abhiṣeka* – посвящение, инициация. Сараха (означает «выпускающий стрелу», «лучник»), или Сарахапада – индийский поэт-мистик, известный как совершенный, изначальный сиддха (ади-сиддха) – один из 84 буддийских махасиддхов Индии, иногда его называли «Великим брахманом». Годы жизни точно не известны, как и место рождения. По одним версиям, родился Сараха в III–II вв. до н. э., по другим – около VII–IX вв. Умер в Южной Индии, на священной горе Шри Парвата. Считается, что Сараха реализовал практику Амитаюса и передал ее своему ученику Нагарджуне. Среди лам Бурятии бытовала история о том, что Сараха в 20-е гг. XX в. посетил один из бурятских монастырей (возможно, речь шла о человеке, признанном его воплощением).

⁴ Ринжунг гьяца (тиб.: *rin 'byung brgya rtsa*, полное название: *yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas*) – объемный трактат в 483 листа, составленный Таранатхой, «Море садхан идамов, так называемый источник драгоценностей», сокращенное санскритское его название – «Садхана сахасра». Иконографический свод Таранатхи «Море садхан» имеет особое значение для культового искусства Ваджраяны, он создан на основе «Садхана самучайи», иконографического свода XII – начала XIII в. Позднее «Ринжунг гьяца» стал основой для трактата «Пятьсот бурханов» Панчен-ламы VII. Дзанабазар, несомненно, был знаком с этим произведением и своим творчеством воплощал образы, описанные Таранатхой, в скульптуре и живописи [6, с. 234].



drag med ba ri'i lugs, монг. *ayuṣi bari*)⁵. Согласно традиции Бари-лодзавы, Амитаяс возникает из слога BHRUM. У него тело красного цвета, он восседает на лотосовом троне в ваджра-парьянка асане, руки сложены перед собой в дхьяна мудре и удерживают кувшин с эликсиром бессмертия и деревом жизни. Его голову венчает Будда Вайрочана [5, № 180, p. 285].

Таранатха (1575–1634) включил в свой сборник также садхану Белого Будды Амитаяса (тиб.: *tshe drag med dkar po*) в традиции индийского йогина Митры⁶. Сначала в пустоте возникает львиный трон из слога BHRUM, затем на нем из слога PAM прорастает разноцветный лотос, затем из слога A возникает белая луна, и сознание практикующего становится белым слогом A – как квинтэссенция Будды бесконечной жизни [5, № 182, p. 286].

Новый импульс для развития самостоятельного от Амиабхи культа Амитаяса появился благодаря тексту молитвы, написанному Цонкапой в XIV в. Широкое распространение в Тибете, Монголии и Китае культ получил в XVI–XVIII вв., однако сохраняет свое значение и поныне.

Ундур-гэгэн Дзанабазар и его ученики выполнили немало образов Будды безграничной жизни. Из биографии Дзанабазара известно, что он проводил изготовление и освящение ста скульптур Амитаяса для матери-императрицы, бабушки маньчжурского императора Канси (1654–1722). Среди произведений Дзанабазара Будда Амитаяс занимает значительное место, и количество различных изображений Амитаяса у Дзанабазара и его школы, является одним из самых распространенных, встречается во многих коллекциях Монголии и других стран. Большая скульптура Амитаяса (монг.: Ганжуурын Аюш бурхан) входит в список произведений Дзанабазара первого порядка, то есть тех, что были выполнены им собственноручно, включая не только моделирование, но и литье, золочение, шлифовку, гравировку и пр. К этому же списку следует добавить также крупную скульптуру Амитаяса, хранящуюся в Музее истории Бурятии, в г. Улан-Удэ. Кроме того, есть ряд скульптур среднего и малого размеров из разных фондов Монголии. Из биографии Дзанабазара известно, что он проводил изготовление и освящение ста скульптур Амитаяса для матери-императрицы, бабушки

⁵ Бари-лодзава (тиб.: *ba ri rin chen grags*, ≈1038–1109) – Бари Ринчендаг, или Ратнакирти, один из выдающихся ритуалистов своего времени, специализировался на создании и переводе текстов садхан (тиб.: *sgrub thabs*, искусной реализации божеств), составитель иконографического свода «Садхана шатака» или «Бари дубтаб гьяца» (тиб.: *ba ri sgrub thabs brgya rtsa*). Второй настоятель тибетского монастыря Сакья, основанного в 1073 г. Кхон Кончог Гьялпо (тиб. *'khon dkon mchog rgyal po*, 1034–1102), после смерти которого стал наставником его сына, юного Сачен Кунга Ньингпо (*sa chen kun dga' snying po*, 1092–1158), первого из пяти великих мастеров – родоначальников школы Сакья. Он передал Первому Сакья-трезину учения Манджушри, многие сутры, около 200 частей крия-тантры, Ямантака, Гухьясамаджа-тантру, комментарии Нагарджуны и многие другие учения. Затем Бари-лодзава передал ему и трон монастыря [6, с. 225].

⁶ Митра (XII–XIII вв.) – знаменитый индийский йогин, которому пришлось долго скрываться в Непале из-за мусульманских гонений на буддизм. Затем, в 1198–1199 гг., его пригласил тибетским переводчиком Топу-Лодзава (1173–1225). Митра посетил монастырь Топу в Цанге и совершил передачу 108 традиций мандал, этот иконографический свод известен как «Митра гьяца» (тиб.: *Mitra brgya rtsa*) [6, с. 228].



маньчжурского императора Канси (1654–1722). Также стоит отметить, обилие образов Амитаюса на страницах монгольского буддийского канона Ганжуура в 108 томах, изданного в Пекине при императоре Канси в 1720 г. Тома этого издания украшены миниатюрными цветными образами, так что представлен весь буддийский пантеон, при этом Будда безграничной жизни изображен с десяток раз на заглавных страницах томов [7]. Несомненно, Будда Амитаюс занимает весьма значительное место в творчестве Дзанабазара, а также в буддийской ритуальной практике монгольских народов.

Амитаюс в Музее-храме Чойжин-ламы, Улан-Батор, Монголия

Самая большая скульптура Амитаюса работы Дзанабазара находится в Музее-храме Чойжин-ламы, в столице Монголии Улан-Баторе (рис. 1а–с). Ее можно назвать одним из самых роскошных творений великого скульптора. Фигура Амитаюса сохранилась без лotosового постамента и демонстрируется



Рис. 1а. Амитаюс в Музее-храме Чойжин-ламы, г. Улан-Батор, Монголия. Бронза, литье, золочение, цветной пигмент. Размеры: 78 × 52 × 31 см. Вес 45 380 г. Вид спереди. Внесен в государственный реестр (указ № 126 от 1998 г.) под № 80. Инв. № 0-42-9 /259/4/585

Fig. 1a. Buddha Amitayus from the Choizin Lama Temple Museum, Ulaanbaatar, Mongolia. Bronze, casting, gilding, colours. Dimensions: 78 × 52 × 31 cm. Weight 45380 gr. Front view. Entered in the state register (decree No. 126 of 1998) under No. 80. Inv. No. 0-42-9 /259/4/585



Рис. 1б. Амитаюс в Музее-храме Чойжин-ламы, г. Улан-Батор, Монголия. Кувшин с амритой и деревом жизни. Фото автора

Fig. 1b. Buddha Amitayus from the Choizin Lama Temple Museum, Ulaanbaatar, Mongolia. Jug with amrita and tree of life. Author's photo



Рис. 1с. Диадема Будды Амитаюса в Музее-храме Чойжин-ламы, г. Улан-Батор, Монголия. Фото автора, июль 2021 г.

Fig. 1c. The Diadem of Buddha Amitayus from the Museum-Temple of the Chojjin Lama, Ulaanbaatar, Mongolia. Author's photo, July 2021

на львином троне с богато украшенной резной спинкой. Трон также относят к авторству Дзанабазара. До социалистической революции начала XX в. скульптура украшала алтарь специального храма, где хранился буддийский канон Кангьюр (монг.: Ганжуур), вероятно поэтому в обиходе скульптуру стали называть Ганжуурын Аюш.

Особенностью скульптуры является невероятно тщательная и тонкая обработка пятичастной диадемы, на лепестках которой рельефно изображены Пять великих татхагат или Дхьяни будд. На центральном, самом крупном, лепестке расположено изображение Будды Амитабхи, главы семейства Лотоса (Падма), с которым соотносится Амитаюс. Украшения составлены из относительно мелких деталей, отчего создается эффект ажурной узорчатости скульптуры. Из произведений Дзанабазара, выполненных в аналогичной манере и таком же размере, известна скульптура Ваджрасаттвы, которая находится в этом же Музее-храме Чойжин-ламы и установлена на аналогичном – литом золоченом – троне.

Как и у всех божеств Дзанабазара, у Амитаюса атлетический торс с широкими плечами и узкой талией, ровными и гладкими конечностями, чистой и нежной кожей, что передается матовым золочением холодным способом. Кисти рук, очень изящные и ровные, сложены в жесте созерцания и удерживают золотой сосуд с напитком бессмертия и древо жизни. У Амитаюса восемь украшений бодхисаттв, все украшения составлены из простых, традиционных для кочевнического искусства, элементов – бусин и колец разных размеров, сочетающихся в цветочные венчики, ожерелья и гирлянды. Юбка-шамтаб украшена густым цветочным узором по всему полю и бордюрным узором по краям. Кувшин покрыт рельефной гирляндой из жемчужных бусин. Крышка кувшина и элементы древа жизни отлиты отдельно, листья покрыты зеленым пигментом.

Скульптура подвергалась повторному золочению частично (лик, кисти рук и ноги от щиколоток к стопам), подкрашиванию глаз и губ. Остатки оригинального покрытия свидетельствуют о базовом глянцевом золочении горячим способом (на одеянии и украшениях) и дополнительном матовом холодном золочении открытых участков тела. Изображение скульптуры публиковалось Н. Цултэмом, а также в Каталоге выставки музея [8, с. 54, 9, с. 84; 10, с. 14–17].



Амитаюс в Национальном музее Республики Бурятия

Это вторая по значимости из известных на сегодня скульптур Амитаюса работы Дзанабазара. Она довольно крупная, но несколько меньше описанного выше Ганжуурын Аюша, не уступает ей по качеству обработки, но выполнена несколько иначе – и технологически, и эстетически, но в характерной для Дзанабазара строгой пропорциональности и следовании иконографическому канону. Будда Амитаюс восседает в ваджрной позе (санскр.: vajra paṅkaśana) на круглом лотосовом пьедестале, его руки сложены на коленях в жесте медитации (санскр.: dhyāni mudrā) и удерживают сосуд с амритой (санскр.: amṛta), эликсиром бессмертия, из него произрастает древо жизни (рис. 2а).

У него атлетический торс, широкий в плечах и тонкий в поясе, прекрасный и одухотворенный лик с высоким чистым лбом, высоким тонким с характерной горбинкой носом и пухлым маленьким ртом. Миндалевидные глаза смотрят вперед, чуть вниз. Аккуратная, с округлыми формами диадема содержит пять лепестков, украшенных пламенеющей драгоценностью. Амитаюс украшен восемью видами царственных украшений бодхисаттвы. Высокий узел волос на *ушинише*⁷ перетянут жемчужной нитью и увенчан драгоценным знаком пламени, две пряди спускаются по предплечьям, волосы окрашены синим пигментом. Пятилепестковая диадема скреплена сзади обручем с тремя заклепками, ленты, удерживающие ее, образуют веерообразную защиту вокруг лица и головы. Накидка мягкими волнами лежит на плечах, образуя подобие пелерины на спине (рис. 2б).

Колье на шее составлено из крупных цветочных венчиков и создает треугольную защиту на груди, длинное жемчужное ожерелье включает в себя цветочные венчики на груди и сзади на застежке. Накидка для туловища в виде шарфа, или уттарасанга (санскр.: uttārasaṅga, тиб.: bla gos, монг.: орхимж), край юбки-антарвасаки (санскр. antaravasaka, тиб.: mthang gos / sham thab, монг. шамтаб) украшены гравированным узором, все узоры образованы из традиционных монгольских, очень лаконичных элементов – спиральных завитков и колец. Пояс украшен гирляндой из драгоценных камней. Через левое плечо перекинута жемчужная нить пояса йогина. Лицо и шея покрыты позолотой холодным способом, что создает матовый эффект, в отличие от остальных, глянцевых, частей скульптуры. Темный след (потертость позолоты) под левым глазом скульптурного изображения создает печальный облик плачущего Будды.

Лотос-постамент полусферической формы с резными лепестками в три ряда, в верхнем ряду между лепестками расположены пучки тычинок. Крышка дна отсутствует, внутренние стенки скульптуры ровные, гладкие, обнаруживают высокое качество литья. Все украшения составлены из крупных и очень рельефных, выпуклых элементов (рис. 2б), их обтекаемые формы и общая архитектура скульптуры сближают произведение с эстетикой скульптур Пяти великих татхагат и Белой Тары Дзанабазара, однако бурятский Амитаюс значительно меньше их по размерам. Этот факт, а также история культа Амитаюса в Монголии наталкивают нас на вывод о том, что данная скульптура из бурятского музея несколько «старше» Пяти великих татхагат, датируемых 1683 г.

⁷ Ушиниша – выпуклость на макушке как признак просветленных существ или одна из махапурушалакшан; трактуется как нарост на черепе, или как прическа будд.



Рис. 2a. Будда Амитаюс. XVII в. Бронза, литье, золочение, минеральный пигмент. Размеры: 55,0 × 36,5 см. Национальный музей Республики Бурятия, г. Улан-Удэ. Россия. Инв. № ОФ 999. Вид спереди. Фото В. В. Урбазаева

Fig. 2a. Buddha Amitayus. 17th cent. Bronze, casting, gilding, mineral pigment. Dimensions: 55,0 × 36,5 cm. From the National Museum of the Republic of Buryatia, Ulan-Ude. Russia. Inv. No. OF 999. Front view. Photo by V. V. Urbazaev



Рис. 2b. Будда Амитаюс. XVII в. Бронза, литье, золочение, минеральный пигмент. Размеры: 55,0 × 36,5 см. Национальный музей Республики Бурятия, г. Улан-Удэ. Россия. Инв. № ОФ 999. Вид сзади. Фото В. В. Урбазаева

Fig. 2b. Buddha Amitayus. Bronze, casting, gilding, mineral pigment. Dimensions: 55,0 × 36,5 cm. From the National Museum of the Republic of Buryatia, Ulan-Ude. Russia. Inv. No. OF 999. Rear view. Photo by V. V. Urbazaev



Рис. 2c. Будда Амитаюс. XVII в. Бронза, литье, золочение, минеральный пигмент. Размеры: 55,0 × 36,5 см. Национальный музей Республики Бурятия, г. Улан-Удэ, Россия. Комплект украшений составлен из крупных выпуклых элементов. Инв. № ОФ 999. Вид сверху. Фото автора, август 2019 г.

Fig. 2c. Buddha Amitayus. Bronze, casting, gilding, mineral pigment. Dimensions: 55,0 × 36,5 cm. From the National Museum of the Republic of Buryatia, Ulan-Ude. The jewelry set is made up of large convex elements. View from above. Author's photo, August 2019



В настоящее время известно несколько аналогичных скульптур, соотносимых с творчеством Дзанабазара и его учеников. Это бронзовые скульптуры средних размеров от 20 до 30 см высотой. При одинаковой иконографии сидящего на лotosовом пьедестале Амитаюса, все они отличаются друг от друга, имеют свои индивидуальные особенности как штучные, единичные произведения (см. рис. 3–8).



Рис. 3. Амитаюс в Музее-дворце Богдо-хана, г. Улан-Батор, Монголия. Латунь, литье, золочение. Размеры 26,2 × 17,9 см. Иконография традиционная. Колье состоит из нескольких больших бусин. Сосуд с эликсиром бессмертия украшен «тканевой юбочкой», из сосуда прорастает древо жизни. Сдвоенные лепестки лotosового трона расположены в зеркально симметричном отражении; верхний край обрамлен жемчужной нитью, нижний обод имеет три яруса с выступающими обручами без декора. Инв. № 1–47(1), 24–1–18. Включен в государственный реестр 2002 г. У-118 уникальных объектов историко-культурного наследия под № 158 [11, т. 1, с. 71; 12, р. 98]

Fig. 3. Amitayus from the Museum-Palace of the Bogd Khan, Ulaanbaatar, Mongolia. Brass, casting, gilding. Dimensions: 26,2 × 17,9 cm. The iconography is traditional. The necklace consists of several large beads. The vessel with the elixir of immortality is decorated with a “fabric skirt”, the tree of life grows from the vessel. The double petals of the lotus throne are arranged in a mirror-symmetric reflection; the upper edge is framed with a pearl thread, the lower rim has three tiers with protruding hoops without decor. Inv. No. 1–47(1), 24–1–18. Entered in the state register of unique objects of historical and cultural heritage (U-118, 2002) under No. 158 [11, vol. 1, p. 71; 12, p. 98].



Рис. 4. Амитаюс в музее монастыря Эрдэнэ-дзу, г. Хархорин, Монголия. Латунь, литье, золочение. Размеры 25 × 12 × 16 см. Вес 3270 г. Постамент – сдвоенный лотос, полукруглый, лепестки расположены ассиметрично. Колье имеет в центре большую бусину и подвеску. Инв. № 65-04, 1/8 «Б». В гос. реестре У-175 от 2000 г. под № 132 [11, т. 3, с. 157]

Fig. 4. Amitayus from the Erdene-zu Monastery Museum, Kharkhorin, Mongolia. Brass, casting, gilding. Dimensions: 25 × 12 × 16 cm. Weight 3270 gr. The pedestal is a double lotus, semicircular, the petals are arranged asymmetrically. The necklace has a large bead and pendant in the center. Inv. No. 65-04, 1/8 «B». In the state register U-175, 2000 under No. 132 [11, vol. 3, p. 157]



Рис. 5. Амитаюс серебряный, инкрустированный в Музее монастыря Эрдэнэ-дзу, г. Хархорин, Монголия. Серебро, литье, золочение.

Школа Дзанабазара, XVIII в.
Размеры: 24 × 14 × 10 см.
Имеет бирюзовые вставки, инкрустации в украшениях. Сосуд с амритой венчает цветок со свисающими четырьмя листьями. Постамент – двоянный лотос, полукруглый, два ряда лепестков симметричны.
Инв. № 65-309, 1/16.
В госреестре от 2004 г. У-108 под № 202 [11, т. 3, с. 162]

Fig. 5. Buddha Amitayus silver inlaid. From the Museum of the Erdene-zu Monastery, Kharkhorin, Mongolia. Silver, casting, gilding. Zanabazar School, 18th cent. Dimensions: 24 × 14 × 10 cm. It has turquoise inserts, inlays in jewelry. A vessel with amrita crowns a flower with hanging four leaves. The pedestal is a double lotus, semicircular; two rows of petals are symmetrical. Inv. No. 65-309, 1/16. In the state register 2004 U-108 under No. 202 [11, vol. 3, p. 162]



Рис. 6. Амитаюс в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара, г. Улан-Батор, Монголия. Бронза, литье, золочение, цветной пигмент. Размеры: 20,5 × 12,7 см. Конец XVII в. Иконография традиционная, есть некоторые особенности исполнения. Над кувшином с амритой вместо древа жизни изображена пылающая драгоценность на граненом стержне, от которой веерообразно исходят лучи сияния. Накидка, спускающаяся по предплечьям, образует под локтями симметричные петли, ее концы, спущенные по двум сторонам пьедестала, задранированы зигзагообразными складками и достигают нижнего края пьедестала. Пьедестал – двоянный лотос с симметричными рядами лепестков, полукруглый на тыльной и прямой на лицевой стороне, нижний обод пьедестала гравирован треугольным узором. Инв. № ДУМ 2012, 1260-1078. В госреестре УПИКН У-118 от 2002 г. под № 163 [11, т. 1, с. 186]

Fig. 6. Buddha Amitayus from the Museum of Fine Arts. Zanabazar, Ulaanbaatar, Mongolia. Bronze, casting, gilding, colored pigment. Dimensions: 20,5 × 12,7 cm. Late 17th cent. The iconography is traditional, there are some features of execution. Above the jar of amrita, instead of the tree of life, there is a flaming jewel on a faceted rod, from which rays of radiance emanate fan-shaped. The cape, descending over the forearms, forms symmetrical loops under the elbows, its ends, lowered along the two sides of the pedestal, are draped in zigzag folds and reach the lower edge of the pedestal. The pedestal is a double lotus with symmetrical rows of petals, semicircular on the back and straight on the front side, the lower rim of the pedestal is engraved with a triangular pattern. Inv. No. DUM 2012, 1260-1078. In the state register of unique objects of historical and cultural heritage 2002 U-118 under No. 163 [11, vol. 1, p. 186]



Рис. 7а. Амитаюс в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара, г. Улан-Батор, Монголия. Бронза, литье, золочение. Размеры: 19.5 × 12.3 см, вес – 2040 г. Скульптура находилась во владении венгерского ученого, передана его наследниками в дар Монголии. В момент передачи монгольскому правительству, университет Иштвана Лорана, г. Будапешт, апрель 2015. Фото автора

Fig. 7a. Buddha Amitayus from the Museum of Fine Arts. Zanabazar, Ulaanbaatar, Mongolia. Bronze, casting, gilding. Dimensions: 19.5 × 12.3 cm, weight 2040 gr. The sculpture was in the possession of a Hungarian scientist, donated by his heirs to Mongolia. At the moment of transfer to the Mongolian government, Istvan Lorán University, Budapest, April 2015. Author's photo



Рис. 7б. Амитаюс в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара, г. Улан-Батор, Монголия. Бронза, литье, золочение. Размеры: 19.5 × 12.3 см, вес – 2040 г. Вид сзади. Фото Музея изобразительных искусств им. Дзанабазара

Fig. 7b. Buddha Amitayus from the Museum of Fine Arts. Zanabazar, Ulaanbaatar, Mongolia. Bronze, casting, gilding. Dimensions: 19.5 × 12.3 cm, weight 2040 gr. Rear view. Photo of the Museum of Fine Arts. Zanabazar



a



b

Рис. 8a–b. Амитаюс в Государственном музее истории религии, г. Санкт-Петербург, Россия. Фото автора. Бронза, литье, золочение. Высота 21,0 см, пьедестал 16,0 × 9,0 см. Инв. № Б-8934. Публикуется впервые. Амитаюс, сидящий на лotosовом постаменте, изображен в традиционной иконографии, украшен восемью украшениями бодхисаттвы. Постамент – сдвоенный лотос, с ассиметричными лепестками, подтреугольный в горизонтальном сечении, со слегка расширенным книзу основанием. Дно вскрыто, крышка отсутствует. Есть сломы: наверху драгоценность на ушнице и свисающие с пьедестала концы уттарсанги:

8a. Общий вид; *8b.* Лик

Fig. 8a–b. Buddha Amitayus from the State Museum of the History of Religion, St. Petersburg, Russia. Author's photo. Bronze, casting, gilding. Height 21.0 cm, pedestal 16.0 × 9.0 cm. Inv. No. B-8934. Published for the first time. Amitayus, seated on a lotus pedestal, is depicted in traditional iconography, adorned with eight bodhisattva ornaments. The pedestal is a double lotus, with asymmetric petals, subtriangular in horizontal section, with a base slightly expanded downwards. The bottom is open, the lid is missing. There are breaks: the pommel-jewel on the earpiece and the ends of the uttarsanga hanging from the pedestal:

8a. General view; *8b.* Face

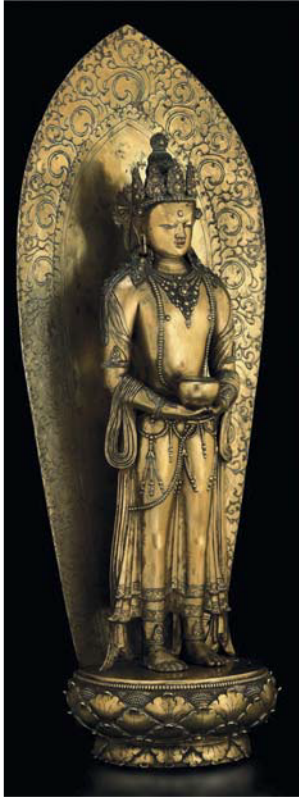


Рис. 10. Скульптура Амитаюса из коллекции В. Черутти [Himalayan Art Resources. Item no. 9586 // <https://www.himalayanart.org/items/>] (обращение от 15.03.2022)

Fig. 10. Sculpture of Buddha Amitayus from the collection of V. Cherutti [Himalayan Art Resources. Item no. 9586 // <https://www.himalayanart.org/items/>] (accessed 03/15/2022)



Рис. 11. Скульптура Амитаюса в галерее Rossi & Rossi [Himalayan Art Resources. Item no. 68844. <https://www.himalayanart.org/items/>] (обращение от 15.03.2022)

Fig. 11. Sculpture of Buddha Amitayus from Rossi Rossi Gallery [Himalayan Art Resources. Item no. 68844. <https://www.himalayanart.org/items/>] (accessed 03/15/2022)



Рис. 12. Амитаюс в анонимной частной коллекции [Himalayan Art Resources. Item no. 51628. <https://www.himalayanart.org/items/>] (обращение от 15.03.2022)

Fig. 12. Buddha Amitayus from a private collection [Himalayan Art Resources. Item no. 51628. <https://www.himalayanart.org/items/>] (accessed 03/15/2022)



Амитаюс стоящий

Известна еще одна работа Дзанабазара, бывшая в коллекции итальянца В. Чарутти (1881–1961)⁸. Это Будда стоящий. Бронза, литье, позолота, минеральный пигмент. Высота 68,5 см. XVII–XVIII вв. Амитаюс стоит на прямых ногах, на круглом лotosовом пьедестале с *мандорлой*⁹ за спиной, держит в руках чашу (санскр.: *pātra*, тиб. *lhung bzed*). На широких плечах лежит накидка, образующая мягкую волну на спине наподобие пелерины, концы ее симметрично спускаются по рукам, образуя петлеобразные драпировки у локтевых сгибов. Часть волос на голове собрана в высокий пучок, часть – спускается по спине до пят. На нем восемь украшений бодхисаттв и нить жемчуга, символизирующая пояс йогина. Мандорла (восстановленная) в форме лепестка изготовлена из сплошного листа металла, украшена гравировкой по лицевой стороне, тыльная сторона осталась чистой (рис. 10). Лotosовый постамент содержит три ряда резных лепестков и гравированные тычинки. Гравированный знак вишваваджры на донной крышке позолочен. В настоящее время местонахождение скульптуры неизвестно¹⁰.

Скульптуры школы Дзанабазара аналогичной иконографии стоящего Амитаюса выставлялись в Галерее Rossi & Rossi¹¹ в Лондоне – без постамента и мандорлы (рис. 11), а также в анонимной частной коллекции (рис. 12). Они датируются XVIII в. как произведения школы Дзанабазара.

Заключение

Всем описанным изображениям Амитаюса свойственно следование иконографическому канону, характерные для стиля Дзанабазара. Физиогномика лиц и антропология фигур – округлые чистые овалы ликов, миндалевидные глаза, высокие носы с легкой горбинкой, легкие, неуловимые улыбки. У них одухотворенный, молодой лик без носогубных складок, крупные черты лица, выдающаяся урна в межбровье. Диадема с пятью звеньями удерживается на голове ободом с застежкой на затылке и завязкой с бантами возле ушей. Звенья диадемы с бантами, серьгами и колье создают сплошную защиту

⁸ Витторио Черутти (1881–1961) – итальянский дипломат, служил послом в Китае, России, Бразилии, Германии и Франции. После отставки в 1938 г. наследовал бизнес своего отца, став президентом Banca popolare di Novara. Скульптура Будды Амитаюса была продана на аукционе Cambi Casa d'Aste в Милане за 3 900 000,0 евро [<https://www.cambiaste.com/uk/auction-0310/a-large-and-rare-gilt-bronze-figure-of-a-stand.asp>]. Настоящее местонахождение нам неизвестно.

⁹ От итал.: *mandorla* – миндалина, или *прабхаманда* – ореол, сияние вокруг тела божества, переданное в виде овала или миндалины. Термин употребляется западными искусствоведами, работающими в сфере христианского и буддийского искусства.

¹⁰ Himalayan Art Resources // <https://www.himalayanart.org/items/> (обращение от 15.03.2022).

¹¹ Галерея искусства Азии Rossi & Rossi была основана в 1985 г. Анной Марией Росси (Anna Maria Rossi) и ее сыном Фабио Росси (Fabio Rossi). Владельцы галереи ведут дилерскую и выставочную деятельность, специализируясь на современном искусстве Азиатско-Тихоокеанского региона, объединяя собрания известных музеев и коллекционеров предметов искусства и антиквариата. Базируется галерея в Гонконге и Лондоне [<https://www.rossirossi.com>].



головы, шеи и плеч. Есть длинное жемчужное ожерелье до пояса и перекинутый через левое плечо пояс йогина (сакральный шнур посвященного). Предплечья, запястья и щиколотки украшены крупными браслетами с рельефными вставками. Одеяния облегают тело тончайшими нежными шелками, у будд прекрасное сложение – атлетический торс, широкий в плечах и тонкий в поясе, ровные ноги, эластичные суставы, чистая, нежная кожа. На плечах палантин-*уттарасанга*, сложенный узкой лентой, образует на спине подобие пелерины. Края юбки-*антаравасаки* задрапированы веером, гравированы простыми венчиками, кольцами, завитками. На бедрах пояс с гирляндой драгоценностей, в основе узора цветочный венчик и круглые розетки с бисерным обрамлением. Кисти рук маленькие, пухлые, с изящными пальцами. Иконография соответствует традиции Бари-лодзавы (~1038–1109), описание включено в иконографический свод «Садхана-сахасра» тибетского ученого Таранатхи, воплощением которого считается Дзанабазар. Хотя все произведения исполнены в строгом соответствии единой иконографии, ни одно из них не является повтором или копией, каждая скульптура обладает индивидуальными чертами и собственным характером. Как уже отмечалось при разборе других произведений мастера, Дзанабазар никогда не повторяет сам себя.

Литература

1. Шейн Дж. (сост. и ред.). *Кристалл и путь света: сутра, тантра и дзогчен. Учение Намкая Норбу*. СПб.: Сангелинг, 1998. 216 с.
2. *Жизнь и освобождение принцессы Мандаравы, индийской супруги Гуру Падмасамбхавы* / пер. с тиб. Ламы Чонам и Сангье Кхандро; пер. с англ. Игоря Калиберды. М.: Открытый мир; 2008. 285, [2] с.: ил.
3. Пупышев Н. А. Буддийский рай Сукхавати. *Труды Государственного музея истории религии*. Вып. 20. СПб.: ГМИР; 2020. С. 269–295.
4. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 1–2. Изд. 2-е, испр. М.: Восточная литература; 2018. 663 с., ил.; 638 с., ил.
5. Willson M., Brauen M. (eds) *Deities of Tibetan Buddhism. The Zurich Painting of the Icons Worthwhile to See* / transl. by M. Willson. Boston: Wisdom publication; 2000. 624 p.
6. Сыртыпова С.-Х. Д. *Жизнь и творчество Г. Дзанабазара (1635–1723): вербальные и визуальные источники исследования*. М.: ИВ РАН, 2021. 278 с.
7. *Mongyol kanjuur-daki burqan-u бүрэн ичи күрүг жирүү. үбөр монгюл-ун агад-ун кеблел-үйн үяжар*, 2001 (Иллюстрации буддийских божеств Монгольского Ганжуура). Издательство ВМ КНР. (На монг. яз.)
8. Цултэм Н. *Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзаабадзар*. Улан-Батор: Госиздательство; 1982. 126 с.
9. Цултэм Н. *Скульптура Монголии*. Улан-Батор: Госиздательство; 1989. 276 с.
10. *Хосгуй унэт бутээлууд*. Улаанбаатар, 2015 (Каталог выставки в Музее-храме Чойжин-ламы, посвященной 380-летию Ундур-гэгэна Дзанабазара. Улан-Батор: 2015). (На монг. яз.)
11. *Монгол музейн шилдэг үзмэрийн дээж (Шедевры монгольских музеев)*. Улаанбаатар: 2014. Vol. I–III. (На монг. яз.). 398 х.; 398 х.; 408 х.



12. Bat-Erdene D. (ed.) *Богд хааны ордон музей узмэрийн дээжис*. Улаанбаатар: Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum; 2011.

13. Елихина Ю. И. Произведения Дзанабадзара и его школы в коллекции Государственного Эрмитажа. *Orientalistica*. 2020;3(3):662–680.

Информация об авторе

Сурун-Ханда Даширмаевна Сыртыпова – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>,
✉ ssyrtypova@ivran.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 марта 2022 г. Одобрена после рецензирования: 16 апреля 2022 г. Принята к публикации: 16 апреля 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.

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.

References

1. Shane J. (comp. and ed.). *The Crystal and the Path of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen. Teachings by Namkhai Norbu*. St. Petersburg: Sangeling; 1998. 216 p. (In Russ.)
2. *Life and liberation of Princess Mandarava, Indian wife of Guru Padmasambhava*. Per. from Tib. Lama Chonam and Sangye Khandro; per. from English. Igor Kaliberda. Moscow: Otrkyty mir; 2008. 285, [2] p.: il. (In Russ.)
3. Pupyshv N. A. The Buddhist Paradise of Sukhavadi. Proceedings of the State Museum of the History of Religion. Issue. 20. St. Petersburg: GMIR, 2020, pp. 269–295. (In Russ.)
4. Androsov V. P. *The founder of the Mahayana Nagarjuna and his works*. 2 corr. ed., Moscow: Vostochnaya literature; 2018. 663 p., il.; 638 p., il. (In Russ.)
5. Willson M., Brauen M. (eds) *Deities of Tibetan Buddhism. The Zurich Painting of the Icons Worthwhile to See*. Transl. by M. Willson. Boston: Wisdom publication; 2000. 624 p.



6. Syrtyпова S.-Kh. D. *Life and art of G. Zanabazar (1635–1723): verbal and visual sources of research*. Moscow: IV RAN; 2021. 278 p. (In Russ.)
7. *Illustrations of Buddhist deities of the Mongolian Ganjuur*. China, IM: Publishing House; 2001. (In Mong.)
8. Tsultem N. *Outstanding Mongolian sculptor G. Zaabazar*. Ulaanbaatar: State Publishing House; 1982. 126 p. (In Russ.)
9. Tsultem N. *Sculpture of Mongolia*. Ulaanbaatar: State Publishing House; 1989. 276 p. (In Russ.)
10. *Catalog of the exhibition at the Choijin Lama Temple Museum dedicated to the 380th anniversary of Undur-gegen Zanabazar*. Ulaanbaatar, 2015. 408 p. (In Mong.)
11. *Masterpieces of Mongolian Museums*. Vol. I–III. Ulaanbaatar, 2014. 398 p.; 398 p.; 408 p. (In Mong.)
12. Bat-Erdene D. (ed.) *Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum*. Ulaanbaatar: Palace Museum; 2011
13. Yelikhina Yu. I. Works by Zanabazar and his school in the collection of the State Hermitage. *Orientalistica*. 2020;3(3):662–680.

Information about the authors

Surun-Khanda D. Syrtyпова – Dr. Habil. (Hist.), Leading Research Associate, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Member or Editorial Board of the journal *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>,
✉ syrtyp@mail.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: March 17, 2022. Approved after peer reviewing: April 16, 2022. Accepted for publication: April 16, 2022. Published: June 29, 2022.

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
Historiography, source critical studies,
historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

Научная статья

УДК 94(5)(093)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-301-314>

Исторические науки


**Рукописное наследие Н. Ф. Катанова в фондах
российских архивов: дневники и материалы
периода путешествия в Сибирь и Синьцзянь
(1889–1892 гг.): к 160-летию со дня рождения**

Рамиль Миргасимович Валеев^{1а}, Роза Закариевна Валеева^{2б},
Валентина Николаевна Тугужекова^{3с}

¹ Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

² Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова, Казань, Россия

³ Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Республика Хакасия, Россия

^а valeev200655@mail.ru , <https://orcid.org/0000-0003-3462-6469>

^б valroz@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6347-0710>

^с vtuguzhekova@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5206-1070>

Аннотация. Профессор Н. Ф. Катанов (1862–1922) – один из выдающихся национальных ученых, представителей российской науки, образования и культуры XIX–XX вв. Его жизненный путь и наследие отразили важные события и тенденции отечественного и мирового востоковедения и тюркологии. Этапы его биографии и огромное творческое наследие интересны и незаурядны, поучительны и трагичны одновременно. Он стал олицетворением двух миров в России – европейского и азиатского. Биография и наследие Н. Ф. Катанова представляют академический и особенно научно-просветительский, гуманистический интерес. Его жизнь и труды не следует воспринимать лишь в системе координат истории российского и европейского востоковедения. Необходимо принять во внимание широкий общественно-политический и социокультурный контекст развития востоковедения, в том числе тюркологии, а также российского общества и государства во второй половине XIX – первой четверти XX в.

Ключевые слова: Россия, Восток, Центральная Азия, востоковедение, тюркология, Н. Ф. Катанов, история, этнография, архивы



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





Благодарности: Исследование выполнено при поддержке РФФИ (проект № 20-09-00385а), РНФ (проект № 22-68-00090) и в соответствии с Программой стратегического академического лидерства Казанского (Приволжского) федерального университета.


Для цитирования: Валеев Р. М., Валеева Р. З., Тугужекова В. Н. Рукописное наследие Н. Ф. Катанова в фондах российских архивов: дневники и материалы периода путешествия в Сибирь и Синьцзянь (1889–1892 гг.): К 160-летию со дня рождения. *Orientalistica*. 2022;5(2):301-314. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-301-314>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-301-314>

The handwritten legacy of N. F. Katanov in the funds of Russian archives: diaries and materials from the period of travel to Siberia and Xinjiang (1889–1892): To the 160th anniversary of his birth

Ramil M. Valeev^{1a}, Rosa Z. Valeeva^{2b}, Valentina N. Tuguzhekova^{3c}¹ Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russia² Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML), Kazan, Russia³ N. F. Katanov Khakass State University, Abakan, Russia^a valeev200655@mail.ru , ORCID: 0000-0003-3462-6469^b valroz@mail.ru, ORCID: 0000-0001-6347-0710^c vtuguzhekova@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-5206-1070

Abstract. Professor N. F. Katanov (1862–1922) is one of the outstanding national scholars, representatives of Russian scholarship, education and culture of the 19th – 20th centuries. His life's journey and legacy reflected important events and trends in domestic and world oriental studies and Turkic studies. Stages of his biography and a huge creative heritage are interesting and outstanding, instructive and tragic at the same time. He became the personification of two worlds in Russia – European and Asian. The biography and heritage of N. F. Katanov are of academic and especially scientific and educational, humanistic interest. His life and works should not be perceived only in the system of coordinates of the history of Russian and European oriental studies. It is necessary to take into account the broad socio-political and socio-cultural context of the development of Oriental studies, including Turkic studies, as well as Russian society and the state in the second half of the 19th – the first quarter of the 20th century.

Keywords: parittās; Russia, East, Central Asia, oriental studies, Turkology, N. F. Katanov, history, ethnography, archives



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





Acknowledgments: The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20–09–00385a), the Russian Science Foundation (project no. 22–68–00090) and in accordance with the Strategic Academic Leadership Program of Kazan (Volga Region) Federal University.

For citation: Valeev R. M., Valeeva R. Z., Tuguzhenkova V. N.

На современном этапе актуальными остаются дальнейший поиск, изучение, систематизация и введение в научный оборот неопубликованного архивного наследия профессора Казанского университета Н. Ф. Катанова (1862–1922) – одного из ярких и колоритных национальных ученых и деятелей российской науки, образования и культуры, выдающегося представителя хакасского народа. Исследовательская работа над архивным наследием Н. Ф. Катанова обусловлена необходимостью поиска его разнообразных рукописных материалов в архивных центрах Казани, Москвы, Санкт-Петербурга и ряда зарубежных институтов (Венгрия, Турция, Германия). Следует указать на необходимость соотнесения архивных материалов с опубликованными работами ученого. Во многом выявленное авторами архивное рукописное наследие (дневники, письма, незаконченные рукописи и др.) Н. Ф. Катанова несет на себе печать эпохи конца XIX – первых десятилетий XX в., ее общественно-политической жизни и актуальных в тот период исследовательских направлений. Поиск и введение в научный оборот рукописей Н. Ф. Катанова позволяет выявить направления и особенности его исследовательской работы и сформировать объективную базу для подготовки академической биографии классика отечественной тюркологии.

В целом исследовательская работа с архивными «документами личного происхождения» Н. Ф. Катанова – архивными рукописями ученого – включает в себя четыре ключевых исследовательских приема. Во-первых, это поиск, обработка и расширение архивной и источниковедческой базы на основе системного изучения личных фондов востоковедов в архивах России и ряда зарубежных стран, привлечение различных материалов (служебных документов, планов, записных книжек и др.). Во-вторых, поиск и систематизация материалов об истории российского и европейского востоковедения и тюркологии XIX – начала XX в. В-третьих, историографический, источниковедческий и тематический поиск и обобщение историко-научных фактов и сведений о биографии Н. Ф. Катанова, а также последующая их систематизация и комментирование с целью исследования феномена его вклада как ученого и панорамы научной жизни в конце XIX – начале XX в.

Российские университеты – ведущие центры востоковедения и в целом общественной, научной, культурной и политической жизни в России и Европе. На современном этапе социально-культурный и академический интерес представляет дальнейшее изучение развития университетского образования и науки о Востоке в России и Европе и, конечно, тюркского мира, осмысление «университетской парадигмы» феномена восточных цивилизаций и особенно формирования национальной научной и культурной элиты. В центре исследовательского внимания авторов – биография и творческое наследие ученого-тюрколога, яркого представителя хакасского народа, выпускника Восточного факультета Санкт-Петербургского университета



(1888 г.) и профессора Казанского университета Н. Ф. Катанова (1894–1922 гг.).

Российский академик и тюрколог В. А. Гордлевский в своей речи «Памяти Н. Ф. Катанова» от 11 июня 1922 г. на заседании Восточной комиссии Московского археологического общества отметил: «...историк востоковедения сумеет оценить труд долгий и бескорыстный, внесший обильный доброкачественный материал по языкам, до Катанова мало обследованным» [1, с. 401]. Академик А. Н. Самойлович в журнале «Восток» в небольшом некрологе «Памяти Н. Ф. Катанова» особо выделял: «Хотелось бы надеяться, что давно ожидаемое ученым миром опубликование неизданных лингвистических и этнографических собраний Н. Ф. Катанова будет осуществлено после его смерти, а до издания материалы эти будут сохранены в надежном месте» [2, с. 105].

После окончания Восточного факультета Санкт-Петербургского университета Н. Ф. Катанов решил посвятить себя научно-педагогической работе. Период с 28 мая по 4 июля 1888 г. в его биографии связан с основными решениями об оставлении его «при университете для дальнейшего усовершенствования в тюркских наречиях»¹. Инициатива принадлежала выпускнику Николаю Катанову и его учителю профессору И. Н. Березину, который дал отзыв о своем ученике. Решение совета факультета восточных языков и ходатайство ректора университета «об оставлении кандидата Н. Катанова при университете для приготовления к ученой степени» были поддержаны попечителем учебного округа. 4 июля 1888 г. было разрешено оставить Н. Ф. Катанова «при С.-Петербургском университете, по кафедре турецко-татарской словесности на два года с 1 июля с назначением ему... стипендии по 600 руб. в год»².

Следующим важным рубежом жизненного и профессионального пути Николая Катанова стало научное путешествие в 1889–1892 гг. в Центральную Азию с целью изучения языков и этнографии тюркских народов, организованное и поддержанное Русским географическим обществом, Петербургской академией наук и Министерством народного просвещения. Истоки организации данного путешествия связаны с обсуждением записки В. В. Радлова о перспективности «исследования остатков тюркских племен на крайнем Востоке» на заседании отделения этнографии Императорского Русского географического общества 11 декабря 1887 г. [3, с. 421–423] под председательством В. И. Ламанского. На заседании было определено представить записку в совет общества. В этой записке В. В. Радлов дал высокую оценку студенту IV курса Восточного факультета С.-Петербургского университета Н. Катанову. В. В. Радлов писал: «Он занимался со мною в течение 3-х лет и издал уже при Академии несколько статей, касающихся своего родного говора. Из слов профессоров его и из собственных наблюдений я убедился в его усердии, способностях, преданности к науке и знаниях его по избранным предметам, так что нельзя найти более подготовленного и более способного лица для исполнения вышеупомянутого предприятия» [3, с. 469]. Он также просил Совет обще-

¹ См.: Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее – РГИА СПб). Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 1–5.

² РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 4.



ства выделить в смете 1888 г. 1000 руб., создать «комиссию для составления подробного плана» экспедиции, а также обещал «ходатайствовать об ассигновании г. Катанову субсидии из штатных сумм Императорской Академии наук».

Эта экспедиция по значимости общегеографических, лингвистических и историко-культурных материалов стоит в ряду известных российских путешествий в Среднюю Азию, Монголию, Сибирь и Восточный Туркестан, осуществленных во второй половине XIX – начале XX в. Как известно, среди участников этих масштабных по научной и культурной значимости экспедиций были Ч. Ч. Валиханов, Г. Н. Потанин, Н. М. Пржевальский, братья Г. Е. и М. Е. Грумм-Гржимайло, В. И. Роборовский, В. В. Радлов, П. И. Лерх, В. А. Обручев, П. К. Козлов, Г. Н. Цыбиков, Н. И. Веселовский, В. В. Бартольд, В. А. Жуковский, К. Г. Залеман и др.

В архивоведческом и историко-научном направлении изучения рукописного наследия Н. Ф. Катанова огромный интерес представляют 1889–1892 гг. — этот значимый период его научной экспедиции в Южную Сибирь и Восточный Туркестан. В эти годы происходило становление и развитие его комплексных исследований языков, традиционных и новых форм экономической и социальной жизни, быта, фольклора и духовной жизни тюркских народов Саяно-Алтая и Синыцзяня.

На заседании совета факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета от 28 января 1889 г. была утверждена «Инструкция для занятий командированного с ученою целью за границу кандидата Николая Катанова», составленная профессором И. Н. Березиным³.

В 1904 г. экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета и тюрколог-лингвист П. М. Мелиоранский (1868–1906), рецензируя фундаментальную работу Н. Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка» (1903 г.), выделил ряд значимых лингвистических и текстологических особенностей собранных им текстов. Он писал: «Вообще говоря, тексты записаны тщательно, транскрипция точна и выдержана, перевод не возбуждает сомнения». Далее П. М. Мелиоранский отмечал, что, «...насколько мы можем судить, материал, приводимый автором, по живым современным турецким наречиям, точен и надежен, — мало того для некоторых наречий, напр., кашгарского, яркендского, турфанского, хамийского и нек[оторых] др[угих] материал этот представляет совершенную новость, так как впервые собран самим г. К[атановым]» [4, с. 0151, 0156.].

К сожалению, обобщающая работа, посвященная уникальному в научной биографии Катанова событию – его экспедиции 1889–1892 гг., так и не была опубликована и не стала достоянием российской и европейской тюркологии.

В 1907 г. В. В. Радловым в серии «Образцы народной литературы тюркских племен» были опубликованы в комплексе хакасские и тувинские фольклорные материалы Н. Ф. Катанова, объем которых кажется невероятным: 1122 песни, 160 загадок, 15 сказок, 35 мифов [5].

Важнейшими первоисточниками являются дневники ученого, значительную часть которых Н. Ф. Катанов подготовил к печати, однако в свет они вышли с огромным опозданием. Так, дневник путешествия в Урянхайский

³ РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 15–16 об.



край (Туву) 1889 г., описанный С. Вайнштейном еще в 1968 г., пролежал в архиве Кунсткамеры до 2011 г., пока наконец не был опубликован тувинскими коллегами [6]. Дневник, отражающий пребывание Н. Ф. Катанова в Хакасии и первую его поездку в Семиречье, Тарбагатай и Синьцзян в 1890 г., был расшифрован, прокомментирован и опубликован нашим авторским коллективом совсем недавно [7].

Истоки восточнотуркестанских экспедиций связаны с летом 1890 г., когда Н. Ф. Катанов посетил восемь центров Китайского Туркестана (Хотан, Кашгар, Ак-су, Кучар, Каракаш, Бая, Логучен и Старый Турфан), где ознакомился с языком и этнографией тюркского населения Восточного Туркестана.

В Государственном архиве Республики Татарстан (далее – ГА РТ) хранятся оставшиеся рукописи дневников, находящиеся в разном состоянии. В первую очередь это объемное дело с авторским названием «Поездка в Семиречье и Тарбагатай. Дневник путешествия, совершенного в 1891 г. по поручению Императорского русского географического общества членом-корреспондентом... Н. Ф. Катановым» (ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 11).

В течение 1893 г. в Санкт-Петербурге Н. Ф. Катанов занимался обработкой своих экспедиционных материалов и готовился к сдаче магистерских экзаменов на Восточном факультете университета. Эти экзамены были им сданы в декабре 1893 г.

Дневник путешествия 1891 г. был обработан Н. Ф. Катановым и переписан. В результате образовался объемный том форматом 22 x 35 см, четко переписанный черными чернилами на бумаге хорошего качества, всего 539 листов, исписанных с обеих сторон.

Назначение Н. Ф. Катанова от 9 ноября 1893 г. преподавателем восточных языков Императорского Казанского университета обозначило следующий значимый период в научно-педагогической и общественной деятельности ученого⁴. После назначения в Казанский университет Н. Катанов привез рукопись в Казань.

Окончание научного путешествия – поездка до оазисов Хами и Турфан и возвращение в Абакан – также зафиксировано в дневниковых записях. После смерти Н. Ф. Катанова в марте 1922 г. и передачи его личного архива ему дали условное название: «Дневник путешествия по Средней Азии и др[угим] местам (Китай, Монголия)» (ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 76). Также неверно дана датировка (от 16 марта 1892 г.), тогда как в тексте самой ранней зафиксированной датой является 11 марта. Особую значимость этим материалам придает их рабочий характер: сохранились черновые тетрадки, которые велись непосредственно в ходе экспедиции и служили основой для дальнейшей работы.

Тетрадки (судя по качеству и редким клеймам) делались в целях экономии из оберточной бумаги формата 9 x 11 см. Главная проблема заключается в том, что тетрадки из зимней поездки от Урумчи до Хами не сохранились. Все они снабжались авторской нумерацией на титульном листе; сохранились только тетрадки 15–31. Дневники № 15–27 сшиты вместе (без обложки). Текст отражает обстоятельства поездки из Хами через Турфан до российской границы. Важно то, что записи фольклора велись отдельно и в эти материалы не включались. Последняя тетрадка – № 31 (переезд из Джаркенда

⁴ См.: РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 50; ГА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 8904.



в Минусинск и далее к хакасским родам) – другого формата: 18 x 11 см. Текст во всех перечисленных материалах написан карандашом, реже – побуревшими от времени чернилами низкого качества. Чернильный текст более трудночитаемый, чем карандашный.

Помимо собственно исторических, лингвистических, этнографических и других сведений и материалов (дневники, например, позволили уточнить хронологию начала научного путешествия Н. Ф. Катанова), внимательное чтение определяет новые направления дальнейшего архивоведческого исследовательского поиска. Например, из записей следует, что спутники Катанова – фотографы Васильев и Толшин – сформировали на территории Синьцзяна фотоархив этнических типов местного населения, часть которого была в распоряжении исследователя.

В ближайшие годы будет подготовлен к изданию неопубликованный рукописный «Дневник путешествия по Минусинскому округу, Енисейской губернии. Черновик. 95 стр.» Н. Ф. Катанова [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 8]. Также интересным является историко-архивоведческое изучение чернового текста рукописи Н. Ф. Катанова «Дневник по Алтаю», озаглавленного периодом с 1 ноября 1889 г. по 16 января 1890 г. [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 75].

Авторские рукописные материалы Н. Ф. Катанова периода командировки сохранились также в фондах архива Русского географического общества в Санкт-Петербурге. Это «Письмо с кратким обзором о поездке в Семиреченскую обл. 1891–1893 г.» (Разряд 87. Оп. 1. № 15. 2 л.), «Описания медных монет, чеканившихся в Китайском Туркестане» (Разряд 90. Оп. 1. № 30. 5 л.), несколько официальных документов об организации путешествия Н. Ф. Катанова и особенно первый текст его отчета в Императорское Русское географическое общество от 3 марта 1889 г. (Ф. 1–1886. Оп. 1. № 20. 27 л.).

В своем донесении Н. Ф. Катанов сообщал географические, экономические, социальные и культурные сведения и факты о Хакасии и в целом о регионе: «26 числа минувшего января я прибыл в г. Минусинск. С 4 февраля до 16 был в Сагайской степи... Тут я записал несколько пословиц на койбальском наречии и предание о каменной старухе (куртуяк-тас)... В Сагайской степной думе соединенных разнородных племен, находящейся в с. Аскис, Минус[инского] округа, я разбирал архив... Со временем надеюсь пополнить собранное новыми сведениями и представить все Обществу. <...> Несмотря на открытие 2 классного училища в Аске, число грамотных инородцев не увеличивается. Падежи скота и неурожаи в последние 5 лет до нельзя истощили народное богатство Сагайских Татар, Бельтиров и Койбалов. Качинцы по-прежнему считаются отличными скотоводами; по-прежнему они обладают сотнями голов рогатого и тысячами мелкого скота. В последнее время завелись самые оживленные сношения Минусинских Татар и Казанских с Урянхайцами-Тюрками...» (Ф. 1–1886. Оп. 1. № 20. Л. 5–6).

В 1920-е гг. особенно заметен стал интерес к текстологическому наследию Н. Ф. Катанова в европейской ориенталистике, в том числе среди немецких тюркологов. В 1930-е – первой половине 1950-х гг. в европейской тюркологии по инициативе известных немецких востоковедов Вильгельма Юлиуса Банга (Wilhelm Julius Bang) (1869–1934) [8, s. 188–195; 9, s. 47–49; 10] и его ученика – слависта, тюрколога и алтаиста – Карла Генриха Менгеса (Karl



Heinrich Menges) (1908–1999) [11, s. VII–XVI] появился ряд текстов Н. Ф. Катанова, связанных с путешествиями в Сибирь и особенно в Восточный Туркестан (1889–1892 гг.). Эти выдающиеся основоположники немецкой классической тюркологии сформировали и углубили академическую научную традицию и направления изучения языков, культуры и истории тюркских народов Восточной Европы, Сибири и Центральной Азии. Рукописные материалы были переданы в 1926 г. А. И. Катановой, супругой Н. Ф. Катанова, профессору Берлинского университета В. Бангу⁵. Издания этих текстов Н. Ф. Катанова, осуществленные в Германии в 1933 и 1943 гг. К. Менгесом, были рецензированы С. Е. Маловым [12, с. 305–306; 13, с. 206]. В 1952 г. известный монголовед и алтаист, профессор университета штата Вашингтон Н. Н. Поппе (Poppe Nicholas) (1897–1991), опубликовал в журнале *Harvard Journal of Asiatic Studies* свою рецензию на тексты Н. Ф. Катанова, изданные в Германии в 1943 г. [14, p. 523–525].

В 1976 г. в Лейпциге по инициативе известного венгерского академика и тюрколога Георга Хазаи (Hazai Georges), в 1962–1983 гг. – профессора Университета Гумбольдта и под редакцией К. Г. Менгеса тексты Н. Ф. Катанова были переизданы под названием «Народоведческие тексты Восточного Туркестана. Из наследия Н. Ф. Катанова». В своем предисловии к данной книге К. Г. Менгес писал: «Осенью 1973 года доктор Георг Хазаи в письме предложил мне переиздать в Лейпциге через “Центральный букинист” ГДР “Народоведческие тексты Восточного Туркестана”, которые я выбрал и обработал из собранных Н. Ф. Катановым в Восточном Туркестане (китайская провинция Синьцзянь) обширных материалов. Я с благодарностью принял предложение доктора Хазаи, дал ему, как позже и “Центральному букинисту”, свое согласие на переиздание, принимая во внимание тот факт, что первая часть работы вышла в свет в сборнике “Отчеты о заседаниях Прусской Академии наук”, раздел Философия – История, том XXXII (1933), и давно находится не в свободном доступе, и те “особые обстоятельства”, которые воспрепятствовали опубликованию почти вдвое превосходящей по объему II части в ученых записках Академии, куда эта вторая часть была принята весной 1936 года» [15, s. 2].

К сожалению, наши архивоведческие поиски переданных рукописных текстов дневников в Германии пока не увенчались успехом. Так же, как и писем Н. Ф. Катанова, написанных ряду венгерских тюркологов. В последние годы осуществляются поиск и систематизация архивных материалов о венгерских тюркологах конца XIX – начала XX в., которые провели научные экспедиции в Поволжье и Приуралье (Бернат Мункачи и др.), а также сотрудничали и вели переписку с Н. Ф. Катановым.

Особый интерес представляет многообразное эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова. Первые письма, которые он написал своим наставникам, дру-

⁵ А. И. Катанова в письме от 7 декабря 1926 г. советскому тюркологу С. Е. Малову писала, что летом 1926 г. в Казани доктору Феттиху, уполномоченному Берлинской научной организации, были показаны рукописи Н. Ф. Катанова. Из них «...он взял 1) Поездка в Семиречье и Тарбагатай, тексты ч. I и II. 2) Переводы ч. I и II и сколько помню 3) Путешествие по Дзунгарии, Сибири и Туркестану, 520 листов». См.: Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1079. Оп. 3. Д. 121. Л. 2 (далее – СПб. Ф. АРАН).



зьям и коллегам, датируются 1884 г. Переписка продолжалась до его смерти в 1922 г.

Письма дают возможность осветить и оценить многие значимые события в творческой биографии Н. Ф. Катанова, которые оставались долгие годы вне поля зрения многих исследователей, изучавших жизненный путь студента, путешественника и профессора Н. Ф. Катанова.

Их них мы узнаем, например, что отсутствие в Казанском университете и Казанской духовной академии полноценных условий для изучения восточных языков предопределило окончательное решение Н. Ф. Катанова поехать поступать на Восточный факультет Санкт-Петербургского университета [16, с. 247]. В принятии этого решения важную роль сыграли первые наставники будущего ученого – Н. И. Ильминский и В. В. Радлов.

В настоящее время проведены комплексный поиск и систематизация эпистолярного наследия Н. Ф. Катанова, в частности его писем известным российским востоковедам (В. В. Радлову (1837–1918), В. Р. Розену (1849–1908), К. Г. Залеману (1849–1916), Э. К. Пекарскому (1858–1934), С. Ф. Ольденбургу (1863–1934), В. В. Бартольду (1869–1930) и др.). Эти письма были написаны Н. Катановым учителям и коллегам в период экспедиции и из Казани. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова сохранилось в архивах Казани, Москвы, Санкт-Петербурга и, возможно, в некоторых европейских странах.

Известны опубликованные письма Н. Ф. Катанова академику В. В. Радлову в период с 17 апреля 1889 г. по 12 ноября 1892 г., написанные в ходе комплексной этнографической и лингвистической экспедиции из основных центров южной полосы Сибири и Восточного Туркестана. В сентябре 1893 г. в своем предисловии к изданию этих писем путешественника Н. Ф. Катанова его учитель В. В. Радлов отмечал, что в них «немало сведений, новых и интересных для этнографии и тюркологии» (тюркологии. – *Р. В.*). Основположник комплексных историко-этнографических и лингвистических экспедиций второй половины XIX в. в места проживания тюркских народов Сибири В. В. Радлов обращал внимание читателя на то, что письма его ученика «представляют особый интерес потому, что описаны на местах исследований и под свежим впечатлением» [17, с. 1].

В 1890 г. Н. Ф. Катанов в своем письме академику и иранисту К. Г. Залеману писал: «Теперь я занят переписыванием лингвистич[еских] материалов, собранных за время с октября 1889 г. по апрель 1890 г. (у Минус[инских] татар и карагасов). Всего накопилось около 3.000 стран[иц]». В 1892 г. Н. Ф. Катанов также писал В. Р. Розену: «Из Петербурга я поехал в Сев[ерную] Монголию, где исследовал Урянхайское наречие; потом в Вост[очной] Сибири исследовал быт и языки карагасов и минусинских татар; затем в Ср[едней] Азии исследовал быт и языков казак-киргизов и сартов, русских и китайских. Сколько я собрал и представил к печатанию, можете узнать у В. В. Радлова и Н. И. Веселовского». В 1901 г., уже из Казани, он писал Э. К. Пекарскому: «...Я нахожу много сходного с чертами шаманства южно-сиб[ирских] тюрков и урянхайцев Сев[ерной] Монголии, быт, языки и верования которых я исследовал в 1889–1892 годах. Так как Вы вполне научно и основательно занимаетесь якут[ским] яз[ыком], то мне будет весьма приятно принести Вам весною, а может и раньше, в дар мое обширное исследование об урянхайском языке, который, по мнению моему, вместе с карагасским сходен с якутским,



а потому мое исследование будет Вам, быть может, не бесполезно и для тюркологии не бесследно, так как Вы можете, глядя на него, многое осветить иначе, ибо Вы стоите у источника, мало исчерпанного, и к тому, чтобы черпать из него, обладаете лучшими средствами, чем многие наши рус[ские] ученые» [18; 19]. В ближайшие годы планируются подготовка и полное издание всех этих писем Н. Ф. Катанова петербургским востоковедам, сохранившихся в их личных фондах в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. К сожалению, до настоящего времени не обнаружены ответные письма петербургских востоковедов конца XIX – начала XX в.

Обсуждение

К сожалению, имеющиеся на современном этапе материалы все еще не позволяют сформировать целостный «академический» образ тюрколога, путешественника и просветителя Н. Ф. Катанова. В целом рукописное наследие российского востоковеда-тюрколога, хакаса по происхождению, не было напечатано в 1920-е гг. и последующие десятилетия XX в. Существующие публикации, отдающие дань памяти крупному российскому востоковеду, не смогли отразить наиболее существенные результаты его научной деятельности как лингвиста, этнографа, исследователя народного творчества, нумизмата и путешественника.

Рукописное наследие Н. Ф. Катанова содержит ценнейшие сведения о культурах тюркских народов Восточной Сибири, Семиречья и Синьцзяна. Ввиду отсутствия языкового барьера между исследователем и объектом его исследований ему удалось представить на страницах своих дневников целостный комплекс духовной культуры народов, находившихся на разных стадиях развития материальной цивилизации и принадлежавших к разным конфессиям, от шаманизма до ислама. При этом следует учитывать, что задача создания сколько-нибудь представительного корпуса трудов Н. Ф. Катанова не только не решена, но и чрезвычайно далека от разрешения.

Заключение

В перспективе предстоит подготовить и опубликовать архивные рукописные материалы Н. Ф. Катанова, в том числе «документы личного происхождения» – дневники и переписку. Это направление изучения наследия Н. Ф. Катанова внесет вклад в оценку состояния, исследовательских идей и итогов развития отечественной тюркологии на рубеже XIX–XX вв. Комплексное изучение архивных источников, посвященных опубликованному и рукописному наследию Н. Ф. Катанова, позволяет: во-первых, ввести в научный оборот новые неизвестные материалы отечественных востоковедов и оценить направления их научных и личных связей; во-вторых, осветить и существенно дополнить научную биографию и наследие ученого-тюрколога и просветителя; в-третьих, сохранить и продолжить преемственность в изучении наследия учителей и соратников профессора Н. Ф. Катанова на основе неопубликованных архивных фондов и материалов.

Огромный вклад в лингвистическое и историко-этнографическое изучение Южной Сибири и Восточного Туркестана внес Н. Ф. Катанов. Его рукописные материалы – яркое подтверждение этому и самобытное отражение мно-



гогранности и трудолюбия Н. Ф. Катанова в период научного путешествия и его дальнейшей жизни, а также величия и трагизма национальных ученых в истории российской тюркологии на рубеже XIX–XX вв.

На базе опубликованных и рукописных материалов важно изучить феномен личности и наследия Н. Ф. Катанова как одного из выдающихся основоположников современных национальных тюркологических школ России XX–XXI вв.; в целом оценить место исследовательской, педагогической, общественной деятельности Н. Ф. Катанова в истории российского востоковедения и культуры народов многонациональной России.

Литература

1. Гордлевский В. А. Памяти Н. Ф. Катанова (1862–1922) // Избранные сочинения. Т. IV. М., 1968.
2. Самойлович А. Памяти Н. Ф. Катанова // Восток. 1922. Кн. 1. Пб.: Всемирная литература, 2022. С. 104–105.
3. Известия Императорского Русского географического общества. Т. XXIV. 1888. СПб., 1889.
4. Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 15. 1902–1903. – СПб., 1904.
5. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Тексты. СПб., 1907.
6. Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году... / подг. рукописи, комм. А. К. Кужугет Кызыл, 2011.
7. Катанов Н. Ф. «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану»: Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского Географического Общества в 1890 г. членом-сотрудником оною Н. Ф. Катановым / отв. и науч. ред. Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, Д. Е. Мартынов. Казань, 2017. 734 с.
8. Henri de Vocht: Bibliographie der Arbeiten von Professor W. Bang Kaup. In: Ungarische Jahrbücher 9, 1929.
9. Andrej Nikolaevič Kononov: W. Bang-Kaup. Zum hundertsten Geburtstag. In: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Berlin, 1974. S. 47–49.
10. Michael Knüppel, Aloïs van Tongerloo: Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N.F. 20). Berlin, 2012.
11. Hazai G. Kurzes Schriftverzeichnis von K. H. Menges. 1932–1975 // Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan. Aus dem Nachlaß von N. Th. Katanov. Hgb. von K. H. Menges. Leipzig, 1976.
12. Советское востоковедение. М.–Л.: АН СССР, 1941. Т. 2.
13. Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1951. Т. X. Вып. 2.
14. Poppe N. Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan II. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov herausgegeben. Als Manuskript ge-druckt. Berlin, 1943. 185 p. // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 15, No. 3/4 (Dec., 1952).
15. Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. Leipzig, 1976.



16. Покровский И. М. Памяти проф. Н. Ф. Катанова // Известия общества археологии, истории и этнографии. 1928. Т. XXXII. Вып. 2.

17. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. Читано в заседании историко-филологического отделения 9-го января 1890 года. СПб., 1893.

18. Валеев Р. М., Тугужекова В. Н., Чочиева А. С. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова. Абакан, 2012.

19. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова (К 155-летию со дня рождения) / сост.: Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, А. С. Чочиева, В. В. Ермилова, А. М. Рябцева. 2-е изд., доп. Абакан, 2016.

Информация об авторе

Валеев Рамиль Миргасимович – Казанский (Приволжский) федеральный университет, доктор исторических наук, профессор, Казань, Республика Татарстан, Россия, <https://orcid.org/0000-0003-3462-6469>,
✉ valeev200655@mail.ru.

Валеева Роза Закариевна – Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова, кандидат педагогических наук, доцент, Казань, Республика Татарстан, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-6347-0710>, ✉ valroz@mail.ru

Тугужекова Валентина Николаевна – Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Южносибирский филиал Института истории и материальной культуры РАН, доктор исторических наук, профессор, Абакан, Республика Хакасия, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-5206-1070>,
✉ vtuguzhekova@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 05 апреля 2022 г. Одобрена после рецензирования: 02 мая 2022 г. Принята к публикации: 02 мая 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.

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, включая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.



References

1. Gordlevsky V. A. In memory of N. F. Katanov (1862–1922) // Selected Works. T. IV. M., 1968.
2. Samoilovich A. In memory of N. F. Katanov // *Vostok*. 1922. Vol. 1.
3. Proceedings of the Imperial Russian Geographical Society. Vol. XXIV. 1888. St. Petersburg, 1889.
4. Proceedings of the Eastern Department of the Russian Archaeological Society. T. 15. 1902–1903. St. Petersburg, 1904 .
5. Samples of folk literature of the Turkic tribes, published by V. Radlov. part IX. The dialects of the Uriankhians (Soyots), Abakan Tatars and Karagas, collected and translated by N. F. Katanov. Texts. SPb., 1907.
6. Katanov N. F. Essays on the Uryankhai land. Diary of a journey performed in 1889 ... / edit. manuscripts, commentary by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, 2011.
7. Katanov, 2017 – Katanov N.F. “Journey through Siberia, Dzungaria and Eastern Turkestan”: Diary of a trip made on behalf of the Imperial Russian Geographical Society in 1890 by a member of its staff N.F. Katanov / otv. and scientific Ed.: R. M. Valeev, V. N. Tuguzhekova, D. E. Martynov. Kazan, 2017. 734 p.
8. Henri de Vocht: Bibliographie der Arbeiten von Professor W. Bang Kaup. In: *Ungarische Jahrbücher* 9, 1929.
9. Andrej Nikolaevič Kononov: W. Bang-Kaup. Zum hundertsten Geburtstag. In: *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*. Berlin, 1974. S. 47–49.
10. Michael Knüppel, Alois van Tongerloo: Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N.F. 20). Berlin, 2012.
11. Hazai G. Kurzes Schriftverzeichnis von K. H. Menges. 1932–1975 // *Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan*. Aus dem Nachlaß von N. Th. Katanov. Hgb. von K. H. Menges. Leipzig, 1976.
12. Soviet oriental studies. M.– L: AS of the USSR, 1941. Vol. 2.
13. Proceedings of the Academy of Sciences of the USSR. Department of literature and language. 1951. T. Kh. Issue. 2.
14. Poppe N. *Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan II*. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov herausgegeben. Als Manuskript ge-druckt. – Berlin, 1943. – 185 p. // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 15, No. 3/4 (Dec., 1952).
15. *Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan*. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. Leipzig, 1976.
16. Pokrovsky I. M. In memory of prof. N. F. Katanov // *Proceedings of the Society of Archeology, History and Ethnography*. 1928. T. XXXII. Issue. 2.
17. Letters from N. F. Katanov from Siberia and Eastern Turkestan. Read at the meeting of the historical and philological department on January 9, 1890. St. Petersburg, 1893.
18. Valeev R. M., Tuguzhekova V. N., Chochieva A. S. Epistolary legacy of N. F. Katanov. Abakan, 2012.
19. Epistolary legacy of N. F. Katanov (On the 155th anniversary of his birth) / Comp.: R. M. Valeev, V. N. Tuguzhekova, A. S. Chochieva, V. V. Ermilova, A. M. Ryabtsev. – 2nd ed., add. Abakan, 2016.



Information about the authors

Ramil M. Valeev – Kazan (Volga region) Federal University, Dr. Habil. (History), Professor, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russia, <https://orcid.org/0000-0003-3462-6469>,
✉ valeev200655@mail.ru

Rosa Z. Valeeva – Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML), Dr. D. (Pedagogy), Associate Professor, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-6347-0710>, ✉ valroz@mail.ru

Valentina N. Tutuzhekova – N. F. Katanov Khakass State University, South Siberian Branch of the Institute for the History of Material Culture, Russian Academy of Sciences, Dr. Habil. (History), Professor, Abakan, the Republic of Khakassia, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-5206-1070>,
✉ vtuguzhekova@yandex.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: April 05, 2022. Approved after peer reviewing: May 02, 2022. Accepted for publication: May 02, 2022. Published: June 29, 2022.

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.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- Philosophy of Religion
and Religious Studies
Философия религии
и религиоведение



PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философия религии и религиоведение

Научная статья

УДК 241/242

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-316-352>

Философские науки

Памяти В. П. Андросова

**Коронованные образы Будды королевства Ланна
и парадигма «загрязнения махаяной»**

Игорь Викторович Грунин

Независимый исследователь, Пермь, Россия,

ig.grunin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>

Аннотация. Работа является продолжением серии статей, в которых дается критический анализ господствующей в буддологии парадигмы, связывающей появление образа коронованного Будды с относительно поздними идеями махаяны, а его существование в странах тхеравады с «загрязнением» со стороны Великой Колесницы. Показываются затруднения, с которыми сталкивается эта концепция, вынужденная объяснять переход от «раннего» образа в обличье монаха при помощи ссылки на обычай украшения реальными драгоценностями существующих статуй. В связи с этим исследуются особенности изображения монашеского облачения в сочетании с королевскими регалиями в буддийской иконографии, от индийских образцов эпохи Палов до кхмерского типа образа. Показывается, что вопреки распространенной точке зрения традиционным является расположение украшений не поверх монашеского облачения, а под ним, что принципиально не может быть объяснено на основе указанного обычая. Поскольку одежда монаха мыслится при этом как препятствие, мешающее увидеть особенности сверхъестественной анатомии Будды и знаки, отличающие его как Великого Человека, она изображается как почти невидимый прозрачный покров, в конечном счете окончательно «исчезающий» у образов с «обнаженным» торсом, где лишь едва заметные линии на теле указывают на незримое присутствие монашеского облачения. Практика изготовления коронованных образов Будды в королевстве Ланна, следуя этой традиции, превращает прием с украшениями, частично скрытыми одеждой монаха, в своеобразную «манифестацию» того, что символика образа намного глубже простого превращения временного дополнения в постоянный атрибут. Анализ украшений позволяет сделать вывод об отсутствии у них очевидных индийских прототипов и осознанном выборе особого типа регалий высшей королевской власти, отсылающих к нарративу о взаимоотношениях будды и чакраватти. Коронованный образ предстает в связи с этим нарративом, с одной стороны, как символ подчинения светской власти целям, провозглашае-



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





мым буддийским учением, с другой – как иконографическое воплощение модели властвования, позволяющей примирить имперские амбиции правителей с идеалами буддизма. В статье также формулируется гипотеза о «реиндигенизированном» характере стиля украшений коронованных образов Будды Ланна, то есть формировании этого стиля в результате реконструкции на основе текстов, посвященных индийской иконографии, а также доступных образцов, предположительно происходящих из Шривиджая и обнаруживающих следы влияния как северо-востока, так и юга Индии. На основе анализа одного из провинциальных типов коронованного Будды показывается, как образ обретает локальные этнические черты, вбирая в себя традиционные культы и становясь символом национальной самоидентификации, защиты пути предков.

Ключевые слова: коронованный Будда; «украшенный» Будда; чаккаватти (чакравартин); иконография тхеравады; Ланна; Северный Таиланд

Благодарности: автор выражает признательность Институту востоковедения РАН и Государственному Эрмитажу за содействие и предоставленную возможность провести исследование в фондах музея; Сьюзен Хантингтон (Архив фотографий буддийского и азиатского искусства Джона и Сьюзен Хантингтон), Сомкиарту Лопетчарату и издательству Siam International Book Co. Ltd., Британскому музею г. Лондон, Энн Хабу и Эллен Холте (Музей истории культуры университета г. Осло) за предоставленные фотографии.

Для цитирования: Грунин И. В. Коронованные образы Будды королевства Ланна и парадигма «загрязнения махаяной». *Ориенталистика*. 2022;5(2):316–352. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-316-352>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-316-352>

Philosophy studies

In memory of V. P. Androsov

Crowned Buddha images of Lanna kingdom and “contamination by Mahayana” paradigm

Igor V. Grunin

*Independent researcher, Perm, Russia,
lg.grunin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>*

Abstract. The study is a continuation of a series of articles that provide a critical analysis of the dominant paradigm in Buddhist Studies, which links the emergence of the crowned Buddha image with the relatively late ideas of the Mahayana. The existence of the image in the Theravada world is explained from this point of view by the “contamination” from the Great Vehicle. The article shows the difficulties faced by this concept, which is forced to explain the transition from the “early” image in



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





the guise of a monk by referring to the custom of decorating existing statues with real jewelry. In this regard, the author explores the features of the demonstration of monastic robe in combination with royal regalia in Buddhist iconography, from Indian samples of the Pala to the Khmer type of image. It is shown that, contrary to the widespread point of view, the traditional arrangement of jewelry is not on top of the monastic vestments, but under it, which cannot be explained in principle on the basis of said custom. Since the monk's clothing is thought of as an obstacle that prevents one from seeing the features of the supernatural anatomy of the Buddha and the signs that distinguish him as a Great Man, it is depicted as an almost invisible transparent cover, which ultimately "disappears" in images with a "naked" torso, where only barely noticeable lines on the body indicate the invisible presence of monastic robe. The practice of making crowned Buddha images in the Lanna kingdom, following this tradition, turns a reception with decorations partially hidden by a monk's clothes into a kind of "manifestation" that the symbolism of the image is much deeper than the simple transformation of a temporary addition into a permanent attribute. An analysis of the adornments allows us to conclude that they have no obvious Indian prototypes and a conscious choice of a special type of regalia of the highest royal power, referring to the narrative about the relationship between the Buddha and the Cakkavatti. In connection with this narrative, the crowned image appears, on the one hand, as a symbol of the subordination of secular power to the goals proclaimed by the Buddhist teaching, on the other hand, as an iconographic embodiment of the model of power, which allows reconciling the imperial ambitions of the rulers with the ideals of Buddhism. The article also formulates a hypothesis about the "re-Indianized" style of the Lanna crowned Buddha images, that is, the formation of this style as a result of reconstruction based on texts devoted to Indian iconography, as well as available samples, presumably originating from Srivijaya, which reveal traces of influence from both north-east and south of India. Based on the analysis of one of the provincial types of the crowned Buddha, it is shown how the image acquires local ethnic features, absorbing traditional cults and becoming a symbol of national self-identification, protection of the path of ancestors.

Keywords: Crowned Buddha; Bejewelled Buddha; cakkavatti (cakravartin); Theravada iconography; Lanna; Northern Thailand

Acknowledgments. The author expresses gratitude to the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences and the State Hermitage Museum for their assistance and the opportunity to conduct research in the museum's funds; Susan Huntington (The John C. and Susan L. Huntington Photographic Archive of Buddhist and Asian art), Somkiart Lopetcharat and the Siam International Book Co. Ltd. publishing house, the British Museum of London, Anne Karin Håbu and Ellen Cathrine Holte (the Museum of Cultural History of the University of Oslo) for the photos provided.

For citation: Grunin I. V. Crowned Buddha images of Lanna kingdom and "contamination by Mahayana" paradigm. *Orientalistica*. 2022;5(2):315–352. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-315-352>.



Введение

Коронованные образы Будды королевства Ланна¹ всегда были камнем преткновения для сторонников парадигмы, связывающей возникновение таких изображений с идеями махаяны. Прежде всего само существование доктрин и практик Великой колесницы на территории Ланны, а также землях, контролируемых королевством в XIII–XVI вв., не подтверждается сколь-ко-нибудь надежными археологическими и эпиграфическими свидетельствами. Размышляя об истоках, породивших коронованные образы, принц Дамронг Раджанубхаб писал: «Причина, по которой изображения Будды, носящие королевский наряд, должны были быть отлиты в Ланне, является неопределенной. Этот тип изображения возник в махаяне; но, как мы сказали выше, следы махаяны в Ланне не обнаружены. Можно предположить, что изображения Будды, которые носят королевский наряд, являются копиями моделей, завезенных с юга...» [1, р. 16]². Несмотря на безусловный авторитет принца Дамронга как историка буддизма у себя на родине, тайские исследователи с поразительным упорством пытаются найти на севере Таиланда пресловутые «следы» концепций и ритуалов, не укладывающихся в традицию тхеравады. Однако, несмотря на эти усилия, убедительных доказательств присутствия махаяны так и не было представлено. Подчас тайские ученые оказываются в порочном логическом круге – само существование коронованных образов объявляется таким доказательством [3, р. 155, 159]. Тем самым демонстрируется незатейливое *petitio principii* – тезис о связи образа с идеями махаяны, сам нуждающийся в доказательстве, выступает в качестве обоснования утверждения о доктринальном присутствии чуждых тхераваде идей лишь на основании самого факта существования коронованных изображений Будды³.

Утверждение о позднем возникновении коронованного образа неотвратимо ставит перед его сторонниками проблему технического объяснения *перехода* от раннего состояния, каковым с неизбежностью признается изображение Будды в обличье монаха. Такое объяснение было впервые предложено П. Мюсом, утверждавшим, что коронованный образ формируется на основе практики украшения уже существующих статуй в монашеском облачении реальными драгоценностями, которые со временем стали

¹ Ланна, или Ланнатая – одно из государственных образований тайцев (гаи), существовавшее на севере современного Таиланда в XIII–XVI вв. Королевство представляло собой конгломерат городов-государств с центром в Чиангмае. Со второй половины XVI в. в течение двух столетий находилось в вассальной зависимости от Бирмы, а в конце XVIII в. признало сюзеренитет Сиам, которым было окончательно поглощено в конце XIX – начале XX в.

² А. Грисвольд, следуя в целом той же концепции происхождения коронованного образа, что и принц Дамронг, не допускал даже мысли о присутствии махаяны на севере Таиланда. Он писал, что, хотя этот образ «был связан в другом месте с махаяной, здесь он был вырван из своего контекста. Я не хочу сказать, что у махаяны как таковой были последователи в Ланне» [2, р. 40].

³ Другой разновидностью этой логической ошибки является отождествление визуального сходства иконографических образцов различных течений буддизма, с «заимствованием» соответствующих идей и концепций.



неотъемлемой частью образа [4]⁴. По обобщающему замечанию Л. Шермана, «Будда в королевских украшениях в конечном счете основан на обретении временным дополнением статуса постоянного атрибута» [6, s. 36]. Как уже отмечалось, описанная трактовка не может служить объяснением, поскольку лишь поднимает вопрос о причинах изготовления коронованных статуй вопросом о причинах украшения существующих образов [7, с. 542]. Однако практику украшения необходимо было еще связать с идеями махаяны. И тут на помощь была призвана концепция *трикайи* – «нирмана-кайя возвышается до самбхога-кайи посредством мистического обряда надевания драгоценностей» [6, s. 36]. Завершающим звеном этой логической цепочки выступает жесткая привязка коронованного образа к махаяне. Как отмечал Б. Роланд, «добавление драгоценностей и короны было средством, используемым для превращения статуй хинаяны в культовые изображения трансцендентного Будды Великой колесницы» [8, p. 20; 9, p. 109–110]. Что касается сторонников тхеравады, то, создавая коронованные образы, они, согласно рассматриваемой концепции, попросту не заметили, как «краугольный камень теологии махаяны был тайно пронесен в их “малую колесницу” (хинаяну)» [6, s. 36].

При ближайшем рассмотрении данная концепция обнаруживает уже упомянутый выше логический дефект «предвосхищения основания». Изначально молчаливо предполагается, что самбхога-кайя ассоциирована с короной и драгоценностями, тогда как именно это и нуждается в доказательстве. Введение понятия самбхога-кайи, таким образом, вновь лишь изменяет форму проблемы, ничего не объясняя по существу. Место необходимости выяснить причины, вследствие которых возникает коронованный образ, занимает вопрос о том, почему Тело Блаженства демонстрируется при помощи возложения на статуи символов королевской власти, а не цветочных гирлянд, к примеру, практика украшения которыми культовых изображений была, пожалуй, наиболее распространенной в древней Индии⁵.

Важной составной частью описанной логической конструкции является допущение, что украшения статуй Будды в обязательном порядке должны располагаться *поверх* исходного монашеского облачения. Это утверждение если и не является своеобразным «замковым камнем», изъятие которого разрушает всю конструкцию, то, несомненно, служит важной составной частью парадигмы, связывающей возникновение коронованного образа с махаяной. Кроме того, логика этой концепции с необходимостью предполагает, что в качестве атрибутов могут использоваться только особого рода украшения, а именно те, что могут быть физически помещены *поверх* специфической монашеской одежды. Коронованные образы королевства Ланна, как мы увидим ниже, вступают в очевидное противоречие с обоими этими

⁴ Подобное объяснение было предложено позже Ю. Кришаном, который среди множества причин возникновения коронованных образов Будды упоминает индийскую традицию фестивалей в честь божеств, во время которых их статуи *utsava mūrtis* (фестивальные идола), богато украшенные съёмными атрибутами и драгоценностями, неслись верующими во время праздничной процессии [5, p. 191].

⁵ «Манасара» (*Mānasāra*), один из индийских иконографических трактатов (*шилпа-шастра*), указывает, что *vana-mālā*, т. е. гирлянда из диких цветов, является украшением, которое надлежит использовать только для изображений высшего класса правителей и верховных божеств пантеона, таких как Вишну [10, p. 500].



допущениями. Однако непосредственное исследование их иконографических особенностей должно быть предварено кратким экскурсом в историю вопроса – рассмотрением специфики изображения монашеской одежды и королевских атрибутов образов Будды в Индии и Юго-Восточной Азии в периоды, предшествовавшие королевству Ланна.

Особенности изображения монашеского облачения и королевских украшений в образах Будды: от Индии до Кхмерской империи

Гандхара и Матхура, соперничая за право считаться прародиной образа Будды в облике человека (см.: [5, р. 37–72]), дали миру два принципиально различных подхода к изображению монашеского облачения Просветленного. Первый из этих подходов, который можно назвать *естественным* или *реалистическим* (*натуралистическим*), показывает монашеское облачение как одежду, *скрывающую* человеческое тело. Скульпторы, следующие этой стилистике, как правило, уделяют большое внимание изображению текстуры ткани, рисунку складок и драпировке. Второй подход условно может быть назван *сверхъестественным* или *сюрреалистическим*. Одежда здесь, напротив, рассматривается как *препятствие*, мешающее узреть особенности *сверхчеловеческой анатомии* Будды, знаки, отличающие его от прочих людей. Это препятствие должно быть устранено. Поэтому монашеское облачение в этом случае часто почти невидимо, лишь угадывается, выглядит прозрачным и как будто «прилипшим» к телу. В отдельных случаях создается иллюзия полной обнаженности, подобной образам джайнов, что подчас создавало путаницу в идентификации изображений на начальных этапах развития западной буддологии.

Традиционное монашеское облачение представляет собой три необработанных куска ткани⁶. Один из них выполняет функции нижней одежды и обматывается вокруг бедер подобно саронгу. Он носит название *антаравасакка* (*antaravāsaka*). Второй кусок ткани – *уттарасанга* (*uttarāsaṅga*) – оборачивается вокруг верхней части тела, закрывая либо оба плеча (так называемый «закрытый» стиль), либо только левое, оставляя правое плечо обнаженным («открытый» стиль). Первый вариант используется во время церемоний и вне монастыря, в частности при ежедневном сборе подношений; второй – в менее формальной обстановке. Наконец, третий кусок ткани – *сангати* (*saṅghāṭi*) – служит для дополнительной защиты от холода, а также в качестве коврика для медитаций и других целей. В неиспользуемом состоянии он подобно большому шарфу складывается по длине и носится перекинутым через левое плечо.

Сверхъестественный подход к изображению монашеского облачения в полной мере проявляется в индийских коронованных образах Будды эпохи Палов. Стоящие статуи чаще демонстрируют монашеское облачение в «закрытом» стиле. При этом, несмотря на то что уттарасанга в этом случае должна полностью закрывать фигуру, тело Будды в мельчайших деталях просматривается сквозь ткань, фронтальное присутствие которой обозначено лишь линиями в нижней части голени (рис. 1). Верхний край антаравасакки

⁶ Название монашеской одежды *тричивара* (санскр. *tricīvara*, пали *ticīvara*) означает буквально «три куска ткани».



Рис. 1. Коронованный Будда. IX–X вв. Бодхгайя, музей археологического сайта, Индия. © Фото автора. Здесь и далее используется хронологическая атрибуция музея, если не указано иное

Fig. 1. Crowned Buddha. 9th–10th centuries. Bodhgaya, archaeological site museum, India. © Photo by the author. Hereinafter, the chronological attribution of the museum is used, unless otherwise indicated



Рис. 2. Коронованный Будда. VIII–XII вв. Вайшали, музей археологического сайта, Индия. © Фото Дж. Хантингтона. Архив фотографий буддийского и азиатского искусства

Fig. 2. Crowned Buddha. 8th–12th centuries. Vaishali archaeological site museum, India. © Photo by John C. Huntington. Courtesy of the Huntington Photographic Archive of Buddhist and Asian art

отмечен чертой на поясе, тогда как нижний – отчетливо виден в области лодыжек. В случае с сидящими фигурами, которые, как правило, облачены в «открытом» стиле, наличие одежды зачастую лишь угадывается по тонким линиям – край уттарсанги прочерчен по диагонали от левого плеча до правой подмышки, второй край ткани спускается с плеча, пересекая левую руку и бедро (рис. 2). В дополнение на обеих голених присутствует характерная двойная черта, обозначающая нижние края как уттарсанги, так и антаравасаки.



Рис. 3. Коронованный Будда. XI в. Ратнагири, Орисса. Музей г. Патна, Индия. © Фото автора

Fig. 3. Crowned Buddha. 11th century. Ratnagiri, Orissa. Patna Museum, India. © Photo by the author



Рис. 4. Коронованный Будда. X в. Восточная Индия. Британский музей, Лондон © The Trustees of the British Museum

Fig. 4. Crowned Buddha. 10th century. Eastern India. The British Museum, London. © The Trustees of the British Museum

Конец сложенного сангати с драпировкой в форме «рыбьего хвоста» спускается с левого плеча, достигая груди⁷.

Что касается украшений, то они в большинстве случаев представлены лишь короной, серьгами и ожерельем. В стоящих образах верхний край мона-

⁷ Сангати присутствует не у всех сидящих изображений Будды. Драпировка в форме рыбьего хвоста может представлять собой полосу складок края уттарасанги либо его конца, перекинутого со спины. Поскольку большая часть образцов Палов выполнена в технике горельефа либо тыльная сторона статуй лишена проработанных деталей, невозможно достоверно установить принадлежность этого элемента конкретной части монашеского облачения. Однако скульпторы Сукхотая и Ланны, стилистически воспроизводя данный элемент, трактуют его именно как перекинутый через плечо конец сангати.



шеского облачения на шее и груди никак не обозначен⁸. Поэтому мы не можем с уверенностью сказать, расположено ли ожерелье поверх уттарасанги или же оно, так же как и тело, просматривается сквозь одежду. В случае с сидящими статуями скульпторы также часто пускают диагональный край облачения в обход ожерелья, и даже если оно частично перекрывает этот край, сангати всегда тщательно укладывается за пределами украшения.

Создатели образов «украшенного» Будды эпохи Палов старательно избегают изображения браслетов и других нательных украшений, которые в соответствии с индийскими традициями обычно обильно покрывают фигуры божеств и царственных особ. Вероятно, не в последнюю очередь это связано с техническими трудностями соединения их с монашеским облачением. Немногочисленные исключения из этого правила наглядно демонстрируют эти трудности. Коронованный Будда из Ориссы (рис. 3) украшен не только ожерельем, но и браслетами на правом предплечье и лодыжках, кольцами на пальцах рук и другими драгоценностями. Несмотря на то что монашеское облачение здесь лишь угадывается, парный браслет на левой руке очевидно *скрыт невидимой тканью*. Пытаясь передать в скульптуре сверхъестественную природу Будды, мастер не смог преодолеть в себе остатки натуралистического подхода, изображая украшения лишь в тех местах, где они были бы видимы на теле, покрытом реальной одеждой. В скульптуре из Восточной Индии (рис. 4), напротив, одежда передана в несравненно более реалистичной манере, не оставляющей малейших сомнений в ее наличии на теле. Тем не менее браслет на левой руке отчетливо виден, хотя в отличие от ожерелья, он технически не может быть надет в данном случае *поверх* уттарасанги. Это причудливое переплетение естественного и сверхъестественного подходов в изображении «украшенного» Будды прослеживается в течение всей истории буддийского искусства и иконографии.

Важной вехой в этой истории является кхмерский тип образа, оказавший заметное влияние на буддийскую иконографию материковой части Юго-Восточной Азии. Сверхъестественный подход к изображению монашеского облачения здесь в известном смысле достигает своего апогея. Стоящий коронованный Будда из Ангор Вата (рис. 5) украшен большим количеством массивных драгоценностей. Антаравасаку поддерживает на бедрах широкий, обильно декорированный пояс. Торс при этом выглядит полностью обнаженным. Эту иллюзию наготы поддерживает невольно возникающая в сознании аналогия с очень распространенным в кхмерской иконографии типом индуистских божеств, изображаемых с обнаженным торсом. Однако при внимательном осмотре оказывается, что уттарасанга, которая первоначально кажется некоей накидкой, свисающей за спиной Будды, изображена в точном соответствии с традициями искусства Палов. Две тщательно смоделированные рельефные горизонтальные линии, пересекающие голени, ясно показывают, что как украшенный пояс, так и кажущийся обнаженным торс в действительности находятся *под покровом невидимой ткани* монаше-

⁸ Иногда за верхний край облачения ошибочно принимают одну из трех линий, пересекающих фронтальную часть шеи Будды. Эти три складки, известные как *trivali* или *kambugriva*, представляют собой один из благоприятных знаков, который в соответствии с иконографическими традициями, уходящими в глубокую древность, присутствует у сакральных образов различных индийских религий [11, p. 123, 306].



Рис. 5. Коронованный Будда. XII в. Ангкор Ват, северная библиотека. Национальный музей, Пномпень, Камбоджа. © Фото автора

Fig. 5. Crowned Buddha. 12th century. Angkor Wat, Northern library. National Museum, Phnom Penh, Cambodia. © Photo by the author



Рис. 6. Коронованный Будда. XII–XIII вв. Национальный музей «Сомдет Пхра Нарай», Лопбури, Таиланд. © Фото автора

Fig. 6. Crowned Buddha. 12th–13th centuries. Somdet Phra Narai National Museum, Lopburi, Thailand. © Photo by the author



Рис. 7. Коронованный Будда (*Рис. 6*, вид сзади). © Фото Сомкиарта Лопетчарата, Siam International Book Co. Ltd.

Fig. 7. Crowned Buddha (*Fig. 6*, rear view). © Photo by Somkiart Lopetcharat, Siam International Book Co. Ltd.

ской одежды. То же относится и к браслетам, которые в отличие от массивного ожерелья физически не могут быть надеты поверх уттарасанги. Кхмерское искусство, таким образом, решительно отбрасывает некоторую двусмысленность и недосказанность индийского коронованного образа эпохи Палов, демонстрируя, что нательные украшения находятся *под* монашеской одеждой.



В провинциальных центрах империи, ныне находящихся на территории современного Таиланда, кхмерский тип коронованного образа обрел широкую популярность. Любопытно, что в некоторых иконографических образцах стиля, который принято называть стилем Лопбури, прозрачность облачения и отчетливо видимые сквозь него украшения демонстрируются не только во фронтальной части скульптуры, предназначенной для обозрения (рис. 6), но и с противоположной стороны, которой обычно не уделяется внимание (рис. 7). Желание показать одежду так, чтобы она не мешала видеть особенности сверхъестественной анатомии и атрибуты Великого Человека, порождает любопытный художественный прием, подсмотренный в обыденной жизни. Монашеское облачение изображается подобно мокрой одежде, прилипшей к телу и «обнажившей» его вместе с украшениями в местах соприкосновения, но скрывающей все это там, где нет непосредственного контакта. Поразительно, но эта особенность не была замечена и должным образом оценена западной наукой, продолжающей пребывать в заблуждении о расположении у образов такого типа королевских драгоценностей *поверх* облачения монаха (см., например: [12, р. 267–268; 13, с. 170]).



Рис. 8. Коронованный Будда. XII–XIII вв. Национальный музей, Бангкок, Таиланд. © Фото автора

Fig. 8. Crowned Buddha. 12th-13th centuries. National Museum, Bangkok, Thailand. © Photo by the author

Прозрачность облачения, подчас граничащая с его невидимостью, породила множество затруднений при описании сидящих фигур кхмерского стиля. Широко распространено мнение, что надежным критерием наличия ткани служит заполненность промежутка между торсом и левой рукой статуи в случае «открытого» стиля облачения либо обеими руками в случае «закрытого» стиля. В действительности, однако, этот критерий не является абсолютно надежным. Существуют образы, где наличие уттарасанги и сангати отчетливо смоделировано и края одежды обозначены в виде рельефных линий на теле, но промежуток между торсом и рукой, который в реальности должен быть заполнен тканью, оставлен пустым. Такие статуи могут быть выполнены из различных материалов и представлять собой изображения как коронованного (рис. 8), так и некоронованного Будды (рис. 9). Закономерным завершающим шагом эволюции подхода, рассматривающего одежду как препятствие для демонстрации особенных знаков и сверхъестественной анатомии Будды, является образ с «обнаженным» торсом, где лишь едва



Рис. 9. Будда. XIII в. Национальный музей «Сомдет Пхра Нарай», Лопбури, Таиланд. © Фото автора
Fig. 9. Buddha. 13th century. Somdet Phra Narai National Museum, Lopburi, Thailand. © Photo by the author



Рис. 10. Коронованный Будда. Ок. XII–XIII в. Национальный музей, Бангкок, Таиланд. © Фото автора
Fig. 10. Crowned Buddha. Ca. 12th–13th centuries. National Museum, Bangkok, Thailand. © Photo by the author

заметные линии на теле указывают на незримое присутствие монашеского облачения (рис. 10).

Мастера тайских буддийских государств, сформировавшихся после распада кхмерской империи, должны были вновь решать в своих коронованных образах проблему совмещения монашеского облачения с королевскими украшениями. И если образы Аютхайи традиционно связываются с кхмерским наследием, то коронованные Будды королевства Ланна, несомненно, стоят здесь особняком.

Коронованный Будда Ланны – «манифестация» украшений под монашеским облачением

Наследуя технические приемы своих предшественников, скульпторы Ланны причудливым образом смешивают натуралистический и сверхъестественный подходы в изображении комбинации монашеской одежды и драгоценностей. Трудно сказать, является ли такое смешение осознанным и призванным продемонстрировать некую «двойственность» самой фигуры Будды или же это всего лишь проявление технических затруднений в раскрытии столь сложного образа.

В ряде случаев мы можем наблюдать торжество реализма, причем конкретные его приемы варьируются в изображениях, столь близких по стили-



стике и иконографии, что, вероятно, можно говорить о репликах некой популярной статуи. Так, два образа коронованного Будды – один из Национального музея в г. Нан на севере Таиланда (рис. 11), второй из собрания Государственного Эрмитажа (рис. 12) – демонстрируют монашеское облачение в виде прилегающего к телу полупрозрачного покрыва. Вместе с тем в первом случае скульптор, подобно мастеру из древней Ориссы (рис. 3), размещает украшения только в местах, не покрытых одеждой, и, возможно, сознательно отказывается от ожерелья, поскольку не может уместить его целиком на обнаженной части груди. Во втором случае мастер, следуя тем же принципам, не только показывает ожерелье наполовину скрытым тонкой, невесомой, но реальной тканью, но и решает на возможно уникальный «неканонический» прием. Мы отчетливо видим, что на левом плече под уттарасангой, плотно облегающей тело, так же как и на обнаженной правой руке, находится парный браслет, часто называемый кей-

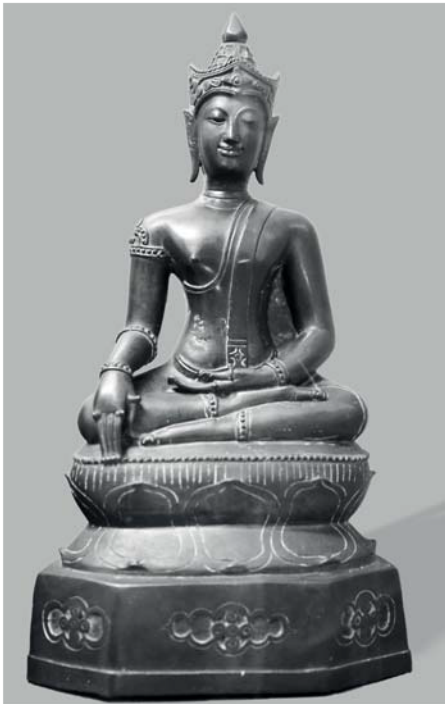


Рис. 11. Коронованный Будда. XVI в. Национальный музей, Нан, Таиланд. © Фото автора

Fig. 11. Crowned Buddha. 16th century. National Museum, Nan, Thailand. © Photo by the author

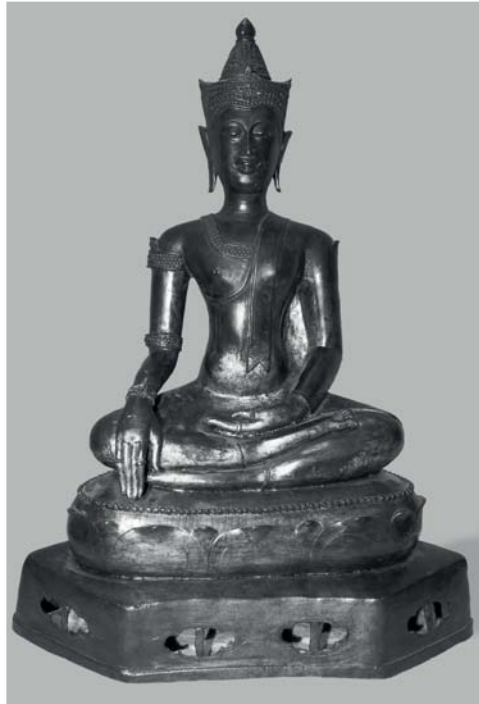


Рис. 12. Коронованный Будда. Конец XV – первая половина XVI в. Инв. № ИС-80. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. © Фото автора

Fig. 12. Crowned Buddha. End of the 15th - first half of the 16th century. The State Hermitage Museum, St. Petersburg. © Photo by the author



юра (*keyura*), чей характерный декоративный элемент, направленный вверх, выступает из-под ткани.

Другая коронованная скульптура из коллекции Эрмитажа (рис. 13) также демонстрирует ожерелье как частично скрытое тканью монашеского облачения, тогда как браслеты на левой руке, несомненно расположены под той же тканью, мистическим образом остаются полностью видимыми. Дополнительно скульптор зрительно «растворяет» монашеское облачение, укладывая часть украшения в виде массивной цепи, соединяющейся с ожерельем, поверх диагональной линии края ткани, традиционно пересекающей фигуру Будды от левого плеча к правому боку. В сочетании с отчетливо видимыми браслетами на левой руке это лишает взгляд привычных точек опоры, делая одежду монаха как бы слегка зыбкой и эфемерной. И только четкий контур сангати, уложенного поверх украшений, заполненность промежутка между торсом и левой рукой, а также линии, пересекающие ноги и показывающие края одежды, возвращают нас к реальности.

Кажется, еще немного и монашеское облачение окончательно исчезнет. Поразительно, но это действительно происходит у статуи из Национального музея в Бангкоке (рис. 14), практически буквально повторяющей образ из Эрмитажа за исключением отсутствующей одежды монаха. Стилистическое и иконографическое сходство, вплоть до тождества множества деталей, делает весьма вероятным парное изготовление и, возможно, экспонирование в храме подобных статуй. Данный тип образа получил значительное распространение в Ланне, о чем свидетельствуют весьма схожие статуи, отличающиеся лишь нюансами пьедестала и украшений, которые мы обнаруживаем в Музее истории культуры г. Осло (рис. 15) и Национальном музее Бангкока (рис. 16).

Коронованные образы Будды с «обнаженным» торсом ставят в тупик многих исследователей. Однако при ближайшем рассмотрении часто оказывается, что «нагота» иллюзорна и является отражением последовательного стремления устранить любые препятствия, мешающие показать особые признаки и совершенство Будды. Рельефные линии, пересекающие ноги (см. рис. 16), обозначают *незримое присутствие* монашеского облачения на теле Просветленного.

Коронованные образы Будды королевства Ланна, таким образом, самым решительным образом опровергают гипотезу, объясняющую происхождение этой формы иконографии из традиции украшения драгоценностями статуй в образе монаха. Расположение украшений *под* монашеским облачением принципиально не может быть объяснено на основе этой традиции. И хотя, как мы видели, такое расположение типично для буддийской иконографии, в случае Индии или Кхмерской империи оно неочевидно и данный вывод скорее является результатом логических умозаключений, чем непосредственного восприятия. Скульпторы Ланны сделали прием с ожерельем, частично скрытым одеждой, характерной особенностью северотайского стиля, превратили его в своеобразную «манifestацию», настолько явную, что западные ученые вынуждены были наконец обратить на нее внимание [12, p. 263–265; 14, с. 224].



Рис. 13. Коронованный Будда. XVI в. Инв. № ИС-82. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. © Фото автора

Fig. 13. Crowned Buddha. 16th century. The State Hermitage Museum, St. Petersburg. © Photo by the author



Рис. 14. Коронованный Будда. Национальный музей, Бангкок, Таиланд.

© Фото Дж. Хантингтона. Архив фотографий буддийского и азиатского искусства

Fig. 14. Crowned Buddha. National Museum, Bangkok, Thailand. © Photo by John C. Huntington. Courtesy of the Huntington Photographic Archive of Buddhist and Asian art

Украшения как символы власти и величия

Сами украшения представляют не меньший интерес, чем их расположение по отношению к монашескому облачению. Прежде всего обращает на себя внимание откровенная «индианизированность» стиля украшений образов Ланны. Подчас, по мнению некоторых исследователей, отдельные североитайские статуи содержат прямые «цитаты» искусства Палов [12, р. 263–264]. Между тем, как считается, контакты с Индией ко времени становления и расцвета королевства Ланна уже прекратились, да и буддизм в этот период находился на своей родине в глубоком упадке. Понимание этой особенности



Рис. 15. Коронованный Будда.
Музей истории культуры г. Осло.
Фото Lill-Ann Chepstow-Lusty / ©Museum
of Cultural History, University of Oslo

Fig. 15. Crowned Buddha. Museum of Cultural
History of Oslo. Photo by Lill-Ann Chepstow-
Lusty / ©Museum of Cultural History,
University of Oslo



Рис. 16. Коронованный Будда.
Национальный музей, Бангкок,
Таиланд. © Фото Дж. Хантингтона.
Архив фотографий буддийского
и азиатского искусства

Fig. 16. Crowned Buddha. National
Museum, Bangkok, Thailand. © Photo by
John C. Huntington. Courtesy of the
Huntington Photographic Archive
of Buddhist and Asian art

иконографии невозможно без предварительного краткого обзора исторических событий, служивших фоном для создаваемых образов.

Самые ранние северотайские статуи коронованного Будды по косвенным данным датируются второй половиной XV в. [12, р. 260], а образцы, имеющие бесспорные основания для атрибуции, такие как надписи на постаменте, относятся к началу XVI в. Указанный период считается «золотым веком» королевства Ланна, которое достигло пика могущества во время правления Тилокараджа⁹ и сохраняло свое влияние в регионе до конца правления

⁹ *Tilokaraj, Tilokarāja*, правл. 1441–1487 гг.



короля Муанг Кэо¹⁰. Король Тилока, согласно летописям, взошел на престол с титулом, характеризующим его как *джаммараджу* и *чаккаватти*¹¹. Спустя несколько лет после коронации правитель Ланны предпринял ряд военных походов, присоединив к королевству земли к востоку и югу от Чиангмая. Хроники всячески превозносят Тилокараджа как воина, считая такие действия естественными для чаккаватти-завоевателя.

В своих устремлениях Тилокарадж противостоял королю Айютхаи Трайлоканату¹², также претендовавшему на роль чаккаватти¹³. «Борьба Аюттхаи и Ланны за остатки некогда могущественного королевства Сукхотай составляет суть тайской истории пятнадцатого века» [17, р. 413]. Примечательно, что короли-антагонисты вошли в историю под очень схожими именами. Если титул Тилокарадж в переводе с пали означает «царь трех миров», то Трайлоканат на санскрите – «защитник трех миров» [18, р. 222]. Оба имени несут в себе явную отсылку к фундаментальному космологическому трактату «Трайпхумикатха» («История трех миров», 1345), автором которого считается король Сукхотая Ли Тхай, взошедший на престол в 1347 г. под титулом Махадхармараджадхираджи [19, р. 221], также претендующий на роль Великого Чаккаватти. Этот трактат, оказавший огромное влияние на формирование мировоззрения тайцев, содержал помимо космологических представлений развернутую концепцию Вселенского Правителя, основанную на текстах палийского канона.

Учитывая внимание, которое уделяется фигуре чаккаватти в буддийских канонических текстах, стремление тайских правителей включить этот титул в состав своего тронного имени выглядит вполне закономерным. Важно также, что именно концепция Великого Человека и нарратив, описывающий взаимоотношения Вселенского Правителя и Просветленного, служат, как уже отмечалось, литературной основой возникновения практики изготовления коронованных образов Будды (подробнее см.: [7; 20]).

Эволюция буддийской концепции чаккаватти включает важный этап, соответствующий примерно II–V вв. В этот период в постканонических текстах формируются две различные сюжетные линии историй, описывающих встречу двух Великих Людей¹⁴. Одна из этих линий делает акцент на содержащемся в каноне определении чаккаватти как завоевателя (*vijitāvi*), стремящегося к расширению своей империи, властителя четырех континентов (*cāturanto*), соперничающего в своем могуществе с богами. Однако реализация амбиций мирской власти, понимаемая как самоцель, вступает в конфликт с буддийским учением. Поэтому встреча Чаккаватти с Буддой

¹⁰ *Muang Kao*, правл. 1495–1525 гг.

¹¹ «Хроника Вата Махабодхарам» именует его как *Siridhamma-cakkavat-tilokaraj*. Подробно см.: [15, р. 40].

¹² *Borommatrailokanat, Parama-Trailokanātha*, правл. 1448–1488 гг.

¹³ Официальный титул короля Айютхаи включал именованья его как *cākṛabartti, rājādhirāj u dharmarājā* [16, р. 48].

¹⁴ Важно отметить, что сама идея встречи двух Великих Людей появляется лишь в поздних фрагментах палийского канона и постканонических текстах, приходя на смену хронологической пропасти, разделяющей эпохи чаккаватти и будд. Подробнее см.: [7, с. 546–558].



предстает здесь как поединок, а сам Вселенский Правитель как персонаж, который нуждается в «обращении», подобно множеству других героев буддийских легенд, придерживающихся ложных взглядов. Иконографическим воплощением этого «обращения», символом подчинения мирской власти конечной цели буддийского учения и выступает образ коронованного Будды. Истоки этой модели прослеживаются в ранних санскритских текстах, таких как «Аваданашатака», идеи которой легли в основу большого числа произведений, написанных как на пали, так и на языках многих народов от Нижней Бирмы до Тибета. Характерным примером литературы такого типа является «Джамбупати-сутта», различные варианты которой получили широкое распространение в материковой части Юго-Восточной Азии¹⁵.

Вторая линия делает акцент на духовных исканиях Вселенского Правителя, «уходящего из дома в бездомность с появлением первых седых волос». Истоки этой концепции также обнаруживаются в каноне, но постканоническая литература трансформирует идею пути «аскета и шрамана», в конечном счете превращая чаккаватти в чрезвычайно идеализированного «праведного буддийского правителя». Примером такого рода может служить «Дхаммапада-аттхакатха», приписываемая Буддхагхоше (подробнее см.: [20, с. 1021–1022])¹⁶. Чаккаватти предстает здесь как смиренный ученик, жаждущий встречи с Учителем, а значит, само понятие «обращения» лишается смысла. Следовательно, отпадает и необходимость в коронованном образе Будды, что объясняет непопулярность такого образа как на Шри-Ланке, так и в находившемся под ее сильным влиянием в XIV в. Сукхотае. Показательно, что Ли Тхай, следуя этой традиции, «больше интересовался моралью и религией своих подданных, чем военными завоеваниями» [19, р. 221], несмотря на титул «Великого царя царей».

Популярность концепции чаккаватти как завоевателя, вступающего на пути реализации своих амбициозных планов в конфликт с Буддой, но в конечном итоге подчиняющегося Просветленному, связана с тем, что в отличие от утопической модели праведного ненасильственного правления она легко согласовывалась с реальной практикой властвования и расширения территорий буддийских государств. Поглощение Сукхотая соседними Аютхает и Ланной, а также широкое распространение на территории тайских государств коронованных образов Будды стало наглядным подтверждением большей жизнеспособности первой из описанных концепций по сравнению со второй.

¹⁵ «Джамбупати-сутта» не только была хорошо известна в северотайском королевстве, но и, по мнению ряда исследователей, происходит из Чиангмая, по крайней мере, в том виде, в каком этот текст дошел до нас (см.: [21, р. 88; 12, р. 58]). Описанные выше парные статуи коронованного Будды, отличающиеся лишь наличием или отсутствием монашеского облачения, могут быть иллюстрацией ключевого момента «Джамбупати-сутты» – превращения Просветленного в Раджадхираджу и обратно. Зыбкость и эфемерность одежды монаха служит в этом случае художественным приемом, призванным передать сам процесс превращения.

¹⁶ Примечательно также, что Ли Тхай воспроизводит в трактате в качестве примера для подражания, характерное для цейлонской «Махавамсы» идеализированное описание Ашоки как «Дхаммашоки». См.: [22, р.172–189].



Разумеется, эти две линии никогда не существовали в «чистом» виде, зачастую весьма причудливо переплетаясь. При всем их различии они сходятся в главном с точки зрения буддийского учения – чаккаватти, достигнув вершины своего могущества, обеспечив процветание королевства и благосостояние подданных, после встречи с Буддой уходит в монастырь, символически демонстрируя ничтожность достижений мирской власти по сравнению с высшей целью, указанной Просветленным. Как Тилокарадж, так и Трайлоканат копировали пример Ли Тхай, получившего в 1362 г. посвящение в бхиккху в сопровождении четырехсот подданных. Если хроники Ланны лишь в общей форме сообщают о монастыре Тилокараджа [15, р. 41], то источники Айютхай всячески превозносят масштаб посвящения Трайлоканата, когда король, принимая обеты, сначала организовал вступление в сангху пятерых своих вассалов, а затем еще 2 348 человек [17, р. 427, 432].

Сформировавшаяся в постканонических текстах концепция чаккаватти трансформировала его в покровителя и защитника Учения. В соответствии с этой моделью Тилокарадж, как свидетельствуют хроники, оказывал всяческую поддержку монахам, вернувшимся со Шри-Ланки после получения посвящения, и выступал патроном многочисленных рукоположений в соответствии с «чистой» цейлонской линией. Летописи приписывают ему организацию в 1477 г. Буддийского Собора с целью уточнения и очищения священных писаний [15, р. 43–44]. Одной из важнейших заслуг Тилокараджа, согласно хроникам, является посадка дерева бодхи, выращенного из саженца, который был привезен со Шри-Ланки, и по преданию происходил от священного оригинала. Рядом с деревом королем был построен храм, задуманный как уменьшенная копия сакрального сооружения на месте Просветления в Бодхгае [15, р. 40–43]. Этот храм, названный «Махабодхарам», дошел до наших дней под именем Ват Чет Йот.

Легенда описывает отправку Тилокараджем миссии в Бодхгаю с целью получения планов для строительства реплики [2, р. 38], однако более убедительной выглядит точка зрения о происхождении этой информации из Пагана [2, р. 62], где в XII–XIII вв. также была построена уменьшенная копия храма Махабодхи. Примечательно, что подобный храм был возведен другим современником Тилоки, королем монов Дхаммачети, которому бирманские тексты также приписывают организацию миссии в Бодхгаю¹⁷. Однако и в этом случае более вероятной выглядит версия о происхождении информации о священном прототипе из Пагана, буддийских комментаторских текстов, а также из свидетельств паломников [23, р. 43]. Как бы то ни было, несомненно, что король Ланны, увлеченный своим проектом строительства копии храма Махабодхи, проявлял большой интерес к буддийскому искусству Индии. Именно этим объясняется очевидно «индианизированный» характер северотайских образов.

Однако характер украшений, которые мы обнаруживаем у коронованных изображений Будды Ланны, говорит в пользу того, что знакомство местных мастеров с индийскими прототипами, вероятно, носило опосредованный характер. Упомянутый выше браслет кейюра, очень распространенный

¹⁷ *Dhammaceti, Dhammazedi*, правл. 1462–1492 гг. Фактически, именно на аналогии с Дхаммачети было основано предположение А. Грисволда о подобной миссии Тилокараджа [2, р. 38].



в Ланне, в индийских коронованных образах Просветленного встречается крайне редко (рис. 3 и 4) (см. также: [24, pl. 133]). Он обычен в изображениях индуистских божеств и бодхисаттв, но, как правило, располагается на руке вблизи локтевого сгиба и развернут декоративным элементом фронтально¹⁸, тогда как у северотайских статуй браслет чаще поднят к плечу и треугольный элемент расположен сбоку (рис. 11–17). Возможным источником этой иконографической особенности может служить серия рельефов храма Ананда в Пагане, изображающих жизнь Сиддхартхи до Великого Исхода и Отречения¹⁹. Подобный стиль, характерный также для индуистских и буддийских образов Явы, получил распространение на территории материковой части Юго-Восточной Азии, входившей в зону влияния империи Шривиджайи. Однако ни в том ни в другом случае кейюра не используется для украшения Будды, что не позволяет предположить происхождение этой детали путем простого копирования образа.

Представляется, что браслет кейюра был выбран в Ланне в качестве украшения Просветленного не случайно. Индийские трактаты *шилпа-шастры*, описывающие особенности храмовой архитектуры и иконографии, большое внимание уделяют символике украшений, используемых при создании сакральных изображений. Один из таких текстов, «Манасара» (*Mānasāra*), дает классификацию правителей и прямо указывает, что кейюра может использоваться только в образах божеств и высших классов царей [10, p. 436–437, 500]. То есть этот браслет предстает в данном контексте как исключительный атрибут чакравартина и, скорее всего, был выбран осознанно в качестве символа, отсылающего к текстам, которые описывают взаимоотношения двух Великих Людей.

Не стоит недооценивать степень знакомства правителей региона с подобными индийскими текстами. Ссылки на шастры обнаружены, в частности, в эпиграфике Сукхотая. Одна из надписей периода правления



Рис. 17. Коронованный Будда. XV–XVI вв. Национальный музей, Бангкок, Таиланд. © Фото автора

Fig. 17. Crowned Buddha. 15th–16th centuries. National Museum, Bangkok, Thailand. © Photo by the author

¹⁸ Возможно, это связано с распространенностью многоруких форм образов, у которых сочленение конечностей осуществлялось в области плеча.

¹⁹ См.: http://seasite.niu.edu/burmese/Cooler/80Scenes/80_scenes_of_buddhas_life.htm



Рис. 18. Бодхисаттва. Чанди Плаосан. Окрестности Джокьякарты, Ява, Индонезия. © Фото автора

Fig. 18. Bodhisattva. Candi Plaosan. Yogyakarta area, Java, Indonesia. © Photo by the author



Рис. 19. Божество (тевада). Наружная стена Вата Чет Йот. Чиангмай, Таиланд. © Фото автора

Fig. 19. Deity (thewada). Outer wall of Wat Chet Yot. Chiang Mai, Thailand. © Photo by the author

Ли Тхай утверждает, что король «тщательно изучил священные писания. Он изучал Винаю и Абхидхарму в соответствии с системой традиционных учителей, начиная с брахманов и аскетов. Король знает Веды, трактаты и традиции, закон и принципы... Его знания не имеют себе равных...» (цит. по:[19, p. 221]). Учитывая влияние, которое оказал Сукхотай на формирование культуры Ланны, предположение о знакомстве Тилокараджа с текстами, в которых излагаются основы индийской иконографии, не выглядит лишним оснований.

Помимо кейюры, у коронованных образов Ланны встречаются украшения, которые трудно обнаружить не только на территории материковой части Юго-Восточной Азии, но и в буддийском искусстве Северо-Восточной Индии, где в соответствии с легендой о миссии в Бодхгаю король Тилока мог заимствовать образцы иконографии. Так, северотайская статуя коронованного Будды, датируемая рубежом XV–XVI вв. [25, p. 33] (рис. 17), среди многочисленных украшений несет на себе *ударабандху* (*udarabandha*), дополнительный декорированный пояс, располагаемый на средней части живота (см.: [26, p. 23]). Причем этот элемент не может быть истолкован как единичное aberrantное отклонение, поскольку неоднократно встречается в искусстве Ланны «золотого века». В частности, мы обнаруживаем его среди украшений божеств, расположенных на стенах Вата Чет Йот, достоверно датированных периодом правления Тилокараджа (рис. 19). И вновь мы можем констатировать как поразительное сходство с образцами искусства Шривиджайи (рис. 18), так и то, что *ударабандха* упоминается в индийских текстах по иконографии в качестве важного элемента образов



богов и верховных властителей [10, р. 498]. Важно отметить в связи с этим, что искусство буддийских центров на островах Индонезии складывалось под влиянием не только северо-востока, но также юга и юго-востока Индии, в частности империи Чолов, для сакральных образов которых ударабандха типична²⁰.

Как известно, власть Шривиджай распространялась на значительную часть Малаккского полуострова, где существовали вассальные буддийские государства. По мере утраты позиций суматранского центра эти государства обретали независимость. Так, в первой половине XIII в. от сюзеренитета Шривиджай освободилась Тамбралинга, принявшая тхераваду и борющаяся за статус независимого буддийского центра. Однако уже к концу XIII в. Тамбралинга была подчинена могущественным тайским правителем Рам Камхенгом и превратилась в вассала Сукхотая [19, р.185; 27, с. 62, 133]. Поскольку захват и вывоз на территорию победителя священных реликвий, сакральных образов, а также мастеров, сакральных в их изготвлении, был обычной практикой завоеваний того времени, логично предположить, что элементы иконографии Шривиджай могли проникнуть таким образом в северные тайские государства.

Краткий анализ украшений коронованных образов Будды королевства Ланна позволяет сделать вывод, что их «индианизированность» не является следствием, как часто полагают [2, р. 34, 37–38; 12, р. 263], непосредственного индийского «влияния» или «заимствования» иконографических прототипов из искусства Палов, а скорее выступает результатом некой реконструкции на основе текстов, посвященных индийской иконографии, а также доступных моделей, считавшихся «древними» и «индийскими». Роль последних вполне могли сыграть образцы искусства Шривиджай, получившие распространение на юге современного Таиланда.

Этот процесс, который можно назвать *реиндианизацией*, легко понять на основе аналогии с периодом правления династии Чакри на рубеже XIX–XX вв. В это время в сиамском искусстве появляется тип образа Будды, получивший название *Gandhāraratṭha* и представляющий собой имитацию гандхарской школы скульптуры (см.: [1, р. 37, 39; 28, р. 102]). Проведем мысленный эксперимент и вообразим себе ситуацию, когда археологи отдаленного будущего обнаруживают данные изображения и пытаются их датировать лишь на основе стилистических особенностей в отсутствии документальных свидетельств. Легко представить, что указанные изображения будут казаться значительно более древними, чем

²⁰ Связь буддийских центров на островах Индонезии с Индией прослеживается начиная с VII в., когда китайский паломник-буддист И Цзин, направляясь в Наланду, надолго останавливался в Шривиджае и описывал ее как крупный центр буддизма. С середины IX в. в Наланде существовал монастырь, основанный махараджей Шривиджай для обширной общины монахов, прибывшей с Суматры. В начале X в. были построены буддийские монастыри и храмы на территории Чолов в Юго-Восточной Индии, в том числе получившая наибольшую известность обитель в Нагапаттинаме (Негапатаме). На Коромандельском побережье, которое было основной территорией империи Чолов, существовали торговые фактории шривиджайских купцов. Через эти фактории и монастыри пролегал путь монахов, следующих из Шривиджай в Бенгалию и Бихар и обратно [19, р. 81–82; 27, с. 47, 58–59, 60–62].



это есть в действительности. Также можно предположить возникновение гипотезы о существовании на месте Бангкока некой древней школы искусства, имевшей связи с Гандхарой, тогда как в реальности мы имеем дело лишь с проявлением интереса сиамских монархов к буддийской иконографии и попыткой популяризировать определенные образцы древнеиндийского искусства. Представляется, что подобные, но значительно более успешные усилия Тилокараджа привели к формированию в северо-тайском королевстве популярного иконографического типа, ошибочно связываемого с эпохой Палов.

Салвэ, шнур брахмана и культ предков

Одно из украшений, распространенное среди коронованных образов Будды королевства Ланна, нуждается в специальном анализе. Речь идет о символе власти, известном в соседних государствах шанов и Бирме как *салвэ*. Это украшение представляет собой совокупность тонких цепочек, соединенных в нескольких местах массивными медальонами, часто в форме четырехлепесткового цветка. Салвэ, как правило, носилось перекинутым через левое плечо, подобно орденской ленте²¹. По свидетельствам европейцев, описывающих государственное устройство в регионе в XVIII–XIX вв., число цепочек отражало место в иерархии власти. Салвэ бирманского короля включало 24 цепочки, наследного принца – 21, шанских правителей *собва* – 18, аристократов, министров и чиновников в зависимости от ранга – от 15 до 3 [29, р. 310; 30, р. 134; 31, р. 168–170]. Согласно местным текстам, эта традиция происходит от древнеиндийского обычая, в соответствии с которым принадлежность к определенной варне символически обозначалась ношением сакрального шнура, различающегося по числу нитей. Так, шнур брахманов состоял из девяти нитей, кшатриев – шести, вайшьев – трех, а шудры не имели права носить этот атрибут [30, р. 134–135]²².

²¹ Салвэ короля Миндона представляло собой многократно перекрещивающиеся на груди 24 цепочки, перекинутые через оба плеча и соединенные «бляхами» на груди в девяти местах. См.: https://en.wikipedia.org/wiki/File:-Mindon_Min-2.JPG. Король Тибо носил традиционное салвэ, перекинутое через левое плечо. См.: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:King_thibaw_queen_daughter1885.jpg. Однако типичным, вероятно, был королевский способ ношения, при котором цепочки образовывали перекрестья на груди и спине, соединяясь в этих местах массивным украшением. Именно такой тип салвэ мы наблюдаем на большинстве бирманских коронованных статуй Будды периода Конбаунов. Подобный атрибут вошел в состав тайского королевского костюма, что нашло отражение в иконографии коронованных образов от Аюттхאי до Бангкока.

²² По свидетельству Дж. Г. Скотта, древнеиндийское происхождение салвэ и его связь с сакральным шнуром описывается в специальном бирманском тексте «Салвэ-дин Садан» (*Sa-lwe-din Sadan*). Вероятно, это произведение является результатом адаптации индийских текстов к местным обычаям или построено на неизвестных комментаторских трактатах, поскольку в «Ману-смирти», например, различие шнура высших варн основывается не на количестве нитей, а на материале, из которого они изготовлены: хлопку у брахмана, пеньку у кшатрия и шерсть у вайшья [32, с. 20 (2.44); 33, с. 48 (2.44)].



Священный шнур высших варн, известный под названием *яджнопавита* (*yajñopavīta*) (см.: [11, р. 350]), получил широкое распространение в изображениях индийских божеств и бодхисаттв²³, но крайне редко использовался для украшения образов Будды, что неудивительно, учитывая приписываемое буддизму отношение к кастовой системе. Пожалуй, единственный известный на сегодняшний день такой образ происходит из Ориссы и несет на себе, помимо множества других украшений, характерных для южноиндийского стиля, сакральный шнур, ниспадающий с левого плеча (рис. 3).

Яджнопавита, вероятно, стала распространенным иконографическим элементом в Индии относительно поздно (см.: [26, р. 22–23]), но сам священный шнур «дважды рожденных» упоминается уже в «Законах Ману». «Манусмрити» описывает три способа его ношения – *упавита* (*upavīta*), когда шнур перекидывается через левое плечо, спускаясь к правому боку; *прачинавита* (*prācināvīta*), зеркальный способ ношения на правом плече; *нививита* (*nivīta*), расположение шнура на шее, подобно ожерелью или гирлянде [32, с. 22 (2.63); 33, с. 50–51 (2.63)]. Индийский текст дает ясные указания по поводу обстоятельств, при которых надлежит использовать конкретный способ, только относительно прачинавиты, подчеркивая, что при исполнении *обрядов в честь предков* сакральный шнур носится на правом плече [32, с. 74 (3.279); 33, с. 130 (3.279)].

Примечательно, что именно в таком положении мы видим этот атрибут в «реиндianизированных» образах Ланны периода Тилокараджа. В частности, упоминаемые выше божества, размещенные на стенах Вата Чет Йот, демонстрируют прачинавиту, а не привычную по множеству индийских образцов упавиту (рис. 19 ср. с рис. 18). Важно, что эти божества, известные северным тайцам как *тевады*²⁴, считаются защитниками буддизма. Поэтому они и размещены по периметру столь значимого храма. Не случайно и описанное положение сакрального атрибута. Культ предков являлся базовой, корневой религией тайских племен, мигрировавших с юга Китая и создавших свои государства на территории современного Таиланда. Буддизм тхеравады, накладываясь на этот фундамент, облекал культ в специфическую форму, придавая ему новые смыслы и формируя символику, связанную с индийской культурой. О том, насколько своеобразной могла быть эта форма, можно судить по фрагменту дошедшего до нас тайского эпоса XV в. «Юан Пхай» («Поражение северных тайцев»), повествующего о войне между Ланной и Аюттхаей. Говоря о ритуалах, которыми сопровождалась боевые действия, сиамский летописец замечает: «[Когда наши] брахманы, носящие священный шнур, совершают жертвоприноше-

²³ Согласно комментариям к «Буддхавамсе», будды прошлого рождались только в двух высших варнах (см.: [34, р. 204–207]). Поэтому яджнопавита присутствует в изображениях бодхисаттв, подчеркивая благородное происхождение человека, которому суждено в будущем стать буддой.

²⁴ *Thewada* – искаженное от палийского *devatā* – божество. Согласно буддийским космологическим представлениям, тевады, обитатели мира божеств, не только вовлечены в жизнь людей, но и подобно им отдают дань почитания Будде и служат ему. Подробнее см.: [35, р. 98, 100].



ния, духи предков [лаосцев]²⁵ в большом количестве теряют силу и стремятся к бегству. [Вражеские] слоны убегают в густой лес ... и растерянные лаосцы, запутавшиеся среди трупов, смертельно заболевают» (цит. по: [17, р. 438]). Упоминание во фрагменте «брахманов, носящих священный шнур» в сочетании с дошедшими до нас скульптурными изображениями как Ланны, так и Аюттхай (см.: [17, р. 421, fig. 18]), которые демонстрируют прагинавиту, очевидно свидетельствуют об осознанном использовании в магических целях древнеиндийской символики, связанной с обрядами культа предков, а также о весьма серьезном значении, придаваемом этой символике.

Духи предков, в соответствии с космологическими представлениями тайцев, взаимодействуют с миром людей. Для благополучия общества необходимо не только их почитание, но и защита духов от посягательств врагов, которые при помощи соответствующих обрядов стремятся нанести им вред, ослабив тем самым своего противника. После принятия буддизма эта магическая функция транслировалась не только на божеств, выполняющих функции сакральных защитников, но и на фигуру самого Будды, наделяя его соответствующими атрибутами. По мере угасания «золотого века» Ланны «индианизированность» этих атрибутов, связанная с интересом Тилокараджа к индийской иконографии, постепенно стиралась, обретая локальные этнические формы. Особый интерес в связи с этим представляют периферийные провинциальные образы, демонстрирующие то, как сакральный шнур обретает форму символа власти салвэ, не утратив вместе с тем и свою ритуальную защитную функцию.

Одним из примеров такого рода является коронованная статуя Будды, хранящаяся в настоящее время в Британском музее в Лондоне (рис. 20). С этой статуей связана чрезвычайно редкая ситуация, когда известна не только точная дата ее изготовления, но и место находки. В 1881–1882 гг. норвежский натуралист Карл Бок совершил путешествие в Сиам и территории к северу от него, которые он называл Лаосом. По итогам этого путешествия в 1884 г. в Лондоне была издана книга «Храмы и слоны: рассказ о путешествии по Верхнему Сиаму и Лаосу» [37]. В книге К. Бок подробно описывает, как во время пребывания в Фанге, небольшом городке, расположенном на крайнем севере современного Таиланда, ему удалось извлечь из реликвария полуразрушенной ступы две статуи Будды с надписями на постаментах [37, р. 277–282]. К. Бок опубликовал свою версию перевода надписей, содержащих даты их изготовления, а также рисунок большей по размеру и некоронованной статуи. В 1959 г. А. Грисволд включил в свою фундаментальную работу, посвященную датированным образам Будды Северного Таиланда, фотографию коронованного Будды из Британского музея и привел перевод надписи на его пьедестале, совпадающий в ключевых моментах с текстом К. Бока, включая дату изготовления образа – 1540 г. [2, р. 41, fig. 10, р. 91]. Поскольку А. Грисволд не упоминает имя норвежского путешественника, вероятно, ему ничего не было известно о происхождении статуи. Окончательная ясность в этом вопросе была внесена

²⁵ В конце XIX – начале XX в. европейцы и американцы называли территорию, расположенную к северу от Сиам, Лаосом, что нашло отражение в книгах и картах этого периода (см., например: [36]). Хотя даже название поэмы содержит самоидентификацию северных тайцев как «тай юан», западные переводы включали до относительно недавнего времени их определение как «лаосцев».



Рис. 20. Коронованный Будда. 1540–1541. Британский музей, Лондон.

© The Trustees of the British Museum

Fig. 20. Crowned Buddha. 1540–1541. The British Museum, London.

© The Trustees of the British Museum



Рис. 21. Коронованный Будда. XVI в. Инв. № ИС-81. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. © Фото автора

Fig. 21. Crowned Buddha. 16th century. The State Hermitage Museum, St. Petersburg.

© Photo by the author

Гансом Пентхом, опубликовавшим в 1976 г. статью [38], в которой был представлен уточненный перевод надписей, размещены фотографии обеих статуй, а также указано их современное местоположение. Кроме того, в статье была высказана гипотеза, базирующаяся на специфике описания даты в надписи на постаменте, на основании чего в качестве возможного места изготовления образа был указан соседний с Фангом шанский штат Кенгтунг²⁶, а сама дата была смещена на начало 1541 г. [38, s. 143].

Столь подробный экскурс в историю происхождения статуи из Британского музея был необходим, поскольку данный образ, стилистически выделяясь из ряда северотайских изображений коронованного Будды, не является уникальным. Существует, по меньшей мере, еще две ста-

²⁶ Используется транскрипция шанского варианта названия (латинизация Kengtung или Keng Tung). Наряду с этим существуют тайский вариант Чиангтунг (Chiang Tung), а также современная мьянманская транскрипция Чайнтун или Ченгтун (Kyaintong)

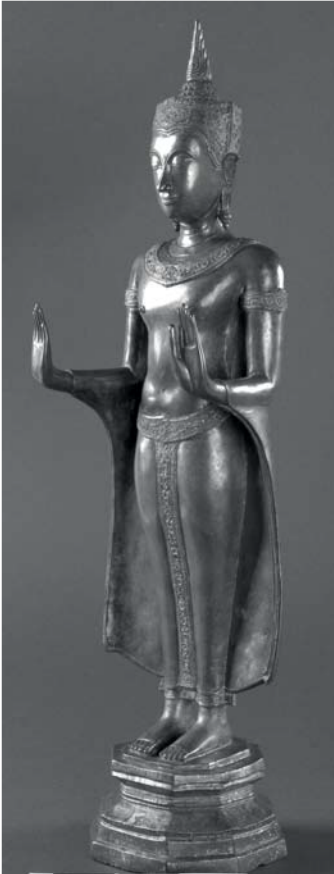


Рис. 22. Коронованный Будда. Музей истории культуры г. Осло. Фото Lill-Ann Chepstow-Lusty / ©Museum of Cultural History, University of Oslo

Fig. 22. Crowned Buddha. Museum of Cultural History of Oslo. Photo by Lill-Ann Chepstow-Lusty / ©Museum of Cultural History, University of Oslo

ту очень близкой стилистики и иконографии, одна из которых находится в Эрмитаже (рис. 21), вторая – в Национальном музее в Бангкоке (см.: [12, p. 265, fig. 9.59]). Может ли это означать, что мы имеем дело с неким особым типом образа, отличным от остальных? Посвятительная надпись на постаменте статуи Бока, казалось бы, дает некоторые основания для такого вывода. Помимо прочего, в ней сказано, что данная статуя является изображением Будды Сикхи. Ряд исследователей полагают, что речь идет об одном из будд прошлого, согласно «Буддхамсе» исторически предшествовавшего Готаме [38, s. 140; 14, с. 228–229]. Между тем К. Бок приводит в книге любопытное свидетельство, согласно которому северные тайцы называют «Пхра Сикхи» изображения стоящего коронованного и украшенного драгоценностями Будды с поднятыми до уровня груди обеими руками [37, p. 284]. Это свидетельство сопровождается иллюстрацией, демонстрирующей статую, приобретенную путешественником в Кампхэнг Пхете, но стилистически, несомненно, происходившую из Аюттхאי [37, p. 128] (рис. 22)²⁷. Кроме того, К. Бок привез из своего путешествия еще одно изображение стоящего Будды с руками, опущенными вдоль туловища (рис. 23). Эта статуэтка, хранящаяся сейчас в Британском музее, имеет лаконичную надпись на постаменте шрифтом Ланны (тай юан) – «Пхра Сикхи». Эти три образа совершенно различной стилистики и иконографии, демонстрирующие Просветленного в различных позах, с различными жестами рук, объединяет только одно – это изображения коронованного и украшенного драгоценностями Будды.

Палийское *sikhā*, производное от используемого в ведических текстах *śikhā*, означает «высшая точка», «венеч» [39, p. 167]. Смысл образованного от этого термина прилагательного *sikhin* наиболее точно может быть передан по-русски как «увенчанный». «Сиамско-английский словарь» начала XIX в. определяет тайский эквивалент термина *sikkhee*²⁸ как

²⁷ К. Бок считал такой тип образа очень редким, тогда как в действительности он широко распространен в иконографии Аюттхאי.

²⁸ Примечательно, что именно такую транскрипцию использует К. Бок в своем варианте перевода надписи на постаменте статуи Будды, где он назван «Пхра Сикхи».



транскрипцию с пали и приводит те же варианты перевода [40, p. 271 (𑖀𑖔𑖩)], что и «Словарь Общества палийских текстов». Весьма вероятно, что наименование «пхра сикхи» не несет никакого иного смысла, кроме как «увенчанный» или «коронованный» Будда, а его ассоциация с именем одного из будд прошлого не более чем основанное на созвучии ложное предположение²⁹.

Вернемся к украшениям, которые несет на себе сидящая коронованная статуя «пхра сикхи» из Британского музея (рис. 20). Прежде всего обращает на себя внимание необычная форма головного убора, который представляет собой совокупность треугольных элементов, обрамляющих сегментированный конус, подобный верхушке ступы. Эта особенность, удивляющая многих исследователей, в действительности является типичной для «короны» шанских удельных правителей *собва*, что наглядно показывает как символы власти, украшающие образ Будды, обретают местные формы. Мы можем получить представление о том, как выглядел церемониальный головной убор *собва* по фотографии с Делийского дарбара 1903 г., куда были приглашены шанские правители³⁰.



Рис. 23. Коронованный Будда. XVI–XVII вв. Британский музей, Лондон. © The Trustees of the British Museum

Fig. 23. Crowned Buddha. 16th–17th centuries. The British Museum, London. © The Trustees of the British Museum

²⁹ Дополнительным аргументом в пользу данной гипотезы может служить использование в шилпа-шастрах санскритских терминов, основанных на корне *sikhā*, для обозначения различного рода «венцов». Так, *Mānasāra* многократно упоминает термин *sikhāra* как завершение храмовой крыши, башню или шпиль, которые, в свою очередь, увенчаны элементом, обозначенным как *sikhā*. [10, p. 158, 212, 224]. В главе, специально посвященной коронам, украшающим сакральные образы, упоминается *sikhā-maṇi*, т. е. венчающая их драгоценность [10, p. 489]. См. также: [41, p. 101].

³⁰ Делийский дарбар – пышная церемония, проводившаяся в честь коронации монархов Британской империи, в 1903 г. – короля Эдуарда VII и королевы Александры. В этом собрании принимали участие не только английские чиновники, но и региональные правители Британской Индии. Хотя бирманская монархия к этому времени уже прекратила свое существование, шанские *собва*, занимавшие в иерархии власти Бирмы место сразу после короля и наследного принца, были приглашены на дарбар.



Рис. 24. Собва шанского штата Кенгтунг. Фрагмент фотографии с Делийского дарбара 1903 г. Из книги Дж. Миттон «Скотт с шанских холмов» [42, р. 312]

Fig. 24. Sawbwa of the Shan state of Kengtung. Fragment of a photograph from the Delhi Durbar, 1903. After Mitton G. E. Scott of the Shan Hills [42, p. 312]



Рис. 25. Коронованный Будда. Фрагмент Рис. 20. Британский музей, Лондон.
© The Trustees of the British Museum

Fig. 25. Crowned Buddha. Fragment of Fig. 20. The British Museum, London. © The Trustees of the British Museum

Сравнение короны статуи Будды, возможно происходящей по гипотезе Г. Пентха из Кенгтунга, с парадным головным убором правителя этого шанского штата обнаруживает явное сходство, несмотря на то что треугольные элементы за два с половиной столетия уменьшились в размере, увеличившись в числе (рис. 24 и 25). Важной особенностью коронованного образа Будды из Британского музея является также украшение на груди, иногда ошибочно принимаемое за некую «брошь», заменяющую ожерелье. В действительности бляха в форме четырехлепесткового цветка является частью салваэ, пересекающего по диагонали торс Будды, подобное аналогичному атрибуту власти собва. Совокупность цепочек в стилизованном виде показана скульптором как относительно тонкая декорированная полоска, идентичная браслетам на руках и ногах. Описанный выше прием, когда такого рода украшение накладывается поверх диагонального края уттарасанги, сбивает с толку и приводит в данном случае к неправильному пониманию символики этого важного атрибута.

Коронованный образ Будды из собрания Эрмитажа (рис. 21) довольно точно повторяет стилистические и иконографические особенности статуи из Британского музея, отличаясь одной очень существенной деталью –



Рис. 26. Коронованный Будда. Фрагмент *Рис. 20* (вид спереди). Британский музей, Лондон.

© The Trustees of the British Museum

Fig. 26. Crowned Buddha. Fragment *Fig. 20* (front view). The British Museum, London.

© The Trustees of the British Museum



Рис. 27. Коронованный Будда. *Рис. 21*, вид сзади, фрагмент. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург.

© Фото автора

Fig. 27. Crowned Buddha. *Fig. 21*, rear view, fragment. The State Hermitage Museum, St. Petersburg.

© Photo by the author

салвьэ здесь перекинута через правое, а не через левое плечо. В том, что перед нами именно салвьэ, а не ожерелье, как иногда полагают [14, с. 226], мы можем убедиться, взглянув на украшение с тыльной стороны статуи, где оно не покрыто толстым слоем лака. Сопоставление двух изображений (рис. 26 и 27) показывает, что в обоих случаях мы имеем дело с цепью, пересекающей торс по диагонали, на которой спереди и сзади прикреплены массивные медальоны. Последние сомнения отпадают при сравнении с подобной статуей из Национального музея в Бангкоке, а также другим коронованным изображением Будды, привезенным К. Боком из Фанга (рис. 28, см. также рис. 23). Стилизация в данном случае уступает место буквальному воспроизведению нюансов украшения, служившего официальным символом власти в регионе.

Представляется, что символика пращинавиты, связанная с ритуалами в честь предков, здесь не случайна. Коронованный образ Будды из Британского музея (рис. 20) был создан в годы, завершающие относительно длительный период мира и благополучия. Но уже через несколько лет в Ланне наступили беспокойные времена. В результате ожесточенной борьбы за престолонаследие, дворцовых интриг и убийств трон королевства остался без наследника. Этот трон сначала был занят в 1548 г. лаосским принцем Сеттатитаратом, а после его возвращения на родину из-за гибели короля Лансанга в 1551 году чиангмайской знатью был



Рис. 28. Коронованный Будда. XVI–XVIII вв. Британский музей, Лондон. © The Trustees of the British Museum

Fig. 28. Crowned Buddha. 16th–18th centuries. The British Museum, London. © The Trustees of the British Museum

избран на царствование шанский собва Мекути³¹. Короткий период правления иноземцев, не пользовавшихся поддержкой подданных, сменился в 1556 г. полной утратой независимости, когда после захвата Чиангмая королем Байиннауном Ланна оказалась на два столетия в вассальной зависимости от Бирмы.

Символическим отражением столь быстрого и драматического перехода от «золотого века», периода расцвета и могущества, к упадку и подчинению иноземцам стала замена в коронованных образах Будды «упавиты» на «прачинавиту». Мы видим здесь не просто украшение и даже не только символ власти, но ритуальное «магическое оружие», нацеленное на восстановление традиций предков, национальной идентичности, находящейся под угрозой в результате иноземного завоевания. То, что это оружие несет на себе Будда, с одной стороны, говорит о теснейшем переплетении в сознании северных тайцев буддизма с культом предков, с другой – свидетельствует о том, что буддизм, помимо прочего, сам служил средством этнической самоидентификации, благодаря трансформации фигуры Просветленного в защитника должного пути, завещанного предками.

Заключение

Подводя итог исследования, необходимо прежде всего вновь отметить несостоятельность парадигмы, связывающей происхождение коронованного образа Будды в странах тхеравады с заимствованием относительно поздних идей махаяны. Эта концепция, сталкиваясь с необходимостью объяснить переход от раннего образа в обличье монаха, обнаруживает как логическую самопротиворечивость, так и несоответствие реальной практике изготовления сакральных изображений. Коронованные образы королевства Ланна не только наглядно демонстрируют расположение украшений под монашеским облачением, принципиально необъяснимое с указанных позиций, но и превращают этот прием в манифестацию того, что символика образа намного глубже простой трансформации временного дополнения в постоянный атрибут.

³¹ Подробнее об этом периоде истории Ланны см.: [27, с. 181–184; 43, с. 240, 243–244, 273–276].



Украшения образа Будды являются символами не просто светской власти, а высших ее проявлений, ассоциированных с фигурой чакраватти. Выбор этих украшений, очевидно, является результатом переосмысления индийской культуры, а не простого заимствования прототипов. Важными источниками символики коронованного образа Ланны являются как индийские трактаты по иконографии, так и буддийские канонические и постканонические тексты. Сформировавшийся в текстах нарратив о взаимоотношениях Чакраватти и Будды служил своеобразной идеологической основой буддийской модели властвования, с одной стороны, предоставляя основания для претензий на роль Вселенского Правителя и территориальной экспансии, с другой – примиряя эти амбиции с Учением путем их подчинения целям создания социума, который обеспечивает возможность следовать по пути, ведущему к Просветлению. Образ коронованного Будды выступает, таким образом, символическим воплощением противоречивого единства идей могущества мирской власти и ее служения Будде, Джарме и Сангхе. Наконец, облекаясь в локальные этнические формы, этот образ становится также символом национальной самоидентификации, вбирая в себя идеи должного пути, завещанного предками и обретая функции защиты этого пути.

Литература

1. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society, 1973. IX + 27 pl. + 60 p.
2. Griswold A. B. *Dated Buddha Images of Northern Siam*. *Artibus Asiae Supplementum*. Vol. 16. Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1957. 97 p. + LVI pl.
3. Surasawasdi Sooksawasdi. Buddhist Sects in Lan Na from the Reign of King Tilok to that of Phaya Kao (1441–1525): Studies of Dated Bronze Buddha Images in Chiang Mai. *Silpakorn University Journal of Social Sciences, Humanities, and Arts*. 2013;13(2):149–177.
4. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
5. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers; 2012. XVII + 231 p.
6. Scherman L. *Buddha im Fürstenschmuck. Erläuterung hinterindischer Bildwerke des Münchener Museums für Völkerkunde*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1932. 36 s.
7. Грунин И. В. Коронованный и «украшенный» Будда в иконографии тхеравады: канонические истоки и символический смысл. *Ориенталистика*. 2019;2(3):539–590.
8. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*. 1961;24(1):20–24.
9. Rowland B. *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu, Jain*. 3^d ed. Baltimore: Penguin Books; 1967. XXI + 314 p. + 216 pl.
10. Acharya P. K. *Architecture of Manasara. Translated from Original Sanskrit*. London: Oxford University Press, 1933. LIX + 793 p.
11. Liebert G. *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism-Buddhism-Jainism*. 2nd ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986. XX + 377 p.



12. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books; Chicago: Vuppha Press, 2004. XL + 430 p.
13. Гожева Н. А. «Коронованный» Будда в искусстве Индокитая. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*, 2015; XXVIII(28):162–177.
14. Дешпанде О. П. *Памятники искусства Юго-Восточной Азии: каталог коллекции*. СПб: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2016. 680 с.
15. Hutchinson E. W. The Seven Spires: A Sanctuary of the Sacred Fig Tree at Chiangmai. *Journal of the Siam Society*. 1951;39.1:1–68
16. Vickeri M. Prolegomena to Methods for Using the Ayutthayan Laws as Historical Source Material. *Journal of the Siam Society*. 1984;72.0:37–58.
17. McGill F. Jatakas, Universal Monarchs, and the Year 2000. *Artibus Asiae*. 1993;53(3/4):412–448.
18. Griswold A. B. Notes on the Art of Siam, No. 6. Prince Yudhisthira. *Artibus Asiae*. 1963;26(3/4):215–229.
19. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press, 1975. XXI + 403 p.
20. Грунин И. В. Коронованный Будда Амаравати и каноническая концепция чаккаватти. *Ориенталистика*. 2020;3(4):1010–1027.
21. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments, 1974. P. 85–119.
22. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley: Asian Humanities Press / Motilal Banarsidass, 1982. 383 p.
23. Stadtner D. M. A Fifteenth-Century Royal Monument in Burma and the Seven Stations in Buddhist Art. *The Art Bulletin*. 1991;73(1):39–52.
24. Huntington S. L. *The "Pāla-Sena" Schools of Sculpture*. Leiden: E. J. Brill, 1984. XXXVI + 296 p.
25. *Treasures from the National Museum Bangkok*. The National Museum Volunteers 6th Reprint ed. Bangkok, 2015. 95 p.
26. Gopinatha Rao T. A. *Elements of Hindu Iconography*. Vol. I, Part I. Madras: The Law Printing House, 1914. XXXIII + 59 + 296 p.
27. Холл Д. Дж. Е. *История Юго-Восточной Азии*. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. 597 с.
28. Promsak Jermasawatdi. *Thai Art with Indian Influences*. New Delhi: Abhinav Publications, 1979. 158 p. + 61 pl.
29. Symes M. *An Account of an Embassy to the Kingdom of Ava, Sent by the Governor-General of India, in the Year 1795*. Vol. I. London: W. Bulmer and Co., 1800. XXIV + 503 p.
30. Scott J. G., Hardiman J. P. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Part I. Vol. II. Rangoon: Superintendent, Government Printing, 1900. 560 p. + VIII + XI.
31. Fraser-Lu S. *Burmese Crafts: Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, 1994. XIV + 371 p.
32. Эльманович С. Д. *Законы Ману*. СПб., 1913. VIII + 285 с. + VII.
33. *Законы Ману. Манавадхармашастра*. М.: ЭКСМО-пресс, 2002. 496 с.
34. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore, 2008. XL + 1697 p.



35. Muecke M. A. Monks and Mediums: Religious Syncretism in Northern Thailand. *Journal of the Siam Society*. 1992; 80.2:97–104.

36. *Siam and Laos, as Seen by Our American Missionaries*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1884. 552 p.

37. Bock C. *Temples and Elephants: Narrative of a Journey of Exploration through Upper Siam and Lao*. London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1884. XVI + 438 p.

38. Penth H. Kunst im Län Nā Thai (7): Carl Bocks Buddhafiguren aus Fāng. *Artibus Asiae*. 1976;38(2/3):139–157.

39. Rhys Davids T. W., Stede W. (Ed.) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Part VIII*. London, 1925. P. 89–203.

40. Michell E. B. *Siamese-English Dictionary*. Bangkok, 1812 (MDCCCXII). XXIII + 323 (๓๒๓) p.

41. Gupta S. P., Shashi Prabha Asthana. *Elements of Indian Art. Including Temple Architecture, Iconography & Iconometry*. New Delhi: D. K. Printworld Ltd., 2002. XIV, 146 p.

42. Mitton G. E. (Ed.) *Scott of the Shan Hills. Orders and Impressions*. London: John Murray, 1936. XII + 348 p.

43. Берзин Э. О. *Юго-Восточная Азия в XIII–XVI веках*. М.: Наука, 1982. 332 с.

Информация об авторе

Грунин Игорь Викторович – кандидат философских наук, независимый исследователь, Пермь, Россия;
<https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>,
© Ig.grunin@gmail.com.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 02 марта 2022. Одобрена после рецензирования: 25 марта 2022. Принята к публикации: 26 марта 2022. Опубликована: 29 июня 2022.

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.



References

1. Damrong Rajanubhab. *Monuments of the Buddha in Siam*. 2nd ed. Bangkok: The Siam Society, 1973. IX + 27 pl. + 60 p.
2. Griswold A. B. *Dated Buddha Images of Northern Siam. Artibus Asiae. Supplementum, Vol. 16*. Ascona: Artibus Asiae Publishers; 1957. 97 p. + LVI pl.
3. Surasawasdi Sooksawasdi. Buddhist Sects in Lan Na from the Reign of King Tilok to that of Phaya Kao (1441–1525): Studies of Dated Bronze Buddha Images in Chiang Mai. *Silpakorn University Journal of Social Sciences, Humanities, and Arts*. 2013;13 (2):149–177.
4. Mus P. Le Buddha Pare. Son Origine Indienne. Cakyamuni dans le Mahayanisme Moyen. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 1928;28(1):153–278.
5. Krishan Y., Tadikonda K. K. *The Buddha Image: Its Origin and Development*. 2nd ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2012. XVII + 231 p.
6. Scherman L. *Buddha im Fürstenschmuck. Erläuterung hinterindischer Bildwerke des Münchener Museums für Völkerkunde*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1932. 36 s.
7. Grunin I. V. The Crowned and Bejewelled Buddha in Theravada iconography: canonical sources and symbolic meaning. *Orientalistica*. 2019;2(3):539–590. (In Russ.)
8. Rowland B. The Bejewelled Buddha in Afghanistan. *Artibus Asiae*, 1961;24(1):20–24.
9. Rowland B. *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu, Jain*. 3^d ed. Baltimore: Penguin Books, 1967. XXI + 314 p. + 216 pl.
10. Acharya P. K. *Architecture of Manasara. Translated from Original Sanskrit*. London: Oxford University Press, 1933. LIX + 793 p.
11. Liebert G. *Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism-Buddhism-Jainism*. 2nd ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986. XX + 377 p.
12. Stratton C. *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books; Chicago: Buppha Press, 2004. XL + 430 p.
13. Gozheva N. A. The “crowned” Buddha in the Art of Indochina. *Southeast Asia: Actual problems of Development*. 2015; XXVIII(28):162–177. (In Russ.)
14. Deshpande O. *Works of art from Southeast Asia; catalogue of the collection*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers, 2016. 680 p.
15. Hutchinson E. W. The Seven Spires: A Sanctuary of the Sacred Fig Tree at Chiangmai. *Journal of the Siam Society*. 1951;39.1:1–68.
16. Vickery M. Prolegomena to Methods for Using the Ayutthayan Laws as Historical Source Material. *Journal of the Siam Society*. 1984;72.0:37–58.
17. McGill F. Jatakas, Universal Monarchs, and the Year 2000. *Artibus Asiae*. 1993;53(3/4):412–448.
18. Griswold A. B. Notes on the Art of Siam, No. 6. Prince Yudhisthira. *Artibus Asiae*. 1963;26(3/4):215–229.
19. Coedes G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Canberra: Australian National University Press, 1975. XXI + 403 p.
20. Grunin I. V. Crowned Buddha of Amaravati and the Cakkavatti canonical concept. *Orientalistica*. 2020;3(4):1010–1027. (In Russ.)



21. Fickle D. H. Crowned Buddha Images in Southeast Asia. In: *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Departments, 1974. P. 85–119.
22. Reynolds F. E., Reynolds M. B. (Transl.) *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkley: Asian Humanities Press / Motilal Banarsidass, 1982. 383 p.
23. Stadtner D. M. A Fifteenth-Century Royal Monument in Burma and the Seven Stations in Buddhist Art. *The Art Bulletin*. 1991;73(1):39–52.
24. Huntington S. L. *The "Pāla-Sena" Schools of Sculpture*. Leiden: E. J. Brill, 1984. XXXVI + 296 p.
25. *Treasures from the National Museum Bangkok*. The National Museum Volunteers 6th Reprint ed. Bangkok, 2015. 95 p.
26. Gopinatha Rao T. A. *Elements of Hindu Iconography*. Vol. I, Part I. Madras: The Law Printing House, 1914. XXXIII + 59 + 296 p.
27. Hall D. G. E. *History of South-East Asia*. Moscow: Inostrannaya literatura; 1958. 597 p. (In Russ.)
28. Promsak Jermsawatdi. *Thai Art with Indian Influences*. New Delhi: Abhinav Publications, 1979. 158 p. + 61 pl.
29. Symes M. *An Account of an Embassy to the Kingdom of Ava, Sent by the Governor-General of India, in the Year 1795*. Vol. I. London: W. Bulmer and Co., 1800. XXIV + 503 p.
30. Scott J. G., Hardiman J. P. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Part I. Vol. II. Rangoon: Superintendent, Government Printing, 1900. 560 p. + VIII + XI.
31. Fraser-Lu S. *Burmese Crafts: Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, 1994. XIV + 371 p.
32. Elmanovitch S. D. *Laws of Manu*. St. Petersburg: Tipo-lit. N. I. Evstifeeva, 1913. VIII + 285 p. + VII. (In Russ.)
33. *Laws of Manu. Manavadharmashastra*. Moscow: EKSMO-press, 2002. 496 p. (In Russ.)
34. Bhaddanta Vicittasarabhivamsa, Venerable Mingun Sayadaw. *The Great Chronicles of Buddhas. Singapore edition*. Singapore, 2008. XL + 1697 p.
35. Muecke M. A. Monks and Mediums: Religious Syncretism in Northern Thailand. *Journal of the Siam Society*. 1992; 80.2:97–104.
36. *Siam and Laos, as Seen by Our American Missionaries*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1884. 552 p.
37. Bock C. *Temples and Elephants: Narrative of a Journey of Exploration through Upper Siam and Lao*. London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1884. XVI + 438 p.
38. Penth H. Kunst im Lān Nā Thai (7): Carl Bocks Buddhafiguren aus Fāng. *Artibus Asiae*. 1976;38(2/3):139–157.
39. Rhys Davids T. W., Stede W. (ed.) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Part VIII*. London, 1925. P. 89–203.
40. Michell E. B. *Siamese-English Dictionary*. Bangkok, 1812 (MDCCCXII). XXIII + 323 (๓๒๓) p.
41. Gupta S. P., Shashi Prabha Asthana. *Elements of Indian Art. Including Temple Architecture, Iconography & Iconometry*. New Delhi: D. K. Printworld Ltd., 2002. XIV. 146 p.



42. Mitton G. E. (Ed.) *Scott of the Shan Hills. Orders and Impressions*. London: John Murray, 1936. XII + 348 p.

43. Berzin E. O. *South-East Asia in the 13th –16th centuries*. Moscow: Nauka, 1982. 332 p. (In Russ.)

Information about the author

Igor V. Grunin – Ph. D. (Philos.), independent researcher,
Perm, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-9289-4309>,
✉ ig.grunin@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declare that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: March 02, 2022. Approved after peer review: March 25, 2022.
Accepted for publication: March 26, 2022. Published: June 29, 2022.

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.

LITERATURE OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- Folklore studies
Фольклористика
- Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation
Русская литература и литературы народов Российской Федерации
- Literatures of the peoples of the world
Литературы народов мира
- Languages of the peoples of the World
Языки народов мира
- Russian language. Languages of the peoples of the Russia
Русский язык. Языки народов России



PHILOLOGY OF THE EAST
Folklore studies / Russian literature
and literatures of the peoples of the Russian Federation

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Фольклористика / Русская литература
и литературы народов Российской Федерации

Научная статья
УДК 398.3

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-354-365>

Представления о судьбе и предопределении
в культуре тюркских народов: фольклорно-
литературный контекст

Гульфия Зилифовна Камалиева^{1а},

Ильсияр Гамиловна Закирова^{2б}, Луиза Каюмовна Каримова^{1с}

¹ Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт международных отношений, Казань, Россия

² Академия наук Республики Татарстан

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, Казань, Россия

^а gulfia73@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6088-3093>

^б ilzakirova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2527-0571>

^с LU_KA_S@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0353-8493>

Аннотация. В статье проанализирован мотив «судьбы» с учетом его лингвокультурологической специфики, выявлены компоненты мотива судьба в татарской традиционной культуре. Выявлены мифологические корни народного представления о судьбе, рассмотрены этнокультурные контексты, повлиявшие на его формирование. Цель исследования заключается в изучении ментальной сущности мотива судьбы в его проекции в татарской литературе, фольклоре и традиционной культуре. В представлениях татарского народа о судьбе переплетаются мифологические, языческие и мусульманские ценности и традиции. Образ божества Судьбы – «Ala atıyū jol tǎnri mǎn» – зафиксирован в одной из ранних рунических рукописей древних тюрков «Ырык битиг» (VIII–IX или IX–X вв.). Самые ранние образцы фольклорного творчества о судьбе представлены в словаре Махмуд аль-Кашгари «Диван лугат ат-турк» (XI в.), мотив судьбы отражается в тюркоязычных литературных памятниках: «Кутадгу Билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни (XI в.), в средневековой татарской литературе «Кысса-и Йусуф» («Сказание о Йусуфе») Кул Гали (XIII в.), «Тухфаи Мардан» («Подарок юношам») Мухаммедъяра (XVI в.) и т. д. Язымыш – будущее, которое записано Всевышним каждому человеку до рождения, – в фольклоре раскрывается как неизбежность, предопределение. Слово «язымыш» образовано от слова «яз» (писать). В поэме Мухаммедъяра «Тухфаи Мардан» создан образ писцов «бетку-



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





челёр», записывающих предопределения Всевышнего. Основными категориями в ментальном поведении татарского народа являются «судьба» («язмыш», «кадэр», «тэкъдир», «өлеш», «язу», «күрәчәк», «насып»), «терпение» («сабыр»), «благородное поведение» («эдәп»). Мотив судьбы как в фольклоре, так и в древней и средневековой литературе раскрывается в нескольких аспектах: предназначность судьбы и бессилие человека перед ней, и в то же время стремление узнать и изменить судьбу при помощи различных ритуалов и обрядов.

Ключевые слова: тюркские народы; тюркский фольклор; судьба; традиция; верования

Для цитирования: Камалиева Г.З., Закирова И.Г., Каримова Л.К. Представления о судьбе и предопределении в культуре тюркских народов: фольклорно-литературный контекст. *Ориенталистика*. 2022;5(2):354–365. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-354-365>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-354-365>

Philology studies

Ideas about fate and predestination in the culture of the Turkic peoples: folklore and literary context

Gulfiya Z. Kamaliev^{1a}, Ilsiyyar G. Zakirova^{2b}, Luiza K. Karimova^{1c}

¹ Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

² Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia

^a gulfiya73@mail.ru, ORCID ID: 0000-0001-6088-3093

^b ilzakirova@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-2527-0571

^c LU_KA_S@rambler.ru, ORCID ID: 0000-0002-0353-8493

Abstract. The article analyzes the motive of «fate» taking into account its linguocultural specificity, reveals the components of the motive of fate in the Tatar traditional culture. The mythological roots of the folk idea of fate are revealed, the ethno-cultural contexts that influenced its formation are considered. The purpose of the study is to study the mental essence of the motive of fate in its projection in Tatar literature, folklore and traditional culture. In the ideas of the Tatar people about fate, mythological, pagan and Muslim values and traditions are intertwined. The image of the deity of Fate—«Ala atıy jol tänri man» is recorded in one of the early runic manuscripts of the ancient Turks «Yryk bitig» (VIII–IX or IX–X centuries). The earliest examples of folklore about fate are presented in the dictionary of Mahmud al-Kashgari «Divan lugat at-Turk» (XI century), the motif of fate is reflected in the Turkic literary monuments: «Kutadgu Bilig» («Blessed Knowledge») by Yusuf Balasaguni (XI century BC), in the medieval Tatar literature «Kyssa-i Yusuf» («The Legend of Yusuf») by Kul Gali (XIII century), «Tukhfai Mardan» («Gift to young men») by Muhammedyar (XVI century), etc. Yazмыш is the future, which is written by the Almighty to each person before



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





birth, in folklore it is revealed as inevitability, predestination. The word «yazмыш» is derived from the word «yaz» (to write). In the poem «Tuhfai Mardan» by Muhammedyar, the image of scribes «betkuchelar» is created, who write down the predestinations of the Almighty. The main categories in the mental behavior of the Tatar people are «fate» («yazмыш», «kadar», «tәkdir», «өлеш», «yazu», «күрәчак», «nasyp»), «patience» («sabyr»), «noble behavior» («әдеп»). The motive of fate, both in folklore and in ancient and medieval literature, is revealed in several aspects: the predestination of fate and the impotence of a person in front of it, and at the same time the desire to know and change fate with the help of various rituals and ceremonies.

Keywords: Turkic peoples; Turkic folklore; fate; tradition; beliefs

For citation: Kamalievа G. Z., Zakirova I. G., Karimova L. K. Ideas about fate and predestination in the culture of the Turkic peoples: folklore and literary context. *Orientalistica*. 2022;5(2):354–365. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-354-365>.

Введение

Согласно поверьям татарского народа, все события с самого начала объемлются божественной сущностью или промышляются его волей [1, с. 58]. Поступки, каждый шаг, счастливая и несчастная жизнь каждого определены или записаны им еще до его рождения, предопределены божественными силами или небесами. На татарском языке для обозначения судьбы используется термин «язмыш». В значении судьбы употребляется также слово «язу», которое дословно переводится как запись. По отношению к людям с тяжелой судьбой употребляется слово «язулы». Все эти слова восходят к корню «писать», что указывает на нормативный характер судьбы. Судьба – это будущее, жизнь человека, определенное еще до его рождения, предначертанное или предписанное Всевышним. Предначертанную судьбу человек изменить не может.

После принятия ислама вместе с судьбой стало употребляться и слово «тәкдир», имевшее то же значение. Тәкдир, то есть предопределение, означает предопределенную Аллахом судьбу. Существуют также такие выражения, как «тәкдиргә язлу», «тәкдир тактасы». В этом же значении используется и выражение «өлеш», то есть доля. Доля каждого человека – это выделенный ему срок жизни, жизнь, счастье, горе. Слово «өлеш» (доля, удел) подразумевает в первую очередь счастье или несчастье и время, отведенное каждому человеку на существование.

Еще один смысл слова доля в татарском народе измеряется количеством отведенной человеку пищи. Словосочетания «жыясы ризык», «ризыгы бетмәгән», «жыясы ризыгы булгач» также указывают на судьбу, на продолжительность жизни. Каждому человеку при рождении определено количество пищи и местонахождение этой пищи, которая притягивает или направляет человека. Татарские пословицы сохраняют следы этой веры:

«Жан ни теләми, ризык жибәрми
Килгән үз ризыгы белән килә.
Кайда кисәң дә ризыгың артыңнан барың
Ризыгың читтә булса, ни генә кылсаң да, китәрсең.
Кешене ризык йөртә». [2, с. 658–659].



Пища влияет на продолжительность жизни, на судьбу и поступки человека. Выражения «ризыгы киселү» или «ризыгы өзелү», которые дословно переводятся «остаться без пищи», означают наступление смерти, кончину. Выражение «ризыгы киселмәгән булса» означает «суждено быть живому».

Слово «фәләк», пришедшее из персидского языка, также означает судьбу, удел, рок, предопределение. Первоначальное значение этого слова – «небо», «небосвод» в значении «система звезд и планет», которое указывает на связь судьбы с небесами.

Верования о неизбежности судьбы, о том, что невозможно избежать ее или изменить, сохранились в пословицах и поговорках.

«Адәм сөйләр, тәкъдир көләр» («Человек будет говорить, судьба будет смеяться»).

«Адәм сөйли, язмыш көйли» («Человек предполагает, судьба располагает»).

«Бәндәнең тәбдире Алланың тәкъдиреннән узмый» («Жизнь человека не превышает предопределения Бога»).

«Бер башка ике язмыш юк» («Двух судеб одному не написано»).

«Берәүгә язган икенчегә булмый» («Одному написано, другому не суждено»).

«Безгә язганны болан күтәрмәс» («То, что нам суждено, олень не проживет»).

«Кая барсаң да кара сакалың артыңнан калмас» («Куда ни пойдешь, твоя черная борода от тебя не отстанет»).

«Өлешенә тиеш көмешенә» (Твое серебро – твоя доля) [2, с. 658–659].

В пословицах судьба предстает неподвластной человеку силой, которая определяет весь его жизненный путь. Судьба дается каждому человеку небесами, Богом или Всевышним, и каждому человеку предначертана своя судьба. Верования, связанные с судьбой, происходят из глубокой древности. Древнейшие дошедшие до наших дней образцы верований тюркских народов, связанных с судьбой, сохранились в Орхоно-енисейских эпитафических памятниках. Например, на стеле, воздвигнутой в память о Билге-Кагане, говорится, что вся его жизнь – это судьба, данная ему небесами: «Тәнри жарлыкадуқын үчүн, үзім кутым бар үчүн» [3, с. 28]. В рунических письменных памятниках судьба обозначена словом «ülüg». В этих записях и указывается, что все зависит от судьбы, от решения и предопределения Всевышнего или Небес.

В записях Кули-Чора сохранились слова, дошедшие до наших дней как устойчивое выражение: «ülüg анча ермиш еринч» («язмышы шулай», «такова судьба»). Во всех этих надписях как вершитель судеб упоминается «Күк» (Небо) или «Тәнгре» (Тенгри).

В древней и средневековой тюрко-татарской литературе и фольклоре через мотивы, связанные с судьбой, продолжает доказываться неизбежность судьбы, данной свыше, Богом. Об этом говорится и в поэме Мухаммадъяра «Тухфаи Мардан»:

«С тем, что предписано Всевышним,
Раб должен согласиться,
Он же тебе твою долю,
Даст тебе, хочешь ты, или нет» [4, с. 132].



Человеку остается только принять судьбу такой, какая она есть, и смириться с ней, любое событие в жизни принять как дар Всевышнего и не сетовать на судьбу. Но в то же время татарский народ верит, что на судьбу можно повлиять. Так, книга «Ырык битиг», относящаяся к VIII–IX или IX–X вв., является одной из первых, дошедших до наших дней рукописей древних тюрков. В этой книге есть упоминания о божестве Дорог или тропы: «Ala atıyū jol tärri män. Jarın kiçä äşür män...Qorkma, – timiş, gut birgäi män, – timiş» («Я Божество дороги/пути на пегом коне. Нахожусь в пути с утра или вечером. Не бойся меня, я не причиняю вред, я тот, кто дарует счастье, говорит») [3, с. 80]. Дальше в тексте он упоминается еще раз «Qara jol tärri män» («Я черное Божество дороги») [3, с. 83, 90]. В этих памятниках судьба олицетворялась в виде божества, влияющего на жизнь человека и дарующего ему счастье. Обязанностью или функцией этого божества являлось обеспечение безопасности или гармонии в мире, дарование людям счастья, то есть счастливой судьбы. Божество дороги может подарить человеку счастье, то есть изменить судьбу. Счастье даруется тому, кто об этом просит, а значит, человек может изменить свою судьбу, обращаясь к божеству с просьбой: «Är ömäläjä barnıyş tärrikä sooguşmyş gut golmyş gut birmiş» («Мужчина полз к Божеству и просил дать ему счастье, Бог засмеялся и дал ему счастье») [3, с. 83].

По мифологическим сюжетам и фольклорным текстам тюркских народов судьба записывалась в специальной книге. Согласно выражениям и пословицам, сохранившимся у татарского народа, она записывалась и на лбу человека: «Маңгайга язылган язмышны тир белән сыпырып төшереп булмый» («Написанную на лбу судьбу нельзя стереть потом»). В исламской мифологии судьба человека записана заранее в «Книгу судеб» или «Тәкъдир», и при этом каждый поступок при жизни записывается на «Лаухель Махфуз» [5, с. 79] и преопределяет не только его судьбу, но и судьбу последующих поколений. Судьба по исламским законам predetermined, она написана у каждого на лбу, однако человек свободен в своих действиях и в какой-то степени его будущее и будущее его потомков зависит и от него самого. Ислам всегда дает человеку новые возможности и надежду [6, с. 96].

Образ «Книги судьбы» встречается во многих эпических текстах алтайских народов. В фольклоре алтайских народов книга судьбы называется «Ай-Судур» или «Судур-Бичик», также встречается вариант «Ойгор бичиг» («Мудрая книга»). В этой книге рассказывается биография эпического героя, который узнает из нее о своем будущем и предназначении ему суженой.

Например, в алтайской версии дастана «Кузы Курпач и Баян-Сылу», являющегося общим достоянием многих тюркских народов, главный герой Козын-Эркеш, получив свою книгу судеб, из нее узнает не только кем он является, но и о своем предназначении и будущей невесте [7]. Таким образом, суженая тоже является частью судьбы:

«Козын-Эркеш баатыр
Книгу Ойгор стал читать
Всю свою жизнь он увидел» [7, с. 205].

Герой алтайского эпоса «Алып-Манаш» о своей суженой тоже узнает из «Книги судеб»:



«Однажды Алып-Манаш богатырь
Книгу Мудрости достал,
Перелистывать начал» [7, с. 82–83].

В татарском языке есть выражение «үзенә язган», которое дословно переводится как «предначертанная самому или ему» и также означает суженую. И в эпосе «Маадай-Кара» герой, прочитав «Судур», узнает о своей судьбе и суженой. В том же произведении ламы узнают о рождении Маадай-Кара:

«Семь лам удивились, с места вскочили,
Лунную сутру вытащили,
Перелистывая, внимательно смотрели,
Солнечную сутру открыли,
Золотую книгу читали.
Когда ее перелистали, узнали:
На земле Маадай-Кара
Родился богатырь, оказывается...» [8, с. 355].

Судьбы героев алтайского эпоса могут быть записаны как в специальных книгах, так и в листьях тополя-древа мира тюркских народов. Например, герой эпоса «Кан-Таджи, сын Ак-Боке», желая узнать свою судьбу, обращается к Алтын-Чогор и небесному богу Кудай. Лист тополя превращается в «Сабрабичик», на котором написана судьба героя.

«Јети кады ай судурды бу кодорды,
Айлаткышту алтын бичик бу кычырды» [8, с. 355].
«Семислойную Ай Судур он взял в руки.
Мудрую золотую книгу он прочитал».

Традиция письменности у тюркских народов восходит к глубокой древности. Ярким тому примером являются Орхон-енисейские эпиграфические памятники VIII–IX вв. Поэтому появление в тюркских дастанах образа «Книги судьбы» закономерно. В алтайском эпосе она называется «Книгой Судьбы», «Ай-Судур» или «Судур-Бичик». «Бичик» – древнетюркское слово, означающее «битиг», что переводится как «письмо» и «книга». До наших дней в татарском фольклоре сохранилось это слово:

«Бете-бете бетегән,
Бете өстендә кетегән,
Кенә суы йөгерткән,
Күк жеп белән каяган» [9, с. 475].

Слово «бете-бете, бите» означает надпись. Слово Судур происходит от слова «sūtra» (санскр. sūtra m–нить, шнурок, правило, руководство). Этим словом назывались книги о буддизме, священные книги и книги законов. Включение образа книги Судур в эпический сюжет ученые объясняют влиянием центральноазиатских религий [10, с. 63–64].

«Книга судеб» упоминается и в памятнике уйгурской письменности «Алтын ярук» («Золотой свет/луч»). Она называется «Ан битиг» («Книга судьбы»). В этой книге указывается весь жизненный путь, продолжительность жизни, или отведенное человеку время [3, с. 155, 158].



Несмотря на то что ислам в большинстве случаев запрещает гадания и пресекает попытки заглянуть в будущее, у татарского народа существовали методы предсказания будущего. Одним из них является «Коръэн ачу» попытка заглянуть в будущее, узнать ответ на конкретный вопрос, найти решение при помощи Корана. Практика гадания с целью узнать будущее или судьбу с помощью книг религиозного содержания известна не только в исламе, но и в других религиях. Например, в тибетском ламаизме: «Они открывают книгу с поднятыми головами, когда молятся. Они ориентируются в будущем с помощью текста на первой странице» [11, р. 265].

Стремление при помощи Корана или других книг познать судьбу сохраняется и у татар до XX в. Это явление у поволжских татар называется «фал ачу» («открытие книги», «открытие Корана»), у сибирских татар известно под названием «открытие палтар». С этой целью обращаются не только к Корану, но и к поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф» – литературному памятнику болгарского периода.

Еще одна традиция, которая сложилась из стремления узнать будущее, судьбу – это «Төшлек салу» или «Төшлек салдыру», то есть «заказ сновидения». У татарского народа были очень популярны сонники и толкования снов, толкователи снов. Эти образы сохранились не только в фольклоре, но и в татарской литературе. В тюркском фольклоре и средневековой литературе сон играет большую роль в организации сюжета и является одним из мотивов, связанных с мотивом судьбы. Такие произведения, как поэма Кул Гали «Кысса-и Йусуф» или романтический дастан «Бүз егет» («Благородный юноша»), построены на толковании сна.

Мотив сновидений отразился и в дастанах. Например, в татарской версии дастана «Кузы-Корпеч и Баян-Сылу», чтобы узнать заранее, как пройдет путешествие сына и чем оно закончится, мать видит «дорожный сон»:

«Бүгендә яман төш күрдем, балам,
Өем артында байтирәк күрдем, балам,
Өй өстенә егылды, балам,
Ишегем алдында сары елан, балам,
Юлымда сузылып ятты, балам!» [12, с. 138].
«Я видела нехороший сон, дитя мое.
За домом я увидела тополь, дитя мое.
Он упал на мой дом, дитя мое.
У меня перед дверью желтая змея, дитя мое,
На моей дороге растянулась, дитя мое!»

Мать предрекает сыну смерть и падение родового дерева – тополя (байтиряк). Тополь – священное дерево тюркских народов, и в эпосе он часто является предвестником смерти, несет траурную символику.

В древней и средневековой татарской литературе и тюркском фольклоре сновидение как весть о судьбе присутствует во многих произведениях. В каждом из них проявляется неизбежность судьбы, бессилие перед ней человека. Причем во сне герой может получить известие не только о своей судьбе. Так, в поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф» сны предсказывают будущее не только героев, но и всего государства.

Сюжет татарского «Дастана о роде Аксак Тимер» начинается с рассказа о сновидении Хана Джодай. Толкователи сна предсказывают ему смерть от



еще неродившегося ребенка: «В местности, называемой Алмалык, у человека по имени Торагай родится ребенок – от него будет твоя смерть». Джодай хан, с целью избежать своей судьбы, то есть смерти, приказывает убить неродившегося ребенка. В Дастане подчеркивается неизбежность судьбы: «Этот глупец хотел изменить свою судьбу. Разве можно нарушить предписание Всевышнего» [13, с. 23]. Мотив судьбы проходит красной нитью через все повествование дастана и в последующем раскрывается в другом аспекте. Взятие города Булар Хромым Тимуром также рассматривается как неизбежность судьбы: «Что мог бы сделать Тамерлан, если это не было предначертано Богом» [13, с. 23].

Е. Д. Турсунов пишет, что стремление к познанию будущего во сне встречается и у якутов: «Якутские ойууны всячески стремятся узнать будущее. Если кто-то обратился к шаману с просьбой “туул” (во сне посмотри, что будет дальше), то шаман на следующий день рассказывает о том сне и сам этот сон и толкует» [14, с. 93].

В татарском фольклоре нашли свое отражение и попытки узнать свою судьбу по звездам. Согласно древним поверьям татар, небо является отражением земли, а звезда является отражением человека. Такие выражения, как «йолдызы суну», «кояшы суну» («угасание его звезды», «угасание его солнца»), сохранившиеся свидетельства этой веры.

В поэме поэта Казанского ханства Мухаммадъяра «Тухфаи Мардан» («Подарок юношам») также проводится параллель между судьбой человека и звездой:

«Фэлэк ди: «Ярмөмид, тыңла бу – өндөр:
Йолдызыңда – үзең хужа, хакимдер.
Мин ни эшлим, йолдызыңа сал күзең
Ишетер чөн: йолдыз ни дияр сүзең» [4, с. 132].
«Фаялэк сказал: «Ярмумид, услышь – это явь:
Твоей звезде ты хозяин и владыка.
Что я сделаю? Ты взгляни на свою звезду
Ты услышишь то: что скажет твоя звезда?»

Поэт говорит о том, что люди, которые дружат со «звездой счастья», сами счастливы и уважаемы:

«Кемгә бәхет йолдызы дусти булып,
Ул миһербан илнең олысы булып» [4, с. 133].
«Кому станет другом звезда счастья,
Он будет уважаемым в стране».

Представления народа о судьбе в виде пряжи, нити или клубка сохранились в таких выражениях, как «Язмыш йомгагы» («Клубок судьбы») и «Язмыш жебе» («Нить судьбы»). Эти представления о судьбе-нити являются общими для разных народов: в хеттской мифологии богини судьбы являются прядильщицами, в греческой мифологии мойра Клото – прядет нить человеческой жизни, в скандинавской мифологии богини судьбы – Норны – также образы, прядущие нить жизни. Исследуя русский фольклор и этнографию, Н. А. Криничная показывает универсальную модель судьбы через образы, которые прядут, ткуют нити судьбы. В качестве таких персонажей в русских



мифологических рассказах действуют домовый, мара, кикимора, русалка, Баба-яга и др. [15].

Подобные персонажи и в татаро-тюркском фольклоре. Например, Убырлы карчык – старуха, живущая в одиноком домике в лесу, может помочь сбившемуся с пути герою, дав ему клубок, следуя за которым ему удастся найти верный путь и достичь цели.

Героиня татарской народной сказки «Падчерица», заблудившись в лесу, отправляется в путь в поисках своей судьбы. Согласно сюжету, девушка потеряла родную мать, а значит, и связь с предками, ей просто некому было передать многовековой опыт и мудрость народа. Пытаясь определить свою судьбу и свое предназначение, она по очереди обращается за помощью с одним и тем же вопросом – «Тэгәри китте йомгагым, күрмәдеңме?» («Укатился мой клубочек, не видали ли вы его?») – сначала к пастуху, затем к взрослому мужчине – «агай» и пожилой женщине – «әбекәй». Образ пастуха символизирует подсознательную связь с природой, интуицию, «агай» – олицетворяет, с одной стороны, ум, а с другой – силу, «әбекәй» – мудрость народа. Следуя советам и наставлениям этих героев, девушка идет по указанному пути и оказывается в избушке Бабы-яги, выполнив поручение которой, изменяет свою судьбу и становится счастливой [16, с. 215–218].

В татарских сказках присутствуют сюжеты, когда герой находится на перекрестке трех или семи путей и должен выбрать один из них, в какой-то степени это означает возможность выбора своей судьбы. Герой сказки может пойти по тропинке, указанной Бабой-ягой, но может и сам выбрать одну из нескольких дорог наперутье.

Итак, судьба одна из главных мифологем в тюркском фольклоре. Анализ тюркских эпосов и произведений литературы показывает, что в представлении тюрков судьба человека (то есть основные моменты жизни, ее продолжительность, присутствие в ней счастья или несчастья) предопределена еще до его рождения. С одной стороны, она неизбежна и зависит от воли Всевышнего, но в то же время у человека остается право выбора пути. Принятие решения, выбор доброго или злого поступка, хорошего или плохого пути, поступки и отношение к другим могут кардинальным образом изменить судьбу.

Литература

1. Денисов С. Ф. Судьба как экзистенциал и мифологема. *Вестник Омского университета*. 1999;4:58–62.
2. Исәнбәт Н. *Татар халык табышмаклары*. Казан: Татар китап нәшрияты; 1970. 568 б.
3. Малов С. Е. *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
4. Мөхәмәдьяр. *Нуры Содур. Поэмалар, шигырь*. Казан: Татар китап нәшрияты, 1997. 336 б.
5. Зәйнуллин Ж. Г. *Шәрык алынмалары сүзлегә*. Казан: Мәгариф, 1994. 143 б.
6. Пиотровский М. Б. Ислам и судьба. Понятие судьбы в контексте разных культур. *Научный совет по истории мировой культуры*. М.: Наука, 1994. С. 92–97.



7. Улагашев Н. У. *Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос* / под ред. А. Коптелова. Новосибирск: Областное государственное изд-во, 1941. 408 с.

8. *Маадай Кара: Алтайский героический эпос*. Запись текста, перевод на русский язык и приложения С. Суразакова; подготовка тома и вступительная статья И. В. Пухова. М.: Наука, 1973. 474 с.

9. *Tatar халык табышмаклары*. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1970. 568 б.

10. Сагалаев А. М. *Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния*. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.

11. Ekvall R. B. *Religious Observances in Tibet; Patterns and Function*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1964. 63 p.

12. *Tatar халык иҗаты. Дастаннар*. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләрне язучы Әхмәтова Ф. В. Казан: м Татар китап нәшрияты, 1984. 384 б.

13. *Дәфтәре Чыңгыз-намә*. Китапны басмага хәзерләүче сүзлек һәм аңлатмаларның авторы Сәлим Гыйләжетдинов. Казан: Иман, 2000. 44 б.

14. Турсунов Е. Д. *Древнетюркский фольклор: истоки и становление*. Алматы: Дайн-Пресс, 2001. 172 с.

15. Криничная Н. А. *Нить Жизни (Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях)*. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1995. 41 с.

16. *Tatar халык иҗаты: Әкиятләр*. Томларны төзүче, искәртмәләрне хәзерләүче Х. Х. Гагина, Х. Х. Ярми, кереш мәкаләне язучы Л. Ш. Жамалетдинов, Х. Х. Ярми. Казан: Татар китап нәшрияты. Т. 2. 1978. 448 б.

Информация об авторах

Камалиева Гульфия Зилифовна – Институт международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-6088-3093>, gulfia73@mail.ru

Закирова Ильсияр Гамиловна – Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-2527-0571>, ilzakirova@mail.ru

Каримова Луиза Каюмовна – Институт международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-0353-8493>, LU_KA_S@rambler.ru

Author's Links



Заявленный вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.



Информация о статье

Поступила в редакцию: 02 апреля 2022. Одобрена после рецензирования: 04 мая 2022. Принята к публикации: 06 мая 2022. Опубликовано: 29 июня 2022.

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.

References

1. Denisov S. F. Fate as Existential and Mythologeme. *Bulletin of Omsk University*. 1999. Issue 4. P. 58–62 (In Russ.)
2. Isenbet N. *Tatar Folk Riddles*. Kazan: Tatar Book Publishing House, 1970. 568 p. (In Tatar.)
3. Malov S. E. *Monuments of ancient Turkic writing. Texts and studies*. Moscow-Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1951. 452 p. (In Russ.)
4. Muhammadyar. *Nury Sodur. Poems, verses*. Kazan: Tatar Book Publishing House, 1997. 336 p. (In Tatar.)
5. Zaynullin J. G. *Dictionary of Oriental Derivatives*. Kazan: Magarif, 1994. 143 p. (In Tatar.)
6. Piotrovsky M. B. Islam and Destiny. The Concept of Fate in the Context of Different Cultures. *Scientific Council on the History of World Culture*. Moscow: Nauka, 1994. P. 92–97 (In Russ.)
7. Ulagashev N. U. *Altai-Buchay. Oirot Folk Epic* / ed. A. Koptelova. Novosibirsk: Regional State Publishing House, 1941. 408 p. (In Russ.)
8. *Maadai Kara: Altai Heroic Epic*. Recording of the Text, Translation into Russian and Applications by S. Surazakov; Preparation of the Volume and Introductory Article by I. V. Pukhov. Moscow: Nauka, 1973. 474 p. (In Russ.)
9. *Tatar Folk Riddles*. Kazan: Tatarstan Book Publishing House, 1970. 568 p. (In Tatar.)
10. Sagalaev A. M. *Mythology and beliefs of the Altaians. Central Asian influences*. Novosibirsk: Nauka. 1984. 120 p. (In Russ.)
11. Ekvall R. B. *Religious Observances in Tibet; Patterns and Function*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1964. 63 p.
12. *Tatar Folk Art. Epics*. Tom Prepared by Akhmetova F. V., Author of Introductory Articles and Notes. Kazan: Tatar Book Publishing House, 1984. 384 p. (In Tatar.)



13. Notebook Chingiz-nama. Salim Gilyazutdinov, the Author of Dictionaries and Commentaries Preparing the Book for Publication. Kazan: Iman, 2000. 44 p. (In Tatar.)

14. Tursunov E. D. *Ancient Turkic Folklore: Origins and Formation*. Almaty: Dine-Press, 2001. 172 p. (In Russ.)

15. Krinichnaya N. A. *Thread of Life (Reminiscences of Images of the Deities of Fate in Mythology and Folklore, Rituals and Beliefs)*. Petrozavodsk: Petrozavodsk University Press, 1995. 41 p. (In Russ.)

16. *Tatar folk art: Tales*. Tom and Notes Prepared by H. H. Gatina, H. H. Yarmy, author of the introductory article L. S. Jamaletdinov, H. H. Yarmy. Kazan: Tatar Book Publishing House. Vol. 2. 1978. 448 p. (In Tatar.)

Information about the authors

Gulfiya Z. Kamaliyeva – Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-6088-3093>,
✉ gulfia73@mail.ru

Ilseyar G. Zakirova – Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia
<https://orcid.org/0000-0002-2527-0571>,
✉ ilzakirova@mail.ru

Luiza K. Karimova – Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia,
<https://orcid.org/0000-0002-0353-8493>,
✉ LU_KA_S@rambler.ru

Author's Links



Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: April 02, 2022. Approved after peer reviewing: May 04, 2022.
Accepted for publication: May 06, 2022. Published: June 29, 2022.

The authors have read and approved the final manuscript.

Peer review info

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

LITERATURE OF THE EAST
Literature of the peoples of the world

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья
УДК 821.222.1


Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-366-386>

Генезис образа Феникса в персидской поэзии
и его интерпретация в одноименном стихотворении
Нима Юшиджа (1897–1960)

Марина Львовна Рейснер^{1а}, Алексей Анатольевич Кузнецов^{1б}

¹ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки, Москва, Россия

^а marinareys@iaas.msu.ru , <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

^б kuznecovaa@my.msu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4708-3646>

Аннотация. Статья посвящена становлению образа Феникса в персидской классической литературе и его реализации в стихотворении Нима Юшиджа «Феникс», сложенном в 1938 г. и признанном «визитной карточкой» поэта. Исследование было направлено на изучение тех значимых компонентов, которые имеют мифологическое происхождение и в то же время формируют восприятие образа читателями эпохи Нового времени. Исследование проводилось в историко-генетическом и компаративном ключе: были привлечены материалы, рассмотренные хронологически и содержащие различные сведения о птице Феникс, в том числе античные и средневековые европейские источники, а также и персидские классические поэмы «Гаршасп-нама», «Искандар-нама» и «Мантик ат-тайр». Исследование показало, что сгорание и возрождение Феникса являлось общей чертой данного образа во всех традициях, тогда как его музыкальная природа и одиночество характерны лишь для персидского аналога этой диковинной птицы. Они и послужили когнитивной основой построения образа поэта-пророка в «Фениксе» Нима Юшиджа. Результат исследования позволяет судить о том, каким образом «отцу новой поэзии в Иране» удалось вдохновить своих учеников творить в рамках созданного им направления.

Ключевые слова: Феникс; Нима Юшидж; генезис и эволюция; мифология; концепт «поэта-пророка»; «новая поэзия» в Иране

Для цитирования: Рейснер М. Л., Кузнецов А. А. Генезис образа Феникса в персидской поэзии и его интерпретация в одноименном стихотворении Нима Юшиджа (1897–1960). *Ориенталистика*. 2022;5(2):366–386.

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-366-386>



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.






Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-366-386>

Philology studies

The Genesis of the Phoenix Image in Persian Poetry and its Interpretation in a Poem of the Same Name by Nima Yushij (1897–1960)

Marina L. Reysner^{1a}, Alexey A. Kuznetsov^{1b}¹ *The Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*^a marinareys@iaas.msu.ru , <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>^b kuznecovaa@my.msu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4708-3646>

Abstract. The article deals with the matter of Phoenix image's genesis in Persian classic literature and its interpretation in Nima Yushij's poem 'Phoenix' written in 1938 and known as one of the most noteworthy poem of the author. The research is aimed at analysis of Phoenix's significant components which are rooted in mythology and determine a reader's perception of this image in modern period. The methodology of the research is based upon the genetic-historical and comparative study and concerns various texts which were considered in a chronologic order and depict the figure of Phoenix, either European sources or Persian Classic Epics like 'Garšāsp-nāma', 'Iskandar-nāma' and 'Mantiq at-tayr' especially. The research revealed that Phoenix's resurrection after the self-immolation, that is a common treat in different cultures, and its musical abilities with loneliness, that can be regarded as specific features of its Persian counterpart, imply a poet-prophet cognitive concept in Nima Yushij's poem. The results shed light on the way that 'the father of New Poetry in Iran' managed to inspire his followers who adopted his poetic manner.

Keywords: Phoenix; Nima Yushij; genesis and evolution; mythology; 'poet-prophet' concept; 'new poetry' in Iran

For citation: Reysner M. L., Kuznetsov A. A. The genesis of the phoenix image in Persian poetry and its interpretation in a poem of the same name by Nima Yushij (1897–1960). *Orientalistica*. 2022;5(2):366–386. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-366-386>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





Введение

Настоящая работа посвящена проблеме генезиса центрального образа стихотворения «Феникс¹» (1938) Нима Юшиджа, которое, наряду с поэмой «Афсане» (1922), стало своего рода визитной карточкой основателя «новой поэзии» в Иране. Ключевой образ стихотворения своеобразен, имеет мифологическое происхождение и долгую историю бытования, обнаруживается в разных культурах, его описания и изображения можно найти как на Западе, так и на Востоке.

«Феникс» не случайно считается программным стихотворением Нима Юшиджа: последователи поэта-новатора снискали славу «птенцов Феникса» [1, с. 104]. В отечественной иранистике творчество основоположника «новой поэзии» (*ше'р-е ноу*) представлено в основном в трудах обзорного характера [2, с. 166]. Монографических работ, посвященных изучению его творчества, так и не было создано. Однако стихотворение «Феникс» не раз привлекало внимание специалистов по современной персидской литературе, в частности своим необычным образным и ритмическим строем. Впервые в отечественной иранистике его перевод и анализ были даны В. Б. Кляшториной в ее книге, посвященной развитию «новой поэзии» в Иране [1, с. 101–104], которая до настоящего момента остается единственным полноценным монографическим исследованием на русском языке в области истории становления современной персидской поэзии. Среди недавних англоязычных публикаций стоит выделить статью иранских исследователей Мухаммеда Хусейна Оросхана и Элхам Махмуди «Nima Yushij's Phoenix: from Romanticism to the First Modern Persian Poetry» (2020) [3].

Настоящая работа призвана сделать еще один шаг в изучении стихотворения «Феникс» как признанного шедевра персидской поэзии первой половины XX в. и показать возможности его интерпретации в генетическом ключе. Сам образ сгорающей и возрождающейся из пепла птицы уходит корнями в древнюю мифологию и имеет сложную историю формирования. В классической персидской поэзии он появился уже на раннем этапе, в XI в., обогатившись новыми местными чертами, но сохранив при этом архаическую основу.

В статье предпринимается попытка проследить историю возникновения того образа птицы Феникс, на фундаменте которого Нима Юшидж построил собственную авторскую метафорическую конструкцию, связав ее с представлением о даре поэта и его месте в мире. Истоки образа выявляются с опорой на египетскую, греческую мифологию. Источниками для рассмотрения трансформации образа Феникса в персидской классической литературе послужили известные эпические произведения – поэмы Асади Туси «Гаршасп-нама» (XI в.), Низами «Искандар-нама» (XII в.) и 'Аттара «Мантик ат-тайр» (XII – начало XIII в.).

¹ В персидском языке для обозначения легендарной птицы Феникс, известной в разных традициях, используется слово *qonqus* (قنقوس). Авторы настоящей статьи придерживаются сложившейся традиции перевода данной персидской лексемы на русский и английский языки, которая сложилась в ряде предшествующих работ. Например, см.: [1, с. 101; 2, с. 166; 3] и др. На возможные отождествления Феникса с некоторыми другими мифическими птицами персидской поэзии ('Анка, Симуург, Хума) указано в статье Н. И. Пригаринной и Л. А. Васильевой [4, с. 1338–1339].



Откуда прилетел Феникс?

Образ птицы Феникс, очевидно, является продуктом синтеза различных мифологических представлений и мотивов, восходящих в основном к эпохе эллинизма. В этом синтетическом образе исследователи выделяют две генетических основы: греческую и ближневосточную, преимущественно египетскую. По своей солярной природе эта птица, как представляется, унаследовала черты египетского мифологического существа – птицы Бенну, причастной к культуре двух основных божеств египетского пантеона – умирающего и воскресающего Осириса и солнечного Амона-Ра. Существует также точка зрения, что греческое слово *φοίνιξ* (*phoenix*) имеет этимологическую связь с именем египетской птицы Бенну [5, с. 112–113, 118]. Вот что сообщает также Геродот в своей «Истории»: «Есть еще одна священная птица под названием феникс. Я феникса не видел живым, а только – изображения, так как он редко прилетает в Египет: в Гелиополе говорят, что только раз в 500 лет. Прилетает же феникс только, когда умирает его отец. <...> Его оперение частично золотистое, а отчасти красное. Видом и величиной он более всего похож на орла. О нем рассказывают вот что (мне-то этот рассказ кажется неправдоподобным). Феникс прилетает будто бы из Аравии и несет с собой умощенное смирной тело отца в храм Гелиоса, где его и погребает. Несет же его вот как. Сначала prepares из смиры большое яйцо, какое только может унести, а потом пробует его поднять. После такой пробы феникс пробивает яйцо и кладет туда тело отца. Затем опять заклеивает смирной пробитое место в яйце, куда положил тело отца. Яйцо с телом отца становится теперь таким же тяжелым, как и прежде. Тогда феникс несет яйцо [с собой] в Египет в храм Гелиоса...» [6, с. 102, 511]. В генетическом ключе разные аспекты проблемы складывания образа Феникса рассмотрены в работе Р. ван ден Брука «Миф о Фениксе в античной и ранней христианской традиции» («The myth of Phoenix, according to classical and early Christian traditions», 1972 г.) [7].

Чтобы понять, как происходило усвоение и распространение этого мифологического образа на Востоке, в частности на территориях расселения иранцев, следует обратиться к эллинистическому периоду. В результате походов Александра Македонского на Восток сложилось единое культурное пространство, в которое вошел и Иран и в котором синтезировались элементы разных традиций. Деятельность Александра как завоевателя и исследователя ойкумены, а также проводника греческой культуры на завоеванных землях способствовала активизации связей между центрами древних цивилизаций. Следы воздействия греческой культуры в самом широком смысле этого слова (мифология, словесность, драматургия и театр, архитектура и т. д.) обнаруживаются не только в официальной политической жизни, но и, как можно полагать, проникли в народное сознание представителей тех этносов, которые попали в зону эллинистического влияния. Греческими заимствованиями пополнился репертуар сказочных сюжетов, набор волшебных персонажей и фольклорных мотивов. Апогей взаимопроникновения местной иранской и греческой традиций, как культурных, так и мифологических, пришелся на эпоху царствования династии Селевкидов (ок. IV – I вв. до н. э.).

В мусульманский период на Ближнем и Среднем Востоке вокруг фигуры великого полководца и завоевателя, получившего имя Искандар, формируется комплекс легенд и преданий, в которых он приобретает статус культурно-



го героя, защитника цивилизации, путешественника. В этих повествованиях сконцентрировались отдельные истории об изобретательской деятельности Искандара и о его путешествиях по неведомым краям, в ходе которых он сталкивался с местными «диковинами» и «чудесами стран» (*'аджаиб ал-билад*). В великой эпопее Фирдауси (род. между 932 и 941) «Шах-нама», в повествовании о царствовании Искандара, немалое место отведено описанию его приключений и встреч с диковинными существами, необычными народами и другими чудесами [8, с. 68–98]. Параллельно со сложением корпуса легендарных историй в арабской классической литературе нарастает популярность описательной географии, а позже и жанра *мирабиллий*, отразивших интерес средневекового человека к познанию земного пространства и миру чудесного². В духе разившейся традиции персидский лексикограф и поэт Асади Туси (род. ок. 1010) в продолжение «Шах-нама» сложил свою поэму «Гаршасп-нама». В ней в контексте описаний чудес мира и приключенческих странствий главного героя по имени Гаршасп впервые фигурирует удивительная птица, напоминающая греко-египетского Феникса, хотя автор оставляет ее безымянной [9, с. 259].

Диковинная птица и «Органон» (Асади Туси и Низами)

В этот период на этапе усвоения образа диковинной птицы персидской классической литературой письменно закрепляется ряд ее устойчивых специфических свойств, характеризующих иранский аналог греко-египетского прототипа. Повторяющимися мотивами в описании Феникса в большинстве источников остаются его одиночество («без пары»), его долгожительство («около тысячи лет») и его возрождение после сгорания в огне.

В персидской классической поэзии эта птица (не названная по имени), сгорающая в огне и возрождающаяся из пепла, впервые описана в поэме Асади Туси «Гаршасп-нама».

Поэт XI в., считавший себя продолжателем Фирдауси и мысливший свое творение существенным дополнением к его эпопее, в значительной мере отклонился от батально-героической магистральной линии первоисточника. Автор насытил свою поэму описаниями приключений главного героя в далеких странах и его путешествий по морям и островам, населенным диковинными существами и удивительными народами. Среди этих «диковинок» (*шигифтиха*³), увиденных Гаршаспом в Индии, и встречается птица, которая позже будет упоминаться под именем Феникс. Вот ее описание у Асади Туси:

С дырочками, как у флейты, у нее клюв,
И из них извлекалось множество звуков.
Когда воздух попадал в эти дырочки,
[Будто бы] звучали голоса разных инструментов.
Тех отверстий было больше пятидесяти,
Сквозь которые выходили ее вздохи.
А вместе сто тысяч трелей из горла ее
Раздавались, сменяя друг друга.

² Об этом см. подробно: [10, 11].

³ Этим персидским словом Асади Туси передает термин арабской географической литературы *'аджаиб* (букв. «удивительные вещи»).



Словно две сотни лютней, лир и флейт
Заиграли мелодию в одном ладу.
Много было тех, кто от красоты тех напевов
Падали и лишались рассудка.
Одни из них кричали и смеялись,
А другие безудержно рыдали.
Посмотреть на нее собирались толпы,
А она пела и пела с той горы.
Когда она летала то к подножью, то к вершине [горы],
Много сухих веток приносила с собой.
Эту высокую устрашающую вязанку хвороста
Поджигала, когда подует ветер.
Когда же ветер раздувал костер,
Она оказывалась в середине и себя сжигала.
Толпы дивились, глядя на это,
И на горькие стоны, когда она сгорала.
Сказал Гаршаспу моряк: «Эта диковинная [птица]
Прилетела из Рума и здесь нашла приют.
Нет у нее ни пары, ни друга,
А когда года ее подходят к тысяче,
Устает она от мира, от души и от тела,
Прилетает и сжигает свою плоть.
Из праха ее после долгого дня
Вылетает птица во всем схожая с ней.
Слышал я, что так нынче в Руме
На основе ее пения создали *органон*»⁴ [12].

Иранцы придали Фениксу совершенно новое свойство, не характерное для прежних его описаний: музыкальную природу, воплощенную в особом клюве с отверстиями, строением напоминающем флейту. Такой клюв воспроизводит одновременно звучание многих инструментов, подобно оркестру. Его Асади Туси назвал «*органон*» (ارغنون). Моряк, с которым разговаривает Гаршасп, утверждает, что этот инструмент и был создан на основе подражания пению Феникса. Пение птицы повергает слушателей в транс, причем реакция у всех разная.

Название этого инструмента и само понятие «органон» снова отсылает нас к древней Элладе и греческой мудрости (философии и логике)⁵. Связь

⁴ Переводы выполнены авторами статьи (М. Л. Рейснер, А. А. Кузнецов), если иное не указано.

⁵ В тексте диалога «Кратил» Платона мы встречаемся с представлением о музыке как гармонии небесных сфер, которая воздействует на душу человека. Например, Сократ, рассуждая об имени бога Аполлона, говорит следующее: «Что же касается музыки, то нужно иметь в виду, что альфа (в начале имени Аполлона. – *Прим. авт.*) может часто значить то же, что “с”, “со-”, как, например, в слове “спутник” ...; так и здесь, она может означать совместное вращение в небе того, что мы называем небесными полюсами, а в песенной гармонии – созвучием. Все это, по словам тонких знатоков астрономии и музыки, вращается вместе в некоей гармонии, а бог этот надзирает за гармонией, осуществляя всеобщее вращение и у богов, и у людей» [14, с. 639–640]. Далее в диалоге Тимей: «Так и в музыке: все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души...» [15, с. 450].



Кикноса⁶-Феникса с изобретением музыки отмечает и А. Е. Бертельс, рассуждая о поэме 'Аттара «Язык птиц» [13, с. 204], о которой в данной статье речь пойдет далее. В поэме Низами «Искандар-нама» мы находим полное подтверждение этой связи. В одной из глав поэмы рассказано как раз об изобретении Платоном (*Афлатун*) некоего музыкального инструмента (который также называется *органон*) и о магическом влиянии его звучания на слушателей, сходном с тем, которое оказывает пение диковинной птицы в описании Асади Туси. Низами повествует о том, как Платон, предварительно обратившись к небесам и звездам, сконструировал органон, используя для этого тыкву, кожу газели, мускус и приладив к нему струны. После этого следует отрывок с описанием самой музыки и ее воздействия:

Из него правильные мелодии и звуки
Искусно он извлекал.
По нижним и верхним струнам инструмента
Водил он плектром то нежно, то резко.
То нежно, то резко, то высоко, то низко
Сложил он напевы, подражая голосам быка и льва.
Такой строй мелодии получил у него,
Что, где бы она ни звучала, их обоих она пленяла.
Тот же строй [музыки] и человека, и зверя,
В равной мере подчинял себе.
Да так, что человеком от этой мелодии
Овладевала охота пуститься в пляс и веселиться.
И хищники, и травоядные под эту мелодию
Кто просыпался, а кто и засыпал.
Когда из голосов каждой твари
Создал он множество ладов,
Из этой музыки он выстроил систему,
В которой разобрался лишь только он [18].

Несмотря на то что у Асади Туси и у Низами внешне описаны разные инструменты (духовой, с одной стороны, струнный – с другой), они носят одно и то же название, обладают сходными качествами (звучат на разные лады одновременно) и характером воздействия (повергают слушателей в особые и различные состояния).

Именно неотразимое воздействие пения птицы Феникс на слушателя обуславливает специфику иранской интерпретации старого мифологического образа. По всей вероятности, это был результат произошедшего синтеза греко-египетского Феникса и образов птиц, упоминаемых в священных книгах зороастризма и ислама. В обеих религиозных традициях пение птиц воспринимается и интерпретируется или как чтение самого священного текста [13, с. 178], или как молитва-хвала Всевышнему [13, с. 185]. Эти птицы с их песнями-молитвами выступают связующим звеном между дольным и гор-

⁶ Этимологически персидское слово *qoqnus* («Феникс») является фонетической трансформацией греческого слова *kuknos* (букв. «лебедь»). Полагают, что в персидском языке однокоренным словом является *qu* («лебедь») [13, с. 204]. В разных традициях сложилось поверье о «лебединой песне», которую птица поет непосредственно перед смертью [16, с. 122, 17, с. 649].



ним миром, и, видимо, поэтому внимающий их напевам погружается в особое состояние, иначе говоря, транс. Примечательно, что близким свойством пения в русской фольклорной традиции наделяется птица Алконост, чей голос заставляет внимающего забыть о печалях [16, с. 15].

В весенне-календарной песенной традиции Сасанидского Ирана поющие птицы были устойчивым топомом, окрашенным в том числе и сакрально, поскольку календарные праздники годового цикла носили в зороастризме религиозный характер. Сезонная образность, лишившись своей явной ритуальной природы, продолжала жить в поэтических мотивах персидских поздравительных касид-*наурузийа* с их стандартными зачинами, как, например, у Манучихри (1000–1040), упоминавшего в своих стихах названия старых сасанидских придворных песен (*суруд-и хусравани*) [19, с. 259–260; 20, с. 224].

Феникс на «языке птиц» 'Атгара

Из рассмотренных ранее компонентов и складывается представление о «языке птиц» (*мантик ат-тайр*, *забан-и мурган*) как о том контексте, в котором интерпретирует образ Феникса Фарид ад-дин 'Атгар (ум. ок. 1220) в поэме «Мантик ат-тайр», а именно во вставной истории, озаглавленной «Рассказ о смерти Феникса». 'Атгар, несомненно, был знаком со всей предшествующей эпической традицией, включая поэмы «Гаршасп-нама» Асади Туси и «Искандар-нама» Низами, а также посвященные птицам философские трактаты восточных перипатетиков и мусульманских мистиков: двадцать второй трактат «Братьев чистоты» («Ихван ас-сафа», IX в.) под названием «О споре между человеком и животными», «Послание о птицах» («Рисалат ат-тайр») Ибн Сины (ум. 1037) и одноименное сочинение ал-Газали (ум. 1111)⁷. Скорее всего, знакомы ему были и философско-аллегорические касиды «Молитва птиц» («Тасбих ат-туйур») Санаи (ок. 1081–1141) и «Язык птиц» («Мантик ат-тайр») Хакани (род. 1120/21 или 1126/27), сложенные на основе весенних календарных зачинов [21, с. 305–322].

'Атгар уже называет эту диковинную птицу именем *qoqnus*, а в ее описании в основном повторяет те свойства, которые в своей поэме придал ей Асади Туси, не назвав имени:

Есть такая диковинная⁸ и пленительная птица Феникс.

Живет эта птица в Индии.

У нее удивительный клюв, длинный,

А еще в этом клюве множество отверстий.

Около ста дырочек в его клюве,

Нет у него пары, его удел – быть одному.

<...>

Был философ, и подружился с ним –

Науку о музыке (Органон) построил на его песнях.

Ему жить – около тысячи лет,

Ему точно известно время собственной смерти.

<...>

⁷ Об этих трактатах см. подробно: [10, с. 177–231]

⁸ Здесь и далее курсив наш. – М. Л. Рейснер, А. А. Кузнецов.



Когда жить ему остается один миг,
Начинает он бить крыльями.
Вылетают искры из его крыльев,
И тогда *огонь охватывает* его целиком.
Быстро пламя перекидывается на дрова,
И дрова его сгорают ярким пламенем.

<...>

Когда дрова целиком станут пеплом,
Из него появится *голова птенца Феникса* [22].

Примечательно, что 'Аттар указывает на то, что из пепла появляется именно птенец Феникса, а не во всем подобная ему взрослая птица. Далее эта деталь описания послужит для нас одним из ключей для понимания смысла стихотворения «Феникс» Нима Юшиджа.

Вслед за Низами 'Аттар рассказывает об особом воздействии пения, по существу перенося весь блок описания с магического музыкального инструмента Платона на удивительный клюв птицы Феникс. Власть песни Феникса над внимающими коррелирует у 'Аттара с тем, какое влияние оказывает на суфия слушание музыки во время радения (*сама*):

Из каждого отверстия доносилась мелодия,
А в каждой мелодии *своя тайна*.
Когда из каждого отверстия льется горький стон,
Ни птицу, ни рыбу *не оставляет равнодушной*.
Все птицы замолкают,
От красоты его напевов они *теряют разум*.

<...>

Когда настанет время умирать ему⁹,
Разложит вокруг себя десять кучек дров.
Встанет он между дровами с нетерпением,
И горько заплачет на сотню голосов.
Так, из каждого отверстия, *из чистой души*
Польется полный боли плач.
И поскольку каждое отверстие подобно плакальщику,
Один стон не похож на другой.
Среди этих стонов от смертной тоски
Он каждое мгновение *трепещет, как листок*
[Внимая] *его стонам*, все птицы,
[Слушая] его крики, все звери
Приходят к нему, и, созерцая [его],
Тут же сердце отвращают от мира.
Печалься и страдая сердцем о нем в тот день,
Рядом с ним многие птицы и звери умирают.
Все от его стонов *впадают в оцепенение*,
А некоторые, *теряя силы, падают бездыханные*.
Что за удивительный это день для него –
Сочится кровь из его горестных стонов [там же].

⁹ Ср. с «лебединой песней» (сноска 6).



‘Аттар в соответствии с замыслом всей поэмы помещает образ Феникса в мистико-аллегорический контекст и открывает в нем новые смыслы, добавляемые его собственными философско-религиозными рассуждениями, связанными с идеей бессмертия души. Поэт призывает мистика к духовному сопротивлению смерти:

Ни с кем в мире больше такого не случается,
Что бесплодное мертвое порождает живое.
Если тебе дадут так много лет жизни, как Фениксу,
И смерть тебе дадут, и дело на тебя возложат.
Прошли годы в рыданиях и столах,
Без детей, без пары, в полном одиночестве.
Ни с кем в мире он не был связан,
Не был отягощен ни браком, ни детьми.
Он помнил, что в конце жизни – смерть,
Он пришел и [в конце концов] прах свой пустил по ветру.
Так знай же, что из когтей смерти
Никому не спастись никакими хитростями.
Никто в мире не бессмертен,
Посмотри на те чудеса, до которых никому нет дела.
Хотя смерть очень страшна и беспощадна,
Необходимо смириться с ней.
Хотя нам предстоит много [трудных] дел,
Но это дело – сложнее всех остальных [там же].

Автор «Языка птиц» дополняет уникальные свойства Феникса еще одной чертой – способностью мертвого порождать живое. Феникс здесь выступает как аллегория истинного подвижника, который сжигает свою плоть и остается жив духовно, именно поэтому он обретает возможность породить живое, т. е. противостоять смерти. На этом концептуальном фундаменте вечного возрождения Нима Юшидж строит образный ряд и композиционную логику своего стихотворения. Отец «новой поэзии» Ирана осознанно или неосознанно предлагает собственный ответ на вопрос о бессмертии человека, который много веков назад задал ‘Аттар.

Коротко отметим, что близкую по смыслу аллегорическую интерпретацию образа Феникса дает и раннехристианская европейская традиция. Так, например, св. Климент Римский (I в. н. э.) видит в птице Феникс, обитающей «около Аравии», «образ воскресения» [23, с. 152 (нижняя пагинация)]. Феникс (Финикъсь) упоминается и в более позднем анонимном грекоязычном памятнике «Физиолог», предположительно составленном в II–IV вв. и посвященном описанию объектов природы в русле библейской экзегезы. Один из древнерусских списков указанного сочинения сообщает, что Феникс водится «в Индикии» (Индии) и раз в пятьсот лет прилетает «въ древа ливанская» (на Ближний Восток), где, восседая на «требище» (алтаре), сторае, и через три дня иерей Гелиополя находит в ее прахе взрослую птицу, которая, поприветствовав его, возвращается обратно на свою родину. Памятник называет Феникса земным образом Иисуса Христа: «Финикъсь образъ вземъ Спаса нашего» [24, с. 16, 129].



Феникс как авторская метафора в стихотворении Има Юшиджа

В стихотворении «Феникс» Нима Юшиджа мы вновь обнаруживаем большинство из тех свойств, которыми наделила диковинную птицу поэзия прошлого в лице Асади Туси и 'Аттара. Разумеется, уместно было бы вспомнить о влиянии поэзии французского символизма (Ш. Бодлер, П. Малларме и др.) на формирование художественной манеры Нима Юшиджа, отраженной, в частности, в стихотворении «Феникс» (см об этом [25, с. 19–20]). Отметим, что образ птицы в целом близок Нима Юшиджу [1, с. 103], о чем говорят названия ряда его стихотворений: «Лебедь» («Гу», весна 1926 г.) «Птица печали» («Морг-е гам», осень 1938 г.), «Сова» («Морг-е шабавиз», 1951 г.), «Птица "Аминь"» («Морг-е амин», 1952 г.) и др. Однако интерес авторов настоящей статьи привлек вопрос о творческом восприятии Нима Юшиджем того образа, который был сформирован в классической персидской поэзии. Опираясь на предшествующую традицию, с которой поэт был, несомненно, знаком с детства, Нима Юшидж в конспективной форме дает признаки этого образа (сладкозвучное пение, одиночество, сгорание в огне и возрождение):

Феникс, *сладкоголосая* птица, о которой идет молва по миру¹⁰,
Осталась скитаться под холодными ветрами
На ветку бамбука
Опустилась *одиноко*.
Вокруг нее на [других] ветках – птицы.
<...>
Дует шквалистый ветер... Сгорела ли птица?
Остался лишь пепел от тела птицы!
А после *птены* вылетели из того *пепла* [26, с. 325–327].

Нима Юшидж отмечает, что собравшиеся вокруг Феникса птицы не воспринимают красоту и магию пения Феникса, не поддаются ее воздействию. В этом существенное отличие интерпретации Нима Юшиджа от всех предшествующих вариантов: Феникс чувствует себя чужим среди своих сородичей-птиц, поскольку высшая духовная природа отделяет его от мирских забот и стремлений:

Там, где нет ни травы, ни глотка [воздуха],
Беспощадное солнце раскрошило камни,
Ни эта земля, ни жизнь его больше не влекут,
Он чувствует, что мечты птиц, его сородичей,
Темны как дым. И хотя их надежда,
Подобна ниве, охваченной пожаром,
Им она мнится рассветом.
Он чувствует, что если его жизнь [окажется] такой же,
Как и жизнь других птиц,
В которой только еда и сон,
То она станет [напрасным] трудом, о котором никто не вспомнит [там же].

¹⁰ Отметим, что фрагменты выполненного авторами данной статьи перевода стихотворения «Феникс» приведены согласно логике исследования. Текст стихотворения «Феникс» на языке оригинала помещен в конце статьи (стр. 380).



Феникс, хотя его и не понимают, продолжает петь о том же, о чем пели диковинные птицы в поэмах Асади Туси и 'Аттара. Его песне внимает все сущее, которое Нима Юшидж воплощает в конкретных образах своей любимой родины – далеких гор, облаков над ними, деревни, затерянной в долине, моря, по которому скользит бледный луч солнца:

Он собирает воедино заблудившиеся стоны,
Из обрывков сотен далеких голосов
В облаках, подобных письмам на вершине горы,
Стены дворца фантазий
Возводит.
В тот миг, когда желтый луч солнца по волнам
Бледно скользнул и поднялся выше на берег,
Залаял шакал, а крестьянин
Разжег очаг в глубине дома.
Красным отблеском крохотный язычок пламени
Подводит огромные глаза ночи,
А вдалеке
Куда-то идут люди [там же].

Феникс как бы сливается с собственной песней, стремящейся на далекий огонек впереди. Он предчувствует свою гибель в огне и стремится к ней.

Он, тот дивный напев, дотоле скрытый,
С насиженного места пускается в полет.
Сквозь путаницу преград
[Летит] на свет, и темноту той долгой ночи
Одолевает,
Язычок пламени впереди
[Он] видит [там же].

Возможно религиозно-мистическое осмысление центрального образа стихотворения. Феникс стремится на огонь, который интертекстуально может быть связан с идеей Божественного света [27, с. 193]. Сгорая, Феникс, подобно мистик, растворяется в сиянии пламени, исчезая для мира дольнего и обретая бытие в мире горнем. Именно по этой причине из пепла появляется не сгоревшая птица, а выглядывают птенцы, которые призваны стать ее наследниками.

У той сладкоголосой птицы
На месте, возвеличенном (*таджлил*) огнем
И ныне превратившемся в ад,
Медленно смыкаются веки, и только движутся
Ее зоркие очи.
И с вершин
Внезапно, ударяясь крыльями оземь,
Издавая крик, который идет из глубины страдающего сердца
[И] смысл которого невнятен пролетающим птицам,
Обезумев от душевных мук,
[Она] бросается прямо в пугающую пучину пламени.



Дует шквалистый ветер... Сгорела ли птица?
Остался лишь пепел от тела птицы!
А затем ее птенцы вылупились из того пепла [26, с. 327].

Феникс у 'Аттара тем же образом преодолевает смерть: умирая, он рождает живое. Однако есть существенное отличие в интерпретации смерти Феникса у 'Аттара и Нима Юшиджа. Феникс – это поэт, и за мифическим образом скрывается сам автор, что было отмечено в разных исследованиях [28, с. 174; 2, с. 166]. Сладкозвучное пение одинокого Феникса, которому внемлют другие птицы, пусть и не подверженные его воздействию, отсылает к одному из важнейших топосов персидской классической поэзии – поэт как певчая птица. Образ поющей птицы в классической поэзии также обладал именно этой коннотацией. Например, Джами (1414–1492) одну из глав («садов») своего сочинения «Весенний сад» (*Бахаристан*) озаглавил так: «Сад седьмой, в котором повествуется о птицах, знатоках рифмы в волшебном саду слова, и соловьях, слагающих газели в сладостном цветнике поэзии» (перевод З. Хасановой) [29, с. 258]. Мотив поэта как певчей птицы часто встречается в самовосхвалениях авторов газелей, являясь одним из устойчивых контекстов литературного имени, обязательной «подписи» (*тахаллуса*) в концовке стихотворения. Приведем характерный пример из газели Амира Хусрава Дихлави (1253–1325):

Ты ведь соловей, Хосров, будь весел и в клетке,
Вращение небес не всегда дарит тебе сады и цветники [30, с. 280].

Мотив самосожжения Феникса приобретает дополнительную ассоциативную глубину, если рассмотреть его в контексте традиционной для персидской классики темы испытаний истинного поэта-пророка. К близкому по смысловой нагрузке мотиву обратился и упоминавшийся ранее поэт Манучихри, творивший в русле придворного панегирика. В своей знаменитой касыде он метафорически сравнил «царя поэтов» 'Унсури (960 – ум. между 1039 и 1050) со свечой, которая сгорает, светя другим (как гласит латинское крылатое выражение *aliis inserviendo consumor*¹¹) и прямо назвал своего учителя пророком для всех поэтов, которых перечислил в цепи арабских и персидских предшественников [31, с. 170–171]. В «Диване Манучихри» эта касыда приводится под следующим заглавием: «Загадка о свече и восхваление мудреца 'Унсури» [32, с. 70].

Мотив сгорания, во многом благодаря религиозно-мистическим коннотациям, впитал в себя идею самоотречения, что, впрочем, можно наблюдать на материале не только суфийской, но и светской, придворной, поэзии. Этот комплекс ассоциаций, проводником которых выступает сгорающий Феникс, присутствует и в стихотворении Нима Юшиджа. Очевидно, что классический образ Феникса обретает индивидуально-авторское прочтение, хотя и основанное на традиционных поэтических коннотациях.

Облекая фигуру поэта в образ умирающей и воскресающей птицы Феникс, чье служение заключено в сладкозвучном пении и непрерывной череде сгораний и возрождений, Нима Юшидж продолжает линию раз-

¹¹ Данное выражение связано с сгоранием свечи как символом самопожертвования. Значение фразы: «Служа другим, расточаю себя» [33, с. 47].



мышлений своих предшественников, поэтов традиционалистской эпохи, и в первую очередь 'Аттара. Тема бессмертия души у Нима Юшиджа перерастает в тему бессмертия слова. Сгорающий Феникс-поэт вечно возрождается в «птенцах», преемниках и продолжателях его дела.

Заключение

При отказе от формы классического стиха Нима Юшидж сохранил исходную основу старого образа, имеющего мифологические корни. Стихотворение «Феникс» оказалось важной вехой в творческой биографии «отца новой поэзии Ирана», поскольку в нем наиболее последовательно воплотилась поэтика «свободного 'аруза», к которой шаг за шагом приближался автор.

По словам М.Ю. Николаевской, Нима Юшидж «использует традиционную мифологию для выражения своего внутреннего мироощущения» [2, с. 166]. Автор осознает новаторскую суть своего стихотворения и в нем провидчески предчувствует собственную судьбу поэта и самого произведения, выражает уверенность, что его слово непременно отзовется в будущем. Самоощущение автора в «Фениксе» можно охарактеризовать как литературный манифест, в котором он высказывает свою надежду обрести бессмертия в творчестве своих продолжателей («птенцов Феникса»). Остро переживая непонимание со стороны большинства современников, ревнителей классики, Нима Юшидж, тем не менее, не сомневался в правильности выбранного пути и надеялся, что за ним пойдут другие.

Как раз для тех, кто прислушался к «песне Феникса» и пошел вслед за Нимом Юшиджем, это стихотворение стало «путеводной звездой». Усилия Нима Юшиджа по развитию нового поэтического мировидения подхватили его ученики, «птенцы Феникса», среди которых оказались именитые поэты Ирана XX в. Следы влияния этого программного стихотворения можно обнаружить в творчестве целого ряда из них: так, например, Ахмад Шамлу (1925–2000) назвал один из своих поэтических сборников «Феникс под дождем» (1966), а Надер Надерпур (1929–2000), вдохновившись образным рядом в «Фениксе», сложил стихотворение со знаменательным названием «Не трава и не камень – огонь» (1978) [1, с. 103–104].

«Феникс» являет собою пример авторского синтеза различных художественных стратегий: с одной стороны, избранный Нимом Юшиджем мифологический образ с его магическим ореолом и шлейфом старых поэтических ассоциаций может быть воспринят как следование поэтике романтизма, с другой стороны, «пограничная ситуация» (между жизнью и смертью), спонтанный, эмоционально окрашенный синтаксис, «рваные» строки, акцентное, а не регулярное употребление рифмы, скорее, можно связать с эстетической программой модернизма. Главным фактором последующего осознания уникальности стихотворения «Феникс», его прямой связи с творческой судьбой Нима Юшиджа и неповторимости лирической интонации выступает новаторский художественный замысел автора и его реализация в рамках индивидуально-творческой поэтики.



ققنوس

ققنوس، مرغ خوشخوان، آوازه ی جهان،
آوازه مانده از وزش بادهای سرد،
بر شاخ خیزران،
بنشسته است فرد.
بر گرد او به هر سر شاخی پرندگان.

او ناله های گمشده ترکیب می کند،
از رشته های پاره ی صدها صدای دور،
در ابرهای مثل خطی تیره روی کوه،
دیوار یک بنای خیالی
می سازد.

از آن زمان که زردی خورشید روی موج
کمرنگ مانده است و به ساحل گرفته اوج
بانگ شغال، و مرد دهاتی
کرده ست روشن آتش پنهان خانه را.
قرمز به چشم، شعله ی خردی
خط می کشد به زیر دو چشم درشت شب
وندر نقاط دور،
خلقند در عبور.

او، آن نوای نادره، پنهان چنانکه هست،
از آن مکان که جای گزیده ست می پرد.
در بین چیزها که گره خورده می شود
با روشنی و تیرگی این شب دراز
می گذرد.
یک شعله را به پیش
می نگرد.

جایی که نه گیاه در آنجاست، نه دمی
ترکیده آفتاب سمرغ روی سنگ هاش،
نه این زمین و زندگی اش چیز دلکش است
حس می کند که آرزوی مرغها چو او
تیره ست همچو دود. اگر چند امیدشان
چون خرمنی ز آتش
در چشم می نماید و صبح سفیدشان.
حس می کند که زندگی او چنان
مرغان دیگر ار بسر آید
در خواب و خورد او،
رنجی بود کز آن نتوانند برد نام.

آن مرغ نغزخوان،
در آن مکان ز آتش تجلیل یافته،
اکتون، به یک جهنم تبدیل یافته،
بسته ست دمبدم نظر و می دهد تکان



چشمان تیزبین
وز روی تپه،
ناگاه، چون بجای پر و بال می زند
بانگی برآرد از ته دل سوزناک و تلخ،
که معنیش نداند هر مرغ رهگذر،
آنکه ز رنج های درونیش مست،
خود را به روی هیبت آتش می افکند.
باد شدید می دمد و سوخته ست مرغ؟
خاکستر تنش را اندوخته ست مرغ!
پس جوجه هاش از دل خاکسترش به در.
[26, c. 325-327]

Литература

1. Кляшторина В. Б. «Новая поэзия» в Иране. М.: Наука, 1975. 255 с.
2. *История персидской литературы XIX–XX веков* / под рук. Комиссарова Д. С., отв. ред. Пригарина Н. И. М.: Восточная литература РАН, 1999. 535 с.
3. Muhammad Hussein Oroskhan, Elham Mahmoudi. Nima Yushij's Phoenix: From Romanticism to the First Modern Persian Poetry. Theory and Practice in Language Studies. 2020; 10 (3): p. 318–324.
4. Пригарина Н. И., Васильева Л. А. Первая газель Дивана Галиба. *Ориенталистика*. 2021; 4 (5): с. 1323–1351.
5. Толмачёва Е. Г. Древнеегипетские корни мифа о Фениксе. *Восток Афро-азиатские общества: история и современность*. 2003; №2: с. 111–120.
6. Геродот. *История: в девяти книгах* / Отв. ред. С. Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
7. R. Van den Broek. *The myth of the phoenix according to classical and early Christian traditions*. Tr. Mrs. I. Seeger. Leiden: Brill, 1972. 487 p.
8. Фирдоуси. *Шахнаме: критический текст* / ред. Нушин А., сост. М.-Н. О. Османов. Том 7. М.: Наука, 1968. 475 с.
9. Бертельс Е. Э. *Избранные труды: история персидско-таджикской литературы*. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 556 с.
10. Демидчик В. П. *Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв.: Закарийя ал-Казвини и жанр мирабилей*. М.: Восточная литература РАН, 2004. 277 с.
11. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература*. Москва: Восточная литература РАН, 2004. 919 с.
12. Asadi Tusī. *Garšāspnāme: sefat-e jazire-ye Askune*. URL: <https://ganjoor.net/asadi/garshasname/sh55> (In Pers.).
13. Бертельс А. Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение)*. М.: Восточная литература РАН, 1997. 422 с.
14. Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*. Под ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-годи. Том 1. Москва: Мысль; 1990. 863 с.
15. Платон. *Собрание сочинений в четырех томах* / ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-годи. Том 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.



16. Бутромеев В. П. *Верования и предания русского народа* / ред. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеева. М.: Вече, 2010. 240 с.

17. Ботвинник М. Н. Кикн. *Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т.* / гл. ред. С. А. Токарев. Том 1. М.: Российская энциклопедия, 1994. 671 с.

18. Nezāmi. *Xamse: Eskandarnāme, Xeradnāme: Baxš-e 15. Aġāni sāxtan-e Afāṭun bar māleš-e Arastu*. URL: <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/kheradname/sh15> (In Pers.).

19. Рейснер М. Л. Истолкования доисламских календарных праздников в персидской классической лирике X–XII вв. (на примере ноуруза). *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении*. М.: Наследие, 1999. С. 258–277.

20. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса. *Лирика: генезис и эволюция*. М.: РГГУ, 2007. С. 175–231.

21. Рейснер М. Л. *Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века: генезис и эволюция классической касыды*. М.: Наталис, 2006. 423 с.

22. 'Attār. *Manteq ot-teyr: 'ozr āvardan-e morġān: hekāyat-e marg-e qoqnos*. URL: <https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr/ozr-morghan/sh39> (In Pers.).

23. *Писания мужей апостольских*. Россия: Изд. Совет РПЦ, 2008. 672 с.

24. *Физиолог* / отв. ред. Л. А. Дмитриев, сост., пер., статья и комм. Е. И. Ванеева. СПб.: Наука, 1996. 169 с.

25. Наврузи Д. А. *Влияние европейской литературы на иранскую поэзию XX века на примере творчества Нима Юшиджа (1920–1950 гг.): автореф. дисс. канд. филол. наук*. Душанбе, 2021. 24 с.

26. Yušij Nimā. *Majmu'e-ye kāmel-e aš'ār*. Gerdāvāri va tadvin-e Sirus Tāhbāz. Tehrān: Negāh, 1371 (1992). 902 s. (In Pers.)

27. Колесников А. И. Нур. *Ислам: энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991. 315 с.

28. Hamidiyān Sa'īd. *Dāstān-e degardisi: ravand-e degargunihā-ye še'r-e Nimā Yušij*. Tehrān: Nilufar, 1381 (2002). 408 s. (In Pers.)

29. Джами, Абдуррахман. *Избранные произведения в четырех томах: Весенний сад* / пер. З. Хасанова. Том 4. Душанбе: Ирфон, 1981. 352 с.

30. Рейснер М. Л. Мотивы авторского самосознания в персидской газели XI – начала XVIII в. *Памятники литературной мысли Востока* / отв. ред. П. А. Гринцер, Н. И. Никулин. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 250–334.

31. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави). *Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр* / сост. и отв. ред. Н. Р. Лидова. М.: Восточная литература РАН, 2010. С. 153–242.

32. Manučeħri Dāmġāni. *Divān*. Be kušeš-e Mohammad Dabir Siyāqi. Tehrān: Zavār, 1356 (1957). 468 s. (In Pers.)

33. Бабичев Н. Т., Боровский Я. М. *Словарь латинских крылатых слов*. М.: Русский язык, 1999. 784 с.



Информация об авторах

Рейснер Марина Львовна – доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>,
✉ marinareys@iaas.msu.ru

Кузнецов Алексей Анатольевич – магистрант кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-4708-3646>;
✉ kuznecovaa@my.msu.ru

Author's Links



Заявленный вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 марта 2022. Одобрена после рецензирования: 16 апреля 2022. Принята к публикации: 16 апреля 2022. Опубликовано: 29 июня 2022.

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.

References

1. Klyashtorina V. B. "New poetry" of Iran. Moscow: Nauka, 1975. 255 p. (In Russ.)
2. History of Persian Literature of XIX–XX centuries / ed. D. S. Komissarov, N. I. Prigarina. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 1999. 535 p. (In Russ.)
3. Muhammad Hussein Oroskhan, Elham Mahmoudi. Nima Yushij's Phoenix: From Romanticism to the First Modern Persian Poetry. *Theory and Practice in Language Studies*. 2020; 10 (3): p. 318–324.



4. Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. The first ghazal of the Divan of Ghalib. *Orientalistika*. 2021; 4 (5): p. 1323–1351 (In Russ.).
5. Tolmachova E. G. Ancient Egyptian roots of the Phoenix myth. *Vostok. Afroaziatskie obshhestva: istorija i sovremennost'*. 2003; №2: p. 111–120. (In Russ.)
6. Herodotus. *History: in nine volumes*. Ed. S. L. Utchenko. Leningrad: Nauka, 1972. 600 p. (In Russ.)
7. R. Van den Broek. The myth of the Phoenix according to classical and early Christian traditions. Tr. Mrs. I. Seeger. Leiden: Brill, 1972. 487 p.
8. Firdousi. *Shahname: critical text* / ed. A. Nushin, M.-N. O. Osmanov. Vol. 7. Moscow: Nauka, 1968. 475 p. (In Russ., Pers.)
9. Bertels E. Je. *Selected works: History of Persian-Tajik literature*. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury, 1960. 556 p. (In Russ.)
10. Demidchik V. P. A world of Wonders in Arabian Literature of 13–14 cen.: Zakariya al-Qazvini and Mirabilia genre. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 2004. 277 p. (In Russ.)
11. Krachkovsky I. Ju. *Arabian Geographic Literature*. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 2004. 919 p. (In Russ.)
12. Asadi Tusi. *Garšāspnāme: sefat-e jazire-ye Askune*. URL: <https://ganjoor.net/asadi/garshasname/sh55> (In Pers.).
13. Bertels A. E. Symbols and Metaphors in the Persian Art of 9th – 15th cc. (Poetry, Images). Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 1997. 422 p. (In Russ.)
14. Plato. *Collected works in four volumes* / ed. A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Taho-godi. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1990. 863 p. (In Russ.)
15. Plato. *Collected works in four volumes* / ed. A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Taho-godi. Vol. 3. Moscow: Mysl', 1994. 654 p. (In Russ.)
16. Butromeev V. P. Beliefs and Legends of the Russian people / ed. V. P. Butromeev, V. V. Butromeev. Moscow: Veche, 2010. 240 p. (In Russ.)
17. Botvinnik M. N. Kiknos. // *Myths of the peoples of the world: Encyclopedia in 2 vol* / ed. S. A. Tokarev. Vol. 1. Moscow: Rossijskaja jenciklopedija, 1994. 671 p. (In Russ.)
18. Nezāmi. *Xamse: Eskandarnāme, Xeradnāme: Baxš-e 15. Aġāni sāxtan-e Aflātun bar māleš-e Arastu*. URL: <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/kheradname/sh15> (In Pers.).
19. Reisner M. L. Interpretations of pre-Islamic Calendar festivals in Persian classical Lyrics of the 10–12 centuries. (using the example of Nowruz) // *Folklore and Mythology of the East in comparative typological coverage*. Moscow: Nasledie, 1999. P. 258–277. (In Russ.)
20. Reisner M. L., Chalisova N. Ju. Persian Classic Lyric poetry: the problem of its origin // *Lyric: Origin and evolution*. Moscow: RGGU, 2007. P. 175–231 (In Russ.)
21. Reisner M. L. Persian Lyrico-Epic Poetry 10 – the beginning of 13 century. Genesis and Evolution of Classic Qasida. Moscow: Natalis, 2006. 423 p. (In Russ.)
22. Attār. *Manteq ot-teyr: 'ozr āvardan-e morġān: hekāyat-e marg-e qoqnos*. URL: <https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr/ozr-morghan/sh39> (In Pers.).



23. The Writings of the Apostolic men. Russia: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2008. 672 p. (In Russ.)

24. Physiologus / ed. L. A. Dmitriev, tr. E. I. Vaneeva. Saint-Petersburg: Nauka, 1996. 169 p. (In Russ.)

25. Navruzi D. A. The Influence of European Literature on Iranian Poetry of 20 century on the example of Nima Yushij (1920–1950): avtoref. diss. kand. filol. nauk. Dushanbe, 2021. 24 p. (In Russ.)

26. Yušij Nimā. *Majmu'e-ye kâmel-e aš'âr*. Gerdāvāri va tadvin-e Sirus Tâhbâz. Tehrân: Negāh, 1371 (1992). 902 s. (In Pers.)

27. Kolesnikov A. I. Nur. Islam: Encyclopedia Dictionary. Moscow: Nauka, 1991. 315 p. (In Russ.)

28. Hamidiyān Sa'id. *Dāstān-e degardisi: ravand-e degargunihā-ye še'r-e Nimā Yušij*. Tehrân: Nilufar, 1381 (2002). 408 s. (In Pers.)

29. Dzhami, Abdurrahman. Collective Works in four volumes: *The Spring Garden* / tr. Z. Hasanova. Vol. 4. Dushanbe: Irfon, 1981. 352 p. (In Russ.)

30. Reisner M. L. Motives of the author's self-consciousness in Persian Ghazal of 11 – the beginning of 18 cen. // *Monuments of the Oriental Literary theory* / ed. P. A. Grintser, N. I. Nikulin. Moscow: IMLI RAN, 2004. P. 250–334 (In Russ.)

31. Reisner M. L., Chalisova N. Ju. The Image of Poetry in Poetry: Literary Reflection in Persian Classic poetry of 11–14 cen.: qasida and masnavi // *Monuments of Oriental Poetics: Image, Style, Genre* // ed. N. R. Lidova. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 2010. P. 153–242 (In Russ.)

32. Manučehri Dāmġāni. *Divān*. Be kušēš-e Mohammad Dabir Siyāqi. Tehrân: Zavār, 1356 (1957). 468 s. (In Pers.)

33. Babichev N. T., Borovskij Ja. M. dictionary of Latin catch-words. Moscow: Russkij jazyk, 1999. 784 p. (In Russ.)

Information about the authors

Marina L. Reisner – Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Department of Iranian Philology, the Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>,
✉ marinareys@iaas.msu.ru

Alexey A. Kuznetsov – master's degree student of the Department of Iranian Philology, the Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-4708-3646>;
✉ kuznecovaa@my.msu.ru

Author's Links



Authors contributed

These author contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.



Article info

Submitted: March 11, 2022. Approved after peer reviewing: April 16, 2022.
Accepted for publication: April 16, 2022. Published: June 29, 2022.

The authors 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.

LITERATURE OF THE EAST
Languages of the peoples of the World /
Russian language. Languages of the peoples of the Russia
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Языки народов мира /
Русский язык. Языки народов России

Научная статья

Филологические науки

УДК 81'374+(038)[=161=161.1;=161=112.2]

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-387-410>

Как беседовать с врагом: военные разговорники
литератора О. И. Сенковского (1828)
и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 2¹

Николай Игоревич Сериков

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>

Аннотация. В статье 1 сравниваются два военных разговорника – «Карманная книга для русских воинов в Турецких походах» (СПб., 1828) литератора-ориенталиста Осипа Ивановича Сенковского (1800–1858) и «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» (М., 1941) Николая Николаевича Биязи (1893–1973). Автор обосновывает тезис о том, что эти произведения не могут быть отнесены к жанру классических разговорников, так как сочинения, написанные в этом жанре, было трудно или невозможно использовать на поле боя. Проведенное исследование показывает, что «Разговорники» Сенковского и Биязи были задуманы как самоучители турецкого и немецкого разговорных языков и рассчитаны на самую широкую аудиторию пользователей-неспециалистов. Во второй части специальное внимание уделено анализу механизмов, предложенных Сенковским и Биязи для самостоятельного усвоения языка военнослужащими.

Ключевые слова: Турция, Османская Империя, язык, фонетика; Турция, Османская Империя, язык, морфология; Турция, Османская Империя, язык, синтаксис; Германия, язык, фонетика; Германия, язык морфология; Германия, язык синтаксис; Россия язык, фонетика; Россия язык, морфология; Россия язык, синтаксис;

¹ Продолжение. Начало см.: Сериков Н. И. Как беседовать с врагом: военные разговорники литератора О. И. Сенковского (1828) и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 1. *Ориенталистика*. 2022;5(2):387–410. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-387-410>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Сериков Н. И., 2022

© Ориенталистика, 2022





Болгария, язык, фонетика; Болгария, язык, морфология; Болгария, язык, синтаксис; Греция язык фонетика; Греция язык, разговорный, морфология; Греция язык, разговорный, синтаксис; Империя, Российская, Империя, Османская, войны 1828–1856; СССР, Германия (Третий Рейх) войны, 1941–1945; «Карманная книга для русских воинов в Турецких походах», СПб., 1828; «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» Москва, 1941; Сенковский, Осип Иванович (1800–1858); Биязи, Николай Николаевич (1893–1973), Сериков, Игорь Николаевич (1925–2002).

Для цитирования: Сериков Н. И. Как беседовать с врагом: военные разговорники литератора О. И. Сенковского (1828) и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 2. *Orientalistica*. 2022;5(2):387–410. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-387-410>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-387-410>

Philology studies

Talking to the enemy...: the military phrasebooks by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi (1941). Part 2²

Nikolaj I. Serikoff

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
nikolajserikoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>

Abstract. The article 1 offers a comparison between two military phrasebooks the “Pocket-book for the Russian soldiers on the Turkish frontline” (Karman-naia kniga dlia russkikh voinov v turestkich pokhodakh) [St. Petersburg, 1828] by Osip Ivanovich Senkovskii (1800–1858) and the “The The Concise Russian-German military phrasebook for a private soldier and subaltern” (Kratkii russko-nemetskii razgovornik dlia boitsa i mladshogo komandira) [Moscow, 1941] by Lieut.-Gen. Nikolai Nikolaevich Biiazi (1893–1973). The author argues that these types of scholarly and literary production cannot be considered as ‘phrasebooks’ par excellence, since such reference books could be hardly used on the battlefield. The research makes it evident that these “phrasebooks” were designed as “teach yourself” manuals of colloquial Turkish and German and adapted to the needs of a non-specialist audience. In the second part special

² Continued. Start see: Serikoff N. I. Talking to an enemy...: the military phrasebooks by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi (1941). Part 1. *Orientalistica*. 2022;5(1):157–172. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-157-172>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





attention is paid to the analysis of the “built-in” mechanisms as designed by Senkovskii and Biiazi, which enabled prompt language learning by the military audience.

Keywords: Ottoman Turkish, language of, phonetics; Ottoman Turkish, language of, morphology; Ottoman Turkish, language of, syntax; Germany, language of, phonetics; Germany, language of, morphology; Germany, language of, syntax; Russia, language of, phonetics; Russia, language of, morphology; Russia, language of, syntax; Bulgaria, language of, phonetics; Bulgaria, language of, morphology; Bulgaria, language of, syntax; Greek, colloquial, phonetics; Greek, colloquial, morphology; Greek, colloquial, syntax; Empire, Russian, Empire, Ottoman, wars 1828–1856; USSR, Germany (Third Reich) wars 1939–1945; “Karmannaya kniga dlia russkikh voinov v turestkikh pokhodakh” [St. Petersburg, 1828]; “Kratkii russko-nemetskii razgovornik dlia boitsa I mladshego komandira” [Moscow, 1941]; Senkovskii, Osip Ivanovich (1800–1858); Biiazi, Nikolai Nikolaevich (1893–1973), Serikov, Igor Nikolaevich (1925–2002).

For citation: Serikoff N. I. Talking to an enemy...: the military phrasebooks of the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biiazi (1941). Part 2. *Orientalistica*. 2022;5(2):387–410. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-387-410>.

4. «Карманная книга» Сенковского и «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» Биязи и заложенная в них методика самостоятельного изучения языков

4.1. «Карманная книга» Сенковского

О том, как учили язык те, для кого предназначался разговорник Сенковского, прямых свидетельств не сохранилось. Поэтому новейший исследователь этого вопроса вынужден полагаться, главным образом, на косвенные данные. Последние, впрочем, достаточно красноречивы и их хватает, чтобы составить себе удовлетворительное представление о том, кто и с каким успехом мог использовать «Карманную книгу» для самостоятельно изучения турецко-османского языка.

Живший в первой половине XIX в. и вознамерившийся самостоятельно изучить турецко-османский язык русский человек был вынужден иметь дело, по крайней мере, с несколькими неизвестными: туземной турецко-османской (арабской) графикой, фонетикой, морфологией, синтаксисом, а также отсутствием русского описания этого иностранного языка. В силу отсутствия необходимых дидактических пособий, равно как и культурной традиции академического изучения Востока для русского (даже образованного) читателя начала XIX в., совокупность этих «неизвестных» представляла собой препятствие непреодолимое.

С появлением «Карманной книги» Сенковского положение это оказывалось если не полностью, то существенно исправленным. Конечно, адресатом «Карманной книги» могла быть только грамотная публика. Как можно понять из предисловия, это были те, кто говорил, по меньшей мере, на двух европейских языках – немецком и французском, учился русской грамматике, т.е. почти исключительно офицеры. Это подтверждает и рецензент «Карманной



книги», ученик Сенковского – В. В. Григорьев (1816–1881). В числе тех, для кого писалась книга, он упоминал «колонновожатых». Так в 1820-х гг. назывались младшие офицерские чины, в которые производились молодые люди из приличных семей и с хорошим образованием [1, с. 226]. Перед Сенковским поэтому стояла задача описать турецко-османский язык в общепринятых среди образованной публики 1820-х гг. русских грамматических терминах, а к описаниям присовокупить соответствующие примеры, чтобы получилось пособие вроде популярной с середины позапрошлого века *Konversationsgrammatik*, составленной по методу Gaspey–Otto–Sauer [2, с. 30].

4.1.1 «Карманная книга» Сенковского и человеческая память как традиционный инструмент для изучения иностранных языков на Востоке

Композиция «Карманной книги» ясно показывает, что основным подспорьем в изучении турецко-османского языка, которое Сенковский мог предложить «военным людям», вознамерившимся познать «в известной степени, язык той страны, в которой они защищают честь и права своего отечества» [3, ч. 1, с. 1] было «выучить на память» [3, ч. 1, с. 27] предложенные «российско-турецкие разговоры» и «ежедневно» «употреблять их на месте».

В данном контексте слово «выучить» заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее. На мусульманском Востоке, где Сенковский прожил несколько лет, под выражением «выучить текст» означало «выучить текст наизусть». В полной мере это относилось и к изучению иностранных языков. Примеров этому множество, здесь сошлемся на один. В распространенном османском арабско-греческо-персидско-сербском разговорнике XVI в. этот метод предложен студенту уже на первой странице: «зазубрить» примеры и повторять зазубренное¹. Тем же методом в бытность свою на Востоке, как видно, пользовался и сам Сенковский: «Ограниченные средства, – говорится в его письме, – повелевали мне узнавать скоро все, что я мог узнать в том краю, и не забывать ничего, однажды приобретенного *памятью* (выделено мною. – Н. С.). С потом чела перетаскивал я свои книги с одной горы на другую – книги были все мое имущество – и рвал свое горло в глуши, сясь достигнуть чистого произношения арабского языка, которого звучность в устах Друза и Бедуина, похожая на серебряный голос колокольчика, заключенного в человеческой груди, пленяла мое ухо новостью и приводила в отчаяние своею неподражаемостью. Уединенные ущелия Кесревана, окружая меня колоннадою черных скасов, вторили моим усилиям; я нередко сам принужден был улыбнуться над своим тщеславием лингвиста при виде, как хамелеоны, весело пробегавшие по скалам, останавливались подле меня, раскрывали рот и дивились пронзительности гортанных звуков, которые с таким напряжением добывал я из глубины легких. Возвратясь в конурку, занимаемую

¹ Εἶπεν ὁ ποιητὴς ταύτης τῆς βιβλίου / τῆς λογικῆς τῆς γεγενησμένης, δι' ἧς εὐλαοῦσιν / αἱ γλῶσσαι τῶν ἀρχομένων. Σύνεσον γοῦν / αὐτὸ καὶ πράξον κατ' αὐτὸ καὶ φύλαξον αὐτό, εὐφραδίσεις κατ' αὐτό. Составитель этой книги, используемой для обучения, при помощи которой красноречиво возглаголят языки начинающих изучать искусство говорить чужеземным языком: «возьми сказанное в толк и поступай по нему, вызубри его на память и [тогда] научишься говорить» [4, S. 76. 1d-4d].



в каком-нибудь маронитском монастыре, я так же отчаянно терзал свои силы над сирскими и арабскими рукописями, отысканными в скудной библиотеке грамотного монаха: поспешно описывал любопытнейшие из них, читал наскоро те, которых не успевал списать, делал извлечения, отмечал найденные в них живописнейшие фразы или слышанные идиотизмы разговорного языка и твердил их наизусть (выделено мною. – Н. С.) всю ночь» [5].

Заняв в Петербурге кафедры турецкого и арабского языков, Сенковский очевидно продолжал практиковать этот метод, заставляя своих студентов учить наизусть не только парадигмы склонений и спряжений, но также отрывки из прозаических текстов и пересказывать их. Вот красноречивый отрывок из его письма к акад. Х. Д. Френу (1782–1851), в котором говорится о подготовке к профессорскому званию московского «ориенталиста-неудачника» (по выражению И. Ю. Крачковского) арабиста Н. Г. Коноплева (1800–1855) [6, с. 227]. «Беру на себя смелость, – писал Сенковский, – представить Вашему превосходительству г-на Коноплева, кандидата Московского Университета, с которым я занимаюсь, готовя его на звание профессора восточных языков. В соответствии с распоряжением министра он должен пройти курс до конца текущего года. Он сделал значительные успехи в арабском и других языках, но что касается арабского, то он не владеет разговорным языком, и он, к несчастью, лишен дара элоквенции. Он продолжает заниматься со мной арабским языком и в прошлом году он пересказал под моим руководством 12 макама Харири² и перевел всю грамматику матрана Джирджиса, которую Вы столь любезно дали. В этом году он работал над Хамасой, но продвинулся недалеко. Ему следует прочесть по-арабски довольно много книг, а также и рукописей».

Другое интересное свидетельство интенсивности, а главное – результативности обучения у Сенковского сохранило предание нашей семьи. В молодые годы у него учился петрашевец Н. А. Спешнев (1820–1882). Об этом сохранилось воспоминание моей бабушки, Е. А. Спешневой (1907–1957), приходившейся этому «первому русскому коммунисту» и «демону» [7] беллетриста Достоевского правнучкой. Будучи с молодых лет хорошо знакомым с Сенковским, Н. А. Спешнев до конца жизни пребывал под обаянием личности последнего³. Знакомство было настолько тесным, что Спешнев мог почти запросто зайти к нему, неоднократно был зван обедать⁴. В письме отцу Спешнев называет Сенковского не иначе как «покровитель»⁵. С перерывами на отъезды за границу Спешнев продолжал бывать у Сенковского, где, как

² Имеется в виду Мухаммад ал-Харири (1054–1122), его макамы написаны рифмованной прозой (*саджем*) и содержат редкие слова и выражения.

³ Записано со слов моей матери, А. Л. Ястребицкой (1932–2010).

⁴ Ср. письмо матери Н. А. Спешнева, А. С. Спешневой, его отцу А. Н. Спешневу: «...на будущей почте я пришлю тебе копию Сенковского письма к нему, которое мне сделало большое удовольствие и, надеюсь, и тебе сделает, в котором он приглашал его к себе обедать *en famille*, pour pouvoir causer plus liberalement avec lui, он говорит, т. е. Сенковский, что в этом человеке будет прок, а ты знаешь, что Сенковский умеет разбирать людей, и как он ни занят, но для Николинки нет никогда отказа его видеть» (цит. по: [8, с. 340]).

⁵ *J'ai une grande protection – c'est M-r Senkowsky qui seul signifie tout dans cette faculté* (цит. по: [8, с. 353]).



вспоминала моя бабушка, в 1840-х гг. на него, в частности, произвел неизгладимое впечатление конструируемый Сенковским «оркестрион» – музыкальная машина, или, как бы теперь сказали, синтезатор звуков⁶. Не окончив из-за интриги курса в Царскосельском Лицее и покинув его в 1839 г.,⁷ Спешнев, по совету Сенковского, поступил на Восточный факультет Петербургского университета, где проучился до 1840 г. Закончить факультет, впрочем, ему также не удалось⁸, но на этот раз по причинам весьма романтического свойства⁹.

Занимавшийся со Спешневым восточными языками Сенковский безжалостно заставлял своего ученика зубрить парадигмы спряжений арабского глагола, переводить и комментировать туземную грамматику «Ибн Ферхата»¹⁰ и потом предлагал ему читать, хотя и несложный, но тем не менее неадаптированный оригинальный текст. Картины обучения Спешнева и упоминавшегося выше арабиста Коноплева, как видим, совпадают. Примечательно, что для описания грамматической системы арабов Сенковский выбрал не совсем обычное пособие. В отличие от традиционной на мусульманском Востоке грамматики *ал-Кафийа фи-н-нахв* ученого XIII в. Джамал ад-Дина Абу Амр Усмана, известного как Ибн ал-Хаджиб (1175–1249) [11, I, S. 303, № 8, I; SB I. S. 53; 12, с. 22–23], он сориентировал своих студентов на грамматику «Ибн Ферхата», т. е. Джармануса Джибрилла (Германа Гавриила) Фархата (1670–1732) [13, с. 136–137] *Бахс ал-маталиб ва-хас ал-талиб*¹¹. Преимущества этой грамматики для европейского студента были очевидны: написанная по-арабски, она принадлежала перу не мусульманина, но христианина маронита, поборника чистоты арабского языка и, что важно, основывавшего свое описание арабского языка, в частности, на европейской грамматической традиции [14, с. 145] при этом не выпуская из вида традицию мусульманскую. Таким образом, для своих студентов Сенковский сознательно избрал грамматику, в которой восточный язык помещен в европейский грамматический контекст. Впрочем, отнести эту заслугу целиком на счет Сенковского, по всей видимости, нельзя: скорее всего грамматика Фархата была рекомендована Сенковскому в бытность его

⁶ «Увлекшись музыкой, он занялся изобретением новых инструментов: придумал скрипку о пяти струнах, а с 1842 по 1849 г. строил свой «оркестрион» – инструмент, который мог бы заменить собою оркестр. Он нанял и поместил на своей квартире известного фортепианного мастера, его помощника и четырех рабочих, – и после нескольких лет переделок и огромных издержек составил огромный (в два этажа) «синтетический» механизм, сочетавший духовые и струнные инструменты, со сложной клавиатурой, смычками и несколькими педалями. «Оркестрион» получился – но никто на нем не смог играть (кроме жены, исполнявшей две-три вещи). Потом изобретатель нашел в своем детище какие-то недостатки, хотел исправить, разобрал – и больше не стал собирать снова...» (цит. по: [9, с. 3–22]).

⁷ Подробно: [8, с. 36–56].

⁸ Подробно: [8, 37–78].

⁹ Причиной тому послужила любовная связь с женой товарища, А. Ф. Савельевой (Цехановской), что в корне изменило его жизнь. [10, с. 131].

¹⁰ Транскрипция имени собственного взята из труда Л. И. Сараскиной [8, с. 74].

¹¹ О грамматике и ее особенностях см.: [12, с. 54, прим. 2; 14].



на Ливане его учителем, «незабвенным наставником» [13, с. 335] ученым «монахом Антуном Арыдой». Последний, будучи в определенный период своей жизни профессором арабского языка в Вене, имел богатый опыт его преподавания европейцам и определенно использовал это уникальное пособие. Изданная на Мальте в 1836 г. грамматика Фархата, насколько мне известно, к 1840-х гг. еще не была куплена ни для одной из петербургских библиотек, но имелась в собрании рукописей Азиатского музея.

О результатах своего обучения Спешнев упоминает, в частности, в одном из писем к матери: «Начинаю бегло читать по-арабски и выучился спрягать глаголы»¹². Метод преподавания Сенковского очевидно прижился в стенах С.-Петербургского университета. По воспоминаниям старших коллег, его с успехом применяли еще в 1940–1950-х гг.¹³

Оценивая приведенные выше мемуарные свидетельства о методике преподавания Сенковского, можно сказать, что, несомненно, она была весьма эффективна. Так, после года обучения у Сенковского его студент, по крайней мере, знал наизусть достаточно объемную грамматику Джармануса Джибриила Фархата¹⁴ и мог пересказывать макамы ал-Харири, текст далеко не самый простой. Уровень эффективности преподавания становится еще более наглядным, если учесть, что «Макамы» ал-Харири читают только на втором или даже третьем курсах нынешних университетов.

4.1.2 «Карманная книга» Сенковского и ее русские читатели. Адаптация методики изучения восточного языка

Метод изучения восточного языка, основанный на «зазубривании» текста, Сенковский с очевидным знанием дела рекомендовал и русским читателям своей «Карманной Книги»: «лучшим учителем... сего наречия... будет... ежедневное на месте употребление» [3, ч. 1, 3]. При этом он не мог не осознавать, что заучивание текстов наизусть, в отличие от традиций восточного образования, не было принято в русском. Поэтому даже сравнительно небольшой текст (объемом всего в 84 страницы) среднему воспитаннику русской школы одолеть было не всегда под силу. Использование туземной турецкой грамматики только запутывало дело. Ислам, религия Османской империи, способствовал проникновению арабского языка буквально повсюду, и грамматика, естественно, не явилась исключением – без основательного знания арабского языка нельзя было правильно читать и писать по-османски. К тому же тюркские народы не создали своей лингвистической традиции [15, с. 14–15]. Поэтому при описании турецко-османского языка туземные грамматисты использовали арабскую грамматическую традицию [16], употребляя арабскую терминологию для описания сходных (но далеко не

¹² Письмо от 4 августа 1839 г. (цит. по: [8, с. 355], ср.: [10, с. 130]).

¹³ Об этом вспоминал мой старший коллега по Институту востоковедения, С. Б. Певзнер (1924–2016). Студенты-первокурсники, по распоряжению И. Ю. Крачковского, должны были выучить спряжение всех пород в течение одной – максимум двух недель. Немного спустя Крачковский приступал с ними к чтению Арабской хрестоматии для первого курса Гиргаса и Розена.

¹⁴ 154 листа по рукописи 1857 г., т. е 308 стр. (ср.: <https://www.loc.gov/item/2021667209>).



идентичных [17]) явлений (*масдары* и *идафы* (*изафета*) и т.д.). Арабская грамматическая терминология русскому читателю была незнакома. Поэтому Сенковский вместо арабской грамматической традиции смело использовал европейскую (греко-латинскую) грамматическую традицию, лежавшую в основе преподавания родного и всех иностранных языков в Российской Империи, а также русскую грамматическую терминологию. Прецеденты на тот момент уже имелись. Во-первых, как говорилось выше, сам Сенковский использовал для преподавания европеизированную грамматику арабского языка Фархата. Во-вторых, нечто похожее было написано и применительно к языку Османов. Речь идет о практической грамматике турецко-османского языка, составленной по-французски аббатом М. Вигье (1745–1821), который в 1783–1801 гг. был Апостольским Префектом в Стамбуле [1, с. 227]. На русском языке также имелось переводное пособие – грамматика турецко-османского языка Гольдерманна [18]. Напечатанная в 1772 г. [19, с. 51], к 1829 г. она, впрочем, устарела и в отношении композиции, формата и – тем более – словаря не могла соответствовать целям и задачам военного лингвистического пособия.

«Запутанную» грамматику Вигье Сенковский переработал и приновил к образовательному уровню своего русского читателя. Адаптация была проведена сразу по нескольким направлениям: графика, фонетика, морфология, а также «словопроизводство» и «словосочинение» (под последними терминами Сенковский понимал продуктивные суффиксы и некоторые аспекты турецко-османского синтаксиса).

4.1.3. Графика

Элементарного знакомства с арабской графикой в начале XIX в., даже среди большинства образованных русских людей, ожидать было нельзя. Больше того, использование букв арабского алфавита для записи звуков турецкой речи специалисты в XIX в. (П. Мелиоранский) считали «чуть ли не самым неудобным» [16, II]. Очевидно, хорошо осознавая это, Сенковский полностью исключил арабскую графику и транслитерировал турецкие слова средствами русской азбуки.

4.3.2. Фонетика

Попытка передать звучание языка средствами не применявшейся для этого ранее азбуки, особенно, учитывая практические цели пособия, вела к неизбежной адаптации этой азбуки путем включения дополнительных знаков или использования непривычных буквенных комбинаций [20]. Сенковский отказался от использования буквенных комбинаций. Он писал: *«Все почти звуки Турецкого языка весьма удобно выражаются Русскими буквами: но как в нашем алфавите нет знаков для выражения Немецкого h и Французского и или Немецкого й, то мы вынуждены бы были вместо первого употреблять букву h, а вместо второго букву й»*. С целью добиться максимальной точности в передаче турецких звуков он смешал русский и латинский алфавиты и включил в русскую транскрипцию буквы h и ÿ. Надо отметить, что умляуты были век спустя использованы при переводе османского арабского шрифта на латиницу.



В транскрипции Сенковского турецко-османский текст стал выглядеть следующим образом: *Rahatъ-ÿzre, ahbabımyzъ-лянь, валидимизъ, казандыгыны ѳорузъ* = *rahat üzre, ahbabımızlan validimiz kazandığını yeioruz*¹⁵ [3, с. 71]. Вот другой пример изменения звучания گ при транскрипции русской азбукой. Фразу, записанную в нынешней турецкой транслитерации как *Eğer alçak gönüllü muti olursanız Urus size dost olur kardaş olur*¹⁶ Сенковский протранскрибировал как *Эъръ алчакъ-гъонюлю, мути олурсанызъ, Урусъ сизе достъ олуръ, кардашъ олуръ* = [18]. Здесь, как видим, گ (اگر) (*eğer*) в интервокальной позиции очень точно передано не транслитерацией – через «г», но транскрипцией через «Ъ»¹⁷.

Разработанная Сенковским система транскрипции оказалась исключительно точной, на что обратил внимание уже его ученик В. В. Григорьев (1816–1881) [1, с. 226–227]. Одновременно с точной транскрипцией, Сенковский представил своим читателям кратко и исчерпывающе сформулированные правила турецко-османской фонетики, в частности, сингармонизма – закона гармонии гласных и согласных. Исползованная им в данном случае грамматика уже упомянутого аббата Вигье была «образцово сокращена» (В. В. Григорьев) [1, 227].

4.1.4. Морфология

Своей грамматикой Сенковский не только компактно описал турецко-османский язык в системе европейской грамматической традиции, но и добавил «русифицировал» последнюю. Так, он ввел для описания явлений турецко-османского языка категорию «деепричастия», т. е. отглагольного наречия¹⁸. Эта категория, помимо русского языка, присутствует также в польском и литовском, которыми Сенковский, кстати, великолепно владел. В частности, описывая «прилагательное деепричастие прошедшего времени» [3, ч. 2, с. 44], он оставляет интересный комментарий: «Употребление сего деепричастия довольно затруднительно для Европейцев, потому, что ни на одном из западных языков нет возможности изъяснить с точностью его значение. По-русски, во многих случаях, можно довольно близко перевести оное через средний род причастия прошедшего времени страдательных или средних глаголов, напр. *эттикъ, сделанное (что-нибудь), гьёрдюкъ, виденное*

¹⁵ Перевод: «*Мирно с друзьями проживаю то, что отец мой заработал*».

¹⁶ Перевод: «*Если будете вести себя скромно и оказывать надлежащее послушание, то в русских найдете искренних друзей своих*». (Дословный перевод: «*Если низкие духом повинующиеся будете, Русский вам приятель будет, брат будет*»).

¹⁷ Буква ъ, употребляемая Сенковским в транскрипции турецко-османских слов в «*Карманной книге*» появилась только во втором издании 1854 г., в первом вместо нее стоял дифтонг *ie* [21, с. 27]. Замена говорит о том, что Сенковский пересматривал первое издание, готовя к публикации второе. Действительно, только хороший филолог мог так удачно и точно подобрать ъ в качестве эквивалента к интервокальному گ. Буква ъ в некоторых диалектах русского языка, хотя и звучала [e] подобно, но тем не менее все-таки отлично от [e].

¹⁸ В современных русских грамматиках турецкого языка эту форму на -Dik относят к категории причастий. [22, с. 265].



(что-нибудь)... Деепричастие *sie* никогда не употребляется без местоимений: *мой, твой, свой, ваш...*».

В соответствии с европейской традицией Сенковский ввел следующие категории: имена существительное, прилагательное, числительное, местоимение, их изменения, т. е. склонение, глагол, причастие, деепричастие, союзы, наречия, предлоги – и описал их в традициях европейских грамматик¹⁹.

В отличие от пространного и путаного арабского описания турецкого глагольного словоизменения [16, LIV–LXXV], Сенковский представил по-русски написанное описание – краткое и элегантное. Он привел парадигмы спряжений, в первую очередь, «существительного глагола» *быть*, о котором было специально отмечено, что в турецком языке он не имеет неопределенного наклонения и многих времен. Спряжение этого глагола сведено к четырем временам, одному причастию и двум деепричастиям. Сенковский выделяет настоящее, прошедшее, давнопрошедшее и «условное» времена. «Изучие хорошо вышеприведенные четыре времени, – пишет он далее, – можно хорошо спрягать все турецкие глаголы, ибо спряжения оных состоят единственно в присоединении сих четырех времен слова *быть* к разным причастиям глаголов или к повелительному их наклонению. Сии времена глагола *быть* прибавляются к другим глаголам и разным словам в виде простых окончаний, и потому в произношении оных должно везде соблюдать правило созвучия гласных букв. – Напр. Я (*есмь*) солдат, *бенъ сеферли-имъ*; я *есмь* старик *бенъ ходжа-ымъ*». [3, ч. 2, с. 27].

Далее Сенковский замечает, что «глаголы турецкие чрезвычайно обильны временами; но как большая часть сих времен редко употребляется, то, чтобы не **обременять памяти** (выделено мною. – Н. С.) излишними грамматическими подробностями, мы приведем здесь только те, кои необходимо и должны (*sic!* – Н. С.) для обыкновенного и ограниченного разговора». [3, ч. 2, с. 29] В качестве иллюстрации он предлагает глагол *олмак* («существовать», «быть», «сделаться», «стать»²⁰) в его положительной и отрицательной формах, так как научившись спрягать его, можно спрягать и все прочие глаголы. Выделенные времена и наклонения, снабженные русским переводом, суть: 1. Неопределенное наклонение (*олмак* / «*быть, сделаться*»), имя действия (*олма* / «*бытие*»), наклонение повелительное (*оль* «*будь*»); 2. Причастия (неспрягательные) настоящего времени (*оланъ* / «*делающийся*»), прошедшего времени (*олмушъ* / «*бывший*»), будущего времени (*оладжакъ* / «*имеющий быть*»); 3. Причастия (спрягательные) настоящего времени (*олуюръ* / «*делающийся*»), неопределенного или настоящего-будущего времени (*олуръ* / «*могу-*

¹⁹ Вот пример того, как средневековый арабский филолог описывает то, что европейские грамматики, применительно к турецкому языку определяют как дательный падеж. Он использует понятие *حروف الغاية* т.е. «частиц предельности» и находит соответствующие эквиваленты в турецком [16, с. 018, /14]:
الاداء الحرفية فمنها
حروف الغاية اعلم انهم

يستعملون ما هو بمعنى حتى او بمعنى الى الغائتين تا وكافا ويا هكذى مثله فلان مشى حتى العراق فلان عراق قا
(Способы определения при помощи частиц. К ним относятся частицы предельности. Да будет ведомо, что [турки] используют в значении «до» (حتى) или «до предела» (الى) [буквы] «га», «кяф» или «йа» следующим образом: «Некто идет в Ирак» «Фулан Ирак-ка [таки бармиш]).

²⁰ Ср.: сходные замечания о глаголе *эмекъ* [3, ч. 2, с. 48].



ций быть»), прошедшего времени (олмушъ / «бывший»), будущего времени (оладжакъ / «имеющий сделаться»); 4. Наклонение изъявительное: Настоящее время (олуюрумъ / «есмь»), неопределенное или настоящее-будущее время (олурумъ / «есмь» или «буду»), прошедшее несовершенное (олурдумъ / «я делался»), прошедшее совершенное (олдумъ, олмушумъ / «я сделался»), давнопрошедшее (олмуштумъ / «я сделался было», «я был было»), будущее определенное (оладжыгымъ / «сделаюсь»), условное (олурсамъ / «если б я был»), неизбежное (олсамъ-гырекъ / «мне непременно нужно, должно быть»), сослагательное-настоящее (олаиымъ / «чтоб мне быть»), сослагательное-прошедшее (олаиыдымъ «когда б я был»). Деепричастия существительные настоящего времени (оларакъ «будучи»), прошедшего времени (олдукта / «быв, сделавшись»), будущего времени (олунджа «доколе будет делаться»), деепричастия прилагательные прошедшего времени (олдукъ «бывшее, сделавшееся [что-нибудь]») [3, ч. 2, с. 29–44].

Последние параграфы посвящены «словопроизводству», т. е. морфологии, которая включала в себя обзор продуктивных суффиксов и словосочинению», под которым Сенковский понимал синтаксис²¹. На последний Сенковский обращает особое внимание и всякий раз снабжает турецкий порядок слов в примечании, если он отличается от русского. Образец подстрочника в качестве иллюстрации он разбирает на нижеследующих примерах:

Русский текст: «Слуга Черного-Мустафы, который отправился вчера в лодке в город с меньшим своим братом, не принес еще ответного письма от Махмуда-Бейя, того, который имеет прекрасный дом на большой улице, у мосту».

Русский подстрочник: «Вчера, своим меньшим братом-с, лодке-в (по-турецки: одною лодкою-с), городу отправился-который (или отправившийся) Черного-Мустафы слуга (по-турецки: Черного-Мустафы слуга-его), господину-своему, большой улице-на, мосту-у, прекрасный (один) дом-свой имеющего Махмуда-Бейя-от, ожидаемого ответного письма (по-турецки: ожидание-находящегося ответ письма-его) еще не принес (по-турецки принес-не)».

Турецкий оригинал: Дюнки-гюнъ, кьнди кючюкь кардашыбирле, биръ каиыгъ-лянь шеһире гитмишь Кара-Мустафаныъ хызметкяры, агасына, бююкь соакта, кьпрю-янында, гюзель биръ эви вар-оланъ Махмудъ-Бей-тарафынданъ, интизаръ-олунанъ джевабъ мектубуну даһа гьтир-меди. [3, ч. 2, с. 88–89].

Отдельно следует сказать о ритмическом рисунке турецких примеров «Карманной книги». Как следует из рекомендаций Сенковского, турецкий текст надо было заучивать наизусть. Традиционно заучивание текста наизусть на Востоке часто предполагало включение его в ритмическую структуру. Так, например, Ибн Сина составил размером *раджаз* сокращение своего медицинского труда: *Урджуза фи-т-Тибб*. Как видно из письма Сенковского акад. Хр. Д. Френу от мая 1841 г., его также живо интересовали проблемы восточной ритмики и просодики. Так, он оставил очень интересное свое наблюдение над тем, какие тексты возможно декламировать, а какие нет. Он привел пример написанного им арабского

²¹ Сюда входит также несогласованное определение, т. е. турецкий «*изафет*» [3, ч. 2, с. 86]. Ср. употребление той же грамматической терминологии В. Гиргасом [12, с. 51].



стихотворения, которое настоящий арабский поэт не счел поэзией, так как оно не имело «мелодии» (انشاد) и поэтому «не годилось для декламации»: لا يتشدد. Возможность декламации, как выяснил Сенковский, зависит от скрытой «мелодии», «гамму», которой задавал «человеческий голос». В этой «гамме» самая низкая нота звучала как «у», а самая высокая как «и» [23, с. 249–250].

Конечно, прозаический текст турецких «разговоров», содержащихся в «Карманной книге» не мог быть втиснут в Прокрустово ложе поэтического метра. Тем не менее анализ «гаммы» турецкого текста (у-ы-а-я-э-е-и) позволяет почувствовать время-от времени повторяющийся прозаический метр фразы²², который, как видится, мог нести дополнительную дидактическую нагрузку: облегчал заучивание русским турецких фраз (см. Табл. 1).

Таблица 1. «Карманная Книга» Сенковского. Ритм и мелодия турецких предложений

Table 1. The “Pocket book” by Senkowsky. Rhythm and melody of the Turkish sentences

Русский	Русский подстрочник	Турецкий	Мелодия/ритм
Кто захочет говорить, выходи вперед	Сказать-имеющееся-свое имеющий пусть-выйдет, пусть придет	Деъджеи варь-оланъ ортаданъ чыксыкъ гъльсинъ	<u>е-ъ-е-і-а-о-а о-а-а</u> <u>ы-ы-ъ-и</u>
Где ваши старшины?		ханья кягъяларыныз	<u>а-ы-я-я-а-ы-ы</u>
Пришлите деревенских старост к нам		къей-башыкы бизе йоллаинъ	<u>ей-а-ы-ы и-е оаи</u>
Ну! Не стойте в куче! Разойдитесь все по домам	Каждый собственному жилищу-его пусть-пойдет, пусть-сидит	хайде-ындыкъ! Биръ бёлюкте дурмаинъ! һеръ бири кънди кошагына гитсинъ, отурсунъ	<u>ай-е-ы-ы и ё-ю-е</u> <u>у-а-и е-и-и-и-и-и</u> <u>о-а-ы-а-и-и о-у-у</u>
Дайте нам сена, соломы, молока, масла, баранов, ягнят, чего-нибудь съестного		Отлугу, саманы, сюдю, ягы бизе гъширинъ! Коюнь кузу! Биръ шей-ъмекъ бизе һазырлаинъ	<u>о-у-у а-а-ы ю-ю</u> <u>я-ы и-е-ъ-и-и о-ю</u> <u>у-у и ей-ъ-е-и-е</u> <u>а-ы-а-ы</u>

4.2 «Разговорник» Биязи

По счастливому стечению обстоятельств из первоисточника мне доподлинно известно, как учили немецкий язык по разговорнику Н. Н. Биязи советские военнослужащие в 40-х гг. прошлого столетия. Воспоминаниями об это в свое время поделился со мною мой отец, участник Великой

²² Ср. анализ византийской ритмической прозы: [24].



Отечественной Войны, а потом – физик-ядерщик, Лауреат Сталинской премии И. Н. Сериков (1925–2002). В 1941 г. он вместе с другими учащимися 5-й Московской артиллерийской спецшколы по приказу Начальника артиллерии РККА, Н. Н. Воронова (1899–1968)²³ был эвакуирован в г. Ишим. В эвакуации продолжались занятия, и учащиеся, готовясь к ежедневному уроку немецкого языка, должны были заучивать наизусть несколько страниц разговорника. Далее следовали рекомендациям, содержащимся в Предисловии: «*Проверьте правильность своего произношения. Попросите товарища, знающего немецкий язык, проверить вас. Чаще упражняйтесь в произнесении трудных звуков. Изучая разговорник, читайте слова и фразы вслух*» [25, с. 7]. Выученное требовалось регулярно «сдавать» вразбивку. Правильность произношения, в соответствии с рекомендациями Н. Н. Биязи, проверяли преподаватели, а также учащиеся, хорошо говорившие по-немецки. И. Н. Сериков, с детства в совершенстве владевший немецким и еще несколькими европейскими языками в совершенстве²⁴ нередко получал назначение быть одним из таких «проверяющих».

О том, что разговорник Биязи дидактически был весьма эффективным, свидетельствует следующее. Зимой 1941–1942 гг., по рассказам отца, в эвакуации, в г. Ишиме, было очень голодно и холодно. Тем не менее классные и полевые занятия по подготовке будущих офицеров и учебные стрельбы шли по расписанию. Несмотря на голод и напряжение сил, курсанты должны были выучивать наизусть в день около четырех страниц разговорника. В результате за 23 дня они знали наизусть все 99 страниц. При «зазубривании» слов обязательно использовалась жестикуляция, как вспомогательный элемент, восполняющий недостаточное владение языком. Зная лексику «Разговорника» Биязи, при дополнительной подготовке через месяц с небольшим учащиеся уже могли изъясняться на немецком языке и даже поддерживать несложную беседу на различные темы. По воспоминаниям моего отца, курсанты, приступившие к изучению немецкого после начала войны, язык этот ненавидели. Разговорник Биязи помогал учащимся преодо-

²³ Здесь хотелось бы повторить слова благодарности, которые я не раз слышал от отца, равно как и от его товарищей по Пятой спецшколе, в адрес Н. Н. Воронова. В октябре 1941 г. начальство высказывало осторожные соображения насчет отправки учащихся артиллерийских спецшкол на фронт, под Москву. Начальник артиллерии 14 октября 1941 г. пресек это и распорядился немедленно эвакуировать детей (будущих офицеров РККА) из Москвы в Сибирь и тем спас им жизнь.

²⁴ Первыми педагогами по иностранным языкам для И. Н. Серикова стали его мать О. М. Серикова-Алабина (1893–1994) и две родные тети по отцу – М. А. Серикова (1881–1973) и Е. А. Серикова (1886–1971). Сестер Сериковых в семейном кругу уважительно именовали «кавалерственными дамами» за то, что их, учителей с многолетним стажем, советское правительство наградило орденом Ленина. Они принадлежали к хорошо известному серпуховскому купеческому роду [26, с. 58–59], потерявшему в революционное лихолетье практически все свое состояние. Чудом сохранившаяся малая часть имущества расходовалась ими в том числе на оплату частных уроков для их брата и племянника, обучавшимся немецкому, французскому, английскому языкам и математике.



леть ненависть и насладиться красотой и логикой языка. Как результат, многие курсанты очень хорошо говорили по-немецки²⁵.

Какими же методами достигалась эта эффективность? Анализ композиции и словаря разговорника свидетельствует о том, что Биязи свел материал до минимума, «выкинув» все второстепенное, и сосредоточил свое внимание на главных аспектах фонетики, морфологии и синтаксиса.

4.2.1 Графика

«Разговорник» составлен на кириллице, что вполне понятно, учитывая, что пособие писалось для тех, кто вовсе не владел немецким. Помещенные параллельно те же самые выражения, набранные латиницей, несли вспомогательную нагрузку: в крайнем случае, их можно было показать пленному при допросе. Подобно Сенковскому, Биязи также ввел дополнительные знаки для отображения звуков, отсутствующих в русском языке.

4.2.2. Фонетика

Краткое изложение звучания немецких звуков, в частности – обозначаемых на письме умлаутом (буквы с точками, которые описывают изменение артикуляции и тембра гласных: ä, ö, ü), было доходчиво изложено на первых трех страницах разговорника. Здесь примечательны практические советы: как произносить звуки, отсутствующие в русском. Где было можно, приводились соответствия из украинского языка, а там, где таковых не было, описывались необходимые движения губ: «*й – звук, который мы получим, если будем произносить «и-и-и-и» вытягивая при этом вперед губы узкой трубочкой (например, йбр, фйф, фййр)*» [25, с. 5].

4.2.3 Морфология

Парадигма склонений имен в «Разговорнике» не приводится вообще. Парадигма спряжений немецкого глагола как таковая также отсутствует. Из текста «Разговорника» следует, что все спряжение немецкого глагола Биязи свел по преимуществу до третьего лица единственного и множественного чисел настоящего времени («*Ви комт ман цум флус?*» “*Wie kommt man zum*

²⁵ Интересная деталь содержится в воспоминаниях школьного товарища моего отца, В. С. Сафрончука, (1925–2004), впоследствии заместителя Генерального секретаря ООН: «*С помощью моего школьного товарища Славы С., – писал В. С. Сафрончук, – слушателя ВИАКа я две недели вечером, после работы, освежал по самоучителю знания английского и где-то в середине августа отправился на экзамены [в МГИМО]. На них я с треском провалился и получил «двойку». Принимавшая экзамен у меня преподавательница даже спросила меня, на каком языке я с нею разговаривал, до того невразумительным был мой английский. Потеряв всякую надежду поступить в МГИМО, я решил пока не поздно податься в МВТУ. Однако меня все же вызвали на приемную комиссию МГИМО. За столом комиссии сидели высокие мидовские чины и руководство Института. Председатель комиссии, начальник отдела кадров МИД, Струнников П. Ф. внимательно прочитал мое личное дело и спросил: «У Вас в выпускном школьном аттестате по немецкому языку стоит оценка «отлично». Почему Вы сдавали английский?» Я ответил, что немецкий язык я не люблю, что до спецшколы я учил английский язык (выделено мной – Н. С.) и думал, что знаю этот язык. «Вот авантюрист, – сказал Струнников, обращаясь к членам комиссии. – Впрочем, нам такие нужны. Предлагаю принять его в Институт» [27].*



Fluss"? Где спуск к реке? [25, с. 50] – «Комн да ластваген дурьх?» Пройдут ли по ним грузовые машины? “Kommen da Lastwagen durch?” [25, с. 63]] и второго и третьего лица повелительного наклонения («Хальм!» Halt! “Стой!”, «Вафн хинлеген!» “Waffen hinlegen!” «Бросай оружие!» [25, с. 7]).

4.2.4. Синтаксис

Как такового, описания синтаксиса в «Разговорнике» нет, но синтаксические обороты и конструкции представлены несколькими типами примеров. «Разговорник» содержит множество имен существительных, которые позволяли строить простые, но информативные назывные предложения, состоящие из одного слова. Там, где того требовали обстоятельства (например, утвердительные предложения) курсанты учили соответствующие жесты²⁶. Это было, пожалуй, то новое, что отличало «Разговорник» Биязи от «Карманной книги» Сенковского. В основе глагольных предложений лежал принцип повторяемости. Достаточно было выучить один из глаголов и сопутствующие ему блоки, чтобы, используя другие слова, содержащиеся в разговорнике, сразу начать самостоятельно строить новые предложения. Так, например, блок gehen «уходить» содержит следующие компоненты: «Гээн зи фор мир!» (“Gehen Sie vor mir!” – идите впереди меня), «Гээн зи иим форан» (“Gehen Sie ihm voran!” – идите впереди него), «Рашер гээн» (“Rascher gehen!” – идите быстрее), «Ланкзамэр гээн!» (“Langsamer gehen” – идите медленнее) [25, с. 12]. Их можно было сочетать с другими словами и самостоятельно строить фразы, например, «Вохин гээн зи!» (“Wohin gehen Sie?” Куда Вы уходите?) и т. п.

Предложения, включающие условную клаузулу в «Разговорнике» Биязи, как правило, не вводятся условным союзом «если», так как он требовал после себя глагола, а это усложняло процесс заучивания. Взамен используется вариант с предлогом «при» (bei): «Бай флуктферзух вирт гэшосн!» (“Bei Fluchtversuch wird geschossen!” Если побежите, я буду стрелять!) [25, с. 12].

Бросается в глаза, что многие примеры, приведенные в разговорниках как Биязи, так и Сенковского имеют сходные мелодические и ритмические структуры, которые было легко повторить, а значит и запомнить лежащиеся на них выражения.

Таблица 2. «Разговорник» Биязи. Ритм и мелодия немецких предложений²⁷

Tabl. 2. The “Phrase-book” by Biasi. Rhythm and melody of the German sentences.

Русский	Русская транскрипция	Немецкий оригинал	Мелодия/ритм
Сколько легких гаубиц?	Виифииль лайхтэ Хаубицн?	Wieviel leichte Haubitzen?	и-и ай-э а-у-и
Сколько тяжелых гаубиц?	Виифииль швэрэ Хаубицн?	Wieviel schwere Haubitzen?	и-и э-э а-у-и
Сколько тяжелых орудий?	Виифииль швэрэ Гешйцэ?	Wieviel schwere Geschütze?	и-и э-э е-й-э

²⁶ Русские жесты не всегда совпадают с немецкими. Так, считая на пальцах, русский загибает пальцы, а немец, наоборот, отгибает другой рукой. Русский начинает считать с мизинца, а немец с большого пальца.

²⁷ Примеры взяты из: [25, с. 45].



Представляется, что расположение слов и выражений «Разговорника» по ритмико-музыкальным образцам – явление неслучайное. Музыкант и оперный певец, Н. Н. Биязи не мог не знать, насколько хорошо ритм помогает исполнителю выучить текст часто на совсем незнакомом языке и, по-видимому, сознательно использовал этот прием в своем дидактическом пособии.

5. Вместо заключения

Как видим, ценность разговорников Сенковского и Биязи при всем их различии состояла не столько в том, что пользователи могли подыскивать нужное выражение или слово, сколько в заложенных в них дидактических механизмах, позволявшим самым разнообразным людям с самыми разнообразными способностями и талантами, а часто и вовсе без таковых, освоить хотя бы в общих чертах турецко-османский и немецкий языки за достаточно короткое время и в неблагоприятных условиях. Будучи конгениальными, оба автора использовали общие дидактические приемы. К таковым относятся: создание на базе русской азбуки простой и точной фонетической транскрипции иностранных языков; минимальный объем лексики; обязательной для изучения, отсутствие грамматики или сведение ее до базового уровня, организация материала, где это возможно, в форме ритмических блоков (см. Таблицы). Сознательно или несознательно, но эти особенности обоих пособий были по достоинству оценены современниками и потомками, составившими впоследствии по их образцу другие военные разговорники.

5.1. Разговорники, составленные по образцу «Карманной книги» Сенковского

«Карманная книга» Сенковского была переиздана с незначительными изменениями [21, с. 27] во время Крымской войны 1853–1856 гг. По ее образцу и под тем же названием тогда же была напечатана серия, включавшая русско-греческие и русско-болгарские «разговоры» [28; 29]. Их авторы – выдающиеся общественные деятели и филологи своего времени, Д. Х. Гумалик²⁸ и С. В. Филаретов²⁹. В выборе примеров, последовательности фраз, иных структурных компонентов, а также в методике составления русско-греческого и русско-новоболгарского словарей и кратких грамматических очерков они точно следовали образцу Сенковского. Разница заключалась лишь в том, что в обоих разговорниках были помещены дополнительные «беседы» с православными священниками – греческим и болгарским³⁰.

²⁸ Дмитрий Христофорович Гумалик. Получил образование в Халкидонской семинарии в Константинополе, затем был адъюнктом греческой словесности Главного педагогического института в Санкт-Петербурге, а в 1860-е гг. – чиновником особых поручений по делам книгопечатания при министре внутренних дел. Среди его учеников: гр. А. С. Норов (1795–1869) и А. О. Смирнова-Россет (1809–1882) [21, с. 28; 30, с. 211].

²⁹ Савва Влкович Филаретов (1825–1863) – болгарский просветитель, русский дипломат. Умер в Каире. Во время составления разговорника учился в Московском университете [21, с. 28].

³⁰ Разговор с сельским священником [28, с. 55–60], разговор с архиереем [28, с. 61–64], разговор русского воина с болгарским священником [29, с. 52–57].



Сравнение между собой трех разговорников показывает, что Д. Х. Гумалик и С. В. Филаретов не просто переложили разговорник Сенковского на новогреческий и болгарский языки, но также, что очень важно, сохранили дух оригинала. Пособия были ориентированы на практическое применение. Поэтому в них нашла отражение диглоссия, т. е. сосуществование литературного и разговорного греческого и болгарского языков.

Литературный греческий, основанный на новозаветном *койнэ*, понимался по преимуществу образованные слои населения. Простонародье разговаривало (и разговаривает) на *димотике*, содержащей, в частности, большое количество тюркизмов. Равно, как и в «Карманной книге» Сенковского, военная лексика в «Карманной книге» Гумалика занимает всего около 1,5% от общего количества слов. Подобно Сенковскому, Гумалик ориентировался на определенного адресата – русского офицера. Впрочем, в этом случае у него было большее, нежели у Сенковского, подспорье. В отличие от турецко-османского языка, древний греческий язык был не чужд образованным русским. За плечами у многих офицеров имелся курс русской классической гимназии, где в обязательном порядке преподавали классический греческий, а также латынь и церковнославянский. Именно с опорой на классический (древний) греческий составлена приложенная к греческой «Карманной книге» «краткая грамматика греческого простонародного языка». В ней автор уделил внимание в основном тем особенностям разговорного греческого, которые отличали его от литературного, классического. Среди них – упрощенное склонение³¹ существительных, отсутствие инфинитивов и замена их «неокончательным», т. е. зависимым наклонением [28, с. 44], система ударений и итацизм³². Впрочем, для людей, незнакомых с классическим греческим, такая грамматика оказывалась бесполезной.

Особое место занимают страноведческие экскурсы, позволявшие русскому читателю понять некоторые стороны жизни восточных христиан в мусульманских землях. Вот пример из разговора с сельским греческим священником. Приведем его здесь в подробно. «*Р. (русский) – Благословите, отче святой! С. (священник) – Будь благословен, сын мой! Р. Не можете ли вы сказать мне, батюшка, где здесь деревенская ваша церковь? С. Церковь наша, сын мой, тот домик, который ты видишь там вдали, близ пашни. Р. Как? Тот низенький домик, крытый соломой? С. Да! Р. А я думал, что это какая-нибудь хижина. Отчего же нет на ней креста, чтобы можно было различить, что это церковь? С. Эх, сын мой, да разве мы можем это сделать? Ведь Турки потом не только крест снимут, но и все здание разрушат. Мы нарочно строим наши церкви не на видном месте, среди деревни, а где-нибудь на краю, чтобы они были как можно менее заметными издали³³*». Эта реплика сопровождается выразительным комментарием: «*Всякий, кто только ездил по провинциям*

³¹ Гумалик пишет, что в разговорном греческом почти нет имен третьего склонения, не вдаваясь в подробности. Отсюда следует, что адресат должен был иметь достаточное представление об изменении древнегреческих имен третьего склонения, которые составляют в классическом (древнем) греческом специальную группу [28, с. 83].

³² Чтение *ι η υ* и дифтонгов *οι ει υι* как [и].

³³ Этот диалог дословно повторен и в болгарском разговорнике: [29, с. 52–57].



в Турции, знает, до какой степени верны эти слова. Не раз случалось, что Турецкие войска, проходя через какое-нибудь христианское селение, прежде всего нападали на церковь, грабили все, что только казалось им ценным, а иногда разрушали и самое здание. Вот отчего православные храмы в селениях обыкновенно не различаются от простых домов, строятся где-нибудь на краю деревни между овинами, а иногда – даже вдали от деревни, в лесу» [28, с. 55–56].

Как и в случае «Карманной книги» Сенковского и Гумалика, имевших целью научить читателя объясняться по-турецки и по-гречески, Филаретов также сосредоточился именно на разговорном болгарском языке. Как и в случае с греческим, в XIX в. существовала болгарская диглоссия: до XIX в. новоболгарский оставался почти исключительно разговорным языком; официальное письменное общение велось на церковно-славянском. Хотя болгарские «разговоры» Филаретова были построены с опорой на русский язык, к которому автор апеллировал всякий раз, когда хотел показать сходство или расхождение между новоболгарским и русским [29, 3–4, с. 121, 129 и т. д.], но одного русского «субстрата» было недостаточно. Разговорный болгарский и современный ему русский различались в произношении. Помимо разного ударения, в болгарском сохранились звуки *д*я, например, *еров* [ъ] и исчезнувших в русском *юсов* – большого и малого (Ж, А). Поэтому Филаретов проставил значки (акценты) над некоторыми гласными. Эти акценты требовали читать буквы *а*, *я*, *ы*, *и*, *ь* иначе, чем их прочитал бы русский. Использовать современную болгарскую орфографию Филаретов не мог: к тому времени она еще оставалась несистематизированной. Там же, где между разговорным русским и новоболгарским существовало значительное различие в морфологии (сюда относится, например, спряжение глаголов), на помощь приходил церковнославянский язык, так или иначе знакомый всем русским по богослужебным текстам. Так, парадигма спряжения новоболгарского глагола в «несовершенном прошедшем» времени (Ед.: 1. *Думахъ*, 2. *Думаше*, 3. *Думаше*; Мн. 1. *Думахме*, 2. *Думахте*, 3. *Думаха*) прекрасно соотносилась с парадигмой спряжения имперфекта того же глагола в церковнославянском [31, с. 51].

5.2. Разговорники, составленные по образцу «Разговорника» Биязи

В отличие от «Карманной книги» Сенковского, «Разговорник» Биязи строился в расчете на то, чтобы им могли воспользоваться люди, совсем не знающие немецкого. По его образцу в 1940–1941 гг. появились краткие военные разговорники других языков, в частности эстонского [32], финского [33], румынского [34], китайского [35] и венгерского [36]. Как и «Разговорник» Биязи, они были отредактированы А. В. Любарским. Все эти разговорники объединяет методический принцип, сформулированный, например, в предисловии к русско-эстонскому военному разговорнику: «Рассчитанный на полное незнание языка, «Разговорник» построен по системе ответов, выраженных лишь одним словом или жестом, т. е. по той системе, которая только и способна обеспечить действительную возможность разговора (понимание ответов спрашиваемого) [32, с. 1]».

Советская система, лежащая в основе военных разговорников, в 1940-х гг., как видим, в лучшую сторону отличалась от той, что лежала в основе евро-



пейских разговорников, в частности, немецких. Так, выпущенный в свет в 1941 г. берлинским издательством Mittler und Sohn «солдатский словарь» содержал 3000 слов, поставленных в алфавитном порядке (немецком). По мнению автора, «поставленные без учета грамматических правил (выделено мною. – Н. С.) слова³⁴ достаточны почти всегда, чтобы объясниться [37, с. 1]. Зная, какое значение в русском языке имеет порядок слов, заявление анонимного немецкого составителя иначе как опрометчивым не назовешь».

Литература

1. Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1972. 359 с.
2. Kemmler R., Corvo Sánchez M. J. The importance of the 'method Gaspey-Otto-Sauer' amongst the earliest Portuguese textbooks of the German language. *Language & History*. 2020;63:120–138.
3. Сенковский О. И. *Карманная книга для русских воинов в Турецких походах*. Ч. 1, 2. СПб.: Тип. штаба отд. корпуса внутр. стражи, 1854. 97 с.+95 с.
4. Lehfeldt W. (Hrsg.) *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte*. Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1989. IX, 376 S.
5. Сенковский О. И. *Воспоминания о Сирии*. URL: http://az.lib.ru/s/senkowskij_o_i/text_1834_vospominaniya_o_sirii.shtml (accessed 31.12.2021).
6. Крачковский И. Ю. Источник «Витязя буланого коня» и других восточных повестей Сенковского. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. Т. 1. М.–Л.: Академия наук СССР, 1955. С. 225–261.
7. Сараскина Л. И. *Федор Достоевский. Одоление демонов*. М.: Согласие, 1996. 462 с.
8. Сараскина Л. И. *Николай Спешнев. Несбывшаяся судьба*. М.: Наш дом – L'age d'Homme, 2000. 536 с.
9. Кошелев В., Новиков А. «...Закусившая удила насмешка...» (предисловие). В: Сенковский О. *Сочинения Барона Брамбеуса*. М.: Советская Россия, 1989. 497 с.
10. Лейкина-Свирская В. Р. Петрашевец Н. А. Спешнев в свете новых материалов. *История СССР*. 1978, 4:128–140.
11. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Supplement. Bd. 1. Leiden: Brill, 1937.
12. Гиргас В. *Очерк грамматической системы арабов*. СПб.: Императорская академия наук, 1873. 147+66 с.
13. Крымский А. Е. *История новоарабской литературы XIX – нач. XX в.* М.: Наука, 1971. 794 с.
14. Сериков Н. И. Маронитский писатель Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы. *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159.
15. Алпатов В. М. *История лингвистических учений. Учебное пособие*. М.: Языки славянской культуры, 2005. 368 с.

³⁴ “Der Krieg hat gezeigt, mit wie einfachen Mitteln sich der deutsche Soldat überall verständigen kann. Die richtigen Worte, ohne Rücksicht auf Grammatik nebeneinandergestellt, genügen fast immer” [37, S. 1].



16. Мелиоранский П. М. *Араб-филолог о турецком языке*. Арабский текст издал и снабдил переводом и введением П. М. Мелиоранский. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1900. V, LXXXIV, 122, 85, [3] с. – Араб. текст: обрат. паг.

17. Гаджиева Н. З. Природа изафета в тюркских языках. *Советская тюркология*. 1970, 2:18–26.

18. [Holdermann J. B. D.]. *Grammaire turque ou methode courte et facile pour apprendre la langue turque avec un recueil des noms, des verbes. Et des maniers de parler les plus necessaire a savoir, avec plusieurs dialogues familiers*. – [Гольдерманн Ж.Б.Д.] Турецкая грамматика, или краткий и легкий способ к обучению турецкого языка, с собранием имен, глаголов и нужнейших к сведению речей, також некоторых дружеских разговоров, переведенная с французского языка Императорского Московского Университета студентом Рейнгольдом Габлицлем. М.: при Императорском Университете, 1777. 585 с.

19. Вомперский В. П. *Словари XVIII века*. М.: Наука, 1986. 136 с.

20. Serikoff N. Mistakes and Defences. Foreign (Greek) Words in Arabic and their visual Recognition. In: Jokisch B., Rebstock U, Conrad L. (Eds). *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin–New York: W. de Gruyter, 2009. S. 373–382.

21. Бак Х., Шаповал В. Русско-турецкий разговорник О. И. Сенковского 1828 и 1854 гг. как этнографический и культурологический источник. *Revista de etnologie și culturologie*. 2020;27:26–35. URL: http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak_Habi_pdf (accessed 31.12.2021).

22. Щека Ю. В. *Интенсивный курс турецкого языка*. М.: Муравей, 2005. 733 с.

23. Русинова Э. С. Письма О. И. Сенковского первому директору Азиатского музея акад. Х. Д. Френу. *Письменные памятники Востока*. 2008;1(8):229–250.

24. Hörandner W. *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*. Wien: VÖAW, 1981. 182 S.

25. Биязи Н. Н. *Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира*. М.: Воениздат, 1941. 108 с.

26. Гарин Г. Ф., Савоскул С. С., Шилов В. В. *Серпухов*. М.: Московский рабочий, 1989. 302 с.

27. Сафрончук В. С. *Политика и дипломатия*. М.: ИТРК Язык: Русский Год; 2011. 540 с., ил. <https://vse-knigi.com/books/nauchnye-i-nauchno-populjarnye-knigi/politika/191288-vasilii-safronchuk-politika-i-diplomatiya.html>

28. Гумалик Д. Х. Карманная книга для русских воинов в походах по турецко-греческим землям. Греческие разговоры. Словарь. Грамматика. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1854. 65 с. + 110 с.

29. Филаретов С. В. *Карманная книга для русских воинов. 1. Разговоры Русско-Болгарские; 2. Словарь Русско-Болгарский; 3. Основные правила Ново-Болгарского языка*. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1854, 57 с.+161 с.

30. Смирнова-Россет А. О. *Дневники. Воспоминания*. М.: Наука, 1989. 811 с.

31. Плетнёва А. А., Кравецкий А. Г. *Церковно-славянский язык*. М.: Просвещение, 1996. 192 с.

32. *Краткий русско-эстонский военный разговорник*. М.: Воениздат, 1940. 108 с.



33. *Краткий русско-финский военный разговорник*. М.: Воениздат, 1941. 104 с.
34. *Краткий русско-румынский военный разговорник для бойца и младшего командира*. М.: Воениздат, 1941. 80 с.
35. *Краткий русско-китайский военный разговорник*. М.: Воениздат, 1940. 142 с.
36. *Краткий русско-венгерский военный разговорник*. М.: Воениздат, 1940. 88 с.
37. *Deutsch-Russisches Soldaten-Woerterbuch*. Berlin: Verlag v. E. S. Mittler und Sohn, 1941. 80 S.

Информация об авторе

Сериков Николай Игоревич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Москва, Россия, г. Лондон, Великобритания; <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>,
✉ nikolajserikoff@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 апреля 2022 г. Одобрена после рецензирования: 7 мая 2022 г. Принята к публикации: 7 мая 2022 г. Опубликовано: 29 июня 2022 г.

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.

References

1. Kononov A. N. *History of the study of Turkic languages in Russia. Pre-October period*. Moscow: Nauka, 1972. 359 p.
2. Kemmler R., Corvo Sánchez M. J. The importance of the 'method Gaspey-Otto-Sauer' amongst the earliest Portuguese textbooks of the German language. *Language & History*. 2020;63:120–138.



3. Senkovskii O. I. Pocket book for Russian soldiers in Turkish campaigns. Parts 1, 2. St. Petersburg: Tip. Shtaba otd. korpusa vnutr. stragi; 1854. 97p. + 95 p. (In Russ.)
4. Lehfeldt W. (Hrsg.) *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte*. Köln–Wien: Böhlau Verlag, 1989. IX, 376 S.
5. Senkovskii O. I. *Memoires about Syria*. URL: http://az.lib.ru/s/senkowski_j_o_i/text_1834_vospominaniya_o_sirii.shtml (accessed 31.12.2021) (In Russ.)
6. Krachkovskii I. Yu. The source of “The Knight of the Buckskin Horse” and other oriental stories by Senkovsky. In: Krachkovskii I. Yu. *Collected Works*. Vol. 1 Moscow–Leningrad: Publishing House of the Soviet Academy of Sciences, 1955. P. 225–261. (In Russ.)
7. Saraskina L. I. *Fedor Dostoevsky. Overcoming demons*. Moscow: Soglasie, 1996. 462 p. (In Russ.)
8. Saraskina L. I. *Nikolai Speshnev. Unfulfilled fate*. Moscow: Nash dom – L’age d’Homme, 2000. 536 p. (In Russ.)
9. Koshelev V., Novikov A. “...A mockery biting the harness” (preface) // Senkovskii O. *Baron Brambeus. Collected Works*. Moscow: Sovetskaja Rossia, 1989. 497 p. (In Russ.)
10. Leikina-Svirskaja V. R. The Petrashevian N. A. Speshnev. New materials. *Istoria SSSR (The history of the USSR)*. 1978;4:128–140 (In Russ.)
11. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur. Supplement*. Bd. 1. Leiden: Brill, 1937.
12. Krymskii A. E. *History of the Modern Arabic literature 19th – beginning of the 20th cent.* Moscow: Nauka, 1971. 794 p. (In Russ.)
13. Serikoff N. I. Maronite writer Jibri’l Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature. *Orientalistika*. 2020;3(1):143–159 (In Russ.)
14. Guirgas V. *Essay on the grammatical system of the Arabs*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publishers, 1873. 147+66 p. (In Russ.)
15. Alpatov V. M. *History of the linguistic teachings. A teaching manual*. Moscow: Iazyki slavianskoi kul’tury, 2005. 368 p. (In Russ.)
16. Melioranskii P. M. *Arab philologist about the language of the Turks: The Arabic text published and supplied with a translation and introduction*. St. Peterburg: Published by the Imperial Academy of Sciences, 1900. V, LXXXIV, 122, 85, [3] p. – Arab. Text, reverse pag. (In Russ.)
17. Gadzhieva N. Z. The nature of izafet in the Turkic languages. *Sovetskaya Turkologija (Soviet Turkology)*. 1970;2:18–26. (In Russ.)
18. [Goldermann J. B. D.] *Grammaire turque ou methode courte at facile pour apprendre la langue turque avec un recueil des noms, des verbes. Et des maniers de parler les plus necessaire a savoir, avec plusieurs dialogues familiers*. – [Gol’dermann Zh. B. D.] *Turetskaia grammatika, ili kratkii i legkii sposob k obucheniiu turetskogo iazyka, s sobranie imen, glagolov i nuzhneishikh k svedeniiu rechei, takozh nekotorykh družheskikh razgovorov, perevedennaia s frantsuzskogo iazyka Imperatorskogo Moskovskogo universiteta studentom Reingoldom Gablitslem*. Moscow: pri Imperatorskom Universitete, 1777. 585 p.
19. Vomperskii V. P. *The 18th cent. Dictionaries*. Moscow: Nauka; 1986. 136 p.
20. Serikoff N. Mistakes and Defences. Foreign (Greek) Words in Arabic and their visual Recognition. In: Jokisch B., Rebstock U, Conrad L. (Eds). *Fremde*,



Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn. Berlin–New York: W. de Gruyter; 2009. S. 373–382. Serikoff N. Mistakes and Defences. Foreign (Greek) Words in Arabic and their visual Recognition // Jokisch B., Rebstock U, Conrad L. (Eds). *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin–New York: W. de Gruyter, 2009. SS. 373–382.

21. Bak H., Shapoval V. Russian-Turkish phrase book by O. I. Senkovsky published in 1828 and 1854. as a historical source for the local ethnography and culture. *Revista de etnologie și culturologie*. 2020;27:26–35. URL: http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak_Habi_.pdf (accessed 31.12.2021) (In Russ.)

22. Sheka Yu. V. *Intensive course of Turkish*. Moscow: Muravei, 2005. 733 p. (In Russ.)

23. Rusinova E. S. Letters from O. I. Senkovsky to the first Director of the Asiatic Museum Acad. Chr. Fraehn. *Pis'mennye pamiatniki narodov Vostoka (Written monuments of the peoples of the East)*. 2008;1(8):229–250 (In Russ.)

24. Hörandner W. *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*. Wien: VÖAW, 1981. 182 S.

25. Biiazi N. N. *The Concise Russian-German military phrasebook for a soldier and subaltern*. Moscow: Voenizdat, 1941. 108 p. (In Russ.)

26. Garin G. F., Savoskul S. S., Shilov V. V. *The City of Serpukhov*. Moscow: Moskovskii rabochii, 1989. 302 p. (In Russ.)

27. Safronchuk V. S. *Politics and Diplomacy*. Moscow: ITRK Iazyk: Russkii God, 2011. 540 p., il. <https://vse-knigi.com/books/nauchnye-i-nauchno-populjarnye-knigi/politika/191288-vasilii-safronchuk-politika-i-diplomatiya.html> (In Russ.)

28. Gumalik D. Chr. Pocket book for Russian soldiers on campaigns in the Turkish-Greek lands. Greek Conversatio – Vocabulary – Grammar. St. Petersburg: Published by the Imperial Academy of Sciences, 1854. 65 p.+110 p. (In Russ.)

29. Filaretov S. V. *Pocket book for Russian soldiers. 1. Russian-Bulgarian conversations; 2. Dictionary Russian-Bulgarian; 3. Basic rules of the New-Bulgarian language*. St Petersburg: Published by the Imperial Academy of Sciences 1854, 57 p.+161 p. (In Russ.)

30. Smirnova-Rosset A. O. *Diaries. Memories*. Moscow: Nauka, 1989. 811 p. (In Russ.)

31. Pletneva A. A., Kravetskii A. G. *The Church Slavonic language* Moscow: Prosveschenie, 1996. 192 p. (In Russ.)

32. *The Concise Russian-Estonian military phrasebook*. Moscow: Voenizdat, 1940. 108 p. (In Russ.)

33. *The Concise Russian-Finnish military phrasebook*. Moscow: Voenizdat, 1941. 104 p. (In Russ.)

34. *The Concise Russian-Romanian military phrasebook for a soldier and subaltern*. Moscow Voenizdat Publishers, 1941, 80 p. (In Russ.)

35. *The Concise Russian-Chinese military phrasebook*. Moscow: Voenizdat; 1940. 142 p. (In Russ.)

36. *The Concise Russian-Hungarian military phrasebook*. Moscow: Voenizdat, 1940. 88 p. (In Russ.)

37. *Deutsch-Russisches Soldaten-Woerterbuch*. Berlin: Verlag v. E. S. Mittler und Sohn, 1941. 80 S.



Information about the author

Nikolaj I. Serikoff – Ph. D. (Hist.), Senior research fellow, Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia, London, UK;
<https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>,
✉ nikolajserikoff@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: April 17, 2022. Approved after peer reviewing: May 7, 2022.
Accepted for publication: May 7, 2022. Published: June 29, 2022

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.

CHRONICLE НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



- Events in world science
Обзор конференции
- Review
Рецензии



CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья
УДК 94(063)(540+5)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-412-430>

Исторические науки

**LXI Ежегодная международная конференция
«Рериховские чтения». «Текст и пространство
культуры: Древняя и средневековая Индия
и Центральная Азия»**

Елена Валерьевна Тюлина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>*

Аннотация. Данная статья представляет собой обзор «Рериховских чтений», ежегодной конференции, в которой традиционно участвуют исследователи, продолжающие основные направления научной деятельности Ю. Н. Рериха. В 2021 г. отмечалось 100-летие со дня рождения выдающегося отечественного тибетолога Юрия Михайловича Парфионовича (1921–1990), и конференция была посвящена его памяти. Она началась с мемориальной части, в которой выступавшие поделились воспоминаниями о Ю. М. Парфионовиче и рассказали о его роли в изучении тибетского языка и тибетских буддийских текстов. Доклады основной части конференции были посвящены исследованиям Тибета, Индии и Центральной Азии и охватывали несколько областей гуманитарного знания: филологию, языкознание, историю, искусствоведение, философию, религиоведение. Все они были объединены общей темой «Текст и пространство культуры. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия» и так или иначе были связаны с изучением мировоззрения и культурных взаимодействий исследуемых регионов.

Ключевые слова: тибетология; индология; перевод и интерпретация текстов; Ю. Н. Рерих (1902–1960)

Для цитирования: Тюлина Е. В. LXI Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Текст и пространство культуры: Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». *Ориенталистика*. 2022;5(2):412-430
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-412-430>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





LXI George Roerich Annual International Meeting (Text and cultural space: Ancient and Medieval India and Central Asia)

Elena V. Tyulina

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>*

Abstract. The article offers a review of the George Roerich Annual International Meeting, an annual conference in which researchers traditionally participate, continuing the main directions of scientific activity of George Roerich (russ.: Yurii Nikolaevich Rerikh, 1902–1960). In 2021, the 100th anniversary of the birth of the outstanding Russian Tibetologist Yuri Mikhailovich Parfionovich (1921–1990) was celebrated, and the conference was dedicated to his memory. It began with the memorial part, in which the speakers shared their memories of Y. M. Parfionovich and told about his role in the study of the Tibetan language and Tibetan Buddhist texts. The contributions of the main part of the conference were studies of Tibet, India and Central Asia. They covered several areas of humanitarian knowledge: philology, linguistics, history, art history, philosophy, religious studies. All of them were united by a common theme "Text and cultural space. Ancient and medieval India and Central Asia" and in one way or another were associated with the study of the worldview and cultural interactions of the studied regions.

Keywords: Tibet, studies; Indology; Texts, Tibetan, translation of; Texts, Indian, translation of; Roerich, George [Rerikh, Yurii Nikolaevich] 1902–1960

For citation: Tyulina E. V. LXI George Roerich Annual International Meeting (Text and cultural space: Ancient and Medieval India and Central Asia). *Orientalistica*. 2022;5(2):412–430 (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-412-430>.

13–15 декабря 2021 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LXI «Рериховские чтения» «Текст и пространство культуры: Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». Они были посвящены 100-летию со дня рождения выдающегося отечественного востоковеда Юрия Михайловича Парфионовича (1921–1990), исследователя тибетского языка и тибетских буддийских текстов.

Во вступительном слове директор ИВ РАН А. К. Аликберов подчеркнул важность изучения буддизма, которому в отличие от других традиционных религий ученые уделяют гораздо меньше внимания. По его мнению, необходимо не только исследовать историю буддизма, но и его современные вари-



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





анты, особенно наш внутренний буддизм. Он рассказал о работе по созданию нового «Центра буддийских древностей», призванного исправить сложившуюся ситуацию.

В начале конференции вдова Ю. М. Парфионовича *В. С. Дылыкова* (независимый исследователь) поделилась своими воспоминаниями о жизненном и научном пути этого выдающегося ученого, продолжившего исследования Ю. Н. Рериха в области тибетологии. Наиболее подробно она рассказала о том периоде, когда к изданию готовился «Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями» Ю. Н. Рериха, для работы над которым еще при жизни Юрия Николаевича была создана группа, куда входил Ю. М. Парфионович. После ухода из жизни Ю. Н. Рериха (21.05.1960) этот труд был доработан и издан Ю. М. Парфионовичем и *В. С. Дылыковой* [1]. Она рассказала также о работе над переводом медицинского трактата «Голубой берилл», которому Парфионович посвятил пять лет жизни (1983–1988). Первое издание этого труда под названием *Tibetan Medical Paintings* появилось в Лондоне в 1992 г. уже после смерти Юрия Михайловича [2]. В России при участии Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН русская версия была издана в 1994 г. [3]. В подготовке к изданию этой и других работ соратницей и верной помощницей Ю. М. Парфионовича неизменно была его жена *В. С. Дылыкова*. Она и теперь продолжает заниматься исследованием тибетских текстов, работает над переводом и изучением «Калачакрантры».

Доклад *И. В. Григорьева* (Исп. ком. СНГ) «Ю. М. Парфионович и будущее отечественной буддологии» был посвящен роли исследований этого выдающегося ученого в российском востоковедении. Хотя профессиональная деятельность Ю. М. Парфионовича продолжалась немногим более 30 лет, ему удалось заложить фундамент отечественной тибетологии. По мнению докладчика, его труды представляют не только огромную научную ценность, но и важны для подготовки квалифицированных тибетологов. Особенно широко используются созданный им совместно с *Б. В. Семичовым* и *Б. Д. Дандароном* «Краткий тибетско-русский словарь» [4], его книга «Тибетский письменный язык» [5], а также доработанный им «Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями» Ю. Н. Рериха. Наиболее признанной на международной арене работой Ю. М. Парфионовича является его издание и исследование медицинского трактата «Голубой берилл», переведенное в 1990-х годах на все европейские языки. Докладчик рассказал о работе группы энтузиастов над брошюрой, посвященной 100-летию Ю. М. Парфионовича, в которой они намереваются опубликовать воспоминания известных деятелей культуры и науки о встречах и контактах с этим выдающимся ученым.

Научная часть конференции началась с выступления ученых, занимающихся **исследованием истории и культуры Тибета и буддизма**.

Е. Д. Огнева (ИВ НАН Украины) в докладе «Образы бодхисаттвы Авалокитешвары в коллекции Кабинета Рериха: Авалокитешвара – податель прозрения» рассмотрела три танки с изображением бодхисаттвы Авалокитешвары. Из них на двух изображен хорошо известный образ – «Авалокитешвара Четырехрукий» (санскр. *avalokiteshvara chaturbhujā*, тиб. *sruyan-ras-gzigs phyag-bzhi-pa*), ипостась бодхисаттвы Милосердия, который



известен также как Авалокитешвара Четырехрукий Шестислоговой (тиб. *spyun-ras-gzigs phyag-bzhi-pa yi ge drug pa*). Еще на одной танке представлен персонаж, известный как Мигджед (тиб. *mig-'byed*), или «Глазоцелитель» – податель прозрения. Появление образа этого бодхисаттвы связывается с традицией школы ньингма и восходит к тибетской традиции письменных медицинских текстов, описывающих целительную практику тибетских лекарей – «окулистов». С течением времени культ этого бодхисаттвы формируется и в других буддийских школах Тибета, в частности в школе гелук. Особую популярность культ Мигджеда получает в Монголии, где он известен как Мигджид Жанресиг (от тиб. Чэнрезиг – «Взирающий оком»). Однако время его проникновения из Тибета не установлено. Докладчица рассказала о трудностях интерпретации иконографии Мигджеда, которая, по всей видимости, окончательно не сложилась: на танках, где представлен его образ, жест «очищения глаз» изображается достаточно произвольно, элементы иконографии бодхисаттвы Авалокитешвары воспроизводятся непоследовательно (отсутствие образа будды Амитабхи, отсутствие шкуры антилопы, изменение атрибутов).

Доклад *Б. У. Куминова* (ИВР РАН) «Захват джунгарами Тибета в 1717 г.» был посвящен религиозным и политическим причинам вторжения джунгар в Тибет. Докладчик показал, что этому событию предшествовал религиозный кризис: ламы трех ведущих монастырей школы гелук (Серы, Дрепунга и Таши-лхунпо) считали Далай-ламу «ложным», так как он стал ньингмапинцем и уже не мог быть во главе традиции гелук. В своей борьбе за «изначальное» учение Цзонкхапы они опирались на Панчен-ламу. Добиваясь интронизации «истинного» воплощения – юного Калсана Гьяцо и свержения правителя Тибета Лхавзана, ламы обратились за помощью к джунгарскому Цэван-Рабдану. В начале августа 1717 г. джунгары во главе с Церинг-Дондубом вошли в тибетский Нгари. В последние дни ноября того же 1717 г. они захватили Лхасу. Докладчик рассказал о политической ситуации того времени, не позволившей джунгарам надолго обосноваться в этом регионе, и подробно восстановил историческую последовательность дальнейших событий, в результате которых осенью 1720 г. джунгары покинули Лхасу. В Лхасу был доставлен Далай-лама, которого был вынужден признать Панчен-лама, а император утвердил его Далай-ламой Шестым.

Р. Н. Крапивина (ИВР РАН) в докладе «О буддологии в тексте *Abhisamayālaṅkāra* (тиб. *Mngon rtogs gyan*)» опиралась на текст, полное название которого «Трактат об инструкциях о совершенстве понимания, называемый “Украшение из постижений”». В буддийской традиции автором этого текста считается бодхисаттва Майтрея, передавший его Арья Асанге – знаменитому индийскому философу IV в. Этот текст является комментарием к сутрам Праджняпарамиты в версии сутры из 25 тысяч строф. Комментарий и структура самого текста раскрывают «скрытый» в сутрах Праджняпарамиты предмет – путь (скр. *mārga*; тиб. *lam*) как систему мышления и поведения. Первые три главы содержат «три типа всезнания» – всезнание основ, всезнание путей и всезнание Будды. Последующие четыре главы представляют «инструментарий» для овладения тремя типами всезнания. Последняя, восьмая, глава описывает результат прохождения пути под названием «тело-Дхарма», то есть корпус знания, достигнутого на Пути и представляющего собой



новые качества ума и тела пробужденного существа (Будды) [6]. Докладчица показала важность этого текста для живой современной традиции обучения и образования в буддийских монастырях-университетах. При этом она подчеркнула, что носители традиции под словом «буддология» понимают «науку о внутреннем предмете» (тиб. nang don rigs pa), связанную с процессом изменения мышления и поведения. Что касается использования слова «буддология» в современной науке, то, по ее мнению, это лишь обозначение текстологической и источниковедческой работы.

Ю. И. Дробышев (ИВ РАН) в докладе «Магические средства ведения войны на монголо-тибетском фронте» собрал свидетельства о том, какие магические средства монголы и их соперники применяли в борьбе между собой. Известно, что, отправляясь в военные походы, монголы совершали определенные ритуальные действия, из числа которых докладчик отметил два, о которых достоверно известно. Это обращенная к Вечному Небу молитва и ритуал окропления знамени. Иной информации о том, что монголы в первые десятилетия XIII в. обращались к помощи каких-либо иных божественных сил при военных действиях, в источниках нет. Докладчик затруднился сказать, был ли у них тогда персонифицированный бог войны, в качестве которого в поздней монгольской мифологии выступает Жамсаран, пришедший из тибетского пантеона. Тангуты же либо сами, либо с помощью тибетцев активно использовали против монголов магические средства, частью связанные с Махакалой¹, а частью пришедшие из древней, добуддийской, традиции. Докладчик о них подробно рассказал, а также показал их влияние на представления монголов. В частности, он отметил, что документально подтверждено использование Махакалы для достижения военных целей Хубилаем в основанной им империи Юань. Известно, что он был первым Чингисидом, получившим посвящение в тантру (1253 г.), еще до того, как он стал великим ханом.

Доклад Н. В. Александровой (ИВ РАН) «Волосы Будды: паломнический и житийный нарратив, изобразительная традиция» был посвящен культуре реликвий Будды, взаимосвязи которого с иными формами религиозной деятельности представляют большой интерес. В Индии этот культ нашел самое разнообразное отражение в литературе и был одним из проявлений всего комплекса буддийской культуры. Многочисленные описания сакральных локусов, из которых последовательно выстроены тексты китайских паломников, обошедших Индийский субконтинент, дают представление о множестве культовых центров и почитаемых реликвиях, об их разновидностях и их распределении в пространстве. К важнейшей категории реликвий, получивших название «телесных» (śarīradhātu), принадлежали «волосы Будды», сохранившиеся в ступах и монастырях. Докладчица, проанализировав собранные паломниками сведения и сопоставив их с индийскими житийными текстами, выявила связанные с «реликвиями волос» различные смысловые ассоциации, свойственные раннему буддизму. Она затронула также проблему соотношения культа волос Будды с изобразительными канонами и формульными текстами буддийской традиции.

Два доклада были посвящены **исследованию топонимов и их роли в изучении мировоззрения и культурных взаимодействий исследуемых**

¹ Махакала – защитник учения Будды, изображаемый в гневной форме.



регионов. *А. Г. Люлина* (ИВ РАН) в докладе «Особенности топонимов Западного края Китая (西域): лингвокультурный аспект» показала, как на географические названия в китайском языке влияли исторические и культурные изменения. На древних картах Китая в Западном крае были отображены преимущественно «китаезированные» топонимы, например оз. Иссык-куль называлось Жэхай (热海), Яркенд именовался Шачэ (莎车县), Памир – Цунлин (葱岭) и пр. На разных исторических этапах наименования одних и тех же топонимов менялись, отражая местные лингвокультурные особенности и изменения в восприятии Китаем народов и земель региона. Название 西域, как и первое наиболее полное описание, этот регион получил в «Хань шу» после путешествия чиновника Чжан Цяня в I в. до н. э. Следующим важным этапом развития связей Китая с народами региона стало распространение буддизма. Описание Западного края содержится в «Записках о буддийских странах» монаха Фа-сяня, а также немного позже в «Путешествии в Западный край в период Великой Тан», составленном монахом Сюань-цзаном (VII в.). Проникновение буддизма и необходимость перевода индийских сутр на китайский язык способствовали формированию китайской переводческой традиции, важным принципом которой стала фонетическая транскрипция непереводаемых понятий. Впоследствии это повлияло на характер изменений в переводе топонимов Сиюй. Докладчица показала, что исследование лингвокультурного аспекта топонимики Синьцзяна позволяет не только определить важные черты взаимодействия Китая с народами региона, но и выделить принципы перевода местных топонимов на китайский язык в разные исторические периоды.

А. Солька (независимый исследователь, Лозанна) в докладе «Скифский язык, топонимы Скифии и Центральной Азии, индоевропейские языки: культурные заимствования из Индии и культур древнего Понта Эвксинского» проанализировал скифские названия рек и мест, что, с одной стороны, позволило ему получить больше знаний о скифском языке, а с другой стороны, увидеть некоторые заимствования, свидетельствующие о культурных обменах с такими великими царствами, как Индия и Персия. Докладчик отметил огромную роль С. В. Кулланды в выработке методики изучения подобного материала и других источников скифских культур, позволяющих исследовать межкультурные связи в Понт-Эвксинском регионе и за его пределами.

Большинство докладов на «Рериховских чтениях» было посвящено **исследованию древних и средневековых индийских произведений, проблемам формирования их текстов, вопросам интерпретации и перевода.**

Л. И. Куликов (ВШЭ, Гентский ун-т) в докладе «Пятнистый охотничий зверь индоевропейцев и “Атхарваведа” 19.49.4 (заметки об индоиранском бестиарии)» предложил новую интерпретацию ведийского существительного *piśá-*. На основании филологического анализа двух ведийских фрагментов (из гимнов «Ригведа» 1.64.8 и «Атхарваведа» 19.49.4), а также сопоставления с некоторыми формами других индоевропейских языков (греческий, славянские, германские) он пришел к заключению, что это слово обозначает не антилопу или оленя (как считали большинство ведологов), а скорее крупного зверя из семейства кошачьих – гепарда или леопарда. Исходя из этого, им был предложен новый перевод стиха из «Атхарваведы» 19.49.4. В заключение доклада было проведено сравнение с еще несколькими фор-



мами, засвидетельствованными в «Ригведе» (*śábala-*, *śágvāra-*), неясными по значению, но, возможно, относящимися к той же семантической области, что и ведийское *piśá*.

Н. А. Корнеева (независимый исследователь, Москва) в докладе «Сура (*surā*) в ведийских ритуалах Ваджапея и Саутрамани» показала отличия в использовании *сур*² при проведении ритуалов *Ваджапеи*³ и *Саутрамани*⁴. На основании анализа источников она пришла к выводу, что сура в ведийских шраута-ритуалах связана с жертвоприношением сомы и выступает в качестве его продолжения или дополнения. При проведении Ваджапеи сура приобретает готовой, предписания по ее приготовлению даются только при описании Саутрамани, причем терминология, связанная с этим процессом, а также слова мантр и их предназначение свидетельствуют о тенденции имитировать жертвоприношение сомы. Только при проведении Саутрамани очищенная мантрами сура уподобляется соме, возливается в огонь, и жертвователю или приглашенный брахман могут выпить ее остатки. При проведении Ваджапеи сура предлагается участникам гонок на колесницах.

А. М. Пахомова (МГУ) выступила с докладом «О роли змея (*nāga*) в вайшнавском культе раннего периода индуизма». Особое внимание она уделила образу Шешы или Анантешешы и истории его возникновения, при этом показав связь образов змей с важнейшими философскими категориями индуизма – *майей* и *шуньей*, а также *лилой*. В докладе также были рассмотрены объекты религиозного назначения, которые относятся как к культу змеопклонства, так и к почитанию Вишну и Лакшми. В основу исследования легли вишнукские религиозные тексты, возникшие до периода влияния кришнаизма, поскольку именно в них фигура змея еще не утратила свою космогоническую функцию. В связи со сложностью интерпретации змеиных образов докладчица проследила их эволюцию от «Ригведы» до «Ниламатапураны» и «Вишнупураны», рассматривая мифы различного содержания – от мотивов змееборчества культа Варахи до мотивов сотворения мира с помощью Шешы в мифе о пахтании молочного океана. Она проанализировала также миф о Вишну в образе Нараяны, в котором он отождествляется с Пурушей и связан с представлением о жертвоприношении. В ходе анализа мифов докладчица показала, какую роль в каждом из них играли змеи.

Доклад Н. Р. Лидовой (ИМЛИ РАН) «О манерах театральной игры: категория *вритти* в “Натъяшастре”» был посвящен категории *вритти* (*vr̥tti*), подробно описанной в «Натъяшастре» (II в. до н. э. – II в. н. э.) – древнейшем и наиболее авторитетном трактате по теории и практике театра. Будучи

² *Сура* (*súrā*) – название опьяняющего напитка, известного с древнейших времен, упоминаемого, начиная с «Ригведы». В поздних текстах – общее наименование хмельных напитков.

³ *Ваджапея* (*vājareya*, букв. «испытие силы») – древнейший ведийский шраута-ритуал, однодневное жертвоприношение сомы (*ekāhā*).

⁴ *Саутрамани* (*sautrāmanī*) – жертвоприношение Индре Сутраману (*sutrāman*, букв. «хорошо защищающий»), относится к хавир-яджне (*havir-yaǰña*) или ишти (*iṣṭi*) и включает жертвоприношение животных. Саутрамани не является жертвоприношением сомы, однако включает церемонии, характерные для жертвоприношения сомы, кроме того, некоторые элементы обрядов, связанных с сурой, имеют сходство с жертвоприношением сомы.



образованным от корня «vr̥t» со значением «вертеть», «кружить», «поступать тем или иным образом», «происходить» и «существовать», термин *vr̥tti* отражал представление о драме как малом «круговращении» жизни и использовался в театральном тезаурусе для обозначения «манеры» или «стиля» представления, позволяющего актерам как бы «разворачивать» драму на сцене. В докладе было показано значение *vr̥tti* как важнейшего систематизирующего признака, по сути, главной конституирующей основы всех десяти видов драмы, и проанализированы взаимоотношения этой ключевой категории с другими понятиями трактата.

Доклад *Е. А. Юдицкой* (ИВ РАН) «Предварительные замечания к проблеме речевого сбоя в древнеиндийской теории драмы» был посвящен речевым ошибкам как средству художественной выразительности. Это оговорки, ослышки, путанные слова, речь в состоянии безумия, в предсмертной агонии и прочее. Отдельный тип речевого сбоя – это речь во сне и грезы наяву [7]. По мнению докладчицы, в *аланкарашастре* («науке об украшениях», индийской поэтики) среди разнообразных поэтических фигур (*аланкар*) с темой доклада соотносятся как минимум две: *бхрантимат аланкара* и *моха упама*. Обе *аланкары* связаны с мотивом ошибочного восприятия, воспроизводимого в текстах с помощью ошибок в речи. Оба понятия, лежащие в их основе, фигурируют в «Натьяшастре». Например, в XIX главе трактата в списке *сандхьянтарани* (список сюжетных мотивов) упоминается термин *бхранти* и другие термины, связанные с ошибками (например, *готраскалита* – ошибка в имени). В списке так называемых *лакшан* (характерных признаков) в XVI главе упоминается термин *бхрамша*, который можно трактовать как оговорку. Кроме того, в тех главах «Натьяшастры», где излагается теория *рас* и *бхав* (различных состояний), речевые ошибки упоминаются как симптомы определенных состояний, как, например, любовь в разъединении (*випраламба бхава*). В XX главе, посвященной описанию десяти видов санскритской драмы, фигурирует также термин *витхьянга* (элемент *витхи*), относящийся к списку из тринадцати «речевых ситуаций», которые надлежит использовать при написании пьесы в жанре *витхи*. Докладчица представила свой перевод тех *витхьянг*, в которых описываются разные виды речевого сбоя, и проиллюстрировала их примерами из пьес.

Доклад *Е. Г. Вырщикова* (ИВ РАН) «Мотивационные доминанты как “система ожидания” в санскритском и палийском повествовании» касался повествовательных эпизодов «Дигха-никая» и «Рамаяны». Докладчик отметил, что во всех случаях повествовательные эпизоды отличает от неповествовательных наличие активных персонажей, имеющих конкретную цель. Для достижения последней персонаж должен проявить волевой импульс («хочу!» по Л. С. Выготскому [8, с. 357–359]), который, в свою очередь, сопряжен с аффективной составляющей. По мысли автора, изучение повествования в «Рамаяне» и «Дигха-никая» добавляет в этот комплекс третью составляющую – семантическую. Однако анализ повествования выявляет и качественную разницу в действии аффективно-волевого и семантического комплексов. Первый по природе своей является доминантой, то есть при появлении подавляет все прочие волевые импульсы. Второй же, напротив, обозначением одной составляющей провоцирует опознание всей семантической структуры или мыслеобраза как целого, то есть, в терминологии В. Н. Романова, явля-



ется типичной «системой ожиданий» (см. [9]). Таким образом, как полагает докладчик, каждый мотивационный комплекс имеет двойственную природу.

В докладе *Е. В. Тюлиной* (ИВ РАН) «Особенности представлений о творении Вселенной и ее истории в пуранах» было показано, что особенности пуран как жанра во многом связаны с иным по сравнению с предшествующей литературой восприятием времени и истории. Считается, что тематику этих произведений определяют тексты, соответствующие так называемым «пяти признакам» (pañcalakṣaṇa): творение (sarga), гибель и новое творение (pratisarga), генеалогии (vaṁśa), периоды мира, каждый из которых имеет своего прародителя Ману (manvantara), и история Солнечной и Лунной царских династий (vaṁśānucarita). Все эти темы посвящены возникновению и истории Вселенной и демонстрируют своеобразные представления о времени, которые были проанализированы в докладе. Если в древности представления о времени были связаны с годовым циклом, объединяющим космические, природные и общественные, выраженные в ритуале циклы, то в пуранах наблюдаются попытки «распрямления» времени, подобно тому как это делается в европейских раннеисторических описаниях. Однако индийские «истории мира» можно называть так весьма условно – в них история в современном понимании этого слова подменяется мифологической историей. Творение, превратившееся в цепь творений, генеалогии богов и мудрецов, царские списки – все так или иначе связывается с историей перевоплощений Верховного бога и бесчисленных проявлений его энергий, с историей появления его многочисленных потомков и последователей.

С. О. Цветкова (СПбГУ) в докладе «Эпитет, образ, мотив в средневековой поэзии бхакти» показала, что в средневековой поэзии бхакти, главным образом кришнаитского, но и других направлений (в частности, песенной проповеди сантов), эпитет употребляется чрезвычайно редко. Это относится и к поэзии, наиболее приближенной к фольклору (песенные тексты Миры Баи, отчасти – Кабира), и к сочинениям более образованных в литературном плане авторов (Сурдаса, поэтов Аштачхап («[Союза] восьми свидетельств»). Разумеется, в кришнаитской средневековой поэзии широко употребляются все традиционные пуранические имена-эпитеты Кришны, в проповеди сантов – ряд эпических имен-эпитетов. В докладе же главное внимание было обращено на «небожественные» эпитеты и на приемы их замещения в средневековой индийской поэзии.

Доклад *О. П. Вечериной* (РУДН) «“История Тирумулара”: биография бхакта и биография сиддха» был посвящен исследованию двух биографий тамильского поэта-бхакта Тирумулара, считающегося первым сиддхом среди тамильских сиддхов. Одна из них – это автобиография, написанная самим Тирумударом, и включенная им в текст первой тантры «Тирумантирам» (1.5.73–94). В ней кратко и последовательно описываются пройденные им самим четыре стадии четверичного пути богореализации (*чарья, крия, йога, джняна*), детальное изложение которых и является главной темой «Тирумантирам». Второй текст – это биография Тирумулара как одного из 63 бхактов-гонимых, список которых был канонизирован Сундараром в его знаменитом 39-м падигаме (Тируттондар тируттохей», tirumurai VII.39), инспирированном, согласно традиции, самим Шивой. Эта биография содержится в качестве самостоятельной пураны в «Перияпуранам» Секкилара



(XII в.) (tirumurai XII.36.3564–3591). В докладе был проведен сравнительный анализ этих биографий.

Н. В. Гордийчук (РУДН) в докладе «Любовные и религиозные мотивы в средневековой тамильской поэме “Тирукковейар” Маниккавасахара» рассказал об особенностях «Тирукковейар» («Священная гирлянда»), одним из дошедших до нас произведений святого и поэта Маниккавасахара (IX в.), составляющем восьмую книгу тамильского шиваитского канона «Паниру тирумуреи» («Двенадцать священных книг»). В отличие от «Тирувасахам» («Священные речения»), где практически отсутствует дистанция между автором и лирическим героем гимнов, обращенных к Шиве, «Тирукковейар» состоит из четырехсот стихотворений, стилизованных под древнюю любовную поэзию в жанре *ахам* и написанных от лица ее персонажей (герой, героиня, подруга героини, бродячий музыкант и др.) Однако, по мнению докладчика, отличия «Тирукковейар» от древней поэзии *ахам* весьма существенны. Отдельные стихотворения в антологии (поэме?) выстроены в форме единого нарратива, что было не характерно для древних поэтических сборников эпохи Санги. Кроме того, в них вплетены мотивы шиваитской гимнографии, в результате чего возникает дополнительный уровень интерпретации: основным предметом этой поэзии становится не любовное чувство между людьми, а отношения между бхактом и божеством.

М. Б. Мейтарчиян (ИВ РАН) в докладе «Зороастрийский культ огня и ритуалы парсов Индии» показала, каковы особенности культа огня у парсов. Так называли зороастрийцев, которые после исламского завоевания Ирана в VIII в. переместились в Индию. История их общины отражена в эпической поэме «Киссаи-Санджан» («Сказ о Санджане»), которую сочинил в 1600 г. парсийский жрец Бахман на основе устных преданий. Из нее известно об особенностях почитания священного огня Аташ-Бахрам, о которых и было рассказано в докладе. Первое поселение парсов было разрушено около 1405 г. Однако парсы спасли огонь Аташ-Бахрам и перенесли в пещеру «на горе по имени Бахрот» в 14 милях от Санджана. Предположительно, его держали в металлическом сосуде афринагане, который обычно использовали при богослужении для горящих углей, что было отступлением от традиционного ритуала почитания священного огня на каменном алтаре в виде колонны. Это послужило началом новой традиции использования металлических сосудов для всех священных огней. Докладчица рассказала об особенностях главной зороастрийской литургии «Йасны», отметив описание ритуала в парсийском храме, приведенное Б. А. Литвинским [10, с. 334–335].

В докладе «Астрологические манускрипты на танкри из коллекции Кхубрама Кхушдиля (Химачал-Прадеш): особенности текстов и датировка» *А. С. Крылова* (ИВ РАН), *Е. А. Ренковская* (ИЯз РАН, ИВ РАН) рассказали о своих исследованиях частной коллекции рукописей, полученной ими в оцифрованном виде во время лингвистической экспедиции в округ Куллу штата Химачал-Прадеш (Индия). Письменность танкри (такри) была распространена в XVI–XX вв. в горных районах Северо-Западной Индии (на территории современных штатов Химачал-Прадеш, а также Панджаб, Уттаракханд и союзной территории Джамму и Кашмир) и утрачена в XX в. в связи с переходом на деванагари. Коллекция рукописей была собрана жителем округа Куллу Кхубрамом Кхушдилем (ум. 2020), последним человеком в регионе,



читающим эту письменность. Докладчицы впервые ознакомились с его коллекцией в 2014 г., а в 2017 г. она была оцифрована местным режиссером-документалистом Хималом Начикетом и передана им в оцифрованном виде. Коллекция состоит из около 5000 файлов формата jpg. В нее не вошел ряд документов, которые могли вызвать конфликты среди местного населения. Тексты коллекции были созданы в разных регионах и в разное время, поскольку они записаны разными локальными вариантами танкри. На некоторых видны комментарии и пометы Кхубрама Кхушдиля. Помимо танкри в манускриптах также встречаются отдельные записи арабским письмом, а также тексты на санскрите и языках химачали, записанные деванагари. Ряд рукописей содержат иллюстрации (астрологические схемы, иконографические изображения богов и героев). Изучение этой коллекции представляет большой интерес, так как подобные памятники на танкри до сих пор остаются за пределами внимания исследователей.

Доклад *Е. А. Ренковской* (ИЯз РАН, ИВ РАН) «Жизнь и реалии Кумаона в народных песнях-*ньоли*» был посвящен фольклорному песенному жанру *ньоли*, распространенному в регионе Кумаон (одном из исторических и административных регионов штата Уттаракханд, Индия). *Ньоли* представляет собой пропеваемое рифмованное двустихие, в котором первая и вторая строки могут быть связаны между собой по смыслу, а могут быть независимыми. *Ньоли* считается женским фольклорным жанром: основная его тема – разлука с мужем или любимым. Этимология этого слова на данный момент не имеет однозначного толкования. Существует мнение, что жанр *ньоли* (*nyoli*) назван так по имени лесной птицы, которая считается символом тоски в разлуке из-за ее «плачущего» крика. При этом само слово *nyoli* с большой вероятностью является контаминацией слов *nai* «новая» и *byoli* «невеста» – «женщина, недавно вышедшая замуж» (аналогичные контаминации отмечаются, в частности, в непали, ср. *perṭo* «плосконосый» < *nāk* «нос» + *serṭo* «плоский»). В докладе были рассмотрены некоторые тексты *ньоли*, в которых упоминаются топонимы Кумаона и многие другие реалии этого региона, отражающие природу, быт, исторические и социальные особенности.

На чтениях выступили также и исследователи **индийской философии**. Доклад *Н. А. Канаевой* (ВШЭ) «Был ли Панчашикха материалистом?» был посвящен проблемам изучения истории философии индийской системы санхья. Известный специалист по санхье Джеральд Джеймс Ларсон в своей работе [11] признавал, что в литературе пока нет полного понимания смысла главных концептов санхьи (*пракрити*, *пуруша*, *виека*, *виджняна*, *кайвалья* и т. д.) и неясно, в каком смысле надо понимать эволюцию материи: космологическом и/или психологическом. Подтверждение его оценки можно найти в последних исследованиях, в частности защищаемых диссертациях, в которых один из известных учителей санхьи, Панчашикха (ок. 100, по К. Поттеру), идентифицируется как материалист. Опираясь на подробное исследование 211–212 глав «Мокшадхармы» (в русском переводе 218–219) [12, с. 164–174], проведенное Ангеликой Маллинар [13], докладчица пришла к следующему выводу: Панчашикха отвергает не идею субстанциального «я», а ошибочные доводы и ошибочные доводы, приводимые другими в поддержку существования неизменного «я» как духовной субстанции. Поэтому Панчашикху нельзя считать материалистом.



С. Ч. *Офермас* (ИВ РАН) в докладе «Зеркало, конец иллюзии. Или как удовлетворить тайно влюбленную, касающуюся кувшинами груди отражения возлюбленного» представил свое исследование отрывка из III главы «Тантра-алоки» Абхинавагупты (3.1–23). Глава, в которую входит этот отрывок, посвящена так называемому «пути, или подходу Шамбху (Шивы)» (*śāmbhavarāya*), описывающему состояние, когда ты ощущаешь себя Шивой, и то, как мир проявляется из тебя, когда ты Шива. В ней систематизировано то, что с оговорками можно назвать «теорией отражения», притом отражения именно зрительного, метафорой которого является зеркало, упоминаемое в словах, вошедших в название данного доклада. Докладчик предложил свое прочтение и толкование упомянутого отрывка, а также комментарии к тексту, написанного Джаяратхой, последователем Абхинавагупты.

Несколько докладов были посвящены **индийскому искусству и отражению Индии и ее представлений в культуре других народов**.

В докладе *Д. Н. Воробьевой* (ГИИ) «Эволюция струнного музыкально-го инструмента вины на материале скульптуры пещерных храмов южной Индии (I–X вв.)» на примере анализа скульптуры южноиндийских пещерных комплексов (включая Декан) было показано, какие струнные инструменты бытовали в Индии с V до X в. Всего изображаются пять типов струнных инструментов: дуговая арфа, лютия, бамбуковая, коробчатая и трубчатая цитры. Два первых типа инструментов являются, скорее всего, «привозными» – не так много их изображений встречается в скульптуре храмов. Наиболее распространенным музыкальным инструментом является бамбуковая цитра с одним тыквенным резонатором, помещаемым в верхней части инструмента. Докладчица проследила эволюцию этого инструмента: он может быть и однострунным, и многострунным – об этом говорит ширина грифа, с течением времени прибавляется второй тыквенный резонатор в нижней части инструмента, что можно отметить уже в скульптуре IX–X вв., например в рельефах галереи храма Кайласанатха в Эллоре и рельефах джайнских храмов того же комплекса.

Е. О. Кузина (РУДН) в докладе «Визуальная поэзия или поэтический рисунок Рабиндраната Тагора: традиция каллиграфии и “фигуры-лампы”» рассмотрела взаимосвязь художественных образов Тагора с традицией исламской каллиграфии и сопоставила некоторые его рисунки со стихотворениями. Это дало возможность предложить новый подход в описании и интерпретации его весьма обширного художественного наследия. Докладчица показала, что на творчество Тагора, воспитанного на персидской литературе, большое влияние оказала суфийская традиция, в которой каллиграфия имела особое, *нуминозное*⁵, значение. В одной из поздних серий Тагора, так называемые «фигуры-лампы», суфийское влияние особенно ярко выражено: эти фигуры прочитываются, с одной стороны, словно отдельные буквы, формально напоминая арабскую вязь, а с другой – выражают важнейшую для этой традиции идею мистического света. Одновременно с этим образ лампы часто встречается в поэзии Тагора, можно найти немало стихотворений, в которых идея мистического света выражается с помощью подобной метафоры. Например, в нескольких стихотворениях сборника «Гитанджали» в разных контекстах

⁵ *Нумен* – «явленное сакральное».



появляется «лампа» или «светильник». Все эти примеры были рассмотрены и проанализированы в докладе.

М. С. Фомин (Ольстерский ун-т) в докладе «Индийское царство и индийские диковины в средневековых ирландских рукописях XV в. “Романа об Александре”» рассказал о своих исследованиях произведений из цикла об Александре Македонском, сохранившихся в переводах на ирландский язык. Он рассмотрел фрагменты трех рукописей: Оксфордской рукописи Бодлеянской библиотеки Роулинсон (Б 504), а также двух рукописей из библиотеки Королевской академии наук Ирландии – «Пестрой Книги» и «Книги из Баллимоута». В данных источниках рассказывается о кампании армии Александра в Индии, приводится описание дворца индийского царя Пора, а также диковинных зверей (слонов, бегемотов, львов, пантер, змей с двумя и тремя головами и так далее). Докладчик указал, что вышеперечисленные звери изображены на карте мира (Mappa Mundi) XIII в., которая хранится в соборе Херефорда в Англии. Так как указанные ирландские рукописи составлялись переписчиками, работавшими по заказу знатных англо-норманнских семей (еще не утративших связь с метрополией), можно говорить о том, что переписчики были знакомы с данными карты из Херефорда и использовали их для описания диковин Индии в ирландской версии «Романа об Александре».

Доклад *А. Г. Мехакяна* (ГММ А. Н. Скрябина) «Танец суфийских дервишей-волчков ритуала “сама” и сакральный “танец вихря” (фр. dance vertige) “Мистерии” А. Н. Скрябина» был посвящен теме головокружительного священного танца, ведущего к экстазу или слиянию с Абсолютом, появившейся в симфонических поэмах композитора («Поэма Экстаза», «Прометей. Поэма огня»). Есть основания предположить, что появление темы экстатического танца в «Поэме Экстаза» было обусловлено увлечением композитора культурой античности, в частности мистериальным культом Диониса-Вакха, о чем в своей книге «Скрябин» пишет друг и единомышленник композитора, известный поэт-символист, философ Серебряного века В. И. Иванов [14, с. 67]. Тема неистового экстатического танца в творчестве А. Н. Скрябина могла появиться и под влиянием индийской, в частности суфийской мистической, философии, в которой священный танец вертящихся дервишей играл особую роль. По воспоминаниям музыковеда Л. Л. Сабанеева, увлечению Скрябина суфийской философией способствовала встреча композитора в 1914 г. в Москве со знаменитым индийским музыкантом, поэтом и суфийским философом Хазратом Инайятом Ханом [15, с. 200]. Сакральная хореография должна была занять свое достойное место в скрябинском синтезе искусств, в создаваемой им грандиозной синэстетической «Мистерии». Докладчик также показал, что поэтико-философские тексты композитора свидетельствуют о его большом интересе к индийской традиции.

В конце конференции выступили докладчики, занимающиеся **исследованием научного и культурного наследия Ю. Н. Рериха**.

А. М. Шустова (ИВ РАН) в докладе «Вклад Ю. Н. Рериха в развитие тибетского языкознания» отметила, что Ю. Н. Рерих (1902–1960), занимавшийся исследованиями самых разнообразных аспектов тибетской истории и культуры, особенных успехов добился в области тибетского языкознания. Он впервые разработал методологию научного описания конкретного тибет-



ского диалекта, дал транскрипцию и транслитерацию неизвестных до того времени тибетских диалектов, составил лингвистическую карту Тибета, впервые в тибетологии поставил вопрос о необходимости и важности научного изучения современных диалектов тибетского языка. Он стал основоположником новой для того времени отрасли тибетологии – тибетской диалектологии. Ю. Н. Рерих уделял большое внимание проблеме фонетической транскрипции тибетского языка, научной классификации тибетских звуков, в особенности транслитерации и транскрипции современного тибетского языка посредством кириллицы. Помимо написания ряда статей и монографий, он составил большой «Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями». Тибетологические исследования Ю. Н. Рериха были продолжены его учениками-тибетологами: М. И. Воробьевой-Десятовской, Ю. М. Парфионовичем, В. С. Дыльковой, И. Н. Комаровой, Б. Д. Бадараевым, Ш. Бирой, а также В. А. Богословским и А. М. Пятигорским.

Доклад *А. В. Бондарева* (РГПУ) «Культурологический поворот» в исследованиях Ю. Н. Рериха и Л. Н. Гумилёва» был посвящен роли вышеупомянутых ученых в историко-культурологических исследованиях. По материалам личного архива Л. Н. Гумилёва и существующих воспоминаний докладчик реконструировал обстоятельства знакомства и дружбы Гумилёвых и Рерихов, историю их творческих связей и научных контактов. В докладе был проведен сравнительный анализ направлений исследований Ю. Н. Рериха и Л. Н. Гумилёва в области изучения историко-культурной проблематики. Это позволило докладчику метафорически охарактеризовать обращение Ю. Н. Рериха и Л. Н. Гумилёва к историко-культурологической и этнокультурологической проблематике как своего рода «культурологический поворот», открывший совершенно особые перспективы в познании самих глубинных основ единства и многообразия различных самобытных культурных миров.

Доклад *Д. А. Кораблина* (ИВ РАН) «Вклад Ю. Н. Рериха в формирование «транскультурного пространства» Калимпонга (1950-е гг. XX в.)» основывался на материале писем Ю. Н. Рериха, написанных во время пребывания в Калимпонге – небольшом городе княжества Сикким, бывшем настоящим перекрестком культур и «воротами в Тибет». В Калимпонге возникло особое культурное пространство, в котором происходило не только самое разнообразное взаимодействие различных сообществ и отдельных личностей, но также в нем сошлись цивилизационные и политические системы колониального, индийского и тибетского миров. Вклад Ю. Н. Рериха в формирование «транскультурного пространства», по мнению докладчика, определялся его культурной, научной и просветительской деятельностью, во многом направленной на консолидацию местного сообщества. Его активное участие можно проследить по ряду публикаций в газетах: чтение публичных лекций, открытие выставок, участие в религиозных и национальных праздниках, членство в различных общественных организациях. Докладчик пришел к выводу, что характерной особенностью культурного диалога и формирования «транскультурного пространства» в Калимпонге в 1950-е гг. была амбивалентность: традиционные слои тибетцев оказались включенными в модернистские течения, а западные модернисты, востоковеды и тибетологи во многом стремились сохранить традиционный уклад тибетской цивилизации (Ю. Н. Рерих, М. Паллис, Принц Петр Греческий и Датский, Сангхарагшита



и др.). В докладе также был сделан ряд уточнений, касающихся биографии Ю. Н. Рериха.

Заключение

На «Рериховских чтениях» выступили 32 участника. Тематика чтений и географический ареал изучаемых стран соответствовал научным интересам Ю. Н. Рериха. Большинство докладов было посвящено исследованию Индии и Тибета и относилось к самым разным научным дисциплинам – лингвистике, филологии, истории, искусствоведению, философии, религиоведению. Все выступления так или иначе соответствовали общей теме конференции – «Текст и пространство культуры. Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия», – что дало возможность для обсуждения широкого круга вопросов, касающихся проблем формирования и развития культуры, культурных влияний и заимствований, межкультурных связей. Часть докладов была посвящена изучению архивных материалов и наследия Ю. Н. Рериха, Ю. М. Парфионовича и других выдающихся ученых и деятелей культуры, входивших в их круг общения.

Список сокращений

- ВШЭ – Высшая школа экономики, Москва, Россия
State Academic University for Humanities, Moscow, Russia
- Гентский ун-т – Universiteit Gent (Нидерл.), Гент, Бельгия
Ghent University, Ghent, Belgium
- ГИИ – Государственный институт искусствознания, Москва, Россия
The State Institute of Art Studies of the Russian Federation, Moscow, Russia
- ИВ РАН – Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Россия
Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
- ИВ НАН – Институт востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины, Киев, Украина
A. Yu. Krymsky Institute of Oriental Studies. National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine
- ИВР РАН – Институт восточных рукописей, Санкт-Петербург, Россия
Institute of Oriental Manuscripts, St. Petersburg, Russia
- ИМЛИ РАН – Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (ИМЛИ РАН), Москва, Россия
A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
- Исп. ком. СНГ – Исполнительный комитет Содружества Независимых Государств
Executive Committee of the Commonwealth of Independent States, Moscow, Russia
- ИЯз РАН – Институт языкознания РАН, Москва, Россия
Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia



МГУ – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Москва, Россия

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

ММС – Мемориальный музей А. Н. Скрябина. г. Москва, Россия

Alexander Scriabin Memorial Museum, Moscow, Russia

Ольстерский ун-т – Ольстерский университет, Северная Ирландия

Ulster University, Northern Ireland

РГПУ – Российский государственный педагогический университет

им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия

A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia

РУДН – Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

RUDN University, Moscow, Russia

СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-

Петербург, Россия

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

Литература

1. Рерих Ю. Н. *Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями* / под ред. Ю. Парфионовича и В. Дылыковой. Вып. 1–11. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1983–1993. 338 с.; 408 с.; 432 с.; 376 с.; 312 с.; 374 с.; 320 с.; 312 с.; 296 с.; 344 с.; 174 с.

2. *Tibetan Medical Paintings: Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamtsö (1653–1705)*: Ed. Y. Parfionovitch, G. Dorje and F. Meyer. London: Serindia Publications, 1992. 336 p.

3. *Атлас тибетской медицины: Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII в. «Голубой берилл»* // науч. ред. Ю. М. Парфионович / вступ. ст. Н. Д. Болсохоевой и др. М.: Галактика; Галарт, 1994. 587 с.

4. Семичев Б. В., Парфионович Ю. М., Дандарон Б. Д. *Краткий тибето-русский словарь*. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей; 1963. 584 с.

5. Парфионович Ю. М. *Тибетский письменный язык*. М.: Наука; ГРВЛ, 1970. 182 с.

6. *Украсение из постижений (V, VI, VII главы) Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун* / пер. с тибетского, предисл., введ., комм. Р. Н. Крапивиной. СПб: Нестор-История, 2014. 394 с.

7. Юдицкая Е. А. Речь во сне и грезы наяву в классической санскритской драме. *Восток (Oriens)*. 2021. № 3. С. 216–230. DOI: 10.31857/S086919080015159-1

8. Выготский Л. С. *Мышление и речь*. М.: Лабиринт, 1996. 416 с.

9. Романов В. Н. *Историческое развитие культуры (психолого-типологический аспект)*. М.: Савин, 2003. 448 с.

10. Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. *Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан)*. Том 1. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 503 с.



11. Larson G. J. Pañcaśikha. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Ed. K. Potter. Vol. IV. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Eds. G. J. Larson and R. Sh. Bhattacharya. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. Pt. I. Pp. 1–103.

12. *Махабхарата: Мокшадхарма (Основа освобождения)*. Пер., предисл. Б. Л. Смирнова. Ашхабад: Ылым, 1983. 664 с.

13. Malinar A. Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pañcaśikha at Mahābhārata 12.211–12. *Journal of Indian Philosophy*; 2017. Vol. 45, p. 609–649. DOI 10.1007/s10781–017–9315–5.

14. Иванов Вяч. *Скрябин*. М.: Ирис-Пресс, 1996. 96 с.

15. Сабанеев Л. Л. *Воспоминания о Скрябине*. М.: Классика-XXI, 2000. 392 с.

Информация об авторе

Тюлина Елена Валерьевна – кандидат исторических наук старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>, tyulina57@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 27 марта 2021. Одобрена после рецензирования: 21 апреля 2022. Принята к публикации: 07 мая 2022. Опубликована: 29 июня 2022.

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.

References

1. Roerich Yu. N. *Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels*. Ed. by Yu. Parfionovich and V. Dylykova. Issue 1–11. Moscow: "Oriental Literature" Publishers, 1983–1993. 338 p.; 408 p.; 432 p.; 376 p.; 312 p.; 374 p.; 320 p.; 312 p.; 296 p.; 344 p.; 174 p. (In Russ.)



2. *Tibetan Medical Paintings: Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamtsö (1653–1705)*: Ed. Y. Parfionovitch, G. Dorje and F. Meyer. London: Serindia Publications, 1992. 336 p.

3. *Atlas of Tibetan Medicine: A Set of Illustrations to the Tibetan Medical Treatise of the XVII Century “Blue Beryl”*: Scientific ed. Yu. M. Parfionovich; [Introductory articles by N. D. Bolsokhoeva and others]. Moscow: Galaktika; Galart, 1994. 587 p. (In Russ.)

4. Semichev B. V., Parfionovich Yu. M., Dandaron B. D. *A Brief Tibetan-Russian Dictionary*. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1963. 584 p. (In Russ.)

5. Parfionovich Yu. M. *Tibetan Written Language*. Moscow: Nauka; GRVL, 1970. 182 p. (In Russ.)

6. *Decoration of the realizations (V, VI, VII chapters). The study of the Mahayana path in the Homan Datsan of the Tibetan monastery Drepung*: Transl. from Tibetan, pref., intr., comm. by R. N. Krapivina. St. Petersburg: Nestor-History, 2014. 394 p. (In Russ.)

7. Yuditskaya E. A. *Somniloquy and Daydreaming in Classical Sanskrit Drama. Vostok (Oriens)*. 2021. No. 3. P. 216–230 (In Russ.) DOI: 10.31857/S086919080015159–1.

8. Vygotsky L. S. *Thinking and Speech*. Moscow: Labyrinth; 1996. 416 p. (In Russ.)

9. Romanov V. N. *Historical Development of Culture (Psychological and Typological Aspect)*. Moscow: Savin, 2003. 448 p. (In Russ.)

10. Litvinsky B. A., Pichikian I. R. *The Hellenistic Temple of the Oxus in Bactria (South Tajikistan)*. Vol.1 *Excavations. Architecture. Religious Life*. Moscow: “Vostochnaya literature” Publishers, 2000. 503 p. (In Russ.)

11. Larson G. J. Pañcaśikha. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Ed. K. Potter. Vol. IV. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Eds. G. J. Larson and R. Sh. Bhattacharya. Delhi: Motilal Banarsidass; 1987. Pt. I. P. 1–103.

12. *Mahabharata: Mokshadharma (The Basis of Liberation)* / trans., preface by B. L. Smirnov. Ashgabat: Ylym, 1983. 664 p. (In Russ.)

13. Malinar A. *Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pañcaśikha at Mahābhārata 12.211–12*. *Journal of Indian Philosophy*; 2017. Vol. 45. P. 609–649. DOI 10.1007/s10781–017–9315–5.

14. Ivanov V. *Scriabin*. Moscow: Iris-Press, 1996. 96 p. (In Russ.)

15. Sabaneev L. L. *Memories of Scriabin*. Moscow: Classics-XXI, 2000. 392 p. (In Russ.)

Information about the author

Elena V. Tyulina – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow at the Department of the History of the Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>, tyulina57@mail.ru

Author's Links





Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: March 27, 2022. Approved after peer reviewing: April 21, 2022.
Accepted for publication: May 07, 2022. Published: June 29, 2022.

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.

CHRONICLE
Review
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Рецензия на книгу

УДК 908(5-013)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-431-441>

Исторические науки

Проект «Под небом Южной Азии» на пороге новой декады: через интерес навстречу неизвестному

Светлана Евгеньевна Сидорова

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
veta.sidorova@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8528-6236*

Аннотация. Статья посвящена десятилетию междисциплинарного проекта «Под небом Южной Азии» (ПНЮА), в основе которого лежит апробирование наиболее заметных теоретико-методологических «поворотов» в социальных и гуманитарных науках современности – визуального, мобильного, спациального, коммуникативного, эмоционального, материального – на материале семи стран, расположенных на Южно-Азиатском субконтиненте: Индии, Пакистана, Бангладеш, Непала, Бутана, Шри-Ланки, Мальдив. Использование новаторских технологий обрекает участников проекта на постоянное столкновение с неизвестным и выход в малоосвоенные пространства, что в конечном итоге приводит к интенсивному производству новых знаний об этом регионе мира. Накопленная за время реализации проекта информация (полевые и архивные исследования, конференции, семинары, воркшопы и пять вышедших к настоящему моменту томов) позволяет сравнивать его с энциклопедией Южной Азии. Устройство, структура и внутренняя логика проекта анализируются в статье через категории «интереса» и «интересного».

Ключевые слова: Южная Азия; ПНЮА; интерес; интересное; визуальный поворот; мобильный поворот; спациальный поворот; коммуникативный поворот; эмоциональный поворот

Для цитирования: Проект «Под небом Южной Азии» на пороге новой декады: через интерес навстречу неизвестному. *Ориенталистика.* 2022;5(2):431–441 <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-431-441>



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Сидорова С. Е., 2022

© Ориенталистика, 2022





The Project "Under the Skies of South Asia" on the Eve of a New Decade: Through the Interest to the Unknown

Svetlana E. Sidorova

Ph.D. in History, Senior Research Fellow of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,

veta.sidorova@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8528-6236

Abstract. The article is devoted to the tenth anniversary of the interdisciplinary project "Under the Skies of South Asia", which is based on testing the most noticeable theoretical and methodological "turns" in the social and human sciences of modern time - visual, mobile, spatial, communicative, emotional, material - on the material of seven countries located in the South Asian subcontinent: India, Pakistan, Bangladesh, Nepal, Bhutan, Sri Lanka, Maldives. The use of innovative technologies dooms project participants to a constant collision with the unknown and access to underdeveloped spaces, which ultimately leads to the intensive production of new knowledge about this region of the world. The device, structure and internal logic of the project are analyzed in the article through the categories of "interest" and "interesting".

Keywords: South Asia; USSA; interest; interesting; visual turn; mobile turn; spatial turn; communicative turn; emotional turn

For citation: "Under the Skies of South Asia" on the Eve of a New Decade: Through the Interest to the Unknown. *Orientalistica*. 2022;5(2):431–441. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-431-441>.

В 2011 г. Ирина Петровна Глушкова, которая из чистого энтузиазма и желания усилить индологическую подготовку коллег взялась обучать нескольких человек, включая меня, языку хинди, во время занятий увлеченно рассказывала о задуманной ею коллективной книге, посвященной смерти. Затея заключалась в том, чтобы, сфокусировавшись на определенной концепции, отработать ее на примере отдельного региона, в данном случае одного из крупнейших индийских штатов Махараштре. Необходимость топтаться в строго очерченном круге «махараштранской смерти» подвигала авторов к изобретательности, поиску релевантных и нетривиальных сюжетов и, что особенно важно, освоению, применению и дальнейшей разработке теоретико-методологических подходов для понимания смерти как «культурно-исторического института, доминирующего в оформлении пространства и времени, порождающего важные для общества сакральные и профанные



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





традиции и ритуалы, творческое вдохновение и социальное насилие» [1, контритул]. Тогда исследования о смерти (Death Studies), уже повсюду расцветавшие в ведущих западных университетах и институтах, делали первые шаги на отечественной академической ниве, и перед участниками в том числе стояла задача выработки русскоязычных терминов, адекватных и удобных способов говорения о смерти на научном языке гуманитаристики. Вопреки первоначальному сомнению оказалось, что при наличии четко поставленной цели и отсутствии помимо обозначенных выше каких-либо других границ (хронологических, дисциплинарных, жанровых) недостатка в сюжетах не возникло. Появившаяся в итоге на свет книга «Смерть в Махараштре» (СвМ) насчитывала 815 страниц и включала помимо академических статей на самые разнообразные темы отечественных и иностранных участников литературные произведения южноазиатских авторов – эссе, рассказы, пьесы, стихотворения. Более того, все новые и новые кейсы продолжали сыпаться как из рога изобилия, что наводило на мысль о создании второго тома-сиквела.

Однако вместо этого задумка приняла форму более масштабного и амбициозного проекта, территориальные границы которого расширились до всего Южно-азиатского континента, включив семь стран, – Индию, Пакистан, Непал, Бутан, Бангладеш, Шри-Ланку и Мальдивы¹. Помимо поэтического названия «Под небом Южной Азии» (ПНЮА) проект обрел свою эмблему – черный абрис семи наиболее узнаваемых зданий из каждой страны на фоне радуги, а также сайт², который теперь спустя 10 лет в поисковых системах «выскакивает» первым при наборе аббревиатуры ПНЮА. Есть у проекта и еще одна важная константа – в оформлении всех обложек и форзацев томов использованы работы известного индийского художника Судхира Патвардхана, который лично участвует в подборе изображений и поиске колористических решений.

Неизменными и ключевыми компонентами проекта, сложившимися еще в период работы над СвМ, остались проблемный подход, междисциплинарность и многожанровость. В основу задуманной семитомной серии положены наиболее заметные теоретико-методологические «повороты» в социальных и гуманитарных науках последних десятилетий – визуальный, воплотившийся в голубом томе «Портрет и скульптура» (ПиС) (2014) [3], мобильный – в зеленом томе «Движение и пространство» (ДиП) (2015) [4], специальный – в фиолетовом томе «Территория и принадлежность» (ТиП) (2016) [5], коммуникативный – в оранжевом томе «Хула и хвала» (ХиХ) (2017) [6], эмоциональный – в желтом томе «Стыд и гордость» (СиХ) (2021) [7]³. Еще две книги находятся в стадии подготовки. На одну из них придется материальный поворот – «Вещь и польза» (ВиП), второй будет посвящен малоизученной теме слуг – «Слуга и хозяин» (СиХ). Настроенная таким образом оптика втягивает в исследовательское поле большое количество тем и сюжетов, доселе «спящих», маргинальных, и подталкивает к поиску нестандартных

¹ Об истоках проекта см. эссе Ирины Глушковой, посвященное 10-летию ПНЮА [2].

² <https://ivran.ru/pnuu>.

³ Концепции каждого из томов описаны в эссе Евгении Ваниной, посвященном 10-летию ПНЮА [8], а также на сайте ПНЮА.



подходов и интерпретаций. Например, обращение к теории мобильности заставило обнаружить в европейских женщинах времен Британской колониальной империи, двигавшихся на Восток вслед за мужьями или в поисках таковых, предвестниц современного феминистского движения, или увязать темпы развития/распада политических систем со скоростью передачи/обмена информации – в частности почтового оборота, или переосмыслить политико-территориальный концепт Южной Азии через изучение истории дорожного и железнодорожного строительства на субконтиненте.

Обозначенные «гуманитарные повороты» создали такие перспективы и ракурсы, которые вовлекли в поле зрения исследователей вещи и явления хорошо знакомые, можно сказать обыденные, составляющие повседневность едва ли не каждого человека, но зачастую не воспринимавшиеся как объекты академического интереса. Люди каждый день проводят немалые отрезки своих жизней в пути (коротком или длинном), и в этом мобильном существовании они пересекают большие и малые, частные и публичные пространства, материальное наполнение и эстетическое убранство которых становятся частью создаваемого ими видеоряда и вызывают (или не вызывают) отклик, получающий разнообразные проявления, порой весьма активные. Сами эти пространства люди маркируют как знакомые или неизвестные, свои или чужие и ведут себя сообразно (или нет) принятым в них нормам и правилам. Повседневные практики, реализуемые на конкретных участках земли под небом Южной Азии в статике или на ходу, среди вещей и идей, наполненные чувствами и эмоциями, и стали исследовательским фокусом проекта. В свое время Артур Шопенгауэр, размышляя о природе интересного, писал, что «слово „интересно“ служит для обозначения всего, что приобретает сочувствие индивидуальной воли», а произведения называются интересными «тогда, когда события и поступки, о которых они повествуют, побуждают нас к участию в них, событиях, – участию, которое совершенно подобно испытываемому нами при действительных событиях, где замешана наша собственная личность» [9, с. 646]. В этом отношении проект ПНЮА, обращающийся к материям, составляющим индивидуальный опыт каждого, обладает немалым потенциалом вызывать у читательской аудитории интерес, который в таком случае проявляет себя как индивидуальная «внутренняя эмоция, обеспечивающая селективную мотивацию процессов восприятия и внимания...» [10, с. 103].

Субъективная эмоция «интерес» связана с категорией «интересного». Философ и философ Михаил Эпштейн в поисках факторов объективации последней писал: «Как ни странно, наиболее интересны те произведения, которые написаны не ради чистого интереса, а ради познания мира и человека, ради воплощения какой-то идеи, ради эмоционального самовыражения, ради создания оригинальных образов. В этом „диалектическая“ особенность интереса, который тем вернее достигает своей цели, чем больше уклоняется от нее. В природу интересного входит его независимость от того или тех, кого оно может заинтересовать» [11, с. 493]. Выводимая им формула «интересного» выглядит как «соотношение, образуемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе – вероятность доказуемого. Интересность растет по мере увеличения числителя и уменьшения знаменателя» [11, с. 488]. По сути, это формула фиксирует нераз-



рывную связь между очевидным и невероятным, результатом которой является производство нового знания.

В свое время философы эпохи постмодерна Жиль Делез и Феликс Гваттари, также размышляя над категорией «интересного» (применительно к философии), наделили ее характеристиками нового и актуального: «Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное... О многих книгах по философии следовало бы сказать, что они не ложны (ибо это значит ничего не сказать), а незначительны и неинтересны, – именно потому, что они не творят концепта, не привносят нового образа мысли, не порождают мало-мальски стоящего персонажа» [12, с. 108]. Они полагали наименее интересными универсальные концепты, которые «застыли в виде вечных форм и ценностей». «Нельзя, – писали Гваттари и Делез, – ничего свершить ни в позитивной сфере, ни в области критики или истории, ограничиваясь манипуляциями со старыми, готовыми концептами, похожими на скелеты-пугала для творчества, и не замечая, что древние философы, у которых взяты эти концепты, сами делали то самое, в чем современным пытаются помешать, – они творили свои концепты, а не просто отскабливали и отчищали старые кости, как критики и историки в наше время» [12, с. 109]. Потому и интересное для них синонимично актуальному. «Актуальное – это не то, что мы есть, а то, чем мы становимся, то, в процессе становления чем мы находимся, то есть Иное, наше становление – иным». Переосмысливая это положение Гваттари и Делеза Эпштейн пишет: «Интересно то, что отталкивает и отвращает; интересно то, что не соответствует действительности; интересно все, что нарушает положительную конвенцию знания, противостоит как свидетельству фактов, так и вкусу зрителей» [11, с. 491].

Именно так – интересно – по своей внутренней конструкции и потенции устроен проект ПНЮА, в котором за единицу исследования принимаются, как уже говорилось, вещи очевидные, чья очевидность, однако, с самого начала отвергается, они выводятся за рамки общепринятых мнений и установочных суждений, перемещаются на зыбкую почву вопросов и сомнений, а затем подвергнутые аналитическому разбору, произведенному умозрящим исследователем, попытавшимся абстрагироваться от своего или чужого расхожего, обыденного, житейского знания/опыта (или, выражаясь словами Шопенгауэра, от условной «истины как предполагаемой парадигмы» [9,]), предстают в новых ракурсах и интерпретациях, заметно преобразуя картину мира. Опора на методологию и теории, применяемые при анализе к конкретным кейсам, оказывается архиважной для того, чтобы не свалиться в банальности и воспроизводство всем известного (так, Эпштейн, к наименее интересным текстам относит те, что «доказывают самоочевидный тезис», либо «приводят шаткие доказательства неочевидного тезиса», либо, «что хуже всего, неосновательные в доказательстве очевидных вещей» [11, с. 488]).

Девизом проекта, выносимым на титульный лист каждого тома, является «Не вообще, а в частности». Речь не идет о том, что участники проекта занимаются исключительно микроисторией, хотя мелких и частных кейсов накоплено весьма много. Важно, что теоретико-методологическая рамка апробируется индивидуально на каждом рассматриваемом сюжете. С одной стороны, это позволяет исследовать, как теоретические установки работа-



ют на практике, обнаруживать их «девиантное» поведение, анализировать, насколько, будучи выработанными на одном материале (преимущественно западном), они оказываются применимыми к другому (восточному, в частности южноазиатскому), часто не подчиняющемуся «правилам» и ставящему их условный универсализм под сомнение. С другой – это дает возможность нащупывать и выявлять в изучаемых кейсах элементы системности и закономерности, а значит, создавать основу для сравнения и сопоставления, и в этой точке как раз и апеллировать к субъективному интересу читательской аудитории, предлагая новые и порой неожиданные ракурсы и критерии оценки индивидуального житейского опыта.

Поиски гармонии между практикой и теорией обогащают последнюю новыми подходами и ракурсам, что делает проект ПНЮА площадкой для интеллектуального диалога и обмена мнениями не только между узкими специалистами по Южной Азии, но и представителями разных дисциплин, специализирующихся на других регионах земного шара⁴. Одновременно этот диалог способствует выработке русскоязычного понятийного аппарата, пригодного для работы с изучаемыми категориями. Кстати, как бы это ни показалось странным, немалая часть работы по созданию терминологического разнообразия происходит на этапе оформления содержаний книг, во время тщательного продумывания оригинальных, неповторяющихся, но точно передающих смысл названий включенных в тома текстов, усиленного поиска адекватных синонимов и аналогов и сопутствующего этим упражнениям разминания на языке подходящих выражений. В результате одно только чтение содержаний томов ПНЮА представляет собой увлекательнейшее занятие.

Рассматриваемые в каждом томе кейсы не существуют как одинокие паззлы, напротив, стыкуясь теми или иными гранями с другими, они постепенно собираются в общую картину, делая ее все более отчетливой, ясной и интересной. Эти картинки вырисовываются не только в рамках отдельных томов: с учетом неразделимости в реальной жизни объектов исследования, сами тома то и дело конкурируют за сюжеты и заступают на территорию соседей. Результатом стало появление сквозных героев, сюжетов и задействованных источников. Например, Лал Кришна Адвани, индийский политик и один из старейших лидеров партии Бхаратия Джаната, в ПиСе открывает памятник Шиваджи⁵ (2001 г.) в попытке завоевать популярность среди махараштрских избирателей, а в ДиПе, он же, удерживая симпатии электората на общенациональном уровне и используя для этого потенциал мобильных стратегий, дает старт (2013 г.) одному из 565 марафонов для сбора средств на возведение самой большой статуи в мире (182 м, с постаментом 240 м) деятелю индийского национально-освободительного движения Виллабхай Пателю, (ее открытие состоялось в 2018 г., между выпусками четвертого (ХиХ) и пятого (СиГ) томов). В ХиХе сюжет с Адвани вновь появляется, на это раз чтобы показать славный путь на вершину политического Олимпа нынешнего премьер-министра Индии Наредры Моды, который был одним из организаторов или «возничим» знаменитого «колесничного марша» (1990 г.)

⁴ Выходу каждого тома предшествовали масштабные конференции и более камерные воркшопы. Список этих мероприятий можно найти на сайте проекта.

⁵ О Шиваджи как об одном из основных сквозных героев ПНЮА см. [2].



во главе с Адвани, затеянного для создания широкой поддержки идеи восстановления храма Рамы в Айодхье (спустя 30 лет, в 2020 г., храм был заложен Нарендрой Моди). Наконец, в только что вышедшем томе СиГ Адвани защищает ранимые чувства индусов, оскорбившихся планами разрушить индусские реликвии природного происхождения (Рам-сету и Арманатх). Отдельные эпизоды деятельности Адвани, преломленные через призмы «поворотов», не столько восстанавливают этапы его политической карьеры, сколько вскрывают методы и механизмы распространения и укоренения идеологических конструктов в обществе, в данном случае хиндутвы¹, лидирующей в политическом пространстве современной Индии. Значительно менее известные персонажи, мелькая на страницах разных томов, начинают обретать полновесные биографии. Так, братья Дамодар и Балкришна Цапекары сначала коротко появились в ПиСе в роли осквернителей статуи королевы Виктории в 1896 г. Спустя год они участвовали в убийстве двух британских чиновников, и в этом новом качестве они уже предстали в СиГе, где их биография и действия рассматриваются через призму испытываемых ими эмоций: гордости, стыда, вины, унижения.

Пересекающиеся биографии и сюжеты, перекликающиеся методологические и теоретические подходы и инструменты, описанию которых уделяется в текстах значительное внимание, формируют прочный, но одновременно подвижный и гибкий каркас проекта ПНЮА, превращая его еще и в энциклопедию сведений как по Южной Азии, так и по современным течениям в гуманитаристике. Академические тексты разбавляются литературными контрибуциями и картинками, что дает передышку читателю, наполняет содержимое легкостью и эстетикой, а также наращивает объем фактического материала. Не раз ловила себя на том, что для уточнения той или иной информации, термина, названия, имени я все чаще обращаюсь не к сторонним источникам, а к уже выпущенным томам. Этому весьма способствует их техническая оснастка: подробные глоссарии, индексы имен и географических названий, удобная система сносок.

Семичастность проекта во многом определяет и структуру коллектива с условным названием «Глушкова и Со», в котором компанию руководителю проекта поочередно составляют ответственные редакторы в самом что ни на есть прямом и высшем смысле слова, несущие ответственность за каждый из томов, начиная от пристрастного подбора и научного редактирования статей и литературных произведений, глубокого погружения в порой мутные воды теории и методологии соответствующей концепции, написания «разъяснительных» вступлений и заключений, осуществления поэтических переводов до составления иллюстративных коллажей, глоссария, индексов и вычитки корректуры (ПиС – Ирина Прокофьева, ДиП – Светлана Сидорова, ТиП – Анна Бочковская, ХиХ – Евгения Ванина, СиГ – Ирина Глушкова). Во время презентации «своего» второго тома я сравнила принцип существования коллектива ПНЮА с парашютной формацией². Она собирается в воздухе постепенно, сначала выходит из летательного аппарата «база», которая потом и «дер-

¹ Хиндутва – «индийскость» и «индусскость», идеология консолидации индийского общества на основе унифицированной версии индуизма.

² URL: <https://video.ivran.ru/prezentaciya-knig?artid=9898>



жит» всю формацию. В ПНЮА – это как раз руководитель проекта и ответственный редактор. Потом к ним по очереди присоединяются другие участники – сначала авторы, затем переводчики текстов, составители индексов и глоссариев и, наконец, коллектив издательства «Восточная литература», где были выпущены все пять томов. Под пристальным и придирчивым оком наших постоянных редактора, корректоров, художников, верстальщика тексты обретали лоск и законченный вид, а сами книги – индивидуальное художественное оформление. От профессиональности и слаженных действий абсолютно всех участников зависит прочность создаваемой в полете фигуры, парящей «под небом Южной Азии».

Этот образ был выбран неслучайно: давным-давно у меня был очень яркий по силе ощущений и, главное, новизне восприятия себя и мира период, когда я прыгала с парашютом. Каждый раз, когда я выходила на некотором расстоянии от земли из вертолета, я оказывалась в пространстве, где земля и солнце были не на привычном по отношению к телу местах, где царили другие масштабы, где все виделось и слышалось не так, как обычно, и мало что из опыта прошлой жизни давало подсказку, как со всем этим сладить. По мнению К. Изарда, к познанию неизвестного людей подвигает интерес, который он синонимизировал с возбуждением: «Интерес толкает нас вперед, толкает к исследованию, где мы оказываемся перед лицом неизвестности... Если мы сильно возбуждены, если исследование обещает нам волнение приключения, у нас возникает желание продолжить исследование, добраться до сути, до конечного пункта назначения, который пока неизвестен нам» [10, с. 139]. На просторах моей профессиональной деятельности таким новым опытом, толкающим в неизвестность, побуждающим к дерзким в научном плане шагам, стал проект ПНЮА. Каждая новая книга – это выход в еще только формирующиеся в гуманитарных дисциплинах пространства, где появляются новые источники и сюжеты, а старые начинают разворачиваться к исследователю неведанными сторонами. Это превращение очевидного в невероятное и наоборот. Это преодоление силы притяжения тривиальности и радость свободного творческого и интеллектуального полета, подчиненного жестким правилам научного исследования, которые обеспечивают успешное приземление и предвкушение нового взлета.

Литература

1. Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Наталис, 2012.
2. Глушкова И. П. «Под небом Южной Азии»: десять лет «поворотов» в поисках «эмоционального сообщества». *Востоковедение. История и методология*. 2021;3(2):45-57.
3. Под небом Южной Азии. Портрет и скульптура: визуализация территорий, идеологий и этносов через материальные объекты / рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. И. Т. Прокофьева. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2014. 607 с.
4. Под небом Южной Азии. Движение и пространство: Парадигма мобильности и поиски смыслов за пределами статичности / рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. С. Е. Сидорова. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2015. 911 с.



5. Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: Геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств / рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. А. В. Бочковская. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2016. 799 с.

6. Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия / рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. Е. Ю. Ванина. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука, Восточная литература, 2017. 927 с.

7. Под небом Южной Азии. Стыд и гордость: введение в стандарты и практики эмоции / рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова. Ин-т востоковедения РАН. М.: ИДВ РАН, Восточная литература, 2021. 917 с.

8. Ванина Е. Ю. Проект ПНЮА — десять лет: «Под небом» и «на земле» Южной Азии. *Вестник института востоковедения РАН*. 2021;4(2):234-240.

9. Шопенгауэр А. *Полное собрание сочинений* / пер. и ред. Ю. И. Айхенвальда. Т. IV. М.: Издание Д. П. Ефимова, 1910. 694 с.

10. Изард К. Э. *Психология эмоций*. М. – СПб.: Питер, 2009. 464 с.

11. Эпштейн М. *Знак пробела: О будущем гуманитарных наук*. М.: НЛО, 2004. 864 с.

12. Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.

Информация об авторе

Сидорова Светлана Евгеньевна – Институт востоковедения Российской академии наук, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук;
<https://orcid.org/0000-0001-8528-6236>,
✉ veta.sidorova@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 февраля 2022. Одобрена после рецензирования: 18 апреля 2022. Принята к публикации: 18 апреля 2022. Опубликована: 29 июня 2022.

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.



References

1. Glushkova I. (Gen. ed.). *Death in Maharashtra. Imagination, Perception and Expression*. Moscow: Natalis, 2012. 816 p.
2. Glushkova I. «Under the Skies of South Asia»: Ten Years of «Turns» in Search of «Emotional Community». *Oriental Studies: History and Methodology*. 2021;3(2):45-57.
3. Glushkova I. (Gen. ed.), Prokofieva I. (Ed.) *Under the Skies of South Asia. Portrait and Sculpture: Territories, Ideologies and Ethnicities as Viewed through Material Objects*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 2014. 607 p.
4. Glushkova I. (Gen. ed.), Sidorova S. (Ed.) *Under the Skies of South Asia. Mobility and Space: In Quest of Meanings Beyond Stasis*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 2015. 911 p.
5. Glushkova I. (Gen. ed.), Bochkovskaya A. (Ed.) *Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 2016. 799 p.
6. Glushkova I. (Gen. ed.), Vanina E. (Ed.) *Under the Skies of South Asia. Censure and Praise: Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura, 2017. 927 p.
7. Glushkova I. (Gen. ed.) *Under the Skies of South Asia. Shame and Pride: The Preliminaries of Emotional Standards and Practices*. Moscow: Institute of Far East, RAS; Vostochnaya Literatura, 2021. 917 p.
8. Vanina E. The USSA Project: Ten Years 'Under the Skies' and 'On the Ground' of South Asia. *Journal of the Institute of Oriental Studies*. 2021;4(2): 234-240.
9. Schopenhauer A. *Complete Set of Works* (Transl. and ed. Aihenvald Y. I.). Vol. IV. Moscow: Izdaniye D.P. Efimova, 1910. 964 p.
10. Izard C.E. *The Psychology of Emotions*. Moscow-S. Petersburg: Piter, 2009. 464 p.
11. Epstein M. *Mapping Blank Spaces: On the Future of the Humanities*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 864 p.
12. Deleuze G., Guattari F. *What is Philosophy?* Moscow: Institute of Experimental Sociology; S. Petersburg: Alteya, 1998. 288 p.

Information about the author

Svetlana E. Sidorova – Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; <https://orcid.org/0000-0001-8528-6236>
✉ veta.sidorova@mail.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: February 20, 2021. Approved after peer reviewing: April 18, 2022.
Accepted for publication: April 18, 2022. Published: June 29, 2022.

The author has read and approved the final manuscript.



CHRONICLE

Sidorova S. E. The Project "Under the Skies of South Asia"..
Orientalistica. 2022;5(2):431–441

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.

Книжная полка «Ориенталистики»

Мюллер, Август (1848–1892).

История ислама от основания до новейших времен: в 4 томах. Том 1.

Ответственный редактор: Д. В. Микульский. – Москва : Рубежи XXI, 2018. 480 с. – (История Ближнего Востока) (Историческая библиотека); ISBN 978-5-347-00041-8

Мюллер, Август (1848–1892).

История ислама от основания до новейших времен: в 4 томах. Том 2.

Ответственный редактор: Д. В. Микульский. – Москва : Рубежи XXI, 2021. 512 с. – (История Ближнего Востока) (Историческая библиотека); ISBN 978-5-347-00037-1

Фундаментальный труд “Der Islam im Morgen- und Abendland” (Berlin, 1886–1887) по истории Исламской цивилизации, принадлежащий перу крупного немецкого востоковеда А. Мюллера (1848–1892) и отражающий уровень научных представлений своего времени, впервые был издан на русском языке Н. А. Медниковым в России в конце XIX в. «История ислама» Августа Мюллера стала настольной книгой многих поколений специалистов по Ближнему Востоку, оказала существенное влияние на развитие отечественной арабистики в нашей стране.

В 2018 г. к 200-летию Института востоковедения РАН московским издательством «Рубежи XXI» был переиздан 1-й том, а в 2021 г. – 2-й том; ответственный редактор и автор вступительной статьи – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член редколлегии журнала «Ориенталистика» Дмитрий Микульский.

Печатаемая комментированная версия этого сочинения, мы надеемся, что современный читатель, как востоковед, так и всякий, кто интересуется гуманитарным знанием, познакомится с классическим памятником западноевропейской (собственно говоря, немецкой) и одновременно отечественной исторической востоковедной мысли, первое издание которого давно уже стало библиографической редкостью и поэтому в значительной мере выпало из научного и в особенности учебного обихода...

Микульский Д. В., доктор исторических наук, Институт востоковедения РАН



© Фото и видео Ш. Р. Кашафа, К. Ш. Аляутдиновой
© Photo&Video by Sh. Kashaf, K. Alyautdinova

Эрудиция ученого-арабиста, владение источниками и охват огромного исторического материала ставит редактора и автора комментариев в особое положение – фактически он выступает как соавтор А. Мюллера, за что следует ожидать благодарности от читателей, которая, надеемся, не заставит себя ждать. На этот пример должны ориентироваться те, кто публикует старую литературу в любой области истории.

Калинина Т. М., кандидат исторических наук, Институт всеобщей истории РАН

Полный текст рецензии см.:

Калинина Т. М. [Рец. на кн.:] Мюллер, Август. История ислама: от основания до новейших времен: в 4 т., 11 кн.: [перевод] / Август Мюллер; [вступительная статья и комментарии Д. В. Микульского]. М.: Рубежи XXI, 2018. Т. 1. 480 с. Minbar. Islamic Studies. 2019;12(1):303-309. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309>



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



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



go.mmrs.me



Orientalistica

Peer-reviewed academic journal



Editor-in-chief – *Alikber K. Alikberov*, Dr. Habil. (Hist.).

Deputy Editor-in-Chief – *Andrey S. Desnitsky*, Dr. habil. (Hist.), Prof. RAS.

Deputy Editor-in-Chief, Head of the editorial office – *Shamil R. Kashaf*.

Sections editors:

Alexander V. Safonov, Ph. D. (Hist.) (Ancient history, Egyptology).

Nikolaj I. Serikoff, Ph. D. (Hist.) (Middle Ages, Arabic Studies), *Galina S. Popova* (Sinology) – Editors of “Historical sciences” section.

Tawfik Ibrahim, Dr. Habil., Prof.; *Artem I. Kobzev*, Dr. Habil., Prof. – Editors of “Philosophy of the East” section.

Lilia R. Frangulyan, Ph. D. (Philol.), *Natalia I. Prigarina*, Dr. Habil. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, Ph. D. (Philol.) – Editors “Languages and Literature of the East” section.

Scientific editors:

Natalia I. Prigarina, Dr. Habil. (Philol.), Prof., *Nikolaj I. Serikoff*, Ph. D. (Hist.),
Shamil R. Kashaf, *Tatyana M. Mastuygina*.

Editors-translators:

Nikolaj I. Serikoff, Ph. D. (Hist.) (Engl.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), Dr. Habil. (Philos.), Prof.,
Dmitry V. Mikulsky, Dr. Habil. (Hist.), Prof. (Arab.), *Natalia I. Prigarina* Dr. Habil. (Philol.), Prof. (Pers.),
Ludmila A. Vasilyeva, Ph. D. (Philol.) (Urdu),

Apollinaria S. Avrutina, Dr. Habil. (Philol.), Ass. Prof. (Turk.),

Dmitry E. Kulikov, Ph. D. (Hist.), *Galina S. Popova* (Chinese),

Surun-Khanda D. Syrtyanova, Dr. habil. (Hist.) (Mongol.).

Scientific Communications Editor – *Karina Sh. Alyautdinova*.

Proof-reader – *Marina Ya. Kolesnik*.

Designer – *Shamil R. Kashaf*.

Computer layout – *Nadezhda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed: Russian, English, Arabic, Yiddish, Chinese, Korean, German, Mongolian, Turkish, Urdu, Farsi, French, Hindi, Japanese.

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 June 29, 2022. Format 70x100/16.

Conventionally printed sheets 19.66. Circulation 100 copies. Order No. 2751-22. The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru Website: www.orientalistica.com, www.orientalistica.su

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russia. Website: www.ivran.ru

Printed in Joint stock company Amirit LLC

in accordance with the materials provided. 410004, Russia, Saratov, Chernyshevsky st., 88.

Tel.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33. E-mail: zakaz@amirit.ru. Website: <http://amirit.ru>

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал



Главный редактор – *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук

Заместитель главного редактора – *А. С. Десницкий*, д-р филол. наук, проф. РАН.

Заместитель главного редактора, заведующий редакцией – *Ш. Р. Кашаф*.

Редакторы разделов:

А. В. Сафронов, канд. ист. наук, *Н. И. Сериков*, канд. ист. наук, *Г. С. Попова* (исторические науки);

Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф. (философские науки);

Л. А. Васильева, канд. филол. наук, *Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф.,

Л. Р. Франгулян, канд. филол. наук (филологические науки).

Научные редакторы:

Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, проф., *Н. И. Сериков*, канд. ист. наук,

Ш. Р. Кашаф, *Т. М. Мастюгина*.

Редакторы-переводчики:

Н. И. Сериков, канд. ист. наук (англ., араб. языки),

Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф. (араб. язык), *Д. В. Микельский*, д-р ист. наук, проф. (араб. язык),

Д. Е. Куликов, канд. ист. наук (кит. язык), *Г. С. Попова* (кит. язык),

С.-Х. Д. Сыртыпова, д-р ист. наук (монг. язык),

Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, проф. (фарси),

Л. А. Васильева, канд. филол. наук (урду), *А. С. Аврутина*, д-р филол. наук, проф. (тур. язык).

Редактор по научным коммуникациям – *К. Ш. Аляутдинова*.

Корректор – *М. Я. Колесник*

Дизайнер – *Ш. Р. Кашаф*.

Верстальщик – *Н. А. Кильдишева*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнале: русский, английский, арабский, идиш, китайский, корейский, немецкий, монгольский, турецкий, урду, фарси, французский, хинди, японский.

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 29.06.2022. Формат 70x100/16.

Усл. печ. л. 19.66. Тираж 100 экз. Заказ № 2751-22.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: orientalistica@ivran.ru Веб-сайт: www.orientalistica.com

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения

Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).

107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Веб-сайт: www.ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в типографии ООО "Амирит", 410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.5. Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33.

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>

Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020–2021)



История китайской цивилизации: в 4 т. / Гл. редколл. Юань Синпэй и др.; пер. с кит. под ред. И.Ф. Поповой. — М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020.



Четырехтомный труд «История китайской цивилизации» («Чжунхуа цзэньмин ши»), изданный Пекинским университетом в 2006 г., впервые предлагается на русском языке Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). Китайская цивилизация в трех своих составляющих — материальной, исторической и духовной — показана на протяжении непрерывной 5000-летней истории, от глубокой древности (неолита) до конца правления империи Цин (1911). Сущность китайской цивилизации авторы выражают термином «единство многообразия» (*доюань итигэ*), называют ее многокомпонентной и полиэтничной (*доюань цзэньмин*). Факторами, обеспечившими стабильность ее развития, называют восприимчивость к элементам пришедших извне культур, взаимодействие элитарного и простонародного, а также «новаторство через возвращение к древности».

«...фундаментальный и очень важный для мировой синологии труд в русском переводе станет доступен читателям, не владеющим китайским языком, и даст понимание подхода современной китайской науки к истории собственной великой цивилизации».

И. Ф. Попова, член-корреспондент РАН, директор Института восточных рукописей РАН



«Вол, который нас вытянет»

В преддверии Нового года ИВР РАН, связанный партнерскими отношениями с журналом «Ориенталистика» (*Orientalistica*), выпустил настенный календарь на 2021 год. Тринадцать перекидных листов календаря с фирменной символикой старейшего отечественного центра изучения рукописного наследия народов Востока – Азиатского Музея Императорской Академии наук украшены репродукциями, главным героем которых стал Вол (Бык, Буйвол) – второй знак восточного (китайского) гороскопа. Под знаком обладающего благородством, мудростью и решительностью животного пройдет перекрестный Год российско-китайского научно-технического и инновационного сотрудничества. На обложке календаря на быке изображен Лао-цзы – легендарный основатель даосизма в Китае (изображение хранится в ИВР РАН, Китайский фонд, «Жития даосских святых», XVII–XIX вв.).



Приятным бонусом от издателей является возможность бесплатно скачать редкий календарь ИВР РАН в формате PDF.



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.



ОРИЕНТАЛИСТИКА

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Vol. 5, No 2
Т. 5, № 2
2022

Цифровые технологии
дополненной реальности.
The digital augmented
reality (AR) technology.

orionistica.com



go.mmrs.me



ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >