

Т. 5, № 3
Vol. No
2022

ОРИЕНТАЛИСТИКА ORIENTALISTICA

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

Ad orientem.
Ad orientalia





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 3
2022

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-3



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.



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, 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

ORIENTALISTICA



The Institute of Oriental Studies, 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 Candidate of Sciences (Ph. D., russ.: Kandidat nauk), for the degree of Doctor of Sciences (Dr. Sci., russ.: Doctor nauk), 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. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, 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, Member of the Russian Academy of Arts, Dr. Sci. (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. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts Russian Academy of Sciences; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation.

Alexander V. Sedov – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation.

Vladimir M. Alpatov – Member of the RAS, Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Bazarov Boris Vandanovich – Member of the RAS, Dr. Sci. (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. Sci. (Hist.), Prof., Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

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

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

Askold I. Ivantchik – Corresponding Member, Russian Academy of Sciences, Dr. Sci. (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. Sci. (Philol.), Prof., Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences; 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. Sci. (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

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

Svetlana A. Burlak – Dr. Sci. (Philol.), Prof. of the RAS, Institute of Oriental Studies, RAS; Lomonosov Moscow State University; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

Natalia V. Efremova – Cand. Sci., Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Serge A. Frantsouzoff – Dr. Sci. (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 P. Glushkova – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Tawfik Ibrahim – Dr. Sci. (Philos.), Prof., Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Shamil R. Khashaf – Master of Theology, Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation.

Ramil R. Khayrutdinov – Cand. Sci. (Hist.), Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS, Kazan, Russian Federation.

Alexey A. Khismatulin – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.

Artem I. Kobzev – Dr. Sci. (Philos.), Prof., Institute of Oriental Studies, RAS; Moscow Institute of Physics and Technology (State University); Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation.

Victoria G. Lysenko – Dr. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation.

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

Dmitry V. Mikulsky – Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Vladimir N. Nastich – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Natalia I. Prigarina – Dr. Sci. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Marina L. Reisner – Dr. Sci. (Philol.), Prof., Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.

Alexander V. Safonov – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Nikolaj I. Serikoff – Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Shamil Sh. Shikhaliev – Cand. Sci. (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the RAS, Makhachkala, Russian Federation.

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

Evgenia B. Smagina – Cand. Sci. (Philol.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

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

Anna A. Suvorova – Dr. Sci. (Philol.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

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

Aynur A. Timerkhanov – Corresponding Member of the Tatarstan Academy of Sciences, Dr. Sci. (Philol.), Ass. Prof., G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Arts, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan; Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation.

Nadezhda N. Trubnikova – Dr. Sci. (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. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Ilya V. Zaytsev – Dr. Sci. (Hist.), Prof. of the RAS, State Museum of Oriental Art; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.



Т. 5, № 3
2022

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-3



Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.



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

ORIENTALISTICA



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.

Колльмар-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

Аврutiна Аполлинурия 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 востоковедения 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.

Кашаф Шамиль Равильевич – магистр теологии, Институт востоковедения РАН; Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Российская Федерация.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Смагина Евгения Борисовна – канд. филол. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

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

Суворова Анна Ароновна – д-р филол. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

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

Тимерханов Айнура Ахатович – член-корр. Академии наук Республики Татарстан, д-р филол. наук, доц., 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, г. Махачкала, Российская Федерация.



CONTENTS

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 11–25. (Translation from Sanskrit and Apabhraṃśa into Russian, comments and introduction)..... 460

Fedorova Yu. E. From qasida to tractate: philosophical analysis of stories about the conference of the birds..... 474

Lozhkina A. V. On the „Points of Dispute” („Kathāvattu”) Study: Research Approaches..... 489

Zhukova L. E. Vivekananda's «Universal Religion» Project: Essence and Prospects 504

Philosophy of Religion and Religious Studies

Desnitsky A. S. Polemical Criticism of the Pauline Epistles..... 522

Zakirov A. A., Kashaf Sh. R., Mukhametshin R. M. Religious reformism and Jadidism in the Volga-Ural region of Imperial Russia (XIX – the beginning of XX centuries) 543

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Shustova A. M. Eurasian ideas of Yu. N. Roerich 557

HISTORY OF THE EAST

Universal history

Safronov A. V. “Once Again on Understanding Some Fragments of the Ancient Egyptian Satrap Stela”: Grade D, Again..... 574

Archaeology

Silakova-Makarova S. A., Gajnullina L. A. Chinese bronze art as an example of cultural influence on the archeology of Ancient Korea 603

Endoltseva E. Yu., Bystritskiy N. I. Architectural decoration of Christian churches of the Eastern Black Sea region between 10th–11th centuries. The decorative system: an attempt of reconstruction 614

Ethnology, Anthropology and Ethnography

Ivanov D. V. Archival data on Historical locations of the Asiatic Museum in the Kunstkamera building..... 632

LITERATURE OF THE EAST

Folklore studies

Lidova N. R. Muṭiyēttu – Field Research of Kerala Folklore Theatre 644

Literature of the peoples of the World

Smagina E. B. The heavenly feast in the medieval Coptic literature..... 660

Goriaeva L. V. The story of the journey with Iblis of the Yemeni Sheikh Abdullah in the Malay "Tale of Merong Mahavangsa" (Translation from Malay into Russian, comments and introduction)..... 676

CHRONICLE

Review

Rykin P. O. [Book Review:] Catalogue of the Old Uyghur manuscripts and blockprints in the Serindia Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS / O. Lundysheva, A. Turanskaya, H. Umemura; Ed. by P. Zieme. Vol. 1. Tokyo: The Toyo Bunko; 2021. 386 p..... 700

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

- Брахмадева.* Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 11–25. (Перевод с санскрита и апабхрамши, комментарий и предисловие Н. А. Железновой)..... 460
- Федорова Ю. Е.* От касыды до трактата: философский анализ сюжетов о беседах птиц..... 474
- Ложкина А. В.* Исследовательские подходы к изучению буддийского текста «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»)..... 489
- Жукова Л. Е.* Проект «универсальной религии» Вивекананды: сущность и перспективы..... 504

Философия религии и религиоведение

- Десницкий А. С.* Полемиическая критика Павловых посланий..... 522
- Закиров А. А., Кашаф Ш. Р., Мухаметшин Р. М.* Религиозный реформизм и джадидизм в Волго-Уральском регионе Российской империи (XIX – начало XX вв.)..... 543

Философия религии и религиоведение

- Шустова А. М.* Евразийские идеи Ю. Н. Рериха 557

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

- Сафронов А. В.* «Еще раз к пониманию некоторых фрагментов древнеегипетской “Стелы сатрапа”»: опять двойка 574
- Силакова-Макарова С. А., Гайнуллина Л. А.* Китайское бронзолитейное искусство как образец культурного влияния на археологию Древней Кореи 603
- Ендольцева Е. Ю., Быстрицкий Н. И.* Архитектурная пластика христианских церквей Восточного Причерноморья X–XI вв.: возможная попытка реконструкции декоративной системы 614

Этнология, антропология и этнография

- Иванов Д. В.* Архивные данные об историческом местоположении Азиатского музея в здании Кунсткамеры..... 632

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Фольклористика

- Лидова Н. Р.* Мудиетту — полевые исследования фольклорного театра Кералы..... 644

Литературы народов мира

- Смагина Е. Б.* Мотив небесного пира в коптской литературе 660
- Горяева Л. В.* Рассказ о странствии с Иблисом йеменского шейха Абдуллаха в малайской «Повести о Меронге Махавангсе» (Перевод с малайского, комментарий и предисловие) 676

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

- Рыкин П. О.* [Рецензия на кн.] Каталог древнейгургских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН. Т. 1 / О. В. Лундышева, А. А. Туранская, Х. Умэмура; науч. ред. П. Циме. Токио: Тоё Бунко; 2021. 386 р..... 700

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- History of philosophy
История философии
- Philosophy of Religion
and Religious Studies
Философия религии
и религиоведение
- Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture
Философская антропология,
философия культуры

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 1(091)(34):234[091=03.211=161.1]«13»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-460-473>

Переводы

Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 11–25

Наталья Анатольевна Железнова

(Перевод с санскрита и апабхрамши, комментарий и предисловие)

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

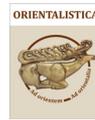
Аннотация. Данная публикация представляет собой продолжение первого перевода на европейский язык санскритского комментария *Параматмапракаша-вритти* дигамбарского экзегета Брахмадевы (XIV в.) и включает следующие четырнадцать стихов-дохаки стихотворного трактата «Сияние высшего атмана» (апабхрамша *Параматмапракаша*) Йогинду (ок. VI в.). Комментарий, следуя изложению основного текста, продолжает разъяснение джайнского учения о трех видах атмана: внешнем, внутреннем и высшем. Под внешним атманом понимается телесная оболочка, с которой отождествляет себя большинство людей, внутренний атман – это самосознание и вся совокупность психической жизни, очищенная от ложных состояний сознания. Главным же объектом рассмотрения как для автора основного текста, так и для комментатора служит высший атман, истинная природа которого – чистое сознание и ничто иное.

Ключевые слова: Брахмадева; Йогинду; «Параматмапракаша-вритти»; «Параматмапракаша»; апабхрамша; внешний атман; внутренний атман; высший атман

Для цитирования: Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 11–25. (Перевод с санскрита и апабхрамши, комментарий и предисловие Н. А. Железновой). *Ориенталистика*. 2022;5(3):460-473. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-460-473>



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





Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-460-473>

Translation

Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 11–25

Natalia A. Zheleznova

(Translation from Sanskrit and Apabhraṃśa into Russian, comments and introduction)

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

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Abstract. This publication is a continuation of the first translation into European from the Sanskrit of the Brahmadeva's commentary on the next fourteenth verses-dohakas of the poetic treatise "The Radiance of the Supreme Ātman" (Apabhraṃśa *Paramappāyāsu*). The commentator, following the presentation of the main text, continues his explanation of the Jain doctrine of the three types of ātman: external, internal and supreme. The external ātman is understood as the body through which most people identify themselves, the inner ātman is self-consciousness and the whole totality of mental and psychic life, purified from false states of consciousness. The main object of consideration for the author of the commentary as long as of the main text is the supreme ātman, whose real nature is pure consciousness and nothing else.

Keywords: Brahmadeva; Yogindu; Paramātmaprakāśa-vṛtti; Paramappāyāsu; apabhraṃśa; external ātman; inner ātman; supreme ātman

For citation: Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 11–25. (Translation from Sanskrit and Apabhraṃśa into Russian, comments and introduction). *Orientalistica*. 2022;5(3):460-473. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-460-473> (In Russ.)

Предисловие к переводу

Публикуемый ниже текст представляет собой перевод следующих четырнадцати стихов-дохак первой главы-адхикары комментария Брахмадевы (XIV в.) под названием «Параматмапракаша-вритти» (санскр. *Paramātmaprakāśa-vṛtti*, букв. «Комментарий на "Сияние высшего атмана"») на сочинение Йогинду «Параматмапракаша» (апабхр. *Paramappāyāsu*, санскр. *Paramātmaprakāśa*, букв. «Сияние высшего атмана»). Первая часть данной работы была опубликована ранее в журнале *Ориенталистика* [1]. В комментариях к дохам 14-25 Брахмадева развивает далее тему трех атманов (внешнего, внутреннего и высшего), объясняя, что каждый последующий атман в некотором смысле «снимает», устраняет рассмотрение последующего, что ведет к постижению истинной реальности, манифестируемой высшим атманом. Познание подлинной природы своей духовной субстанции (к чему, вслед за всей джайнской традицией, неустанно призывает своего ученика Прабхакару Бхатту (автор основного



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





текста Йогинду) и есть главная цель человеческого существования. Несмотря на свою принадлежность к последователям тиртханкаров – проповедников джайнизма, Брахмадева, следуя за Йогинду, показывает, что истинным Брахманом, истинным Шивой и любым другим божеством, которому поклоняются представители не-джайнских религиозных традиций, является лишь высший атман, как он описывается джайнами. Постигание этой истины дарует освобождение от кармической связанности в сансаре.

Перевод выполнен по изданию: Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramapparayāsu). An Apabhraṃśa Work on Jain Mysticism. The Apabhraṃśa Text edited with Brahmaḍeva's Sanskrit Commentary and Daulatarāma's Hindi Translation, with a Critical Introduction, Various Reading etc., etc.,... by A. N. Upadhye. Agas: Shrimad Rajachandra Ashrama (Śrīmad Rājacandra Jaina Śāstramālā 3), 2000.

Перевод

Сразу после наставления Прабхакары Бхатты почтенный Йогиндрадева объясняет три вида атмана:

***puṇi puṇi paṇavivi paṇca-guru bhāveṃ citti dharevi |
bhṭṭapahāyara ṇisuṇi tuhuṃ appā tivihu kahevi (viṃ?) ||11||¹***

11. Снова и снова поклоняясь пяти учителям, удерживаясь в [чистом] состоянии сознания, |

Тебя, Прабхакара Бхатта, внимательно выслушав, я расскажу о трех видах атмана. ||

puṇi puṇi paṇavivi paṇcaguru bhāveṃ citti dharevi — снова и снова поклоняясь пяти учителям² я. [Вопрос:] что сделал? [Ответ:] удерживаясь в [чистом] состоянии ума лишь благодаря преданности³, затем ***bhṭṭapahāyara ṇisuṇi tuhuṃ appā tivihu kahevi*** — о Прабхакара Бхатта, выслушав тебя внимательно, я расскажу о трех видах атмана. Атман бывает трех видов: внешний атман, внутренний атман и высший атман. Подобно тому как ты спросил о трех видах атмана, о Прабхакара Бхатта, так и преданные тождественной-в-различии «тройкой драгоценности», те, что жаждут блага бесстрастного высшего блаженства, возникающего [благодаря] размышлению о высшем атмане, опасаются страданий обитателей ада и других [его форм], противоположных «нектару» счастья, порожденному бесстрастным, лишенным образов сосредоточением⁴, лотосо[ликые] среди избранных, способных

¹ Данное разночтение приведено в издании текста, с которого сделан перевод.

² Под пятью учителями понимаются пять наивысших личностей в джайнизме: К таковым относятся достигшие освобождения бестелесные *siddhi*; всеведущие проповедники джайнизма *тиртханкары* и *архаты*; главы общин *ачарьи*, наставники — *упадхьяи* и монахи — *садху* [2, с. 215].

³ В тексте *bhaktipariṇāmena*, букв. «посредством преобразования преданности».

⁴ В тексте: *nirvikalpasamādhi*. Имеется в виду безобразное сосредоточение в медитации, свободное от каких бы то ни было образов и представлений, в отличие от созерцания, сопровождаемого подобными образами – *savikalpasamādhi*. Дихотомия *nirvikalpa-savikalpa* традиционна для индийской эпистемологии в целом, но чаще применяется для обозначения двух этапов восприятия: с мысленными конструкциями (*savikalpa*) и без мысленных конструкций (*nirvikalpa*). Подробнее см. [3, с. 571-573].



[к освобождению душ⁵] Бхарата, Сагара, Рама, Пандавы, Шреника и другие [чакравартины]⁶ в собрании бесстрастных всеведущих тиртханкаров, высших божеств вместе с окружением, те, что исполнены преданности и знают высшие анги⁷, сразу за вопросами об агамах⁸ спрашивают о чистом атмане, подлежащем рассмотрению всеми способами. Здесь при [рассмотрении] собственной сущности трех видов атмана следует рассматривать собственную сущность чистого атмана. Таков настоящий смысл [11].

Затем, после рассказа о трех видах атмана, с исключением внешнего атмана благодаря знанию самосознания и с размышлением о высшем атмане, для тебя описывается:

***appā ti-vihu tuṇevi lahu mūḍhau mellahi bhāu |
tuṇi saṅṅāṇeṭ ṇāṇatau paramappā-sahāu ||12||***

12. Узнав о трех видах атмана, легко избавившись от ложного состояния [сознания], |

Познай своим знанием эту собственную природу высшего атмана, состоящую из знания. ||

appā tivihu tuṇevi lahu mūḍhau mellahi bhāu — о Прабхакара Бхатта, узнав о трех видах атмана, легко и быстро избавившись от ложного состояния [сознания], изменения собственной сущности внешнего атмана; ***tuṇi saṅṅāṇeṭ ṇāṇatau paramappāsahāu*** — после, сразу за полным знанием о трех видах атмана, пойми, познай. [Вопрос:] посредством чего? [Ответ:] посредством бесстрастного, лишённого образов знания самосознания, характерного для внутреннего атмана. [Вопрос:] что познай? [Ответ:] собственную природу высшего атмана. [Вопрос:] чем [она] отличается? [Ответ: она] состоит из знания, ведь благодаря совершенному знанию [происходит] прекращение [активности]. Здесь следует рассматривать именно тот высший атман, который познан благодаря знанию самосознания. Таков настоящий смысл.

⁵ В тексте: *bhavya*... Имеется в виду положение джайнской доктрины о наличии/отсутствии у души важного свойства – способности к освобождению (*bhavyatva*), которое позволяет той или иной душе при соответствующих внешних условиях (возможность лицезреть *тиртханкара* или его образ, слышать его проповедь и т. д.) реализовать свою истинную природу и выйти из колеса сансары. Подробнее см. [2, с. 72].

⁶ Перечисленные в тексте персонажи общеиндийских сказаний (эпоса и т. п.) в джайнской «историософии» представлены в качестве вселенских правителей – *чакравартинов* (букв. «поворачивающий колесо [Дхармы]»), воплотивших в себе черты идеальных мирян, достигших могущества и процветания. Бхарата – мифический основатель Бхаратаварши-Индии, Сагара – прославленный царь, история которого рассказывается в «Рамаяне», Рама – легендарный благочестивый царь Айодхьи, главный персонаж «Рамаяны», Пандавы – пятеро братьев, потомков царя Панду, выступающих главными героями «Махабхараты», Шреника – так в джайнской истории именовался царь Магадхи Бимбисара (кон. V в. до н.э.). Подробнее о *чакравартинах* в джайнизме см. [2, с. 308].

⁷ *Анги (aṅga)* — «главные части», наиболее важные, с точки зрения джайнской доктрины, сочинения в корпусе канонических текстов. Подробнее см. [2, с. 44].

⁸ *Агамы (āgama)* — корпус канонических текстов, понимаемых как аутентичное изложение учения последнего провозвестника джайнизма Джини Махавиры Вардхаманы. Подробнее см. [2, с. 30-32].



Позиция оппонента: с какой целью определение «бесстрастный» [применено] к знанию самосознания? Приводится [такое] решение: с целью исключения того, чтобы знание самосознания, [имеющее] форму переживания объектов [чувств], воспринималось [как] наделенное вожделением. Такова идея⁹ [12].

Затем приводятся характеристики внешнего атмана, названного [первым] среди трех видов атмана:

*mūḍhu viyakkhaṇu bambhu paru appā ti-vihu havei |
dehu ji appā jo muṇai so jaṇu mūḍhu havei* ||13||

13. Атман бывает трех видов: глупый, разумный и иной — Брахман. |
Те, кто принимает только тело за атман, являются глупыми людьми. ||

mūḍhu viyakkhaṇu bambhu paru appā tivihu havei — глупый, измененный ложностью, вожделением и другими [ложными состояниями -- это] внешний атман; разумный, преобразованный бесстрастным, лишенным образом знанием самосознания — внутренний атман; Брахман, [имеющий] чистую просветленную единую собственную природу [это] высший атман¹⁰. Объясняется характеристика «чистая просветленная единая собственная природа»: чистая — лишенная вожделения и т. п.; просветленная — наделенная безграничным знанием и другими [атрибутами]. Так следует везде понимать характеристику «чистая просветленная единая природа». [Вопрос:] и каким же образом она [есть] Брахман? [Ответ: он —] высший, лишенный психической кармы, физической кармы и не-кармы. Таким образом, атман бывает трех видов. *dehu ji appā jo muṇai so jaṇu mūḍhu havei* — те люди, мир, которые только явленное, ярко сверкающее грязью тело считают атманом, по своей природе [являющегося] «нектаром» счастья, единым, сущим и блаженным, порожденным бесстрастным, лишенным образом сосредоточением, есть внешний атман. Здесь следует оставить внешний атман, по отношению к нему следует рассматривать только внутренний атман. Точно так же следует оставить этот [внутренний атман] по отношению к достойному всяческого рассмотрения высшему атману. Так это понимается, таков смысл [13].

Затем, тот является внутренним атманом и знает высший атман, кто утверждён в высшем сосредоточении, отличен от тела и состоит из знания. Поэтому утверждается:

*deha-vibhiṇṇau ṇāṇatau jo paramappu ñiei |
parama-samāhi-pariṭṭhiyau paṇḍiu so ji havei* ||14||

⁹ В тексте: *ityabhiprāyaḥ*, букв. «таково намерение». Часто используемое Брахмадевой выражение, которым он подчеркивает мысль автора комментируемого текста – какая идея, какая мысль заложена в сутре, что в действительности хотел сказать Йогинду.

¹⁰ В комментарии, как и в основном тексте, используются понятия и концепты, присущие традиционному брахманизму и индуизму (Брахман, Хари, Хара и т. п.). Это свидетельствует, с одной стороны, об ориентации на более широкую аудиторию, включающую не только последователей джайнизма, но и всех взывающих истинного знания, независимо от религиозной принадлежности; а с другой стороны, Брахмадева, следуя за Йогинду, стремится показать, что за различными именами богов, к которым обращаются в своих молитвах вайшнав, шиваиты и др., скрывается подлинная реальность духовной сущности, о которой говорят джайнские учителя.



14. *Тот, кто видит отличный от тела, состоящий из знания высший атман, |
Утвержденный в высшем сосредоточении, — является ученым. ||*

dehavibhiṅṅau nāṇatau jo paramappu ṇiei — с неиносказательной неразличающей обыденной точки зрения¹¹ не отличен от тела; с подлинной точки зрения — отличный, состоящий из знания, прекративший [активность], совершенным знанием он знает этот высший атман. **paramasamāhi paritṭhiyau paṇḍiu so ji havei** — утвержденный в высшем сосредоточении, характеризующемся переживанием бесстрастного, лишённого образов, естественного, блаженного, единого чистого атмана только этот разумный внутренний атман является различающим. В силу сказанного: «Тот, кто разумен — различает»¹² этот внутренний атман следует оставить [в стороне], а следует рассматривать тот, который называется высшим атманом. Таков настоящий смысл [14].

Затем, оставив всю чуждую субстанцию, этот чистый атман, лишённый карм, состоящий из совершенного знания, посредством которого он реализован, только он является высшим атманом, поэтому говорится:

**appā laddhau nāṇatau kamma-vimukkeṅ jeṇa |
mellivi sayalu vi davvu paru so paru tuṇahi maṇeṇa** ||15||

15. *Реализовавший атман, состоящий из знания, посредством которого он освобожден от кармы, |
А также полностью освобожден от всякой чуждой субстанции, — пойми это умом. ||*

appā laddhau nāṇatau kamma-vimukkeṅ jeṇa — атман реализовавший, обретший. [Вопрос:] чем [он] отличается? [Ответ:] *состоящий из знания, прекративший [активность] благодаря совершенному знанию.* [Вопрос:] какого рода? [Ответ:] *благодаря которому он лишен затемняющей знание¹³ и других [видов] физической кармы и психической кармы¹⁴.* [Вопрос:] реализовавший атман, каким образом? [Ответ:] **mellivi sayalu vi davvu paru so paru tuṇahi maṇeṇa** — *освободившись, отказавшись.* [Вопрос:] от чего? [Ответ:] *от чуждой субстанции, тела, вожделения и т. п.; сколько ее ни есть, от всякой.* Чуждой, такому, как он есть, атману, высшему атману — *пойми это, знай это, о Прабхакара Бхатта.* [Вопрос:] чем? [Ответ:] *умом, лишённым лживости,*

¹¹ Здесь Брахмадева прибегает к своей излюбленной технике – рассмотрению предмета обсуждения в «колесе точек зрения» (*ṇayacakra*), включающем обыденную (*vyavahāra*) и подлинную (*nīśaya*) точки зрения, первая из которых делится на различающую (*sadbhūta*) и неразличающую (*asadbhūta*), а последняя – на иносказательную (*upacarita*) и неиносказательную (*anupacarita*); подлинная же точка зрения может быть чистой и нечистой. Подробнее см. [4, с. 24, 46-47].

¹² Источник цитаты не установлен.

¹³ Согласно джайнизму, существует восемь основных видов кармы и 148 ее подвидов. Затемняющая знание (*jñānāvaraṇīya*) – один из наиболее разрушительных ее видов. Подробнее см. [2, с. 131].

¹⁴ В джайнизме карма может быть как физической (*dravya*) в форме тонкой, не воспринимаемой органами чувств материи, так и психической (*bhāva*), проявляющейся в виде различных ложных состояний сознания.



ложности, сладострастия и всех других ложных состояний [сознания], по своей природе [тождественных этим] трем «шипам». Здесь следует рассматривать высший атман с ранее приведенными характеристиками, но чуждую субстанцию в форме затемняющей знание и всех других ложных состояний [сознания] следует оставить [в стороне]. Таков настоящий смысл. Так, в первой большой адхьяе, описывающей виды [атмана], приведены пять сутр, главным образом как краткое описание трех видов атмана. Сразу за ними начинаются десять сутр-дохак о достижении спасения, главным образом как истолкование чистой души в проявленной форме совершенного знания, и т. п. Так, например, утвердив характеризуемое через не-характеризуемое, знай как высший атман того, кто созерцает Хари, Хару¹⁵ и других выдающихся личностей. Поэтому утверждается:

tihuyāṇa-vaṃdiu siddhi-gau hari-hara jhāyahiṃ jo ji |
lakḥhu alakkheṅ dharivi thiru muṇi paramappau so ji ||16||

16. Только тот, кто созерцает Хари и Хару, став почитаемым в трех мирах сиддхой, |
Твердо утвердив характеризуемое [сознание] через не-характеризуемое, понимай как высший атман. ||

tihuyāṇavaṃdiu siddhigau harihara jhāyahiṃ jo ji — Только тот, кто созерцает Хари, Хару, Хираньягарбху¹⁶ и т. п. как высший атман, [выступающий] в проявленной форме совершенным знанием и т. п., став почитаемым в трех мирах¹⁷ сиддхой. [Вопрос:] что ранее совершив? [Ответ:] *lakḥhu alakkheṅ dharivi thiru* — утвердив характеризуемое сознание, имеющее форму намерения, через не-характеризуемое в форме высшего атмана по своей природе единому бесстрастному, лишённому образов вечному блаженству. [Вопрос:] каким образом? [Ответ:] *tverdo*, опасаясь сети уловок неудобств; *muṇi paramappau so ji* — став таким высшим атманом, о Прабхакара Бхатта, пойми, знай, размышляй. Таков настоящий смысл. Здесь очевидно следует рассматривать чистый атман, лишённый вожделения и т. п., подобный высшему атману, достигшему спасения, [являющемуся] совершенным знанием в проявленной форме. Таков настоящий смысл [16]. Объясняется собственная сущность [размышления], наделенная образами и лишённая образов. Так, например, в отношении объектов и внешних субстанций наделенная образами собственная сущность [размышления]: «Сын, жена и другие сознательные и лишённые сознания сущности — мои», «Я счастлив, несчастлив» и тому подобные мысли; радость, неудовольствие и тому подобные изменения — лишённое образов [размышление]. Так повсюду следует узнавать характеристики наделенного образами и лишённого образов.

¹⁵ Хари (*Hari*), Хара (*Hara*) — соответственно, имена индуистских богов Вишну и Шивы.

¹⁶ Хираньягарбха (*Hiranyagarbha*) — букв. «золотой зародыш». В ранней брахманистской космологической традиции – сын Праджапати.

¹⁷ Согласно джайнской космологии, мир имеет трехчастную структуру, в верхнем сегменте (*ūrdhvaloka*) которой обитают боги, средний мир (*madhyaloka*) населяют животные и люди, а внизу (*adholoka*) располагаются обитатели ада. Часто в иконографии мир изображается в виде «мирового колосса» (*lokapuruṣa*). Подробнее о джайнской космографии см. [5, с. 369-571].



Затем говорится о видении собственной умиротворенной благостной сущности, по своей природе [являющейся] высшим блаженством, состоящим в вечном незапятнанном знании:

***ñiccu ñiraṃjaṇu ñāṇatau paramāṇaṃda-sahāu |
jo ehau so saṃtu siu tāsū muṇijjahi bhāu*** ||17||

17. Собственная природа высшего блаженства вечна, не запятнана и состоит в знании |

Пойми [это] и размышляй о ней, как подобной умиротворению и благости. ||

ñiccu ñiraṃjaṇu ñāṇatau paramāṇaṃdasahāu — с точки зрения субстанции¹⁸ собственная природа высшего блаженства вечна, неразрушима; в силу отсутствия «пятен», имеющих форму вожделения, и других [видов] кармической «грязи» [она] не запятнана, из-за прекращения [активности] благодаря совершенному знанию состоит из знания вследствие преобразования бесстрастным блаженством, рожденным размышлением о чистом атмане; она, ***jo ehau so saṃtu siu*** — став такой, умиротворена и благостна, о Прабхакара Бхатта. ***tāsū muṇijjahi bhāu*** — знай, размышляй о собственной сущности благости [как] заключающейся в счастье высшего блаженства и умиротворения как бесстрастности. [Вопрос:] размышлять о чем? [Ответ:] о чистой просветлённой единой собственной природе. Таков смысл |17|.

И снова – чем [оно] отличается:

***jo ñiya-bhāu ña pariḥarai jo para-bhāu ña lei |
jāṇai sayalu vi ñiccu para so siu saṃtu havei*** ||18||

18. Которое естественное состояние не устраняется, которое не принимает чуждое состояние, |

Знай всецело как вечное, высшее. Оно является благостным умиротворением. ||

То создающее естественное состояние, по своей природе [будучи] безграничным знанием и т. п., не устраняется и чуждого состояния, применительно к формам атмана в [виде] чувственного желания, гнева и других форм, не принимает. [Вопрос:] каким же это образом? [Ответ:] знает все, не знает только собственную природу существующих в трех мирах в трех временах объектов; с точки зрения субстанции [оно] именноечно. Или же так: вечное знает только как всякое время, а другое — [как] вечное. Он, ставший таким, является благостным¹⁹, является умиротворенным. И эта душа в состоянии спасения в проявленной форме реализует умиротворение, называемое благостью, но в состоянии сансары с чистой точки зрения субстанции [это существует] в форме способности. Кроме того, сказано: «Всегда поклоняйся Шиве с точки зрения высшего смысла». И снова сказано: «Шива — высшая благость, нирвана — неуничтожимое умиротворение. То, посредством

¹⁸ Здесь Брахмадева прибегает к использованию еще одной излюбленной джайнскими эпистемологами стратегии — рассмотрение с точки зрения субстанции (*dravyārthika*) и рассмотрение с точки зрения модусов (*parūyārthika*). В первом случае описываются сущностные, необъемлемые свойства объекта, его сущность; тогда как во втором – преходящие, случайные качества, т. е. то, как данный объект себя проявляет.

¹⁹ В тексте *śivo*. В данном случае, как и в самой комментируемой сутре, обыгрывается имя индуистского бога Шивы и его буквальный перевод – «благостный, благой».



чего обретается путь спасения, [есть] прославляемый Шива»²⁰. Не существует никакого другого творца мира, кроме всеобъемлющего, свободного, умиротворенного Шивы. Здесь следует рассматривать чистый атман, называемый умиротворенным Шивой. Таков настоящий смысл [18].

Затем проясняется [смысл] в трех сутрах ранее упомянутой незапятнанной собственной сущности:

*jāsu ṇa vaṇṇu ṇa gaṃdhu rasu jāsu ṇa sahu ṇa phāsu |
jāsu ṇa jammaṇu maraṇu ṇa vi ṇāu ṇiraṃjaṇu tāsu ||19||
jāsu ṇa kohu ṇa mohu tau jāsu ṇa māya ṇa māṇu |
jāsu ṇa thāṇu ṇa jhāṇu jiya so ji ṇiraṃjaṇu jānu ||20||
atthi ṇa puṇṇu ṇa pāu jasū atthi ṇa harisu visāu |
atthi ṇa ekku vi dosu jasū so ji ṇiraṃjaṇu bhāu ||21|| tiyalaṃ*

19. Ту, у которой нет цвета, нет запаха и вкуса, нет звука, нет осязания, |
У которой нет рождения и смерти, именуемую незапятнанной, ||

20. У которой нет гнева, нет заблуждения и опьянения, нет лживости,
нет гордости, |

У которой нет ступеней, нет созерцания, — только эту душу знай как незапятнанную. ||

21. Не существует ни добродетели, ни порока, ни радости, ни огорчения, |
Только то состояние является не запятанным, у которого нет ни одного недостатка. ||

У того атмана, который освободился, нет пяти видов цвета: белого, черного, красного, синего и желтого; нет двух видов запаха: благовония и зловония; нет пяти форм вкуса: сладкого, горького, кислого, вязкого и соленого; нет звука, делящегося на артикулированный и не артикулированный, и другие виды; нет восьми видов осязания в форме жаркого, холодного, сухого, липкого, тяжелого, легкого, мягкого и жесткого; у него нет также рождения и смерти²¹. Этот высший атман, по своей природе сознательный, блаженный и единый, и получает название «незапятанный». [Вопрос:] что же это за «незапятанная» сущность? [Ответ:] та, у которой нет. [Ответ:] чего же нет? [Ответ:] гнева, заблуждения, ложного знания и других восьми видов, нет страстей лживости и гордости, у которой нет пупа, сердца, лба [как] места созерцания, а также созерцания, характеризующегося прекращением мыслей; ее, ставшую такой, ту, у которой нет этого, знай как незапятнанную душу. Оставив славу, почитание, [духовные] обретения, стремления к вкушению увиденных, услышанных и пережитых удовольствий и всех ложных состояний [сознания] и помыслов, пусть она остается в лишенном образов сосредоточении, характеризующемся переживанием своего чистого атмана. Таков смысл. [Вопрос:] и что такое незапятнанная собственная природа? [Ответ:] у которой нет. [Ответ:] чего нет? [Ответ:] физической и психической формы [в виде] добродетели и порока. [Вопрос:] и чего еще нет? [Ответ:] радости в форме вожделения и отвращения в форме огорчения. Кроме того,

²⁰ Источник цитат не установлен.

²¹ Здесь перечисляются характеристики души, приписываемые ей с обыденной точки зрения. Автор подчеркивает, что в действительности (т. е. с подлинной точки зрения) ничего этого у духовной сущности нет.



нет ни одного недостатка в виде голода и других восемнадцати неудобств²². И только этот чистый атман [является] незапятнанным, его знай, о Прабхакара Бхатта. Пребывай стойко в бесстрастном, лишенном образов сосредоточении, характерном для сознания своего чистого атмана. Таков смысл. [Вопрос:] и что? [Ответ:] так в приведенных трех сутрах комментария следует понимать характеристику «незапятнанный»; ничто другое не представляется незапятнанным. Здесь в трех сутрах собственная природа очищенного знания и видения истолковывается как незапятнанная. Только ее и следует рассматривать. Таков настоящий смысл [19-21].

Затем запрещается для созерцания почитающим высший безупречный атман то, что описано в шастрах по учению о мантрах²³ [в качестве] объекта обыденного созерцания, то есть удержания [в уме], созерцаемом [объекте], в янтрах²⁴, мантрах, мандалах²⁵, мудрах²⁶ и т. п.:

*jāsu ṇa dhāraṇu dheu ṇa vi jāsu ṇa jaṃtu ṇa maṃtu |
jāsu ṇa maṃḍalu mudda ṇa vi so muṇi deuṃ aṇaṃtu ||22||*

22. [Того], у которого нет удержания [в уме] и созерцаемого [объекта], нет янтры, нет мантры, |

У которого нет мандалы, нет даже мудры, понимай как безграничного бога. ||

У которого нет высшего атмана, не имеется. [Вопрос:] что именно? [Ответ:] «удержанием» воздуха называются сосуды, очистители²⁷, поток; созерцаемый [объект] — изображение и т. п. [Вопрос:] и что же у него? [Ответ:] тот, у кого нет собственной формы янтры — расположения и написания букв, прекращающей заблуждение и т. п.; собственной формы мантр — формы произнесения различных слогов; мандалы воды, мандалы воздуха, мандалы земли т. п.; гаруда-мудры, мудры знания и т. п. Познай почитаемый как бога с точки зрения субстанции высший атман, узнай [его как имеющего] собственную природу неуничтожимого безграничного знания и других атрибутов. Преодолев объекты вкуса, противоположные вкусу сверхчувственного счастья, сети наделенных образами и лишенных образов состояний ума; [отвергнув] заблуждение, противоположное собственной природе лишенного заблуждения чистого атмана, разрушающее бесстрастное, лишенное образов сосредоточение, [при соблюдении] обета целомудрия

²² Под недостатками (*doṣa*) в джайнизме понимаются претерпеваемые аскетом неудобства (*pariśaha*): голод, жажда, холод, жара, оводы, москиты, нагота, уныние, [соблазны] женщин, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение подаяния, болезнь, колкость трав, грязь, уважение, почет, отсутствие высшей мудрости, знания и видения. [6, с. 289-297].

²³ Подробнее о джайнской тантрической традиции, связанной с мантрами, янтрами и т. п. см.: [7]

²⁴ *Янтра* (*yantra*) — в джайнизме мистическая диаграмма, используемая в качестве схемы при медитации и для достижения сверхъестественных сил.

²⁵ *Мандала* (*maṇḍala*) — замкнутая геометрическая схема с особым символическим значением, используемая в ритуалах с целью достижения определенного эффекта.

²⁶ *Мудра* (*mudra*) — особое расположение пальцев рук, имеющее определенное символическое значение.

²⁷ В тексте *recaḥa*...; может быть также переведено как «шприц», «селитра» и т. п.



девятью способами, противоположное переживанию вкуса счастья, единого по природе высшему вкусу бесстрастного естественного блаженства, о Прабхакара Бхатта, следует ощутить чистый атман. Таков смысл [22]. Кроме того, сказано²⁸:

*akkhāṇa rasaṇī kammāṇa mohaṇī taha vuyāṇa baṃbhaṃ ca |
guttisu ya maṇaguttī cauro dukkhehiṃ sajjhaṃti ||1||*

1. Среди органов чувств – вкус, среди карм – заблуждение, среди обетов – целомудрие, |
Среди [видов] контроля – контроль над умом — [этого] тяжело достичь. ||

Затем описываются объект, [служащий] опорой для шастр, Вед²⁹, индрий³⁰ и других чуждых субстанций, объект бесстрастного, лишённого образов сосредоточения и высший атман:

*veyahiṃ satthahiṃ imḍiyahiṃ jo jiya muṇahu ṇa jāi |
ṇimmala-jhāṇahaṃ jo visau so paramappu aṇṇāi ||23||*

23. Та душа, которая не подходит для знания посредством шастр, Вед и индрий, |
Она же объект незапятнанного созерцания, [есть] безначальный высший атман. ||

То, что не подходит для познания посредством шастр, Вед и индрий. [Вопрос:] и что же это такое? [Ответ:] объект созерцания, преобразованного вкусом вечного, блаженного, единого «нектара», порожденным сознанием своего чистого атмана. [Вопрос:] и что же еще? [Ответ:] это безначальный высший атман. Знай это, душа. Кроме того, сказано: «Познаваемое посредством Вед — иное, иное — познаваемое посредством шастр, иное — высшая реальность, иное омрачает мир»³¹. Здесь смысл такой, что следует рассматривать только чистый атман, а иное следует оставить [в стороне]. Таков настоящий смысл [23].

Затем то, что не является объектом Вед, является высшим атманом, объектом сосредоточения; Это же показывает и проявление его собственной сущности:

*kevala-daṃsaṇa-ṇāṇamau kevala-sukkhā-sahāu |
kevala-vīriū so muṇahi jo ji parāvaru bhāu ||24||*

24. Собственная природа совершенного счастья заключается в совершенном видении и знании, |
Пойми эту совершенную силу именно как наилучшее состояние [сознания]. ||

²⁸ Источник цитаты не установлен.

²⁹ Веды (*veda*) — исторически первый памятник древнеиндийской литературы, собирательно термин обозначает всю сакральную текстовую традицию брахманизма и индуизма. Подробнее см. [3, с. 257-265].

³⁰ Индрия (*indriya*) — в индийской эпистемологии познавательная способность в целом, т. е. орган чувств вкупе с соответствующей психической способностью. Подробнее см. [3, с. 392-393].

³¹ Источник цитаты не установлен.



Совершенное, самостоятельное, прекратившее знанием и видением — заключается в совершенном видении и знании; собственная природа совершенного блаженного счастья — собственная природа совершенной безграничной силы; познай, пойми этот атман. [Вопрос:] что же это такое? [Ответ:] то, что выше других, наилучший, высший парамештхин³², архат³³, достигший спасения, состояния чистого атмана. Следует рассматривать всеми способами только эту категорию. Так это понимается [24].

Затем восхваляемый в трех временах, наделенный этими и другими характеристиками, названный чистым атманом, он обитает на вершине мира³⁴, поэтому говорится:

*eyahiṃ juttau lakkhaṇahiṃ jo paru ṇikkalu deu |
so tahiṃ ṇivasai parama-pai jo tailoyahaṃ jheu ||25||*

25. Тот, кто наделен этими характеристиками, выше неделимого бога |
Остается на высшей тропе. Его следует созерцать в трех мирах. ||

Тот, кто наделен ранее приведенными характеристиками — восхваляемый в трех мирах и т. п. [Вопрос:] и что же это? [Ответ:] наилучшее — собственная природа высшего атмана. [Вопрос:] и чем же [она] отличается? [Ответ:] неделимая, лишенная пяти видов тел³⁵. [Вопрос:] и чем же [она] отличается? [Ответ:] божество, почитаемое в трех мирах; тот, кто пребывает на высшей тропе, в освобождении. [Вопрос:] и какова же эта тропа? [Ответ:] проходит в трех мирах. Здесь следует рассматривать собственную сущность чистого атмана, подобного освобожденной душе. Таков настоящий смысл [25]. Так в первой большой адхьяе, объясняющей три вида атмана, приведена десятка сутр-дохак главным образом [в качестве] истолкования души сиддхи, достигшего спасения.

Литература

1. Железнова Н. А. Брахмадева. Комментарий на «Сияние высшего атмана». Первая адхикара, дохаки 1–10. *Ориенталистика*. 2021;4(4):987–1004. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>

2. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М: Наука – Вост. лит.; 2018. 367 с.

3. *Индийская философия. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Вост. лит. РАН; 2009. 950 с.

³² Парамештхин (*parameṣṭhin*) — букв. «наивысший», наиболее почитаемая в джайнизме личность. См. выше примеч. 2.

³³ *Архат* (*arhat*) — букв. «достойный [нирваны]», в джайнизме человек, достигший всеведения или освобождения от круговорота рождений [2, с. 53].

³⁴ В соответствии с джайнской доктриной достигшие освобождения души обитают на самой верхушке мира, называемой «местом/полем сиддх» (*siddhakṣetra, siddhaśīla*), куда они, избавившись от кармического балласта, устремляются, словно пушинки или воздушные шары.

³⁵ Согласно джайнской доктрине у души может быть до пяти тел: грубое физическое (*audārika*), превращающееся (*vaiḥkriyika*), переносящееся (*āhāraka*), огненное (*taijasa*) и кармическое (*kārmaṇa*). Подробнее см.: [6, с. 142–147].



4. Брахмадева. *Дравьясанграха-вритти*. Пер. с санскрита, вступит. ст., коммент. и прил. Н. А. Железновой. М: Наука – Вост. лит.; 2019. 291 с.

5. Акаланка Бхатта. *Таттвартха-раджварттика*. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и приложен. Н. А. Железновой. М: Наука : Вост. лит.; 2022. 1071 с.

6. Пуджяпада. *Сарвартхасиддхи*. Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н. А. Железновой. М.: Вост. лит.; 2015. 390 с.

7. Железнова Н. А. Джайнский тантризм: к постановке проблемы. *Ориенталистика*. 2019;2(3):677-691. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-677-691>

Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, natali-zheleznov@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 24.07.2022; одобрена рецензентами 14.08.2022; принята к публикации 17.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Zheleznova N. A. Brahmadeva. Paramātmaprakāśa-vṛtti. First adhikāra, dohaka 1–10. *Orientalistica*. 2021;4(4):987-1004. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-987-1004>

2. Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Nauka; Vost. lit.; 2018. 367 p. (In Russ.)

3. *Indian Philosophy. An Encyclopedia*. Ed. by M. T. Stepanynts. Moscow: Vost. lit. RAN; 2009. 950 p. (In Russ.)



4. Brahmadeva. *Dravyasaṅgraha-vṛtti*. Transl. from Sanskrit, Introd. and Append. by N. A. Zheleznova. Moscow: Nauka – Vost. lit.; 2019. 291 p. (In Russ.)

5. Akalaṅka Bhaṭṭa. *Tattvārtha-rājavārttika*. Trans. from Sanskrit, Comment., Introduction and Append. by N. Zheleznova. Moscow: Nauka – Vost. lit.; 2022. 1071 p. (In Russ.)

6. Pūjyapāda. *Sarvārthasiddhi*. Trans. from Sanskrit, Comment., Introduction and Append. by N. Zheleznova. Moscow: Nauka – Vost. lit.; 2015. 390 p. (In Russ.)

7. Zheleznova N. A. Jain tantra: stating the problem. *Orientalistica*. 2019;2(3):677-691. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-677-691>

Information about the authors

Natalia A. Zheleznova – Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>,
✉ natali-zheleznov@yandex.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 24.07.2022; approved after reviewing 14.08.2022; accepted for publication 17.08.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 141.336+821.222.1«9/10»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-474-488>

Переводы

От касыды до трактата: философский анализ сюжетов о беседах птиц

Юлия Евгеньевна Федорова

Институт философии РАН, Москва, Россия,

juliia_fedorova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8930-5892>

Аннотация. В статье прослеживается эволюция топоса «птица» (*мург*) от его прямого понимания (*хакика*) к иносказательному (*маджаз*) в наиболее репрезентативных сочинениях персидской литературной традиции X–XII вв. К исследованию привлекаются методы филологического анализа, а также метод историко-философской реконструкции текста. Было установлено, что в ранних образцах касыды, вышедших из-под пера Рудаки и Манучихри, птицы выступали одним из необходимых элементов для маркировки «весенней» темы зачина. Позднее благодаря творчеству Саная и Хакани в поэтическом словаре персоязычных суфиев прочно закрепился топос «душа-птица» (*мург-и джан*). В текстах Братьев чистоты описание свойств различных зверей и птиц, вступивших в спор с человеком, послужило основой для рассуждения о низменных и возвышенных свойствах души. Эту линию продолжил Ахмад ал-Газали. В трактате-послании о душах-птицах, стремящихся найти своего царя, он представил своеобразное описание личного духовного опыта. В результате исследования были выявлены ведущие темы «птичьих бесед» и суфийские концепты, которые нашли воплощение в конкретных литературных сюжетах.

Ключевые слова: Иран; суфизм; касыда; трактат; Рудаки (859–940/941), Абу Абдуллах Джафар ибн Мухаммад; Манучихри Дамгани (1000–1040/1041), Абу ал-Наджм Ахмад б. Каус б. Ахмад; Санай (1087–1130), Абу ал-Мадж Маджуд ибн Адам; Хакани Ширвани (1120–1199), Афзал ад-Дин Бадил Ибрахим б. Али; ал-Газали (ум. 1123/1126), Мадж ад-Дин Абу ал-Фатух Ахмад; птица; мифология; Симург

Для цитирования: Федорова Ю. Е. От касыды до трактата: философский анализ сюжетов о беседах птиц. *Ориенталистика*. 2022;5(3):474-488. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-474-488>.



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





From qasida to tractate: philosophical analysis of stories about the conference of the birds

Yulia E. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
juliiia_fedorova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8930-5892>

Abstract. The article traces the evolution of the “bird” topos (*murgh*) from its direct understanding (*haqiqqa*) to the allegorical (*majaz*) in the most representative works of the Persian literary tradition of the 10th–12th centuries. The research involves methods of philological analysis, as well as the method of historical and philosophical reconstruction of the text. It was found, that in the early samples of the classical qasida by Rudaki and Manuchehri birds were one of the necessary elements for marking the “spring” theme. Later in qasidas of Sana’i and Khaqani the topos “soul-bird” (*murgh-i jan*) was firmly entrenched in the poetic dictionary of Persian-speaking Sufis. In the texts of the Brethren of Purity the description of the properties of various animals and birds that entered into an dispute with a person provided the basis for discourse about the properties of the soul. This line was continued by Ahmad al-Ghazali. In a treatise about bird-souls seeking to find their king, he presented a peculiar description of personal spiritual experience. As a result of the study, author identifies the main themes of the conference of the birds and Sufi concepts that are embodied in specific literary plots.

Keywords: Iran, Sufism; Iran, Literature, genres, qasida; genres, tractate; Rudaki (859–940/941), Abu Abdullah Ja’far ibn Muhammad; Manuchehri Damghani, Abu Najm Ahmad ibn Qaus ibn Ahmad (1000–1040/1041); Sana’i (1087–1130), Abu al-Majd Majdud ibn Adam; Khaqani Shirvani (1120–1199), Afzal al-Din Badil Ibrahim ibn Ali; al-Ghazali (d. 1123/1126), Majd al-Din Abu al-Fotuh Ahmad; bird, symbol for soul; Persia, mythology, Simurgh

For citation: Fedorova Yu. E. From qasida to tractate: philosophical analysis of stories about the conference of the birds. *Orientalistica*. 2022;5(3):474-488. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-474-488> (In Russ.)

Введение

Садик Гавхарин, один из авторитетных исследователей поэмы «Язык птиц» крупнейшего персидского поэта XII–XIII вв. Фарид ад-Дина Аттара Нишапури, в предисловии к полному критическому изданию текста поэмы зафиксировал важное наблюдение. Он отметил, что в философских сочинениях суфийских авторов часто можно встретить уподобление человеческой души птице, особым образом связанной с Симулгом, а тела – клетке, из силков которого она настойчиво пытается вырваться. Но именно Аттару удалось



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





столь талантливо соединить эти удивительные образы и подарить современникам поэму *Мантик ат-тайр* [1, с. 17]. А.Е. Бертельс посвятил отдельную работу исследованию «столь совершенного и полного поэтического изложения этих символических образов», «души-птицы» и «Симурга» [2, с. 269]. Он подробно осветил доисламские (зороастрийские) истоки появления «души-птицы» и «Симурга» (царя птиц) в новоперсидской литературе [2, с. 154–289]. Вслед за Анри Корбенем [3], А.Е. Бертельс выделил несколько линий в развитии сюжета о беседах и путешествии птиц. Первую он прослеживал от текста Авесты, ряда сочинений на среднеперсидском языке и «Книги царей» (*Шах-нама*) Хакима Абу ал-Касима Фирдоуси (940–1019/1025), завершая этот экскурс упоминанием нескольких трактатов Шихаб ад-Дина Йахьи Сухраварди (ум. в 1191), в том числе трактата «Свист Симурга» (*Сафир-и Симург*). Истоки второй сюжетной линии А.Е. Бертельс усматривал в трудах древнегреческих мыслителей (Парменида и Платона) и через арабские переводы диалогов Платона переходил к Ибн Сине и его «Посланию о птицах» (*Рисалат ат-тайр*). Третью линию формирования жанра, связанного с описанием восхождения души к Богу, он возводил к представлениям о ночном полете и вознесении пророка Мухаммада (*ал-'исра' ва ал-ми'радж*), которые далее нашли воплощение в серии сочинений о вознесении (*ми'радж-нама*) ранних суфийских подвижников – Абу Йазида (Баязида) Бистами (848–875), Мансура ал-Халладжа и др.

В персидской лиро-эпической поэзии X–XII вв. активно использовался мотив птичьих бесед, и вместе с тем, сложилась целая традиция трактатов о птицах, основу которой заложил Абу Али Ибн Сина (980–1037) в «Послании о птицах» (*Рисалат ат-тайр*)¹. Далее будет представлен краткий обзор наиболее репрезентативных касыд и трактата Ахмада ал-Газали «Послание о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), сюжет которых был, главным образом, сосредоточен на теме птиц – их бесед, путешествий и сопутствующих испытаний.

Касыды о беседах птиц

«Птицы» оказываются в числе наиболее распространенных поэтических топосов еще на заре персидской классической поэзии. В X в. особенно бурный расцвет переживает касыда, в ней мы чаще всего и встречаем упоминания разнообразных птиц. Рассматривая традиционные зачины (*насиб*, *ташбиб*) к персидской касыде, М. Л. Рейснер обращает внимание на две основных тенденции в ее развитии. С формальной стороны – сохранялась установка на подражание арабской касыде. С содержательной – активно разрабатывалась исконно персидская доисламская сезонная тематика [4, с. 98–99]. «Касыды предназначались для публичного исполнения во время больших придворных приемов, – пишет Е. Э. Бертельс. – Приемы эти были связаны с большими праздниками, из которых наиболее пышно отмечались тогда *науруз* (новый год) и *михрган* (праздник бога Митры), приходившиеся на весеннее и осеннее равноденствие» [5, с. 127–128]. Яркие картины празднования, воссозданные в касыдах, изобиловали детальными описаниями «цветущей весенней природы (смеющиеся сады, рыдающие тучи, птицы, распевające песни

¹ Подробный сопоставительный анализ «Послания о птицах» Ибн Сины и поэмы «Язык птиц» Атгара см. в: [7].



сасанидского певца Барбада) и плодов щедрой осени (шелк садов, выкрашенные красильщиком-осенью, гибель матери-лозы и возрождение ее чада – виноградного вина)» [6, с. 177].

Именно в зачинах касыд, посвященных приходу весны, на первый план выходят птицы: они с ликованием встречают обновление природы и расппевают песни, подобно авестийской птице Каршиптар, которая пела священные гимны на языке птиц [5, с. 38]. У «Адама поэтов» Абу Абд Аллаха Джафара ибн Мухаммада Рудаки (859–940/941) в т. н. весеннем зачине одной из касыд присутствуют сразу несколько птиц:

- «12. Соловей расппевает среди веток ивы,
скворец вторит ему с кипариса.
13. Горлинка на кипарисе [выводит] старинные (*кухна*) мелодии,
соловей [вторит ей] с розового куста новыми (*гариб*) напевами.
14. Теперь пейте вино и веселитесь,
потому что ныне влюбленному достаются в удел объятья любимой!
15. Призови виночерпия и вкушай вино под звуки струн,
ведь в полях стонет скворец, а в саду – соловей.
16. Хотя [сейчас перед глазами] весна, ласкающая глаз,
но лицезрение повелителя, достойного господина, приятно
вдвойне» [4, с. 128].

Из текста касыды можно вычленить группу устойчивой сезонной поэтической лексикой. В частности, это названия птиц, а также деревьев и кустов, среди которых они обитают. Не менее важно и то, что птицы, прославляющие наступление весны, здесь перечислены в прямом (*хакика*) значении. Соловей восседает на ветвях ивы, скворец и горлинка облюбовали кипарис, где-то в полях летает скворец, в розовом кусте притаился соловей. Как известно, Рудаки был не только талантливым стихотворцем, но и виртуозным музыкантом. В его касыде переливчатые трели птиц, доносящиеся со всех уголков сада, сливаются с голосом поэта, расппевающего стихи под барбат, призывая всех радоваться и вкушать вино на пиру в честь Навруза.

Не менее интересный образец весенней касыды представляет нам еще один знаменитый поэт-панегирист Абу Наджм Ахмад ибн Кавс ибн Ахмад Манучихри (1000–1040/1041):

- «2. Все птицы одновременно обрели дар речи,
одни заговорили на румийском наречии, другие – на древнееврейском.
3. Одна птица расппевает парсийскую песню,
другая – напев Мавераннахра.
4. Засвистал соловей, словно музыкант,
забормотала горлинка, словно *мубад*.
5. Походит [один] голубь на чтеца Корана из Куфы,
походит [другой] голубь на чтеца Корана из Басры.
<...>
9. Попугай начал рассказывать истории
деревенским жителям и горожанам.
16. Павлин декламирует славословия 'Унсури,
а турач – *мусамматы* Манучихри». [4, с. 129].



М. Л. Рейснер пишет о важных пересечениях между текстами Манучихри и Рудаки: «У обоих поэтов птицы распевают старинные мелодии, исполнение которых, по-видимому, входило в этикет празднования Науруза» [4, с. 129]. Если у Рудаки птицы лишь «выводят старинные мелодии», то Манучихри наполняет зачин ценными подробностями: здесь пение птиц соотносится с румийским и древнееврейским наречиями и традиционными персидскими мелодиями (*суруд-и парси* и *суруд-и ма вара' ан-нахри*). Введение музыкальной темы позволяет Манучихри перейти от прямого (*хакика*) образа упомянутых птиц к иносказательному (*маджаз*) и показать, что каждая представляет собой особый вид распевного чтения. Трель соловья напоминает напев тонкого знатока музыки, а бормотание горлинки – речения зороастрийского жреца-*мубада*. Воркование голубей – намек на две школы чтения Корана (куфийскую и басрийскую), а громкий голос попугая – на бойкое рассказывание историй, привлекающих как простых деревенских жителей, так и городских ученых мужей, в то время как резкие выкрики павлина и турача отсылают к особой манере исполнения славословий и мусамматов². Таким образом, Манучихри значительно дополняет и обогащает смысловое содержание зачина касыды Рудаки.

Начиная с XI в., вместе с активным развитием мистико-дидактической поэзии на новоперсидском языке, топос «птицы» приобретает соответствующие суфийские коннотации, что прекрасно демонстрирует касыда Санаи под названием «Славословие птиц» (*Тасбих ат-туйур*). С формальной точки зрения она сложена в жанре светского панегирика, но в смысловом наполнении обнаруживается возможность суфийского прочтения. В качестве примера приведу небольшой отрывок зачина:

- «20. Горлинка (*мусича*) повторяет: «О Податель, дарующий пропитание, дающий хлеб насущный [каждому] живому существу, дающий жизнь душе!» 22. Постоянно твердит бородач (*хума*):
«Единственный – един, –
когда он, ликуя, поднимает в воздух степного голубя».
<...>
31. А тот журавль говорит: «Ты Всемогущий, Всесильный, ты караешь смертью живую тварь!»
33. Сидя в воде, краснозобая уточка говорит: «Ты – Господин, и награда миру – Ты!»
35. Кричат фазаны: «Ты тот, кто ведаешь тайну тела, двигающегося, не имея ни силы, ни души».36. А вот что сокол говорит:
«Ты оберегаешь народы,
верующие в Пророка и хранимые [им]».
37. А тот коршун, наделенный силой, говорит: «Своей силою Вседержитель хранит все сущее в мире!» [4, с. 309].

М. Л. Рейснер предлагает интересную трактовку этого текста, указывая, что «центральная часть касыды представляет собой одновременно

² Один из самых ранних видов исконно персидской строфической поэзии, по содержанию наполнению схожий с касыдой и состоящий из зачина и восхваления. Строфа мусаммата, как правило, состояла из шести полустиший (*мисра*), в которых внутренней рифмой украшались пять из шести полустиший, в то время как шестое несло опорную рифму [8, с. 16].



развернутый комментарий к *айату* Корана, где упоминаются молящиеся птицы, и специфическую проекцию ритуального поминания имен Божьих, распространенного в том числе и в среде суфиев и называемого *зикр*» [4, с. 310]. Развивая этот тезис, она пишет, что Санаи выстраивает касыду как парафраз аята из суры «Свет» о птицах, на все лады возносящих хвалу Богу: «Ужели ты никогда не размышлял, что Бога славят все, что есть на небесах и на земле, и самые птицы, мерно машущие крыльями? Каждый знает песнь и хвалу Ему, а Бог знает, что делает каждый» [Коран, 24:41]. Речь каждой птицы – это очередное прославление Бога, принимающего различные атрибуты (*сифат*): гор-linka поминает его как Подателя пропитания, Хумá утверждает его единство и единственность, журавль уповает на его всемогущество и всеислие, утка воспеваеt его как Господина миров, фазаны повторяют, что он ведаеt тайное и явное, сокол возвещает, что он хранит всех правоверных, а коршун сообщает, что он – основа всего сущего³. И постепенно отдельные молитвенные речи, произносимые птицами, соединяются в общую формулу славословия Богу. Это момент рождения того самого «языка птиц» (*мантик ат-тайр*), которым Бог наделил пророка Сулаймана⁴. Все эти отсылки помогают воссоздать коранический «контекст» касыды.

Закладывая в текст возможность иносказательного понимания «птиц», Санаи как бы исподволь заставляет перейти к суфийскому прочтению касыды. Мы перемещаемся от «птиц» в реальном (*хакика*) облике, в том виде, как они описывались в весенних касыдах предыдущих поколений поэтов, к «душам-птицам» (*маджаз*). Такое толкование напрашивается само собой, т. к. именно в душах суфийских подвижников совершается непрерывное поминание Бога (*зикр*).

Дальнейшее развитие тема богопоминания получает в касыде «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) придворного поэта Хакани Ширвани. Привлекая уже известные нам весенние мотивы, поэт встраивает в текст касыды интересный фрагмент. Он посвящен беседам птиц, которые собираются в саду, чтобы выбрать самый прекрасный цветок⁵:

- «27. Кукушка сказала: «Прежде других восславлю цветы фруктовых деревьев, ведь пчела из их горьких лепестков делает закваску для сладкой слюны».
28. Соловей сказал: «Роза превосходит цветок яблони, потому что ветка – лишь слуга, ведущий коня, а роза – Его Величество Шах».
29. Куропатка (*кумри*) промолвила: «Кипарис прекрасней царственной розы, ведь малейшее дуновение разрушает купол розы».
30. Скворец сказал: «По мне, так кипарис хром, тюльпан лучше него – он привел в волнение степные просторы».

³ С подробным литературоведческим анализом этой касыды можно ознакомиться в: [4, с. 305–314].

⁴ См. суру «Муравьи»: «Соломон был наследником Давида. Он сказал: “Люди! Мы научены языку птиц; нам доставлены всякие вещи: истинно, это есть очевидное благодеяние Бога”» [Коран, 27:16].

⁵ Полный разбор этой касыды представлен в: [4, с. 314–321].



31. Голубка возразила: «Нет, тюльпан двухцветен, одноцветная лилия лучше него, поскольку она походит на письмо добродетельных».
32. Серая куропатка сказала: «Травка приятней лилии, потому что она – *фатиха* на страницах сада, когда открываются [его] двери».
33. Попугай сказал: «Жасмин лучше зеленой травы, ведь он взял аромат у амбры, а цвет – у чистой камфары».
33. Удод промолвил: «Нарцисс краше жасмина, ведь он есть трон Джамшида и Афрасйаба.
<...>
46. 'Анка подняла голову и молвила: «В этой семье у одной красавицы ладони выкрашены хной, у другой локоны подкрашены басмой.
47. Все эти юные растения – непорочные дети гурий, вкушающие то молоко, то вино из [райских] источников.
48. Хотя все они прелестны, но роза всех милей, ибо она ведет свой род от Пророка, а другие произошли от земли и воды». [4, с. 316–318].

Попробуем дать истолкование этому тексту. Хакани изображает собрание многоголосых птиц, которые никак не могут прийти к согласию. Кукушка превозносит цветы яблони, соловей славит розу, куропатку восхищает кипарис, скворец пленен красотой тюльпана, голубка любит лилию, серая куропатка находит приятными молодые побеги травы, попугай очарован ароматом жасмина, а удод превыше всех ставит нарцисс. Устав от бесконечных препирательств, спорщики отправляются к царственной птице Анка⁶. Она объявляет им, что краше всех цветов – роза (*зул*), ведь она «ведет свой род от Пророка»⁷. Предлагая интерпретацию замысла поэта, М. Л. Рейснер пишет, что спор птиц «может быть истолкован как метафорически преподнесенная дискуссия об иерархии божественных имен» [4, с. 320]. Также она уточняет, что подобно тому, как имена Бога соплагаются друг с другом так, что «одно из божественных имен способно включать в себя другие», так и «имя розы обозначает также и имя всякого другого цветка, поскольку помимо узко лексического значения имеет собирательное – “цветок”» [4, с. 320].

Здесь выстраивается интересная параллель с «Языком птиц» Фарид ад-Дина Аттара. В основе этой поэмы лежит история о том, как все птицы мира объединяются, желая обрести царя, который бы поддерживал порядок в их пестром сообществе. Удод сообщает всем его имя – Симург – и предлагает оправиться к его престолу. На уровне суфийского повествования благодаря иносказательному пониманию образов птиц Аттар разворачивает перед нами историю возвращения множества душ человеческих к единому Богу. В касыде Хакани представлена схожая стратегия осмысления единобожия (*тавхид*). Как множество птиц через содействие Анка открывают для себя

⁶ 'Анка' – мифическая птица, которая изначально была создана Богом в совершенном облике, но впоследствии стала бедствием для племен Аравии и была убита. В исламской традиции часто отождествляется с персидской птицей Симург.

⁷ Вероятно, здесь содержится отсылка к хадису: «Алая роза было создана из пота Мухаммада во время его ми'раджа» [4, с. 321].



превосходство розы над остальными растениями, так и души-птицы постепенно приходят к осознанию единства Бога⁸. От понимания «розы» в ее прямом значении (*хакика*) как прекрасного цветка Хакани движется к ее иносказательному (*маджаз*) истолкованию как объекта истинной любви всего сущего (Бога). В розе (*гул*) «соединяются» все остальные цветы, как в Боге «заключены» все вещи мира.

Ахмад ал-Газали и его история о путешествии птиц

Сразу несколько авторов посвятили трактаты теме бесед странствующих птиц. Среди них следует упомянуть Абу Али Ибн Сину, мыслителя-энциклопедиста Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (ум. в 1111 г.) и его младшего брата Ахмада ал-Газали (ум. 1123 г.). Сочинения этих мыслителей носят одно название – «Послание о птицах» (*Рисалат ат-тайр*). Арабскую версию Ибн Сины перевел на персидский язык Шихаб ад-Дин Йахйя Сухраварди (ум. в 1191 г.), основатель ишракизма (философии озарения). Персидский вариант одноименного арабского сочинения Мухаммада ал-Газали создал его брат. Высказываются также предположения, что Ахмад почти в одно время с Мухаммадом написал собственное «Послание о птицах» [10, с. 3].

Ян Рипка указывал в качестве еще одного источника «Языка птиц» трактат под названием «Спор между человеком и животными» (*ал-Хивар байна ал-инсан ва ал-хайван*)⁹ Братьев чистоты (*Ихван ас-сафа*) [11, с. 232–233]¹⁰. Из этого сочинения Фарид ад-Дин Аттар якобы позаимствовал саму модель выстраивания бесед птиц. Этот текст довольно любопытен. В основу сюжета, как следует из названия, положен диспут между человеком и живыми существами. Все началось с того, что Бог повелел всем сотворенным живым существам служить первому человеку, Адаму. Но потомки Адама со временем стали злоупотреблять своими правами. Животные не могли больше мириться с людским произволом и решили просить заступничества у шаханшаха Кайумарса. Были выбраны семь гонцов, сообразно родам живых существ: шакал, царица пчел, птица Хумá, муравей, морская черепаха и верблюд. Когда же подошла очередь птиц, визирь-павлин перед царем Симургом устроил смотр кандидатов, превознося достоинства удода и петуха, турача и голубя, горлицы и куропатки, соловья, ворона и ласточки. В конце концов, выбор пал на соловья, самого красноречивого и сладкоречивого из всех. На суде Кайумарса со стороны людей выступал Худжасте, отстаивая их превосходство, а избранные представители живых существ обличали пороки людей. В итоге в споре победил Худжасте, который заключил, что «животные из всех людей должны подчиняться только человеку, стремящемуся к ангелоподобию» [3, с. 230].

⁸ Рассматривая разные формы поэтико-философского воплощения темы *тавхид*, А.А. Лукашев пишет, что «любовь соловья к розе и вовсе можно считать одним из основных персидских поэтических топов, передающих стремление человеческой души к Богу, что снова возвращает нас к теме *тавхида* – утверждения единобожия» [9, с. 26].

⁹ Перевод отдельных фрагментов этого сочинения с подробным анализом представлен в: [3, с. 222–231].

¹⁰ Это сообщество возникло в Басре X в. и развивало идеи, близкие к исмаилистским.



А. Е. Бертельс писал, что этот текст, с одной стороны, может быть прочитан «как аллегория споров внутри исмаилистской религиозной общины о добре, справедливости и чистоте веры, как осуждение несправедливости, жестокости и насилия» [3, с. 223, 230]. А с другой – в нем фиксируются «проблемы порока, добродетели и чистоты души, которые потом будут отражены и решены в поэтических образах Аттаром в его поэме» [3, с. 223, 230]. Так он обозначает два уровня прочтения этого трактата: в контексте исмаилистской и суфийской традиций. Также важно отметить, что в трактате Братьев чистоты уже видны зачатки иносказательного истолкования свойств зверей и птиц как благих и порочных устремлений души.

Ахмад ал-Газали не снискал столь широкой известности, как его брат Мухаммад, но, тем не менее, вошел в историю персидского суфизма как оригинальный мыслитель, мудрый наставник и активный проповедник суфийского учения. Он был мастером коротких трактатов, среди которых особое место занимают «Наития» (*Саваних*) и «Послание о птицах» (*Рисалат ат-тайр*). В «Наитиях» Ахмад ал-Газали излагает учение о метафизической любви и закладывает основу т. н. «персидского суфизма» [10, с. 3]. Он был не только «великим учителем любовного мистицизма» [12, с. 289], но и автором самой первой персидской версии рассказа о путешествии птиц к Симургу.

По форме «Послание о птицах» ал-Газали представляет собой прозаический текст, в который искусно встраиваются поэтические пассажи и коранические аяты, иллюстрирующие и подтверждающие его слова. В этом сочинении мыслитель следует особой нарративной стратегии: некий ученик или сподвижник передает рассказанную Ахмадом ал-Газали историю, зачин которой позднее перекочевал в «Язык птиц» Аттара:

«Хотя у каждой из множества птиц был только ей свойственный нрав и манера пения, и всех их влекло к собственным гнездам и обиталищам, однажды они пришли к единодушному согласию в том, что им непременно нужен царь (*падшах*): “Всякий раз, как мы придем к его дворцу, сможем поведать о своей нужде!” И тогда птицы единодушно решили, что лишь Симург достоин нести венец правления и воссесть на престоле царя, и возможно устроить все так, чтобы он стал царем. Надобно возвести его на престол, ведь если без повелителя оказаться в пустыне жизни, можно легко угодить в силки врага (“Сатана враг вам, а потому за врага себе и считайте его” [Коран, 35:6]) и так впасть в великую беду» [10, с. 26].

У ал-Газали именно с собрания птиц и их решения избрать царем Симурга начинается развитие сюжета. Это важный, если не сказать поворотный, момент в развитии персидского иносказательного воплощения темы пути к Богу, кульминацией которого станет поэма Фарид ад-Дина Аттара. В «Послании о птицах» ал-Газали впервые связывает имя царя Симурга с путешествием птиц. С авестийского *Симург* переводится как «птица Сен» или «птица-орел» (*мерего саено*). В «Суждении духа Разума» (*Дадестан-и меног-и храд*) содержится свидетельство о гигантской птице по имени *Сенмурв*:

«Гнездо Сенмурва (находится) на всеисцеляющем дереве со многими семенами, и всегда, когда (Сенмурв) поднимается, тысяча ветвей вырастает из этого дерева, а когда он садится, то ломает тысячу ветвей и раскидывает его семена» [13, с. 120].



Птица Сен встречается и в текстах «Бундахишн», принимая облик «фантастического “триединого” существа с головой собаки, крыльями и в рыбьей чешуе, символизирующего господство на земле, на небе и в воде» [14, с. 200]. А затем со страниц эпической «Книги царей» (*Шах-нама*) Абу ал-Касима Фирдоуси (940–1019/1025) легендарная птица Симург «перемещается» в суфийские поэтические сочинения. Помимо основного прямого (*хакика*) значения, образ «Симурга» приобретает иносказательное (*маджаз*): под именем «Симург» теперь сокрыт Бог [15]. Свидетельства тому можно усмотреть и в «Послании о птицах» ал-Газали. Тем не менее, в тексте обнаруживаются краткие свидетельства о Симурге. Напутствуя птиц в их путешествии, те, кто уже побывал у Симурга, говорят, что он обитает на острове могущества (*джазира-и ‘аззам*), в городе величия и великолепия (*шахр-и кибрийа’ ва ‘азамат*).

Это краткое описание все-таки позволяет нам заключить, что, рассказывая о царе Симурге, ал-Газали ведет речь о Боге. Его исходный тезис состоит в том, что Бог трансцендентен миру. Этот остров могущества с расположенным на нем городом величия и великолепия, по-видимому, выступает аналогом горы Каф, за которой живет Симург Аттара. Как обычный остров отделен от всей остальной суши водами моря или океана, так и остров Симурга отделен от всего остального мира – невозможно определить его размер, неизвестно, где он находится – и тем самым выступает его пределом. Тем не менее, птицы осознают неизбежность своей устремленности к Симургу и намерены все-таки отыскать к нему путь. Так вводится второй по важности тезис: Бог отделен от человека множественными «завесами» и преградами, которые необходимо снять и преодолеть. Птицам приносят весть о том, что на пути к Симургу «кипящие кровью моря, глубины которых безграничны, и высокие горы, вышина которых безмерна, и города в теплых и холодных странах» [10, с. 28].

Птицы задаются вопросом – какой путь ведет к Царю? Отвечая на него, ал-Газали упоминает семь стоянок (*хафт манзил*). Он не выстраивает последовательное описание этих семи стоянок. Позднее это сделает Аттар, посвятив каждой из семи долин, которые преодолевали птицы, пространное описание. У ал-Газали птицы путешествуют к Симургу без проводника, им приходится полагаться только на силу своего стремления к нему:

«Стремление к присутствию [Симурга] (*хазрат*) сделало их едиными в помыслах и стараниях (*йик андиша ва йик химмат*): они набросили на шею ожерелья любви, обвязались поясами страстного желания, облачились в сандали и взыскания и тотчас вознамерились подняться и предстать перед тронном Царя, дабы обрести от него дары счастья, и пасть перед Ним на лугах щедрости и в садах благоволения» [10, с. 27].

Ал-Газали выстраивает занимательный сюжет о странствии птиц, предлагая нам подробное описание состояний души, познающей Бога. Мыслитель нигде не фиксирует смену этих состояний, он создает сплошной текст, не разбивая его на отдельные главы или разделы. Тем не менее, принято считать, что «стоянки» души в «Послании о птицах» складываются в некую последовательность: страстное влечение (*джазаба*), искание (*талаб*), старание (*химмат*), ненуждаемость (? *А есть ли такое слово? Необязательность? Ненужность?*) (*истигна’*), покорность и согласие (*таслим ва риза*), близость [к Богу] (*курб*), гибель и пребывание [в Боге] (*фана’ ва бака’*).



Сначала в душе просыпается любовь к Богу и страстное влечение к нему (птиц объединяет желание найти царя Симурга), которое сменяется исканием (птицы испрашивают вестей о царе и узнают о его обители). Затем оно подкрепляется настойчивым старанием и усердием (птицы отвергают все предупреждения, преодолевают все тяготы и опасности пути), за которым, как удар грома, следует осознание, что Бог не испытывает в душе подвижника никакой нужды (у дверей Симурга птицы ощущают крайнюю нужду в нем). А за ним – состояние абсолютной покорности Богу (птицы окончательно признают собственную несостоятельность и смиряются с тем, что Симург не нуждается в них). После приходит момент искомой близости с Богом (птицы вступают в обитель Симурга и окружают его престол), затем душа больше не ощущает себя отделенной от Бога и «пребывает» с ним (птицы находятся подле Симурга и обретают истинную жизнь).

Важно обратить внимание на описание встречи птиц и их Царя, когда тот дважды отвергает их мольбы и лишь на третий раз являет милость. Остановимся на нем подробнее. Прибыв к дворцу Симурга, птицы просят известить об их приходе, объявляя о своем желании служить ему и сделать его царем над ними. Но их настигает обескураживающий в своей прямоте и категоричности ответ: «Это им (кому-то другому! – Ю.Ф.) скажите, что мы – Царь! Скажете вы об этом или нет, засвидетельствуете это или нет, Нам нет нужды в вашем услужении и повиновении (*хидмат ва та'ат*), возвращайтесь!» [10, с. 30]. Симург отвергает птиц, проверяет чистоту их намерений: пришли ли они к нему ради него или ради самих себя? (Этот ход будет также воспроизведен Аттаром). И тогда они вновь направляют вестника к Царю, чтобы доказать стойкость своей веры: «Если Тебе нет нужды (*бинийази*) в нашем услужении, то мы ведь нуждаемся в услужении Тебе, в твоём правлении и руководстве (*давлат ва мамлакат*), ведь это – дворец нуждающихся (*даргах-и нийазмандан*). Допусти нас к Своему присутствию (*хазрат*)!» [10, с. 30]. Но Симург снова не удовлетворяет просьбы, указывая на их неготовность воспринять его во всем великолепии: «Вашим глазам не под силу вынести явление (*таджалли*) Его присутствия (*хазрат*). Подобно летучей мыши, что не в силах смотреть на солнце, вам не вынести Наше присутствие!» [10, с. 31]. Убедившись, что все для них потеряно, птицы окончательно впали в отчаяние и облачились в одежды крайней бедности, приготовившись расстаться с жизнью, и только тогда к ним долетела добрая весть от Царя, что теперь им открыт путь к «обителям милости» (*сара-и карам*): «Ведь к этому дворцу приходят нуждающиеся и бедняки (*нийазмандан ва мухтаджан*), и нищие и дервиши (*мискинан ва дирвишан*), ибо он – стоянка (*манзил*) дервишей и местопребывание нуждающихся... И всякий истинно нуждающийся и бедняк -- приближенный и собеседник (*надим ва джалис*) царя Симурга» [10, с. 31]. После этого птицы наконец-то вступают во дворец Симурга, облачаются в одеяния радости и окружают его престол.

Этот пространственный рассказ богат на отсылки к реалиям суфийского учения. Выявить конкретные суфийские термины нам помогает последовательное «совлечение» завес смысла с тех понятий, с помощью которых ал-Газали описывает состояние птиц, предшествующее их «встрече» с Симургом, и способ его явления. Во-первых, это растерянность (*хайрат*). Это состояние испытывают птицы, утратившие всякую надежду предстать перед царем,



устыдившиеся своего дерзкого поступка: «Не могли решиться – оставаться им или вернуться, и боль вздымалась волнами из их сердец» [10, с. 30]. У ал-Газали это понятие фиксирует только состояние «неопределенности» и «потерянности» птиц перед невозможностью узреть Симурга, оно пока еще не означает искомым суфиями способ познания, когда открывается возможность полного богопознания. Во-вторых, это нужда и бедность (*нийазманди ва мискини*), т. е. особое душевное состояние, к обретению которого должен прилагать усилия каждый благочестивый подвижник. Это состояние абсолютной нищеты, испытанное птицами, представлено у ал-Газали как во «внешнем» аспекте (добровольный отказ птиц от всех материальных благ), так и во «внутреннем» (духовное обнищание и нужда в Симурге). В-третьих, это явление Бога (*таджали*), когда Симург предупреждает птиц о том, что не каждому под силу узреть его, а затем все-таки приглашает их во дворец.

Не вводя в сочинение каких-либо особых пояснений, Ахмад ал-Газали лишь в конце «Послания о птицах» предлагает читателям истолкование истории. Мыслитель с особенным вниманием относится к тем, кто оказался недостаточно сведущим во всех тонкостях смысла текста, и напутствует их:

«Возобнови договор [с Богом], подобно птицам, приди, пребывая в птичьем гнезде и взыскуй покоя в двух мирах, чтобы стать подобным Сулайману! Выучи язык птиц, ведь “мы научены языку птиц” [Коран 26:16], так как знают его птицы» [10, с. 34].

Завершая «Послание о птицах», ал-Газали обращается ко всем людям с призывом восстановить предвечный договор с Богом (*ахд*) и выучить «язык птиц» (*забан-и мурган*). Чтобы преуспеть в этом деле, говорит мыслитель, необходимо осуществить «внутреннее» и «внешнее очищение» (*таза кардан-и батин ва захир*) – избавиться от греховных нечестивых помыслов и всего того, что может осквернить телесно, – а затем предаться молитвам и богопоминанию (*зикр*). Через практику богопоминания подвижники «просыпаются» от сна беспечности (*хаб-и гафлат*), сна небрежения Богом, и соединяются с ним. Таким очередным поминанием Бога и становится текст самого ал-Газали.

Заключение

Как мы увидели, касыды Рудаки и Манучихри еще сохраняют характерные признаки придворного панегирика, где «птицы» включены в состав поэтического словаря весенней лексики. Но уже с развитием суфийской (мистико-дидактической) касыды, что прекрасно видно на примерах Санаи и Хакани, «беседы птиц» помещаются в суфийский контекст: топон «птица» (*мург*) трансформируется, приобретая значение «душа-птица» (*мург-и джан*). Для Ахмада ал-Газали в «Послании о птицах» было особенно важно прервать долгий сон небрежения Богом, охвативший людей, и напомнить им об истинной цели – богопознании. Спустя восемь десятков лет этот же призыв прозвучит со страниц поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина Атгара.

Литература

1. Атгар-и Нишабури, Фарид ад-Дин. *Мантик ат-тайр (Макамат-и туй-ур)*. Би ихтимам-и саййид Садик Гавхарин. Тихран: би нигах-и тарджама ва нашр-и кутуб; 1356 [1977/1978]. 384 с. (На перс. яз.)



2. Corbin H. *Avicenna and the visionary recital* / transl. from the French by Wil-
lard R. Trask. Princeton, N. J.: Princeton University Press; 2016, pp. 165–186.

3. Бертельс А. Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков
(Слово, изображение)*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН;
1997. 422 с.

4. Рейснер М. Л. *Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII в. Генезис
и эволюция классической касыды*. М.: Наталис; 2006. 423 с.

5. Бертельс Е. Э. *История персидско-таджикской литературы*. Избран-
ные труды. Т. 1. М.: Издательство восточной литературы; 1960. 556 с.

6. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. *Персидская классическая лирика: к пробле-
ме генезиса*. Лирика: генезис и эволюция. М.: Изд-во РГГУ; 2007. С. 175–231.

7. Федорова Ю. Е. Ибн Сина и Фарид ад-Дин 'Аттар: две версии легенды
о странствии души-птицы к Богу. *Litera*. 2015;(3):62–90. DOI: 10.7256/2409-
8698.2015.3.17097. EDN VASYST.

8. Рейснер М. Л., Ардашников А. Н. *Персидская литература IX–XVIII веков.
В двух томах. Т. 1. Персидская литература домонгольского времени (IX – нача-
ло XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика*. Отв. ред. Е. О. Аки-
мушкина. М.: ООО «Садра»; 2019. 392 с.

9. Лукашев А. А. *Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Мах-
муда Шабистари в контексте эпохи*. Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»;
2020. 320 с.

10. Газали А., Газали М. *Дастан-и мурган: матн-и фарси-и Рисалат ат-
тайр худжа Ахмад Газали би инзимам-и Рисалат ат-тайр имам Мухаммад
Газали*. Би ихтимам-и Наср Аллах Пурджавади. Тихран: Анджуман-и Шахин-
шахи-и фалсафа-и Иран; 1976. 50 с. (На перс. яз.)

11. *История персидской и таджикской литературы*. Пер. с чеш. Отакар
Клима, Ян Рипка, Иржи Бечка. М.: Прогресс; 1970. 440 с.

12. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Пригариной
Н. И., Раппопорт А. С. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра»; 2012. 536 с.

13. *Сотворение основы (Бундахишн)*. Зороастрийские тексты. Суждения
Духа разума (Дадестан-и меног-и храд.). Сотворение основы (Бундахишн)
и другие тексты. Изд. подгот. О. М. Чунаковой. М.: Вост. лит.; 1997. С. 139–347.

14. Чунакова О. М. *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифо-
логических персонажей и мифологических символов*. М.: Вост. лит., 2004. 286 с.

15. Schmidt Hanns-Peter. *Simurgh*. *Encyclopedia Iranica*, 2002. [Режим досту-
па]: <https://iranicaonline.org/articles/simorg> (20.09.2022)

Информация об авторе

Федорова Юлия Евгеньевна – кандидат философ-
ских наук, научный сотрудник Сектора филосо-
фии исламского мира, Институт философии РАН,
Москва, Россия, [https://orcid.org/0000-0002-8930-
5892](https://orcid.org/0000-0002-8930-5892), juliia_fedorova@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.08.2022; одобрена рецензентами 28.08.2022; принята к публикации 02.09.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Farid al-Din 'Attar Nishaburi. *Mantiq al-tayr: maqamat al-tuyur*. Bi-ihitimam-i Sadiq Gawharin. Tihran: Bungah-i Tarjumah va Nashr-i Kitab; 1356 [1977/1978]. 384 p. (In Pers.)
2. Corbin H. *Avicenna and the visionary recital*. Transl. from the French by Wilard R. Trask. Princeton, N. J.: Princeton University Press; 2016, pp. 165–186.
3. Bertels A. E. *Symbols and Metaphors in the Persian Art of IXth–XVth cc. (Word, Images)*. Moscow: Vostochnaja literatura RAN; 1997. 422 p. (In Russ.)
4. Reisner M. L. *Persian Lyrico-Epic Poetry X – the beginning of XIII century. Genesis and Evolution of Classic Qasida*. Moscow: Natalis Publ.; 2006. 423 p. (In Russ.)
5. Bertels E. Je. *Selected woks: History of Persian-Tajik literature*. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury, 1960; 556 p. (In Russ.)
6. Reisner M. L., Chalisova N. Ju. Persian Classic Lyric poetry: the problem of its origin. *Lyric. Origin and evolution*. Moscow: RGGU; 2007, pp. 175–231. (In Russ.)
7. Fedorova Y. E. The Story of the Soul-Bird's Travel to God: Ibn Sina and Farid al-Din 'Attar's Versions. *Litera*. 2015;(3):62–90. DOI: 10.7256/2409-8698.2015.3.17097 (In Russ.)
8. M. L. Reisner, A. N. Ardashnikova. *The Persian literature of the IXth–XVIth centuries. The Persian literature of the pre-Mongol period (IXth-beginning of XIIIth century). The period of canon formation: early classics*. Moscow: OOO Sadra Publ.; 2019. 392 p. (In Russ.)
9. Lukashev A. A. *A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch*. A. Smirnov (Ed.). Moscow: Sadra Publ.; 2020. 320 p. (In Russ.)
10. Ghazzali, A., Ghazzali M. *Dastan-i murghan: matn-i Farsi Risalat al-tayr*. Bi-ihitimam-i Nasr Allah Purjavadi. Tihran: Intisharat-i Anjuman-i Shahanshahi-i Falsafah-'i Iran; 1976. 50 p. (In Pers.)
11. *The History of Persian and Tajik literature*. Transl. from Czech. Otakar Klíma, Ripka Yan, Jerzy Bechka. Moscow: Progress Publ.; 1970. 440 p. (In Russ.)
12. Schimmel A., *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina. Moscow: Sadra Publ.; 2012. 536 p. (In Russ.)



13. *The Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Wisdom (Dadestan i menog i xrad). Creation of the Beginning (Bundahišn) and Other Texts*. O. M. Chunakova. (Ed.) Moscow: Vostochnaya Literatura Publ.; 1997, pp. 139–347. (In Russ.)

14. Chunakova O.M. *Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Terms, Mythical Characters and Mythological Symbols*. Moscow: Vostochnaja literatura; 2004. 286 p. (In Russ.)

15. Schmidt Hanns-Peter. Simurgh. *Encyclopedia Iranica*. 2002. [Режим доступа]: <https://iranicaonline.org/articles/simorg> (20.09.2022)

Information about the author

Yulia E. Fedorova – Cand. Sci. (Philos.), Research Fellow at the Department of Philosophy of the Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-8930-5892> ☉ juliia_fedorova@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 reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 130.122

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-489-503>

Философские науки

Исследовательские подходы к изучению буддийского текста «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»)

Анастасия Витальевна Ложкина

Институт философии РАН, Москва, Россия,

lozhkinaanastasiya@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3289-1736>

Аннотация. В настоящей статье мы намереваемся показать, в чем состоят особенности работы с буддийским текстом «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху») и как эти особенности определяют выбор стратегии для исследования данного текста у разных авторов. «Катхаваттху» представляет собой собрание спорных для школ буддизма вопросов и является уникальным источником. Его значение для изучения буддизма сложно переоценить. В настоящий момент очень важно выработать правильный подход к изучению данного текста. Цель нашей статьи — обобщить имеющуюся информацию о способах работы с «Вопросами дискуссии» и определить исследовательские подходы к этому тексту. В России «Вопросы дискуссии» остаются практически неисследованными. В мировой науке текст изучен лучше с точки зрения истории буддийской философии, но в данной теме остается много пробелов. В своей статье мы опираемся на англоязычные труды. Работа с «Катхаваттху» позволяет от исследования конкретного текстового материала перейти к постановке более широкого круга вопросов. В первую очередь это касается методологии научной работы с книгами третьей корзины палийского канона. На выбор методологической стратегии оказывают влияние особенности текста. Данные тексты предельно сжаты и лаконичны. Среди них выделяется книга «Катхаваттху», посвященная полемике школ буддизма по основным доктринальным вопросам. Заслуживает особого внимания уникальный логический способ ведения дискуссии, использующийся в данной книге. Отдельно мы рассматриваем дискуссию о датировке «Катхаваттху» и проблему определения жанра. В результате исследования нами выделены два исследовательских подхода к изучению «Катхаваттху». Первый подход - историко-коведческий (К. Норман, Б. Ло, О. Хиньюбер, Р. Вебб). Второй подход — историко-философский (К. Рис-Дэвидс, Ш.Ц. Аунг, А. Бхаттачарья, А. Баруа и др.). Представители обоих подходов уделяют внимание таким проблемам, как хронология книги и определение ее жанровой принадлежности. Выделение



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





методологических подходов к «Вопросам дискуссии» позволяет свести воедино все имеющиеся точки зрения на особенности данного текста и делает видение его проблематики всесторонним. В своем исследовании мы используем историко-научный анализ и метод атрибутивных соотношений.

Ключевые слова: «Вопросы дискуссии»; «Катхаваттху»; палийский канон; буддизм; Абхидхамма-питака; К. Рис-Дэвидс; Ш. Ц. Аунг; А. Бхаттачарья; А. Баруа; К. Норман; Б. Ло; О. Хинюбер; Р. Вебб, источниковедческий подход, историко-филологический подход, методология.

Для цитирования: Ложкина А. В. Исследовательские подходы к изучению буддийского текста «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»). *Ориенталистика*. 2022;5(3):489-503. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-489-503>

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-489-503>

Philosophy studies

On the „Points of Dispute” („Kathāvatthu”) Study: Research Approaches

Anastasiya Vitalyevna Lozhkina

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
lozhkinaanastasiya@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3289-1736>*

Abstract. The article aims to highlight the particular properties of the Buddhist text “Points of Dispute” (“Kathāvatthu”). It also aims to demonstrate how these properties explain the choice of research methods applied by different authors. So far this text is virtually unknown to many scholars in Russia. It has also not been the subject of a thorough analysis by international specialists on Buddhist philosophy. The article draws from contemporary research written in English.

The study of “Kathāvatthu” by the present Author contributed to the broadening of the research scope. The particular textual issues allow the Author to ask more questions. One of these questions refers to the methods as applied to the study of the texts from the third “basket” (collection) of the Pāli canon. (These texts tend to be extremely concise.) Further on, the Author deals with the issue of correct attributing and dating this text as well as identification of the genre of this text. To achieve this one chooses the approaches as follows. The linguistic approach (K. Norman, B. Law, O. Hinuber, R. Webb) and the historical and philosophical approach (S. Z. Aung, C. Rhys-Davids, A. Bhattacharyya, A. Barrua, etc.).

Keywords: „Points of Dispute”; „Kathāvatthu”; Pāli Canon; Buddhism; Abhidhamma piṭaka; C. Rhys-Davids; S. Z. Aung; A. Bhattacharyya; A. Barrua; K. Norman; B. Law; O. Hinuber; R. Webb; historical and philosophical approach; linguistic approach; methodology



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





For citation: Lozhkina A. V. On the „Points of Dispute” („Kathāvattu”) Study: Research Approaches. *Orientalistica*. 2022;5(3):489-503. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-489-503>.

Введение

В данной статье мы намереваемся показать, как происходило изучение раннебуддийского текста «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху») и какие методологические подходы к данному тексту засвидетельствованы в научной литературе. Мы стремимся ответить на следующие вопросы: каковы признаки различных методологических подходов к «Вопросам дискуссии», в чем их своеобразии, какую информацию они добавляют к имеющимся сведениям о тексте? Ответ на данные вопросы будет полезен для рассмотрения вопроса о возможности выработки единого методологического подхода к интерпретации и переводу книг третьей корзины палийского канона.

Методы и материалы исследования

В настоящий момент нет переводов текстов из Абхидхамма-питаки на русский язык. К сожалению, сегодня нам неизвестны работы по методологии изучения палийских текстов. Однако нам удалось найти несколько работ, посвященных анализу методологии изучения буддийских философских текстов. В статье мы стремимся показать, как развитие научных исследований буддизма в XX в. повлияло на изменение господствующего подхода к изучению «Катхаваттху» с источниковедческого на историко-философский. После краткого введения о специфике «Катхаваттху» мы последовательно анализируем круг научной литературы, которая позволяет составить представление о теоретических особенностях каждого подхода.

Мы предполагаем, что направления изучения «Катхаваттху» на основании особенностей этих подходов возможно для удобства исследования разделить на 1) изучение рукописей и 2) изучение содержательной стороны. Проведенное исследование позволит, на наш взгляд, комплексно взглянуть на «Вопросы дискуссии» и прийти к новым методологическим результатам. Изучение «Катхаваттху», как и остальных текстов «Абхидхамма-питаки», представляет собой перспективную тему исследования. Данный памятник буддийской литературы и философии до сих пор недооценен и малоизучен.

«Вопросы дискуссии» входят в корпус палийского канона. Палийский канон представляет собой одно из основополагающих и священных для буддизма собраний текстов. Своё название канон получил потому, что тексты, входящие в него, зафиксированы на языке пали. Генезис текстов палийского канона и их хронологию можно считать одной из самых сложных тем в буддологии. Буддийская традиция указывает, что палийский канон был зафиксирован в виде трех разделов (корзин-питака) на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э. Однако сейчас исследователи считают, что это касается не всех текстов палийского канона. О том, как эта дискуссия развивалась применительно к «Катхаваттху», будет сказано ниже. С основной информацией о палийском каноне и других авторитетных собраниях буддийских писаний можно ознакомиться здесь [1]. Для того, чтобы получить более полное представление о текстах Абхидхамма-питаки и «Катхаваттху», советуем обратиться к энциклопедической статье В. К. Шохина [2].



«Катхаваттху» входит в третью корзину палийского канона, «Абхидхамма-питаке». Данная корзина посвящена абстрактному уровню изложению буддийского учения и основана на категориальных списках-матиках. «Катхаваттху» - единственный диалогический текст «Абхидхамма-питаки». С древности эта особенность позволяла комментаторам, а затем и современным исследователям ставить вопрос о правомерности включения книги в состав третьей корзины канона. Еще одной причиной споров служит вопрос о жанре. С нашей точки зрения, расположение «Катхаваттху» в третьей корзине палийского канона вполне оправдано, исходя из его содержания.

В «Вопросах дискуссии» последовательно разбираются позиции школ буддизма по основным положениям доктринального учения, монашеской дисциплине, а также приводятся разночтения в трактовках этими школами основных религиозно-философских понятий. Изучение «Вопросов дискуссии» позволяет представить, насколько многогранна философия буддизма. Полемика изначально была присуща буддизму, который не ориентировался на застывшие догмы. «Вопросы дискуссии», с одной стороны, представляет собой объемный компендиум вопросов для обсуждения (*катха*). С другой стороны, все части подчинены особому логическому методу ведения дискуссии, что делает текст единообразным и дает основание для объединения его частей в единое целое. Оформление рамки служит одним из оснований для датировки книги. Подробнее о содержании «Катхаваттху» и его особенностях можно прочитать в нашей статье [3].

В данной статье мы намеренно не будем касаться работы с «Катхаваттху» в рамках буддийской традиции — подходов комментаторской литературы. Религиозный подход имеет свою специфику и рассматривает текст только в рамках буддийской традиции. Нас интересует взгляд извне, не с религиозной точки зрения. Интересно, что в XXI в. на таком «взгляде извне», с научной точки зрения, основываются не только работы европейских авторов, но и две книги, изданные в Индии. Это свидетельствует о развитии научного интереса к «Катхаваттху».

Методологии изучения текстов Абхидхарма-питаки посвящена специальная статья В. И. Рудого [4]. Автор отмечает, что Абидхарма составляет концептуальную основу буддизма. Он дает следующее определение: «Абхидхарма - компендиум философско-психологических учений раннего буддизма и теоретический источник всех буддийских школ и систем мысли» [4, 169].

Главную сложность в изучении Абхидхармы В. И. Рудой видит в терминологичности текстов. Его позиция состоит в том, что судить о значении термина можно только ориентируясь на его оригинальное значение, а не на перевод. Используемые в тексте термины создают метаязык - систему ключевых слов (технических терминов) с инвариантным значением. Выяснение всего спектра значений терминов становится задачей научного исследования буддийского текста. В. И. Рудой отмечает концептуальный характер базисных терминов - одно слово может кодировать целую концепцию.

Исследователь предлагает применять в работе с терминами дескриптивный и сравнительный методы [4, 171]. Дескриптивный метод состоит в том, чтобы выделить в единичном тексте весь спектр значений термина. Он дополняется сравнительным методом, который раскрывает, как значение термина меняется в других текстах, современных рассматриваемому.



Среди всех рассматриваемых нами работ, посвященных «Катхаваттху», на основании характеристик исследовательской литературы мы предполагаем, что можно выделить два подхода — источниковедческий и историко-философский. Концептуальная особенность первого подхода – рассмотрение текста как сугубо литературного памятника и определение его внешних особенностей. Концептуальной особенностью второго подхода можно считать как внимание к интеллектуальной среде, в которой формировался текст, так и изучение его внутренних особенностей.

Источниковедческий и историко-философский аспекты исследования определяет в своей статье В. И. Рудой [5]. При исследовании философских текстов они часто не отделяются друг от друга [6, 75]. Источниковедение, в трактовке автора, исследует совокупность доступных исторических реликтов. Оно служит основой для историко-философского истолкования и само по себе не может раскрыть содержание источника. Источниковедческое исследование должно быть междисциплинарным.

Историко-философское исследование имеет три цели: 1) описание, интерпретация и перевод терминологического аппарата текста; 2) реконструкция и истолкование синхронной версии философской системы, зафиксированной в источнике (на основании осмысления структуры текста и принципов его целостной организации); 3) определение места и роли данного памятника в истории буддийской мысли [5, 299]. В качестве иллюстрации Рудой приводит историко-философское истолкование даршанс санкт-петербургскими буддологами. Это истолкование позволило выделить в источниках доктринальный, психотехнический и логико-дискурсивный уровни [5, 300].

В. И. Рудой обращает внимание на то, что буддийские тексты идеологически детерминированы. Они бытовали в интеллектуальной и социокультурной конкуренции с другими школами и направлениями. Именно в этой конкуренции развивается философия школ. Неспецифическая и периферийная проблематика актуализируется и становится ведущей [5, 308]. Важно и замечание автора, что для расширения возможности осмысления объема и содержания термина следует оставлять в транслитерации термины, которые кодируют в оригинале нечто новое для европейской культуры [5, 311]. Заключительное положение В. И. Рудого состоит в том, что исследователь как представитель иной культуры должен постоянно проводить рефлексию о своем понимании текста.

Несколько иную трактовку историко-философского подхода предлагает С. Л. Бурмистров [7]. Историко-философский подход он делит на априорно-философский и философский, опирающийся на тексты. Представителями первого подхода любая система воспринимается как философия по преимуществу, и к ней применима европейская рубрикация философских систем [7, 68].

Помимо историко-философского, С. Л. Бурмистров выделяет филологический подход. Согласно трактовке автора, в рамках филологического подхода происходит разбор и перевод одного конкретного текста и анализ концептуальных совпадений между ним и другими текстами, изучение особенностей лексики [7, 73].

Хронологически первым направлением работы с «Вопросами дискуссий» должно стать изучение рукописей текста и составление критического



издания. В этом направлении работали представители лондонского Общества палийских текстов. Исследование начато в конце XIX в. Оно представляет собой не просто техническое сведение разночтений рукописей в единое критическое издание. Введение памятника в научный оборот требует от издателя определить его основные особенности, задать векторы для дальнейшей работы над ним. Работа с рукописями и составление критического издания представляют собой базовый уровень изучения источника. Исследовательский подход издателя способен оказать сильное влияние на дальнейшую судьбу источника.

Критическое издание «Вопросов дискуссии» было выполнено Арнольдом Тэйлором [8]. Текст набран латиницей (для пали в разных буддийских странах используются свои алфавиты). Данное критическое издание вышло в двух томах в 1891 г. Репринт двух томов издан в 1979 г.

При составлении критического издания А. Тэйлор использовал три сингальские рукописи, бирманскую рукопись и сиамское королевское печатное издание. Материал этих рукописей отличается — это может быть пальмовый лист или бумага. Мы коснемся темы рукописей «Катхаваттху» кратко, поскольку это не основная тема нашей статьи.

Бирманская рукопись «Катхаваттху» стала для издания Тэйлора основной. Это связано с тем, что все три сингальские рукописи повреждены. История библиотечных коллекций, в которые входила данная рукопись, похожа на запутанный детектив. Нам не удалось найти свидетельство о бирманской рукописи «Катхаваттху» в существующих библиотечных каталогах. В настоящий момент мы располагаем лишь перечнем официальных организаций, в которых рукопись находилась (итоговая точка — Британская библиотека).

Неизвестны также судьбы первой и второй из трех сингальских рукописей «Катхаваттху». Известно лишь, что они входили в личную коллекцию Томаса Рис-Дэвидса.

Третья сингальская рукопись — это манускрипт из личной коллекции доктора Ричарда Морриса. Рукопись принадлежит Королевскому Азиатскому обществу. Это единственная рукопись «Катхаваттху», о современном местоположении которой нам удалось узнать. В карточке¹ электронного каталога библиотеки Королевского азиатского общества² для данного издания отдельно указано, что именно его использовал А. Тэйлор для составления критического издания. Карточка содержит информацию о внешнем виде и шрифте рукописи. Жаклин Фийоза в своем исследовании о Палийском собрании манускриптов указывает, что данные о дарителе рукописи и ее источнике отсутствуют. Нет также данных о дате написания рукописи [9].

Пятый источник, использованный Тэйлором при составлении критического издания «Катхаваттху» — печатный текст из сиамского королевского издания. Используемый экземпляр издания был выполнен специально для Министерства по делам Индии. Информация о рукописях дана нами по «Предисловию» к критическому изданию «Катхаваттху» [8, vii-ix].

¹ The Royal Asiatic Society. URL: <https://royalasiaticsociety.org/>

² The Royal Asiatic Society. URL: <http://royalasiaticsociety.org/manuscripts/>



Характерной особенностью критического издания А. Тэйлора стало то, что он стремится сохранить объем текста и оставляет повторяющиеся фрагменты. Эта особенность не сохраняется в переводе К. Рис-Дэвидс.

Помимо критического издания Тэйлора и сиамского издания, в настоящее время существует индийское (наландское — по названию буддийского средневекового центра учения Наланда), тайское и сингальское издания. Исследователи «Катхаваттху» обычно не учитывают их, хотя данные издания расширяют количество разночтений в тексте.

Первые подступы к изучению «Вопросов дискуссии» были сделаны переводчиками этой книги. Сегодня существует только один полный перевод «Вопросов дискуссии». Этот перевод выполнили Каролина Рис-Дэвидс и Шве Цзанг Аунг в 1915 г. Перевод переиздан в 1993 г. Он посвящается А. Тэйлору — издателю «Катхаваттху». Перевод снабжен подробным предисловием о школах средневекового буддизма. Помимо этого, книга снабжена справочными материалами и приложениями. О них нам хотелось бы сказать несколько слов.

Первое приложение в виде перечня приводит вопросы, обсуждающиеся в «Катхаваттху», распределяя их по тематике. Например, «Вопросы, посвященные Будде»; «Вопросы, посвященные благородным личностям в буддизме, в том числе вопросы об *архатах*»; «Вопросы о мирянах»; «Вопросы о богах» и т. д. [10, xiv–xvii].

Во второе приложение входит перечень вопросов, систематизированный по их принадлежности к одиннадцати школам буддизма. Позиция по какому-то вопросу может быть общей для нескольких школ. Отдельно Рис-Дэвидс выделяет вопросы, не относящиеся к конкретной школе [10, xviii–xxvii].

Справочные материалы представляют собой индексы к переводу. Это индекс цитат из других мест канона [10, 401–404], индекс понятий и имен («subjects») [10, 404–413], индекс палийских понятий [10, 413–416].

В своем подходе к тексту переводчики справедливо ориентируются на то, что полемика в «Катхаваттху» составляет часть общей проблемы развития школ буддизма. Причем в «Катхаваттху» перечисляется не 18 школ, как принято в стандартных буддийских списках, а 11; то есть составители текста не ориентировались на классические перечни школ. Можно считать это важной деталью для датировки памятника.

К. Рис-Дэвидс и Ш. Ц. Аунг первыми из исследователей начинают обсуждение проблемы датировки «Вопросов дискуссии». Они не считают «Катхаваттху» древней частью палийского канона. Главный аргумент, который приводит К. Рис-Дэвидс, таков: асимметрия текста позволяет вносить в него новые инкорпорации в ходе развития полемики между буддийскими школами. «Катхаваттху», с точки зрения исследовательницы, напоминает пазл, состоящий из самостоятельных в определенной мере частей с четко очерченными границами. Речь идет о крупных текстовых блоках и объединяющей их текстовой рамке, которая появляется позднее. По этому вопросу в исследовательской литературе ведется особая полемика.

В переводе Рис-Дэвидс и Аунга есть и недостатки. Параграфов в переводе получилось меньше, чем в критическом издании. Членение текста на части в критическом издании и переводе не совпадает — переводчики часто вводят дополнительные разделы или не учитывают разделы критического



издания. Можно утверждать, что переводчики выбрали стратегию упрощения текста оригинала, сокращая структурообразующие повторы (*peyyala*). Можно утверждать также, что Рис-Дэвидс и Аунг стали изучать «Катхаваттху» как религиозно-философский памятник и продолжили линию, намеченную Тэйлором.

Книг и статей о «Катхаваттху», к сожалению, немного. Сегодня можно наблюдать рост интереса к изучению этого памятника в Индии. Об этом будет сказано подробно ниже.

Основные результаты

Введение к изучению «Катхаваттху» как литературного памятника дается в обзорах палийской литературы. «Катхаваттху» в таких работах посвящается отдельная, пусть часто и небольшая глава. Его представители рассматривают текст как литературный памятник и трактуют его особенности в рамках особенностей палийской литературы. Данный подход можно назвать источниковедческим. Если начало историко-философского подхода было институционально определено принадлежностью к Обществу палийских текстов, то источниковедческий подход с самого своего начала лишен институционализации и представлен отдельными учеными, не связанными между собой.

Одной из классических работ, посвященных палийской литературе, стала книга Кеннета Нормана. Автор посвящает «Катхаваттху» раздел 4.5 своей книги «Палийская литература всех буддийских школ хиньяны, включая каноническую литературу на пракритах и санскрите» [11]. Исследователь приводит основные данные, которые при характеристике этого памятника после него стало принято упоминать во всех книгах — легендарную историю составления текста, его основные специфические черты, данные комментаторов, связь через большое количество цитат с другими книгами палийского канона. Заметим, что проблему цитирования в «Катхаваттху» выделяли также переводчики текста.

Отдельно К. Норман оговаривает спорный статус «Катхаваттху» среди текстов «Абхидхамма-питаки» и близость по жанру к текстам «Сутта-питаки». Наиболее авторитетной частью книги Норман считает первый раздел - «Беседу о субъекте-пудгале». В буддийской традиции это подтверждается указанием, что именно первую главу «Катхаваттху» рецитировал Будда на небесах Тушита. Остальные главы приписываются монаху Моггалипутте Тиссе. Жанровое определение «Катхаваттху» у других ученых отличается от предложенного Норманом.

Норман склонен обращать внимание на формальные особенности текста, в первую очередь, на особенности языка. Наличие в «Катхаваттху» магадхизмов позволяет ему выдвинуть свою теорию хронологии «Катхаваттху». Характерная черта языка магадхи – образование формы *pot. sg. m.* с помощью окончания *-e*, а не *-o*, как в пали. Поэтому Норман относит текстовую рамку «Катхаваттху» и первые несколько вопросов к древней части палийского канона. О теории магадхизмов в исследовательской литературе велись споры. Мы считаем, что оснований излишне удревянять время составления «Катхаваттху» нет. Текст можно считать примером средневековой палийской литературы и датировать приблизительно IV в. н. э. В исследовательской литературе есть еще несколько точек зрения на данную проблему, включая отнесение книги к эпохе императора Ашоки.



Второй ученый, придерживающийся источниковедческого подхода, - Бимала Ло. Она считает весь текст «Катхаваттху» древним. Эта исследовательница предлагает датировать весь источник периодом Ашоки. Этой точки зрения придерживается также Оскар Хинюбер. Он отмечает: «„Каттхаваттху” - документ первостепенной важности, составленный при императоре Ашоке» [12]. Однако в эдиктах Ашоки «Катхаваттху» не перечисляется в списке текстов для изучения [13].

Интересно в исследовании Б. Ло сопоставление «Вопросов дискуссии» и «Вопросов Милинды». По-видимому, сопоставление основано на том, что «Вопросы Милинды» гораздо лучше изучены, чем «Катхаваттху», и их стиль воспринимался ученым как образец для сравнения. Оба текста, с точки зрения Ло, относятся к жанру апологетических опровержений. Тематика текстов и взгляды пропонентов, по мнению исследователя, общие. Различаются книги тем, что составлены в разное время («Вопросы дискуссии» написаны раньше), и в «Катхаваттху» дискуссия ведется в рамках *сангхи*, а в «Вопросах Милинды» собеседниками изображены буддийский монах и греческий царь Нагасена — представитель внешней по отношению к буддизму среды. Определение жанра текста можно считать прогрессивной ступенью в изучении «Вопросов дискуссии». Мы, однако, не можем согласиться с тем, что «Катхаваттху» представляет собой апологетическое опровержение. Мы считаем, что «Катхаваттху» и «Вопросы Милинды» принадлежат разным жанрам. Позиция пропонента в «Катхаваттху» не выражена явно и зависит от позиции оппонента, пропонент не отстаивает прямо свою точку зрения. Точка зрения пропонента проясняется только в ходе беседы, в ответах на встречные вопросы оппонента. Сам же пропонент ничего не проповедует. Нам кажется более уместным называть «Катхаваттху» религиозно-философским диалогом.

Самый подробный и полный на сегодняшний день обзор критических изданий, переводов и исследований текстов палийского канона приводится в работе Рассела Вебба «Анализ палийского канона». Автор придерживается формального, источниковедческого подхода в описании «Каттхаваттху». Его работа содержит очень краткий обзор канонических текстов. Большая часть работы посвящена описанию библиографии, включая литературу отдельно по всем книгам канона, постканоническую и комментаторскую литературу [14]. Новых положений, дополняющих источниковедческий подход, в данной книге нам обнаружить не удалось.

Очень значима для изучения палийских текстов книга Махатхеры Ньянатилоки. Махатхера Ньянатилока был одним из первых европейцев, принявших и одновременно изучавших буддизм. Он стал единственным монахом-европейцем, допущенным к рецитации священных текстов канона на буддийском соборе. Ньянатилока исследует тексты Абхидхамма-питаки, соединяя достижения традиционного буддийского и западного способов работы с каноническими источниками. С нашей точки зрения, на сегодняшний день «Руководство к „Абхидхамма-питаке“» – лучшая книга об Абхидхамма-питаке [15]. В своей книге Ньянатилока излагает общеизвестные сведения о «Катхаваттху», уделяя особое внимание началу текста как формальному каркасу его построения. Одним из первых он уделил внимание восьми опровержениям — особому методу ведения полемики в «Катхаваттху». Книгу Ньянатилоки можно назвать лучшим образцом источниковедческого подхода.



Одна из немногочисленных статей о «Катхаваттху» – статья С. Н. Дубе «Уникальный палийский текст „Катхаваттху“» [16]. Дубе приводит краткий обзор содержания вопросов «Катхаваттху», а также некоторые вводные замечания о логическом методе ведения дискуссии, используемом в тексте. Дубе присоединяется к мнению К. Рис-Дэвидс, что «Каттхаваттху» складывался постепенно. Автор считает, что это происходило через написание новых частей текста. Дубе приходит к выводу, что основная часть проблематики «Катхаваттху» сложилась к периоду Ашоки, а оформление содержания памятника продолжалось в последующие периоды [16, 3-4].

«Вопросы дискуссии», по мнению Дубе, представляют собой *opus magnum* для любых реконструкций по истории буддизма. Он характеризует книгу как «главный памятник периода, когда буддизм делился на школы и вскрылись противоречия, а также скрытые в более ранних учениях моменты» [16, 3-4]. Исследователь подчеркивает, что дискуссии составляли основу развития буддизма. Автор называет «Катхаваттху» буддийским компендиумом дискуссий по вопросам теологии, философии и пр. с различными оппонентами, составленным с точки зрения школы *тхеравада* (*стхавиравада*)-*вибхаджнявада*. Эти моменты дают основание отнести методы Дубе к подходу, рассматриваемому «Катхаваттху» как историко-философский памятник.

Хотелось бы остановиться подробнее на двух относительно новых книгах, целиком посвященных «Катхаваттху». Это книга Алки Барруа «“Катхаваттху” - критическое и философское исследование» и книга Ариндама Бхаттачарии «“Катхаваттху” в развитии буддийского учения и буддийских школ». Обе они вышли в Индии: книга А. Барруа – в Дели, а книга А. Бхаттачарии – на кафедре пали Калькуттского университета.

Работа А. Бхаттачарии представляет собой диссертацию. В ней систематизируется большинство имеющихся в настоящий момент исследований «Катхаваттху». В целом диссертация производит впечатление добротного изложения общеизвестных сведений, за исключением некоторых оригинальных моментов.

Бхаттачарья в начале своей работы дает такое определение памятнику: «Катхаваттху» - «буддийская книга о полемике по вопросам теологии, философии, космологии и т. д.» [17]. В начале своей работы исследователь рассматривает исторический фон появления «Катхаваттху» - деление общины-сангхи на множество различных школ. Как и другие исследователи, он подчеркивает, что ко времени третьего буддийского собора главными противоречиями в *сангхе* были следующие вопросы: 1) сущность постоянной длительности «индивид»; 2) реальность составляющих индивида элементов; 3) статус личности, достигшей освобождения (*архата*) [17, 3].

Характеризуя тексты Абхидхамма-питаки, Бхаттачарья отмечает их схоластичность. Датировка «Катхаваттху» у Бхаттачарьи не укладывается в общую авторскую датировку Абхидхамма-питаки (200 г. до н. э. - 200 г. н. э.). Автор указывает, что «Катхаваттху» составлен не в один конкретный период. Время составления памятника, по его мнению, охватывает 9 столетий, от IV в. до н. э. (время второго собора) до IV в. н. э. (эпоха Буддхагхоши) [17, 34]. Данная точка зрения нам кажется вполне обоснованной.

Бхаттачарья следующим образом определяет круг вопросов, затронутых в Абхидхамма-питаке: «В течение двух столетий после паринирваны Будды



рождались Абхидхарма, имеющая три главные части: 1) анализ и определение тем и феноменов, предложенных к обсуждению Буддой; 2) классификация феноменов различными способами и перечисление взаимосвязанных феноменов; 3) изучение обусловленности и причинности, различных типов обусловленности или причинности, встречающихся в последовательности взаимозависимого возникновения» [17, 34].

Бхаттачарья ссылается на всех исследователей, упомянутых нами. Очень характерно его замечание о пользе книги почт. Ньянатилоки для тех, кто «не обладает достаточным спокойствием, чтобы пересечь засушливую пустыню терминологии, анализа и категорий Абхидхаммы».

При перечислении вопросов, обсуждающихся в «Катхаваттху», Бхаттачарья основывается на списке из перевода Рис-Дэвидс. Список вопросов у Бхаттачарьи выглядит стандартно: о Будде, об архате, о предшествующих архатству стадиях прохождения Пути, о природе Пути, о богах, о правилах для монахов (в том числе о принятии даров), об индивиде и т. д. Список вопросов в работе Бхаттачарьи весьма обширен [17, 76].

Перед списком автор указывает, что следует разделению вопросов «Катхаваттху» на философские и прочие, хотя в самом тексте работы это прослеживается слабо. Построение «Катхаваттху» сравнивается у Бхаттачарьи с лоскутным одеялом [17, 31].

В каждом из выделенных тематических блоков Бхаттачарья подробно, с указанием каждого аргумента собеседников раскрывает несколько первых вопросов. Для каждой темы Бхаттачарья указывает количество вопросов. Бхаттачарья делает вывод, что о развитии буддийского учения свидетельствуют вопросы, которые обсуждаются косвенно при обсуждении других вопросов. К таким относятся вопросы о *ниббана*, *камме*, благородных истинах. Бхаттачарья пишет, что данная особенность показывает неуловимость развития учения.

Бхаттачарья редко употребляет оригинальные палийские и санскритские термины или может их использовать без перевода - в скобках он пишет *puḍgala*, но не переводит слово «сакавадин». Вместо атрибуции реплики тхеравадину Бхаттачарья предпочитает использовать традиционную атрибуцию «сакавадин» - «наш», как у Будхагхоши. Бхаттачарья, помимо издания Тэйлора, упоминает издание Наланды, в котором иногда отличается нумерация вопросов [17, 81]. Исследование Бхаттачарьи можно отнести к историко-философскому подходу.

Работа Алки Барруа [18] также сохраняет некоторые черты традиционно индийского стиля изложения материала. Барруа пишет «тхера Моггалипутта Тисса», «ачарья Буддхагхоша» (*в каких случаях пишет? И по отношению к чему / кому?*) и т. д. Подход автора характеризуется стремлением, с одной стороны, вписать «Катхаваттху» в общее поле индийской философии, а с другой стороны, раскрыть содержание памятника наиболее полным образом.

Историко-философскую обстановку появления «Катхаваттху» Барруа начинает описывать, обращаясь к самым первым философско-религиозным памятникам Древней Индии - «Ригведе», «Упанишадам», «Араньякам». После рассказа о ведийских богах, *атмане* и *брахмане*, автор переходит собственно к истории буддизма.

Главным в появлении буддизма Барруа считает то, что в условиях путаницы и смятения в мировоззрении того времени ранний буддизм предложил



четко выстроенную концепцию. Центральными идеями буддизма автор считает учение о четырех благородных истинах, концепцию причинности *пра-тигья-самутпада*, устранение привязанности через уничтожение пяти *скандх* привязанности. После этого Барруа излагает в общепринятом ключе историю буддийских соборов и составления трех корзин палийского канона. Интересно приводимое у Барруа сопоставление классификаций ложных взглядов в буддизме и в джайнизме.

Перед основной частью работы Барруа дает краткое описание каждой школы, участвующей в дискуссиях «Катхаваттху». В основной части книги Барруа последовательно рассматривает каждый из вопросов «Катхаваттху». Барруа использует деление текста по критическому изданию и дает собственные полные переводы первых частей опровержений.

Завершает свою работу Барруа очерком о развитии взглядов на полемические вопросы «Катхаваттху» в исследовательской литературе. Следующие страницы своей работы Барруа посвящает разбору базовых понятий буддийской философии без привязки их к конкретным текстам. Исследование Барруа однозначно можно отнести к историко-философскому подходу изучения «Катхаваттху».

«Вопросы дискуссии» – важное свидетельство существования различных точек зрения буддийских школ по доктринальным вопросам. Можно утверждать, что взгляды буддийских школ могли меняться со временем и школы перенимали некоторые идеи друг у друга. В настоящее время очень важно выработать правильный подход к изучению данного текста.

Выводы

Мы разобрали все имеющиеся книги и статьи о «Катхаваттху» и выделили два подхода — источниковедческий и историко-философский. К первому подходу можно отнести труды К. Нормана, Б. Ло, О. Хинюбера, Р. Вебба и почт. Ньянатилоки. Вторым подходом практикуют К. Рис-Дэвидс и Ш. Ц. Аунг, С. Н. Дубе, А. Бхаттачарья и А. Баруа. Для источниковедческого подхода характерно четкое следование логике описания палийского текста. Историко-философскому подходу часто не хватает определенной структуры и рамок.

Нами обнаружены две проблемы, дискуссии о которых присутствуют при обоих подходах. Первая проблема — это датировка «Вопросов дискуссии». Обобщим приведенную информацию. К. Рис-Дэвидс и Ш. Ц. Аунг полагают, что «Катхаваттху» не относится к древним текстам, однако содержит древние текстовые блоки. К этой позиции примыкает С. Дубе. К. Норман считает рамку текста и его первые вопросы древними. Б. Ло и О. Хинюбер, наоборот, относят «Катхаваттху» к периоду Ашоки, то есть считают, что весь текст сложился одновременно к этому периоду. А. Бхаттачарья предлагает раздвинуть рамки датировки и говорить о составлении «Катхаваттху» на протяжении IV в. до н. э. - IV в. н. э.

Вторая проблема — определение жанра текста. По этому вопросу есть следующие точки зрения. К. Рис-Дэвидс и Ш. Ц. Аунг считают, что жанр «Вопросов дискуссии» имеет отношение к полемике буддийских школ. К. Норман считает, что жанр «Катхаваттху» тождественен жанру текстов «Сутта-питаки». Б. Ло характеризует текст как апологетический диалог. А. Баруа называет «Вопросы дискуссии» компендиумом точек зрения



буддийских школ. А. Бхаттачарья определяет жанр «Катхаваттху» как историко-философский текст.

«Катхаваттху» представляет собой опровержение в строгой логической форме, и этот памятник нельзя считать просто набором тезисов буддийских школ. Изучение «Вопросов дискуссии» заставляет поднять общую проблему функционирования и роли диалога в сакральных текстах и теоретической литературе. «Катхаваттху» представляет собой образец построения буддийской полемики. Первостепенным для исследователя «Катхаваттху» является специфика построения текста и влияние его структуры на развертку плана содержания.

Литература

1. Щербак С. В. Буддизм. *История. Философия. Доктрина. Практики*. Издательство Rosebud Publishing. В печати. С. 226–249.
2. Шохин В. К. Абхидхармы тексты. *Философия буддизма: энциклопедия* / отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 69–74.
3. Ложкина А. В. «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как историко-философский источник. *Философские науки*. 2020;63(12):81–101.
4. Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. *Актуальные проблемы философской и общественной мысли Зарубежного Востока (Материалы I Всесоюзного координационного совещания)*. Изд. Дониш. Душанбе, 1983. С. 169–171.
5. Рудой В. И. Развитие методологии Санкт-Петербургской буддологической школы (1980–2000 гг.). *Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов*. СПб, 2011. С. 298–315.
6. Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. *Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока*. Москва : Наука, 1987. С. 74–93.
7. Бурмистров С. Л. Основные подходы к исследованию философии индийской йогачары в зарубежной индологии XX века. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2015;4(24): 66–76.
8. *Kathāvattu*. Ed. by A.C. Taylor. London: Oxford University Press, 1891. 637 p.
9. Filliozat J. Survey of the Pāli Manuscript Collection in the Royal Asiatic Society. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1999, 3rd series, Vol. 9, No. 1, Apr. Cambridge University Press. 58 p.
10. *Points of Controversy or Subjects of Discourse*. Tr ansl. by S. Z. Aung and Mrs. Rhys-Davids. London: Oxford University Press, 1915.
11. Norman K. R. *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. P. 103–105.
12. Hinuber O. *A Handbook of Pāli Literature*. New York, 1996. 73 p.
13. Law B. Ch. *A History of Pāli Literature*. Varanasi, 2000. 28 p.
14. Webb R. An Analysis of the Pāli Canon. *The Wheel Publication*, No. 217, 3rd edition. Kandi: Buddhist Publication Society, 2008. 70 p.
15. Nyanatiloka M. *Guide through the Abhidhamma Pitaka*. Kandy: 2007.
16. Dube S.N. *Kathāvattu: A Unique Pāli Text*. 18 p. [Электронный ресурс]. URL ias.ac.in/ojs/index.php/shss/article/download/674/639/ (дата обращения 07.04.22).



17. Bhattacharyya A. *Kathāvattu on the Development of the Buddhist Doctrine and Sects. Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy.* Department of Pāli. University of Calcutta, 2010. P. 2.

18. Barrua A. *Kathāvattu. A Critical & Philosophical Study.* Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2006. 380 p.

Информация об авторе

Анастасия Витальевна Ложкина – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Сектора восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0003-3289-1736>,
© lozhkinaanastiya@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 22.04.2022; одобрена рецензентами 31.07.2022; принята к публикации 08.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Shcherbak S. V. *Buddhism. History. Philosophy. Doctrine. Practice.* Rosebud Publishing. In print. P. 226-249.

2. Shokhin V. K. Abhidharma texts. *Philosophy of Buddhism: Encyclopedia* / ed. by Stepanyants; Institute of Philosophy RAS. Moscow: Vost. lit., 2011. P. 69-74.

3. Lozhkina A. V. «Kathāvattu» («Points of Dispute») as a Primary Source of Early Buddhist Philosophy. *Filosofskie nauki.* 2020;63(12):81-101.

4. Rudoy V. I. On the Methodology of Buddhist philosophical Texts Interpretation. *Actual problems of philosophical and social thought of the Foreign East (Materials of the First All-Union Coordination Conference).* Donish, Dushanbe, 1983. P. 169-171.

5. Rudoy V. I. Development of the Methodology of St. Petersburg Buddhology School (1980-2000). *Forth Oriental Readings in memory of O. O. Rosenberg. Reports, articles, publications of documents.* SPb, 2011. P. 298-315.

6. Rudoy V. I., Ostrovskaya E. P. On the Specifics of the Historical and Philosophical Approach to the Study of Indian Classical Religious and Philosophical



Systems. *Methodological problems of studying the history of philosophy of the Foreign East*. Moscow : Nauka, 1987. P. 74-93.

7. Burmistrov S. L. The Main Approaches of Indian Yogācāra’s Philosophy’s Investigation in Foreign Indian Studies of the Twenty Century. *Bulletin of the Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*. 2015;4(24):66-76.

8. *Kathāvattu*. Ed. by A. C. Taylor. London: Oxford University Press, 1891. 637 p.

9. Filliozat J. Survey of the Pāli Manuscript Collection in the Royal Asiatic Society. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1999, 3rd series, Vol. 9, No. 1, Apr. Cambridge University Press. P. 58.

10. *Points of Controversy or Subjects of Discourse*. Transl. by S. Z. Aung and Mrs. Rhys-Davids. London: Oxford University Press, 1915.

11. Norman K. R. *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. P. 103-105.

12. Hinuber O. *A Handbook of Pāli Literature*. New York, 1996. P. 73.

13. Law B. Ch. *A History of Pāli Literature*. Varanasi, 2000. P. 28.

14. Webb R. An Analysis of the Pāli Canon. *The Wheel Publication*, No. 217, 3rd edition. Kandi: Buddhist Publication Society, 2008. 70 p.

15. Nyanatiloka M. *Guide through the Abhidhamma Pitaka*. Kandy: 2007.

16. Dube S.N. *Kathāvattu: A Unique Pāli Text*. - 18 p. URL ias.ac.in/ojs/index.php/shss/article/download/674/639/ (access on 07.04.22).

17. Bhattacharyya A. *Kathāvattu on the Development of the Buddhist Doctrine and Sects*. Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. Department of Pāli. University of Calcutta, 2010. P. 2.

18. Barrua A. *Kathāvattu. A Critical & Philosophical Study*. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2006. 380 p.

Information about the author

Anastasia Vitalievna Lozhkina – Cand. Sci. (Philos.), Junior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0003-3289-1736>, lozhkinaanastasiya@yandex.ru

Author’s Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 22.04.2022; approved after reviewing 31.07.2022; accepted for publication 08.08.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 233-23

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-504-521>

Философские науки

Проект «универсальной религии» Вивекананды: сущность и перспективы

Любовь Евгеньевна Жукова

Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия,

zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>

Аннотация. В статье рассматривается концепция «универсальной религии», разработанная в трудах всемирно известного индийского философа Свами Вивекананды. Проблеме поиска религиозного единства в человеческом обществе уделялось внимание мыслителей всего мира, и она не утратила важности до настоящего времени. Предупреждение межрелигиозных конфликтов требует знания предложенных общественными деятелями подходов к их решению, поэтому исследование идеи «универсальной религии» Вивекананды представляется актуальной задачей. Цель настоящей статьи — изучить, как индийский философ представлял проект единой для человечества религии. Особый акцент делается на лежащие в основе «универсальной религии» представления о Божественном. Рассматриваются перспективы развития идеи Вивекананды в современном мире. Исследование основано на герменевтическом анализе выступлений и писем Вивекананды в контексте взглядов на возможность единения верующих разных конфессий в эпоху Бенгальского Ренессанса и в наши дни. В статье показана попытка философа согласовать религии мира на основе представлений адвайта-веданты о безличном Боге. Делается вывод о развитии проекта «универсальной религии» в современном обществе как одного из направлений процесса глобализации.

Ключевые слова: индийская философия; Вивекананда; Рамакришна; неоведанта; адвайта-веданта; универсальная религия; глобализация; пути богопостижения

Для цитирования: Жукова Л. Е. Проект «универсальной религии» Вивекананды: сущность и перспективы. *Ориенталистика*. 2022;5(3):504-521. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-504-521>.



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





Vivekananda's «Universal Religion» Project: Essence and Prospects

Lyubov E. Zhukova

*Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia,
zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>*

Abstract. The article discusses the concept of «universal religion», as reflected in the works by the world-famous Indian philosopher Swami Vivekananda. A lot of thinkers all over the world paid sufficient attention to the problem regarding the search for religious unity in human society. This problem still remains actual. Prevention of conflicts between various religions requires knowledge of historical approaches used and suggested by great public figures to their solution. Therefore, the study of Vivekananda's ideas of «universal religion» is of a paramount importance. The present article aims to study the understanding of the idea of a single religion for the mankind as expressed by the Indian philosophers. Special attention is paid to the ideas regarding the Divine role in the «universal religion» project. The research is based on the hermeneutic analysis of Vivekananda's presentations and letters seen in the context of views on the possibility of existence of different faiths unity in the era of the Bengali Renaissance and nowadays. The article shows the philosopher's attempt to reconcile the religions of the world on the basis of ideas which comprised the impersonal God of Advaita Vedanta. The article is concluded by some thoughts and suggestions regarding the development of the «universal religion» project as a component of the globalization process in the modern society.

Keywords: Indian philosophy; Vivekananda; Ramakrishna; neovedanta; Advaita Vedanta; universal religion; globalization; ways of God realization

For citation: Zhukova L. E. Vivekananda's «Universal Religion» Project: Essence and Prospects. *Orientalistica*. 2022;5(3):504-521. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-504-521>.

*Я войду в мечеть мусульман.
Я войду в христианскую церковь
и преклоню колени перед распятием.
Я войду в буддийский храм, где найду
прибежище в Будде и в его Дхарме.
Я войду в лес и сяду в медитации с индусом,
который пытается увидеть Свет,
озаряющий сердце каждого.*

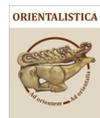
Свами Вивекананда

Введение

На протяжении всей истории человечества религия была неотъемлемой частью общества. При этом она постоянно видоизменялась, чтобы приспособиться к новым социальным обстоятельствам. Изменение соотношения



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





между светской и религиозной культурой, ослабление роли религии в политической практике в XIX в. стали импульсами для выработки религиозными деятелями способов сохранения своих позиций. Одним из таких способов стал поиск единых оснований религий, изначально возникший в христианстве с его множеством различных общин и нацеленный на объединение враждующих конфессий для совместного решения задач, которые ставило меняющееся общество.

Но если единая основа для христианских церквей была очевидна, то ее выявление для многоконфессиональных государств представляло собой сложную задачу. Особенно остро эта задача стояла перед колонизированной Индией, где к началу XIX в. обострились противоречия между многообразием духовных практик индуизма и монотеизмом авраамических религий. Важнейшую роль в ее решении сыграло учение бенгальского религиозного проповедника Рамакришны Парамахамсы (1836-1886). Через мистическое постижение содержания неарийского культа богини Кали, вишнуитского бхакти, адвайта-веданты, а также христианства, ислама и буддизма [1, с. 315] Рамакришна пришел к осознанию их равноправной истинности. Учение, в котором все религии выступали равнозначными путями к Богу, распространилось в среде бенгальской интеллектуальной элиты, а позднее получило мировую известность благодаря последователю и интерпретатору идей Рамакришны, одному из основоположников неиндуизма, Свами Вивекананде (1863-1902).

О творческой деятельности выдающегося индийского мыслителя Вивекананды написано много работ. Изучением его философских взглядов занимались преимущественно в Индии и на Западе, причем среди западных исследователей особое внимание к Вивекананде проявляли американские ученые индийского происхождения, среди которых можно назвать Н. Сила, Д. Капура, А. Рамбачана. Сущность концепции «универсальной религии» бенгальского философа освещена в большом количестве работ описательного характера, акцентирующих внимание на ее значимости, как у Р. Пурадкар [2, pp.70-75], А. Шармы [3, pp. 54-72], М. Гаутам [4, pp. 1-4]. Весьма интересно компаративное исследование С. Икбала, посвященное поиску сходных моментов во взглядах на перспективу «универсальной религии» Вивекананды и индийского философа и политического деятеля Мауланы Абул Калам Азада (1888-1958) [5, pp. 1-198]. Однако эти работы указанных авторов лишены критического подхода к взглядам мыслителя.

Первые отечественные исследования творчества Вивекананды предпринял в 60-70 е гг. XX в. философ В. В. Бродов. Проводимый в его работах анализ философских воззрений бенгальского мыслителя выполнялся преимущественно с марксистских позиций, вследствие чего автор игнорировал религиозно-философские аспекты изучаемых трудов. Исследования В. С. Костюченко, Р. Р. Рыбакова, И. П. Чельшевой, опубликованные через несколько десятилетий, отличались более сбалансированным подходом к оценке учения Вивекананды. Современные исследования философии Вивеканды сконцентрированы в основном вокруг его моральных воззрений, особенностей предложенной им концепции карма-йоги, интерпретации индуизма.

Советский индолог В. С. Костюченко в своей монографии, посвященной бенгальскому философу, уделил особое внимание проблеме поиска



Вивеканандой религиозного единства. Исследователь указал, что на Западе Вивекананда известен в первую очередь как автор теории «универсальной религии» [6, с. 84], а также обозначил социальную значимость и причины несостоятельности этой теории. Мы ставим целью дополнить представленное В. С. Костюченко понимание концепции «универсальной религии» Вивекананды, делая при этом акцент на лежащие в ее основе представления о Божественном и на перспективы развития концепции в настоящее время.

Сущность концепции «универсальной религии» по Вивекананде

Большинство выступлений Вивекананды, посвященных проекту «универсальной религии», адресованы западным слушателям, поэтому, предвидя сложности в понимании своего учения людьми с отличным от индийского менталитетом, мыслитель включал в лекции свои трактовки религии. Говоря о непознаваемой области безграничной Вселенной, мыслитель называет религию ее светом [7, р. 203]. Религию он представляет не только как некую энергию универсума, но и как неотъемлемую часть человеческой природы. По мнению Вивекананды, пока человек «не сможет остановить мысль и жизнь» [7, р. 203], у него не получится отказаться от религии. Философ считает религию высшей человеческой ценностью, заявляя, что лишение индивида религии делает жизнь пустой и тщетной и даже стирает все отличия между человеком и животным. Он убежден, что человеческое общество без вероисповеданий рискует превратиться в «лес зверей» [7, р. 210].

Постулируя необходимость религии в обществе, философ восстает против бездумного посещения храмов, чтения духовной литературы и слепой веры в доктрины. Религия в его учении предстает настойчивой борьбой за возможность увидеть Бога [7, р. 215]. Вивекананда всегда считал главнейшими изъянами в природе человека пассивно-созерцательное отношение к жизни и отказ от активной жизненной позиции. Эти идеи, по словам В. С. Бродова, мыслитель «поднимает до большого гражданского звучания» [8, с. 160] и, очевидно, распространяет на учение о религии.

Еще одно определение религии Вивекананда предлагает с намерением оправдать многообразие конфессий современного ему мира. Он называет множество религий «различными силами в хозяйстве Бога» [9, р. 366], подразумевая, что религиозное мироощущение служит несомненным благом для человечества. Каждая религия, по его мнению, представляет собой особое совершенство и каждая обладает душой [9, р. 370]. Таким образом, религия становится в представлении философа сознательным живым организмом, игнорировать существование которого для общества недопустимо.

Помимо определений религии, насыщенных позитивными эпитетами, Вивекананда со свойственной ему противоречивостью в высказываниях упоминает и о разрушительных силах религии. Так, она способна порождать ненависть и вражду между людьми и даже «заливать мир кровью» [9, р. 375]. В подобных заявлениях В. С. Костюченко видит спорное отношение Вивекананды к религии, отрицающая однозначность апологетической стороны учения о религии у индийского мыслителя [6, с. 85]. Однако, на наш взгляд, здесь проявляется интенция Вивекананды продемонстрировать многоаспектную силу верований. Стремительное углубление взаимосвязей между странами и континентами, в которое вовлечен Вивекананда, активизирует



соперничество между конфессиями и ставит под угрозу мирное существование государств, о чем пытается предупредить философ, обращаясь к религиозной тематике. Кроме того, во взглядах мыслителя на религию можно увидеть стремление защитить ее теряющие стабильность позиции перед лицом научных знаний, обретающих непререкаемый авторитет в обществе. «Все ваши науки — также проявления религии, как и все, что существует в этом мире» [10, р. 116], заявляет Вивекананда, выступая против абсолютизации роли науки.

В стремлении доходчиво и рационально довести до аудитории принципы своего учения Вивекананда предлагает рассматривать религию состоящей из трех частей. Так, в лекции «Идеал универсальной религии», прочитанной им в 1900 г., первую часть религии представляет ее философия, содержащая, по мнению мыслителя, основные принципы, цели и средства их достижения. Вторая часть — это мифология, а третья — ритуальные действия [9, р. 377]. Примечательно, что эти три части соотносятся между собой так, что мифология — конкретизация философии, а сама, в свою очередь, конкретизируется в ритуале. Вивекананда убеждает своих слушателей, что ни одна из трех частей не может быть универсальной.

При обращении к менее известным работам философа можно обнаружить мысль о четырехсоставной структуре религии. Так, в незаконченной статье «Основы религии» Вивекананда дополняет три уже известных нам части мистицизмом, определяя его как «утверждение чего-то высшего по сравнению с чувственным знанием и разумом, которым обладают конкретные люди или все люди при определенных обстоятельствах» [11, р. 374]. В этой же статье ритуальное действие он называет символической, а мифологию — историей, которая, по его мнению, включает в себя мифологию и способна становиться историей на определенных этапах развития человечества.

Данная работа Вивекананды знаменательна тем, что в религии он выделяет одну часть, способную стать универсальной для всех вероисповеданий. Именно философия, по его убеждению, выступит основой для создания «фона единства» [11, р. 376]. При этом слияние отдельных философских частей религий идет естественным образом на протяжении тысячелетий, но сдерживается взаимным антагонизмом наций [11, р. 376]. Вивекананда считает необходимым обратить внимание на опасность превращения вероисповедания в некую форму патриотизма, когда безобидные на первый взгляд выражения «религия моего отца», «религия нашей нации», «религия нашей страны» [11, р. 377] могут делать людей пристрастными к восприятию других верований. Интересно, что подобный мотив выбора вероисповедания также предлагают сомневающимся религиозные деятели наших дней. Так, в одной из своих проповедей протоиерей Федор Повный утверждает, что самым правильным способом выбора веры во все времена было следование принципу: «Я родился на этой земле, следовательно, я православный»¹. Призывая всех соотечественников придерживаться этого принципа, духовное лицо не призывает к агрессии против иноверцев, но его слова противоречат призывам Вивекананды.

¹ Повный Ф. Воскресная проповедь «Об универсальной религии» [видеозапись] – YouTube. Режим доступа: (<https://www.youtube.com/watch?v=gowspY6bn9I>).



Кроме различий в исторических условиях существования религий, что включает географическое положение и характерные особенности жизненного уклада каждого народа, разнообразие форм вероисповеданий определяется психологическими типами их приверженцев. Вивекананда выделяет четыре таких типа: активный работник, эмоциональный человек, мистик, анализирующий работу своего разума, и философ. Примечательно, что эти типы соответствуют четырем видам йоги – карма-йоге, бхакти-йоге, раджа-йоге и джняна-йоге, которые в индийской философской традиции еще со времен создания «Бхагавад-гиты» представляют разные пути к достижению Бога. Мыслитель осознает, что различия между людьми неустранимы и сохранять их даже необходимо, поскольку «разнообразие – это первый принцип жизни» [11, р. 381]. В качестве аналогии общественных процессов он приводит процесс распространения количества тепла в замкнутой комнате, помещаемого в условия полной диффузии и теряющего при этом практическую ценность, и делает вывод о разрушительности идеального баланса в человеческом обществе, где все люди вдруг становятся одинаковыми. Здесь мысль Вивекананды предвосхищает идеи глобального эволюционизма, где общество представляется в виде открытой саморазвивающейся системы, для которой максимальный рост энтропии губителен.

Разнообразие людей порождает коллизии их мыслей, способных, подобно столкновению нескольких сил, произвести движение, а дифференциация верований становится следствием вариативности, которую Вивекананда называет «признаком жизни» [9, р. 364]. Но среди разнообразия, как будто хаотичного, философ призывает искать гармонию, видимую не каждому, а лишь тому, «кто готов слушать и уловить ее» [7, р. 204]. Эта гармония, по его мнению, представляет собой план самой природы.

Вивекананда убежден, что сколь бы противоречивыми ни казались нам религиозные формы, все они не противоречат, а дополняют друг друга. Говоря это, философ признается, что с самого детства был озадачен вопросом согласования верований [9, р. 365]. Это признание подтверждают подробности его биографии: поиски Бога привели юного студента на проповеди бенгальского гуру Рамакришны. Именно учение Рамакришны стало источником убеждений Вивекананды в том, что «человек может достигнуть Бога путём любой из отдельных религий» [12, с. 20].

В ходе размышлений о разнообразии религий Вивекананда приходит к выводу, что это разнообразие – лишь видимость, на самом деле «в мире никогда не было разных религий» [13, р. 138]. Доказательством этому для философа служит одно и то же стремление к бескорыстию и любви к ближнему, лежащее в природе человека. Вивекананда с гордостью заявляет о равном отношении восточных народов ко всем формам религиозного поклонения: «Мы все христиане, мы все мусульмане, мы все индуисты и все буддисты» [7, р. 143], тем самым призывая Запад последовать этому пути.

Таким образом, формирование «универсальной религии» означает поиск общих оснований в религиях и «принятие, а не исключение» [9, р. 374] иных верований. Философ обращает внимание, что принятие не означает терпимость. Кроме того, он призывает к содействию обмену идеями между исповедующими разные формы религиозного поклонения и призывает «помогать, сочувствовать и просвещать» [11, р. 377] друг друга. Востоковед



В. С. Костюченко считает концепцию «универсальной религии» Вивекананды своего рода синтезом, противопоставляя его учение идеям отказа от обрядности индуизма у Рам Мохан Рая и «воинствующему индуизму» Даянанды [6, с. 87]. Но обосновать такой синтез, отыскав общую основу и сохранив при этом специфичные формы поклонения Богу, представляется философу непростой задачей. Для ее решения Вивекананда обращается к входящей в канон древнеиндийских священных текстов поэме «Бхагавад-гита», цитируя слова Кришны из шлоки 7.7:

*«Выше Меня, Дхананджая, нет ничего иного;
Все на Мне нанизано, как жемчуг на нити»².*

Жемчужинами Кришны философ предлагает видеть разнообразные религии, нанизанные на нить – самого Бога.

Представление о Божественном как основа «универсальной религии»

Метафору жемчужной нити Вивекананда дополняет еще одним сравнением, иллюстрирующим равноценность всех религий. Мыслитель предлагает представить Бога в центре схождения множества радиусов, то есть религий, посредством которых верующие продвигаются к Богу [9, р. 384]. В момент достижения центра все различия между религиями должны исчезнуть. Это же сравнение изложено более понятным для простых людей языком в проповедях Рамакришны, который говорит, что «все религии подобны тропинкам, ведущим к одной общей цели – единому Бесконечному Божеству» [12, с. 270]. У своего духовного наставника Вивекананда заимствует и аналогию видения Бога в сосудах различной формы, представляющих наши умы. Бог заполняет умы, как вода заполняет неодинаковые сосуды, поэтому мы видим его в разных обликах. Данной аналогией мыслитель стремится в очередной раз подчеркнуть единство Бога. Только Бог становится для Вивекананды «единственным признанием универсальности» [9, р. 383], но философ понимает, что Бог, которого будет почитать весь мир, должен обладать особенными атрибутами.

Живой и проницательный ум индийского философа всегда был нацелен на «выявление некоего общезначимого пласта, присущего всему человеческому роду» [14, с. 126]. Вивекананда решает, что религия, которая наилучшим образом удовлетворит духовные потребности людей Европы и Америки, должна быть основана на идее не-дуализма и Безличного Бога [10, с. 139]. Более того, Бога «универсальной религии», представляющего «совокупность всех вещей во Вселенной» [10, с. 141], должно признать все человечество. По убеждению философа, такого Бога проповедует только веданта. Именно в священных текстах веданты, Ведах, содержится «главный план религии», заключенный в словах: «Ты есть То» [15, р. 8]. Человечество называет Того разными именами: «Богом, или Брахманом, или Аллахом, или Иеговой, или любым другим именем» [15, р. 9], но лишь в Нем вся Вселенная обретает единство.

Утверждая универсальность Бога веданты, Вивекананда подчеркивает его безличность. Бог веданты – «принцип, а не личность» [13, р. 133], а все

² Здесь и далее приведен литературный перевод «Бхагавад-гиты» Б. Л. Смирнова.



Его личности, к которым можно отнести не только людей, но и «кошку, крысу, дьявола и призрака», представляют из себя личных богов. Задачу примирения взглядов разных конфессий мыслитель решает, сопоставляя точки зрения адвайтиста и дуалиста. По словам Вивекананды, дуалисты, то есть, очевидно, все те, кто поклоняются личному Богу, видят «только часть истины» [10, с. 141] и поэтому полагают, что Бог находится вне души. Заметим, что в стремлении стереть разногласия между верующими философ не говорит о заблуждении дуалистов, а намеренно подчеркивает, что они «совершенно правы» со своей точки зрения, хотя такой взгляд и не дает полного обзора устройства Вселенной.

Концепцию Бога, который может быть и личным, и безличным, философ наиболее ясно раскрывает в цикле «Лекции от Коломбо до Алморы», прочитанном в 1897 г. своим соотечественникам сразу после первого возвращения из стран Запада. Веданта, по его словам, проповедует «Безличного Личного Бога» [16, с. 249]. Поскольку простым верующим сложно принять Безличного Бога, Бог проявляет себя в аватарах и воплощениях, которые мировоззрение индийского народа усвоило из смрити (священные писания, дополняющие шрути). Именно это обстоятельство открывает индуистам не ограниченную ни временем, ни местом, ни расой истину и призывает почитать святых любой религии.

Принцип единства человечества, но не братства, которое, по мнению Вивекананды, пытаются предложить представители других религий, проистекает из самой сути веданты. «Вселенная – мое тело... Я иду всеми ногами. Я говорю всеми устами. В каждом из людей я обитаю» [13, р. 129], произносит мыслитель, всячески подчеркивая пантеистическое основание своего учения и тем самым демонстрируя бессмысленность религиозной вражды с себе подобными. На основе этого объединяющего всех верующих принципа Вивекананда получает возможность объявить не только веданту, но и индуизм в целом «универсальной религией». В лекции 1897 г. «Ведантизм» Вивекананда призывает называть индусов ведантистами [16, р. 120], поскольку они исповедуют религию, основанную на Ведах. При этом индуизм предстает во взглядах философа как религия, не только не ущербная по отношению к другим религиям мира, но и идейно охватывающая все религиозные сообщества. Стоит отметить, что отождествление веданты и индуизма звучит далеко не во всех выступлениях философа.

Несомненно, современникам Вивекананды представлялось довольно дерзким, что веданте, религии колонизированной страны, приписывается задача мирового масштаба, состоящая в «согласовании стремлений всех религий и поиска общего для них основания» [10, с. 124]. Так, автор биографии Рамакришны К. Ишервуд приводит воспоминания американки, видевшей Вивекананду в его первый приезд в США: «Он был пригласен выступать в церкви, после чего начался сбор денег в пользу языческого колледжа, где обучение должно было вестись строго на языческих принципах» [17, с. 351]. Молодой мыслитель осознавал предубежденность жителей Запада и был вынужден постоянно акцентировать внимание на духовности индийцев, особенно в «контексте стереотипного негативного отношения христианских миссионеров к индуизму на протяжении всего XIX в.» [18, с. 31], а также приводить разносторонние доказательства уникальности и превосходства своей



религии. Одним из таких доказательств состоит в том, что Вивекананда убеждал аудиторию в научности веданты.

Решительное заявление, что «адвайта – единственная религия, которая согласуется с новейшими исследованиями, как в физической, так и в нравственной областях, и даже несколько опережает их» [10, с. 138], Вивекананда подкрепляет целой системой аргументов, согласующих веданту и научное знание. Востоковед В. С. Костюченко выделяет среди них отдельные группы, призванные осветить преимущества пантеизма перед креационизмом, сократить религиозную сторону веданты, выявить связи веданты с натуралистическими учениями, а также связь методологии веданты и науки [19, с. 199]. Одним из способов демонстрации научности веданты для Вивекананды становится проведение множества аналогий между наукой и адвайтой. Показательно, к примеру, как философ сравнивает развитие растения и Вселенной: жизнь растения возникает из семени и возвращается к нему, а Вселенная возникает из «туманного состояния» и тоже должна к нему вернуться [10, с. 205]. Ссылаясь на популярную в его время теорию формирования Вселенной из туманности, философ пытается подтвердить адвайтистскую идею цикличности развития Универсума параллелью с развитием растения. Стоит заметить, что подобная аналогия не выдерживает научной критики, так как сравниваемые объекты несопоставимы по степени сложности.

Еще одной частой темой выступлений Вивекананды выступает тезис о том, что веданта, как и наука, постоянно ищет единство во всем многообразии окружающих явлений. Однако основой единства, «единственным объяснением, смыслом существования того, что известно и познаваемо» [7, р. 204], в веданте становится Бог, тогда как наука пытается найти взаимосвязи объективно существующих вещей. Канадский исследователь творчества Вивекананды Л. Макгрегор указывает на существенное различие единства, к которому стремится наука, и единства веданты: наука находится в поиске «платформ согласия» и бесконфликтности смежных дисциплин, а адвайта решает этот вопрос утверждением единства Бога [20, с. 49]. Хотя большинство аргументов Вивекананды в пользу научности веданты спорно, стоит высоко оценить, насколько верно интуитивно выстроенное мыслителем «научное» направление продвижения веданты, что способствовало росту в глазах Запада представительности индуизма в целом.

Наряду с убеждением в научности веданты Вивекананда утверждает ее этичность. По мнению философа, идея безличного Бога способствует выстраиванию системы этики в любом обществе. Осознание, что существует только «одно тело, один разум, одна душа во всем» [13, р. 129], не позволяет человеку наносить кому-либо вред. При этом Вивекананда обожествляет силу, побуждающую индивида творить добро и раскрывающую «красоту, всепривлекательную, бесконечную силу добра» [7, р. 205], тем самым наделяя безличное Божественное нравственными интенциями. Моральные аспекты индуизма состоят в том, что индуисты всегда принимали на своей земле верующих других конфессий. Безличный Бог веданты делает ее не враждебной никому, хотя она «не идет на компромисс и не отказывается от истин, которые считает основополагающими» [13, р. 122]. Примечательно, что Вивекананда считает необходимым указывать как западной, так и индийской аудитории на этичность веданты. И если на Западе доказательство



этичности призвано поднять престиж индуизма до уровня других мировых религий, то индийское общество, в котором ведется миссионерская деятельность Запада, нуждается, по мнению мыслителя, в возрождении, немислимом вне этических ценностей.

Мыслитель считает, что в основе этики веданты лежат две «национальных идеи» Индии – отречение и духовность [9, р. 372]. Уникальность веданты состоит в том, что ее сторонники потратили очень много сил на познание идеи Бога. Для достижения этой цели, ведущей в конечном итоге к бессмертию, только индуисты были способны отречься от мира. В выступлении перед соотечественниками Вивекананда называет отречение «знаменем и лозунгом Индии, реющим над миром» [16, с. 344], призывая следовать отречению вопреки всему. Востоковед Т. Г. Скороходова считает, что Вивекананда стал для Индии одним из философов-моралистов, заново разработавшим этику в контексте своего понимания индуизма [18, с. 25]. При этом явная идеализация веданты у него представляется нам уместной не только с точки зрения требования обязательной реформации традиционного индуизма, но и в целях убеждения мирового сообщества в ее универсальности.

В поздних работах Вивекананды начинает звучать мысль, что веданта как «универсальная религия» в большей степени возможна для США, нежели для Индии. Причину этому философ видит в том, что веданта, в отличие от других религий, не знает почитания конкретного человека [13, р. 124]. Бога, которому учит веданта, Вивекананда объявляет демократическим [13, р. 125], а демократия, по его мнению, свойственна только США. С одной стороны, это дает надежду на принятие веданты всем Западом, а с другой – мысли философа об универсальной религии порой приобретают пессимистическую окраску.

«Универсальная религия» как проект будущего

Задача создания «универсальной религии» настолько сложна и противоречива, что даже смелость и упорство Вивекананды не способны были развеять сомнения мыслителя в возможности ее реализации. С одной стороны, он пытается убедить слушателей в том, что «универсальная религия» уже существует, хотя это и не очевидно для большинства людей. Если существует «вселенское братство», считает философ, удостоверившись в этом при встречах с «сестрами и братьями в каждой стране» [9, р. 367], то существует и единая для всех религия. Обнаружить ее можно лишь при условии, что священники разных религий прекратят свои проповеди – сейчас они не делают этого, поскольку ими управляют «мирские законы».

С другой стороны, на вопрос, станет ли веданта единой религией будущего, Вивекананда не спешит отвечать утвердительно. Он осознает, что веданта, несмотря на свою древность, все еще не обрела популярности в обществе [13, р. 122]. Чтобы общество приняло веданту, в нем должно распространиться знание о том, что «все есть единый дух» [13, р. 139]; только тогда, по мнению мыслителя, человечество сможет избавиться от суеверий и стать духовным. Однако такой исход представляется Вивекананде настолько маловероятным, что он заявляет: преобразования в обществе требуют не одной тысячи лет.



Примечательно, что наименее подходящим государством для веданты Вивекананда считает Индию. Поскольку в веданте нет «ни секты, ни вероучения, ни касты» [13, р. 136], она не может стать национальной религией его родной страны. Считая, что веданта всегда была в Индии, и идеализируя ее, он противопоставляет веданту ортодоксальным формам индуизма, тем самым критикуя индуизм наряду с другими крупнейшими религиями мира. В выступлении 8 апреля 1900 г. в Сан-Франциско Вивекананда говорит о «чрезвычайной фанатичности» всех современных религий и предсказывает, что борьба между религиями будет идти еще долгое время [13, р. 124]. В другой лекции он указывает на те религии, которые займут ведущие роли в этой борьбе: буддизм, христианство и ислам [11, р. 375]. При этом, по мнению философа, самым малочисленным, «расовым» религиям тоже придется участвовать в этом соперничестве.

Сегодня, через сто с лишним лет после прогностических высказываний Вивекананды, стоит признать их правоту. Пессимистические выводы о тысячелетней религиозной конкуренции мыслитель основывал на красноречивых фактах. Так, еще при его жизни выявились ярые противники идеи «универсальной религии». Во Всемирном Парламенте религий, прошедшем в 1893 г. в Чикаго как попытка глобального межрелигиозного диалога, категорически отказались участвовать представители римско-католического официального духовенства, все православные автокефальные церкви, англикане, баптисты и другие христианские конфессии. Хорошо известно заявление главы англиканской церкви архиепископа Кентерберийского, что «христианская религия – единственная истинная религия» и он не понимает, «как христиане могут быть участниками парламента, не признавая равенства остальных участников» [21, с. 1]. Такую же позицию до сегодняшних дней сохраняет и Русская православная церковь. По мнению уже упомянутого протоиерея Федора Повного, «универсальная религия» напоминает попытку следовать при лечении больного одновременно всем советам, что неминуемо приводит к летальному исходу.

Показательна точка зрения на единую религию популярного доктора богословия, православного апологета А. И. Осипова. Обеспокоенный процессами «стирания граней между культурами, национальными особенностями, мировоззрениями, религиями», Осипов называет идею единого Бога, основу «универсальной религии», «пустой абстракцией» [22, с. 1]. Причиной этому богослов считает то, что Богом для конкретной религии становится не сам Бог, а его образ, характерный именно для нее. Согласно этому образу формируется менталитет и характер духовной жизни последователей данной религии. «Универсальная религия», по его мнению, уничтожит христианство, исповедующее Христа как образ Бога. Более того, в состав общих истин «универсальной религии» смогут входить даже пагубные и взаимоисключающие верования.

Стоит заметить, что категорическое неприятие Русской православной церковью идеи единения всех верующих выразилось и в отношении к экуменическому движению, которое можно считать одной из форм универсализма, наряду с проектом «универсальной религии». В основу этого движения был положен принцип партнерства христианских церквей с идеей общего служения Богу «независимо от конфессиональной принадлежности и религиозной практики» [23, с. 9]. Несложно заметить созвучность этой идеи с призывами



Вивекананды, равно как и совпадение периодов возникновения этих начинаний. Так, в XIX в. получает распространение «теория ветвей», разработанная в англиканской среде и представлявшая все христианство единым деревом [23, с. 9], а различные церкви с расхождениями в религиозной практике – его ветвями. Хотя экуменизм стал активно развиваться только в XX в., но в 1897 г., всего 4 года спустя после Всемирного парламента религий, собирается Ламбертская конференция англиканских епископов, рассматривающая пути к единению всех христиан [23, с. 10].

Еще одним свидетельством закономерности возникновения проекта «универсальной религии» служит сходство базовых концепций учения Вивекананды и русской метафизики всеединства В. С. Соловьева, выявленное философом А. В. Ивановым. Исследователь указывает, что доктрины всеединства в индийской и русской философской мысли зародились одновременно, и усматривает в них одну и ту же задачу «объединения земного человечества, расколотого по религиозному и национальному признакам» [24, с. 254]. В числе идей, присущих обоим учениям, отмечаются единство древнего и сегодняшнего знания, соединение восточной духовности с достижениями западной науки и объединение духовной теории с жизненной практикой в форме активного служения людям. Распространение атеистических настроений и нетрадиционных культов в обществе XIX в. способствуют возникновению идей духовного единства. Но если экуменизм и метафизика всеединства в большей мере заняты апологетикой христианства, то Вивекананда смотрит на поиск религиозного консенсуса гораздо шире, стремясь найти общее основание для всех религий и культов, хотя и предсказуемо строит свою концепцию на родной веданте.

Итак, Вивекананда безошибочно попадает в тренд процессов «религиозного единения» и даже расширяет поле входящих в него религий. И хотя принципы единства религий как разных путей к Богу философ усваивает из проповедей Рамакришны, он дорабатывает учение своего наставника, облекая его при этом в наиболее доступную для широких масс форму, и, несмотря на множество препятствий, находит возможность донести его до всего мира. Отметим, что способ передачи учения и даже его содержание получили весьма критическую оценку историка философии Е. Г. Соколова, который убежден в радикальной трансформации философского контента индийской традиции, которую Вивекананда транслировал западной аудитории. По мнению Е. Г. Соколова, выступления Вивекананды представляют образ «выхолощенной, очищенной, обрывочной и фрагментарной, нейтрализованной и приспособленной под нехитрые запросы европейского среднестатистического домохозяина» Индии [25, с. 52]. При этом современный исследователь не считает Вивекананду проводником идеи универсализма, которую считает «исключительно европейской и христианской культурной предустановкой» [25, с. 68]. В точке зрения Е. Г. Соколова есть доля истины, однако мы не склонны умалять ни достоинств учения Вивекананды, ни оригинальности его проекта «универсальной религии», хотя и выстроенного в русле мирового тренда.

Развитие этого тренда в учениях индийских философов, от Раммохана Рая (1772-1833) и до С. Радхакришнана (1888-1975), рассматривается в исследовании индолога А. Шармы, отмечающего, что идея универсальной религии вышла за рамки воззрений религиозных лидеров и их последователей



и проявилась в юридических кругах Индии [3, с. 136], а следовательно, проникла в общественное сознание. Интересен выполненный историком философии С. Икбалом сравнительный анализ этой идеи в работах Вивекананды и толкованиях Корана, издаваемых начиная с 1930 г. его соотечественником, исламским богословом Азадом. В числе общих черт концепций единой религии Вивекананды и Азада Икбал называет осознание единства Бога, общие для всех верующих духовные ценности, возможность спасения для каждого человека, религиозный гуманизм [5, с. 187–198].

Началом очередного этапа универсализма можно считать провокационное заявление, сделанное в 2015 г. лидером последователей тибетского буддизма Далай-ламой XIV. В интервью немецкому журналисту Ф. Альту буддийский лидер говорит, что в наши дни человечеству необходима такая форма морали, которая бы стояла вне религии. Далай-лама не склонен заниматься «разоблачением» веры, он лишь подчеркивает главенство над нею этики, которая должна быть одинаково приемлема «для более чем миллиарда атеистов и растущего числа агностиков» [26, с. 29]. Интересной представляется метафора этого духовного наставника, где этика и религия сравниваются с водой и чаем. Воду он называет этикой без религиозного содержания, а чай – этикой, смешанной с религией, питательной и ароматической смесью воды, «листьев чайного дерева, специй, сахара или (на тибетский манер) соли» [26, с. 15]. Чай полезен, по мнению Далай-ламы, но без воды мы не можем жить, как не можем жить без потребности в сострадании.

На первый взгляд слова Далай-ламы противоречат проекту «универсальной религии» Вивекананды, поскольку бенгальский мыслитель указывает, что именно религии дают человеку этические установки: «Будьте бескорыстны, любите других» [13, р. 138]. Однако, критикуя отличные от индуизма формы религий, Вивекананда, вероятно невольно, ставит под сомнение общие основы религии. Так, В. С. Костюченко замечает, что за выступлениями Вивекананды против христианского культа смирения кроется то, что религии, не призывающей человека к смирению, не существует [6, с. 91], а утверждения Вивекананды о величии человека, способного достичь совершенства, в отличие от богов [27, с. 142], отражают противостоящие ортодоксии взгляды философских школ Индии. Таким образом, заявление Далай-ламы выглядит развитием идей Вивекананды о единении, хотя и не в явном виде.

Реализация проекта «универсальной религии» Вивекананды весьма осложняется рядом обстоятельств. Все крупнейшие мировые религии имеют не только общие черты, но и различия, что делает невозможным согласовать их положения друг с другом. Задачу поддержания специфической формы религии во все времена берет на себя определенный круг заинтересованных лиц. Так, сам Вивекананда признает, что те, кто работал в религиозной сфере, «редко пытались бескомпромиссно жить в соответствии с истиной», они всегда поклонялись богу, называемому обществом [13, р. 139]. Вера в Бога, как правило, не совместима с принятием аргументов инаковерующих, поэтому до наших дней для любой религии характерна отмеченная В. С. Костюченко [6, с. 95] нетерпимость. Кроме того, правительства государств не только прилагают усилия к урегулированию религиозных споров, но и могут использовать их в качестве политического инструмента, чему есть немало примеров в истории.



Идея буддийского лидера о развитии этических ориентиров в обществе без опоры на религии видится нам более близкой к учению Вивекананды, нежели к принципам единения у апологетов христианства. Эта идея свидетельствует и о том, что религиозная универсализация превратилась со времен Вивекананды в устойчивую тенденцию, став, по всей вероятности, одним из проявлений глобализма. В связи с этим примечательна резкая критика А. И. Осипова регулярно проводимых с 1986 г. межрелигиозных собраний под лозунгом «Молитв о мире», благодаря которым идет процесс «привыкания к ритуальному совмещению культов разных религий» [22, с. 1]. Православный богослов особенно обеспокоен тем, что на эти собрания приглашают атеистов. «Интересно, какому богу они молились о мире?» – задает он вполне справедливый вопрос, указывая на курьезность ситуации. Но несмотря на противоречивость процессов единения отдельных групп общества, выделяемых по религиозному либо иным признакам, стоит говорить о неизбежности и необратимости этих процессов.

Заключение

Проект «универсальной религии» Вивекананды стал одним из результатов его идеализации традиционного индуизма, что имело целью создать образ религии колонизированной страны, ни в чем не уступающий религиям крупнейших мировых держав. Истинной сущностью индуизма Вивекананда объявляет веданту, причем в адвайтистском варианте, считая, что только вера в безличного Бога веданты способна удовлетворить духовные потребности верующих всего мира. Веданте, затуманенной предрассудками, суевериями и чрезмерным ритуализмом традиционного индуизма, еще предстоит проявить свой потенциал в деле единения верующих всего мира. Необходимость разделения принципов веданты философ аргументирует согласованностью ее с научными знаниями и ее исключительной этичностью. Примечательно, что объявленная им этичность индуизма, подразумевающая, в частности, открытость ко всем религиям мира, противоречит идее превосходства данной религиозной традиции, которое, по мнению Вивекананды, дает ей полное право претендовать на роль «универсальной религии».

Хотя осуществить проект «универсальной религии» было бы чрезвычайно сложно, стоит признать, что возникновение его как одной из форм универсализации общества не случайно. Однако тот факт, что идея единения всех религий, а не только христианских церквей, впервые звучит на весь мир из уст гражданина колонизированной страны, кажется противоречивым. С одной стороны, мирный поиск общих точек соприкосновения религий, своей и навязываемой настойчивыми миссионерами, выглядит вполне естественным. С другой стороны, предлагать верующим всего мира в качестве образца религиозные принципы завоеванной цивилизации представляется нам очень смелым шагом.

Во всемирно известном проекте «универсальной религии» проявляется все величие личности Вивекананды, его талант лидера, идеолога, теоретика. Учение об общих основах религий имело позитивное влияние на родине Вивекананды, поскольку соотечественники слышали в его выступлениях пропаганду религиозной терпимости и искоренения вражды между инаковерующими. Эти призывы, а также акцент на духовном, а не ритуальном



содержании религии не потеряли своей актуальности в Индии наших дней. Идея «универсальной религии» не только углубила понимание духовного единства верующих всего мира, но благодаря ей также обрел устойчивость тренд универсализации, что свидетельствует о дальновидности прогностики Вивекананды. Труды Вивекананды, переведенные на множество языков, не стали откровением для общества, находящегося в процессе глобализации религиозной жизни, но послужили несомненным катализатором этого процесса. Проект бенгальского мыслителя продолжает развиваться в инициативах современных религиозных и общественных деятелей, осознающих неизбежность глобализации, но стремящихся сгладить ее сложности и противоречия.

Литература

1. Скороходова Т. Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии. *Исторический журнал: научные исследования*. 2014;3(24): 313–323. <https://doi.org/10.7256/2222-1972.2014.3.13208>.
2. Puradkar R. A. P. Vivekananda' Perspective of Universal Religion: Introspection. *Future Human Image*. 2018;10(10):70–75. <https://doi.org/10.29202/fhi/10/7>.
3. Sharma A. Universal Religion in the Life and Thought of Swami Vivekananda (1863–1902). *The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought*. Library of Philosophy and Religion. London: Palgrave Macmillan; 1998. P. 54–72. https://doi.org/10.1057/9780230378919_6.
4. Gautam M. *Swami Vivekananda: His Universality of Religion*. Raipur: The ICFAI University; 2012. 4 p.
5. Iqbal S. The Idea of Universal Religion in Modern Indian Thought (with Special Reference to Swami Vivekananda and Maulana Abul Kalam Azad). Aligarh: Aligarh Muslim University; 2009. 198 p. 6. Костюченко В. С. Вивекананда. М.: Мысль; 1977. 190 с.
7. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama; 1955. P. 63–252.
8. Бродов В. В. *Индийская философия Нового времени*. М.: Издательство Московского университета; 1967. 284 с.
9. Vivekananda Swami. Practical Vedanta and Other Lectures. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama; 1958. P. 291–476.
10. Vivekananda Swami. Jnana-Yoga. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama; 1958. P. 57–290.
11. Vivekananda Swami. Writings: Prose and Poems. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama; 1955. P. 253–398.
12. Провозвестие Рамакришны. М.: Амрита-Русь; 2019. 272 с.
13. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama; 1947. P. 1–144.
14. Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды. *Ценностные ориентиры индийского общества*. М.: ИВ РАН; 2003. С. 123–150.
15. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama; 1921. P. 1–46.
16. Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama; 1964. P. 103–464.



17. Ишервуд К. Рамакришна и его ученики. Пер. с англ. М. Л. Салганик. М.: Наталис; 2004. 383 с.

18. Скороходова Т. Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды. *Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии*. 2020;2:14–35. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-2-14-35>.

19. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль; 1983. 272 с.

20. MacGregor L. A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. Quebec: Concordia, 1995; 147 p.

21. Всемирный парламент религий. Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/155516.html>.

22. Осипов А. И. В одного ли Бога верят во всех религиях? URL: <http://www.pravoslavie.ru/95022.html>.

23. Унрау В. В. Особенности становления религиозного универсализма. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2010;16(197):8–13.

24. Иванов А. В. Идея всеединства в русской и индийской философии конца XIX века. *Мир науки, культуры, образования*. 2010;6(25):254–256.

25. Соколов Е. Г. Свами Вивекананд и Ромен Роллан (феерия искажений и фальсификаций). *Международный журнал исследований культуры*. 2018;4(33):47–68. <https://doi.org/10.24411/2079-1100-2018-00064>.

26. Далай-лама, Франц Альт. Воззвание Далай-ламы к человечеству: Этика важнее религии. Пер. с англ. Е. Леонтьевой. М.: Эксмо; 2017. 128 с.

27. Vivekananda Swami. Raja-Yoga. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama; 1907. P. 119–314.

Информация об авторе

Любовь Евгеньевна Жукова – Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>, zhukowa@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.04.2022; одобрена рецензентами 15.05.2022; принята к публикации 19.05.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.



References

1. Skorokhodova T. G. The Phenomenon of Ramakrishna Paramahansa and the formation of Neo-Hinduism in Bengal. *History Journal: Scientific Research*. 2014;3(24):313-323. (In Russ.). <https://doi.org/10.7256/2222-1972.2014.3.13208>.
2. Puradkar R. A. P. Vivekananda' Perspective of Universal Religion: Introspection. *Future Human Image*. 2018;10(10):70–75. <https://doi.org/10.29202/fhi/10/7>.
3. Sharma A. Universal Religion in the Life and Thought of Swami Vivekananda (1863–1902). *The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought*. Library of Philosophy and Religion. London: Palgrave Macmillan; 1998. P. 54–72. https://doi.org/10.1057/9780230378919_6.
4. Gautam M. *Swami Vivekananda: His Universality of Religion*. Raipur: The ICFAI University; 2012. 4 p.
5. Iqbal S. The Idea of Universal Religion in Modern Indian Thought (with Special Reference to Swami Vivekananda and Maulana Abul Kalam Azad). Aligarh: Aligarh Muslim University; 2009. 198 p. 6. Костюченко В. С. Вивекананда. М.: Мысль; 1977. 190 с.
7. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama; 1955. P. 63–252.
2. Brodov V. V. Indian Philosophy of Modern Times. Moscow: Moscow University Publ.; 1990. 224 p. (In Russ.).
3. Vivekananda Swami. Practical Vedanta and Other Lectures. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama; 1958. P. 291–476.
4. Vivekananda Swami. Jnana-Yoga. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama; 1958. P. 57–290.
5. Vivekananda Swami. Writings: Prose and Poems. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama; 1955. P. 253–398.
6. The Proclamation of Ramakrishna. Trans. from eng.; Moscow: Amrita-Rus`; 2019. 272 p. (In Russ.).
7. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama; 1947. P. 1–144.
8. Mezentseva O. V. The Problem of Human Activity in the Teachings of Swami Vivekananda. *Axiomatic guidelines of Indian society*. Moscow: IV RAN; 2003. p. 123–150.
9. Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama; 1921. P. 1–46.
10. Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama; 1964. P. 103–464.
11. Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples. Trans. from eng. by M. L. Salganik. Moscow: Natalis; 2004. 383 p. (In Russ.).
12. Skorokhodova T. G. Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in “Lectures from Colombo to Almora” by Swami Vivekananda. *Studia Religiosa Rossica: Scientific*



Journal about Religion. 2020;2:14-35. (In Russ.). <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2020-2-14-35>.

13. Kostyuchenko V. S. *Classical Vedanta and Neo-Vedantism*. Moscow: Mysl'; 1983. 272 p. (In Russ.).

14. MacGregor L. *A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda*. Quebec: Concordia, 1995; 147 p. 15. *The World Parliament of Religions*. Orthodox Encyclopedia. Available from: <https://www.pravenc.ru/text/155516.html> (Accessed 09th April 2022) (In Russ.).

16. Osipov A. I. Do they believe in one God in all religions? Available from: <http://www.pravoslavie.ru/95022.html> (Accessed 09th April 2022) (In Russ.).

17. Unrau V. V. Features of the formation of religious universalism. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2010;16(197):8–13. (In Russ.).

18. Ivanov A. V. The idea of unity in Russian and Indian philosophy of the late XIX century. *The world of science, culture, education*. 2010;6(25):254–256. (In Russ.).

19. Sokolov E. G. Vivekananda and Romain Rolland (Extravaganza of Distortion and Falsification). *International Journal of Cultural Research*. 2018;4(33):47–68. (In Russ.). <https://doi.org/10.24411/2079-1100-2018-00064>.

20. Dalai Lama, Franz Alt. *The Dalai Lama's Appeal to Humanity: Ethics is more important than religion*. Transl. from eng. by E. Leont'eva. Moscow: Eksmo; 2017. 128 p. (In Russ.).

21. Vivekananda Swami. *Raja-Yoga. The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes*. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama; 1907. P. 119–314.

Information about the author

Lyubov E. Zhukova – Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>, zhukowa@yandex.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 reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophy of Religion and Religious Studies

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия религии и религиоведение

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(32)+930.27(=003.322)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-522-542>

Полемиическая критика Павловых посланий

Андрей Сергеевич Десницкий^{1, 2}

¹ Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия, ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>

Аннотация. Статья предлагает относительно новый метод исследования раннехристианских текстов, который позволяет дополнить существующие реконструкции раннехристианских общин. Он заключается в том, что по полемиическим текстам (прежде всего, Посланиям, как вошедшим в канон Нового Завета, так и оставшимся вне его рамок) реконструируются те взгляды и практики, с которыми полемиизируют авторы. Это позволяет яснее увидеть те раннехристианские общины, которые не оставили богатого наследия, но при этом существовали. Далее в статье исследуются с этой точки зрения послания апостола Павла, его последователей и учеников.

Ключевые слова: Библия; Новый Завет; Павловы Послания; полемика; раннее христианство; реконструкция

Для цитирования: Десницкий А. С. Полемиическая критика Павловых посланий. *Ориенталистика*. 2022;5(3):522–542. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-522-542>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-522-542>

Features of the Hellenistic culture of ancient Sudan

Andrey S. Desnitsky^{1, 2}

¹ Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>

Abstract. The article offers a new method of researching early Christian texts. It complements the existing reconstructions of early Christian communities. The method suggests analyzing the polemical texts, first of all, the canonical and non-canonical New Testament Epistles. This would be a basis for reconstructing the views and prac-



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





tices with which the authors argue. The argument is an indirect source on the history of the early Christian communities which yet existed, however, did not leave a sufficient intellectual legacy. The article comprises a research based on these arguments of the Epistles written by apostle Paul and his followers and disciples.

Keywords: Bible; early Christianity; New Testament; Pauline Epistles; polemics; reconstruction

For citation: Desnitsky A. S. Polemical Criticism of the Pauline Epistles. *Orientalistica*. 2022;5(3):522-542. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-522-542>.

Проблема и пути ее решения

Предыдущая статья этого цикла [1] рассматривала вопрос реконструкции раннехристианских общин (I в. н. э.), о которых известно крайне мало, а главным и почти единственным источником остаются тексты Нового Завета, написанные самими этими общинами и потому крайне субъективные. Субъективны, разумеется, и исследователи, которые нередко подбирают из этих текстов то, что созвучно их собственным теориям: одни, к примеру, доказывают, что разрыв христианства с иудаизмом был резким и быстрым, а другие – что христианство долгое время существовало как иудейская секта.

Речь в статье, в частности, шла о том, что христианство, следуя модели Г. Тайсена [2], удобно рассматривать не как совершенно новое явление (вопреки мнению, в частности, С. Лёзова [3]), а как ряд изменений внутри религии Древнего Израиля (иудаизма Второго Храма, пользуясь иной терминологией). В разных христианских общинах эти изменения могли быть разнонаправленными и не одновременными. Для этого стоит проанализировать христианские тексты первых двух веков, которые содержат явную или скрытую полемику против иудаизма того времени или против, условно говоря, конкурирующих христианских и паракристианских течений. Так можно яснее представить себе круг идей и явлений, которые явно бытовали в соответствующий период и были предметом нареканий, а также оценить степень их значимости для раннехристианских общин.

Подобный анализ может помочь нам в поиске ответов (разумеется, не окончательных) на следующие вопросы:

- Какие принципиальные разногласия разделяли первых христиан?
- Каковы принципиальные разногласия между теми общинами, которые породили определенные тексты и группы текстов (община Матфея, община Иоанна, община Павла и т. д.)?
- Почему в итоге восторжествовала именно богословская традиция Павла?
- Иудео-христиане: существовали ли они как некая единая группа, или это общее название для целого ряда достаточно разных общин?
- Существовали ли протогностики, или возникший в середине II в. н. э. гностицизм был полностью новым и самостоятельным явлением?



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





Что может этому воспрепятствовать? Прежде всего, недостаточное количество материала, но не в меньшей, а пожалуй, и в большей степени – аберрация сознания, когда богословские модели и схемы последующих времен привносятся в раннехристианский материал. Проще говоря, исследователь точно знает, какое именно вероучение считается правильным – и легко его обнаруживает в раннехристианских текстах, отбрасывая всё, что его не устраивает, как нечто второстепенное, недостоверное, случайное. В результате раннее христианство получается приблизительной копией его собственных идеальных представлений о христианстве (примерно то же самое относится и к «историческому Иисусу», о чем нам уже доводилось писать [4]).

Это получается само собой уже по той причине, что дошедшие до нас тексты, прежде всего те, что вошли в канон Нового Завета (далее НЗ), прошли через определенные фильтры восприятия уже в древности. Они были сохранены и включены в канон именно потому, что отражали тот взгляд, который стал в дальнейшем доминирующим в христианской среде – но до нас не дошло, к примеру, Послание Павла к Лаодикийцам, в существовании которого нет причин сомневаться. Мы не знаем, почему оно не сохранилось – по случайным причинам или потому, что было слишком частным и незначительным, или же содержало некоторые идеи, которые впоследствии стали казаться сомнительными.

Мы можем полагать, что тексты, содержавшие идеи, которые в дальнейшем были отвергнуты, не дошли до нас именно потому, что они такие идеи содержали. Мы можем вычленил их разве что из той полемики, которая велась с этими идеями. При этом можем предполагать, что, если даже эта полемика не излагает их полно и адекватно, она, по меньшей мере, позволяет косвенно судить о том, какие идеи существовали, насколько казались полемистам опасными и к какому именно течению они эти идеи относили.

О риторике в НЗ написано очень много, в качестве главных рекомендаций можно привести труды Б. Уизрингтона, который не только дал описание метода [5], но и провел анализ соответствующих текстов; для нашего анализа важнее всего [6].

При этом надо помнить, что в риторических текстах могут содержаться некоторые общие обвинения (например, в распутстве), которые в равной мере подошли бы к любому противнику и, соответственно, не дают нам ничего конкретного. С другой стороны, искусный полемист может обращать в свою пользу даже стандартные формулы речи, к примеру, приветствия и благословения, подбирая соответствующие его целям примеры и выражения, но в этом случае едва ли удастся вычленил интересующие нас мысли с достаточной достоверностью.

В качестве материала подойдут прежде всего Послания (как входящие в корпус канонических книг НЗ, так и не входящие в него), т. к. именно в них выражена непосредственная позиция автора по тому или иному поводу. К примеру, в книге Деяний апостолов полемики тоже немало: проповеди апостолов, спорные ситуации и т. д., – но в целом ряде случаев не просто будет отделить позицию автора (Луки) от той полемики, которую он описывает. Так, в главах 10-11 одна и та же история про апостола Петра и сотника Корнилия рассказана автором и затем пересказана уже от имени Петра, и это позволяет судить о ее важности. Урок этой истории в том, что в христианской



общине преодолевается прежнее разделение между иудеями и язычниками, и совместная трапеза служит тому ясным свидетельством.

В Послании к Галатам мы видим, как Павел резко полемизирует с Петром именно по этому поводу. Можно предположить, что Лука специально приводит этот рассказ как своего рода примирительную историю: и Петр, и Павел самостоятельно приходят к одному и тому же выводу, хотя и разными путями.

А в Деян 16:3 мельком упомянуто, как Павел собственноручно обрезал Тимофея – это, в свою очередь, реплика в полемике о том, нужно ли и можно ли христианам обрезываться. Лука приводит этот пример, по-видимому, с той же целью: хотя Павел резко выступает против необходимости обрезания, но оказывается, не считает его принципиально невозможным.

Таким образом, Деяния, в отличие от Посланий – вторичный источник. То же самое, и в еще большей степени, можно сказать о Евангелиях, в которых отразилась полемика Иисуса с противниками, его учеников с представителями других течений, а также множество споров, которые проходили внутри раннехристианских общин. А Послания отражают точку зрения конкретного автора (может быть, в некоторых случаях коллективного), полемизирующего по конкретному поводу с некоторыми своими оппонентами.

Отдельно стоит отметить, что оппоненты могут быть не только реальными, с которыми автор действительно спорит, но и воображаемыми, риторическими, чье мнение приводится лишь для того, чтобы автор мог развить собственную мысль. Пример мнения реального оппонента: «Ты убежден, что ты – поводирь для слепых, свет для сидящих во тьме, воспитатель для неразумных, учитель для несмышленных, и что закон дает тебе образец истинного познания? Так что же ты учишь других, а сам ничему не научился?» (Рим 2:19-21). Пример мнения воображаемого оппонента (ВО): «Что же дальше? Продолжим грешить, чтобы благодать была еще изобильней? Ни в коем случае!» (Рим 6:1-2). Трудно представить себе, чтобы Павлу противостоял некий человек, призывающий христиан сознательно и целенаправленно грешить, и при этом его мнение принималось бы всерьез. Скорее, Павел излагает возможный, но неверный вывод из своих же предшествующих слов лишь для того, чтобы его отвергнуть.

Несомненно, главным полемистом среди первых христиан, который в огромной степени повлиял на становление христианства как религии и о котором мы знаем достаточно много, был апостол Павел, он же Савл из Тарса. Здесь мы разберем, не вдаваясь детально в вопросы об авторстве (о нем подробнее см. [7]), Павловы Послания, вошедшие в канон НЗ, разделив их на две основные группы:

- Достоверные Павловы послания (Рим, 1 Кор, 2 Кор, Гал, Флп, 1 Фес, Флм). Практически никто из серьезных исследователей не сомневается в том, что они были написаны Павлом из Тарса.
- Послания Павлова круга (Еф, Кол, 2 Фес, 1 Тим, 2 Тим, Тит, Евр). Некоторые из этих текстов вполне могут принадлежать Павлу (2 Фес, Кол, Еф), а Евр наверняка написано не им. Но подавляющее большинство исследователей согласны, что эти послания так или иначе связаны с кругом учеников и последователей Павла, а значит, могут показать нам, какое развитие получили его идеи в дальнейшем.



В следующей статье мы рассмотрим остальные канонические Послания из состава НЗ и другие раннехристианские тексты, написанные в форме посланий.

1 глава. Послания Галатам как пример

В качестве примера следует подробно разобрать одно из небольших посланий, но среди Павловых по размеру подходит разве что Флм, в котором практически нет никакой полемики. Поэтому мы рассмотрим 1-ю главу Послания к Галатам, в Павловом авторстве которого никто не сомневается. Вот текст этой главы (здесь и далее цитаты из Нового Завета даются в авторском переводе):

«¹ Я, Павел, стал апостолом не по выбору людей и не по их воле, но по воле Иисуса Христа и Бога-Отца, Который Его воскресил из мертвых. ² Вместе со всеми братьями говорю церквам Галатии: ³ благодать вам и мир от Бога-Отца нашего и Господа Иисуса Христа, ⁴ Который отдал жизнь за искупление наших грехов, чтобы избавить нас от нынешнего порочного мира. Такова воля Бога и Отца нашего – ⁵ Ему слава во веки веков, аминь. ⁶ Христос призвал вас Своей благодатью, но вы, к моему удивлению, так быстро отошли от Него ради иного «евангелия». ⁷ А впрочем, иного нет – есть только люди, которые смущают вас, стремясь извратить Христово Евангелие. ⁸ Но если бы мы сами или даже ангел с неба стал возвещать вам иное «евангелие», чем возвестили мы прежде, – ответом пусть будет анафема. ⁹ Мы это уже говорили, и снова повторю: если кто будет возвещать вам не то Евангелие, которое вы приняли, ему – анафема! ¹⁰ У кого я ищу одобрения – у людей или у Бога? Может, стремлюсь понравиться людям? Если бы я стремился понравиться людям, то не был бы рабом Христовым. ¹¹ Хочу, чтобы вы знали, братья: Евангелие, которое я возвестил, – не человеческое изобретение. ¹² Не человек мне его передал, не человек ему научил – его мне открыл Иисус Христос. ¹³ Вы же слышали, как я следовал иудейской религии, когда изо всех сил гнал и губил церковь Божью. ¹⁴ Что до иудейской религии – в ней я усердствовал больше многих иудеев моего возраста, следовал отеческим своим преданиям с чрезмерной ревностью. ¹⁵ Но Бог избрал меня от чрева матери и призвал Своей благодатью. По Своей благой воле ¹⁶ Он открыл мне Своего Сына, чтобы я возвещал Его Евангелие среди народов, и я не стал тогда советовать с людьми из плоти и крови. ¹⁷ Я не пошел в Иерусалим к тем, что стали апостолами прежде меня, но отправился в Аравию и затем возвратился в Дамаск. ¹⁸ Потом, спустя три года, я пошел в Иерусалим познакомиться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать. ¹⁹ Никого другого из апостолов я не видел, разве только Иакова, брата Господня. ²⁰ И в том, что я вам пишу, Бог свидетель, нет обмана. ²¹ Затем я отправился в провинции Сирию и Киликию, ²² а в Христовых церквах Иудеи лично меня не знали. ²³ Они только слышали: тот, кто прежде их гнал и губил евангельскую веру, теперь ее проповедует – ²⁴ и за меня прославляли Бога».

Нетрудно выделить в этом тексте полемические утверждения, про каждое из них можно спросить:



- Насколько важен этот спор для автора? Это что-то очень существенное (отмечено в таблице индексом А), просто важное (индекс Б) или второстепенное, упомянутое мимоходом (индекс В)?
- С кем автор спорит? Это могут быть как иноверцы – язычники или иудеи, – так и некоторые христиане из общины, к которой обращается автор, или же его соперники из других общин. Наконец, оппонент может быть воображаемым – условной фигурой, необходимой лишь для опровержения того или иного тезиса.
- В чем заключается тезис, с которым спорит автор? Можем ли мы его сформулировать конкретно (и тогда разумно предположить, что это реальный спор с настоящими оппонентами), или это будет некое общее утверждение, к тому же абсурдное (например, «христианам позволительно грешить») – и тогда этот спор есть лишь риторическое упражнение.
- Каковы основные доказательства автора и та общая база (факты и представления, общие для автора и его оппонентов), на которую он может опереться в споре? Глядя на аргументы, мы можем лучше представить себе, какие именно взгляды и практики были характерны для оппонентов – естественно предположить, что именно против них будет выступать автор в первую очередь.

Итак, мы можем рассмотреть главу 1 Послания к Галатам и постараться ответить на эти вопросы к тексту. Эта глава в высшей степени полемична, ее логический центр – стихи 6-9, где Павел яростно отрицает «другое евангелие», которое преподали христианам Галатии некоторые не названные им оппоненты. Это, безусловно, самый важный и основной тезис.

В чем заключалось их учение, не сказано в главе 1 (об этом речь идет позднее), зато Павел считает необходимым опровергнуть ключевые тезисы оппонентов, которые подвергают сомнения его авторитет: Павел – самозванец (ст. 1), он ищет дешевой популярности (10), в прошлом он был иудейским ревнителем и гонителем церкви (13-14) и по всем этим причинам уступает другим апостолам (16-19). Каждый из этих аргументов Павел опровергает, притом разными способами: свое самозванство он отрицает, а что до гонений, их он признает, но называет делом прошлого. Вместе с тем мы видим, что эта личная апология вторична по отношению к основному предмету полемики, а именно к самой сути Евангелия, о которой речь пойдет далее. Все эти данные легко представить в виде таблицы (табл. 1): такие были составлены для каждого рассмотренного текста, но приводить их едва ли имеет смысл, чтобы не перегружать читателя.

Таблица 1

Стих	оппонент	тезис	значимость
1	Противники Павла	Павел не был избран в апостолы, он самозванец	Б
6-9	Некоторые христиане Галатии	Соперники Павла благовествуют лучше и точнее него	А
10	Противники Павла	Павел лишь угождает людям.	Б
13-14	Противники Павла	Павел – гонитель церкви.	Б
16-19	Противники Павла	Павел вторичен по отношению к другим апостолам.	Б



О чем говорит нам эта краткая схема? В то время, когда пишется этот текст (середина I в. н. э.) у христиан Галатии нет ни общеобязательной системы богословских взглядов, ни сколь-нибудь внятной административной структуры. По сути дела, проповедники различных вариантов христианского вероучения конкурируют друг с другом, добываясь успеха исключительно средствами риторики. Павел говорит: «Евангелие, которое я возвестил, – не человеческое изобретение. Не человек мне его передал, не человек ему научил – его мне открыл Иисус Христос» (11-12). Никаких других доказательств он не приводит, вероятно, их просто нет – но, с другой стороны, они и не требуются. Мы видим свободную борьбу разных проповедников за умы и сердца людей, в которой Павел оказывается победителем просто потому, что звучит убедительней. А вот почему он убедительней прочих – это уже отдельный вопрос, на который у нас пока нет ответа.

Перейдем теперь к анализу прочих Посланий.

Достоверные Павловы послания

Римлянам

Это послание, несомненно, главное среди всех Павловых, программное, а многие считают его вообще центральным богословским текстом всего НЗ. Здесь мы видим, что Павел одновременно спорит с несколькими группами оппонентов.

Иудеи ставят на первое место исполнение Моисеева закона как основной смысл принадлежности к избранному народу и главный, если не единственный, способ угодить Богу (2:12-24). Они считают, что главный признак такого исполнения – обрезание (2:25-29), а принадлежность к Израилю определяется рождением. Эта полемика невероятно важна для Павла, ей он посвящает гл. 2-4, но в дальнейшем переходит к другим вопросам. По-видимому, именно несогласие с иудеями становится той базой, на которой можно начинать полемику с христианскими оппонентами.

При этом иудеи выступают как некая единая и вполне чуждая группа, а вот среди христиан явно есть разные мнения и группы. Своих противников среди христиан Павел описывает довольно кратко и неконкретно, к тому же в самом конце письма: «Призываю вас, братья, внимательно отнестись к людям, которые сеют среди вас расколы и заставляют отклониться от принятого учения. Таких людей нужно избегать, они служат не Господу нашему Христу, а собственному животу. Гладкими и красивыми речами они сбивают с пути простодушные сердца» (16:17-18). Это довольно общие слова, они не указывают на конкретных оппонентов.

Христиане из иудеев не привлекают особого внимания Павла. К ним он обращает, по сути, только один пассаж: «Разве вам не известно, братья (я говорю тем, кто чтит закон), что закон властен над человеком, лишь пока тот жив?» (7:1). Он явно призывает размежеваться с иудеями по вопросу о роли закона в деле спасения, и это разделение выглядит для него окончательным и самодостаточным.

Зато некоторые *христиане из язычников*, напротив, вызывают у Павла серьезную критику, которая начинает звучать в 3:3-4 и далее занимает почти всю гл. 11. Они полагают, что израильский народ утратил свое первенство



перед язычниками и отпал от Бога, чтобы его место заняли христиане из язычников, а неверие иудеев сделало их врагами Богу и лишило того, что было им Богом обещано. Это, разумеется, другая крайность, но интересно, что для Павла намного важнее оспорить именно ее. Более того, Павел с самого начала (3:31) решительно опровергает мысль, будто он полностью отрицает пользу Моисеева закона. Иными словами, его оппоненты стремятся оторвать христианство от иудейских корней.

Помимо деления на обращенных из иудеев и язычников, Павел выделяет тех, кто соблюдает особые пищевые и календарные ограничения, и тех, кто их игнорирует (это основная тема 14-й главы), но их спор Павел не считает важным, и та, и другая позиция вполне для него приемлемы. По сути, тут он спорит не с одной из точек зрения, а с претензией каждой на исключительную правоту. Иначе говоря, практика религиозной жизни (праздники, посты и проч.) для него второстепенна. Из этого мы можем сделать вывод, что степень централизации христианских общин была в то время крайне невелика и естественное разнообразие практик, с точки зрения Павла, должно было сохраняться ради сбережения единства.

Воображаемые оппоненты занимают в этом послании важное место, и стоит задуматься, стоят ли за ними реальные люди или группы людей. Пожалуй, он приписывает им некие радикальные мнения, которые можно вывести из одностороннего прочтения его собственных слов: «Что же тогда получается: наша неправда показывает праведность Бога? Может, тогда Божья кара людям несправедлива (если рассуждать по-человечески)?» (3:5); «Что же дальше? Продолжим грешить, чтобы благодать была еще изобильней?» (6:1). Может быть, конечно, это окарикатуренное мнение некоторых реальных людей, но в этом случае оно представлено в настолько гротескном виде, что говорить о нем всерьез не приходится. Эти оппоненты нужны Павлу лишь для раскрытия собственных идей, он таким образом ставит некоторые ограничители: не надо понимать сказанное выше слишком односторонне и категорично!

В особенности это касается вопроса о суверенной власти Бога над творением. Павел настаивает, что Бог обладает полной властью над творением и выбирает по собственному желанию людей для спасения... но это значит, что он же выбирает кого-то для не-спасения? «Что же нам на это сказать: выходит, что Бог несправедлив? Ни в коем случае!... Не человеческое намерение или старание решает всё, а милость Божья» (9:14,16). Но дальше Павел этот тезис не развивает, вероятно, по той причине, что ему были неизвестны оппоненты, всерьез отстаивающие тезис «Бог несправедлив».

В дальнейшем богословы будут мучаться над проблемой: если Бог всеблаг и всемогущ, почему он предназначил ко спасению не всех людей, а только некоторых? То же самое Послание к Римлянам будет перетолковываться в свете этой проблемы. Судя по оговоркам, ее принципиально осознавал и Павел. В 9:14-23 этот тезис раскрывается особенно ярко: Бога нельзя упрекать в несправедливости! К сожалению, Павел не предлагает положительного решения этой проблемы: как же тогда относиться к тому, что для спасения избраны лишь некоторые? Может быть, дело в том, что тезис о спасении лишь *некоторых* людей казался тогда самоочевидным, споры шли лишь о том, что служит залогом этого спасения: строгое соблюдение Моисеева



закона (стандартный иудейский ответ, как это видит Павел) или избранничество свыше (ответ самого Павла).

Особое место в Послании занимает глава 13, в которой декларируется лояльность христиан римскому государству. Здесь оппонентами могут быть как радикально настроенные *противники государства*, так и, напротив, сама *римская власть*, которая может подозревать христиан в подобной воинственной нелояльности (можно было предполагать, что послание, отправленное в Рим, так или иначе будет прочитано и римскими властями). По-видимому, основное требование апостола – достичь такого уровня лояльности, который позволяет христианским общинам жить в римском государстве, но и не более того: «Так что кому причитается налог – отдавайте налог, кому подать – подать, кому пошлина – пошлину; кого положено, страшитесь, и кого положено – чтите. Пусть никто не будет никому ничего должен, кроме долга взаимной любви: кто любит, тот исполнил и остальной закон» (13:7-8).

Существовали некие *противники Павла* и внутри римской общины, которые подрывали его авторитет, упрекали его в самозванстве и пренебрежительном отношении к римской общине, так что Павел вынужден защищаться, но этой защите он не придает очень уж большого значения (15:17,22). По-видимому, речь идет о личных конфликтах и неприязни.

Коринфянам (1)

В самом начале (1:18) оппонентами Павла выступают, по-видимому, язычники, которые свысока относятся к проповеди Воскресения, к слишком простой (в каком смысле простой? Простодушной?) коринфской общине и к Павлу лично. Но в детальный спор с ними Павел не вступает.

Его настоящие оппоненты – из числа коринфских христиан, хотя нам трудно определить, кто именно и по какой причине. Об этих оппонентах Павел пишет довольно расплывчато, ограничиваясь общим списком обвинений: «Я никак не доберусь до вас, вот некоторые у вас и возгордились. Но скоро я к вам приду, если будет угодно Господу, и проверю, чего стоят эти гордецы не на словах, а на деле» (4:17-18); «не общайтесь с тем, кто называется братом, но при этом развратник, хапуга, идолопоклонник, клеветник, пьяница или рабитель» (5:11).

Но если рассмотреть положения, против которых он возражает, их можно разбить на несколько достаточно четко определенных групп, причем, как и в случаях с Рим, можно увидеть здесь некий баланс: поспорив с одной крайностью, Павел тут же спорит с другой, даже если она гипотетическая. Так, в главе 7 он утверждает, что христианину лучше оставаться одиноким, чтобы не обременять себя семейными заботами, но отдельно оговаривает: «Это с моей стороны позволение, а не требование» (7:6).

Ключевая проблема для Павла – отсутствие единства в коринфской общине. Разделение может быть основано на приверженности разным духовным лидерам (1:12) или на разнице в социальном статусе и богатстве, в последнем случае для него нет оправдания. И тут же Павел отстаивает иерархичность церковной общины, основанную на «естественном порядке вещей». Так он, в частности, обосновывает подчиненное положение женщины: «Женщины пусть в церкви молчат. Им не дозволяется говорить, ведь закон ставит их в подчиненное положение» (14:34). С другой стороны,



женщина онтологически не ниже и не хуже мужчины: «как женщина произошла от мужчины, так и мужчина рождается от женщины, и всё это от Бога» (11:12). В свою очередь, иерархичность не должна приводить к чрезмерно жестким требованиям относительно купленного на рынке и, возможно, посвященного идолам мяса (8:4-5), а способность говорить на неведомых языках (видимо, важная для коринфян) не должна становиться единственным или даже самым важным в их глазах проявлением Святого Духа в жизни общины (гл. 13-14).

Ключевой для Павла образ – разные члены тела, которые взаимодействуют согласованно: «Тело у человека одно, но состоит из многих частей. И хотя этих частей много, они составляют единое тело – так и с Телом Христовым» (12:12).

Впрочем, разнообразие дарований опять-таки не означает бесконтрольного хаоса и индивидуализма. Павел подчеркивает, что есть ряд нравственных требований, выход за пределы которых должен означать исключение человека из общины и, по-видимому, влечет за собой его отвержение в Царствии Божьем: «Пришли известия, что у вас происходит разврат – да такой, какого нет и у язычников: один человек живет с женой своего отца» (5:1-2).

В самом конце послания неожиданно возникает спор с теми, кто отрицает воскресение мертвых (15:12), причем для Павла этот спор принципиален: такое отрицание уничтожает основы веры. Разве не лучше было бы ввести его в начале послания? Неужели это менее важно, чем вопросы о женских головных уборах и стрижках (11:6) или о купленном на рынке мясе (10:25)? Разумеется, нет. Но обратим внимание, что для этого послания в том виде, в котором оно до нас дошло (оставим сейчас в стороне вопрос, не составлено ли оно из нескольких самостоятельных текстов), единство по ключевому вопросу вероучения не предшествует единству церковной организации, а скорее вытекает из него. Иными словами, не «мы все верим так-то и потому принадлежим к одной общине», а «мы принадлежим к одной общине и потому верим так-то». Характерна маленькая оговорка: «А если кто любит поспорить, то другого обычая нет ни у нас, ни в других церквях Божьих» (11:16). И единство обычая – это окончательный аргумент.

Какими же были эти неназванные оппоненты из числа коринфских христиан? Они могли быть разными людьми, не обязательно, что каждый из них спорил с Павлом по каждому из пунктов. Но в целом вырисовывается образ достаточно вольной «ассоциации клубов» по верности духовным наставникам, социальному положению и т. д., при этом такие «клубы» не испытывают достаточной потребности в единстве между собой, настаивают на исключительности своего подхода в целом ряде практических вопросов (мясо, языки), но терпимо относятся к этическим нарушениям в своей общине. С ними и спорит Павел.

Коринфянам (2)

В этом послании, глубоко личном и остро эмоциональном, ни оппоненты Павла, ни их тезисы не определены сколь-нибудь последовательно и ясно. Иногда он явно обращается к ВО, иногда – к *членам коринфской общины*, у которых есть к нему претензии, но в большинстве случаев невозможно



понять, насколько реальными или, напротив, риторическими являются те упреки и нападки, которые он влагает в уста своих оппонентов.

Ясно одно – оппоненты подвергают сомнению его право руководить коринфской общиной на расстоянии и считают возможным подчиняться другим, не названным авторитетам: «Такие люди лишь притворяются Христовыми апостолами, но на самом деле не таковы, и трудятся они нечестно» (11:13). По сути, они хотят, чтобы Павел, основавший коринфскую общину, теперь оставил ее в покое.

Только один эпизод полемики выходит за рамки обсуждения личности и полномочий Павла, да и то не совсем. Павел пишет: «Впрочем, один человек действительно причинил огорчение, но не мне, а в некоторой мере всем вам – я не преувеличиваю. Довольно с него того наказания, которому большинство из вас его подвергло. Лучше его теперь простить и утешить, чтобы чрезмерная печаль его не погубила, так что я призываю вас проявить к нему любовь. Для того-то я вам и написал, чтобы на деле убедиться: во всем ли вы будете послушны. Кого вы простите, того прощаю и я. Так что я ради вас от имени Христа простил того, кого было за что прощать» (2:5-10).

Это явно один из его самых решительных оппонентов, и вот он наказан (по-видимому, с ним прекратили общение?), а теперь Павел советует его простить. Он говорит, что прощает его вслед за коринфской общиной, но по смыслу получается, что скорее община должна его простить после того, как Павел объявил о своем прощении. Мы видим, что вопросы церковной дисциплины здесь выводятся им за рамки обычных человеческих размолвок и примирений, когда с неким человеком общаются или не общаются другие по собственному выбору: нет, это дело всей общины, и решающее слово принадлежит Павлу как ее главе даже тогда, когда он физически далеко от нее.

Как мы видим, при отсутствии четкой централизованной структуры вопрос об авторитете остается одним из самых актуальных. Авторитет нуждается в постоянном подтверждении, особенно на расстоянии.

Галатам

Павел спорит в этом послании со своими *противниками* (как и во 2 Кор, они испытывают личную неприязнь к Павлу, им посвящена практически вся 1-й глава) и *некоторыми галатскими христианами* (вероятно, эти множества пересекаются) – он отстаивает свое достоинство и право наставлять христиан Галатии, как мы уже отмечали выше. Фактически, он отстаивает право на существование независимых харизматических общин под руководством людей, получивших откровение свыше, вне зависимости от тех или иных формальных процедур и вне всякой связи с уже существующими авторитетами (вероятно, с иерусалимской общиной под руководством апостолов).

Богословская проблема в Послании обсуждается, по сути, одна: надо ли христианам из бывших язычников соблюдать Моисеев закон, прежде всего, совершать обрезание: «Бог, Который наделяет вас Духом и совершает среди вас чудеса, смотрит на соблюдение закона или на вашу веру в услышанную весть?» (3:5) С точки зрения Павла, такое требование означает, что христианство будто бы не стирает различий между людьми разного происхождения, а благословения, обещанные Богом Аврааму, передаются лишь его прямым



потомкам, соблюдающим Моисеев закон. По-видимому, в этом и заключается суть «киного евангелия», которое проповедуют его оппоненты (1:8).

Филиппийцам

Это Послание также содержит личные объяснения Павла о своих отношениях с христианской общиной, к которой он обращается. Тон его (*Послания или Павла?*) гораздо более примирительный: «Они возвещают Христа, и будь то искренне или лишь для вида – я рад этому!» (1:18).

Вместе с тем, в Флп содержится серьезный богословский раздел, который иногда также называют гимном и считают цитатой (может быть, видоизменной). Он содержится в 2:6-11, при этом появляется несколько неожиданно, как мотивация к призыву «заботиться не о своей выгоде, а о пользе других» (2:4). Это одна из самых ранних попыток сформулировать определение божественного достоинства Христа. Толковать эти формулировки можно по-разному, прежде всего, в стихе 2:6. Греческий оригинал выглядит так: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγύσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, два наиболее распространенных понимания можно сформулировать следующим образом: (1) «в Божьем образе пребывал, но не замыслил Он присвоить равенство с Богом»; (2) «в Божьем образе пребывал, но не присвоил Он лишнего, считая себя равным Богу».

Этот отрывок, по-видимому, долго будет оставаться предметом спора между сторонниками «высокой христологии» (Христос есть воплощенный Бог) и «низкой христологии» (Христос есть Божий избраннык). Но можно не сомневаться в одном: если бы Павел сам был сторонником одной из этих моделей, он бы недвусмысленно отстаивал ее и крайне эмоционально спорил с другой, как он возражал против мнения, будто христианам надлежит соблюдать Моисеев закон.

Другими словами, довольно сложно доказать, какую именно позитивную программу он здесь отстаивал. Но, по-видимому, гораздо проще понять, с какой точкой зрения (или какими точками зрения) он спорил, притом достаточно эмоционально. Можно представить себе некоторый взгляд, согласно которому приписывать божественное достоинство Иисусу из Назарета кощунственно (будь то по модели «высокой» или даже «низкой» христологии, которые тогда не были еще сформулированы в явном виде), а страдания, которые он претерпел, объясняются неспособностью себя защитить. Вот эту точку зрения Павел категорически отвергает. Также, вероятно, он отвергает положение, согласно которому Иисус становится в некий ряд «прочих имен» (2:9) и наравне с ними его можно почитать. Нет, он превознесен и наречен Господом в особом и уникальном смысле, а его добровольное унижение служит примером поведения для христиан, будь то сам Павел или его адресаты. Похвальба обрезанием или соблюдением Моисеева закона, по-видимому, приводится как частный случай подобной нескромности.

Можно было бы также предположить, что Павел спорит с теми, кто не видит во Христе человека («на вид – как любой из людей», 2:7), но эта тема уж точно не получает здесь сколь-нибудь серьезного развития, а потому ее можно оставить в стороне. Кем могли быть оппоненты, с которыми спорил на эту тему Павел, из самого Послания не вполне ясно.



Также в Флп встречаются и темы, нам уже хорошо известные: Павел напоминает о своей тесной связи с филиппийской общиной (1:8), отрицает необходимость обрезания для христиан (3:3) и говорит, что праведность перед Богом человек обретает по вере, а не благодаря исполнению Моисеева закона (3:9).

Чтобы понять цель риторики Павла, стоит вспомнить, что Филиппы – римская колония, *Colonia Victrix Philippensium*, населенная в значительной мере ветеранами (см. прежде всего, [6]). Павел обращается к тем, кто привычен к строгой иерархии и дисциплине, и внушает им (какой бы ни была его христология), что христианам свойственна совсем другая иерархия, в которой высшую ступень занимает униженный и распятый Иисус, и что именно перед ним как перед Господом преклоняет колени весь мир.

Фессалоникийцам (1)

Это Послание вновь касается темы авторитета Павла, который он отстаивает перед общиной в Фессалонике, но достаточно вяло (2:3-7). Острая, хотя и краткая полемика явно направлена против иудеев, которых Павел считает виновными перед Богом и ответственными за смерть Христа: «Те убили и Господа Иисуса, и пророков, а нас они преследовали, Богу они не угодны и всем людям враждебны» (2:15). Это высказывание явно противоречит тем пространственным рассуждениям об отношении Бога и народа Израиля, которые он предлагал Римской общине. По-видимому, полемика с иудаизмом в Фессалонике не была достаточно актуальной, чтобы развивать эту тему, и Павел ограничивается лишь проведением четкой границы: иудеи враждебны по отношению к христианам, как были враждебны ко Христу, и не следует ожидать от них иного.

Куда более подробно Павел спорит с теми, кто настаивает на предсказании точной даты Второго Пришествия, чтобы к нему как следует подготовиться (5:1-5). Собственно, полемическое острие Павла направлено против тех, кто разделяет повседневность и эсхатологию. Он утверждает, что ко Второму Пришествию нужно быть готовыми постоянно и главное тут вот что: «Пусть никто не переходит границ и не ищет себе выгоды за счет брата» (4:6).

По-видимому, направленность полемики Павла во многом зависела от ситуации в конкретной общине: он обсуждал именно ту проблему, которую видел перед собой (стремление точно знать дату конца мира – в этом послании, как стремление говорить на «новых языках» – в 1 Кор или как полное отвержение евреев – в Рим), притом допускал риторические преувеличения.

Филимону

Послание носит частный характер: Павел уговаривает адресата принять беглого раба Онисима, принявшего христианство, уже не как раба, но как брата. Оно было включено в канон, по-видимому, в связи с тем, что этот частный случай может рассматриваться как важный прецедент на будущее. По сути, Павел утверждает, что в христианской общине обычные социальные роли не отменяются, но уходят на второй план и значат меньше, чем братство людей во Христе.



Послания Павлова круга

Ефесянам

Это послание совершенно не полемично, автор спорит, вполне в духе Павла, лишь с двумя тезисами: что человек будто бы может заслужить спасение делами (2:8-9) и что между христианами из иудеев и христианами из язычников стоит непроходимый барьер (2:19). Впрочем, оппонент явно воображаемый, т. к. Послание, в общем и целом, скорее наставляет, чем спорит.

Колоссянам

Здесь автор явно спорит с теми, кто стремится выстроить жизнь Колосской христианской общины на иудейский манер: совершают обрезания, соблюдают требования Моисеева закона, придерживаются календаря (2:11) и, что может нам показаться немного неожиданным, служат ангелам (2:18). Но, по-видимому, в народном иудаизме I в. н. э. почитание ангелов было распространенным и важным (подробнее см. [8, 9]).

Фессалоникийцам (2)

Это Послание по своей полемической структуре очень похоже на 1 Фес, хотя несколько по-иному расставляет акценты: важнее всего – вопрос о Втором Пришествии, автор настаивает, что оно не обязательно должно произойти (*или: произойдет*) в самом ближайшем будущем (2:3, разбор представлений о Втором пришествии, которое задерживается, см., прежде всего, в [10]). Тем не менее, рассматриваются и вопросы о полномочиях Павла (3:7-9), о грядущем наказании противников христиан (1:8-10), о сохранении гармоничных отношений внутри общины: «Если же кто не послушает слов этого нашего послания, отделите его особо и не общайтесь с ним, пусть устыдится. Но не относитесь к нему как к врагу, а вразумляйте как брата» (3:14-15).

Итак, эти три послания почти ничего не добавляют к основному Павлову корпусу, но о следующем послании такого никак не скажешь.

Тимофею (1)

Это относительно небольшое послание в высшей степени полемично, названы по именам даже некие противники: Гименей и Александр (1:20); при этом практически ничего не сказано в защиту полномочий Павла и его права наставлять адресата и других христиан (что, собственно, служит одним из главных аргументов против Павлова авторства). У нас, разумеется, нет никакой уверенности, что существовала некоторая группа учителей (Гименей и Александр?) с развернутой позицией, против которой возражает здесь по пунктам автор. Однако мы можем попытаться реконструировать позицию, с которой спорит автор, отдавая себе при этом отчет, что может получиться целый набор разных позиций. Более того, мы увидим, что полемика ведется, как часто это бывает, «на два фронта»: с одной стороны автор порицает ригористов с их крайностями, с другой – либералов.

Расставляя тезисы противников в порядке приоритета, мы получим примерно следующие положения противников автора:

- Важно соблюдать Моисеев закон (1:8).
- Важно обсуждать некие «родословия» (1:4).



- Для спасения христианину нужны люди-посредники, по-видимому, храмовые жрецы (2:5).
- Руководитель общины может быть груб с ее рядовыми членами (5:1).
- Богатые или «обладающие знанием» люди стоят в общине выше ее простых членов (6:17-19).

Оппоненты автора «говорят от имени якобы “знания” (τῆς ψευδῶν μοῦ ὑνὸς σεως), но те, кто сулил его, сбились с верного пути» (6:20-21). В этой цитате иногда видят указание на прото-гностическое учение, но никаких более конкретных сведений о природе знания автор не дает.

Далее можно указать на спор по вопросам практики христианской жизни, притом автор спорит и с условными «ригористами», и с условными «либералами». Итак, тезисы «ригористов»:

- Пресвитеры не должны получать плату за свое служение (5:17).
- Спасение для замужней женщины недоступно в принципе (2:15).
- Молодым вдовам запрещено снова выходить замуж (5:14).
- Христианам не позволено пить вино (5:23).
- Тезисы «либералов»:
- Руководителем общины может быть кто угодно, христиане могут придерживаться разных взглядов по ключевым вопросам (3:1-13, 5:22).
- Женщина в общине полностью равна мужчине (2:11-12).
- Любая овдовевшая женщина заслуживает поддержки общины (5:3-9).
- Тайные грехи и пороки простительны (5:24-25).
- Рабы-христиане могут с меньшим усердием служить своим хозяевам, если те тоже христиане (6:1-2).

Что касается Моисеева закона и пресловутых «родословий» (вероятно, сведений о происхождении тех или иных групп, хотя это может быть что угодно, вплоть до некоторых прото-гностических схем), автор не обсуждает этих вопросов сколь-нибудь подробно, полемика с ними выглядит некоторым общим местом. Можно считать, что в целом это и так должно быть понятно читателям.

Зато автор сосредотачивается на вопросе об отношениях внутри общины, стараясь сохранить ее единство и избегать любых крайностей. При этом подчеркивается совместимость с христианством традиционных иерархий и институтов, в первую очередь – подчиненного положения женщин и рабства. Руководство общины, в свою очередь, выглядит достаточно строго структурированным и, если можно так сказать, профессиональным, вплоть до необходимости оплаты его служения.

Тимофею (2)

В этом Послании автор очень настойчиво обличает некоторых оппонентов и называет некоторых по именам (Демас в 4:10 и Александр в 4:14), но ничего не говорит о сути их позиции (Демас, видимо, просто расстался с Павлом не вовремя). Как и в 1 Тим, осуждается, но несколько мимоходом, поведение тех, кто стремится к некоему особому знанию, и затрагивается роль женщин (1:6-7). По сути дела, есть только один оригинальный и важный тезис, с которым спорит автор: что воскресение из мертвых уже состоялось (по-видимому, речь идет о небуковальном его понимании, 2:18) и, следовательно, не нужно ожидать другого. Этот тезис отстаивают Гиметей и Филет, о которых мы тоже ничего не знаем.



Титу

Здесь мы, по сути, видим отголоски той полемики, которая уже встречалась в 1 Тим и 2 Тим: не нужно следовать иудейским обычаям (1:10) и спорить о «родословиях» (3:9), зато нужно подчиняться начальству (3:1).

Евреям

Этого Послания Павел явно не писал, но содержание тесно связано с богословием апостола. Это, по сути – сложный богословский трактат, направленный против иудеев и тех христиан, которые перенимают их идеи и практики. Непросто определить, с кем конкретно спорит автор: едва ли с иудеями, не принявшими Христа, а скорее с *иудеохристианами*, которые сочетают христианскую веру с верностью иудейским традициям. Автор призывает их окончательно порвать с иудаизмом: «Иисус, чтобы освятить Своей кровью народ, пострадал за стенами города. Так выйдем же и мы к Нему за пределы стана» (13:12-13). Не исключено, что в некоторых случаях, особенно в главах 12 и 13 это могут быть вообще любые группы христиан, например, те, которые отрицают возможность брака для христиан: «Брак всегда достоин почета» (13:4).

Здесь также можно выстроить набор основных тезисов, с которыми спорит автор:

- Иисус не более чем человек, в отличие от ангелов, которым надлежит служить (1:4-14).
- Иисус подчинился Моисееву закону, как и следует поступать всякому иудею (3:1-6).
- Нет ничего важнее исполнения Моисеева закона и храмового богослужения (2:3-4 и 8:1 – 9:28).
- Храмовый первосвященник, потомок Аарона, стоит выше Иисуса (4:14 – 5:10).
- Храмовое богослужение в достаточной мере искупает грехи иудеев (10:11 – 18).
- Праведники Ветхого Завета уже получили свою награду (11:13-40).

Кроме того, мы видим здесь ряд второстепенных тезисов, не связанных с этой полемикой, они, по-видимому, бытовали среди адресатов Послания, но тоже были связаны с иудейским вероучением:

- Кто отпал от Христа, может покаяться и вернуться в общину (6:4-8). Отметим, что эта мысль явно противоречит мнению, которое в дальнейшем стало обычным для христианской традиции: «Таких людей невозможно еще раз обновить покаянием» (6:6). *(Стало обычным? После гонений архиепископы принимали отпавших обратно.)*
- Страдания христиан доказывают, что Богу они неуютны (12:4-11).
- Христиане могут оставаться среди не принявших Христа иудеев (13:10-15).

Еще одна реплика выглядит как исключительно риторическая: «Зачем заново класть основание и говорить о покаянии в делах смерти, о вере в Бога, зачем учить о крещении, возложении рук, воскресении из мертвых и о вечном суде? Впрочем, даже так поступим, если Бог пожелает» (6:1-3). Однако, если сравнивать описанную здесь ситуацию с той, которую мы видели в первой главе Гал, можно заключить, что для адресатов этого послания уже



существовали твердые и общеизвестные базовые положения христианского вероучения. Евр было написано не позднее 70 г., поскольку в нем не упомянуто разрушение Иерусалимского храма, то есть от Гал его отделяет меньше двух десятилетий – это стремительный прогресс!

Павел и его ученики как полемисты: краткие итоги

Между бесспорно Павловыми посланиями и теми, которые могли быть написаны его учениками и продолжателями, есть ощутимая разница. Для нашей цели даже не очень важно, объясняется ли разница тем, что первые писал лично Павел, а вторые – нет; может быть, перед нами просто две стадии развития одной традиции.

В первой группе посланий Павел спорит с личными оппонентами, оставляя свой авторитет и право руководить общинами, к которым обращается. При этом все аргументы носят личный характер, по сути, никаких институциональных норм еще нет.

Что касается богословия, мы видим, по существу, только один пункт, в котором Павел расходится со своими оппонентами (и это явно иудеи или иудеохристиане, которые в значительной мере остаются на иудейской стороне). Он согласен с ними в том, что человечество делится на избранных Божьих, которым уготовано спасение, и всех остальных. Но он расходится с ними в том, чем определяется избрание: для него это не исполнение Моисеева закона (главным признаком которого служит обрезание), а вера в искупительную жертву Иисуса.

При этом в этих посланиях нет ни сколь-нибудь развитой христологии, ни учения о механизме этого искупления (сколько будет в дальнейшем богословских споров на эти темы!). По-видимому, Павлу это просто не нужно, ему достаточно утверждения об уникальности личности Иисуса и его роли в мировой истории.

При этом он вовсе не отвергает закон и категорически отрицает доводы воображаемого оппонента о допустимости греха, равно как и обличает конкретные грехи знакомых ему людей. Нравственные нормы закона соблюдать нужно, ритуальные нормы (например, недопустимость той или иной пищи) соблюдать можно тем, кто считает это важным, но принципиально иное: само по себе это не делает человека избранныком Божьим и не ведет к спасению, вопреки утверждениям иудейских оппонентов Павла.

Итак, это подтверждает утверждение Тайсена [2], что из двух базовых аксиом иудаизма – монотеизм (вера в Единого) и **заветный** (? У этого слова в современном русском яз. совсем другое значение.) номизм (исполнение Закона как Завета с Богом) – в христианстве, по крайней мере, Павлом, остается первая, а вторая сменяется верой в Искупителя.

Что касается государственных институтов и социальных моделей, Павел не призывает их отменять и призывает к внешней лояльности, но не более чем внешней. Отношения внутри общины должны строиться на иных принципах, на «законе любви», который Павел тоже никак не конкретизирует. Он лишь отмечает, что в христианстве внешние социальные иерархии не играют существенной роли и нередко обращаются в противоположность.

В отдельных общинах Павел сталкивается с частными проблемами, например, с желанием коринфян говорить на «иных языках» и на слишком



нетерпеливом ожидании Второго пришествия, и спорит с носителями эти взглядов, в основном, потому, что они придают этому слишком большое значение.

Послания второй группы, предположительно написанные учениками Павла, почти никогда не озабочены защитой его авторитета. Во многих из них градус полемики вообще значительно снижен. Но некоторые в высшей степени полемичны и даже называют оппонентов по именам или указывают на их характерные тезисы (например, не очень понятное «обсуждение родословий»).

Что же служит предметом полемики? Отчасти здесь повторяются аргументы Павла о том, что спасение человек получает не потому, что исполняет закон, однако накал этой полемики падает почти до нуля. Судя по всему, адресаты посланий уже приняли эту идею и нужно в крайнем случае мимоходом о ней напомнить.

Там, где полемики много, она посвящена в основном жизни внутри общины, разбираются очень конкретные вопросы, причем с личностью Павла они никак не связаны: какие качества требуются для руководителя общины, должен ли пресвитер получать денежное содержание, какова роль в общине женщин и в особенности вдов, и даже допустимо ли пить вино. Автор старается избегать крайностей – как неумеренного аскетизма, так и вседозволенности, – и в то же время чувствует необходимость высказаться по множеству конкретных поводов.

Что касается социальных ролей (например, рабов и свободных), то, в отличие от несомненно Павловых посланий, автор делает акцент на необходимости следовать принятым моделям и находит для них богословские оправдания.

Возвращаясь к модели Тайсена, обсуждавшейся в прошлой статье [1], можно добавить к трем указанным у него составляющим (миф, ритуал, этика) четвертую: социальные структуры и институты. Возможно, именно понимание того, как они были устроены, поможет нам понять, как развивалось и распространялось христианство в первые два века. Мы видим: с одной стороны, существующие роли и модели объявлялись относительными, что давало новую перспективу бесправным и угнетенным, а с другой стороны, для этих ролей и моделей находилось оправдание, что придавало обществу стабильность и не вызывало ни революционного брожения, ни бурной реакции на него властей (при том, что гонения, разумеется, были, и это тоже отмечено в Посланиях).

Особняком стоит Послание к Евреям с его развернутой христологией, основанной на ветхозаветных текстах, прежде всего на учении о храмовых жертвоприношениях. Общих слов о превосходстве смерти и воскресения Иисуса над храмовыми ритуалами уже явно недостаточно, по крайней мере, для аудитории Послания (предположительно это христиане из числа иудеев), и необходимо их убеждать по пунктам. По-видимому, для автора этого Послания разделение между иудаизмом и христианством в общем и целом состоялось и делать выбор просто необходимо, в том числе и на уровне практического поведения, так что христианам уже невозможно соблюдать иудейские посты или пищевые ограничения.



В этом же Послании мы видим утверждение, что отпавшие от общины христиане не могут в нее вернуться, если отреклись от Христа. Выбор делается раз и навсегда.

Мы видим, как всего за пару десятилетий второй половины I в. н. э. (точнее датировать этот процесс трудно) эволюционируют общины, которые можно назвать Павловыми. Они начинаются как кружки, собирающиеся вокруг харизматичных и нередко конкурирующих лидеров, но за пару десятилетий обретают четкие контуры, свои границы и правила поведения. Стержнем выступает главная идея Павла: не закон, а вера в искупительную жертву Христа определяет принадлежность к избранному кругу.

Но далеко не все общины первых христиан были Павловыми, поэтому в следующей статье мы разберем т.н. Соборные Послания и главные из числа раннехристианских Посланий, не вошедших в канон Нового Завета, чтобы лучше понять, если это возможно, какие другие течения существовали внутри раннего христианства, какими были отношения между ними и почему главенствующее положение со временем заняла именно Павлова традиция.

Литература

1. Десницкий А. С. Зарождение христианства: что мы знаем и откуда? *Ориенталистика*. 2021;4(5):1301-1321. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-5-1301-1321>
2. Theissen G. *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress Press; 1999.
3. Лёзов С. В. О непроизхождении христианства из иудаизма. В: Лёзов С. В., Тищенко С. В. (ред.) *Библия : литературоведческие и лингвистические исследования*. Вып. 3. М.: РГГУ; 1999. С. 209-235.
4. Десницкий А. С. «Исторический Иисус» как научная проблема. *Ориенталистика*. 2021;4(3):676-701. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>
5. Witherington B. I. *New Testament Rhetoric: An Introduction Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade Books; 2009.
6. Witherington B. I. *Paul's Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans; 2011. 342 p.
7. Ястребов Г. Г. Послания апостола Павла в современной науке. В: Десницкий А. С. (ред.) *Павловы послания: комментированное издание*. М.: ИПБ; 2017. С. 751–770.
8. Gieschen C. A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden ; Boston : Brill; 1998. 403 p.
9. Stuckenbruck L. T. *Angel Veneration and Christology*. Tübingen: Mohr Siebeck; 1995.
10. *Angel Veneration and Christology. A study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. By Loren T. Stuckenbruck. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); 1995. 348 p.
11. Hays, Christopher M. *When the Son of Man Didn't Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia*. Augsburg Fortress Publishers; 2016. 240 p. Project MUSE muse.jhu.edu/book/45876.



Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич – доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, ailoyros@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.07.2022; одобрена рецензентами 25.08.2022; принята к публикации 29.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Desnitsky A.S. Emerging Christianity: what do we know and how? *Orientalistica*. 2021;4(5):1301-1321. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-5-1301-1321>
2. Theissen G. *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress Press; 1999.
3. Lyozov S. V. Chistianity did not Emerge from Judaism. *Bible: Literary and Linguistic Studies*. 2000. Vol. 3, p. 209-235.
4. Desnitsky A. S. "Historical Jesus" as a Scholarly Problem. *Orientalistica*. 2021;4(3):676-701. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>
5. Witherington B. I. *New Testament Rhetoric: An Introduction Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade Books; 2009. 274 p.
6. Witherington B. I. *Paul's Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans; 2011. 342 p.
7. Yastrebov G. G. Pauline Epistles and Modern Scholarship. In: Desnitsky A. S. (ed.) *Pauline Epistles with Commentaries*. Moscow: IBT; 2017. P. 751–770. (In Russ.).



8. Gieschen C. A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: E. J. Brill; 1998.

9. *Angel Veneration and Christology. A study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. By Loren T. Stuckenbruck. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); 1995. 348 p.

10. Hays, Christopher M. *When the Son of Man Didn't Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia*. Augsburg Fortress Publishers; 2016. 240 p. Project MUSE muse.jhu.edu/book/45876.

Information about the author

Andrey S. Desnitsky – Dr. Sci. (Philol.), Professor, Senior Research fellow at the Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, ailoyros@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 29.07.2022; approved after reviewing 25.08.2022; accepted for publication 29.08.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философия, этика, религиоведение

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-543-556>

**Religious reformism and Jadidism
in the Volga-Ural region of Imperial Russia
(XIX – the beginning of XX centuries)**

Aidar A. Zakirov¹, Shamil R. Kashaf^{2,3a}, Rafik M. Mukhametshin^{4b}

¹ Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia

² Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

³ Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia

⁴ Russian Islamic Institute, Kazan, Russia

^a  Kashaf@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>

^b <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>

Abstract. The Authors of this article assess the phenomenon of how was perceived religious reformism and Jadidism in the public thought of Muslims who lived in the Volga-Ural region (Russian Empire). The approach to this phenomenon and its assessment differ in the pre-revolutionary Russian, Soviet and foreign historiography, which is due to the heterogeneity of the subject of research itself. By stressing the fact that in international scholarship there are different views on the formation of this phenomenon, the Authors of the article offer a more balanced approach to this phenomenon. This approach differs from that popular in historiography, labelled as "jadidocentrist". Equally, they suggest making the distinction and clear the technical terms such as "Islamic discourse", "religious revival" and "Jadidism" itself.

Keywords: Islamic discourse; religious reformism; Jadidism; revivalism; tajdid; The Volga-Ural region of Imperial Russia; usul al-jadid

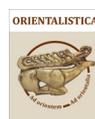
For citation: Zakirov A. A., Kashaf Sh. R., Mukhametshin R. M. Religious reformism and Jadidism in the Volga-Ural region of Imperial Russia (XIX – the beginning of XX centuries). *Orientalistica*. 2022;5(3):543-556. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-543-556>



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

© Zakirov A. A., Kashaf Sh. R., Mukhametshin R. M., 2022

© *Orientalistica*, 2022





Научная статья

Исторические науки

УДК 94(470.4+470.5):297.17

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-543-556>

Религиозный реформизм и джадидизм в Волго-Уральском регионе Российской империи (XIX – начало XX вв.)

Айдар Азатович Закиров¹, Шамиль Равильевич Кашаф^{2,3а},
Рафик Мухаметшович Мухаметшин^{4б}

¹ Академия наук Республики Татарстан, Казань, Россия

² Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

³ Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия

⁴ Российский исламский институт, Казань, Российская Федерация

^а Kashaf@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>

^б <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>

Аннотация. Авторы данной статьи дают оценку феномена восприятия религиозного реформизма и джадидизма в общественной мысли мусульман, населявших Волго-Уральский регион (Российская империя). Подход к этому явлению и его оценка разнятся в российской, советской и зарубежной историографии, что обусловлено неоднородностью самого предмета исследования. Отмечая, что в науке существуют различные взгляды на формирование этого явления, авторы статьи предлагают более сбалансированный подход к этому феномену. Этот подход отличается от популярного в историографии подхода, называемого «джадидоцентристским». Равным образом, они предлагают четко обозначать различие в терминах, таких, как «исламский дискурс», «религиозное возрождение» и непосредственно «джадидизм».

Ключевые слова: дискурс, исламский; религиозный реформизм; джадидизм; ревиализм; *таджид*; Российская империя, Волго-Уральский регион; *усул ал-джадид*

Для цитирования: Закиров А. А., Кашаф Ш. Р., Мухаметшин Р. М. Религиозный реформизм и джадидизм в Волго-Уральском регионе Российской империи (XIX – начало XX вв.). *Ориенталистика*. 2022;5(3):543-556. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-543-556>

Introduction

The 18th-19th centuries became the turning point in the development of Islamic society in Imperial Russia. A formerly relatively monolithic society at this time tended to lose its homogenous character. A new national class of wealthy peo-



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





ple and intellectuals emerged as a result of the accumulation of capital. Literature, art and science have advanced. Many more mosques and madrasas opened up in the cities and villages. One of the crucial events for the Muslims in Imperial Russia was the allowance of Empress Catherine II to build a stone mosque in Kazan in 1767. In 1773, she issued a decree suggesting a tolerant approach to other beliefs. As a sequence of this policy, the Ohrenbug Muslim Spiritual Assembly was founded in 1788 with the aim of regulating the relations between the State and non-Christian Orthodox confessions, including those of the Islamic creed [1, p. 55]. Another significant event in the social life of Muslims in the Volga-Ural region was the establishment of an Asiatic printing press in 1800. Within only 3 years of its operation, more than 31.000 copies of books in Tatar and Arabic languages were printed there [2, p. 56]. The year 1804 became the year of the establishment of Kazan Imperial University. This is the period of development of capitalist relations in the Kazan government (Russ.: guberniya). The trade capital triggered the process of transformation of the city into the industrial capital, especially after the vast territories of Central Asia became part of the Russian Empire. Knowledge and education gained exceptional significance in the domain of religion and philosophy in that time. The reformist tendencies in the domain of religion are reflected in the writings by Gabdrakhim Utyz Imyani (1754–1834), Abu Nasr Qursawi (1776–1812), Shihabetdin Marjani (1818–1889) etc. [3, p. 186]. In this context, the contemporary German researcher M. Kemper suggested that the particular “Islamic discourse” at this period came to fruition. He identified its chronological borders between 1789 and 1889.

Methods

Islamic discourse and its origins

The authors of this article suggest that there are both inner and outer factors, which were instrumental for the formation of this discourse. In the 18th century, the purely puritan (Salafi) movement took its origins in the Arabian Peninsula. This movement claimed to revive the initial purity of the Islamic faith and return to its origins. It aimed to purify the religious doctrine from medieval influence, scholasticism and various innovations (*bid'a*). The cradle of this ideological trend can be traced back to the Golden age of Islam and stood in close context with the Islamic pietist factions. The participants in this discourse suggested that the interpretation of the Muslim Faith should follow that of the Prophet Muhammad and his companions. They familiarized with them and with the Righteous Predecessors (Arab.: *as-salaf as-salihin*) in following the religious regulations. In formulating, articulating and codifying their ideas, the Islamic scholar, theologian, thinker and jurist Ibn Taymiya (1263–1328) played a key role. The further development of puritanical ideas took place in the 18th cent [4, p. 30]. Its key representatives were Muhammad al-Murtada al-Zabidi (1732–1790), Muhammad ibn 'Ali al-Shawkani (1772–1834) and Muhammad 'Abd al-Wahhab (1703–1792).

They bound the decline of the Islamic faith and the Islamic teaching with the "literal" adherence to the sayings of the religious authorities from the preceding ages. The key of this discourse were as follows: the condemnation of innovations (Arab.: *bid'a*) in what pertained to the religion, the tight adherence to the monotheism (Arab.: *tawhid*) and the literal meaning of the texts of the Holy Quran and Sunna



as well as the prohibition of free interpretation of canonical texts [5, p. 402]. Modern scholars claim that the rise of religious reformist movements in the 18th–19th centuries was a clear response to a higher level of development of western civilization. The Arabian Peninsula was the least developed area within the Ottoman Empire.

Despite the late spread of Salafi ideas in the Volga region, Tatar intellectuals accepted some Salafi ideas and approaches to interpreting religious texts. A prominent theologian and the prolific writer Rizaetdin Fakhretdin (1858–1936), noticed that the works by Ibn Taymiya (and, accordingly, the Salafi ideas) began to spread among Tatar people recently. He pointed out that the work by Shihabetdin Marjani “Aqida ‘Adudiya”, where the author refers to Ibn Taymiya in his commentaries. However, the authors of this article suggest that the Tatar intellectual elite of that period cannot be fully identified with the scholars of Salafi discourse. A Turkish scholar, a specialist on Jadidist movements A. Kanlidere highlighted that A. Qursawi, Sh. Marjani, Galimjan Barudi (1857–1921), R. Fakhretdin, Musa Bigiev (1874–1949) responded positively to the Sufi practices, in spite of the fact that the Salafi leaders considered Sufi practices as one of many types of polytheism [6, p. 148].

The natural consequence of the emergence of new religious self-consciousness in the Middle East was the «opening the gates of *ijtihad*» in theological practice, which granted the individual the opportunity to reason in the new religious paradigm without referring to the authorities. Not only established religious traditions were questioned but also some aspects of the Islamic creed. Development of individual’s initiative, striving for freedom of will and action become indispensable condition for the reforming of social life [4, p. 62].

Another factor, which greatly influenced not only the Tatar intellectuals but also the whole Islamic world was the activity of Grand Mufti of Egypt Muhammed ‘Abdo (1849–1905) as well as his works. M. ‘Abdo was the Head of the Administrative Council of al-Azhar University. He run the educational reforms at al-Azhar University. He initiated fundamental reforms in Islamic legislation and disseminated his ideas while lecturing his students. He promoted the idea of the revival of might and greatness of Islamic civilization and saw the instruments for that purpose in the returning to the purity of Islam of the times of the Prophet Muhammad. He suggested that returning to the “true Faith” should be accompanied by applying the rationalistic tradition of Islamic exegesis. He believed that Islamic reasoning had potentially indefinite abilities. Every age needed its own interpretation of the Holy Quran as applied to the age and circumstances. M. ‘Abdo contributed a lot to the revival and reform of intellectual Islamic thought in Egypt as well as in Islamic world. His writings influenced the works of a pleade of Tatar intellectuals of the late 19th – early 20th centuries. Some of them such as Ziaeddin Kamali (1873–1942) and M. Bigiev were his direct disciples and continuators of his teaching who met the great thinker during their education at the university of al-Azhar. G. Barudi met J. al-Afgani (1838–1897) and M. ‘Abdo in Cairo during performing the pilgrimage to Mecca in 1887 [7, p. 90].

The next factor, which was instrumental in the genesis of Islamic discourse and formation of the views of Tatar intellectuals was the literary legacy of the Young Ottomans movement, which embodied the ideas of the French Enlightenment. Its representatives, such as Namk Kemal (1840–1888), Ahmet Midhat (1844–1913) and Abdul Hamid Zia Pasha (1829–1880) praised free thinking, ideas of justice, as



well as those regarding the interaction between an individual and the society. These intellectuals made tremendous efforts aiming the democratization and liberalization of social and political life. They condemned the bureaucratic absolutism, tyranny and ignorance present in Ottoman society at that period. Their strive for innovations can be seen nowadays as an exaggerated projection of their aspirations for global changes. To a greater extent, it was a qualitative change rather than the quantitative advance [8].

At the beginning of the 20th century there was an intellectual who tremendously influenced the self-consciousness of Muslims. This was a Crimean Tatar intellectual, educator and publisher Ismail Gasprinskiy (1851–1914). He gained his fame as an editor of newspaper «Tarjuman», which publication began on 10th April of 1883. In many periodicals of his Gasprinskiy identified the key problems, which faced the Turkish (Islamic) society in Russia. He also suggested solutions for some acute problems like the reformation of Islamic education, enlightenment of people and education of women.

Results

Religious reformism and Jadidism

One of the most significant factors of rise of religious reformism and Jadidism is the broad interest of Tatar people in its national origins, spiritual and religious ethical traditions, which can be considered as the starting point for the national "awakening" of the peoples in Imperial Russia. Cultural and intellectual rise of Islamic people's consciousness then included almost all groups of the national elite. The Tatar nation, as one of the largest nations in Imperial Russia and its intellectual elite immediately engaged in this process and led the cultural awakening. They were actively involved in the State Duma (Parliament) elections, joined various social organizations, political parties and prepared the All-Russia Islamic congress. They established national languages media: in 1905–1907 in Tatar are known to be published 21 newspapers and 12 periodicals. Free media institutions have become the platform for discussion regarding the current problems of modernity and their meaning for the young generation. The teachers in Jadid schools and intellectuals did initiate the process of reducing the level of influence of the conservative Ulama¹. The position and role of traditional clergy in the society as a custodians and transmitters of traditional piers of Islamic society diminished due to the spread of printed press in Arabic script [7, p. 90]. Social and economic position of traditional Ulama became gradually reduced, the position of Jadid Ulama, on the contrary, became stronger because their activities were financed by wealthy patrons and charitable endowments.

At this time, it witnessed the emergence of some reformist writings. Among those is a series of essays by Rizaetdin Fakhretdin under the uniform title «Moral behaviour», which comprises several parts. They included «A Well-mannered child» [9] «A Well-mannered mother» [10], «A Well-mannered woman» [11], «Manners of students» [12], etc., which were separately republished during 1897–1903. In 1903, Tatar public leader Abdurashid Ibragimov (1857–1944) started his own series of brochures under the uniform title «A Mirror» [13]. There he pleaded for enlightenment among Islamic people. G. Barudi, the Tatar educationalist and

¹ Ulama – social class of Islamic scholars and lawyers.



founder of madrasa «Muhammadiyya», started the edition of a series of theological essays under the uniform title «The Islamic enlightenment» [14].

Tatar intellectuals, as the most progressive part of Tatar society, initiated the process of formation of national self-consciousness. Problems with constructing the national identity were given the highest priority. The modern Tatar historian A. Habutdinov, among others, has pointed out that «Russian Muslims, especially Tatar, Crimean-Tatar, Azerbaijani elites started activities which aimed at the building of the nation» [15, p. 88]. Modern English philosopher and anthropologist E. A. Gellner describes this process as an emergence of a nation where the transition from absolute domination of religion to culture takes place and the latest joins with ethnic identification markers [16, p. 159]. Ontological and socio-ethical questions are discussed in society and the religious ones have become of secondary importance. Society calls for more openness and transparency in religious aspects, the need for symbiosis of pure natural religion with a new paradigm of reasoning. As a consequence of these developments, at the beginning of the 20th century new philosophical movements emerged, such as liberalism (Sadri Maqsudy (1878–1957), Yusuf Akchura (1876–1935), Fatih Karimi (1870–1937)), theological liberalism (Musa Bigiev, Ziaeddin Kamali), socialism (Mullanur Vahitov (1885–1918), Galimdzhan Ibragimov (1887–1938)). Their development was intensified and influenced by the Russian revolution of 1905–1907 [17, p. 29].

In this historical context emerges a broad Jadid movement. It constitutes the traditions of the reformist-enlightenment movement, which was represented by Abu Nasr Qursawi, Husayn Faizhanov (1823–1866), Shihabetdin Marjani who supported liberal religious reformist ideas as well as the most progressive ideas and achievements of Russian and Western European thought. Jadidism became a result of the development of Tatar enlightenment and religious reformist movements of the 19th century. In fact, this was a complex of religious and philosophical ideas, which penetrated into various spheres of Tatar society. A. Yuzeev pointed out that at the turn of the 20th century there was a convergence of enlightenment ideas with those of religious reformism. He sees there an attempt to accommodate the Islamic creed with the new socio-cultural realities which emerged in the Volga-Ural region at the beginning of the 20th century. Rizaetdin Fakhretdin, Musa Bigiev, Gataulla Bayazitov (1846–1911), who represented this movement, put the rise of socio-economic and cultural level of the Tatar population in direct context of the achievements of Western European civilization in Russia [18]. Originally, the Jadidist movement was considered as a vehicle for reforming Islamic education. Later on, the idea of Jadidism goes beyond the borders of the movement itself and encompasses other aspects of life, such as social, cultural and political ones. The religious reformist activity of Shihabetdin Marjani together with the socio-political activity of Ismail Gasprinsky led the movement beyond the boundaries of the pure system of school education. Representatives of Jadidism demanded the adaptation of Islamic society to the realities of modern life. They advocated for revision of some Sharia regulations and adoption of the achievements of Western civilization. The opening of «the gates of ijtihad», the usage of the national language/s rather than Arabic during the Friday sermons, the allowing the Muslims to attend theatre performances are the most obvious examples. Religious consciousness of Tatar population still underwent significant transformations. This was mainly due to the population's exposure to secular sciences and popular culture. The Jadid world



outlook influenced the popular thought and thrived until the Russian Revolution of 1917. In the post-revolutionary period the circumstances have changed, which in the first instance did affect the Islamic religious philosophy.

In the beginning of the 20th century, the Tatar intellectual elite considered Jadidism as an intellectual and cultural movement, a kind of mental awakening, which was aimed to bring the Tatar population closer to European culture and, as a consequence, to reorganize and modernize public life in accordance with some European cultural patterns. However, after the 1930s, Jadidism was declared as a "bourgeois movement" and became to be considered within the Marxist categories of the "class struggle". In 1931 such scholars as Professors Arshaluis Mikhailovich Arsharuni (1896–1985) and Haji Zagidovich Gabidullin (1897–1937) identified the Jadids as a the "leading Tatar bourgeois class" and their activities as purely political [19, p. 12].

In the 1940–1950s the Soviet historiography described the phenomenon of Jadidism in such words as the «counterrevolutionary movement», the «bourgeois-nationalist movement», which bear the ideas of the Tatar nationalism, the pan-Turkism and the "class society". It was stressed that the Jadids made efforts to isolate the Tatars in order to transform them into the province of Ottoman Empire. It was implied that after the Great October Socialist revolution the Jadids became the "mercenaries" of the capitalist world, the "counter-revolutionists", who worked in harness with the "Trotskyite-Bukharin nationalist movement" [20, pp. 362–363].

The Soviet historiography of the 1950–1970s continued to describe Jadidism following the patterns and the terminology of the previous period based upon the officially expressed Communist party views. The official "History of the Autonomous Tatar SSR" identified Jadidism as a nationalist Tatar movement of the "post-reform period". The Jadids praised the "European enlightenment" and made efforts to reform the Islamic Creed, aiming to "narcotize the public consciousness". They "served the interests" of bourgeois society and strived to present Western values as a "natural development" of human history. Nevertheless, they have not achieved the goals set. Their schools taught secular subjects aiming to meet the demands of the bourgeoisie for well-educated clerks. The latter would help to increase the productivity and subsequently the profits of their employers. Further down the authors of the "History of the Autonomous Tatar SSR" summarize: «In its essence, the Jadidist movement was a pure bourgeois-nationalistic, reactionary movement closely associated with the ideas of pan-Islamism and pan-Turkism» [21, p. 370]. Similar evaluations of Jadidism within the paradigm of the "class struggle" continued till the end of the 1960s.

From the 1970s there has been a tendency (Y. G. Abdullin) to consider the phenomenon of Jadidism as one of the stages of enlightenment. Later, in 1990 the scholars saw in it a public phenomenon, which reflects the "bourgeois-democratic hopes" of the Tatar people at the *fin de siècle*.

In this period, the interpretation of Jadidism covers other aspects. T. Davletshin, in his book «The Soviet Tatarstan», finds a connection between Jadidism and the reform of school education [22, pp. 46–50]. Edward J. Lazzerini, having examined the changes of approach to Jadidism in the Soviet period, considers it as one of the stages of the enlightenment movement [23, pp. 61–69]. In the preface to the book by Jamal Validi (1887–1932) it is highlighted that religious reform was a first step of the reformatory movement [24, p. 8]. The second step was a deep modernization



of traditional Islamic culture, which did include the reform of language and education [25, pp. 16–17].

Professor A.-A. Rorlich in her famous research devoted to Volga-Ural Tatars considers Jadidism within the scope of the broad Tatar reformatory movement [26, pp. 86–103]. A modern Turkish researcher, A. Kanlidere, identifies the role of Ulama in the reformatory movement of Tatars, by following E. J. Lazzarini. The Tatar scholar considers the Jadidist movement as a symbiosis of Islamic thought and modernist ideas: «Jadidists under the influence of the permeating of modern thought in the 19th century realized the necessity of selective assimilation of Western culture, intended to transform the mental stance of Muslims in relation to religious thought, education, gender sphere and policy» [27, p. 74]. He points out that religious problems dominate the activity of Tatar religious thinkers [27, p. 40].

In the 1970–1990s, the Jadidist phenomenon was thoroughly discussed. The gradual rapprochement took place with exactly those definitions which were identified by Tatar intellectuals in the 1920s. The "class approach" to the problem was abandoned and so the connections of Jadidism with the "reactionary pan-Islamism", pan-Turkism and open counterrevolutionary activities. Such an interpretation of the phenomenon of Jadidism coincides with the position of Russian and Western European researchers who consider this phenomenon as a broad reformatory movement of the Muslim population of the Russian Empire. Therefore, it is possible to conclude that the subdivision of Jadidism into reformism and enlightenment is purely artificial: the whole national development of the Tatar population at that time should be identified as a reformatory with its specific closely intertwined stages.

In spite of the different approaches as above regarding the examining of this phenomenon, originally the term "Jadidism" was used to describe the method of conducting a lesson (*usul al-jadid*) in the religious school (madrasa) and also a set of reforms in the system of Islamic religious education (the second half of the 19th century). Because of this, Y. G. Abdullin, and E. J. Lazzarini thought that Jadidism started only in the 1880s [28; 29]. In fact, up to 1880 it developed as a large-scale socio-political movement of Islamic peoples of Imperial Russia. Other researchers considered Jadidism as a set of religious and philosophical regulations focused on renewal of spiritual, socio-economical and political spheres of society. One can see this as a reason why researchers suggest different dates of the origin of this movement.

Discussion

A modern American scholar D. DeWeese while criticizing the Jadidocentrist approach in researching the phenomenon of Jadidism brings forward that of his own. He goes in harness with the work by A. Bennigsen «Islam in the Soviet Union». There, the Jadidism is identified as a religious reform, which does not follow the conservative Islamic tradition although preserves of some particular fundamental settings of Islam as well as the ways of its survival in the "modern conditions of dominance of reason and spirit of criticism" [30, p. 35]. D. DeWeese suggests that here one should not stress the words «conservative» or «traditionalism» but «fundamentalism». He criticizes those who say that the religious reform would be followed by the process of "religious purification", which will keep the fundamental aspects. As characteristics of this natural process, he emphasizes the following: a language and educational reform and realization of the "national political project". His terminology includes such labels like "backward dogmatism", "obscurantism", "traditional theolo-



gy", "inconscious fidelity to traditional religious authorities" (*taqlid*), "the right of every Muslim to find answers in the canonical sources of Islam". D. DeWeese claims: «It is Ibn Taymiyya's program, of course, and contemporary Salafists', and, for that matter, Luther's as well; but what is most telling is the absence of any explanation that the important «innovation» here lay not in talking of «the right of every man», but in talking only about «the Quran and the Hadith» as the sources to be mined in seeking answers to those «religious questions» [31, pp. 77–78].

Conclusion

It should be stressed that the analysis of Islamic discourse, religious reformism of the *fin de siècle*, the phenomenon of Jadidism has its specific features as seen from the perspective of social thinking. It is connected with the periodization of national historiography, which includes such periods as the pre-revolutionary, Soviet and the post-Soviet. In pre-revolutionary Tatar historiography, Jadidism is considered as a progressive phenomenon oriented at departure from scholastic thinking and the rapprochement of Tatar culture with that of the Russian Empire and Western Europe, the modernization of social and political life in accordance with Western European principles. After the 1930s Jadidism was re-interpreted as a bourgeois, nationalistic, pan-Turkic and pan-Islamist movement. The 1970s evidence an attempt to consider it as one of the stages of the enlightenment movement. After the crucial events of the 1990s, the modern researchers of the Jadidist phenomenon re-consider it as a movement for reform, enlightenment, progress, modernization of different spheres of society. This period sees the idealization of the Jadidist image. Simultaneously, some researchers suggest a more balanced approach. They state that Jadidism was not a new phenomenon in the history of the region, the idea of Jadidism is not an equivalent of the modernism idea, since not only Jadids strived for modern sciences, technical progress, etc.

The Authors suggest that the analysis of this heterogenous phenomenon in the social life of the Tatar people should be conducted by taking into consideration its various aspects. The role of Jadids should be seen in a balance. They also acknowledge that the different approaches to this phenomenon can be explained by its various integral parts, which include religious reformatory discourse, the formation of capitalistic relations in the then Russian Empire, the emergence of the Tatar bourgeoisie and the intellectual elite, the germination and proliferation of the enlightenment ideas, the rise of Salafi movements in Islamicate world and reformatory ideas of Egyptians, Young Ottomans and Turks. The Authors also suggest that Jadidism is a new social phenomenon which blends religious and philosophical features of Islam while suggesting the renewal of different spheres of society in harness with European patterns. The name of the movement originates from "include *usul al-jadid*" (new method) in the system of Islamic education, which supersedes and overlaps religious reformatory Islamic discourse.

References

1. Frank A. J. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Brill, Leiden-Boston-Koln; 1998. 232 p.
2. Osmanova M. N. Kazan is the center for Islamic book-printing in Imperial Russia of XIX-beginning of XX centuries. *Islamovedenie*. 2013(1):54–63. (In Russ.)



3. Tuhvatullina L. I. *The problem of an individual in the works of Tatar theologians: the end of XIX-beginning of XX centuries*. Kazan: Tatknigoizdat; 2003. 206 p. (In Russ.)

4. Stepanyants M. T. *Muslim Conceptions in Philosophy and Politics (XIX–XX)*. Moscow: Nauka; 1982. 248 p. (In Russ.)

5. Mamirgov M. Z. *The book of Islamic sects and dogmas*. Moscow: Televidocompany "The Islamic world"; 2007. 470 p. (In Russ.)

6. Rızaeddin bin Fahreddin. *Kalem ve kılıç üstadı şeyhülislâm ibn Teymiyye ve mücadelesi*. Tatarca'dan hazırlayan: Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları; 2013. 208 p. (In Turc.)

7. Dudoignon S. Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Rıza al-Din b. Fakhr al-Din and Sura (1908–1918). *Intellectuals in the Modern Islamic world. Transmission, transformation, communication*. London-New York: Routledge; 2006, p. 85–116

8. Mardin S. *The genesis of Young Ottoman thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*. Syracuse: First Syracuse University Press; 2000. 407 p.

9. Fakhretdin R. *A well-mannered child*. Kazan; 1889. 14 p. (In Old Tatar.)

10. Fakhretdin R. *A well-mannered mother*. Kazan: Karimov printing house; 1905. 16 p. (In Old Tatar.)

11. Fakhretdin R. *A well-mannered woman*. Orenburg: Karimov printing house; 1910. 24 p. (In Old Tatar.)

12. Fakhretdin R. *The manners of students*. Kazan: Iman; 2002. 55 p. (In Old Tatar.)

13. Ibrahimov A. *A Mirror* St.-Peterburg: Tipo-lit. I. Boragansky and Co; 1903. 16 p.

14. Barudi G. Savad han = Literate student: the first part of the Islamic education. - Kazan: University printing house, 1891. 24 p. (In Tatar.)

15. Habutdinov A. Y. From community to the nation: Tatars on the way from the Middle Ages till the beginning of World War I (the end of XIX – the beginning of XX centuries). Kazan: Tatar publishing house; 2008. 214 p. (In Russ.)

16. Gellner E. *Nations and nationalism*. Transl. from English by T. V. Berdnikova, M. K. Tyunkina. M.: Progress; 1991. 319 p. (In Russ.)

17. Sabirov A. G. *Tatar philosophy: The history, its essence and role in the spiritual development of Tatar people*. Elabuga: The publishing house of branch office of Kazan Federal University at the town Elabuga; 2012. 160 p. (In Russ.)

18. Yuzeev A. Tatar religious reformism (common features and specifics). *Islam in the modern world*. 2015;11(2):25–34. (In Russ.) <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-25-34>

19. Arsharuni A., Gabidullin H. *The essays of Pan-Islamism and Pan-Turkism in Russia*. M.: The publishing house «Atheist»; 1931. 138 p. (In Russ.)

20. Islam in the Tatar world: its history and modernity (The papers of International Symposium. Kazan. 29th April – 1st May, 1996). Kazan, 1997. 362–363 pp. (In Russ.)

21. *The History of Tatar ASSR*. Vol. 1. Kazan: Tatknigoizdat; 1955. 550 p. (In Russ.)

22. Davletshin T. *The Soviet Tatarstan: theory and practice of Lenin national policy*. London; 1974. 392 p.



23. Lazzerini E. J. Ethnicity and the uses of history: The case of the Volga Tatars and Jadidism. *Central Asian Survey*. 1982;1(2–3):61–69. DOI: 10.1080/02634938208400396

24. Validov J. The essays on the history of learning and literature of Tatars. Oxford, 1986. 215 p.

25. Bennigsen A. *The Muslims of USSR*. Paris: YMCA-Press, 1983. 89 p.

26. Rorlich A.-A. The Volga Tatars: a profile in national resilience. Stanford, 1986. 288 p.

27. Kanlidere A. Reform with in Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or conflict? – Istanbul: Eren Yayincilik, 1997. 199 p.

28. Abdullin Y. G. The bourgeois-democratic movement at the turn XIX-XX centuries and its ideological aspect – Jadidism. *The social and philosophical thought of Tatars in the beginning of XX century*. Moscow: Nauka, 1990. 197 p. (In Russ.)

29. Lazzerini E. Rethinking the advent of jadidism. *Kazan Islamic review*. 2015;(1):132–148. (In Russ.)

30. Bennigsen A. *Lemercier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union*. London: Central Asian Research Center; 1967. 272 p.

31. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016;59(1–2):37–92

Information about the authors

Aydar A. Zakirov – Cand. Sci. (Philos.), Research Fellow at the Center for Islamic Studies, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia, ✉ aydarzak1@yandex.ru

Shamil R. Kashaf – Master of Theology, Research Fellow at the Center for the Study of Central Asia, Caucasus and the Ural-Volga Region, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Research Fellow at the Laboratory of Destructology, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, ✉ Kashaf@ivran.ru

Rafik M. Mukhametshin – Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Dr. Sci. (Polit.), Professor, Rector of the Russian Islamic Institute, Kazan, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, ✉ rafikm@mail.ru

Author's Links



Authors contributed

The authors contributed equally to this article.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.



Article info

The article was submitted 03.07.2022; approved after reviewing 01.08.2022; accepted for publication 05.08.2022; published 29.09.2022.

The authors have read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

Литература

1. Frank A. J. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Brill, Leiden-Boston-Koln; 1998. 232 p.

2. Османова М. Н. Казань – центр мусульманского книгопечатания в Российской империи в XIX – начале XX века. *Исламоведение*. 2013;15(1):54–63. EDN PZZQGR.

3. Тухватуллина Л. И. *Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX - начало XX веков*. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 206 с.

4. Степанянц М. Т. *Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.)*. М.: Наука, 1982. 248 с.

5. Мамиргов М. З. *Книга исламских сект и вероучений*. М.: телевидеоконпания «Исламский Мир», 2007. 470 с.

6. Rızaeddin bin Fahreddin. *Kalem ve kılıç üstadı şeyhülislâm ibn Teymiyye ve mücadelesi*. Tatarca'dan hazırlayan: Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları; 2013. 208 p. (In Turc.)

7. Dudoignon S. Echoes to al-Manar among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Rıza al-Din b. Fakhr al-Din and Sura (1908–1918). *Intellectuals in the Modern Islamic world. Transmission, transformation, communication*. London-New York: Routledge; 2006. Pp. 85–116.

8. Mardin S. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*. Syracuse: Syracuse University Press; 2000. 472 p.

9. Фәхретдин Р. *Тәрбияле бала: Беренче сыйныф шәкертләре өчен*. Казан; 1889. 16 б. (На старотат.)

10. Фәхретдин Р. *Тәрбияле ана. Ачык ана телемездә язымыштыр. «Гыйльме әхлак»тан 1 жөзъэ*. Казан: Казан университеты матбагасы; 1898. 16 б. (На старотат.)

11. Фәхретдин Р. *Тәрбияле хатын: һәрбер өйдә һәрбер хатын кулында бу китапның бер данәсе булырга тиеш*. Казан; 1899. 22 б. (На старотат.)

12. Фәхретдин Р. *Шәкертлек адабе. «Гыйльме әхлак»тан 5 жөзъэ*. Казан; 1899. 47 б. (На старотат.)

13. Ибрагимов Г. *Mir'at*. СПб. Типо-лит. И. Бораганского и К°; 1903. 16 p. (На тат.)



14. Баруди Г. *Сэвад хан: Мэгарифе исламиянец беренче киезге*. Казан: Университет басмаханэсе; 1891. 24 б. (На тат.)
15. Хабутдинов А. Ю. *От общины к нации: татары на пути от средневековья к Новому времени (конец XVIII - начало XX вв.)*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 214 с.
16. Геллнер Э. *Нации и национализм*. Пер. с англ. Т. В. Бердиковой, М. К. Тюнькиной; Ред. и послесл. И. И. Крупника. М.: Прогресс; 1991. 319 с.
17. Сабиров А. Г. *Татарская философия: история, сущность и роль в духовном развитии татарского народа*. Казанский (Приволжский) федеральный ун-т, Фил. в г. Елабуга; Елабуга: Изд-во фил. КФУ; 2012. 160 с.
18. Юзеев А. Н. Татарское религиозное реформаторство (общее и особенное). *Ислам в современном мире*. 2015;11(2):25–34. <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-25-34>
19. Аршаруни А. М., Габидуллин Х. *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*. М.: Безбожник; 1931. 138 с.
20. Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. *Панорама-форум*. Казань, 1997. № 1. С. 362–363.
21. *История Татарской АССР* / [Ред. коллегия: Н. И. Воробьев, Х. Г. Гимади (отв. ред.) и др.] ; Акад. наук СССР. Казан. филиал. Ин-т языка, литературы и истории. Казань: Таткнигоиздат, Ред. полит. и ист. лит., 1955-1960. 2 т.; Т. 1: С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции; 1955. 550 с.
22. Давлетшин Т. Д. *Советский Татарстан: теория и практика ленинской национальной политики*. Лондон–Мюнхен; 1974. 392 с.
23. Lazzneri E. J. Ethnicity and the uses of history: The case of the Volga Tatars and Jadidism. *Central Asian Survey*. 1982;1(2-3):61–69. DOI: 10.1080/02634938208400396
24. Валидов Дж. Дж. *Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.)*. Оксфорд; 1986. 215 с.
25. Беннигсен А. *Мусульмане в СССР*. Париж; 1983. 89 с.
26. Rorlich A.-A. *The Volga Tatars: a profile in national resilience*. Stanford; 1986. 288 p.
27. Kanlidere A. *Reform with in Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or conflict?* Istanbul: Eren Yayincilik; 1997. 199 p.
28. Абдуллин Я. Г. Буржуазно-демократическое движение рубежа XIX–XX вв. и его идеологическое выражение – джадидизм. *Общественная и философская мысль в Татарии начала XX в.* М.: Наука; 1990. С. 16–28.
29. Lazzneri E. Rethinking the advent of jadidism. *Kazan Islamic review*. 2015;(1):132–148. (In Russ.)
30. Bennigsen A. *Lemercier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union*. London: Central Asian Research Center; 1967. 272 p.
31. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016;59(1-2):37–92



Информация об авторах

Айдар Азатович Закиров – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований, Академия наук Республики Татарстан, Казань, Россия, aydarzak1@yandex.ru

Шамиль Равильевич Кашаф – магистр теологии, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения Российской академии наук; научный сотрудник Лаборатории деструктологии, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, Kashaf@ivran.ru

Рафик Мухаметшович Мухаметшин – действительный член Академии наук Республики Татарстан, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, rafikm@mail.ru

Author's Links



Вклад авторов

Все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 03.07.2022; одобрена рецензентами 01.08.2022; принята к публикации 05.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Исторические науки

УДК 94:82-311.6.224(=214.21)+82-311.6(=111)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-557-572>

Евразийские идеи Ю. Н. Рериха

Алла Михайловна Шустова

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
ashustova@ivran.ru*

Аннотация. Статья посвящена вкладу Ю. Н. Рериха (1902–1960) в евразийство – оригинальное течение русской философской мысли. Особенно важны в этом отношении его труды в области кочевниковедения, выделение которого в отдельную отрасль исторической науки он обосновал одним из первых. Мир древних кочевников Рерих, как и евразийцы, считал культурным миром. В особенности он отмечал значение искусства звериного стиля, эпического творчества и воинского искусства кочевников. Он обратил внимание ученых на индоевропейцев-тохар, которые сыграли важную роль в становлении евразийской культурной общности. Тохары стали основателями Кушанской империи, в эпоху которой буддизм из Индии проник на север и впоследствии широко распространился по евразийскому матерiku, принеся туда древнюю мудрость индийской культуры. Рерих также обратил внимание исторической науки на проблему древних миграций и создание кочевниками империй. Изучение наследия древних кочевников важно для понимания евразийской интеграции на современном этапе.

Ключевые слова: Ю. Н. Рерих, евразийство; древние кочевые культуры Азии; этнопсихология кочевников; древние миграции; объединительная роль буддизма; прошлое и будущее России

Для цитирования: Шустова А. М. Евразийские идеи Ю. Н. Рериха. *Ориенталистика*. 2022;5(3):557-572. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-557-572>

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-557-572>

Eurasian ideas of Yu. N. Roerich

Alla M. Shustova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
ashustova@ivran.ru*

Abstract. The article deals with the contribution by Yurii Nikolaevich Roerich (1902–1960) to Eurasianism, the original trend in Russian philosophical thought. In this



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





regard his contribution to the nomadic studies is of particular importance. Thanks to his efforts, these studies became a separate branch of general history. Like other Eurasianists Roerich considered the world of ancient nomads as a cultural entity. In particular, he stressed its specific features, such as the importance of the animal style art, epic lore and the military culture. He drew the scholars' attention to the Indo-Europeans, the Tocharians who played an important role in the formation of the Eurasian cultural community. The Tocharians became the founders of the Kushan Empire. This happened at the time when the Indian Buddhist teachings came to the North and subsequently spread across the Eurasian continent. Yu. N. Roerich researched the problem of ancient migrations, which he viewed as central and was also interested in the process of creation of empires by nomads. He held the view that the study of the heritage of ancient nomads is pivotal for understanding the ongoing Eurasian integration.

Keywords: Yu. N. Roerich; Eurasianism; ancient nomadic cultures of Asia; ethnopsychology of nomads; ancient migrations; the unifying role of Buddhism; the past and future of Russia

For citation: Shustova A. M. Eurasian ideas of Yu. N. Roerich. *Orientalistica*. 2022;5(3):557-572. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-557-572> (In Russ.).

Введение

В 2022 году исполняется 120 лет со дня рождения востоковеда Ю. Н. Рериха, выдающегося тибетолога, санскритолога, монголиста, историка Востока.

В связи со все большим разворотом России на Восток, возникновением новых евразийских эзюзов, а также процессами экономического и геополитического развития Азии вновь проявляется интерес к евразийству – самобытному течению русской философской мысли. Более того, новые события, ведущие к пересмотру Россией отношений с Западом, делают обращение к теме евразийства еще более актуальным.

Почти сто лет назад русские мыслители Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский, Э. Хара-Даван, П. Н. Сувчинский, Н. Н. Алексеев, Д. П. Святополк-Мирский, Л. П. Карсавин и др. стали основателями оригинальной философии и идеологии. К паре «Запад-Восток» добавлялось понятие Евразии¹, которая понималась как особый географический и культурно-исторический мир, от границ Польши до Великой китайской стены. В евразийстве был затронут широкий круг вопросов философии истории и культуры, геософии и этнопсихологии, межкультурного взаимодействия, диалектики отношений Востока и Запада, а главное – вопрос о месте и роли России в развитии мировой истории и культуры, а также о ее будущей судьбе.

Научное наследие Рериха пропитано евразийскими идеями. Историк А. Н. Зелинский считал Рериха (наряду с Л. Н. Гумилёвым) последним ярким представителем евразийского направления русской исторической

¹ Термин «Евразия» ввел в научный оборот П. Н. Савицкий [1].





мысли [2, с. 11]. Рерих был лично знаком с некоторыми евразийцами: с лингвистом Трубецким, географом и экономистом Савицким, историком Хара-Даваном, а с историком Вернадским вел научную переписку. Своими идеями он вдохновил молодого Гумилёва, который впоследствии развивал евразийскую теорию, став крупным исследователем истории и культуры тюркских народов. Со своей стороны, Гумилёв высоко оценивал работы Рериха по истории Центральной Азии.

В начале 1930-х годов шла речь об аффилиации Археологического института имени Н. П. Кондакова (Прага, Чехия)², который исследовал вопросы евразийства в области кочевниковедения, византистики и древнерусского искусства, с возглавляемым Ю. Н. Рерихом Институтом гималайских исследований (Индия). Основателем предтечи Археологического института – Семинария Кондакова – стал Г. В. Вернадский, последователь классического евразийства, которое также сформировалось в Праге. Успехи востоковедных исследований Ю. Н. Рериха были настолько убедительными, что ему предложили возглавить восточное отделение в Кондаковском институте.

Цель статьи – выявление и анализ евразийских идей Ю. Н. Рериха. Ученый, хотя и поддерживал контакты с некоторыми из евразийцев и был знаком с их работами, тем не менее как евразиец себя не позиционировал. Каждый его труд, хотя и был посвящен определенной теме, всегда затрагивал широкий круг идей. Основная задача статьи – показать, что наследие Рериха возможно исследовать с евразийской точки зрения и такое исследование может принести плодотворные результаты. Важно также показать, как евразийские идеи Ю. Н. Рериха могут соотноситься с современными российскими реалиями. Как известно, Россия для евразийцев была тесно связана с Евразией, представляемой как особая цивилизация, включающая элементы как западной, так и восточной культур. По их мнению, русскую историю надо рассматривать как историю евразийскую, уходящую корнями в глубокую древность. Так, Вернадский писал: «Российское государство есть государство Евразийское. <...> Исторические судьбы России и Евразии отныне нераздельно слиты между собою» [3, с. 287]. Эту же мысль проводил Рерих в своих работах. В нашу задачу не входит дать развернутое сопоставление идей Рериха и представителей евразийства, которое невозможно основательно выполнить в рамках одной статьи, а лишь выявить те направления в его научном поиске, которые вписываются в евразийское направление мысли.

При анализе работ Рериха использовался метод историзма, принцип приоритета культурного развития этносов, а также значимости межкультурного взаимодействия древних народов в образовании евразийской общности. При рассмотрении темы осуществлялся как общий взгляд на идейно-научное наследие Рериха, так и анализ тех его работ, где евразийские идеи наиболее полно представлены. Такими работами стали, на взгляд автора, монографии Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» [4], «По тропам Центральной Азии» [5], «История Средней Азии» [6] в 3-х томах, а также многочисленные его статьи на русском, английском и французском языках.

² Археологический институт имени Н. П. Кондакова был организован на базе Семинария Кондакова (Seminarium Kondakovianum), объединившего научную группу историков и искусствоведов под руководством известного византолога и знатока древнерусского искусства, академика Петербургской Академии Наук Н. П. Кондакова (1844–1925).



Основные положения евразийских идей Ю. Н. Рериха

Вклад Рериха в развитие евразийских идей следует отметить прежде всего в области кочевниковедения. Он был одним из первых востоковедов, кто поднял вопрос о необходимости глубокого и планомерного изучения истории и культуры кочевых народов и их роли в создании древних и средневековых государств. Более того, он обосновал необходимость выделения и развития кочевниковедения, или номадистики, в отдельную отрасль исторической науки.

В отличие от традиции видеть в кочевниках только грубую силу, разрушающую городские цивилизации, Рерих, как и евразийцы³, считал мир древних кочевников миром развитой культуры, а кочевников полагал способными создавать замечательные образцы искусства. Он поддерживал проводимую евразийцами так называемую историческую реабилитацию кочевников, однако смещал акцент на рассмотрение особенностей культуры и этнопсихологии кочевников. Это он считал важным для понимания исторической роли кочевников в Евразии.

В 1930 году на базе Семинария Кондакова опубликована монография Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» [4], благодаря которой стали достоянием науки ранее неизвестные факты истории и культуры кочевников Северного и Центрального Тибета. В этой монографии он дал высокую оценку искусству звериного стиля у древних кочевников, исследуя уникальные находки, обнаруженные в Северном и Центральном Тибете экспедицией Н. К. Рериха. Он писал: «Огромный интерес, вызванный замечательной, уникальной стилизацией, характерной для искусства кочевников, а также широкое распространение этого стиля среди разнообразных племенных групп Внутренней Азии и его громадное влияние на искусство соседних культур поставили на очередь вопрос о культурной роли кочевников. Кочевниковедению – этой новой отрасли восточной археологии – надлежит в будущем восстановить картину кочевого мира, этого звена между культурами Древнего Китая, Индии и бассейна Средиземного моря» [8, с. 29].

В этой цитате содержатся две важные мысли. Во-первых, это мысль о значении взаимодействия и взаимовлияния культур оседлых и кочевых народов в древности. Эти культуры не были оторваны друг от друга, а развивались в едином ключе. Искусство кочевников было настолько развитым, что могло влиять на искусство оседлых культур, традиционно считающихся более продвинутыми. Во-вторых, культуру кочевников Рерих рассматривал как соединительное звено между отдельными очагами древних оседлых культур, которые, казалось бы, развивались независимо друг от друга. Он утверждал единство культуры древнего евразийского мира. Кочевники связывали огромные территории единым культурным влиянием. Таким образом, Рерих не только рассмотрел их вклад в евразийскую культуру, но и заострил внимание на характерных чертах кочевнической культуры, расширив понимание их роли в евразийской истории. Этим он дополнил теоретические положения евразийцев.

Помимо искусства звериного стиля, ученый отметил еще целый ряд важных культурных черт древнего кочевого мира. Это, прежде всего, их эпическое творчество. Всевозможные истории о великих героях, о богатырях он выделял особо. Результатам изучения различных версий сказаний

³ См., напр., [7].



о царе-воине Гесэре у тибетских племен Рерих посвятил обширный труд «Сказание о царе Кэсаре Лингском» [9]. Там он сделал предположение о существовании подобного эпоса также у монгольских и тюркских народов. При дальнейшем изучении темы уже последователями Рериха, действительно, было обнаружено наличие своей Гесэриады практически у всех тюрко-монгольских народов. Факт широкого распространения и длительного существования эпоса, прославляющего героические подвиги царя-воина, по мнению Рериха, говорит о близости этой тематики менталитету кочевников, их этническому характеру, которому были присущи такие понятия и качества, как воинская доблесть и честь, героизм и стремление к победе, мужество и отвага, верность долгу⁴. Отметим, что эти черты характерны и для народов России, где также весьма популярны сказания о героях-богатырях.

В культуре кочевников, по мнению Рериха, обязательно надо выделить их воинское искусство. В [4] он описывает не только виды древних вооружений, но и особенности боевой тактики, позволяющей кочевникам вести успешные завоевательные походы⁵. В этом большую роль, как отмечал ученый, сыграло приручение и выездка коня, превратившего кочевника в коннокочевника. Коннокочевниками были древние индоевропейские племена, которые быстро осваивали обширные евразийские пространства и теснили древние оседлые народы. Понимая важную роль коня в истории кочевников, он описывает породы лошадей [6, с. 79]. Рерих замечал: «Хотя конь и был известен на Древнем Востоке до эпохи первых нашествий племен, говоривших на индоевропейских языках, однако массовое появление коня, боевого и рабочего, около середины III тыс. до н. э. вызвало настоящий международный переворот, повлекший за собой изменения не только в военной тактике, но даже в государственном строе и быте народов Древнего Востока» [6, с. 79].

Примеры умения вести бой и решать тактико-стратегические задачи показывает и русская история. У русских воинство всегда было в почете, а воинская культура составляет часть русской национальной культуры и имеет вековые традиции, уходящие корнями в евразийское прошлое.

Рерих не мог не упомянуть и религию древних кочевников, которая также отразилась на их культуре и этнопсихологии. Она была связана с почитанием природы, в которой человек мыслился как органичная ее часть. В добуддийском Тибете была распространена архаическая форма религии бон, имевшая свои параллели в других древних евразийских верованиях. Религия, основанная на почитании природы, давала особое мироощущение кочевникам, которые к окружающей среде относились с уважением и бережно, говоря современным языком – экологично. Евразийское понимание единства географии, истории, культуры и этнологии, вероятно, может быть обусловлено в том числе и древним мироощущением неотделенности человека, его культурно-исторической деятельности и быта от окружающей природно-географической среды.

В кочевниковедении, по мнению Рериха, обязательно должна рассматриваться тема древних миграций, которые стали важным фактором древней истории. Периодические волны миграций способствовали смешению

⁴ В индийской культуре эти черты характера присущи кшатрию.

⁵ Исследования Ю. Н. Рериха в отношении военного искусства кочевников проанализировал Ю. С. Худяков [10, 11].



различных элементов культур, этносов, религиозных учений и государственных установлений. На территории древней Евразии постоянно создавались и распадались союзы, образовывались и гибли государства, империи. Рерих писал: «Почти две тысячи лет волна за волной неукротимые кочевые племена бросали под копыта своих коней могучие цивилизации и порабощали целые народы. <...> Эти великие перевороты <...> не только отметили падение классического мира, но также открыли темный период раннего средневековья. Жестокий шок от монгольского нашествия в XIII в., ужаснувший всю Европу, оставил глубокий отпечаток на ментальности эпохи и проложил путь грядущему периоду Ренессанса» [12, с. 288].

Из приведенных слов следует, что автор, характеризуя кочевников как разрушителей, тем не менее видел в них наделенную особой миссией историческую силу, способную сметать отжившие общественно-культурные формы, чтобы дать дорогу рождению новых видов интеллектуальной и культурной жизни. В результате этого своеобразного пахтания, по мнению ученого, выкристаллизовывались черты, которые постепенно аккумулировались в особый культурно-исторический субстрат, который связывал буквально все евразийские народы в единое целое и транслировался в будущее, проявляясь в исторической перспективе в той или иной форме на определенных стадиях развития. Идеи Рериха в отношении древних миграций близки теории пассионарности Гумилева [13].

Если обратиться к настоящему времени, мы вновь можем наблюдать волны миграций. Не касаясь их причин, отметим перемещение больших масс людей из Средней Азии в Россию, а с Ближнего Востока и Восточной Европы – в западную и центральную части Европы. Опять происходит смешение большого числа различных культурных, религиозных и этнических элементов. Не для того ли это происходит, чтобы снова дать толчок появлению новых общественно-культурных форм и для уничтожения старых, уже отживших, как это было ранее в истории?

С темой миграций Рерих связывал историю индоевропейских тохарских народов⁶. Предполагая глубинную связь современных западных культур, а также русской культуры с культурой этих древних народов, он придавал изучению тохарского наследия большое значение. В конце студенческих лет он даже оставил занятия классической индологией, чтобы заняться тохарской историей и попытаться решить так называемую «тохарскую проблему». Рерих доказал, что этноним «тохары» у античных писателей идентичен названию «юэчжи» в китайских источниках. По его мнению, тохары были большим автохтонным народом внутренней Азии. Они были кочевниками, но могли принимать и оседлый образ жизни. Тохары обладали развитой культурой, имели свою письменность. Великая Кушанская империя, с ее прогрессивным государственным укладом и развитым синтетическим искусством, основана тохарами.

Как доказал Рерих, тохары неоднократно становились инициаторами древних миграций. Так, согласно древним китайским текстам, за несколько веков до нашей эры они устремились на северо-запад, запад и юго-запад, положив начало потоку народов, вследствие чего в очередной раз поменялась политическая карта Азии. По предположению Рериха, близкие к тохарам, но еще более древние азиатские племена дошли до западных пределов

⁶ См. [14,15].



Европы, оставив на пути памятники мегалитической культуры, подобные тем, что обнаружены экспедицией Н. К. Рериха в Центральном Тибете и описаны Ю. Н. Рерихом в [4].

Евразийцы, анализируя культурно-историческую роль кочевников, главный акцент делали на тюркско-монгольский (туранский)⁷ элемент мира кочевников. Исследование Рерихом истории индоевропейцев-тохар и близких им народов, чье культурно-историческое наследие, по его мнению, вошло в культуру тюркско-монгольских племен, расширяет евразийскую концепцию истории. Культурно-исторический процесс в Евразии ученый мыслил происходящим из самых древних времен. В связи с этим он придавал большое значение развитию центрально-азиатской археологии, которая может предоставить свидетельства тех далеких эпох.

Отметим еще один примечательный факт, на который обращает внимание Рерих. В созданном тохарами Кушанском государстве господствующей религией стал именно буддизм, хотя тогда в этом регионе существовали и другие достаточно влиятельные религиозные культы. Во времена Кушанской империи буддизм проник в Центральную Азию и по торговым путям широко распространился по евразийскому континенту. «Это было время, – писал Рерих, – когда во всем центрально-азиатском регионе, от Каспийского моря до Тихого океана, доминировал буддизм» [17, с. 11]. Он отмечал этот факт как переломный в истории. Впервые не путем завоеваний, а через культурное влияние произошло великое азиатское объединение совершенно разных народов и территорий. Как он замечал, «Это были многонациональные усилия почти всеазиатского масштаба» [18, с. 22]. Также он писал: «Не будет преувеличением сказать, что в течение первого тысячелетия нашей эры буддизм создал культурное единство, которое дало возможность идеям свободно расцвести и вызвало замечательный рост искусства и литературы» [17, с. 11].

Учение Будды с его терпимостью к обычаям и религиям других народов, по мнению Рериха, было близко сознанию центрально-азиатских кочевников. Это хорошо видно на примере принятия его кочевыми тибетско-монгольскими племенами. Одним из оснований для обращения в буддизм, вероятно, был также их длительный религиозный опыт почитания природы и небесного мира. Как известно, в буддизме сострадание всем живым существам – центральный постулат. В Тибете буддизм стал не только национальной религией, но и способствовал образованию уникального теократического государства. Более того, он трансформировал древнюю религию бон, которая уподобилась буддизму.

На основе буддизма в Тибете, как отмечал Рерих, возник новый тип культуры. Древняя центрально-азиатская кочевая культура сменилась культурой тибетского буддизма, которая до сих пор не утратила своей притягательности. Был фактически сформирован новый литературный язык, позволивший успешно делать переводы буддийских текстов. Рерих замечал: «Завоевание буддизмом обширных высокогорий Тибета в течение менее двух столетий было выдающимся достижением, сопровождавшимся огромным эмоциональным и интеллектуальным подъемом, который целиком трансформировал кругозор воинственных кочевых и полукочевых тибетских племен и превратил страну из милитаризованного государства в твердыню буддизма» [19, с. 13].

⁷ См.[16].



Позже тибетскую форму буддизма восприняли монгольские народы, а также тюркский народ – тувинцы. Тибетская форма буддизма проникла и в Россию. Буддизм стал одной из ее государственных религий.

При анализе духовной основы основатели евразийства отводили главную роль религии, причем акцентировали внимание на православии⁸. При рассмотрении религии кочевников они отмечали лишь близкое православным народам отношение кочевников к вере, которое характеризовалось глубиной и постоянством⁹. Заслуга Рериха состоит не только в том, что он показал значение буддизма в формировании духовной жизни и характера народа, но и в том, что он раскрыл объединительную и культурно-образующую роль буддизма в формировании евразийской общности. Ученый на примере буддизма показал, что установление культурно-духовных связей, а не военное-политическое или экономическое покорение составляет особый исторически выверенный евразийский метод сплочения народов и объединения их одним великим комплексом идей. «Несмотря на удивительное разнообразие народов, языков и религий, сложившееся в Азии, – писал он, – внимательный наблюдатель может заметить определенный культурный субстрат, доживший до наших дней и общий для большей части Азии. <...> Именно буддизм с самого своего возникновения перешагнул национальные и политические преграды и первым стал проповедовать единство человечества независимо от национальности. Во многих странах, куда в свое время проник буддизм, он уступил место другим религиям, и само имя его было забыто, но его культурное наследие сохранилось, хотя зачастую и в новом облачении» [18, с. 20].

Евразийцы¹⁰ рассматривали историю Евразии как постоянное стремление народов различного этнического корня создать единое государственное строение, что вылилось в появление ряда империй. Рерих также обращает внимание на эту важную особенность кочевников. В привычном представлении современников древний кочевой мир рисуется как множество различных племен, достаточно обособленных друг от друга, занимающих относительно малонаселенные территории, часто с суровым климатом, где постоянные коммуникации и связь затруднительны. Время от времени кочевники могут объединяться для набегов, чтобы опять разойтись по своим кочевьям. Справедливо возникает вопрос: каким образом эта достаточно разобщенная масса может сплотиться и, более того, создать государство, империю с централизованной властью и порядком? Рерих, как и евразийцы, пытался ответить на этот вопрос, ведущий в область этнопсихологии.

Во-первых, у кочевников хорошо развито так называемое пространственное мышление, когда в сознании удерживаются большие территории: кочевник не боится больших расстояний. Отсюда его пространственная подвижность, когда по каким-либо причинам (перекочевки, климатических изменений, военных действий) надо преодолевать большие расстояния. Он не боится неизвестности нового местоположения. Примечательно, что, закрепляясь на месте, кочевники могут дать этому новому месту название, схожее со старым, привычным, если местность хоть отдаленно будет напоминать им привычную обстановку. Известно, что на карте Азии можно найти ряд

⁸ См. [20, с. 177-229].

⁹ Более подробно см. [21].

¹⁰ См.: [22].



идентичных топонимов. Переносясь в современность, мы можем экстраполировать эту характеристику в полицентричность, которая в политическом ракурсе может быть выражена как многополярность мира, за что ратуют сейчас Россия и некоторые страны Востока.

Во-вторых, в среде кочевников всегда существовал определенный поведенческий архетип, в трудные времена позволяющий сплотиться и дать отпор врагу. Как замечали евразийцы, в широте огромных пространств выковывалась и особая евразийская этика, в основе которой лежат такие моральные ценности как взаимопомощь, аскетизм, выносливость, подвижность, самоотверженность, доблесть и отвага, иерархичность власти, дисциплина, коллективная ответственность, стремление к союзническим отношениям. Высокую оценку у евразийцев получил свод законов Чингисхана – «Яса». Вот что писал Рерих о порядках у Чингисхана: «Такое чувство дисциплины и законности было одной из примечательных черт в характере великого хана. Он уделял первейшее внимание воинской дисциплине. Нарушение дисциплины в военном подразделении рассматривалось как величайшее преступление и даже записывалось в хронике. Чингисхан не только требовал от своих офицеров и солдат преданности, железной дисциплины и строжайшего исполнения своих приказов, но предъявлял и к себе те же требования. <...> Даже на вершине своей славы Чингисхан оставался таким же простым кочевником, уверенным в том, что железная дисциплина по воле Неба дана ему и его армии. <...> Высказывания Чингисхана были собраны в “Ясе”, т. е. “Законе”, который заложил основу монгольской империи» [12, с. 300].

Рерих отмечал, что стремление к объединению часто строилось не на национальных чертах, кочевники могли искать союзников не по этническим категориям, а по близости интересов. Они легко вступали в союзы с народами другого этнического корня (например, тохары, монголы Чингисхана), были терпимы к их верованиям и обычаям. Рерих замечал: «Представляется вероятным, что великие кочевые империи были основаны племенными конфедерациями, объединившими союзные племена различного этнического происхождения под одним правлением» [12, с. 292].

Создавая государство, кочевники привлекали людей учености и искусства, даже если те были другой национальности. Поэтому рост их империй сопровождался взлетом культуры. Таковы были Кушанская империя, империи тибетцев, уйгуров, монголов и тюрок. Рерих, так же как евразийцы, отмечал уникальное историко-культурное значение Монгольской империи, создание которой называл одним «из самых поразительных событий человеческой истории, <...> своим величием превзошедшей все кочевые империи прошлого». Он писал: «Поход монголов и союзных им народов поставил Европу лицом к лицу со всем Средним и Дальним Востоком. Культурное значение этого вторжения гораздо более значительно, чем те разрушения и потери, которые его сопровождали» [12, с. 298].

С Монгольской империей евразийцы связывали историю развития российской государственности. Рерих в этом аспекте рассматривал и более раннюю историю, отмечая значение наследия и более древних империй, государственно-культурный опыт которых в свое время вобрала империя Чингисхана. Что важно, к паре Россия-Монголия он добавлял еще и Индию. По мнению ученого, древняя Индия сыграла основополагающую роль



в развитии евразийских народов. Более того, культуру всего евразийского континента он рассматривал как часть индийского культурного наследия. Создание в Индии великих империй с их открытостью к культурному обмену способствовало проникновению индийской культуры и духовности до самых окраин евразийского континента. Особенно интенсивно это происходило, как отмечал Рерих, во времена Кушанской империи, когда индийская культура проникла в регионы Центральной Азии и по древнему Шелковому пути разошлась по всему континенту.

Индийские культурные элементы стали основой для таких смешанных культур, как ирано-буддийская (северный Афганистан, Таджикистан, бассейн Тарима), индо-ирано-буддийская (Хорезм), греко-бактрийская (Афганистан), индийско-китайское (Северо-Западный и Северный Китай), и уже позже – индийско-тибетская (Тибет), индийско-тибето-монгольская (Монголия). Впитала индийские элементы и русская культура. Влияние Индии в искусстве передавалось через индийские образцы, а в плане духовно-философском и религиозном это было преимущественно влияние буддизма. Рерих замечал: «На протяжении примерно тысячи двухсот лет влияние индийского искусства и философии главенствовало в Центральной Азии. <...> По буддийским каналам в Центральной Азии стали известны индийские светские науки: астрономия, медицина, драматические произведения, поэзия и грамматика; они были восприняты народами, живущими от степей юга России до берегов Тихого океана» [23, с. 7].

По мнению Рериха, буддизм и как философия, и как комплекс гуманистических идей недооценен не только в Индии, но и в тех странах, куда он проник в эпоху своего шествия по миру, в том числе и в России [23]. Совместимость буддийской идеологии и коммунистических идей в строящейся советской стране Рерихи пытались показать в 1920-х годах, встречаясь с лидерами большевизма¹¹.

Евразийское духовно-культурное строительство, как прошлое, так и будущее, Рерих представлял в плане взаимоотношений триады: Индия – Монголия – Россия. Если Индия предоставила евразийским народам высокие образцы философской и религиозной мысли, а также образцы искусства, то Монголия показала комплекс государствообразующих идей, а также продемонстрировала особый тип хозяйствования, характеризующийся органической связью этико-политической жизни с природой. Россию Рерих мыслил наследницей великого прошлого как Индии, так и Монголии.

Вслед за родителями Ю. Н. Рерих придавал большое значение развитию Сибири и в особенности Алтая. Известно, что научный Институт комплексных исследований, который был создан в Индии, Рерихи вначале планировали создать на Алтае. По их мнению, монгольско-алтайский регион, крупный центр древних миграций, в исследовательском плане должен быть весьма перспективным. Это доказали российские археологи, которые обнаружили и исследовали на Алтае целый ряд уникальных древних культур.

При анализе трудов Рериха хорошо видно, что автор любую тему рассматривал в аспекте ее значимости для России. Еще со студенческих лет он интересовался проблемой поиска истоков русской культуры. В Гарварде молодой Рерих посещал лекции скифолога профессора М. И. Ростовцева на тему

¹¹ См. [24, с. 60-155].



«Среднеазиатские влияния на искусство юга России», а также изучал его труды. Ростовцев был сотрудником уже упоминаемого Семинария Кондакова.

Рерих поддерживал идею о великом будущем России-Евразии. Выявляя закономерности историко-культурного развития народов в прошлом, он проецировал их на будущее, которое видел в объединении разных народов под общей крышей. Он ратовал за свободное развитие научного и культурного обмена, за возможность строительства новых форм межгосударственного и межконфессионального объединения. Рерих замечал: «В поисках единства, в попытках наведения новых мостов для объединения народов нам не следует забывать уроки прошлого, но, напротив, следует тщательно оберегать остатки былого единства и везде, где возможно, разжигать заново священный огонь культурного единения, культурного обмена, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру» [18, с. 27].

Заключение

Евразийские идеи Рериха могут быть полезны для понимания будущего связанных общей исторической судьбой народов России и других стран Азии, а также помочь в поиске ответов на вопросы, где искать истоки русской культуры и в чем состоит русская национальная идея.

Как известно, евразийцы ставили задачу теоретического обоснования уникальности пути России, а также необходимости сдвига ее с рельсов следования западным историческим образцам. Была даже высказана мысль, что евразийство может рассматриваться как парадигма и идеология возрождения России. В связи с этим будет уместно привести слова Л. Н. Гумилева, который сказал: «если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [25, с. 31]. Вот еще слова евразийцев, высказанные почти век назад, но и в наше время звучащие по-современному: «Сейчас настал момент, когда историческая диалектика совершает важнейший свой шаг от капитализма, как тезиса, и коммунизма, как антитезиса, к евразийству, как синтезу. Логика европейской истории стоит у своего заключения. Возможности ее исчерпаны, идейные богатства истощены. Сказаны последние слова ее общественной мудрости: капитализм – коммунизм. Мудрость эта уже иссякает не в слове, не в теории, но в евразийской действительности. Родится новая, евразийская правда, одинаково отличная и от тезиса, и от антитезиса – и от капитализма, и от коммунизма» [26, с. 317]. И эти слова в последнее время приобретают особый смысл.

Для Рериха Россия была частью большого евразийского мира, которая с древних времен культурно и исторически связана со странами Востока, в особенности с народами Средней Азии, и должна сохранять с ними неразрывную связь и в будущем. В статье «Великие кочевые империи Средней Азии» он писал: «В этой среде дерзаний и борьбы создавались своеобразные общие черты для всех племен, населяющих Среднюю Азию, и потому Восточный Туркестан, Монголия и Тибет представляют из себя известное единство. Для нас, русских, эти области представляют особый интерес, <...> ибо прошлое Средней Азии тесно связано с нашим прошлым. Только уяснив себе это прошлое, мы будем в состоянии правильно оценить явления истории России и осознать те общие корни, которые неразрывно связывают исконную Русь со странами Востока» [27, с. 44-45].



Разработанные в философии евразийцев темы историко-культурных связей, социального опыта великих империй, а также философии географического пространства, связи территории и этнопсихологии живущих на ней народов стали вновь возникать в работах современных авторов, пытающихся осмыслить пути будущего развития России. Так, А. М. Ильницкий в статье «Время больших решений» [28], рассуждая о том, в чем состоит русская национальная идея, делает акцент на необходимости разработки новой стратегии геосоциального и геоэкономического устройства страны. Он пытается обосновать тезис: «География – это судьба России, мы – цивилизация пространства» [28]. Действительно, для современной, да и для будущей России важна государственная практика удержания огромных географических пространств, выстраивания баланса между западной и восточной ее частями. Кроме того, на больших территориях необходимо соблюдать правильное использование и распределение природных и людских ресурсов. Современный кризис привел мир к такому состоянию, когда снова архиважными становятся ресурсы и территории, а также их экологичное использование.

В решении поднятых автором вопросов могут быть полезны разработки евразийцев, а также евразийские идеи Рериха. Как уже указывалось, умение удерживать большие пространства кочевыми империями было основано в том числе на пространственной подвижности кочевников. В настоящее время пространственная подвижность может пониматься как подвижность научно-культурного и политико-экономического обмена. Опыт бережного и экономного, экологичного отношения к окружающей среде продемонстрирован кочевым принципом хозяйствования, а также буддийской идеологией уважения ко всему живому.

В свете евразийских идей для оздоровления России важно ее устремление в сторону Азии, туда, где лежат ее истоки. Важно наполнить новым смыслом евразийский тезис, что не Россия должна присоединяться к Европе, а Европа должна быть «прикреплена» к России.

Рерих, как и евразийцы, показал, что для развития страны опора на ее территории и культуру гораздо важнее, нежели акцент на этническое происхождение ее народов. Государства, построенные на национализме, могут скатиться в нацизм. Евразийцы неоднократно отмечали особый характер взаимоотношений внутри евразийской общности народов, а также отмечали уважительное, братское отношение русских к инородцам. Хорошо об этом написал Савицкий: «Над Евразией веет дух своеобразного „братства народов“, имеющий свои корни в вековых соприкосновениях и культурных слияниях народов различнейших рас. <...> Это „братство народов“ выражается в том, что здесь нет противоположения “высших” и “низших” рас, что взаимные притяжения здесь сильнее, чем отталкивания, что здесь легко просыпается „воля к общему делу“. <...> Эти традиции и восприняла Россия в своем основном историческом деле. <...> Только преодолением нарочитого „западничества“ открывается путь к настоящему братству евразийских народов» [29, с. 302]. И вот его же слова: «...Важнейшим фактом, характеризующим национальные условия Евразии, является факт иного конструирования отношений между российской нацией и другими нациями Евразии, чем то, которое имеет место в областях, вовлеченных в сферу европейской колониальной политики... Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого „братания“ наций, не имеющих никаких аналогий в междунациональных соотношениях колониальных империй» [1, с.157-158].



Согласно Рериху, для евразийской истории важнее всего не военный или, в современном понимании, технический успех (хотя он и продолжает играть важную роль), а культура. Именно культура может стать методом объединения и сплочения народов, способом оздоровлений нации, воспитательной основой подрастающего поколения.

Литература

1. Савицкий П. Н. Европа и Евразия. (По поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого «Европа и Человечество»). В: Савицкий П. Н. *Континент Евразия*. Сост. А. Г. Дугин. М.: Аграф; 1997. С. 141–160.
2. Зелинский А. Н. Рыцарь культуры. В: Рерих Ю. Н. *Звериный стиль у кочевников Северного Тибета*. М.: МЦР; 1992.
3. Вернадский Г. В. *Начертание русской истории*. М.: Алгоритм; 2008.
4. Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. Прага: Seminarium Kondakovianum, типография «Политика»; 1930.
5. Roerich G. *Trails to Inmost Asia: Five years of exploration with the Roerich Central Asian Expedition*. Preface L. Marin. New Haven: Yale University; 1931.
6. Рерих Ю. Н. История Средней Азии : в 3 т. М.: Международный Центр Рерихов [и др.], 2004–2009. Т. 1. М.; 2004. 463 с.
7. Савицкий П. Н. О задачах кочевниковедения: (почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?). Прага: Евраз. Книгоизд-во; 1928.
8. Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. В: Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы*. Ред. М. И. Воробьева-Десятковская. Самара: Агни; 1999. С. 29–55.
9. Roerich G. N. The Epic of King Kesar of Ling. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters*. 1942;8(7):277–311.
10. Худяков Ю. С. Ю. Н. Рерих о военном искусстве и завоеваниях монголов. В: *Рериховские чтения, 1984 год. К 110-летию Н. К. Рериха и 80-летию С. Н. Рериха. Материалы конференции*. Новосибирск; 1985.
11. Худяков Ю. С. Ю. Н. Рерих о военном деле древних кочевников Восточного Туркестана. В: *Рериховские чтения. Материалы конференции 3-6 ноября 1997 г.* Новосибирск; 2000.
12. Рерих Ю. Н. Монголия. Путь завоевателей. В: Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы*. Ред. М. И. Воробьева-Десятковская. Самара: Агни; 1999. С. 288–315.
13. Гумилев Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли*. М.: ТОО «Мишель и К»; 1993.
14. Рерих Ю. Н. Тохарская проблема. *Народы Азии и Африки*. 1963(6):118–123.
15. Рерих Ю. Н. Память о тохарах в Тибете. *Краткие сообщения Института народов Азии*. 1964(65):140–143.
16. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре. *Евразийский временник*. Берлин. 1925.
17. Рерих Ю. Н. *Буддизм и культурное единство Азии*. М., МЦР; 2002. С. 10–12.
18. Рерих Ю. Н. Культурное единство Азии. В: Рерих Ю. *Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы*. Ред. М. И. Воробьева-Десятковская. Самара: Агни; 1999. С. 20–27.
19. Рерих Ю. Н. Тибетский буддизм (вариант первый). В: Рерих Ю. Н. *Буддизм и культурное единство Азии*. М., МЦР; 2002. С. 13–15.



20. Трубецкой Н. С. *Религии Индии и Христианство. На путях. Утверждение евразийцев*. Берлин-Прага; 1922. С. 177–229.
21. Уланов М. С. Евразийство, православие и буддизм. *Вестник Томского государственного университета*. 2008(313):62–65. EDN JUYSAN.
22. Вернадский Г. В. *Опыт истории Евразии: С половины VI века до настоящего времени*. Берлин: Изд. Евразийцев; 1934.
23. Рерих Ю. Н. Индия в долгу перед буддизмом. В: Рерих Ю. Н. *Буддизм и культурное единство Азии*. М., МЦР; 2002. С. 7–9.
24. Шустова А. М. *Историческое значение экспедиции Н. К. Рериха в Центральную Азию*. М.: Дельфис; 2019.
25. Гумилев Л. Н. *Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации*. М.: Экспресс; 1993.
26. Вернадский Г. В. *Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры*. Ред. С. Л. Кузьмин. М.: Товарищество научных изданий КМК; 2005.
27. Рерих Ю. Н. Великие кочевые империи Средней Азии. В: Рерих Ю. Н. *Тибет и Центральная Азия. Т. II. Статьи. Дневники. Отчёты*. Сост., предисл., прим. В. А. Росова. М.: Рассанта; 2012. С. 44–47.
28. Ильницкий А. М. Время больших решений. *Парламентская газета*. URL: <https://www.pnp.ru/politics/vremya-bolshikh-resheniy.html> (дата обращения 22.02.2022).
29. Савицкий П. Н. Географические и геополитические основы евразийства. В: Савицкий П. Н. *Континент Евразия*. Сост. А. Г. Дугин. М.: Аграф; 1997.

Информация об авторе

Шустова Алла Михайловна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра индийских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия, © ashustova@ivran.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 19.04.2022; одобрена рецензентами 07.05.2022; принята к публикации 07.05.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.



References

1. Savitsky. P. N. Europe and Eurasia. (Regarding the brochure of Prince N. S. Trubetskoy "Europe and Humanity"). In: Savitsky P. N. *Continent of Eurasia*. A. G. Dugin (Ed.). Moscow: Agraf; 1997, p. 141-160. (In Russ.)
2. Zelinsky A. N. Knight of Culture. In: Roerich Yu. N. *Animal style among the nomads of Northern Tibet*. Moscow: ICR; 1992. (In Russ.)
3. Vernadsky G. V. *Inscription of Russian history*. Moscow: Algorithm; 2008. (In Russ.)
4. Roerich Yu. N. *Animal style in nomads of Northern Tibet*. Prague: Seminarium Kondakovianum, Politika Printing House; 1930 (In Russ.)
5. Roerich G. *Trails to Inmost Asia: Five years of exploration with the Roerich Central Asian Expedition*. Preface L. Marin. New Haven: Yale University; 1931.
6. Roerich Yu. N. *History of Central Asia*. Vol.1-3. Moscow: ICR; 2004-2009. (In Russ.)
7. Savitsky P. N. *On the Tasks of Nomadism: (Why should the Scythians and Huns be of interest to a Russian?)*. Prague: Evraz. Book publishing; 1928. (In Russ.)
8. Roerich Yu. N. Animal style among the nomads of Northern Tibet. In: Roerich Yu. N. *Tibet and Central Asia: Articles, Lectures, Translations*. M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya (Ed.). Samara: Agni; 1999, p. 29-55. (In Russ.)
9. Roerich G. N. The Epic of King Kesar of Ling. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters*. 1942;8(7):277-311.
10. Khudyakov Yu. S. Yu. N. Roerich on the art of war and the conquests of the Mongols. *Roerich Readings, 1984. To the 110th anniversary of Nicholas Roerich and the 80th anniversary of S. N. Roerich. Conference materials*. Novosibirsk; 1985. (In Russ.)
11. Khudyakov Yu. S. Yu. N. Roerich about the military affairs of the ancient nomads of East Turkestan. *Roerich Readings. Materials of the conference, November 3-6, 1997*. Novosibirsk; 2000. (In Russ.)
12. Roerich Yu. N. Mongolia. Path of the Conquerors. In: Roerich Yu. N. *Tibet and Central Asia: Articles, Lectures, Translations*. M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya (Ed.). Samara: Agni; 1999, p. 288-315. (In Russ.)
13. Gumilyov L. N. *Ethnogenesis and Biosphere of the Earth*. Moscow: "Mishel and K"; 1993. Ch. XXII-XXXVII. (In Russ.)
14. Roerich Yu. N. Tokharian Problem. *Narody Azii i Afriki*. 1963;(6):118-123. (In Russ.)
15. Roerich Yu. N. Memory of the Tokhars in Tibet. *Kratkie soobshcheniia Instituta narodov Azii*. 1964;(65):140-143. (In Russ.)
16. Trubetskoy N. S. On the Turanian Element in Russian Culture. *Eurasian Vremennik*. Berlin, 1925. (In Russ.)
17. Roerich Yu. N. Buddhism and the cultural unity of Asia. In: Roerich Yu. N. *Buddhism and the cultural unity of Asia*. Moscow: ICR; 2002, p. 10-12. (In Russ.)
18. Roerich Yu. N. Cultural unity of Asia. In: Roerich Yu. N. *Tibet and Central Asia: Articles, Lectures, Translations*. (Ed.). M. I. Vorob'ova-Desyatovskaya. Samara: Agni; 1999, p. 20-27. (In Russ.)
19. Roerich Yu. N. Tibetan Buddhism (option one). In: Roerich Yu. N. *Buddhism and the cultural unity of Asia*. Moscow: ICR; 2002, p. 13-15. (In Russ.)
20. Trubetskoy N. S. Religions of India and Christianity. Na Putiakh. Utverzhenie evraziitsev. Berlin-Prague. 1922, p. 177-229. (In Russ.)



21. Ulanov M. S. Eurasianism, Orthodoxy and Buddhism. *Bulletin of Tomsk State University*. 2008;(313):62-65. (In Russ.)
22. Vernadsky G. V. Experience in the History of Eurasia: From the half of the VI century to the present. Berlin: Ed. Evraziytsev; 1934. (In Russ.)
23. Roerich Yu. N. India is indebted to Buddhism. In: Roerich Yu. N. *Buddhism and the cultural unity of Asia*. Moscow: ICR; 2002, p. 7-9. (In Russ.)
24. Shustova A. M. *The historical significance of the expedition of N. K. Roerich to Central Asia*. Moscow: Delfis; 2019. (In Russ.)
25. Gumilyov L. N. *Rhythms of Eurasia: epochs and civilizations*. Moscow: Ekopros; 1993. (In Russ.)
26. Vernadsky G. V. *Experience of the history of Eurasia. Links of Russian culture*. S. L. Kuzmin. (Ed.). Moscow: Association of Scientific Publications KMK; 2005. (In Russ.)
27. Roerich Yu. N. Great nomadic empires of Central Asia. In: Roerich Yu. N. *Tibet and Central Asia. Vol. II. Articles, Diaries, Reports*. V. A. Rosov (Ed.). Moscow: Rassanta; 2012, p. 44-47. (In Russ.)
28. Ilnitsky A. M. Time for big decisions. *Parliamentary newspaper*. URL: <https://www.pnp.ru/politics/vremya-bolshikh-resheniy.html> (accessed 02/22/2022). (In Russ.)
29. Savitsky P. N. Geographical and geopolitical foundations of Eurasianism. In: Savitsky P. N. *Continent of Eurasia*. A. G. Dugin. (Ed.) Moscow: Agraf; 1997. (In Russ.)

Information about the author

Alla M. Shustova – Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Center for Indian studies, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, © ashustova@ivran.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 19.04.2022; approved after reviewing 07.05.2022; accepted for publication 07.05.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.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



- Universal history
Всеобщая история
- Archaeology
Археология
- Ethnology, Anthropology
and Ethnography
Этнология, антропология
и этнография



HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья
УДК 94(32)+930.27(=003.322)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-574-602>

Исторические науки

«Еще раз к пониманию некоторых фрагментов древнеегипетской “Стелы сатрапа”»: опять двойка

Александр Владимирович Сафронов

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
safonov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>

Аннотация. Статья является продолжением авторского исследования перевода спорных мест «Стелы сатрапа» [1]. 1. Приводятся дополнительные аргументы в пользу прочтения группы графем  в строке 9 как *hft sbj*. Аргументируется вариант перевода строк 8–9: «⁽⁸⁾ Ее название (т.е. название области. – А. С.) – “Топь земли Ваджит”. Ранее она принадлежала богам Буто до того, как <она> изменилась ⁽⁹⁾ при мятежнике Ксерксе, который не совершал жертвоприношений там для “душ Буто”»; 2. Приводятся дополнительные аргументы в пользу авторской трактовки эпитета Хора «первый из богов, который появился позже» и ««начало богов, которое возникнет после (снова)» в строках 10–11; 3. Значение глагола *wdj* «бить», предложенное А. Эрманом, оспаривается. Предлагается перевод строки 11: «(Хор)... сверг тех мятежников Ксеркса в его дворце и его старшего сына».

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

Для цитирования: Сафронов А. В. «Еще раз к пониманию некоторых фрагментов древнеегипетской “Стелы сатрапа”»: опять двойка. *Ориенталистика*. 2022;5(3):574–602. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-574-602>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-574-602>

History studies

“Once Again on Understanding Some Fragments of the Ancient Egyptian Satrap Stela”: Grade D, Again

Alexander V. Safronov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
safonov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>

Abstract. The article continues the author’s study of the controversial fragments of the Satrap Stela [1]. 1. Additional arguments are proposed favoring the reading



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





belonged to the gods of Pe and Dep, before the enemy Xerxes revoked it. He did not make offerings from it to the gods of Pe and Dep” [6, p. 394]¹.

Мы предложили транслитерировать и перевести строки 8–9 «Стелы сатрапа» следующим образом: ⁽⁸⁾ *ph.w p3 t3 n W3d.t rn=f n.j-sw ntr.w P-Dp tp-^c hnt(.w) n<=f>* ⁽⁹⁾ *s<w> hft sbj Hsrš nn jr.n=f h.t jm=f n b3.w P-Dp* «⁽⁸⁾ Ее название (т. е. название области. – А. С.) – «Топь земли Ваджит». Ранее она принадлежала богам Буто до того, как <она>² отошла ⁽⁹⁾ к мятежнику Ксерксу, который не совершал жертвоприношений там для “душ Буто”» [1, с. 31].

По нашему мнению, в строке 9 за знаками  скрывается предлог *hft* с последующим существительным  *sbj* «мятежник». Это позволило считать группу знаков  не подлежащим *hft.j* «враг», но косвенным дополнением *hft sbj*, и, в свою очередь, полностью трансформировало представление о синтаксисе предложения в строке 8–9 [1, с. 35–36].

Основанием для данной гипотезы послужила идеограмма , за которой в поздний период, как нами было показано на примерах из птолемеевских текстов, скрывается значение *sbj*. Об этом свидетельствует более 20 случаев, где фонетическим комплементом в словах с детерминативом / /  является *sbj*. Кроме того, нами указано на 8 примеров, где лексема *sbj*, детерминированная знаком / / , встречается в одном тексте со словом *hft.j*, выписанным, однако, исключительно с детерминативом  и его производными [1, с. 33–34]. В данной статье мы дополним этот список фонетическими написаниями *sbj* исключительно с детерминативом , наиболее близким графеме  «Стелы сатрапа». Это 14 новых примеров из текстов греко-римского времени в храмах Дендеры и Эдфу –  [7, p. 18:1],  [7, p. 80:5],  [7, p. 100:10],  [7, p. 106:1; 118:2; 8, p. 49:14;],  [7, p. 201:15; 207:8³], [9, p. 106: 9, 12],  [7, p. 299:10; 8, p. 82:1; 192:17⁴]. Следует отметить, что подобные написания лексемы *sbj* регулярно встречаются и в более ранние периоды египетской истории, например, в надписях XXVI династии, где лексема /  появляется в одном тексте со словом *hft.j*, детерминированным знаком  [10, S. 728].

И. А. Ладынин, в очередной раз заверив читателя, что его «перевод в целом соответствует принятому до сих пор в литературе» [2, с. 23], фактически привел лишь два «контраргумента» транслитерации  «Стелы сатрапа» как *sbj*. Прочитав, наконец, упоминаемую им ранее работу Ж.-К. Гуайона, он ссылается на примеры из Эдфу (см.: [11, p. 160:3; 12, p. 21:13–14]), где французский исследователь трактует графему  как *hft.j* «враг» [13, p. 38, n. 1; 61]. Однако, как уже упоминалось нами, Ж.-К. Гуайон не подтвердил подобную транслитерацию аргументами [1, с. 32]. И. А. Ладынин решил это сделать за него, однако смог лишь предположить,

¹ Приводить другие переводы этого места «Стелы сатрапа» не имеет никакого смысла, потому что все они трактуют группу знаков  как *hft.j* «враг».

² О пропущенном подлежащем в строке 9, выраженном суффиксальным местоимением 3-го л. ед. ч., мужского рода см.: [1, с. 35–36].

³ В соседней строке также засвидетельствовано выписанное фонетически слово *hft.j* с детерминативом .

⁴ Лексема *sbj* с детерминативом  выписана здесь в одной строке со словом *hft.j*, детерминированным знаком .



случаи такой замены не являются «нормативными или частотными» [2, с. 27]. Однако отсутствие хотя бы одного примера подобной замены показывает, что нашему оппоненту вообще не удалось найти каких-либо прецедентов для этого⁹.

В этой связи приведем пример из храмового текста в Дендере, где говорится: *3mm=in r=f jmj.w-dm.wt jw.tj pfj dw.t(j) pfj sbj pfj sb n h.t=f sbj pfj hft.j n R^c sbj pfj hft.j n Nsm(t) sbj pfj hft.j n Wsjr hnt.j Jmn.t ntr 3 hr.j-jb Jwn.t... tw=tw k=sn m jhh.w* «Те, кто с ножами¹⁰, схватите того грешника, того злодея, того мятежника, кто будет сожжен¹¹, того мятежника, врага Ра, того мятежника, врага ладьи Нешемет, того мятежника, врага Осириса, предстоящего Западу, великого бога в Дендере... пусть их ввергнут во мрак» [7, р. 297:7–8]. В данном фрагменте лексемы *jw.tj* «грешник» и *dw.t(j)* «злодей» выписаны фонетически как , в то время как *sbj* и *hft.j* – через идеограммы и соответственно. Можно предположить, что знаки и в греко-римских текстах могли выписываться без фонетического комплемента, если за ними по умолчанию было закреплено значение *sbj* и *hft.j* соответственно. В том случае, если они выступали как детерминативы в других словах (например, *jw.tj* и *dw.tj*), перед ними обязательно указывалось соответствующее фонетическое значение¹².

Для подтверждения нашего предположения следует обратиться к устойчивым выражениям иероглифических текстов греко-римского времени, в которых встречаются лексемы *sbj/sbj.w* и *hft.j/hft.jw*. Показательными примерами служат словосочетания *dr sbj/sbj.w* «изгонять мятежника / мятежников» и *dr hft.j/hft.jw* «изгонять врага / врагов». В первом случае встречается как полная фонетическая запись *sbj/sbj.w* – [8, р. 192:17; 24, Abth. IV, Bl. 74 (b)]¹³, так и идеографическая – [25, р. 44:2].

Таким же образом обстоит дело и со словом *hft.j/hft.jw* в выражении *dr hft.j/hft.jw*, фонетически представленном как [11, р. 87:13; 191:18], а идеографически – [25, р. 43:1]. Соответственно, можно предполо-

⁹ Ср. определение И. А. Ладыниным знака как «уникального, но не невозможного иероглифического написания» [2, с. 27].

¹⁰ Имя стражей, защитников ладьи Нешемет [17, Bd. I, S. 287]. Далее в отрывке перечисляются эпитеты различных вредоносных демонов.

¹¹ Букв. «который идет навстречу своему пламени». Об эпитете см.: [17, Bd. VI, S. 236]. Ср. схожий эпитет *sb m sd.t*, связанный с сожжением образа врага [18, р. 273]. Если верно предположение, что *sb n h.t/sb n sd.t* означает всеожжение [19, Bd. II, S. 848], то словосочетание *sb n h.t=f* возможно переводить как «тот, кто будет предан своему пламени / тот, кто будет принесен в качестве огненной жертвы (т. е. сожжен)».

¹² Пространные рассуждения И. А. Ладынина о природе идеограммы и отсутствии у нее фонетического значения научного интереса не представляют. Написания многих слов как через идеограмму, так и через идеограмму, дополненную фонетическим комплементом, опровергают все им сказанное и показывают, что египтяне прекрасно понимали, какое звучание скрывалось, например, за знаком . В качестве наглядного примера приведем написание так и не давшегося И. А. Ладынину глагола *nsr* «сжигать» (см. далее. – А. С.). Он выписывался и идеограммой [20, Bd. II, S. 335; 21, S. 284], и этой же графемой, дополненной фонетическими знаками – [22, р. 219:6; 7, р. 307:10] или (DZA 25.299.200 [23]).

¹³ В этой же строке вместе с лексемой *sbj* полностью выписано слово *hftj.w*, детерминированное знаком .



жить, что в греко-римских текстах за идеограммами $\text{𓆎} / \text{𓆏} / \text{𓆐}$ было закреплено фонетическое значение *sbj*, а за 𓆑 – *hft.j*.

Тогда слово $\text{𓆑} \text{𓆎}$ в строке 9 «Стелы сатрапа» нельзя рассматривать как лексему *hft.j* «враг», поскольку в текстах греко-римского времени последняя, как показывают приведенные выше примеры, детерминируется знаком 𓆑 .

Что же касается умозаключений И. А. Ладынина по поводу чтения группы знаков $\text{𓆑} \text{𓆎}$ как *hft.j*, то они, как представляется, носят характер «логики сна». Оппонент, игнорируя указанные нами более сорока примеров фонетического значения *sbj* для знаков $\text{𓆎} / \text{𓆏} / \text{𓆐}$ ¹⁴, не приводит ни одного случая фонетического комплемента *hft.j* перед этими графемами не только из хронологически близких «Стеле сатрапа» текстов греко-римского времени, но и вообще из египетских надписей какой бы то ни было эпохи. Не комментирует он почему-то и найденные нами случаи написания лексем *hft.j* и *sbj* в одной строке с детерминативами 𓆑 и 𓆎 соответственно, что, по идее, должно было бы заставить вдумчивого исследователя обратить пристальное внимание на возможное альтернативное прочтение группы знаков $\text{𓆑} \text{𓆎}$ «Стелы сатрапа». Однако наш оппонент игнорирует это, считая надежными аргументами не подкрепленное фактами высказывание современной исследовательницы и случаи замены детерминатива 𓆑 на 𓆎 в фонетически отличных от *hft.j* словах¹⁵! Палеографию же $\text{𓆑} \text{𓆎}$ в «Стеле сатрапа» он фактически объявляет уникальной! Как-то комментировать подобную методологию исследования представляется явно пустым занятием.

Еще раз вернемся к рассмотрению вопроса о предикате предложения конца строки 8 – начала строки 9 [1, с. 35–36]. Как видно из вышесказанного, основной причиной нашей транслитерации $\text{𓆑} \text{𓆎} <=f> \text{ } s <w> \text{ } hft \text{ } sbj \text{ } Hsrš$ данного фрагмента стала интерпретация знаков $\text{𓆑} \text{𓆎}$ как косвенного дополнения *hft sbj*. В этом случае единственно возможным вариантом остается признать сказуемым возвратный глагол $\text{𓆑} \text{ } s <w>$, а подлежащим – редуцированное местоимение 3 л. ед. ч. м.р. *-f* [1, с. 35]. В своем переводе мы исходили из интерпретации возвратного глагола $\text{𓆑} \text{ } sw \text{ } hft$ как «поворачиваться к / отходить к», которую предположительно можно вывести из основного значения глагола $\text{𓆑} \text{ } / \text{ } \text{𓆑} \text{ } sw$ «переворачивать(ся), отворачивать(ся)» [20, Bd. I, S. 188], а также «возвращаться, отходить, отступить» [16, р. 154; 26, vol. II, р. 289:8; 22, р. 56:5].

Вместо того, чтобы убедительно оспорить ключевые аргументы в пользу подлежащего *sbj*, автоматически меняющего синтаксис предложения строк 8–9, И. А. Ладынин обрушивается с критикой на наше предположение считать предикатом глагол $\text{𓆑} \text{ } sw$. Он просит «дать подтверждение несомненной аналогией в другом тексте» для нашего предположения переводить словосочетание $\text{𓆑} \text{ } sw \text{ } hft$ «отойти к», а также обвиняет нас в перенесении на

¹⁴ С учетом данной статьи в это число входят 11 примеров, когда лексемы *sbj* и *hftj* выписаны в одной строке с детерминативами $\text{𓆎} / \text{𓆏} / \text{𓆐}$ и 𓆑 соответственно.

¹⁵ : Ср.: «...неважно, в каком контексте и с какой частотой детерминатив 𓆑 употреблен там, где, как правило, употребляется детерминатив 𓆑 , – абсолютно принципиально, что такая замена вообще возможна» [2, с. 27]. Однако И. А. Ладынин почему-то забывает упомянуть, что засвидетельствованные случаи никак не связаны с лексемой *hft.j*, видимо, в очередной раз полагая, что подобный вывод «напрашивается по смыслу» и доказывать его вовсе не требуется.



древнеегипетский текст семантики русского языка [2, с. 24–25]. Однако в этом требовании следует видеть не более чем полемическую уловку.

Во-первых, как уже нами указывалось [21, с. 35, прим. 13], глагол $\zeta n / \zeta n sw$ используется сравнительно редко, и мы не осведомлены полностью обо всех его значениях, включая и управление глагола¹⁶. Поэтому вполне допустимо предположить возможную семантику «отходить к», исходя из зафиксированных «возвращаться, отступать».

Во-вторых, наш оппонент, переводящий этот фрагмент как «пока не отнял (букв. “обратил вспять, попятил”) ее враг *Hšryš*», не совсем понимает, что и сам пытается найти для глагола ζn возможное значение, исходя из контекста. Но, как мы уже упоминали [1, с. 36], ни одного контекста, который бы вообще подтверждал для глагола ζn значение «отнимать», нет. Кроме того, выводить значение «отнять» из указанной И. А. Ладыниным исходной семантики «обратить вспять, попятить» недопустимо с точки зрения русского литературного языка [1, с. 36]¹⁷.

Наш оппонент подвергает критике и предложенную нами трактовку предлога *hft*, говоря, что у того отсутствует «несомненное значение направленности» [2, с. 25]. Однако египетские тексты свидетельствуют о противоположном. Например, в надписи о божественном рождении Хатшепсут, с которой И. А. Ладынин не может не быть знаком¹⁸, имеется следующий фрагмент: *dj=s* ζs *hft* *Hm=f* «Она (богиня Хатхор. – А. С.) протянула руку к Ее Величеству» [28, S. 228:6; 29, S. 106]. Почему *hft* здесь не имеет пресловутого значения «направленности», остается только гадать.

То же самое мы видим в другой надписи на стеле из заупокойной часовни Хатшепсут в Дейр эль-Бахри: *dd-mdw jn Nb.t-hw.t hn.wt ntr.w [...n(?)] s3.t <R ζ > mr.t[=f...].jj.n(=j) js m Hw.t-Hr.w hft jt=t nb ntr.w Itm.w* «Слова, сказанные Нефтидой, владычицей богов [...] дочери <Ра>, любимой им (т. е. Хатшепут. –А. С.): «Я пришла как Хатхор к твоему отцу, владыке богов Атуму...» [30, pl. 115].

Как представляется, можно найти и альтернативный вариант перевода рассматриваемого фрагмента «Стелы сатрапа», который основывался бы на зафиксированных в самих египетских текстах значениях глагола $\zeta n sw$. Так, в одном из текстов храма Эдфу перечисляются эпитеты Хора Бехдетского: *dd-mdw (j)n Hr.w Bhd.t.j ntr* $\zeta 3$ *nb p.t s3b šw.tj pr m 3h.t* $\zeta n.n=f s(w)$ *m jr.w=f m [k3] wr ph.tj hr hsf hft.j r S.t-wnp* «Слова, сказанные Хором Бехдетским, великим богом, пестрым оперением, выходящим на горизонте, тем, который изменился

¹⁶ См., например, приведенный нами пример, показывающий уникальное управление *n-hft-hr* у глагола $\zeta n sw$ [1, с. 35, прим. 13].

¹⁷ Ссылки И. А. Ладынина на фразу Ивана Бездомного из романа «Мастер и Маргарита» «пошел я купаться на Москва-реку, ну и попятить мою одежду» для подтверждения существования значения «отнять» у глагола «попятить», вызывают сочувственную улыбку. Фактически наш оппонент предлагает использовать бытовой жаргон первой половины XX века в СССР для адекватного перевода на русский язык лексики египетских жрецов IV в. до н. э. Однако И. А. Ладынин и здесь ухитряется допустить ошибку. Герой М. А. Булгакова употребляет глагол «попятить» не в значении «отнять», но в смысле «украсть», что, естественно, не одно и то же.

¹⁸ Им был осуществлен «перевод» части надписи Хатшепсут в хрестоматии «История Древнего Востока. Тексты и документы». Об использовании при этом И. А. Ладыниным английского перевода вместо оригинального иероглифического текста см.: [27, с. 46].



в своей форме, (став) [быком], великим силой, чтобы отразить врага от «Места резни»¹⁹...» [12, р. 213: 13–14]. Как легко увидеть, возвратный глагол $\zeta n sw$ имеет здесь значение «изменяться».

То же самое встречается и в других фрагментах храмовых текстов в Эдфу; ср., например, эпитеты Хора Бехдетского $\zeta n=f s(w) m tjt=f m m3j wr ph.tj$ «...тот, кто изменился в своем образе в великом образе в великой силой льва» [9, р. 18: 12] или $\zeta n=f s(w) m tjt=f r msn.tj prj-\zeta$ «он изменился в своем образе, став могучим гарпунщиком»²⁰ [11, р. 8:7–8;]²¹.

Значение глагола $\zeta n sw$ «изменяться» вполне подходит по контексту рассматриваемому фрагменту «Стелы сатрапа». Но как в этом случае переводить предлог *hft*? Как представляется, *hft* может здесь иметь значение «во время ([правления] кого-либо), при (ком-то)». Для подтверждения этого следует обратиться к надписи 9-го года правления Сети I в Канаисе, где говорится: $(7) jry ntr spr.t=j bs.n=f n=j mw hr dw dr ntr.w w3.t ksn.tj sndm.tj hft nsw.yt=j$ «Бог выполнил мою просьбу, он дал течь для меня водам на горах. Со времен богов была дорога (там) дурной, (но) стала удобной при моем царствовании» [26, vol. II, р. 66:13]. Выражение *hft nsw.yt=j* «при моем царствовании» показывает, что предлог *hft* мог использоваться во фразах, указывающих на время правления того или иного правителя.

Если экстраполировать эти данные на рассматриваемый фрагмент строки 8–9 «Стелы сатрапа», то его, на наш взгляд, можно перевести так: «⁽⁸⁾ Ее название (т. е. название области. – А. С.) – “Топь земли Ваджит”. Ранее она принадлежала богам Буто до того, как <она>²² изменилась ⁽⁹⁾ при мятежнике Ксерксе, который не совершал жертвоприношений там для “душ Буто”». Надо сказать, что значение «изменять, преобразовывать» для глагола ζn использовали и предыдущие переводчики [5, с. 37], которые, однако, ошибочно считали группу знаков $\zeta n sw$ в строке 9 подлежащим.

Полученный перевод выглядит предпочтительнее труднообъяснимого с позиций русского языка перевода И. А. Ладынина²³, в котором значение глагола ζn попросту подставлено с целью получить нужный смысл. Справедливости ради следует отметить, что произвольные интерпретации семантики глагола ζn нередко характерны и для зарубежных переводов «Стелы сатрапа», на которые наш оппонент, по его же собственному признанию, ориентировался [2, с. 23] и от которых попал в полную зависимость, традиционно относясь с нескрываемым пиететом к мнению большинства.

¹⁹ Название храма в Эдфу.

²⁰ Строго говоря, в этом примере речь идет о боге Шу, который защищает своего отца Ра в образе Хора Бехдетского.

²¹ См. также другие примеры $\zeta n sw$ в этом значении: [9, р. 259: 5–6; 12, р. 213: 130–14], возможно, в: [11, р. 282:7].

²² О пропущенном подлежащем в строке 9, выраженном местоимением-суффиксом 3-го л. ед. ч. см.: [1, с. 35–36].

²³ Мы не можем точно сказать, какому из двух предложенных переводов отдать предпочтение из-за отсутствия схожих контекстов использования глагола $\zeta n sw$ и, соответственно, невозможности уверенно установить его точное значение в «Стеле сатрапа». Однако, вне зависимости от того, как переводить этот глагол, убеждены, что в знаках $\zeta n sw$ следует видеть косвенное дополнение *hft sbj*.



Фрагмент 2. Вторым пунктом разногласий с И. А. Ладыниным стал эпитет Хора в «Стеле сатрапа» *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3* (строки 10–11). Напомним, что наш оппонент переводит его как «первенствующий среди богов, воссуществовавших после (него)» [31, с. 569, прим. 76]. Таким образом, он относит причастие *ḥpr* к предыдущему слову *ntr.w* «боги», что ошибочно [1, с. 41].

Однако в последней работе И. А. Ладынин фактически принимает наше предположение о связи причастия *ḥpr* с богом Хором, как и перевод «появившийся после», непринужденно упомянув его «в качестве возможной альтернативы моему прежнему пониманию» [2, с. 30]²⁴. Подобная резко изменившаяся позиция оппонента избавляет нас от необходимости еще раз разбирать эпитет *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3*, который мы вслед за Д. Куртом предложили переводить и как «начало богов, которое возникнет после (снова)»²⁵, и как «первый из богов, который появился позже» [1, с. 41]. Поэтому в данной работе остановимся на наших аргументах о возможном двойном смысле этой фразы в «Стеле сатрапа» [1, с. 40–41].

Наше предположение основывается на том, что эпитет *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3* употреблен по отношению к Хору из Буто как местному богу-демиургу. Полагаем, что он мог одновременно содержать отсылки как к мифологеме предвечного бога-творца, стоящего у начала и конца вселенной, так и к образу Хора, сына Исиды и Осириса, черты которого вобрало в себя божество Буто [1, с. 39–41]. Согласно последнему предположению И. А. Ладынина, этот эпитет характеризует Хора исключительно как «идеального царя Египта, сменившего царей-богов, как раз и составлявших Эннеаду» [2, с. 30]. Однако считать Хора «Стелы сатрапа» предначальным богом наподобие Хора Бехдетского он категорически не готов, критикуя гипотезу Д. Курта, правда, без особой аргументации. Приведенные мной случаи синкретизма Хора Бехдетского и Хора, сына Исиды и Осириса, И. А. Ладынин объясняет «царским статусом божества», который «с конца IV в. до н. э. ... прочно ассоциировался с образом Хора, сына Исиды и Осириса» [2, с. 31–32]²⁶.

²⁴ При этом И. А. Ладынин не отказывается и от своего прежнего перевода [2, с. 30], который, напомним, диаметрально противоположен принимаемой им теперь трактовке.

²⁵ Еще в 2004 г. Д. Курт впервые предложил трактовать эпитет *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3* в «Стеле сатрапа» как “Anfang der Götter, der am Ende (wieder) entsteht” [15, S. 242, Anm. 5]. Мы смогли ознакомиться с этим предположением немецкого исследователя уже после сдачи предыдущей статьи в печать, поэтому не упоминали о нем [1, с. 36–41]. В начале 2022 г. вышла статья И. В. Богданова, который дополнил список имеющихся примеров выражения *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3*. В отличие от Д. Курта, он рассматривает выражение *ḥ3.t ntr.w ḥpr ḥr-s3* как антитезу «начало богов, возникающий впоследствии» [32, с. 7]. Данный исследователь также присоединился к упомянутой выше гипотезе Д. Курта (впоследствии независимо высказанной нами) о необходимости видеть в лексеме *ḥpr* активное причастие единственного числа; ср.: «эпитет *ḥpr ḥr-s3* “возникающий впоследствии” не относится к богам и в нем нет множественного числа; он относится к самому Хору» [32, с. 18].

²⁶ По этому поводу следует заметить, что еще в жертвенной формуле на стеле эпохи Среднего царства из Эдфу Хор Бехдетский упомянут как сын Исиды вместе с Осирисом [22, р. 115; 34, S. 126]. Этот факт явно следует рассматривать как пример синкретизма, а не «царского статуса» божества. См. обозначение *s3 3s.t* применительно к Хору, сыну Исиды и Осириса [17, Bd. VI, S. 71].



Оставим без комментария критику И. А. Ладыниным – по причине ее декларативности²⁷ – перевода Д. Курта эпитета *h3.t ntr.w hpr hr-s3* и его идеи о цикличности мироздания в представлениях египтян. Следует лишь процитировать упоминавшийся в нашей предыдущей статье [1, с. 38–39] фрагмент надписи из храма в Дендере, где о Хоре Бехдетском говорится следующее: *sw m-h3.t ntr.w hpr hr-s3 km nh3 n nrh=f* «Он был прежде богов и возникнет (снова) после, завершающий вечность, тот, кто не прекращается/не исчезает» [35, р. 152:14–15]²⁸. Этот фрагмент характеризует Хора как предвечного бога-творца²⁹ и содержит указание на продолжение его существования после конца «вечности», что, может быть, намекает на возможность создания им новой вселенной³⁰.

Кроме того, резонно предположить, что создатели «Стелы сатрапа» не могли не отразить слияние Хора, демиурга из Буто, с младшим Хором. Собственно, в тексте «Стелы сатрапа» упоминается «сын Исиды, сын Осириса», который представлен основателем династической линии царей в Египте (стк. 10). Однако в Буто засвидетельствована и другая ипостась Хора как сына богини Ваджит, образ которого впоследствии слился с фигурой ребенка Исиды и Осириса [41, р. 56–58]. Именно Ваджит со своим сыном Хором как местные божества изображены на «Стеле сатрапа»³¹, но последнему в тексте памятника приданы также черты Хора, сына Исиды и Осириса. Поэтому можно предположить, что эпитет бога-демиурга «начало богов, которое возникнет после (снова)» мог получить на местной почве и второе значение – «первый из богов, появившийся позже», учитывая тот факт, что младший Хор, естественно, появился в мире позже других богов, но стал царем богов и людей (см. далее. – А. С.).

²⁷ Ср.: «Сотворенный мир был для египтян конечен, хотя невозможно точно сказать, должен ли был дальше, по их представлениям, начаться новый цикл творения» [2, с. 31].

²⁸ Любопытно, что о схожих древнеегипетских религиозных представлениях сообщает Плутарх в трактате «Об Исиде и Осирисе». Он приводит надпись на постаменте статуи Исиды в Саисе: «Я есть все бывшее, и будущее, и сущее, и никто из смертных не приподнял моего покроя» [36, с. 253]. Эта фраза напоминает цитату из «Откровения Иоанна», которую Д. Курт привлек для иллюстрации эпитета *h3.t ntr.w hpr hr-s3*: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть и был и грядет, Вседержитель» [1, с. 40].

²⁹ Ср. также эпитеты Хора Бехдетского *p3w.tj tp.j hpr m-h3.t ntr.w hsr kkw m prj=f* «первый изначальный, возникший прежде богов, изгоняющий тьму своим появлением» [37, р. 51: 9–10], *p3w.tj hpr m-h3.t* «изначальный, возникший прежде» [38, р. 41: 13].

³⁰ Возможность существования представлений о цикличности мироздания, несмотря на отсутствие по понятным причинам его конкретного описания в египетских текстах, еще до Д. Курта рассматривалась и другими исследователями [39, S. 879–880; 40, S. 30]. Ср. интерпретацию И. В. Богданова, который отталкивается в своем исследовании от идей Д. Курта, но отрицает его указание на цикличность в эпитете *h3.t ntr.w hpr hr-s3* [32, с. 6–7, 24]. Однако рассмотрение данной точки зрения выходит за рамки настоящей статьи.

³¹ Парное изображение божеств города Буто Харендота и Ваджит на царской стеле встречается значительно раньше, см., например, стелу с упоминанием дарения земельных участков времени правления Тефнахта (736–729 гг. до н. э.) [42, р. 38–39, fig. 1–2]. См. о Харендоте как автохтонной ипостаси Хора в Буто: [43, р. 72].



И. А. Ладынин, как уже упоминалось, напротив, считает, что в «Стеле сатрапа» речь идет исключительно о Хоре, сыне Исиды и Осириса, а эпитет *ḥ3.t nṯr.w ḥpr ḥr-s3* описывает это божество как идеального царя и наследника Эннеады, пришедшего на смену богам, правившим до него в Египте [2, с. 30]. Тем не менее наш оппонент, видимо, не улавливает той разницы, что речь в «Стеле сатрапа» идет не о Хоре, сыне Исиды и Осириса как таковом³², а о местном боге-демиурге нижеегипетского города Буто [1, с. 41]³³. Собственно, в верхней части стелы (рис. 1) это божество и обозначено как *Ḥr.w nḏ jt=f nb P nṯr ʿ3 nb p.t* «Хор, защитник своего отца, владыка Буто, великий бог, владыка неба». В строке 13 «Стелы сатрапа» прямо упоминается, что Птолемей Лаг³⁴ пожертвовал участок земли, когда-то конфискованный Ксерксом у жречества Буто, богам Харендоту и Ваджит – вероятно, матери Хора в Буто [41, р. 56–58; 5, S. 48–49, 53]³⁵.

Этот вывод, на наш взгляд, подтверждает схожий процесс слияния разных ипостасей Хора и в других частях Египта, зафиксированный, например, в храмовых текстах Эдфу. В них эпитеты Хора, засвидетельствованные на «Стеле сатрапа», употребляются уже по отношению к местному богу-демиургу Хору Бехдетскому. Последний нередко называется в них «владыкой Буто», ср. *nb P* «владыка Пэ» [11, р. 47:14], *nb P ḥk3 n/m Dp* «владыка Пэ, правитель Деп / в Деп» [9, р. 104:9; 37, р. 68:2; 236:11³⁶; 12, р. 78:3], *nb P Dp* «Владыка Пэ-Деп» [9, с. 355:18]. Кроме того, Хор Бехдетский неоднократно именуется Харендотом (*nḏ jt=f*)³⁷ [9, р. 58:4–5; 11, р. 63:6; 46, р. 86:6; 88:12] и «сыном Исиды, сыном Осириса» (*s3 3s.t s3 Wsjr*) [11, р. 195:6, 196:1]. Иными словами, Хор Бехдетский описывается в храмовых текстах Эдфу в примерно таких же выражениях, что и Хор из Буто на «Стеле сатрапа».

Кроме того, нельзя не заметить сходной терминологии при описании Хора на «Стеле сатрапа» и в надписях Эдфу. В первом тексте этот бог охарактеризован как «сын Исиды, сын Осириса, первейший из правителей–*хека*³⁸,

³² Ср.: «Хор в Буто воспринимался именно как младший бог, разумеется, лишенный черт предначальности» [2, с. 31].

³³ См., например, изображение Харендота с эпитетом *nb P* «владыка Буто» на стеле из Буто VIII в. до н. э., времени правления в Дельте ливийского вождя Тefнахта [44, р. 152, pl. 1.1].

³⁴ Здесь и в других работах вместо филиации «Птолемей, сын Лага» мы используем имя «Птолемей Лаг», которое употребляется в отечественных трудах по античной истории [45, с. 235, 237–238, 240–241].

³⁵ Ср. о Харендоте в «Стеле сатрапа»: «именно на него были перенесены функции и эпитеты Харсиесе, сына Осириса, и Хора Бехдетского как божеств царской власти и покровителей Египта. При этом были стерты всякие различия между разными ипостасями Хора» [32, с. 21].

³⁶ См. здесь же эпитет *pr m 3s.t mnʿ.n Nb.t-ḥw.t* «вышедший из Исиды, вскормленный Нефтидой» с отсылкой к сыну Исиды и Осириса [37, р. 236: 11–12].

³⁷ См. также *nḏ.tj jt=f* [38, р. 18:13–14; 86:9; 98:2]. Утверждение И. В. Богданова, что «образ Харендота вовсе не имел тенденции к синкретизации с образом Хора Бехдетского», сомнительно [32, с. 20–21].

³⁸ Дословный перевод «царь царей» и т. п., естественно, соответствует превосходной степени в русском языке, т. е. «первейший из царей», «первейший из правителей».



первейший из царей Верхнего и Нижнего Египта, защитник своего отца, владыка Пэ, первый из богов, ⁽¹¹⁾ ... тот, после которого нет правителя» [1, с. 37]. В надписи из Эдфу Хор Бехдетский описывается как *nswt n nswt.jw bj.tj bj.tjw ... hk3 mnḥ hk3.w ḥꜥ m nswt bj.tj hr s.t jt=f dr dr.tjw r km d.t* «первейший из царей *nswt.jw*, первейший из царей–*bj.tjw*, благодетельный правитель (среди) правителей, тот, кто взошел как царь Верхнего и Нижнего Египта на трон своего отца во времена предков до конца вечности» (Птолемей IX, 116–107 / 88–81 гг. до н. э.) [11, р. 273:8–9]. В другом фрагменте об этом боже-стве говорится так: *dd-mdw jn Hr.w Bhd.tj ntr ʕ3 nb p.t ... jwꜥ mnḥ pr m ʕs.t³⁹ s3 sms.w n Wsjr hk3 bj.tj bjt.j(w) (?) nswt n whm.tj=f(j)* «Слова, сказанные Хором Бехдетским, великим богом, владыкой неба... благодетельным наследником, вышедшим из Исиды, старшим сыном Осириса, правителем–*hk3*, первейшим из царей–*bj.tj*, царем–*nswt*, который не повторится» (Птолемей XII, 80–51 гг. до н. э.) [47, р. 29:16–30:1]. Примечательно, что фраза *nswt n whm.t(j)=f(j)* «царь, который не повторится» напоминает строку 11 «Стелы сатрапа», где эпитет Хора «тот, после которого нет (т. е. не будет. – А. С.) царя» (*n nswt hr-s3=f*)⁴⁰.

Очевидно, что тексты Эдфу и «Стелы сатрапа» содержат одинаковые словосочетания и близкие формульные выражения при описании Хора. Можно предположить, что, несмотря на приблизительно двухсотлетний промежуток между этими текстами, писцы использовали похожие эпитеты для различных ипостасей этого божества, которые возникли в их среде, по крайней мере, с началом эпохи эллинизма⁴¹.

Предположение, что в образе местного божества-демиурга синкретизи-ровались разные ипостаси Хора в «Стеле сатрапа», можно проиллюстриро-вать и на примере других фрагментов надписей из Эдфу; ср., например:

1. *n nb=sn šps jpn Hr.w Bhd.tj ntr ʕ3 nb p.t s3b šw.tj pr m ʕh.t Hr.w s3 ʕs.t s3 Wsjr hk3 nfr n t3.wj h3s.wt šnw nb n nw.t prj-ʕ nswt ntr.w* «... для их благородного господа Хора Бехдетского, великого бога, владыки неба, пестрого оперением, выходящего на горизонте, Хора, сына Исиды, сына Осириса, прекрасного правителя Египта, чужеземных нагорий и всего, что окружает небо, доблестного, царя богов» [11, р. 195:5–6].

2. *dd-mdw jn Hr.w Bhd.tj ntr ʕ3 nb <p.t> bjk n nb.w pꜥꜥ m ʕs.t ḥꜥ hr ns.t=f m Wts.t Hr.w m nswt bj.tj r km d.t* «Слова, сказанные Хором Бехдетским, владыкой <неба>, золотым соколом, рожденным Исидой, взошедшим на свой трон в Эдфу⁴² как царь Верхнего и Нижнего Египта до конца вечности» [47, р. 79:12–13].

³⁹ Выписано как $\Rightarrow \uparrow \text{𓆎}$, что, однако, следует, вероятно, читать как *pr m ʕs.t* «вышедший из Исиды». Ср. эпитет Хора Бехдетского [37, р. 165:12, 212:10, 236:11].

⁴⁰ См. выражение *n hpr nswt hr-s3=f* «тот, после которого не будет царя» в «Стеле сатрапа» [5, S. 133]. Ср. с переводом «после которого не бывает царя» [32, с. 15].

⁴¹ Создается впечатление, что в жреческой среде в период эллинизма и позже были попытки объединить различные ипостаси Хора в единое божество. Однако рассматривать эту проблему здесь не представляется возможным.

⁴² *Wts.t-Hr.w* – букв. «Трон Хора», топоним, использовавшийся для обозначения эдфусского храма, нома или города [16, р. 273].



3. $\zeta nh (?)^{43}$ *Hr.w k3 nh.t jwr n P bjk n nbw.t h^c m w3d s3b sw.tj pr m 3h.t nb hh p^cp^c.n 3s.t mn^c.n⁴⁴* *Nb.t-hw.t r nsw.t bj.tj ntr.w rmt nb wrt.t wr s(w) r ntr.w h3.t ntr.w hpr hr-s3* «Да живет Хор, мощный телец, зачатый в Буто, сокол Золотой (т. е. Хатхор), сияющий в зарослях тростника, пестрый оперением, выходящий на горизонте, владыка неба, тот, кого родила Исида и вскормила Нефтида, чтобы он был царем богов и людей, господин Великой (короны Верхнего Египта), тот, кто древнее богов, начало богов, которое возникнет после (снова)» (датировка: правление Птолемея X, 107–88 гг. до н. э.) [12, р. 24, 9–10].

Нетрудно заметить, что в вышеупомянутых текстах фигура Хора Бехдетского опять-таки объединяется с образом Хора, сына Исиды и Осириса. Он описывается и как великий бог, владыка неба, первый бог, бывший прежде остальных богов, царь богов и людей, и как младший Хор, сын Исиды и Осириса, и, как было показано выше, Харендот, владыка Буто⁴⁵. Как назвать все вышеупомянутые факты, если не религиозным синкретизмом, остается только гадать.

Возвращаясь к гипотезе о возможности двойной трактовки создателями «Стелы сатрапа» эпитета *h3.t ntr.w hpr hr-s3*, следует еще раз обратить внимание на некоторые фрагменты уже приводившихся текстов [1, с. 39]. Прежде всего, в эпитете Хора Бехдетского *h3.t ntr.w jj hr-s3* из храмового текста в Дендере, переведенном нами «первый из богов, который пришел позже», следует несколько уточнить перевод. Фактически это словосочетание – калька эпитета *h3.t ntr.w hpr hr-s3* из текстов Эдфу с заменой причастия 3-го лица единственного числа *hpr* на глагол *jj* «приходить». Соответственно, эпитет из текста в Дендере должен переводиться как «начало богов, которое придет после (снова)» и фактически идентичен определению Хора Бехдетского в текстах Эдфу «начало богов, которое возникнет после (снова)».

В то же время нами упомянуты два фрагмента в текстах Эдфу и Дендеры, где царь сравнивается с Хором, который пришел в мир уже после богов [1, с. 39]:

1. *sw mj Hr.w jj hr-s3 ntr.w htm psd.t m ntr md(w)* «Он подобен Хору, который пришел после богов и дополнил Девятку богов в качестве десятого бога» [48, р. 47:13] (время правления Клеопатры VII, 51–30 гг. до н. э.).

⁴³ Мы транслитерируем здесь знак ζ в начале как ζnh [21, S. 298]. Ср.: без транслитерации [15, S. 42]; не учтен [32, с. 10].

⁴⁴ Обычно группа графем ζnh транслитерируется как *rr.n Nb.t-hw.t* и переводится «воспитанный Нефтидой» [15, S. 42; 32, с. 10]. Однако возможно, что знак ζ имеет фонетическое значение *mn^c*, ср. выписанные фонетические знаки перед детерминативом ζ в эпитете богини Ваджит «вскормившая своего сына Хора» [37, р. 276:5]. Перевод «вскормленный Нефтидой» подтверждается и иконографией знака ζ , изображающего женщину, кормящую ребенка.

⁴⁵ Любопытно, что синкретизация младшего Хора, сына Исиды и Осириса, с другими ипостасями Хора, например, с Хароерисом (*Hr.w wr.* – А. С.), зафиксирована и античными авторами. В трактате Плутарха упоминается: «И рассказывают... Исида и Осирис, полюбив друг друга, соединились во мраке чрева до рождения. Некоторые говорят, что от этого брака и произошел Аруэрис, которого египтяне называют старшим Гором, а эллины – Аполлоном» [36, с. 255]. Ср. с утверждением И. А. Ладнынина, что у Плутарха «старший Гор» и «дитя Исиды» разведены» [2, с. 32].



И. А. Ладынин, полагаясь на мнение Р. Ритнера [58, р. 136], указывает на невозможность соотнесения единственного числа слова *sbj* с указательным местоимением множественного числа *nf* в словосочетании $\overline{\text{𓂏}} \overline{\text{𓂏}}$ «Стелы сатрапа» [2, с. 34].

Однако ранее мы уже приводили эпитеты Хора Бехдетского $\overline{\text{𓂏}} \overline{\text{𓂏}}$ «усмиряющий своих врагов, карающий тех мятежников для своего отца» [11, р. 249:11; 1, с. 42]. Здесь в словосочетании $\overline{\text{𓂏}} \overline{\text{𓂏}}$ после указательного местоимения множественного числа *nf* «те» лексема *sbj.w* «мятежники» выписана в единственном числе, что идентично с написанием в «Стеле сатрапа» $\overline{\text{𓂏}} \overline{\text{𓂏}}$ и доказывает возможность подобного сочетания⁵⁴.

Теперь хотелось бы еще раз коснуться значения глагола *wdj* в «Стеле сатрапа», который И. А. Ладынин переводит «наносить удар». Надо сказать, ранее наш оппонент трактовал это слово как «прогонять» [59, р. 89, 93], что может восходить к одному из его базовых значений «бросать» [20, Bd. I, S. 386] и в целом особых вопросов вызвать не могло. Однако после появления перевода Д. Шефер, предложившей это место «Стелы сатрапа» перевести как “Er hat gestoßen den Feind Xerxes aus seinem Palast zusammen mit seinem ältesten Sohn” [5, S. 134], И. А. Ладынин решил модифицировать свое понимание глагола *wdj*. Теперь, якобы, вслед за Д. Шефер, он трактует его значение как «ударять, набрасываться» [60, с. 345–346], «наносить удар» [31, с. 569, прим. 76]. Однако сама Д. Шефер явно придерживалась здесь значения «толкать» у глагола *stoßen*, из которого вполне закономерно можно вывести вторичную семантику «изгонять» [5, S. 155]. Однако наш оппонент выбирает второе значение глагола, которое при переводе немецкой коллегой совсем не подразумевалось⁵⁵.

Помимо Д. Шефер, еще одной точкой опоры И. А. Ладынина в попытке придать глаголу *wdj* значение «наносить удар» избирается А. Эрман, который перевел рассматриваемый фрагмент как “der Gott schlug den Frevler Xerxes in seinem Palast” [61, S. 920]. Нами уже было сделано заключение, что аргументы А. Эрмана в пользу значения глагола *wdj* не бесспорны, вывести на их основании подобное значение этого слова едва ли возможно. Однако И. А. Ладынин подвергает критике наши рассуждения, поэтому позволим себе вернуться к ним еще раз.

А. В предыдущей статье мы рассмотрели пример А. Эрмана [61, S. 920] из главы 151 (d) «Книги мертвых» и привели следующий перевод: «₍₁₂₎Произнесение слов: О, тот, кто связывает, я не дам связать себя! О, пришедший, чтобы сбро-

⁵⁴ Ср. мнение Р. Ритнера: “The placement of the adverbial adjunct *m sbj.tj* between and *hr s3.f wr* eliminates the possibility that the writing of *hftj* is defective for *hftj.w*” [58, р. 136], что, однако, декларативно. Этот исследователь полагал, что перед транслитерируемым им как *hft.j* «враг» знаком $\overline{\text{𓂏}}$ должно было бы стоять указательное местоимение единственного числа *pf* «тот» [58, р. 136]. Однако приведенный нами пример из Эдфу показывает, что этой точке зрения существует аргументированная альтернатива.

⁵⁵ Другое дело, что рассматриваемую фразу Д. Шефер трактовала как указание на убийство Ксеркса, но это уже относится скорее не к проблеме перевода, а к его интерпретации [5, S. 155–156]



силь, я не дам, чтобы ты сбросил меня⁵⁶! Я свяжу⁽¹³⁾ тебя! Я сброшу тебя! Я – защита Осириса, начальника опечатывания Ну, правогласного» [1, с. 43]. Таким образом, мы фактически переводим глагол *wdj* одним из его базовых значений «толкать, бросать».

И. А. Ладынин подвергает такую трактовку критике, риторически вопрошая «откуда, собственно, усопшего могли бы сбросить» [2, с. 35]. Само появление подобного вопроса уже свидетельствует о «глубинном» понимании нашим оппонентом содержания главы 151 (d) «Книги мертвых». Покойного действительно никто ниоткуда не сбрасывал: речь в этой главе 151 идет не об усопшем⁵⁷, а о фигурке-апотропее в виде спеленатой мумии, которая ставилась на кирпич с защитным заклинанием [65, с. 139–140; 19, Bd. VI, S. 1402; 64, S. 538]⁵⁸. Она помещалась в нише северной стены, и именно ее, а не покойного, которого она защищала⁵⁹, не должен был «сбросить» демон⁶⁰. Отсюда и наш перевод глагола *wdj* «сбросить, столкнуть» с добавочным значением «свергнуть» в «Стеле сатрапа» [1, с. 45], что, на наш взгляд, допустимо вписывается в базовое значение этого глагола.

Б. Следующий пример в статье Эрмана $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ происходит из гробницы Ахетхотепа времени второй половины V династии – это фраза, вложенная в уста погонщика ослов [61, S. 919]. Ранее мы транслитерировали и переводили ее как *j(w) d m ph(.wj)=f* «эй, приложись по его заду» (т. е. по заду осла. – А. С.), а также указали, что данная надпись не может использоваться как

⁵⁶ В предыдущей статье мы транслитерировали и перевели этот фрагмент *nm dj=j wd.kw* как «я не дам сбросить себя» [1, с. 43], предполагая статив в графемах $\text{𓄏} \text{𓄏} \rightarrow \text{𓄏} \text{𓄏}$ одного из имеющихся вариантов [62, S. 172] и перенося его на рассматриваемую надпись Ну. И. А. Ладынин со ссылкой на А. Гардинера указывает, что статив никогда не встречается после главного предложения со сказуемым *rdj* [2, с. 36]. Не исключая, что это не так [63, S. 63], все же можем принять восстановление после предложения *nm dj=j* формы *sdm=f* [64, S. 257; 62, S. 258] и, соответственно, перевести фразу *nm dj=j wd.k wj* «я не дам, чтобы ты сбросил меня». Смысл от этого в любом случае не меняется, и данные слова относятся к статуэтке-апотропее, охраняющей владельца гробницы (см. далее. – А. С.).

⁵⁷ Источником заимствования нашим оппонентом этой ошибочной точки зрения, скорее всего, могла стать статья А. Эрмана, где указано: “der Dämon will dem Toten *wdt* und $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ machen” [61, S. 920].

⁵⁸ Не совсем понятно, как И. А. Ладынин ухитряется этого не замечать. К. Тейс, на которого он ссылается, недвусмысленно обозначает это заклинание как “Der Spruch des magischen Ziegels mit der Statuette Tb 151d” [64, S. 557]. Об амулетах, сопровождавших кирпичи с заклинаниями, как и о случаях переноса защитных надписей на фигурки-апотропеи см.: [66, p. 277].

⁵⁹ Ср. слова в главе 151 (d), относящиеся к этой фигурке: *jw=j m s3 Wsjr jm.j-pr jm.j-r3 htm.t Nw.w m3c hrw* «Я – защита Осириса, начальника опечатывания Ну, правогласного» [64, S. 557–558; 1, с. 43].

⁶⁰ Р.И. Рубинштейн приводит перевод одного из вариантов главы 151 (в) «Книги мертвых»: *jj r wd.(t) nm dj=j wd.(t)* «Тому, кто пришел схватить [тебя], я не дам схватить [65, с. 131, 133]. Однако у глагола *wdj* нет значения «хватать». Попытки К. Тейса перевести этот глагол как «нападать» [64, S. 557], вероятно, восходят к трактовке Э. Эделем строки 5 текста из гробницы в Каср вас-Сайяде; см. комментарий Б. Люшер [62, S. 260, Anm. (f)], который, однако, неубедителен [1, с. прим. 31]. Ср. с предлагаемым переводом И.А. Ладынина «не даю я ударения (меня), нападения (на меня)» [2, с. 36].



посвящены антисептическим мерам, позволяющим избежать абсцесса раны. Но каков ее характер – от удара ли, укуса, царапины и т. д., в тексте не говорится. Более того, до этого в папирусе упоминается рана «от удара». В рецепте № 509 говорится: *phr.t n(j).t dr ʿrk.w n hwj.t* «Средство, которое удаляет следы / шрамы от удара» (далее следует перечень. – А. С.). Очевидно, что слово «удар» здесь передано лексемой *hwj.t*. Таким образом, нет никакой надобности пытаться найти в рЕbers глагол *wdj* в значении «наносить удар», прибегая, как наш оппонент, к доморощенным логическим рассуждениям [2, с. 37]. Вероятно, следует все же согласиться с авторами перевода «рана, которая сочится на поверхности тела» [69, р. 144], учитывая, что в рассматриваемом разделе речь идет именно о способах борьбы с абсцессом раны. Поэтому как аналогия глаголу *wdj* стк. 11 «Стелы сатрапа» пример из рЕbers не годится.

Г. Наконец, последним примером в статье А. Эрмана стала фраза из «Повести о красноречивом поселянине» [61, S. 920]. В предыдущей статье мы сослались на перевод Р. Паркинсона: «Смотри, ты охотник, который утоляет свое желание, который добивается и делает все, что он хочет» [71, р. 196–197], не вызывающий принципиальных возражений и показывающий, что глагол *wdj*, вопреки мнению А. Эрмана, можно трактовать иначе. Однако И. А. Ладынин спешит укорить нас в нежелании переводить данный фрагмент и намеренном искажении общего контекста предложения [2, с. 37–38]. Поэтому следует привести далее этот отрывок полностью: *mk tw <m> mh w jʿ jb=f wdd r jr.t mr.t=f h3ʿ dbj.w stj sm3m.w ph rm.w sht 3pd.w* «Смотри, ты – охотник, услаждающий свое сердце (букв. «очищающий»), подготавливая к совершенному им задуманного (букв. «желаемого»), поражающий гиппопотамов, стреляющий диких быков, нападающий на рыб (и) ловящий птиц»⁶⁵.

Наш оппонент считает, что слова «поражающий гиппопотамов, стреляющий диких быков» должны рассматриваться в этом предложении как «очевидным образом вводящие глагол *wdi* в контекст нанесения удара» [2, с. 37], не приводя убедительных аргументов в пользу подобного заключения. Несложно заметить, что фраза *wdd r jr.t mr.t=f* «который подготавливает»⁶⁶ к совершению им задуманного» (или, по Р. Паркинсону, «который добивается и делает все, что он хочет». – А. С.) просто описывает такое качество охотника, как способность достигать намеченной цели. Едва ли это может рассматриваться как некий аргумент в пользу значения «бить, поражать» у глагола *wdj*⁶⁷. Естественно, никакого отношения к строке 11 «Стелы сатрапа» вышеуказанный фрагмент как аналогия не имеет.

Таким образом, ни один из примеров, приведенных А. Эрманом и поддерживаемых И. А. Ладыниным, не доказывает, что глагол *wdj* имеет семантику «бить, наносить удар». Появление подобного значения у этого глагола в переводе нашим оппонентом строки 11 «Стелы сатрапа», как было показа-

⁶⁵ Транслитерация по иероглифической транскрипции см.: [72, р. 32].

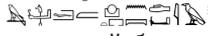
⁶⁶ Ср. распространенное выражение в птолемеевских текстах *wdr sʿrk m hftj.w=f* [11, р. 79:2], которое буквально можно перевести как «подталкивать к концу своих врагов», т. е. «подготавливать / уготовливать конец своим врагам» [14, S. 136].

⁶⁷ Как уже отмечалось [1, с. 44], А. Эрман и сам сомневался в значении «бить» у глагола *wdj* в «Повести о красноречивом поселянине». Ср.: «vom tarfern Jäger: der schlägt od. ä. um zu tun was er will» (курсив наш. – А. С.) [61, S. 920].



но выше, объясняется неправильным пониманием значения немецкого глагола *stoßen* в исследовании Д. Шефер, которое та вовсе не подразумевала.

Что касается нашего перевода строки 11 «Стелы сатрапа» «(Хор)... сверг тех мятежников Ксеркса в его дворце и его старшего сына» [1, с. 45], то один из примеров, позволяющих перевести лексему *wdj* как «свергать», на наш взгляд, представляет вышеупомянутая глава 151 (d), где этот глагол, как было показано выше, употреблен в значении «сбросить (фигурку защитника)». Полагаем, что вывести из слова «сбросить (кого-либо, что-либо)» вторичное значение «свергнуть» можно с несравнимо бóльшим основанием, чем, например, из русского глагола «попятить» – семантику «отнять», предполагаемую И. А. Ладыниным.

В конце своей статьи наш оппонент приводит два примера, которые красноречиво свидетельствуют как о степени владения им древнеегипетским языком, так и о «самостоятельности» ладынинских переводов. Первый фрагмент надписи из храма в Ком Омбо датируется правлением Птолемея VI и содержит эпитеты Хароериса, который описывается следующими словами:  *ntr nht pr m 3h.t n p.t dr j3d.t m-h.t t3.wj m hh=f* «могучий бог, выходящий на горизонте неба, изгоняющий своим пламенем мор по Египту...» [73, р. 189, № 251:10–11]⁶⁸. В переводе И. А. Ладынина эта фраза, однако, звучит, как «уничтожающий (букв. «бьющий») врагов / нечисть в Обеих Землях пламенем его» [2, с. 38]. Очевидно, что автор перевода не смог понять, какие слова скрываются за группой знаков  [73, р. 189, № 251:10], которую он транслитерировал как *wd i3dw/i3dt* и перевел как «уничтожающий (букв. «бьющий») врагов / нечисть» [2, с. 38]. Причина появления подобного перевода, скорее всего, кроется в том, что им было позаимствовано ошибочное значение *wdj* вместе с переводом из карточки DZA 22.656.850 Берлинского словаря [23]⁶⁹. При этом осталась не замеченной содержащаяся в карточке ошибка. Существуют еще два фрагмента храмовых надписей в Эдфу и Атрибисе [22, р. 400: 12–13; 75, S. 42:6]⁷⁰, где встречается тот же самый эпитет Хора. Они показывают, что транслитерировать графемы  текста из Ком Омбо следует как *dr j3d.t*, а переводить, соот-

⁶⁸ Ср. выражение *jw ms ... j3d.t h.t t3* «Воистину... мор – по земле» еще в «Речении Ипувера» [74, Pl. 2:5–6].

⁶⁹ Примечательно, что И. А. Ладынин несколько модифицирует этот перевод, наделяя немецкий глагол *vertreiben* «изгонять» нужным ему значением «уничтожать» для глагола *wdj*. Ср.: “der die Feinde aus den 2 Ländern vertrieb mit seiner Flamme” (DZA 22.656.850 [23]) и «уничтожающий (букв. «бьющий») врагов / нечисть в Обеих Землях пламенем его» [2, с. 38]. Вероятно, И. А. Ладынин по обыкновению «заочно» сослался на издание храма в Ком Омбо, позаимствовав иероглифическую транскрипцию фрагмента в интернете из карточки Берлинского словаря DZA 22.656.850 [2, с. 38]. Об этом свидетельствует тот факт, что в издании Ком Омбо слово *j3d.t* «мор» выписано как  [73, р. 189, № 251:10]. В статье же И. А. Ладынина это слово передано как , т. е. с восстановлением, присутствующим только в карточке DZA 22.656.850 [23]. Использование картотеки Берлинского словаря может только приветствоваться, но непонятно, зачем тогда давать ссылки на издание храма в Ком Омбо, где иероглифическая транскрипция несколько отлична.

⁷⁰ См. там же сводное издание фрагментов, содержащих данный эпитет, в храмах в Ком Омбо, Эдфу и Атрибисе [75, S. 371]. На пример из храма в Атрибисе нам любезно указывает И. В. Богданов.



ветственно, как «изгоняющий мор». Собственно, этот титул упоминается и в «Словаре египетских богов» под редакцией К. Лейтца [17, Bd. VII, S. 554].

Очередная ошибка допускается И. А. Ладыниным при рассмотрении значения глагола *wdj* во фрагменте надписи из храма Эдфу 𓂏𓂏𓂏𓂏 . Текст содержит речь богини Нефтиды, обращенную к Птолемею IV [22, р. 219, 4–5]. Если принять транслитерацию *wd(.i) hh(.i) r sbiw r.k* и перевод нашего оппонента («бросаю (я) пламя (мое) против мятежников против тебя» [2, с. 38]), то перед нами возникает поистине злоебный образ богини Нефтиды, грозящей сжечь фараона!

Очевидно, что на этот раз нашему оппоненту не далась группа иероглифов 𓂏 , которая представляет один из вариантов написания глагола *nsr* «сжигать» [22, р. 219:6; 7, р. 307:10]. Видимо, знак 𓂏 был принят им за детерминатив к слову *hh* «огонь», поэтому он и не транслитерировал его, а фонетический комплемент r в слове *nsr* посчитал предлогом *r* «против».

На самом деле, правильный перевод этого фрагмента следующий: *dd-mdw jn Nb.t-hw.t sn.t ntr m Bhd.t mhn.t šps wd(.t) nsr.t wd(=j) hh nsr(=j) sbj.w r=k wn-mw nb n wnn=sn* «Слова, сказанные Нефтидой, сестрой бога, в Эдфу, благородным уреем, испускающим пламя: «Я бросаю огонь⁷¹, я сжигаю мятежников⁷² для тебя (т. е. для фараона. – А. С.). Каждый, кто был враждебен, (более) не существует» [22, р. 219:4–5].

После подобных «перлов» весьма странно звучат сетования И. А. Ладынина по поводу предвзятого отношения к нему со стороны автора этих строк [2, с. 39]. Полагаем, что приведенных примеров его чрезвычайно вольного обращения с текстом источника достаточно для того, чтобы ему самому взяться за исправление уже допущенных ошибок, а не тиражировать их в очередных сочинениях⁷³. В противном случае трудно удержаться от впечатления, что таким образом нашим оппонентом преследуется цель неординарно отметить семидесятилетнюю годовщину создания в 1952 г. известной картины советского художника Федора Павловича Решетникова (1906–1988) «Опять двойка», незадачливый образ главного героя которой все более становится не чуждым и нашему визави.

Литература

1. Сафронов А. В. Мог ли Ксеркс попятить землю? К пониманию некоторых фрагментов «Стелы сатрапа». *Ориенталистика*. 2021;4(1):28–51.
2. Ладынин И. А. Еще раз к пониманию некоторых фрагментов древнеегипетской «Стелы сатрапа» (логика полемики и существо дела). *Вестник Института востоковедения*. 2021;2(16):20–41.

⁷¹ Написание 𓂏 *hh* «огонь» см.: [16, р. 607].

⁷² Ср. с эпитетом *nsr.t sbj* «сжигающая мятежника» по отношению к различным богиням в греко-римское время, где причастие *nsr.t* выписано знаком 𓂏 [17, Bd. I, S. 356]. См. другие написания в прим. 15.

⁷³ Вышедшая в свет в 2022 г. монография И. А. Ладынина [76], к сожалению, содержит прежние ошибки, на которые ранее мы указывали. См., например, неудачную попытку наделить русский глагол «обратить вспять» значением «отнять» при переводе египетской лексемы 𓂏 [76, с. 92, 146].



3. Сафронов А. В. История области «Топь земли Ваджит» и проблема иранских антропонимов в «Стеле сатрапа». *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2020;24(2):1187–1208.

4. Сафронов А. В., Карлова К. Ф. Нубийский поход Птолемея Лага. *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2021;25(2):1101–1116.

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

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

7. Cauville S. *Le temple de Dendara X: les chapelles osiriennes*. Vol. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1997. VIII + 447 p.

8. Chassinat É., Daumas Fr. *Le temple de Dendara VII*. T. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1972. VIII + 221 p.

9. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 4. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1929. VIII + 407 p.

10. Jansen-Winkel K. *Inschriften der Spätzeit. Teil IV: 26. Dynastie*. Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2014. XVI + 680 S.

11. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 6. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1931. VII + 362 p.

12. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 7. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1932. VIII + 355 p.

13. Goyon J.-Cl. *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes de l'époque gréco-romaine)*. Vol. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1985. XVI + 507 p.

14. Kurth D. *Edfou VI*. Gladbeck: PeWe-Verlag; 2014. XXV + 687 S.

15. Kurth D. *Edfou VII*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 2004. XVIII + 865 S.

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

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

18. Herbin Fr. R. *Le papyrus magico-funéraire Louvre E 5353. Égypte nilotique et méditerranéenne*. 2013;6:257–289.

19. Helck W., Westendorf W. (Hrsg.) *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. I–VI. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1975–1986.

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

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

22. Rochemonteix M. de, Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 1, fasc. 1–4. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1984. XX + 614 p. + 39 pl.

23. DZA – Digitalisierte Zettelarchiv des "Wörterbuches der ägyptischen Sprache". – URL: <http://aaww.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser> (дата обращения: 28.05.2022).

24. Lepsius C. R. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. 12 vols. Berlin: Nicolaische Buchhandlung; 1849–1859.

25. Chassinat É. *Le temple de Dendara II*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1934. 245 p. + 81 pl.



26. Kitchen K. A. *Ramesseid Inscriptions Historical and Biographical*. Oxford: B. N. Blackwell Ltd; 1975–1990.

27. Богданов И. В. Коронация и экономика: аспекты бюрократического сознания в Египте эпохи Древнего царства. В: Попова И. В., Богданов И. В. (ред.) *Страны и народы Востока*. Вып. 37: *Государство на Востоке*. М.: Наука; ГРВЛ; 2017. С. 5–120.

28. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie*. [IV,1-314], 4 Bd. Leipzig: Hinrichs; 1905–1906. 314 S.

29. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie*. Übersetzung zu IV, 1–313. Leipzig: Hinrichs; 1914. IV + 142 S.

30. Naville Ed. *The Temple of Deir el-Bahari*. London: Egypt Exploration Fund; 1895. 11 p., 31 pl.

31. Карлова К. Ф., Ладынин И. А. Кольцо вокруг Египта: изоляционистские мотивы в «Книге победы над Сетом» и в Стеле сатрапа. *Вестник древней истории*. 2017;77(3):555–573.

32. Богданов И. В. Теологическая антитеза «начало богов, возникающий впоследствии» в позднеегипетских текстах. Тексты 1–8. *Вестник древней истории*. 2022;82(1):5–31.

33. Engelbach R. *Steles and Tables of Offerings of the Late Middle Kingdom from Tell Edfû*. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1922;22:113–138.

34. Münster M. *Untersuchungen zur Göttin Isis vom alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*. Berlin: Verlag Bruno Hessling, 1968. IV + 239 S.

35. Dumas F. *Le temple de Dendera*. Vol. 9(1). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1987. VIII + 288 p.

36. Плутарх. *Моралии. Об Исиде и Осирисе*. Пер. и коммент. Н. Н. Трухиной. *Вестник древней истории*. 1977;3:245–269.

37. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. Т. 5. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1930. XVI + 421 p.

38. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. Т. 2(1). Deuxième édition. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1987. IV + 146 p.

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

40. Kákósy L. Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1963;11(1–2):30.

41. Vandier J. Ouadjet et l'Horus léontocéphale de Bouto. À propos d'un bronze du Musée de Chaalis. *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*. 1967;55:7–75.

42. Yoyotte J. Notes et documents pour servir à l'histoire de Tanis. *Kemi*. 1971;21:35–52.

43. Redford D. B. Notes on the History of Ancient Buto. *Bulletin of the Egyptological Seminar*. 1983;5:67–101.

44. Yoyotte J. Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne (Études d'histoire politique) [3 planches hors texte]. *Mélanges Maspero. Orient ancien*. *Institut Français d'Archéologie Orientale*; 1961;1(4):121–179.

45. Казаров С. С. *История царя Пупра Энурского*. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; 2009. 521 с.

46. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. Т. 3(1). Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1928. VIII + 375 p.



47. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 8. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1933. XVI + 299 p.
48. Chassinat É. *Le temple de Dendara*. T. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1934. VII + 171 p. + 86 pl.
49. Kamal A. *Stèles ptolémaïques et romaines. Tome I. (=Catalogue général du musée du Caire, 21: Nos 22001–22208)*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1905. VI + 286 p.
50. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie. [IV, 315–624]*. 4 Bd. Leipzig: Hinrichs, 1905–1906. 314 S. Bd. 3. 79 S.
51. Anthes R. *Die Felseninschriften von Hatnub*. Leipzig: Hinrichs; 1928. 121 S. + 33 Tf.
52. Vandier Jac. *Mo'alla: la tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*. Bibliothèque d'étude 18. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1950. VI + 315 p. + 42 pl.
53. Ладынин И. А. К пониманию некоторых фрагментов иероглифической стелы сатрапа. *Восток (Oriens)*. 2020;(4):227–241.
54. Gardiner A. H. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute; 1957; XXXVI + 646 p.
55. Allen J. P. *Middle Egyptian*. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press; X + 599 p.
56. Spalinger A. The Reign of King Chabbash: An Interpretation. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1978;105:142–154.
57. Junge F. *Late Egyptian Grammar*. 2nd ed. Oxford: Griffith Institute; 2005. 391 p.
58. Ritner R. K. Kababash and the Satrap Stela – A Grammatical Rejoinder. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1980;107:135–137.
59. Ladynin I. A. "Adversary Ḥšryš(3)": his name and deeds according to the Satrap Stela. *Chronique d'Égypte*. 2005; 80(159–160):87–113.
60. Ладынин И. А. Начало македонского времени в категориях традиционного мировоззрения древних египтян конца IV – начала III в. до н. э. Т. 2. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2017. 381 с.
61. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. II. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39. S. 904–941.
62. Lüscher B. *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1998. XXVII + 342 S.
63. Kammerzell Fr. \sqrt{rdj} + Pseudopartizip – eine unmögliche Konstruktion? *Göttinger Miszellen*. 1983;67:57–64.
64. Theis Chr. *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2014. XV + 1032 S.
65. Рубинштейн Р. И. погребальные обряды по 151-й главе «Книги мертвых». В: Данилова И. Е., Кацнельсон И. С. (ред.) *Тутанхамон и его время*. М.: Наука, 1976. С. 129–143.
66. Scalf F. Magical Bricks in the Oriental Institute Museum of the University of Chicago. *Studien zur Altägyptischen Kultur*. Bd. 38. 2009. P. 275–295.
67. Moussa A. M., Altenmüller H. *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*. Mainz am Rhein: von Zabern; 1977. 178 S.
68. Davies N. de G. *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh. Part 2: The Mastaba. The Sculptures of Akhethetep*. London: Egypt Exploration Fund; 1901. VIII + 36 p. + 34 pl.



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

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

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

73. Morgan J. de, Bouriant U., Jéquier G., Legrain G., Barsanti A. *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Première série. Haute Égypte. T. 2: Kom Ombo.* Vienne: Adolphe Holzhausen, 1895. 387 p.

74. Gardiner A. *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto).* Leipzig: J. C. Hinrichs; 1909. VI + 116 p. + 18 pl.

75. Leitz Ch., Mendel D. Atribis VI. Bd. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 2021. XX + 377 p.

76. Ладынин И. А. *Птолемей. сын Лага, и жрецы Буто. «Стела сатрапа» (Египетский музей, Каир, 22182): иероглифический текст, перевод и комментарий.* 2022. М. – СПб.: Издательский дом РХГА. 228 с.

Информация об авторе

Сафронов Александр Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>, safronov1477@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 04.06.2022; одобрена рецензентами 28.08.2022; принята к публикации 02.09.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Safronov A. V. Could Xerxes Push the Land Back? On Understanding Some Fragments from the Satrap Stele of Ptolemy. *Orientalistica*. 2021;4(1):28–51. (In Russ.)



2. Ladynin I. A. Once Again on Understanding Some Fragments of the Ancient Egyptian Satrap Stela (the Logic and the Core of the Dispute). *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2021;2(16):20–41. (In Russ.)

3. Safronov A. V. The history of the “Marshland Wadjet” and the problem of Iranian anthroponyms in the Satrap stela. *Indo-European linguistics and classical philology*. 2020;24(2):1187–1208. (In Russ.)

4. Safronov A. V., Karlova K. F. The Nubian Expedition of Ptolemy, son of Lagos. *Indo-European linguistics and classical philology*. 2021;25(2):1101–1116. (In Russ.)

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

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

7. Cauville S. *Le temple de Dendara X: les chapelles osiriennes*. Vol. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1997. VIII + 447 p.

8. Chassinat É., Dumas Fr. *Le temple de Dendara VII*. Vol. 1. Le Caire: l'Institut français d'Archéologie orientale; 1972. VIII + 221 p.

9. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 4. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1929. VIII + 407 p.

10. Jansen-Winkeln K. *Inschriften der Spätzeit. Teil IV: 26. Dynastie*. Bd. 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2014. XVI + 680 S.

11. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 6. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1931. VII + 362 p.

12. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 7. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1932. VIII + 355 p.

13. Goyon J.-Cl. *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes de l'époque gréco-romaine)*. T. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1985. XVI + 507 p.

14. Kurth D. *Edfou VI*. Gladbeck: PeWe-Verlag; 2014. XXV + 687 S.

15. Kurth D. *Edfou VII*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 2004. XVIII + 865 S.

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

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

18. Herbin Fr. R. Le papyrus magico-funéraire Louvre E 5353. *Égypte nilotique et méditerranéenne*. 2013;6:257–289.

19. Helck W., Westendorf W. (Hrsg.) *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. I–VI. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1975–1986.

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

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

22. Rochemonteix M. de, Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 1, fasc. 1–4. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1984. XX + 614 p. + 39 pl.

23. DZA – *Digitalisierte Zettelarchiv des “Wörterbuches der ägyptischen Sprache”* – URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser> (дата обращения: 28.05.2022).

24. Lepsius C. R. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*. 12 vols. Berlin: Nicolaische Buchhandlung; 1849–1859.



25. Chassinat É. *Le temple de Dendara II*. Le Caire: l'Institut français d'Archéologie orientale; 1934. 245 p. + 81 pl.

26. Kitchen K. A. *Rameside Inscriptions Historical and Biographical*. Oxford: B. H. Blackwell Ltd; 1975–1990.

27. Bogdanov I. V. Crowning and Economy: Aspects of Bureaucratic Consciousness in the Old Kingdom Egypt. *Countries and Peoples of the East*. Vol. 37: *The State in the East*. Moscow: Nauka; GRVL; 2017, pp. 5–120. (In Russ.)

28. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie. [IV,1-314]*. 4 Bd. Leipzig: Hinrichs; 1905–1906. 314 S.

29. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu IV, 1–313*. Leipzig: Hinrichs, 1914. IV + 142 S.

30. Naville Ed. *The Temple of Deir el-Bahari*. London: Egypt Exploration Fund; 1895. 11 p., 31 pl.

31. Karlova K. F., Ladynin I. A. The Ring around Egypt: Isolationist Motives in the Book of Victory over Seth and in the Satrap Stela. *Journal of Ancient History*. 2017;77(3):555–573. (In Russ.)

32. Bogdanov I. V. Theological Antithesis “Beginning of the Gods, the One Who Comes into Being Afterwards” in the Late Egyptian Texts. Texts 1–8. *Journal of Ancient History*. 2022;82(1):5–31. (In Russ.)

33. Engelbach R. Steles and Tables of Offerings of the Late Middle Kingdom from Tell Edfû. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1922; 22:113–138.

34. Münster M. *Untersuchungen zur Göttin Isis vom alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*. Berlin: Verlag Bruno Hessling; 1968. IV + 239 p.

35. Dumas F. *Le temple de Dendera*. T. 9(1). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1987. VIII + 288 p.

36. Plutarch. *Moralia*. On Isis and Osiris. Transl. and comment. by N. N. Trukhina. *Journal of Ancient History*. 1977;3:245–269. (In Russ.)

37. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 5. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1930. XVI + 421 p.

38. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 2(1). Deuxième édition. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1987. IV + 146 p.

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

40. Kákosy L. Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1963;11(1–2):30.

41. Vandier J. Ouadjet et l'Horus léontocéphale de Bouto. À propos d'un bronze du Musée de Chaalis. *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*. 1967;55:7–75.

42. Yoyotte J. Notes et documents pour servir a l'histoire de Tanis. *Kemi*. 1971;21:35–52.

43. Redford D. B. Notes on the History of Ancient Buto. *Bulletin of the Egyptological Seminar*. 1983;5:67–101.

44. Yoyotte J. Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne (Études d'histoire politique) [3 planches hors texte]. *Mélanges Maspero. Orient ancien*. Institut Français d'Archéologie Orientale. 1961;1(4):121–179.

45. Kazarov S. S. *The History of King Pyrrhus of Epirus*. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press; 2009. 521 p. (In Russ.)



46. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 3(1). Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1928. VIII + 375 p.
47. Chassinat É. *Le temple d'Edfou*. T. 8. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1933. XVI + 299 p.
48. Chassinat É. *Le temple de Dendara*. T. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 1934. VII + 171 p. + 86 pl.
49. Kamal A. *Stèles ptolémaïques et romaines. T. I. (=Catalogue général du musée du Caire, 21: Nos 22001–22208)*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; 1905. VI + 286 p.
50. Sethe K. *Urkunden der 18. Dynastie*. [IV, 315–624], 3–4 Bd. Leipzig: Hinrichs; 1905–1906. 79 S.; 314 S.
51. Anthes R. *Die Felseninschriften von Hatnub*. Leipzig: Hinrichs; 1928. 121 S. + 33 Tf.
52. Vandier Jac. *Mo'alla: la tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*. Bibliothèque d'étude 18. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1950. VI + 315 p. + 42 pl.
53. Ladynin I. A. K ponimaniyu nekotorykh fragmentov iyeroglificheskoy stely satrapa [On understanding some fragments of the hieroglyphic Satrap Stela]. *Vostok (Oriens)*. 2020;4:227–241. (In Russ.)
54. Gardiner A. H. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute; 1957. XXXVI + 646 p.
55. Allen J. P. *Middle Egyptian*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press; X + 599 p.
56. Spalinger A. The Reign of King Chabbash: An Interpretation. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1978;105:142–154.
57. Junge F. *Late Egyptian Grammar*. 2nd ed. Oxford: Griffith Institute; 2005. 391 p.
58. Ritner R. K. Kababash and the Satrap Stela – A Grammatical Rejoinder. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1980;107:135–137.
59. Ladynin I. A. "Adversary Ḥšryš(3)": his name and deeds according to the Satrap Stela. *Chronique d'Égypte*. 2005;80(159–160):87–113.
60. Ladynin I. A. *The beginning of Macedonian period according to the conception of Ancient Egyptian traditional worldview in 4–3 centuries BC*. Ph. D. diss. Vol. 2. Moscow: Moscow State University; 2017. 381 p. (In Russ.)
61. Erman A. Zur ägyptischen Wortforschung. II. *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 17. Oktober*. 1912. Bd. 39. S. 904–941.
62. Lüscher B. *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1998. XXVII + 342 S.
63. Kammerzell Fr. \sqrt{rdj} + Pseudopartizip – eine unmögliche Konstruktion? *Göttinger Miszellen*. 1983;67:57–64.
64. Theis Chr. *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2014. XV + 1032 S.
65. Rubinstein R. I. Funeral Rites according to the Chapter 151 of the Book of the Dead. *Tutankhamun and His Time*. Moscow: Nauka; 1976, pp. 129–143. (In Russ.)
66. Scalf F. Magical Bricks in the Oriental Institute Museum of the University of Chicago. *Studien zur Altägyptischen Kultur*. Bd. 38. 2009, pp. 275–295.
67. Moussa A. M., Altenmüller H. *Das Grab des Nianchnum und Chnumhotep*. Mainz am Rhein: von Zabern; 1977. 178 S.



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

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

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

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

73. Morgan J. de, Bouriant U., Jéquier G., Legrain G., Barsanti A. *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Première série. Haute Égypte. T. 2: Kom Ombo*. Vienne: Adolphe Holzhausen; 1895. 387 p.

74. Gardiner A. *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. Leipzig: J. C. Hinrichs; 1909. VI + 116 p. + 18 pl.

75. Leitz Ch., Mendel D. *Atribis VI*. Bd. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale; 2021. XX + 377 p.

76. Ladynin I. A. *Ptolemy, Son of Lagus, and the Priests of Buto. The Satrap Stela (Egyptian Museum, Cairo, 22182): Hieroglyphic Text, Translation and Commentary*. 2022. Moscow – St. Petersburg: Publishing House RHGA. 228 p.

Information about the author

Alexander V. Safronov – Cand. Sci. (Hist.), Senior Research Fellow at the Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>, safronov1477@yandex.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 04.06.2022; approved after reviewing 28.08.2022; accepted for publication 02.09.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Archaeology

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Археология

Научная статья
УДК 904:739.51(31)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-603-613>

Исторические науки

Китайское бронзолитейное искусство как образец культурного влияния на археологию Древней Кореи

София Андреевна Силакова-Макарова^{1а}, Ляйля Айдаровна Гайнуллина^{1б}

¹ Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

^а silakova.sa@mail.ru , <https://orcid.org/0000-0002-7931-6432>

^б glaylaa@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3832-0934>

Аннотация. Данная статья посвящена изучению феномена культурного влияния китайской цивилизации на развитие культуры Корейского полуострова в древности. Китайская цивилизация, зародившаяся задолго до культур сопредельных стран, оказывала немалое влияние на формирование не только политического и общественного строя, но и культуры, быта, верований граничащих с Китаем стран, например, на территории Корейского полуострова, где во времена позднего неолита формировались протогосударства, в дальнейшем занявшие весь полуостров. Данная тема не раз поднималась в академических кругах, однако задача авторов – заострить внимание на такой особенности, как влияние китайской культуры на бронзолитейное производство Древней Кореи, в частности, создание погребальных бронзовых зеркал, изначально использовавшихся как китайцами, так и корейцами в религиозно-культурных целях. Авторами установлено прямое влияние достижений китайского бронзолитейного искусства на развитие этой отрасли в Древней Корее, что позволило выявить высокую степень культурного влияния соседствующей цивилизации. Для исследования авторы использовали материалы выставок по археологии Древней Кореи, проводимых музеями Республики Корея, России и Японии.

Ключевые слова: археология, культурное влияние, всемирная история, Китай, Корея, бронзолитейное искусство

Для цитирования: Силакова-Макарова С. А., Гайнуллина Л. А. Китайское бронзолитейное искусство как образец культурного влияния на археологию Древней Кореи. *Ориенталистика*. 2022;5(3):603–613. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-603-613>.



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

© Силакова-Макарова С. А., Гайнуллина Л. А., 2022

© *Ориенталистика*, 2022





Chinese bronze art as an example of cultural influence on the archeology of Ancient Korea

Sofiya A. Silakova-Makarova^{1a}, Lyajlyya A. Gajnullina^{1b}

¹ Kazan Federal University, Kazan, Russia

^a <https://orcid.org/0000-0002-7931-6432>

^b glaylaa@rambler.ru , <https://orcid.org/0000-0003-3832-0934>

Abstract. This article deals with the study of the cultural influence of Chinese civilization on the cultural developments in the Korean Peninsula in antiquity. Chinese civilization, which originated long before the cultures of neighbouring countries, considerably influenced the formation of the political and social systems and also culture, life, beliefs and everyday life in the countries adjacent to China. Although this topic has received attention several times, however, the specific research interest of the authors is to focus on the influence of Chinese culture on the bronze foundry production of Ancient Korea. In particular, this is the production of funeral bronze mirrors, which were originally used by both the Chinese and ancient Koreans for religious and cult purposes. The authors have traced the direct influence of the Chinese bronze casting technique on the development of bronze casting art in the ancient Korean proto-states. This indicates an obvious cultural influence of the neighbouring civilization. The authors used items from the museums of the Republic of Korea, Russia and Japan.

Keywords: archaeology, cultural influence, general history, culture, China, Ancient Korea, bronze art

For citation: Silakova-Makarova S. A., Gajnullina L. A. Chinese bronze art as an example of cultural influence on the archeology of Ancient Korea. *Orientalistica*. 2022;5(3):603–613. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-603-613>.

Введение

Основной задачей данного исследования авторы ставят выявление степени влияния китайской культуры на древнекорейское искусство, на материале совпадения культуры погребальных бронзовых зеркал. Рассмотрев примеры данных зеркал, авторы определили изменение орнамента оборотной стороны зеркал, выявили характерные особенности китайских и корейских зеркал, определили степень заимствования, создания копий и подделок. На основе полученных данных определена прямая связь и влияние китайской культуры на корейскую в древности и Средневековье.

Говоря о Восточной Азии, необходимо отметить самое раннее появление цивилизации в долине реки Хуанхэ. Бронзовый век в Китае датируется



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





концом III – началом II тыс. до н. э. В дальнейшем характерные для Китая в указанный исторический период основы мироустройства, принципы организации власти и управления государством сформировали основы китайской цивилизации. С развитием протогосударства и общества в период династий Шан и Чжоу появилась концепция «мы-они», где под «ними» подразумевались варварские периферийные племена или протогосударства, окружавшие древний Китай. С расширением границ древнекитайского государства происходили контакты с другими народами, в результате чего начинался процесс культурного заимствования. Постепенно вокруг культурного ядра – китайского государства – образовались периферийные центры, для которых характерен сплав достижений собственной культуры и заимствований [1, с. 55-56].

Рассматривая историю развития Кореи, к числу наиболее древних культурных центров на Корейском полуострове относят территорию, где в настоящее время пролегает граница КНДР и китайской провинции Цзилинь. Данный факт подтверждает концепцию «вызова и ответа»: корейская культура сформировалась в ответ на столкновение с китайскими и южносибирскими культурами медного и бронзового веков. Процесс распространения бронзы шел по территории полуострова с севера на юг, и, соответственно, довольно сложно определить единый для всей Кореи период бронзового века. Существует несколько теорий датировки: археологов Им Хёдже [2, р. 11-22] и Чхве Чонпхилиа [3, р. 188-190] и историка Кима Вольёна [4, р. 4-5]. Обобщая данные теории, можно предположить, что начало бронзового века на Корейском полуострове датируется 2000-1000 гг. до н. э., и бронзовый век, в свою очередь, можно разделить на периоды.

Наиболее важны для нашего исследования периоды позднего бронзового века I и бронзового века II (последний иногда обозначается как ранний железный век I). К числу предметов раннего бронзового века I относят ножи и наконечники стрел южносибирских (карасукской, андроновской) культур. В числе находок позднего бронзового века I отмечаются каменные шлифованные ножи полулунной формы, бронзовые топоры, пуговицы, колокольчики и кинжалы, а также первые бронзовые зеркала без узора или с грубым геометрическим узором на обратной стороне, местом происхождения которых считают Великую китайскую равнину. Что же касается бронзового века II, учёные относят к нему бронзовые зеркала, орнамент и оформление которых указывают не только на культурное заимствование из Китая, но и на адаптацию данного культурного феномена и появление местных разновидностей, создание бронзовых предметов собственного производства [5, с. 451].

Методы исследования

Изучая вопрос культурного влияния Китая на государства Корейского полуострова в древности и раннем Средневековье, авторы рассматривали процесс культурного заимствования через призму взаимодействия материальных культур древней Кореи и Китая, поддерживая концепцию влияния первичной китайской культуры на вторичные (корейскую, японскую и др.). Придерживаясь принципа историзма в работе, авторы проанализировали процесс возникновения и распространения погребальных зеркал из бронзы на территории Китая. Использование историко-генетического, историко-сравнительного, а также историко-системного метода позволило



проследить процессы эволюции оформления китайских зеркал, их заимствования и адаптации на территории Корейского полуострова, а также развитие собственно корейского бронзолитейного искусства на примере обрядовых погребальных зеркал с их характерными особенностями.

В исследовании использованы данные открытых выставок музеев Республики Корея (Государственного музея Кёнчжу, Государственного музея Чончжу, Национального музея Кореи), России (Государственного музея Востока) и Японии (Государственного музея Нара, Национального музея Киото, Национального историко-этнографического музея Японии), что позволило изучить предметы корейского и китайского бронзолитейного искусства и составить полную картину рассматриваемого вопроса.

Результаты исследования

История Древней Кореи зачастую рассматривается через призму китайских источников, летописей и географических описаний, что подчеркивает большую степень вовлеченности Китая в историю и культуру соседнего государства. Протокорейских государства и племена упоминаются в «Исторических записках» Сыма Цяня, «Саньго чжи» («Записки трёх государств») Чэнь Шоу, в хрониках ранней и поздней династии Хань и др.

Первые наиболее активные контакты Китая и Кореи в древности начались во времена государства Кочосон (Древний Чосон). В «Исторических записках» присутствуют упоминания Древней Кореи как государства Чаосянь (Чаосяньго, 朝鮮国)¹. Расширение контактов произошло в период Чосона Ви Мана (194-108 гг. до н. э.) и завоевательной политики ханьского вана У-ди, создавшего на территории Кочосона четыре китайских округа (108 г. до н. э. – III в. н. э.).

После установления отношений с Китаем культура Кореи стала претерпевать изменения: от севера к югу полуострова постепенно происходил переход к бронзовому, а позже и к железному веку [6, с. 18-24]. Стали сооружаться дольменные постройки, появилась «гладкая» керамика, а также первые бронзовые кинжалы, секиры, ножи, колокольчики и декоративные бронзовые пуговицы [7, р. 110-121]. В процессе военных столкновений, установления двусторонней торговли и заключения брачных союзов на территории Древней Кореи стали появляться первые бронзовые зеркала, использовавшиеся в погребениях.

Такие бронзовые зеркала пришли в Корею с территории Китая, впервые они стали импортироваться в Корею, а затем в Японию приблизительно с V-IV вв. до н. э. Эти зеркала в Китае носили название цзин-цзы (镜子) или тун-цзин (铜镜), они считались подобием Луны; согласно легендам, они созданы руками мифического Желтого императора. Первые находки таких зеркал относятся к археологической культуре Цицзя (XXV-XX вв. до н. э.), однако широкое распространение они получили со времен династий Шан-Инь (XVI-XI вв. до н. э.) и Чжоу (XI в. до н. э. – 221 г. до н. э.) [8, с. 48-53].

¹ Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Гл. 115. Чаосянь ле чжуань – Описание Чаосяни. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/1/Syma_Tsjan/Tom_IX/text115.phtml



Зеркала первоначально предназначались не для повседневного использования, любования собой, а для погребальных ритуалов. Считалось, что они служат проводниками покинувшей тело души в загробный мир, а затем образуют своеобразный коридор для связи живых с усопшим. Зеркала были элементом оформления усыпальницы для состоятельных людей, укладывались покойному на грудь или в ноги, иногда расставлялись по периметру погребальной камеры. Несколько позже на оборотной стороне зеркал стали делать специальные выступы или ушки, чтобы можно было прикреплять зеркало к потолку [8, с. 48-53].

Первоначально зеркала делались из бронзы довольно низкого качества, имели неровную круглую или овальную форму. Одна сторона зеркала была отполирована, предполагалось, что она предназначалась для отражения объектов, другая сторона не имела ни полировки, ни украшений. Позже именно оборотная сторона зеркала стала представлять наибольший интерес для изучения, так как на ней стали появляться орнаменты из простейших геометрических фигур и изображения. Наиболее древним орнаментом на китайских бронзовых погребальных зеркалах стал орнамент из линий-насечек, затем он стал усложняться. В более сложных вариантах орнамента стали появляться природные мотивы: травяные орнаменты (например, изображения бамбука, четырехлистника или побегов риса), «горный орнамент» (в виде иероглифа «гора» 山), облачный орнамент. Более поздним временем датируются зеркала с животным орнаментом на оборотной стороне: изображениями цапель, тигров, а также мифических животных – цилиня, феникса, дракона, двенадцати календарных животных, животных-хранителей сторон света. Во времена династии Хань на зеркалах появились изображения божеств Си Ванму, Дун Вангуна, будд, архатов и бодхисаттв. Приблизительно в тот же период появились орнаменты из благопожелательных надписей для умершего или для его рода. В I-III вв. н. э. формы зеркал стали разнообразнее: теперь их делали не только круглыми и овальными, появились даже зеркала квадратной формы, хотя такие встречались довольно редко. Обратная сторона зеркала могла быть разделена на четыре сектора, в каждом из которых изображался свой сюжет [9, с. 267].

В противоположность разнообразию орнаментов на оборотной стороне, способ фиксации зеркал оставался неизменным на протяжении долгого времени. Зеркала размещались в вертикальном положении – приставленными к стене, в горизонтальном – на груди покойного, или же крепились к потолку за ушко-петлю, размещенную по центру оборотной стороны зеркала. Уже во времена династии Хань у некоторых зеркал появилось четное число небольших выступов-шишечек, расположенных по малой окружности оборотной стороны зеркала, они несли эстетическую функцию. Подобные зеркала сохранились в музеях не только Китая, но и Северной и Южной Кореи, и Японии. Например, в музее Киото (Япония) выставлено бронзовое зеркало династии Поздняя Хань, диаметром 24,1 см, весом 1,5 кг². У зеркала одно ушко-петля в центре и четыре бронзовые шишечки по четырем сторонам. На неполированной стороне изображены четверо сидящих будд в окружении птиц и животных. Зеркало по широкому радиусу обрамлено орнаментом из

² Mirror with four Buddhas and four Beasts Design. URL: <https://kyohaku.wps.jp/eng/collection/meihin/kouko/item04>



птиц и облаков. Такое оформление считается весьма редким, потому что чаще всего на оборотных сторонах зеркал изображались не будды, а даосские небожители.

Падение династии Хань в III в. привело к изменениям культуры на территории некогда объединенного государства. Во времена междоусобиц и раздробленности зеркала в Китае потеряли сакральную погребальную функцию, а стали использоваться в быту и в свадебных обрядах. В связи с этим изменился способ фиксации зеркал: появились выступы-ножки или специальные подставки для вертикального крепления. Орнаментация оборотной стороны сохранилась.

Как упоминалось ранее, военные, торговые и культурные контакты привели к распространению бронзовой культуры на территории Корейского полуострова, что привело к появлению бронзовых зеркал с сохранением их изначальной функции. Первые бронзовые зеркала на территории Древней Кореи были обнаружены в погребальных дольменах вместе с характерными для бронзовой корейской культуры предметами: ляонинскими кинжалами-пипха скрипкообразной формы, бронзовыми браслетами, наколочниками стрел, долотами, топорами, керамикой Мумун, а также бусинами-гогок в виде запятой [4, р. 6]. Как и в Китае, зеркала укладывались на грудь покойному или раскладывались по периметру погребальной комнаты.

Так как китайские зеркала ввиду дороговизны были доступны лишь высшему слою общества, в Корее появилось еще два вида погребальных зеркал, внешне похожих на привозные китайские: местные корейские и подделки под китайские. Поддельные китайские бронзовые зеркала изготавливались в Корее, полностью повторяли оформление китайских, однако отличались более низким качеством бронзы.

Необходимо обратить внимание на другой вид зеркал, распространенных в Корее, – местные зеркала-тонгёнъ. Интерес представляет то, что эти зеркала, изначально созданные как копии дорогих китайских зеркал, со временем приобрели собственные характерные особенности. Основными отличиями стали разнообразие орнамента и способ фиксации зеркала.

Одной из самых старых и наиболее распространенных форм стало корейское бронзовое погребальное зеркало с широким гладким ободом по внешнему диаметру оборотной стороны и характерным геометрическим орнаментом внутри обода. Это примитивный орнамент из коротких косых диагональных линий-насечек, расположенных по среднему диаметру у обода, или из равнобедренных треугольников, в соединении составляющих звезду³. Есть предположение, что зеркала с треугольным орнаментом не только имели сакральную погребальную функцию, но и служили оберегами, как любой подобный солнцу предмет. Такие зеркала попадались в различных захоронениях Корейского полуострова, например, в Намсонгни, Янгдонгни и Сончхон-гун [7, р. 151-152].

Помимо орнамента из треугольников, довольно распространенным в Корее был так называемый TLV-орнамент, представлявший собой

³ Bronze Mirrors with Coarse Linear Design. URL: <https://www.museum.go.kr/site/eng/relic/search/view?relicId=730>; Bronze Mirror with Fine Liner Design. URL: <https://www.museum.go.kr/site/eng/relic/search/view?relicId=1994>



сочетание графических элементов, похожих на латинские буквы T, L и V⁴. Подобный декор засвидетельствован и в Китае, в виде T-образного орнамента.

Изначально местные корейские зеркала устанавливались так же, как и в Китае, с помощью выступа-шишечки, однако со временем появились другие способы крепления. Стали изготавливаться зеркала с двумя петлями-ушками, расположенными по центру оборотной стороны зеркала на равном удалении от центральной точки [5, с. 451].

У бронзовых погребальных зеркал на территории Кореи, относящихся к бронзовому веку, археологи отмечают большое разнообразие орнаментов, количество которых доходит до 12 видов. Среди них геометрические и «буквенные» орнаменты, травяной или цветочный орнамент с благопожелательной надписью о счастье для потомков умершего, «облачный» орнамент, орнамент с изображением птиц, в том числе фениксов, «звездный» орнамент, орнамент с изображением мифических животных, орнамент с китайскими иероглифическими благопожелательными надписями, «горный» орнамент (похожий на иероглиф 山), а также орнаменты с иероглифами 月 (месяц) и 日 (солнце) [5, с. 452-454]. Стали встречаться зеркала с восьмисекторным разделением на оборотной стороне или с фигурой круга, в который вписан восьмиугольник. Это объясняется сакральностью числа восемь в Древней Корее.

Способ установки зеркала также претерпел изменения. В железном веке практически перестали встречаться зеркала с одним выступом на оборотной стороне. Появилось несколько способов фиксации: две петли-ушка на равном удалении от центра, зеркала с четным (два, четыре, восемь) числом выступов-шишечек и зеркала с крупным выступом по центру и четным количеством более мелких выступов по всей оборотной стороне зеркала. Так, на оборотной стороне зеркала, найденного на территории бывшего китайского округа Наннан, на ободе по наиболее широкому внешнему диаметру изображен «облачный» орнамент, а между двумя ободами с косыми линиями-насечками расположен орнамент из созвездий. Примечательно, что центральные точки в созвездиях заметно выступают над общим рисунком и выполняют роль шишечек-выступов, то есть на зеркале имеются восемь небольших шишечек по окружности оборотной стороны и более крупная шишечка-выступ в центре⁵.

Выводы

Изучив представленные на территории Корейского полуострова погребальные бронзовые зеркала, нельзя не обратить внимание на степень зависимости данных предметов от китайской культурной традиции. Помимо заимствованных функций данного предмета, необходимо отметить схожесть орнаментов на оборотной стороне зеркал не только в копиях китайских зеркал, но и непосредственно в корейских зеркалах. Наиболее схожие

⁴ Bronze Mirror with TLV Pattern. URL: <https://www.museum.go.kr/site/eng/relic/search/view?relicId=5856>

⁵ Bronze Mirror with Clouds and Constellation Design. URL: <https://www.museum.go.kr/site/eng/relic/search/view?relicId=620>



с китайскими орнаментами – «горный» (в виде повторяющегося иероглифа 山), Т-образный (позже преобразовавшийся в TLV-орнамент), «травяной», анималистический орнамент, а также орнаменты с иероглифами 月 и 日 и орнаменты с благопожелательными надписями на китайском языке. Такое большое количество заимствований, несомненно, означает высокую степень влияния китайской традиции на корейскую.

Помимо орнамента, стоит отметить и традицию крепления зеркал с помощью выступа или специальной петли-ушка. Однако надо сказать, что в Корее данная традиция несколько видоизменилась, в результате чего чаще стали встречаться зеркала с несколькими выступами-шишечками или с сочетанием нескольких петель и выступов. В дальнейшем петли-ушки стали больше напоминать ручки зеркала [1, с. 61-62].

Заключение

Под влиянием Китая в корейскую культуру перешли бронзовые зеркала, сохранившие свой функционал. На территории Кореи, как и в Китае, они стали использоваться в погребениях, укладывались покойному на грудь или крепились на потолке.

Отмечается высокий уровень заимствования орнамента, украшавшего обратную сторону зеркала (травяной, звездный, цветочный и анималистический орнамент, орнамент из благопожелательных надписей, написанных на китайском). Способы фиксации корейских зеркал также были первоначально заимствованы из Китая. Однако позже появились собственные способы орнаментации и крепления зеркал.

Совершенно очевидно, что такой культурный феномен, как погребальные бронзовые зеркала, заимствован из Китая и можно говорить о процессе преемственности и передачи культурных достижений от одной более развитой тогда культуры к другой.

Корейские бронзовые зеркала не были первичными предметами, появились явно под китайским влиянием, однако были приняты и переработаны корейской культурой, приобретая собственные особенности, отличные от зеркал Китая и Японии. Именно корейские бронзовые зеркала стали промежуточной стадией между китайскими и японскими бронзовыми ритуальными зеркалами.

Литература

1. Тихонов В. М. Кан Мангиль. История Кореи = History of Korea : в 2 т. Москва : Наталис; 2011. Т. 1: С древнейших времен до 1904 г. = Т. 1 : From the earliest times to 1904. 2011. 533 с.
2. Im Hyo-jai. Korean Neolithic Chronology: A tentative Model. *Korea Journal*. 1984(24):11-22.
3. Choe Chong-pil. *Subsistence Patterns of the Chulmul Period: A Reconsideration of the Development of Agriculture in Korea*. Pittsburg: University of Pittsburgh; 1986. 216 p.
4. Kim Wolyoung. Antiquity, Prehistoric History of Korea. Vol. 1. *History of Korea. In 3 vols*. Seoul: Iljisa; 1973. 485 p.



5. Силакова С. А., Гайнуллина Л. А. Корейские бронзовые зеркала как образец культурного влияния Китая. *Современные востоковедческие исследования*. 2021;3(3):449-455. EDN EBSGWG.

6. Алкин С. В., Комиссаров С. А. Археологические культуры Корейского полуострова (каменный век – ранний бронзовый век): краткий обзор современного состояния изученности. *Вестник НГУ. Серия История, филология*. 2010;9(5):18-24. EDN MUYUHB.

7. Nelson S. M. *The archaeology of Korea*. NY: Cambridge University Press; 2000. 307 p.

8. Боковенко Н. А., Данченко Е. М., Лубо-Лесниченко Е. И., Матвеев А. В. Бронзовые китайские зеркала из собрания ОГИК музея. *Известия Омского государственного историко-краеведческого музея*. 1999(7):47-55. EDN YBMLLR.

9. Силакова С. А., Гайнуллина Л. А. Китайские бронзовые зеркала бронзового и железного веков из собраний музеев Республики Корея. *Россия – Китай: история и культура : сборник статей и докладов участников XIV Международной научно-практической конференции, Казань, 11–13 ноября 2021 года*. Казань: Издательство АН РТ; 2021. С. 265-270. EDN JVTNRM.

10. Kim Jinwung. *A history of Korea: From “Land of the morning calm” to states in conflict*. Indiana: Indiana university press; 2012. 720 p.

Информация об авторе

Силакова-Макарова София Андреевна – старший преподаватель кафедры алтаистики и китаеведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-7931-6432>, silakova.sa@mail.ru

Гайнуллина Ляйля Айдаровна – старший преподаватель кафедры алтаистики и китаеведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия, <https://orcid.org/0000-0003-3832-0934>, glaylaa@rambler.ru

Author's Links



Вклад авторов

Все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.07.2022; одобрена рецензентами 20.08.2022; принята к публикации 25.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Tikhonov V. Min. Kan Mangil. Vol. 1: From the earliest times to 1904. *History of Korea: in 2 Vols*. Moscow: Natalis; 2011. 533 p. (In Russ.)
2. Im Hyo-jai. Korean Neolithic Chronology: A tentative Model. *Korea Journal*. 1984(24):11-22.
3. Choe Chong-pil. Subsistence Patterns of the Chulmul Period: A Reconsideration of the Development of Agriculture in Korea. Pittsburg: University of Pittsburgh; 1986. 216 p.
4. Kim Wolyoung. Antiquity, Prehistoric History of Korea. Vol 1. *History of Korea. In 3 vols*. Seoul: Iljisa; 1973. 485 p. (In Kor.)
5. Silakova S. A., Gajnullina L. A. Korean bronze mirrors as a pattern of China's cultural influence. *Modern oriental studies*. 2021;3(3):449-455 (In Russ.). EDN EBSGWG.
6. Alkin S. V., Komissarov S. A. Archaeological cultures of the Korean peninsula (Stone Age - Early Bronze Age): a brief overview of the current state of study. *Bulletin of the Novosibirsk State University: History, Philology*. 2010;9(5):18-24. (In Russ.). EDN MUYUHB.
7. Nelson S. M. *The archaeology of Korea*. NY: Cambridge University Press; 2000. 307 p.
8. Bokovenko N. A., Danchenko E. M., Lubo-Lesnichenko E. I., Matveev A. C. Bronze Chinese mirrors from the collection of the OGIK Museum. *Izvestiya Omskogo gosudarstvennogo istoriko-kraevedcheskogo muzeya = Proceedings of the Omsk State Museum of History and Local Lore*. 1999(7):47-55 (In Russ.). EDN YBMMLR.
9. Silakova S. A., Gainullina L. A. Chinese bronze mirrors of the Bronze and Iron Ages from the collections of museums of the Republic of Korea. *Russia – China: History and Culture : collection of articles and reports of participants of the XIV International Scientific and Practical Conference, Kazan, November 11-13, 2021*. Kazan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2021. P. 265-270. EDN JVTNRM.
10. Kim Jinwung. A history of Korea: From “Land of the morning calm” to states in conflict. Indiana: Indiana university press; 2012. 720 p.

Information about the authors

Silakova-Makarova Sofiya Andreevna – Senior lecturer at the Department of Altaic Studies and Sinology, Kazan (Volga Region) State University, Kazan, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-7931-6432>, silakova.sa@mail.ru

Author's Links





Gajnullina Lyajlya Ajarovna – Senior lecturer at the Department of Altaic Studies and Sinology, Kazan (Volga Region) State University, Kazan, Russia, <https://orcid.org/0000-0003-3832-0934>, glaylaa@rambler.ru



Authors contributed

The authors contributed equally to this article.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 27.07.2022; approved after reviewing 20.08.2022; accepted for publication 25.08.2022; published 29.09.2022.

The authors have read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Archaeology

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Археология

Научная статья

УДК 902/903

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-614-631>

Исторические науки

Архитектурная пластика христианских церквей Восточного Причерноморья X–XI вв.: возможная попытка реконструкции декоративной системы

Екатерина Юрьевна Ендольцева^{1а}, Николай Игоревич Быстрицкий^{1,2b}

¹ *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия*

² *Севастопольский государственный университет, Севастополь, Россия*

^а *kendoltseva@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1558-2819>*

^б *nb@rusistin.ru , <https://orcid.org/0000-0001-9002-4804>*

Аннотация. В результате многолетних исследований архитектурной пластики христианских церквей Абхазии и, отчасти, Южной Осетии участниками проекта был собран значительный материал, который позволяет уточнить датировку значительной группы памятников, идентифицировать некоторые ранее неизвестные сюжеты и вписать их в контекст социокультурных процессов Византийской империи и ее периферии в период между X и началом XI вв. Проблема их изучения заключается в том, что лапидарные коллекции, происходящие из этих двух регионов, не были в должной мере изучены с точки зрения функции составляющих их рельефов. Изучение аналогичных памятников из сопредельных регионов (современная территория Грузии, Армении, Малая Азия и другие части бывшей Византийской империи), а также привлечение современных методов исследования материалов (3D реконструкции) позволили бы визуализировать ряд ключевых памятников (малых форм и монументальной декорации), происходящих из указанных регионов. Подобного рода исследования актуальны для изучения художественной и духовной культуры вышеназванных регионов в период становления самосознания (? *какого?*) проживающих там племен (кон. IX – нач. XI вв.), для исследования их взаимосвязей и обособленности от политического и культурного влияния тогдашнего гегемона, Византийской империи. Реконструкция ряда памятников (алтарные преграды, отчасти декоративная система фасадов) и выстраивание типологических рядов позволили бы наглядно продемонстрировать значение двух рассматриваемых регионов для христианской культуры всего Южного Кавказа в изучаемый период. Немаловажно также показать их стабильные связи и взаимовлияния с соседними территориями. Новизна исследуемой проблемы заключается в том, что до сих пор малые формы и фасадная пластика христианских храмов в рассматриваемый период на территории Абхазии и Южной



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





Осетии не становились предметом систематического регулярного изучения. В трудах предшественников акцент зачастую делался на раннехристианский период, а датировки, предложенные ими для ряда ключевых памятников, были существенно скорректированы в ходе исследований последних десяти лет. Между тем эта территория (Западная Грузия, перевалы между Карачаево-Черкесией, Кабардино-Балкарией и Абхазией, а также Северной Осетией и Рачей) сыграла, как кажется, существенную роль в формировании оригинального типа средневекового художественного христианского сознания.

Ключевые слова: архитектурная пластика, рельефы, 3D реконструкция, Византия, периферия, алтарная преграда, фасадная пластика, декоративные схемы, Христианский Восток, Причерноморье

Благодарности: Исследование Н. И. Быстрицкого (45% объема всей работы) подготовлено в Севастопольском государственном университете в рамках выполнения Мегагранта Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, соглашение № 075-15-2022-1130.

Для цитирования: Ендольцева Е. Ю., Быстрицкий Н. И. Архитектурная пластика христианских церквей Восточного Причерноморья X–XI вв.: возможная попытка реконструкции декоративной системы. *Ориенталистика*. 2022;5(3):614–631. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-614-631>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-614-631>

Architectural decoration of Christian churches of the Eastern Black Sea region between 10th – 11th centuries. The decorative system: an attempt of reconstruction

Ekaterina Yu. Endoltseva^{1a}, Nikolay I. Bystritskiy^{1,2b}

¹ Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

² Sevastopol State University, Sevastopol, Russia

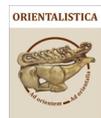
^a kendoltseva@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1558-2819>

^b nb@rusistin.ru , <https://orcid.org/0000-0001-9002-4804>

Abstract. Research of many years on the architectural decoration of Christian churches in Abkhazia and Southern Ossetia resulted in many important discoveries, which transpired crucial for the exact attribution of many artefacts. They also enabled the identification of some hitherto unsuspected research subjects. The findings helped to outline the 10th-11th cent. context for the architecture to be placed in both in the Byzantine Empire as well as neighbour countries. However, the lapidary collections that originate from Abkhazia and Southern Ossetia did not receive sufficient attention. Therefore, they invite a separate study on the functionality of their reliefs. This



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





study would focus upon altar barriers fragments rather than the fragments, which constitute the facades of the Christian churches.

Studying similar monuments, which originate from places (such as modern Georgia, Armenia, as well as historic Asia Minor and other parts of the then Byzantine Empire) is nowadays impossible without modern research methods and devices, in particular, those, which enable researchers to do the 3D reconstruction. Such reconstruction would help to visualize otherwise lost historically important monuments as well as forms of their decoration.

Such researches would decisively contribute to the study of the artistic culture of these countries, especially in the late 9th-early 11th cent., when they began to consider themselves to be different from the Byzantine "metropole".

Reconstruction of altar barriers and the facade decoration and identification of common typological features may clearly show the actual influence of these cultures on the development of Christian culture in Southern Caucasus. The Authors see the importance in showing the convergence between the cultures of the neighbouring areas in the Caucasus. The research necessity of this subject is already reflected in many works from Georgia, Russian Federation, France etc. Their results clearly show that small forms (10th-11th cent.) and façade decoration of the Christian churches in Abkhazia and Southern Ossetia have not yet received a systematic study, especially, because the research has been focused on the paleochristian period.

Altogether, the lands of Western Georgia (passes between Karachay-Cherkessia, Kabardino-Balkaria, Abkhazia, Southern Ossetia and Racha) played a decisive role in the formation of the original type of medieval Christian self-consciousness as reflected in art.

Keywords: architecture decoration; architecture, reliefs; 3D reconstruction; Byzantium; architecture, altar barrier; architecture, facade decoration; architecture, decorative scheme; East, Christian; Black Sea region.

Acknowledgments: The part of the research (by N. I. Bystritskiy, 45%) was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, Agreement № 075-15-2022-1130. The researcher is based at Sevastopol State University.

For citation: Endoltseva E. Yu., Bystritskiy N. I. Architectural decoration of Christian churches of the Eastern Black Sea region between 10th-11th centuries. The decorative system: an attempt of reconstruction. *Orientalistica*. 2022;5(3):614-631. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-614-631>

Введение

В результате многолетних исследований (в том числе в рамках совместных российско-абхазских и российско-южноосетинских научно-исследовательских проектов¹) архитектурной пластики (в Абхазии - с 2006 г.,

¹ Грант РГНФ 10-04-00581 а/А "Искусство Абхазского царства VIII-XI веков". Грант Президента Российской Федерации для поддержки творческих проектов общенационального значения в области культуры и искусства за 2010г. Грант РГНФ 15-24-12001 "Архитектурная пластика Абхазского царства 8 - 11 вв." Грант РГНФ 16-24-12551 "Выявления каменных средневековых рельефов в предгорных и высокогорных селах Абхазии".

Грант фонда РФФИ (№ 18-012-00319) по теме «Взаимодействие традиционных и монотеистических религий на Кавказе в памятниках материальной культуры» (2018 – 2020).



в Республике Южная Осетия – с 2020 г.) был накоплен значительный материал, который позволяет судить о состоянии ряда памятников и, во многих случаях, о возможной их датировке и атрибуции. Зачастую магистральные памятники X–XI вв. на рассматриваемых территориях находятся в руинированном состоянии. (*Может быть, проще сказать «вразвалинах»?*) Лапидарные коллекции архитектурной пластики и мелких форм некоторых объектов существуют в виде груды разрозненных рельефов (иногда под открытым небом, а иногда – рассредоточенные по различным музейным собраниям). Учитывая возможности современных методов визуализации материала (компьютерная 3D реконструкция), было бы крайне желательно как для научных, так и для просветительских целей использовать эти методы максимально для дальнейшей работы с собранным материалом. Предлагаем рассмотреть в этом контексте имеющиеся данные.

Цели и задачи

Реконструкция и создание трехмерных моделей алтарных преград и внешнего декора (архитектурная декорация) некоторых церквей, датируемых X – нач. XI вв., с территории современных Абхазии и Южной Осетии. В программу исследования включены руинированные памятники, которые в ходе реализации будущего проекта займут свое место в общекультурном контекста искусства X в. на христианском Востоке. Обилие декоративных деталей и уникальных иконографических сюжетов (например, редкий извод сцены «Пророк Иона во чреве кита» и др.) позволит выстроить важные по степени информативности типологические ряды.

Материалы и методы

В ходе проведенных полевых и кабинетных исследований были собраны богатые материалы (библиография и полевые исследования).

Что касается имеющейся библиографии по рассматриваемому вопросу, она достаточно обширна. По абхазскому материалу имеется большое количество исследований одиночных памятников, а также несколько обобщающих трудов. В последние десятилетия средневековые церкви Абхазии активно исследовались российскими и абхазскими учеными, в том числе в рамках совместных научно-исследовательских проектов. Подробный библиографический обзор работ по этой теме на 2020 г. опубликован в монографии Е. Ю. Ендольцевой [1, с. 5–24]. В последние десятилетия средневековые церкви Абхазии активно исследовались российскими и абхазскими учеными, в том числе в рамках совместных научно-исследовательских проектов (в частности, работы С. М. Сакания [2, 3, 4, 5]). Среди обобщающих работ следует выделить труды Л. Г. Хрушковой, хотя некоторые датировки для отдельных памятников требуют, как кажется, существенной корректировки [6, 7].

Архитектурная пластика христианских церквей Республики Южная Осетия исследована не так основательно, как в Абхазии. Классическим по этой теме остается обобщающий труд грузинских исследователей, написанный больше сорока лет назад [8]. Этот труд содержит описание и ряд ценнейших наблюдений относительно основных памятников христианской архитектуры на территории современной Республики Южная Осетия (Шида



Картли) в период между V и XVIII вв. включительно. Однако за истекшие годы назрела необходимость и появилась возможность для более подробного исследования христианских церквей средневизантийского периода на этой территории. Эту потребность не до конца удовлетворяют публикации последних лет — в частности, обобщающий труд грузинских специалистов, который отличается полиграфическим качеством опубликованных фотоматериалов [9], или монография осетинского автора А. А. Сланова [10].

В рамках совместного российско-южноосетинского научно-исследовательского проекта, озаглавленного «Бестиарий эпохи раннего железа – средневековья с территории современной Южной Осетии (памятники археологии, скульптура, мифология)»² (2020–2022 гг.), уже сделан ряд интересных наблюдений, касающихся зооморфных образов в декоре некоторых христианских церквей X–XI вв. [11, с. 167–177; 12, с. 9–28; 13, с. 161–173]. Однако исследования архитектурной пластики IX–XI вв. на территории Республики Южная Осетия необходимо продолжать.

Таким образом, уже накопленный материал позволяет делать первые реконструкции архитектурной декорации некоторых церквей. Проанализируем имеющиеся данные и возможности.

Большое количество необходимых для гипотетической реконструкции рельефного убранства данных (результаты полевых исследований и обширная библиография) собрано для абхазских памятников. К тому же состояние многих из них располагает к такого рода исследованиям. К примеру, на территории Абхазии засвидетельствовано несколько крупных лапидарных собраний, их можно с определенностью отнести к конкретным зданиям церквей в разной степени сохранности. Самой крупной лапидарной коллекцией (около 90 артефактов) можно считать собрание рельефов, которое до 2016 г. хранилось в цитадели крепости на горе Анакопия (сейчас рельефы перенесены и частично выставлены в экспозиции Музея Абхазского царства в г. Новый Афон). Эти рельефы были подробнейшим образом изучены (произведены обмеры, художественный анализ фигуративных и орнаментальных композиций и т. д.) в ходе многолетней работы совместной российской-абхазской научно-исследовательской группы. Результаты этих исследований опубликованы в виде коллективной монографии, где рассматривается не только проблема каменных рельефов с горы Анакопия, но и происходящие оттуда эпиграфические данные, анализируется храмовая архитектура Анакопийской крепости, а также опубликованы иконографические материалы из церкви св. Феодора, руины которой сохранились в цитадели [14]. Некоторые данные по архитектуре церквей Анакопийской крепости были позже дополнены и скорректированы [15, с. 103–104, 110–124].

Рельефы из алтаря церкви св. Феодора на горе Анакопия обмерены и исследованы с точки зрения их функции, выстроен возможный иконографический и стилистический контекст. Однако остался ряд вопросов, которые можно было бы решить только при помощи виртуальной реконструкции декоративного убранства церквей Анакопийской крепости (их руины в разной степени сохранности доступны, материалы исследований опубликованы). В частности, важно установить, остатки архитектурной декорации скольких и каких церквей (или церкви) были собраны в алтаре

² Настоящее исследование также выполнено в его рамках, грант РФФИ № 20-512-07001.



церкви св. Феодора, как мог выглядеть их экстерьер и алтарные преграды. Собранные данные, как кажется, позволили бы сотрудникам Лаборатории комплексных цифровых технологий ИВ РАН предложить варианты решения этих вопросов.

Лапидарная коллекция на горе Анакопия изучена лучше остальных (кроме того, крепость на горе Анакопия в г. Новый Афон занимает центральное место в истории Абхазского царства), потому она должна стать приоритетным пунктом предлагаемой программы исследований по виртуальной реконструкции архитектурной декорации средневековых церквей рассматриваемых регионов. Однако на территории Абхазии имеется еще ряд лапидарных коллекций, которые можно включить в эту программу. К примеру, таково собрание рельефов (фрагменты алтарной преграды и внешней облицовки) из церкви в Дранде. Эта коллекция рассредоточена по трем локациям: фонды Абхазского государственного музея, собрание Церковно-археологического музея Священной митрополии Абхазии, нартекс Успенского собора в селе Дранда. Несколько фрагментов алтарной преграды ныне утеряны, однако они были опубликованы и исследованы графиней П. С. Уваровой [16, с. 30]. Несколько редких фрагментов этой алтарной преграды были недавно обнаружены и атрибутированы [17, с. 196–210]. Обмеры сохранившихся фрагментов этой коллекции и другие опубликованные данные также позволяют попытаться реконструировать эту преграду, что, в случае удачи, внесло бы весомый вклад в изучение малых форм архитектурной декорации христианских церквей на Кавказе в эпоху Средневековья.

Еще один интересный и достаточно хорошо изученный памятник – церковь в селе Веселое [18, с. 34–61]. В ходе раскопок 2010–2011 гг. там были обнаружены несколько фрагментов резных камней с фигуративными и орнаментальными изображениями. Имеющиеся данные также позволили бы исполнить проект виртуальной реконструкции алтарной преграды этой церкви.

Как было показано выше, архитектурная декорация христианских памятников Республики Южная Осетия X–XI вв. изучена меньше, чем памятников Республики Абхазия. Однако в Южной Осетии также еще остается богатый материал для исследования.

К примеру, на этой территории находится ряд лапидарных коллекций (которые можно датировать IX–XI вв.), потенциально доступных для обмеров и исследования с целью последующей виртуальной реконструкции убранства церквей, из которых они происходят.

В ходе ознакомительной поездки, совершенной осенью 2020 г. в рамках совместного российско-южноосетинского научно-исследовательского проекта, были осмотрены и зафиксированы следующие лапидарные коллекции: в Цхинвальском районе (с. Додот), в Джавском районе (с. Сохта, Касаджын, Надарбаз, Квайса). Ряд фрагментов рельефных резных плит (внешняя облицовка или алтарная преграда) вмурованы в стену разрушенной больницы в г. Цхинвал (известно, что они происходят из церкви в с. Тбет Цхинвальского района, руины которой также сохранились).

Наибольший интерес (присутствуют редкие иконографические сюжеты) представляют собой фрагменты алтарных преград и, возможно, облицовки, собранные на руинах церквей в селах Сохта, Касаджын, Надарбаз и Квайса.



Для уточнения архитектурного облика необходимо провести обмеры и фиксацию плит и оставшихся фрагментов зданий.

В последние годы благодаря растущему исследовательскому потенциалу увеличивается число проектов по виртуальной реконструкции памятников культурно-исторического наследия. Виртуальная реконструкция — это современный цифровой метод научной визуализации, использующий средства информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) для воссоздания исторического облика отдельных предметов искусства и памятников архитектуры (утраченных либо частично разрушенных объектов) [19, с. 9]. Она позволяет наглядно представить внешний вид как отдельных элементов сооружений, так и архитектурных ансамблей или кварталов в целом, путем разработки объемной модели объекта. Создание трёхмерной модели архитектурного памятника опирается на собранный исторический материал, а достоверность воссозданного образа зависит от работы исследователя и основывается не только на традиционных знаниях, но и на владении компьютером.

Ускоренное развитие цифровых технологий за последние десятилетия существенно обогатило исследовательский потенциал гуманитария и позволило воспользоваться всеми формами информационного моделирования. Вслед за разработкой методов математического моделирования исторических процессов в середине 1990-х появляется передовой вид моделирования — визуальное моделирование объектов. В дополнение к традиционным подходам создания графических моделей — от чертежей к эскизам и макетам, — цифровые технологии предоставили исследователям возможность быстрого и на порядок менее трудоемкого дополнения и изменения получаемых моделей: редактировать параметры материала, менять размеры и формы памятника, настраивать условия освещения и параметры окружающей среды и т. д. Одним из перспективных направлений визуального моделирования принято считать цифровое объемное (трехмерное, 3D) моделирование. По оценкам исследователей, появление технологий объемного моделирования стало «настоящим открытием в области компьютерных технологий» [20, с. 146]. На значимость внедрения технологий трёхмерного моделирования в искусствоведческих исследованиях указывал в свое время руководитель отдела сохранения и усиления роли культурного наследия Генерального директората по вопросам информационного общества Европейской комиссии Бернард Смит [21]. Существующие подходы к трехмерному моделированию можно разделить на 4 подвида: 1) проектирование — создание новых объектов, 2) консервацию (оцифровку) — сохранение форм и характеристик существующих объектов, 3) производственную реконструкцию — доработку и обновление существующих объектов, и 4) виртуальную реконструкцию — моделирование существующих и утраченных форм и характеристик объекта.

Виртуальная реконструкция объектов историко-культурного наследия представляет собой сложный научно-исследовательский процесс: поиск и изучение источников и аналогов, кропотливый анализ разнородной информации, создание детального верифицированного алгоритма реконструкции, уникального для каждого объекта [22, с. 64]. Учитывая всю их комплексность, работы по созданию виртуальных реконструкций можно считать не только вспомогательным инструментом искусствоведческого и исторического исследований, но и самостоятельным научным исследованием.



Первые единичные попытки использования технологий трёхмерного моделирования в исследованиях по истории искусства предпринимались с середины 1990-х годов³. Упомянем некоторые проекты историко-архитектурной реконструкции: реконструкция Большого храма I в. (н. э.?) в Петре (Иордания) под руководством Марты Шарп-Жуковски (Брауновский университет, https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/Petra/), храма IV в. в Риме – под эгидой Филиппа Флери (Исследовательский центром античности и мифов Университета Кан-Нормандия, <https://rome.unicaen.fr/>), проект «Rome Reborn», руководимый Бернардом Фришером (Институт высоких технологий и гуманитарных наук при университете Вирджинии, <https://www.romereborn.org/>), реконструкция Ватиканского дворца эпохи Возрождения, возглавляемая Манфредом Кообом (кафедра информационных и коммуникационных технологий в архитектуре, Дармштадтский Технический университет).

К середине 2000-х годов совершенствуется программное обеспечение и методология моделирования, а в научной среде возрастает интерес к виртуальным реконструкциям объектов культурного наследия. Так, в ведущих учебных и научных центрах образуются междисциплинарные исследовательские группы и лаборатории, включающие, помимо компьютерных специалистов, профессиональных искусствоведов, архитекторов, археологов, историков, художников и гуманитариев из других областей. Стартуют масштабные проекты, характеризующиеся сотрудничеством специалистов по различным областям знания, зачастую из разных институций: реконструкции Константинополя 1200 г. «Byzantium 1200» (Тайфун Энер, Альбрехт Бергер), кхмерских храмов (Дармштадтский Технический университет, Национальный музей Камбоджи), храмового комплекса Амона-Ра в Карнаке и гробниц египетских фараонов (Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе), археологической зоны Теотиуакана (Национальный автономный университет Мексики, Национальный институт антропологии и истории), архитектурных памятников античного Боспора (Факультет искусств СПбГУ, ИИМК РАН) [23], проект «850 лет зодчества Московского Кремля», 1157–2000 гг. (Дармштадтский Технический университет, РГГУ, Музей Московского Кремля), проект «Rome Reborn 2.0» (Университет Вирджинии, Калифорнийский университет, Политехнический университет в Милане, Университет Бордо III, Университет Кан-Нормандия).

От года к году совершенствуются технические средства визуализации, растёт сложность и фундированность реализуемых проектов. Для качественной реконструкции стало уже недостаточно моделировать только основные архитектурные элементы, акцент переносится на воспроизводство малых форм, деталей пластики, декоративных элементов. Такие же тенденции характерны для трансформации уже упомянутых проектов: реконструкции Большого храма в Петре, проекты «Rome Reborn», «Byzantium 1200». Вдобавок стоит упомянуть о других проектах, где особое внимание уделено пластике и малым формам: виртуальные реконструкции Терракотовой армии (Дармштадтский Технический университет, Институт археологии провинции

³ Детально история формирования и развития направления трехмерного моделирования как научного направления рассматривается в работе «Технологии трехмерного моделирования в ракурсе исторической информатики» [20].



Шаньси, Музей Терракотовой армии), Тель-Халафа и Дрезденского замка-резиденции 1678 года (Дармштадтский Технический университет, Architectura Virtualis GmbH), Имперского (кайзеровского) собора в Кёнигслуттер-ам-Эльм (Гамбургский университет «ХафенСити»), византийских храмов Восточного Причерноморья (храм в Гиеносе; Лаборатория комплексных цифровых технологий ИВ РАН, Ткуарчалская археологическая экспедиция ИА РАН и Абхазского института гуманитарных исследований АН Абхазии), проект «Цифровые скульптуры» (Лаборатория виртуального всемирного наследия Университета Вирджинии), создание 3D-копий достопримечательностей Староместской площади, Ангкор-Вата, Мачу-Пикчу (Vizerra SA).

Специалист из Института археологии РАН В.В. Моор полагает, что виртуальная реконструкция включает в себе богатый исследовательский потенциал и может служить уникальным инструментом для формирования и верификации искусствоведческих гипотез (уточнения, проверки, выработки новых представлений) относительно формы, местоположения, принципов изготовления, используемых материалов для реконструкции объектов историко-культурного наследия [24, с. 67]. Наряду с этим, цифровые методы виртуальной реконструкции стали часто использоваться при реставрации памятников живописи и монументального искусства, где позволяют с большой точностью восстанавливать изображения/фигуры из разрозненных фрагментов. Трудоемкую ручную проверку стыковки множества фрагментов теперь можно будет заменить компьютерной верификацией совместимости их цифровых моделей. Высокоскоростная обработка больших объемов данных фрагментов позволяет использовать для их стыковки не только характеристики качества стыковки контуров, но и характеристику цветового градиента на поверхности, направления мазка/резца и пр. Интересен проект по восстановлению разбитых фресок Андреа Мантеньи в капелле Оветари церкви Эремитани в Падуе. Здесь благодаря методу, разработанному в университете г. Падуи (отдел физики им. Галилео Галилея), достигнута высокая эффективность локализации фрагментов [25]. Другой проект реставрации разрушенных фресок XIV века Церкви Успения на Волотовом поле, выполняемый Научно-реставрационной мастерской «Фреска», также продемонстрировал пользу цифровых технологий реконструкции. После извлечения остатков фресок из руин храма было собрано более 1,7 миллионов фрагментов размерами от 1 до 6 см². Программное обеспечение, разработанное для реставрации фресок, позволило выделить из множества малых фрагментов такие пары, которые с высокой вероятностью стыкуются друг с другом, при этом операции с цифровыми изображениями позволяют стыковать фрагменты бесконтактно, не разрушая кромок боковых граней фрагментов [26]. Аналогичные методы могут быть применены и для реставрации архитектурной пластики. Рассмотрим проект «Реконструкция утраченных сюжетов каменных рельефов Георгиевского собора XIII в.» (Юрьев-Польский Историко-Архитектурный и Художественный Музей, Кафедра исторической информатики МГУ им. М. В. Ломоносова), в котором виртуальная реконструкция нашла применение для восстановления облика ряда утраченных мифических и библейских сюжетов на каменных рельефах, украшавших ранее стены собора [27]. При обрушении и в ходе дальнейшей перестройки собор потерял часть рельефов, а некоторые оказались вмурованы



в труднодоступных местах. Цифровые технологии дали возможность провести оцифровку рельефов и работать с их моделями, не нарушая нынешней целостности самого объекта. В ходе проекта использована программная среда, которая позволила систематизировать фрагменты и восстановить некоторые каменные рельефы. В качестве недавних удачных примеров можно привести проекты создания виртуальных образов памятников наскального искусства (НИУ Высшая школа экономики, Лаборатория RSDA) [28], изготовления высокоточной копии барельефов ворот Флорентийского баптистерия (Prototek, Ciglia & Carrai) [29], создания трёхмерных моделей каменных крестов (Государственный Эрмитаж) [30].

Предлагаемый в настоящей работе проект будет комплексно использовать предшествующий опыт разноплановых проектов по виртуальной реконструкции культурно-исторического наследия Восточного Причерноморья, выполненных различными научными коллективами (ИА РАН, ИВ РАН, ИИМК РАН, ГЭ, МГУ, СевГУ, СПбГУ и др.). *(Иначе получается, что выполнены не проекты, а памятники.)* Необходимо особо отметить, что предлагаемая научная виртуальная реконструкция основана на результатах многолетних археологических исследований. Проект планируется вести по единому плану и на апробированном методологическом базисе. Работы по изучению и реконструкции каждого памятника включают следующие основные этапы⁴:

1. Поиск источников.
2. Оцифровка, анализ и структурирование сведений нарративных и графических источников.
3. Изучение данных археологических исследований.
4. Подбор и изучение аналогов, архитектурный и эстетико-утилитарный анализ объекта.
5. Предварительное моделирование с построением эскизной модели.
6. Основное моделирование.
7. Построение визуализации.
8. Верификация и подготовка научно-проектной документации.

Таким образом, на первом этапе проекта формируется источниковая база с применением историко-архивных, библиографических и эвристических методов обнаружения нарративных и графических источников. Далее, исходные данные источников переводятся в цифровую форму, проводится анализ связей между ними и сравнительный источниковедческий разбор. Важным этапом станет изучение данных археологических отчетов, содержащих информацию по характеристике памятника, его свойствам и истории изучения. Тогда же, при необходимости, проводится дополнительное археологическое обследование объекта, его фотофиксация, трехмерные лазерные и фотограмметрические обмеры и их обработка в специализированном ПО (Agisoft Photoscan, Autodesk Remake, Micmac). На основании археологических и источниковедческих данных производится архитектурный и эстетико-утилитарный анализ объекта, изучение семантических и конструктивных изменений в формообразовании объекта на протяжении его истории. Вместе

⁴ Рамки настоящей статьи не позволяют полноценно описать содержание каждого этапа: обсуждения характеристик, применяемых современных методов, технологий и инструментов, требуют значительно большего объема, их можно найти в целом ряде специализированных статей, см. [33, 34, 35].



с этим ведется подбор аналогов по конструктивно-архитектурному решению, выработка гипотез по характеристикам утраченных частей памятника. На этапе предварительного моделирования выполняются необходимые конструкционные расчеты, вырабатываются предварительные концептуальные искусствоведческие и архитектурные решения, создается упрощенная эскизная модель памятника. На основании проектных решений эскизной модели выполняется основное моделирование. Ее итогами становятся принципиальные искусствоведческие, архитектурные, конструктивные решения, а также детальное воссоздание монументального искусства, предметов пластики и внутреннего убранства. Результатом моделирования должна стать трёхмерная BIM модель⁵ – так называемый «цифровой двойник» объекта, разрабатываемый на материале научных исследований с учётом отображения аутентичности памятника. На этих двух этапах используются программные средства информационного моделирования и автоматизированного проектирования (САПР, CAD), такие как Graphisoft ArchiCAD, Autodesk AutoCAD, Autodesk 3Ds Max. Данными средствами проводится синтез графической информации (фотографий, чертежей, планов раскопов, ортофотопланов, данных лазерной тахеометрической съемки и фотограмметрических 3D-моделей) и последующие проектные работы по реконструкции памятника. Этап визуализации включает создание итогового иллюстративного отчёта реконструкции с использованием качественной фотореалистичной графики на основе полученной модели памятника, с отображением аутентичного ландшафта и феноменологии места. В соответствии с задачами реконструкции данный этап может включать создание постеров и видеоматериалов, приложений виртуальной и дополненной реальности (ПО Lumion, Unity3D и др). Непременной вехой проекта должен быть этап верификации и научной критики модели. Верифицируемая реконструкция внешнего облика памятников должна в максимальной степени опираться на данные имеющихся источников. Понятно, что модели обладают определенной точностью, достоверное воссоздание пластики и декоративных композиций может сочетаться с обоснованными заимствованиями по аналогам. Работы по изучению и реконструкции памятника сопровождаются выпуском документации: чертежей, схем, планов, пояснительных записок, отчетов, веб-страниц и пр. Стоит отметить, что работы по реконструкции являют собой итерационный процесс, когда результаты, полученные на одном из этапов, могут послужить для коррекции данных предыдущих этапов, для уточнения исследовательских гипотез и проектных решений.

С уверенностью можно сказать, что реализация тщательно подготовляемого нами проекта по виртуальной реконструкции архитектурной декоративной системы христианских храмов позволит по-другому осветить традиционные вопросы и расширит исследовательские горизонты.

⁵ BIM (Building Information Model) - информационная модель сооружения, цифровое представление физических и функциональных характеристик объекта. Формат BIM обычно содержит трёхмерную модель объекта, связанную с базой данных, в которой каждому элементу модели сопутствуют все требуемые характеристики. BIM — это общий цифровой ресурс знаний для получения информации об объекте.



Выводы

Подводя итог, необходимо отметить, что проект по виртуальной реконструкции архитектурной декорации христианских церквей X–XI вв. чрезвычайно актуален как для научного изучения памятников скульптуры средне-византийского периода (он удачно вписывается в общеевропейский интерес к этой теме, достаточно напомнить о недавнем исследовании К. Вандерхейде [31], а также французской исследовательницы грузинского происхождения Н. Яманидзе, которая активно занимается исследованием алтарных преград Грузии [32]), так и для целей популяризации этой темы. Несомненно, виртуальная реконструкция служит мощным средством сохранения и популяризации культурно-исторического наследия. Ее результаты могут лечь в основу создания качественных путеводителей и виртуальных туров. Виртуальные реконструкции архитектурного убранства христианских церквей X–XI вв. на рассматриваемых территориях могли бы активно использоваться в музейных экспозициях (в г. Сухум, Новый Афон и Цхинвал) и при написании популярных путеводителей (тем более что деловые связи с коллегами, которые отвечают за эту деятельность на местах, налажены в ходе совместных исследований прошедших лет). Хочется напомнить также, что по данным Федерального агентства по туризму РФ эти направления приоритетны для отечественных путешественников (возможность использования карты МИР, оплаты рублями, ознакомление с культурными и природными ресурсами и т. д.).

Литература

1. Ендольцева Е. Ю. *Архитектурная пластика Абхазии в период Абхазского царства (VIII – XI вв.)*. Москва : ИВ РАН, 2020. 430 с.
2. Сакания С. М. Бзыбский храм и происхождение крестово-купольной формы. *XLV итоговая научная сессия (24-26 апреля) Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии. Тезисы докладов*. Сухум, 2001. С. 46–47.
3. Сакания С. М. Политическая и культурная связь Абхазии с Византией, Русью и Аланией. *Четвертая Кубанская археологическая конференция. Тезисы и доклады*. Краснодар, 2005. С. 250–252.
4. Сакания С. М. Типология апсид в раннесредневековых храмах Абхазии. *Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. (Москва). 21-25 апреля 2014 г.* Москва, 2014. С. 274–275.
5. Сакания С. М., Требелева Г. В. *Позднеантичные и средневековые христианские храмы Северо-Восточного Причерноморья. Каталог. Том. 1. Западная Абхазия (Гагрский, Гудаутский, Сухумский районы)*. Магнитогорск: ЗАО «Магнитогорский Дом печати», 2019.
6. Хрушкова Л. Г. *Скульптура раннесредневековой Абхазии. V–X века*. Тбилиси: Мецниереба, 1980. 127 с.
7. Хрушкова Л. Г. Восточное Причерноморье в византийскую эпоху. История. Архитектура. Археология = The East Coast of the Black Sea in the Byzantine era. History. Architecture. Archaeology. Калининград : [б. и.] ; Москва : РОС-ДОАФК, 2018. 479 с.



8. Меписашвили Р., Цинцадзе В. *Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида-Картли*. Тбилиси : Мецниереба, 1975. 198 с.

9. Dadiani T., Khundadze T., Kvachataдзе E. *Medieval Georgian Sculpture*. Tbilisi, 2017. 424 pp.

10. Сланов А. А. *Исторические области Южной Осетии*. Владикавказ : СОИГСИ им. В. И. Абаева, 2017. 223 с.

11. Ендольцева Е. Ю. Мотив головы барана в архитектурной пластике Кавказа X – XIV вв. ALLON : к 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты : коллективная монография, Москва, 2021 - Цхинвал, 2021 / [В. Б. Тедеев, А. И. Фалилеев, А. А. Туаллагов и др.] ; редакционная коллегия: А. Ю. Скаков (отв. ред.), И. В. Скакова ; Российская академия наук, Институт востоковедения, Юго-Осетинский государственный университет имени А. А. Тибилова. Москва : ИВ РАН, 2021. С. 161–173.

12. Ендольцева Е. Ю., Скаков А. Ю. Зооморфные образы в архитектурной пластике Кавказа IX–XI вв. (Абхазия и Южная Осетия): традиционная культура в формировании христианских образов. *Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Вопросы истории и теории христианского искусства*. 2020(37):9-27. <http://dx.doi.org/10.15382/sturV202037.9-27>

13. Ендольцева Е. Ю. Образ змеи-дракона в архитектурной декорации христианских храмов Кавказа в эпоху Средневековья. *Россия. Грузия. Христианский Восток. Духовные и культурные связи. Сборник статей по материалам VIII Научных чтений, посвященных памяти Д. И. Арсенишвили*. Москва, 2021. С. 167–177.

14. Искусство Абхазского царства VIII-XI веков = The art of Abkhazian kingdom from the VIIIth to the XIth centuries : христианские памятники Анакопийской крепости : научное издание / Русская христианская гуманитарная акад. ; [отв. ред. и сост. : Е. Ю. Ендольцева]. Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2011. 271 с.

15. Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. *Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства*. Конец VIII - X в. Москва : Индрик, 2015. 371 с.

16. Уварова П. С. *Христианские памятники Кавказа. МАК. IV*. Москва, 1894.

17. Ендольцева Е. Ю., Дбар Д. (архимандрит). Архитектурная декорация и малые формы в церкви в Дранде: новые данные. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения*. 2018;23(5):196-209. <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.18>

18. Армарчук Е. А. Резной камень храма IX – XI вв. *Средневековые искусства и ремесла. К 90-летию со дня рождения Татьяны Ивановны Макаровой /* Ред. кол. : Н.В. Жилина (отв. ред.) ; У. Ю. Кочкаров, А. М. Жилин. Москва : ИА РАН, 2021. С. 34–61.

19. Лемытская Д. Е. Информационные технологии в реставрации архитектурного наследия: учеб. пособие. Красноярск: СФУ, 2020.

20. Жеребятьев Д. И., Кончаков Р. Б. Технологии трехмерного моделирования в ракурсе исторической информатики. *Круг идей: модели и технологии исторических реконструкций : труды XI конференции Ассоциации «История и компьютер» /* Ассоциация «История и компьютер» [и др.] ; под ред.



Л. И. Бородкина, В. Н. Владимирова, Г. В. Можаяевой. Москва [и др.] : Изд-во Московского ун-та, 2010. С. 145–174.

21. Смит Б. Исследовательская деятельность Европейского Союза в области культурного наследия. *EVA 2003 Москва : [шестая Московская международная] конференция, семинары, мастер-классы, выставка, фестиваль, культурная программа : тема конференции: «Информация для всех: культура и технологии информационного общества» : материалы конференции, 1-5 декабря 2003 г.* Москва : Центр ПИК Минкультуры России : Гос. Третьяковская галерея, 2003.

22. Виртуальная реконструкция объектов историко-культурного наследия / М. В. Румянцев, А. А. Смолин, Р. А. Барышев [и др.]. *Прикладная информатика*. 2011;6(36):62–77. EDN OQZTJD.

23. Горончаровский В. А., Виноградов Ю. А., Мартиров В. Б., Швембергер С. В. Опыт виртуальной реконструкции архитектурных памятников античного Боспора. *Виртуальная реконструкция историко-культурного наследия в форматах научного исследования и образовательного процесса*. Красноярск: СФУ, 2012. С. 31–48.

24. Моор В. В. Архитектурное компьютерное моделирование в исследовании памятников архитектуры. *Виртуальная реконструкция историко-культурного наследия в форматах научного исследования и образовательного процесса*. Красноярск: СФУ, 2012. С. 65–67, 174–194.

25. Восстановление фресок капеллы Оветари (Ovetari). Музеи России [электронный ресурс]. 2 октября 2003. URL: <http://www.museum.ru/N14688>

26. Анисимова Т. И. Использование новых технологий при реставрации руинированной живописи. Церковь Успения на Волотовом поле под Новгородом. *Новгород и Новгородская земля. Искусство и реставрация. Выпуск 1*. Великий Новгород, 2005. С. 279–291.

27. Борисова С. В., Карташов С. А., Жеребятъев Д. И., Тришин И. Г., Мироненко М. С., Дрыга Д. О. Сохранение культурного наследия домонгольской Руси: реконструкция утраченных сюжетов каменных рельефов Георгиевского собора XIII в. *Историческая информатика*. 2018;3(25):51–75. <http://dx.doi.org/10.7256/2585-7797.2018.3.27576>

28. Свойский Ю. М., Романенко Е. В., Хлопачев Г. А., Полковникова М. Э. Трёхмерное моделирование при исследовании геометрических изображений в искусстве малых форм верхнего палеолита и мезолита Восточной Европы. *Camera praehistorica*. 2020;2(5):8–24. <http://dx.doi.org/10.31250/2658-3828-2020-2-8-24>

29. Bringing an Italian 14th century bronze masterpiece back to life with Artec Spider [электронный ресурс]. June 05, 2020. URL: <https://www.artec3d.com/news/3d-scanning-italian-baptistery-doors>. (На англ. яз.)

30. Панченко В. Б., Денисова А. А. Трёхмерные модели каменных крестов как вариант экспонирования памятников из «недоступных» мест. *Виртуальная археология. Раскрывая прошлое, обогащая настоящее и формируя будущее: материалы IV Междунар. науч. конф. Красноярск, 20–22 сентября 2021 г.* Красноярск: СФУ, 2021. С. 62–66. <http://dx.doi.org/10.17516/sibvirarch-007>

31. Vanderheyde C. *La Sculpture byzantine du IXe au XVe siècle: contexte – mise en oeuvre – décors*. Paris, 2020. (На франц. яз.)



32. Iamanidzé N. *Les installations liturgiques sculptées des églises de Géorgie (VI – XIII siècles)*. Turnhout: Vrepols, 2010. (На франц. яз.)

33. Вавулин М. В., Зайцева О. В., Пушкарев А. А. Методика и практика 3D сканирования разнотипных археологических артефактов. *Сибирские исторические исследования*. 2014(4):21–37.

34. Дрыга Д. О. К методике создания трехмерных моделей объектов культурного наследия экспонатов музейных коллекций. *Известия высших учебных заведений. Геодезия и аэрофотосъемка*. 2019;63(5):512–523. <http://dx.doi.org/10.30533/0536-101X-2019-63-5-512-523>.

35. Жеребятьев Д. И. Система электронной верификации (валидации) виртуальных реконструкций объектов историко-культурного наследия на примере московских монастырей. *Информационные технологии в гуманитарных науках. тезисы докладов конференции*. Красноярск: СФУ, 2017. С. 79.

Информация об авторе

Екатерина Юрьевна Ендольцева – доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0003-1558-2819>, kendoltseva@ivran.ru

Николай Игоревич Быстрицкий – кандидат исторических наук, заведующий Лабораторией комплексных цифровых технологий, Институт востоковедения РАН, Москва; Севастопольский государственный университет, Севастополь, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-9002-4804>, nb@rusistin.ru

Author's Links



Вклад авторов

Все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 13.06.2022; одобрена рецензентами 07.09.2022; принята к публикации 09.09.2022; опубликована 29.09.2022.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.



References

1. Endoltseva E. Yu. Architectural plasticity of Abkhazia during the period of the Abkhaz kingdom (VIII - XI centuries). Moscow : Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2020. 430 p. (In Russ.)
2. Sakania S. M. The Bzyb Church and the origin of the cross-domed form. *XLV final scientific session (April 24-26) of the Abkhaz Institute for Humanitarian Studies named after: D.I. Gulia of the Academy of Sciences of Abkhazia. Abstracts of the reports*. Sukhumi, 2001, pp. 46–47. (In Russ.)
3. Sakania S. M. Political and cultural connection of Abkhazia with Byzantium, Russia and Alania. *Fourth Kuban Archaeological Conference. Theses and reports*. Krasnodar, 2005, pp. 250–252. (In Russ.)
4. Sakania S. M. Typology of apses in the early medieval temples of Abkhazia. *E. I. Krupnov and the development of the archeology of the North Caucasus. XXVIII Krupnov Readings. Materials of the International scientific conference. (Moscow). April 21-25, 2014*. Moscow, 2014, pp. 274–275. (In Russ.)
5. Sakania S. M., Trebeleva G. V. *Late antiquity and mediaeval Christian churches of the North-Eastern Black Sea region. Catalog. Vol. 1. Western Abkhazia (Gagra, Gudauta, Sukhum regions)*. Magnitogorsk, 2019. (In Russ.)
6. Khrushkova L. G. *Sculpture of early mediaeval Abkhazia. 5th-10th centuries*. Tbilisi: Metsniereba, 1980. 127 p. (In Russ.)
7. Khrushkova L. G. *The East Coast of the Black Sea in the Byzantine era. History. Architecture. Archaeology*. Kaliningrad–Moscow, 2018. 479 p. (In Russ.)
8. Mepisashvili R., Tsintsadze V. *Architecture of the upland part of the historical province of Georgia - Shida Kartli*. Tbilisi : Metsniereba, 1975. 198 p. (In Russ.)
9. Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E. *Medieval Georgian Sculpture*. Tbilisi, 2017. 424 pp.
10. Slanov A. A. *Historical regions of South Ossetia*. Vladikavkaz, 2017. 223 p. (In Russ.)
11. Endoltseva E. Yu. The motif of ram's head in architectural decoration in Caucasus in X – XIV centuries. *ALLON: to the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitstsoyty*. Moscow, 2021 - Tskhinvali, 2021. Moscow : IOS RAS, 2021, pp. 161–173. (In Russ.)
12. Endoltseva E. Yu., Skakov A. Yu. Zoomorphic images in architectural decoration of Caucasus in 9th-11th centuries. Abkhazia and South Ossetia): traditional culture in the formation of Christian images. *Herald of orthodox Saint Tikhon Humanitarian University. Questions of history and theory of Christian art*. 2020(37):9-27. (In Russ.) <http://dx.doi.org/10.15382/sturV202037.9-27>
13. Endoltseva E. Yu. The image of a dragon snake in the architectural scenery of Christian churches of the Caucasus in the Middle Ages. *Russia. Georgia. Christian East. Spiritual and cultural links. Collection of the materials of VIII scientific readings, dedicated to the memory of D. I. Arsenishvili*. Moscow, 2021, pp. 167–177. (In Russ.)
14. *Art of the Abkhazian kingdom from the VIIIth to the XIth centuries : Christian monuments of the Anacopia fortress : scientific publication*. Ed. by E. Yu. Endoltseva. Saint Petersburg, 2011. 271 p. (In Russ.)
15. Vinogradov A. Yu., Beletsky D. V. *Church architecture of Abkhazia in the era of the Abkhazian kingdom. The end of the VIII - X centuries*. Moscow : Indrik, 2015. 371 p. (In Russ.)
16. Uvarova P. S. *Christian monuments of the Caucasus. MAC. IV*. Moscow, 1894. (In Russ.)



17. Endoltseva E. Yu., Dbar D. (Archimandrite). Architectural decoration and small forms in Dranda Church: new findings. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4, Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations]. 2018;23(5):196-209. (In Russ.) <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.5.18>

18. Armarchuk E. A. The carved stone of the temple of the IXth – XIth centuries. *Medieval arts and crafts. To the 90th anniversary of Tatyana Ivanovna Makarova's birth*. Moscow: IOS RAS, 2021, pp. 34–61. (In Russ.)

19. Lemytskaya D. E. Information technologies in the restoration of architectural heritage: textbook. Krasnoyarsk, 2020. (In Russ.)

20. Zherebyatiev D. I., Konchakov R. B. Technologies of 3D modeling in the perspective of historical informatics. *Circle of Ideas: Models and Technologies of Historical Reconstructions*: Proceedings of the XI Conference of the Association «History and Computer». Moscow : Publishing House of Moscow University, 2010, pp. 145–174. (In Russ.)

21. Smith B. Activities and Research for Cultural Heritage in the European Union. *Information for all: Culture and Information Society Technologies: materials of the International conference EVA 2003, Moscow, December 1-5, 2003*. Moscow, 2003.

22. Romyantsev M., Smolin A., Baryshev R., Rudov I., Pikov N. Virtual reconstruction of historical and cultural heritage objects. *Journal of Applied Informatics*. 2011;6(36):62-77. EDN OOTZJD. (In Russ.)

23. Goroncharovsky V. A., Vinogradov Yu. A., Martirov V .B., Shvemberger S. V. Experience of virtual reconstruction of architectural monuments of the ancient Bosphorus. *Virtual reconstruction of historical and cultural heritage in the formats of scientific research and educational process*. Krasnoyarsk, 2012, pp. 31–48. (In Russ.)

24. Moore V. V. Architectural computer modeling in the study of architectural monuments. *Virtual reconstruction of historical and cultural heritage in the formats of scientific research and educational process*. Krasnoyarsk, 2012, pp. 65–67, 174–194. (In Russ.)

25. Restoration of the frescoes in the Ovetari Chapel. *Museums of Russia*. October 2, 2003. URL: <http://www.museum.ru/N14688>. (In Russ.)

26. Anisimova T. I. The use of new technologies in the restoration of ruined painting. Church of the Assumption on the Volotovo field near Novgorod. *Novgorod and Novgorod land. Art and restoration. Issue 1. Veliky Novgorod*, 2005, pp. 279–291. (In Russ.)

27. Borisova S. V., Kartashov S. A., Zherebyatyev D. I., Trishin I. G., Mironenko M. S., Dryga D. O. Preservation of Pre-Mongol Rus Cultural Heritage: Reconstruction of the Lost Stone Reliefs of the 13th Century St. Georger's Cathedral. *Historical informatics*. 2018;3(25):51–75. (In Russ.) <http://dx.doi.org/10.7256/2585-7797.2018.3.27576>

28. Svoyski Y. M., Romanenko E. V., Khlopachev G. A., Polkovnikova M. E. 3D modeling in the studies of the portable art geometrical images of the Upper Paleolithic and Mesolithic of Eastern Europe. *Camera praehistorica*. 2020;2(5):8–24. (In Russ.) <http://dx.doi.org/10.31250/2658-3828-2020-2-8-24>

29. Bringing an Italian 14th century bronze masterpiece back to life with Artec Spider. June 05, 2020. URL: <https://www.artec3d.com/news/3d-scanning-italian-baptistery-doors>

30. Panchenko V., Denisova A. Three-dimensional models of medieval stone crosses used as a model for displaying artifacts from “inaccessible” places. *Virtual archaeology. Revealing the Past, Enriching the Present and Shaping the Future. Proceedings of the Forth International Scientific Conference. Krasnoyarsk, 20–22 September 2021*. Krasnoyarsk, 2021, pp. 62–66. (In Russ.) <http://dx.doi.org/10.17516/sibvirarch-007>



31. Vanderheyde C. *La Sculpture byzantine du IX^e au XV^e siècle: contexte – mise en oeuvre – décors*. Paris, 2020. (In Fren.)

32. Iamanidzé N. *Les installations liturgiques sculptées des églises de Géorgie (VI – XIII siècles)*. Turnhout: Brepols, 2010. (In Fren.)

33. Vavulin M. V., Zaytseva O. V., Pushkaryov A. A. 3D scanning techniques and practices used for different types of archaeological artifacts. *Siberian historical research*. 2014(4):21-37. (In Russ.)

34. Dryga D. O. The technique of creating three-dimensional models cultural heritage exhibits of museum collections. *Izvestia vuzov. Geodesy and aerophotosurveying*. 2019;63(5):512-523. <http://dx.doi.org/10.30533/0536-101X-2019-63-5-512-523>.

35. Zherybatiev D. I. System of electronic verification (validation) of virtual reconstructions of objects of historical and cultural heritage on the example of Moscow monasteries. *Information technologies in the humanities*. Krasnoyarsk, 2017, p. 79. (In Russ.)

Information about the authors

Ekaterina Yu. Endoltseva – Doctor of Sciences in Art Criticism, Senior Researcher at the Department of Comparative Cultural Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, <https://orcid.org/0000-0003-1558-2819>, kendoltseva@ivran.ru

Nikolay Igorevich Bystritskiy – Candidate of Sciences in History, Head of the Laboratory for Integrated Digital Technologies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Sevastopol State University, Sevastopol, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-9002-4804>, nb@rusistin.ru

Author's Links



Authors contributed

The authors contributed equally to this article.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 13.06.2022; approved after reviewing 07.09.2022; accepted for publication 09.09.2022; published 29.09.2022.

The authors have read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Ethnology, Anthropology and Ethnography

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Этнология, антропология и этнография

Научная статья

УДК 93:069.015(91)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-632-642>

Исторические науки

Архивные данные об историческом местоположении Азиатского музея в здании Кунсткамеры

Дмитрий Владимирович Иванов

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия,

dmitivanov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3096-2943>

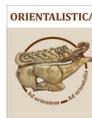
Аннотация. Азиатский музей был первым специализированным исследовательским центром востоковедения в Российской империи. Преемниками Азиатского музея в настоящее время являются Институт востоковедения Российской академии наук (Москва) и Институт восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург). Впоследствии нумизматические коллекции Азиатского музея были переданы Государственному Эрмитажу, а собрания этнографических артефактов дополнили фонды и экспозиции современного Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук (Санкт-Петербург). Поэтому изучение истории Азиатского музея имеет важное значение как для истории востоковедения, так и для истории музеев и специальных коллекций в России. Архивные владения показывают, что в 1820-х годах коллекции Азиатского музея были выделены в западном крыле нынешнего здания Кунсткамеры и занимали всего пять комнат на первом этаже. В 1830-х годах некоторые российские музеи были реформированы. Азиатскому музею пришлось изменить свое местоположение: он занимал зал на первом этаже в Кунсткамере. Позже, в 1837 году, предметы, которые принадлежали этнографической коллекции, были переданы недавно созданному Этнографическому музею Академии наук. Теперь они являются неотъемлемой частью собраний Музея антропологии и этнографии Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Ключевые слова: Кунсткамера; Азиатский музей; Этнографический музей; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; история востоковедения в России; история музейного дела в России

Для цитирования: Иванов Д. В. Архивные данные об историческом местоположении Азиатского музея в здании Кунсткамеры. *Ориенталистика*. 2022;5(3):632–642. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-632-642>.



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





Archival data on Historical locations of the Asiatic Museum in the Kunstkamera building

Dmitrii Vladimirovich Ivanov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS,
dmitivanov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3096-2943>

Abstract. The Asiatic Museum was the first specialized research centre for oriental studies in Imperial Russia. The successors of the Asiatic Museum are nowadays the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow) and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg). The Asiatic Museum collection of coins was subsequently transferred to the State Hermitage and the collections of ethnographic artefacts were embedded into the collections of what is nowadays Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg). Studying the history of the Asiatic Museum is therefore significant both for the history of oriental studies and the history of museums and special collections in Russia. The archival holdings reveal that in the 1820s the Asiatic Museum collections were allocated in the west wing of the present Kunstkamera building and occupied only five rooms in the first floor. In the 1830s some of the Russian museums were reformed. The Asiatic Museum had to change its location: it occupied a hall in the first floor in the Kunstkamera. Later, in 1837, the items, which belonged to the ethnographic collection were transferred to the newly established Ethnographic Museum of the Academy of Sciences. Now they form an integral part of the collections of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera).

Keywords: The Kunstkamera Museum, St Petersburg, Russia; the Asiatic Museum, St Petersburg, Russia; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera); Russia, history of oriental studies in; Russia, museums, history of

For citation: Ivanov D. V. Archival data on Historical locations of the Asiatic Museum in the Kunstkamera building. *Orientalistica*. 2022;5(3):632–642. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-632-642>

Введение

Азиатский музей занимает особое место в истории отечественного востоковедения и музееведения. Создававшийся как «восточный кабинет» Кунсткамеры, Азиатский музей стал первым самостоятельным учреждением, возникшим на базе старейшего музея России, положив начало разделению единого академического музея на ряд отдельных крупных музеев: Азиатского, Египетского, Ботанического, Зоологического, Минералогического, Анатомического, Этнографического. История ранних восточных экспонатов



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





современного Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН также связана с Кунсткамерой и Азиатским музеем.

Цель статьи – выяснить, какие именно помещения в здании Кунсткамеры занимал Азиатский музей в 20–30-е гг. XIX в.

Материалы и методы

В качестве метода использован анализ различных архивных документов, хранящихся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН и в архиве МАЭ РАН.

Поступление восточных коллекций в Императорскую Академию наук началось с момента основания Академии, поэтому неудивительно, что еще в 1733 г. переводчик Коллегии иностранных дел Георг Якоб Кер (1692–1740) советовал создать отдельную Академию или Общество восточных наук и языков в Российской империи [1, с. 6-7]; думал об организации подобного учреждения и М.В. Ломоносов, в черновых записях которого упоминается «Ориентальная академия» [2, с. 9]. Но в XVIII в. эта идея развития не получила, и все коллекции по культуре различных народов Азии поступали в Кунсткамеру, которая тогда была также главным центром по изучению Востока. Возрождение мысли об основании в России «Азиатской академии» приходится на начало XIX в., когда подобное предложение в 1802 г. высказал известный писатель, путешественник, дипломат Ян Поттоцкий [3, с. 258], однако реальное воплощение замысла единого востоковедного центра связано с именем известного государственного деятеля С. С. Уварова, выступившего в 1810 г. с «Проектом Азиатской академии» [1, с. 8]. Будущий министр народного просвещения полагал необходимым изучать в этой академии китайскую, арабскую, персидскую литературу и тибетские тексты [4, с. 259].

Когда в 1818 г. Академия наук приобрела большую коллекцию арабских рукописей, принадлежавшую Ж. Л. Руссо¹ [5, с. 77], С. С. Уваров, ставший в этом же году президентом Академии, просил министра духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицына устроить при Кунсткамере особое отделение для восточных рукописей и предметов под названием «Восточный кабинет» и назначить хранителем этого «кабинета» (с прибавкой жалования) известного востоковеда академика Х. Д. Френа, занимавшегося разбором восточных монет Минц-кабинета Кунсткамеры с лета 1817 г.

Именно Френ предложил назвать «восточный кабинет» Кунсткамеры Азиатским музеем [6, с. 16-17]. Так началась история «музея в музее», под который выделили помещение на первом этаже здания Кунсткамеры и куда отдали восточные рукописи, монеты, археологические предметы, а также коллекцию калмыцких культовых предметов [6, с. 18]. Распоряжение о создании нового музея было подписано Уваровым 11 ноября 1818 г., а уже 17 декабря архитектор Д. Е. Филиппов доложил о том, что шкафы и другое оборудование для Азиатского музея готовы [7, с. 214]. В июле 1819 г. музей открылся для посетителей [8, с. 24].

В 1819 г. академик Френ сообщает о различных новых поступлениях [9, с. 497]. К ним относится и доставленная в этом году из Марселя коллекция 500 арабских манускриптов Ж. Л. Руссо. Сам Френ был столь впечатлен этим событием, что написал следующее: «Собрание до словесности касающихся сочинений, принадлежащих Императорской Академии Наук, в течении

¹ Жан-Батист Луи Жак Руссо (1780–1831) – французский консул в Алеппо и Триполитании, востоковед и коллекционер. О нем и его коллекциях см: [10, с. 56–69].



прошедшего лета обогатилось таким сокровищем, которое, не только по своей новости и драгоценности, но и по важности, и великому влиянию, какое оно должно иметь в России в будущие времена, на обработку такой части учения, на которую столь долгое время не обращали никакого внимания, заслуживает быть упомянутым в летописях Академии, и обнародованным. К прежним сокровищам Азиатского Музея, присвокуплены ныне единовременно почти до пяти сот Арабских, Персидских и Турецких рукописей» [11, с. 1]. Кроме того, столь существенное пополнение фонда позволило Френу претендовать на новые помещения: «Наконец при большем распространении Музея могут быть в оном помещены быть (в тексте это слово действительно повторяется?) золотые, серебряные и медные антики, которые некогда были выкопаны из могил Сибири, Собрание Монгольских Идолов², стаканов, чаш и пр. с Арабскими надписями» [11, с. 1]. Сразу отметим, что Френу удалось добиться расширения Музея. Попытаемся разобраться, в каких кабинетах и залах здания Кунсткамеры располагался «Азиатский музей». Т. В. Станюкович, к сожалению, без ссылок на источники, пишет: «Под этот отдел, часто называемый уже в то время Азиатским музеем, было отведено несколько комнат в 1-м этаже *восточного крыла* (курсив наш. – Д. И.) здания Кунсткамеры (окнами на Неву)» [7, с. 214], и в другом месте: «экспонаты Азиатского кабинета, <...> экспонаты из Египта, влившиеся впоследствии в специальный Египетский музей³, разместились в служебных кабинетах *восточного крыла здания* (курсив наш. – Д. И.)» [7, с. 207–208], помещая Азиатский и Египетский музеи друг напротив друга. Где находился Египетский музей, мы знаем точно – на стенах его кабинетов в восточном крыле здания сохранились настенные росписи в псевдоегипетском стиле, выполненные в первой половине XIX в. Ф. Рихтером (Рис. 1. – Fig.1), а Френ, следовательно, расположился с восточными коллекциями в комнатах, занимаемых ныне Отделом Америки и заместителем директора по научной работе.



Рис. 1. Фрагмент росписи одного из кабинетов бывшего Египетского музея. Художник Ф. Рихтер. Первая половина XIX в. Фото автора.

Fig. 1. Detail of painting of one of the room of the former Egyptian Museum.

F. Richter. First half of the 19th century. Photo by the author.

² Современная коллекция МАЭ № 719.

³ Египетский музей существовал в здании Кунсткамеры с 1825 по 1862 г. Его возникновение связано с покупкой египетских древностей у Франсуа де Кастильоне, занимавшегося раскопками в Мемфисе и Фивах [10, с. 233], однако некоторые египетские раритеты упоминаются среди экспонатов Кунсткамеры еще Осипом Беляевым в 1800 г. [10, с. 234]. В 1862 г. Египетский музей был упразднен, а артефакты отданы в Эрмитаж. Мумии оставались в собрании Музея антропологии и этнографии до 1930 г., когда три из них переехали в Эрмитаж. В настоящее время в МАЭ хранится одна мумия взрослого египтянина, а также две (мумифицированных?) головы из собрания Кастильоне [10, с. 236].



Усомниться в этом нас заставил отчёт «каменного подрядчика» Дмитрия Грачёва⁴ о работах его артели в здании Академической Кунсткамеры. Отчёт был написан в январе 1826 г.⁵, но работы проводились, по всей видимости, в 1825 г.

Помимо прочего каменщики сделали следующее: «В нижнем коридоре из уничтоженных дверей выломано старых коробок. В оном же *коридоре через Азиатский Музеум* (курсив наш. – Д. И.) сделана стенка из кирпича <неразб.>⁶. Где было наружное крыльцо из двери по фасаду сделано окно. Во 2-ом Этаже над сею дверью *подле кабинета Петра I-го* (курсив наш. – Д. И.) тоже из дверей сделано окно. В Азиатском Музеуме со стороны отломанного каменного наружного крыльца заделано кирпичом наглухо окно»⁷. В целом эта часть отчета о работе касается разбора крыльца с торца здания, имевшего в XVIII – начале XIX в. два основных входа – с западного и с восточного торца.

Мы точно знаем расположение Кабинета Петра Великого, находившегося на втором этаже *западного крыла* Кунсткамеры, но тогда получается, что Азиатский музей в 20-е гг. XIX в. находился на первом этаже также *западного крыла*, примыкая к отломанному с торца крыльцу. Кроме того, из текста следует, что через «музеум» проходил коридор. Но все кабинеты Кунсткамеры располагались вдоль коридоров, а не пересекались ими насквозь.

Возможно, подрядчик, не будучи сотрудником музея, ошибся в описании? Или кабинет Петра Великого после возвращения из эвакуации во время Отечественной войны 1812 г. переместили на второй этаж восточного крыла? Очень маловероятно, но все-таки возможно. И значит, каменщики разобрали крыльцо с восточного торца.

Ответы можно найти в другом документе, представляющим краткое описание отделов музея в 1827 г. Автор этого описания (к сожалению, его подпись неразборчива) как бы идет по первому этажу музея с восточного входа: «В здании Кунст-камеры помещены в нижнем этаже: В 1-ой комнате на левой руке⁸ механическое бюро <неразб.> Страссером. Во 2-ой комнате на правой руке⁹ кабинет с Египетскими мумиями, под надзором Г. Академика

⁴ В тексте фамилия написана не очень разборчиво, но, скорее всего, это Грачёв.

⁵ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1825 г.). Делопроизводственные материалы. № 1: О починке по академическим домам разных повреждений. Л. 15 об. л. 261.

⁶ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1825 г.). Делопроизводственные материалы. № 1: О починке по академическим домам разных повреждений. Л. 15 об. л. 261.

⁷ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1825 г.). Делопроизводственные материалы. № 1: О починке по академическим домам разных повреждений. Л. 15 об. л. 261 об.

⁸ Сейчас – кабинет Отдела Америки. Комнаты, ближайшие к восточному торцу здания, до 1837 г., похоже, занимали подсобные помещения и сторожа. 27 апреля 1837 г. распоряжением вице-президента АН их также передали Египетскому музею – «Распространить Египетский музеум присоединив к нему еще комнату, занимаемую ныне сторожами и противлежащий угловой покой» [6, л. 7].

⁹ Один из кабинетов Отдела учета, объединенный с кабинетом Отдела Африки.



Грефера¹⁰. В 3-й комнате¹¹ минералы на правой стороне русские, а на левой иностранные. В середине той комнаты стоят две модели мостов. В 4-й круглое зало¹² с кораллами и проч. В середине сего зала, по сторонам, расположены систематически раковины и стоит под стеклянным куполом система мира Г. Сэрара (?) (в тексте неразборчиво), названная в другом документе – «Хрустальный глобус с прибором»¹³. В 5-й зало¹⁴ с анатомическими препаратами. 6. *Пять комнат с азиатским минц-кабинетом*¹⁵, *идолами, платьями и прочими редкостями под надзором академика Френа* (курсив наш. – Д. И.)¹⁶.

Из этого описания очевидно, что Азиатский музей располагался не напротив Египетского музея, а в противоположном конце здания, в комнатах, сейчас занимаемых Отделами Сибири, Музеем Ломоносова, а также кабинетом Главного хранителя. И это очень закономерно, если вспомнить, что первоначально Френ должен был заниматься именно разбором восточных монет. Видимо, в 1817 г., по прибытии в Петербург, он разместился в минц-кабинете, где были собраны монеты и медали. Минц-кабинет на первом этаже западного крыла стал основой нового музея (Рис. 2. – Fig. 2).

Позднее, с увеличением коллекций, Френу удалось получить и соседние кабинеты, так что к середине 20-х гг. XIX в. Азиатский музей занял все помещения первого этажа западного крыла вдоль коридора (Рис. 3. – Fig. 3). Тогда и получилось, что коридор проходил *через «Азиатский музей»*, а подрядчик оставил точное описание характера и места проведенных работ.



Рис. 2. Фрагмент лепнины XVIII в., украшающей потолок одной из комнат бывшего Минц-кабинета Кунсткамеры.

Хорошо видны декоративные монеты и медали. Фото автора.

Fig. 2. Detail of XVIIIth century stucco molding decorating the ceiling of one of the rooms of the former Mintz-cabinet of the Kunstkamera. Decorative coins and medals are clearly visible.

Photo by the author.

¹⁰ В тексте неразборчиво, но явно имеется в виду академик Ф. Б. Грефе.

¹¹ Нынешний зал Африки.

¹² Круглый зал первого этажа.

¹³ СПбФ АРАН. Фонд 2. Канцелярия Конференции и Секретариат АН. Опись 1 (1827 г.). Делопроизводственные материалы Канцелярии Конференции и Секретариата АН. № 3: Об Академических зданиях. Л. 14.

¹⁴ Нынешний зал Японии.

¹⁵ Отметим, что Френ занимался только восточными нумизматическими коллекциями. Европейским минц-кабинетом, перенесённым в восточное крыло здания, ведал академик Грефе [3, л. 208 об.], возглавлявший также Египетский музей.

¹⁶ СПбФ АРАН. Фонд 2. Канцелярия Конференции и Секретариат АН. Опись 1 (1826 г.). Делопроизводственные материалы Канцелярии Конференции и Секретариата АН. № 2: О доставлении сведений о вещах царской фамилии, хранящихся при АН со времен Петра Великого и о сделанных по высочайшему повелению справок для Об-ва поощрения художников относительно академических зданий. Л. 208–208 об.



Рис. 3. Азиатский музей располагался на первом этаже западного (левого) крыла Кунсткамеры. Хорошо видно боковое крыльцо, вместо которого в 1825 г. артелью Дмитрия Грачёва было сделано окно. Фото гравюры: общественное достояние.

Fig. 3. The Asiatic Museum was located on the first floor of the western (left) wing of the Kunstkamera. The side porch is clearly visible, instead of which Dmitry Grachev's team made a window in 1825. Photo of engraving from open sources.

Петербургского университета Михаил Григорьевич Волков, официально назначенный помощником Френа лишь в 1826 г. [8, с. 26]. Видимо, из-за этого, не имея достаточно времени, сосредоточившись на текстах и монетах, Френ приступил к приему этнографических коллекций Кунсткамеры («идолы и платья»), включавших и буддийские памятники, только в декабре 1826 г. [12, с. 115]; а примерно через десять лет они опять будут перемещены.

Создание Азиатского музея положило начало давно назревавшему разделению Кунсткамеры на ряд самостоятельных музеев.

22 сентября 1836 г. вице-президент Императорской Академии наук М. А. Дондуков-Корсаков поручил хранителю минералогического кабинета А. Ф. Постельсу подготовить проект Этнографического музея¹⁸. А на следующий год был учрежден и сам музей – Этнографический музей Академии наук, куда вошли все экспонаты из Азиатского музея, кроме восточных рукописей,

Старая ошибка с определением местоположения Азиатского музея, видимо, обусловлена данными другого документа 1827 г. – «Об Академических зданиях», в котором перечислены 11 залов (отделов) музея. В этом перечне «египетские мумии» указаны под № 9, а почти сразу за ними под № 11 – «Собрание Азиатских народов, уборы, идолы и каменные китайские и японские вещи»¹⁷, что и позволило поместить Египетский и Азиатский «музеумы» друг напротив друга. Но дело в том, что данный документ представляет собой *перечень* отделов, в нем нет разделения на этажи и точного указания на расположение кабинетов – это и породило ошибку.

Собрание восточных рукописей и нумизматики продолжало пополняться и в 20-е гг. XIX в. [5, с. 498, 507, 510]. Отметим, что первые годы Френ был единственным сотрудником Азиатского музея. В 1823 г. ему начал помогать кандидат С.-Пе-

¹⁷ СПбФ АРАН. Фонд 2. Канцелярия Конференции и Секретариат АН. Опись 1 (1827 г.). Делопроизводственные материалы Канцелярии Конференции и Секретариата АН. № 3: Об Академических зданиях. Л. 15 об. – 16.

¹⁸ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1836 г.). Делопроизводственные материалы: № 306. Дело о разборе Этнографического кабинета и составлении каталога. Л. 1 об.



книг и монет¹⁹. Эта очередная передача обусловлена тем, что в Азиатском музее оказалось сосредоточено слишком много разных восточных памятников и, как справедливо отмечает А. П. Базиянц: «Конечно, ни колоссальных знаний Х. Д. Френа, ни самоотверженного труда М. Г. Волкова было недостаточно для обработки материалов Азиатского музея» [8, с. 27]. Кроме того, есть основания полагать, что Френ, увлеченный изучением текстов и монет, не уделял много внимания «идолам и платьям». Так, поступившие к нему в 1827 г. бурятский костюм и украшения академик Френ в 1828 г. передал комиссару Академического музея И. А. Алексееву²⁰. Уже в эти годы Азиатский музей начал формироваться как уникальное собрание именно восточных рукописей и ксилографов, а не этнографических предметов.

27 апреля Дондуков-Корсаков распорядился: «Уборы и разную утварь Азиатских народов новейшего времени отделить из Азиатского музеума и присоединить к Этнографическому кабинету, для которого отвести ротонду и вторую большую залу в нижнем этаже Кунсткамеры»²¹; а из журнала поступлений Музея антропологии и этнографии за 1837–1877 гг. известно, что хранители А. Ф. Постельс и Е. И. Шрадер получили от академика Френа все предметы прежнего Азиатского музея, которые, согласно новому распределению, должны перейти в Этнографический музей.

В конце 30-х гг. XIX в. в здании Кунсткамеры размещались Азиатский, Этнографический и Египетский музеи, а также кабинет Петра I²² [9, с. 222]. Позднее Азиатский музей перевели в соседнее здание²³, в 1862 г. египетские древности передали в Эрмитаж [3, с. 235]. Во второй половине XIX в. в здании Кунсткамеры остались Галерея Петра I²⁴ и Музей антропологии и этнографии Академии наук.

Выводы

В 20-х гг. XIX в. Азиатский музей, формировавшийся вокруг минц-кабинета Кунсткамеры, занимал 5 кабинетов на первом этаже западного крыла здания Кунсткамеры. С конца 30-х гг. и до середины XIX в. Азиатский музей располагался в одном из больших залов первого этажа²⁵ по соседству с Этнографическим музеем. Позднее коллекции Азиатского музея были перемещены в здание на Университетской набережной, д. 5, литера Б. Этнографические экспонаты Азиатского музея в 1837 г. вошли в состав Этнографического музея Академии наук.

¹⁹ Нумизматика из Азиатского музея позднее поступит в Эрмитаж

²⁰ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1825 г.). Делопроизводственные материалы. № 1: 0 починке по академическим домам разных повреждений. л. 15 об.

²¹ СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1836 г.). Делопроизводственные материалы: № 306. Дело о разборе Этнографического кабинета и составлении каталога. Л. 7.

²² Естественнонаучные коллекции были перемещены в соседнее здание.

²³ Университетская наб., д. 5, литера Б.

²⁴ Позднее расформирована, большинство экспонатов переданы в Эрмитаж.

²⁵ Предположительно современный зал Японии.



Источники

1. СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1825 г.). Делопроизводственные материалы. № 1: О починке по академическим домам разных повреждений.
2. СПбФ АРАН. Фонд 2. Канцелярия Конференции и Секретариат АН. Опись 1 (1827 г.). Делопроизводственные материалы Канцелярии Конференции и Секретариата АН. № 3: Об Академических зданиях.
3. СПбФ АРАН. Фонд 2. Канцелярия Конференции и Секретариат АН. Опись 1 (1826 г.). Делопроизводственные материалы Канцелярии Конференции и Секретариата АН. № 2: О доставлении сведений о вещах царской фамилии, хранящихся при АН со времен Петра Великого и о сделанных по высочайшему повелению справок для Общества поощрения художников относительно академических зданий.
4. СПбФ АРАН. Фонд 4. Административно-хозяйственное управление учреждений АН СССР. Опись 2 (1836 г.). Делопроизводственные материалы: № 306. Дело о разборе Этнографического кабинета и составлении каталога.
5. АМАЭ. Фонд К-IV. Материалы и документы Музея антропологии и этнографии. Опись 1. № 3: Журнал поступлений 1837–1877.

Литература

1. Тихонов Д. И. Сокровища Азиатского музея и их собиратели (исторический очерк). В: Сборник МАЭ Т. XXIX. Л.: Наука; 1973. С. 4–33.
2. Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука; 1972. 595 с.
3. Хартанович М. В. К истории египетской коллекции Франсуа де Кастильоне в МАЭ РАН. В: Ю. К. Чистов (ред.), *Радловский сборник : Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г.* СПб.: МАЭ РАН; 2013. С. 232–237. EDN QLNIXD.
4. Хартанович М. Ф. Граф Сергей Семенович Уваров: от «проекта Азиатской академии» до Азиатского музея в Кунсткамере. В: Ю. К. Чистов (ред.), *Радловский сборник : Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г.* СПб.: МАЭ РАН; 2012. С. 257–261. EDN QMIEХВ.
5. Дорн Б. А. Азиатский музей. В: Очерк истории музеев Императорской Академии наук. СПб.: Типография ИАН; 1865. С. 76–86.
6. Базиянц А. П. Азиатский музей – Институт востоковедения АН СССР 1818–1968. М.: Наука; 1969. 149 с.
7. Станюкович Т. В. Кунсткамера Петербургской академии наук. Л.: АН СССР; 1953. 240 с.
8. Базиянц А. П. 175 лет Институту востоковедения (1818–1993). М.: ИВ РАН; 1993. 98 с.
9. Летопись Кунсткамеры. 1714–1836. Авт.-сост. М. Ф. Хартанович, М. В. Хартанович. Отв. ред. Н. П. Копанева, Ю. К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН; 2014. 740 с.
10. Французов С. А. Арабграфический фонд. *Азиатский Музей – Институт восточных рукописей РАН: путеводитель*. Отв. ред. И. Ф. Попова. М.: Вост. лит., 2018. С. 51–107.



11. Френ Х. Д. Предварительное донесение о важном обогащении в нынешнем годе арабскими, персидскими и турецкими рукописями Азиатского музея С.-Петербургской Академии наук, с показанием расположения оного, и о прежних его сокровищах. В: *Прибавления к № 98. С.-Петербургских ведомостей 1819 г.* СПб.; 1819.

12. Белков П. Л. Очерки истории ранних океанийских коллекций МАЭ. СПб.: МАЭ РАН; 2015. 428 с.

Информация об авторе

Дмитрий Владимирович Иванов – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии Восточной и Юго-Восточной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-3096-2943>, dmitivanov@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.05.2022; одобрена рецензентами 25.06.2022; принята к публикации 02.07.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Tikhonov D. I. Treasures of the Asian Museum and their collectors (historical essay). In: Collection of MAE Vol. XXIX. L.: Nauka; 1973, p. 4–33.
2. Asian Museum – Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Moscow: Nauka; 1972. 595 p.
3. Khartanovich M. V. History of the collection of the Antient Egyptian Artifacts by François de Castiglione at the MAE RAS. In: Yu. K. Chistiv (ed.), *Collection of Works Devoted to Radlov: Scientific Researches and Museum Projects of MAE RAS in 2012*. St. Petersburg: MAE RAS, 2013, p. 232–237. EDN QLNIXD.
4. Khartanovich M. F. Count Sergei Semenovich Uvarov: from the "Asian Academy project" to the Asian Museum in the Kunstkamera. In: Yu. K. Chistiv (ed.),



Collection of Works Devoted to Radlov: Scientific Researches and Museum Projects of MAE RAS in 2011. St. Petersburg: MAE RAS, 2012. Pp. 257–261. EDN QMIEXB.

5. Dorn B. A. Asian Museum. In: *Essay on the history of museums of the Imperial Academy of Sciences*. St. Petersburg: IAS; 1865, p. 76-86.

6. Baziants A. P. *Asian Museum – Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences 1818-1968*. Moscow: Nauka, 1969. 98 p.

7. Stanyukovich T. C. *Kunstkamera of the St. Petersburg Academy of Sciences*. L.: USSR Academy of Sciences, 1953. 240 p.

8. Baziants A. P. *175 years old at the Institute of Oriental Studies (1818-1993)*. Moscow: IOS RAS, 1993. 98 p.

9. *Kunstkamera Chronicle. 1714–1836*. By N. P. Kopaneva, Yu. K Chistov (ed.). St. Petersburg: MAE RAS; 2014. 740 p.

10. Frähn Ch. M. Preliminary report on the important enrichment this year by Arab, Persian and Turkish manuscripts of the Asian Museum of the St. Petersburg Academy of Sciences, showing its location, and its former treasures. In: *Addition to the Saint Petersburg Vedomosti, No. 98 of 1819*. St. Petersburg, 1819.

11. Belkov P. L. *Essays on a history of the early oceanic collections in MAE*. St. Petersburg: MAE RAS; 2015. 428 p.

12. Frantsuzov S. A. Arabographic Fund. In: *Asiatic Museum – Institute of Oriental Manuscripts, RAS : Collections and Personalia*. By I. F. Popova (ed.). Moscow: Oriental Literature Publisher, 2018, p. 51-107.

Information about the author

Dmitrii Vladimirovich Ivanov – Cand. Sci. (Hist.), Senior Researcher at the Department of Ethnography of East and Southeast Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences Saint Petersburg, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-3096-2943>,
✉ dmitivanov@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.05.2022; approved after reviewing 25.06.2022; accepted for publication 02.07.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistika thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.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
- Literature of the peoples
of the world
Литературы народов мира



LITERATURE OF THE EAST
Folklore studies
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Фольклористика

Научная статья
УДК 398.541(540)
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-644-659>

Филологические науки

Мудиетту — полевые исследования
фольклорного театра Кералы

Наталья Ростиславовна Лидова

ИМЛИ РАН, Москва, Россия,

nlidova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>

Аннотация. Статья посвящена полевым исследованиям театра *мудиетту* (на языке малаялам – *muṭiyēṭṭu*) – одной из форм фольклорного искусства южноиндийского штата Керала. Переломным моментом в современной истории *мудиетту* стало его включение в 2010 году в список шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО (не признанного и не ратифицированного в РФ), повлекшее за собой целый ряд как позитивных, так и негативных последствий. К числу положительных моментов обычно относят принципиальное изменение уровня известности и доступности *мудиетту*, увеличение числа посвященных ему научных работ, а также заметное изменение материального статуса исполнителей, получающих уже не только традиционную поддержку от индуистских храмов, но и гранты от государственных структур. Гораздо реже обсуждаются отрицательные последствия. Превратившись из локальной, по сути, сельской театральной формы в признанный ЮНЕСКО шедевр мировой нематериальной культуры, *мудиетту* стал довольно быстро и принципиально меняться, трансформируясь из закрытого и даже труднодоступного мистериального представления для местных жителей в театрализованное представление для международной публики. Возникла неизбежная в таком случае мода на *мудиетту*, что создало условия для коммерциализации этого искусства. В результате представления стали ставиться не только по выработанному веками религиозному канону, но и с учетом тех факторов, которые прежде не имели для него значения. Все это создает серьезные угрозы для сохранения художественного и религиозного статуса *мудиетту*. Данная статья преследует две основные цели: 1) охарактеризовать *мудиетту* как вид традиционного керальского искусства, практически не известного отечественному читателю, 2) представить данные полевых исследований в марте 2013 года в районе Трипунитхура (Кочин), Керала, зафиксировавшие еще аутентичную и не подвергшуюся изменениям традицию.



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





Ключевые слова: Мудьетту; театр; танец; пантомима; богиня Кали; ритуал; Керала; Дарика; ЮНЕСКО

Для цитирования: Лидова Н. Р. Мудьетту — полевые исследования фольклорного театра Кералы. *Ориенталистика*. 2022;5(3):644-659. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-644-659>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-644-659>

Muṭiyēṭṭu – Field Research of Kerala Folklore Theatre

Natalia R. Lidova

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, nlidova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>

Abstract. The paper is dedicated to the results of the field research conducted in Tripunithura (India / March 2013) on Muṭiyēṭṭu theatre, one of the local folklore art forms of Kerala. It is argued that the inclusion of Muṭiyēṭṭu in 2010 in the list of Masterpieces of the Oral and Intangible Cultural Heritage / UNESCO, became a turning point in the recent history of this art form, affecting it both in positive and negative way. The positive aspect concerns primarily a fundamental shift in the level of popularity of Muṭiyēṭṭu, manifested in the appearance of a number of research projects, general publications and various databases. It also found reflection in the material status of performers now supported not only by Hindu temples but also by the Indian Government. Less often discussed are the negative consequences. Having been acknowledged as one of the cultural achievements of humankind (UNESCO), the Muṭiyēṭṭu began to change fundamentally. It transformed from a rural religious mystery performance aimed at local community of believers into an exotic theatrical art form intended for the wider international audience. As a result, performances began to be staged not only in accordance with strict religious canons developed over the centuries, but also on various occasions predetermined by commercial and public interests. This tendency poses a significant threat to the preservation of the artistic and religious authenticity of the Muṭiyēṭṭu theatre along with its cultural importance for humanity.

Keywords: Muṭiyēṭṭu, theatre; dance; pantomime; goddess Kālī; ritual; Kerala; Dārika; UNESCO

For citation: Lidova N. R. Muṭiyēṭṭu – Field Research of Kerala Folklore Theatre. *Orientalistica*. 2022;5(3):644-659. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-644-659>



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





Введение

В отличие от других сохранившихся в Керале видов театра, прежде всего *кутияттама* — наследника классической санскритской драмы¹, *мудиетту* всегда был фольклорным искусством, сформировавшимся в контексте народных ритуалов. К числу отличительных особенностей, указывающих на фольклорное происхождение *мудиетту*, относится отсутствие сцены как ограниченного и отделенного от публики пространства, что обеспечивает полную причастность и вовлеченность зрителей в разыгрываемый актерами спектакль. О народных истоках свидетельствует также почти полное отсутствие характерной для классической драмы сценической техники, а именно развитого языка жестов (*мудры*), мимики и канонизированной пластики. При этом *мудиетту* выделяется на фоне других распространенных в Керале народных театральных форм, таких как *тейям*, *тхейтту*, *тира*, *падаяни*, и считается более древним, чем все они.

В настоящее время *мудиетту* исполняется представителями четырех больших неродственных кланов², составляющих примерно восемь театральных трупп. Кланов происходят из деревень Пажур и Кижиллам в районе Эрнаулама, а также деревни Коратти в районе Тришура. Никто, кроме мужчин этих кланов (женщины не участвуют), представлять *мудиетту* не имеет права. Выступления традиционно проходят при индуистских храмах в районах Эрнаулама, Идукки, Коттаяма и Тришура. Никакого современного обучающего центра *мудиетту* не существует. Актеры и музыканты перенимают навыки и получают традиционное образование от отца к сыну. Все кланы придерживаются собственных традиций, что обуславливает некоторые отличия в содержании представляемой истории, костюмах, гриме, танцевальных движениях, способе устройства сцены, продолжительности спектакля и т. д.

Мистериальный спектакль рассматривается как жертвоприношение богу от имени всего сообщества. Низшие касты заранее поставляют все, что требуется для представления, в том числе кожу для барабанов, бамбук для изготовления ритуальных предметов, масло для факелов, пальмовые листья для костюмов и т. д. Они же стирают одежду исполнителей, раскрашивают маски и костюмы, изготавливают и держат по ходу спектакля факелы. Организация зрелища находится в руках старейшин, которые приглашают актеров и после согласования с астрологом назначают дату. Сейчас *мудиетту* представляют с февраля по май, когда собран урожай и стоит сухая и жаркая погода. Раньше он также устраивался в случае эпидемии оспы, от которой представления *мудиетту* долгое время считались лучшим лекарством.

Несмотря на возросшую популярность, театру *мудиетту* до сих пор посвящено сравнительно немного исследований, большинство из которых к тому же рассматривают не столько сам театр, сколько религиозные и социальные вопросы его функционирования в контексте керальского культа богини Кали, известной также как Бхагавати (Подательница благ) и Бхадракали (Благая Кали). Показательны в этом смысле публикации Сары

¹ Нормативный канон этой традиции описан в «Натьяшастре» Бхараты (II в. до н. э. – II в. н. э.).

² Это семьи Пажур (Pazhoor), Модаккил (Modakkil), Варанатту (Varanattu) и Куньяскал (Kunnauskal).



Колдуэлл [1; 2, р. 184–207], обсуждающей ритуально-обрядовое и социальное значение *мудиетту* для культа богини. Еще более общий характер имеют публикации Жилия Тарабута, для которого *мудиетту* – один из примеров взаимоотношений жертвоприношения и зрелища в южноиндийской культуре [3, 4, р. 127–54], а также Лоуренса Обера, рассматривавшего *мудиетту* как особый вид ежегодной сельской обрядности [5]³.

Гораздо более конкретный характер имеют работы французской исследовательницы Марианны Пасти (=Пасти-Абдул Вахид), посвятившей *мудиетту* свою докторскую диссертацию [8] и ряд публикаций [9, р. 59–81; 10, р. 329–61; 11, р. 201–28; 12, р. 72–98; 13]. Как и других исследователей, Пасти также интересуют не столько художественные, сколько этнографические, этнологические и религиозные аспекты *мудиетту*. Она подробно обсуждает значение представлений этого театра в религиозной жизни общины и храма, характер отношений участников и т.д. Исследовательница затрагивает вопрос и о материальной составляющей зрелища, которое, вне зависимости от того, спонсируется ли оно храмом, частным донором или представляется по обету, всегда служит одним из самых важных и драгоценных подношений богине.

Характеризуя свой подход к изучению *мудиетту*, Пасти пишет: «Изучение более широкого контекста этого ритуального искусства заставило меня собрать информацию о богине из первых рук, используя этнографические приемы, от людей, ответственных за совершение *мудиетту*, и тех, кто тяготеет к ним, т.е. прежде всего, мужчин, священнослужителей среднего и высшего звена, администраторов, а также постоянных прихожан (в основном, образованных мужчин, женщин и молодежи из средних каст) тех храмов, где один раз в год совершается *мудиетту*» [13, р. 4]. И далее: «Я обнаружила, что изучение популярного индуизма через призму ритуального театра, в частности, *мудиетту*, – это впечатляющий метод обращения к непосредственным отношениям между божеством и его почитателем, лежащим в основе народной религии» [13, р. 8].

Подобно другим исследователям рассматриваемой традиции, Пасти уделяет значительное внимание мифу «Дарикавадха» (*Dārikavadha*), единственному в своем роде инсценируемому в *мудиетту* сюжету, где представляется в лицах история борьбы богини Кали с демонами Дарикой и Данавендрой. Важность этого мифа для Кералы трудно переоценить. Пересказываясь из уст в уста, тиражируясь в огромном количестве буклетов, исполняясь в виде песен и рецитируясь в храмах во время *пуджи*, «Дарикавадха» пронизывает всю керальскую культуру. Представляя собой локальный вариант пуранического повествования о богине-воительнице⁴, этот миф обнаруживает ряд отличий от эпического прототипа. В частности, Кали предстает в нем не как жена Шивы в ее гневной ипостаси, а как дочь, порожденная богом из его третьего глаза.

Хотя предание существует в Керале в нескольких вариантах, сюжетом *мудиетту* чаще всего служит следующая версия мифа:

³ Независимое направление исследований образуют написанные на малаялам работы индийских ученых [см. например, 6; 7].

⁴ Древнейшей версией *Devī Māhātmyam* считаются соответствующие разделы Маркандея-пураны (81, 93).



Некогда во время одной из войн между кланами небожителей все демоны-асуры были истреблены. Тогда сестры Дарумати и Данапати погрузились в суровую аскезу в надежде вымолить у Брахмы рождение сыновей. В результате у Дарумати родился сын Дарика (Dārika), а у Данапати – Данавендра (Dānavndra). Повзрослев, Дарика решил восстановить свой клан и с этой целью стал совершать аскетические подвиги, которые, в конце концов, привлекли внимание Брахмы. За подвижничество Брахма наградил Дарику невероятной силой, способностью создавать тысячи воинов из каждой упавшей на землю капли его крови и т.д. Главный дар Брахмы состоял в двух тайных мантрах, произнесение которых всегда возвращало Дарике жизнь. Передавая мантры доверенной жене Дарики Манодари, Брахма предупредил, что, если кто-то, кроме нее, узнает и произнесет их, мантры тут же потеряют свою силу. Лишь от одного из даров Брахмы – неуязвимости в борьбе с женщинами – Дарика отказался, и Брахма предрек, что тот падет от женской руки.

Получив эти дары, Дарика стал притеснять все живое. Когда терпеть стало уже невозможно, обитатели трех миров обратились за помощью к мудрецу Нараде (Nārada), попросив того отправиться на Кайлас и рассказать Шиве о бесчинствах асура. Узнав о происходящем, Шива исполнился гневом, его третий глаз запылал огнем и из него вышла Бхадракали – дочь, которой Шива поручил убить Дарику. Зная, что противник силен, Шива дал ей в помощь свою свиту из духов, призраков и оборотней (*бхутов, претов и пишачей*). Кроме того, по дороге Кали встретила Веталу, ужасную пожирательницу плоти, которая согласилась стать ездовым животным (*ваханой*) для Бхадракали и участвовать в битве с Дарикой в надежде, что ей удастся досыта насытиться его кровью и плотью.

Наконец Дарика и Бхадракали встретились на поле боя. Почти сразу же стало ясно, что силы противников неравны. Асура был не просто очень силен, но и возрождался после каждого смертельного удара богини. Кроме того, ряды армии Бхадракали редели, а войско Дарики увеличивалось каждый раз, когда на землю проливалась хоть одна капля его крови. Когда Кали и ее спутники были на грани поражения, богиня Картьяяни (одна из ипостасей жены Шивы), перевоплотившись в юную брахманку, отправилась к Манодари с целью выведать секретные мантры. Ей это удалось, и, произнеся заветные слова, она отняла у Дарики значительную часть силы, что позволило Бхадракали вначале потеснить армию демона, а затем и обезглавить его самого. Когда это происходило, Ветала, вытянув свой огромный язык, с огромной скоростью вращала им над полем боя, благодаря чему ни одна капля крови Дарики не упала на землю.

Победив Дарику, Бхадракали, размахивая его головой, отправилась на гору Кайлас, чтобы почтить этим подношением Шиву. Однако, поскольку гнев ее не утих, на своем пути она продолжала уничтожать все живое. Ярость Бхадракали смогли смягчить лишь два младенца, в которых Шива превратил своих сыновей Сканду (Субраманию) и Ганешу (Ганапати). Поскольку они оказались прямо у нее на пути, Кали остановилась, подняла младенцев и накормила их своим молоком. Придя в умиротворение, Кали продолжила путь, добралась до Кайласа и поднесла Шиве голову Дарики. Увидев мощь порожденной им дочери, Шива смутился и решил не оставлять ее с другими



небожителями, а отправить на землю с обещанием, что люди будут почитать ее как величайшее божество.

Разыгрывание этого сюжета в *мудиетту* предполагает семь действующих лиц. Главная роль принадлежит Бхадракали, которую всегда исполняет ведущий танцор и, по совместительству, глава труппы, вторые по значимости – роли Дарики и Данавендры. К персонажам второго плана относятся бог Шива и мудрец Нарада, а также земной предводитель армии Бхадракали по имени Койимпатанаяр (Кбуимпаṭaṇāyar). Еще один персонаж, у которого нет прямого соответствия в мифе, обобщенный образ сопровождающих Кали духов, а именно Кули (Kūli), комический персонаж, несущий важнейшую функцию переключения публики с напряженных патетических сцен на расслабляющие смеховые.

Полевое исследование театра *мудиетту*

Рассматриваемое представление состоялось в рамках театрального фестиваля, посвященного Кулашекхаре Варману⁵, проходившего с 26 февраля по 2 марта 2013 г. в Трипунитхуре (Кочин)⁶. Его уникальность была связана с тем, что миф был представлен целиком, от начала до конца, а не в сокращенной форме, как это практиковалось в последнее время. *Мудиетту* был устроен под эгидой и покровительством храма богини Бхадракали в Эрнауламе, актерами являлись представители семьи Пажур.

Официально *мудиетту* начался около 7 часов утра в субботу 2 марта 2013 г. сразу после утренней *пуджи* в храме. Актеры и музыканты еще затемно отправились в храм, чтобы совершить *даршан*, т.е. увидеть и почтить храмовый образ богини Кали. Надев новые одежды и получив благословение от главного жреца храма, актеры стали готовиться к спектаклю, а музыканты начали музыкальное вступление⁷. Оркестр состоял из традиционных для *мудиетту* инструментов: большого высокочастотного барабана – *чхенда* (*chenda*), небольшого низкочастотного барабана – *виккан* (*veekkan*) и двух тяжелых медных тарелок-цимбал. Музыканты почти без перерывов играли весь день. Громкая барабанная дробь, далеко разносившаяся по округе, выполняла две функции: она служила напоминанием о вечернем спектакле и, по поверью местных жителей, отгоняла вредящих представлению злых духов.

Параллельно происходило еще несколько важных церемоний. После обеда актеры отправились наносить грим, который по своему типу (натуральные пигменты, растертые с кокосовым маслом) и символике цвета характерен и для других театральных традиций Кералы. Черный грим с красными губами и многочисленными белыми акцентами на лице,

⁵ Кулашекхара Варман – правитель Маходайяпурама (совр. Кодунгаллур), предположительно правивший с 978 по 1036 г., известен как великий покровитель театра и драматург, при дворе которого ставилась классическая санскритская драма.

⁶ Фестиваль был организован Государственным санскритским колледжем и Международным центром по изучению *кутияттама* в Трипунитхуре, а также Международным центром Чинмая в Велиянаде.

⁷ Присутствовать на этой церемонии мне не удалось, поскольку, в отличие от других штатов Индии, доступ иностранцев на территории индуистских храмов в Керале крайне затруднен, а в большинстве случаев просто невозможен.



изображающими следы от оспы, характеризует демонических персонажей, прежде всего, Дарику и Данавендру, в то время как зеленый грим с ярко-алыми губами используется для богов и благородных героев.

Те же цвета составляют палитру художников, создающих из окрашенной рисовой пудры большое (примерно 3 на 5 метров) изображение богини Бхадракали (Рис. 1 – Fig. 1). Этот ритуал, известный как *каламежуту* (Kalamezhuthu) или просто *калам* (Kalam), представляет собой традиционное храмовое искусство Кералы⁸. Изображение богини в полный рост со всеми иконографическими деталями выкладывается неподалеку от храма и того места, где будет проходить представление. Художник одной из традиционных каст⁹ должен обладать немалым мастерством, чтобы из окрашенной натуральными пигментами рисовой пудры¹⁰ создать иконографически точное изображение богини.

В данном случае художниками были Сукумаран Куруп и его старший сын Суреш, приступившие к созданию образа богини сразу после обеда. Традиционно это изображение создавалось на специально подготовленной площадке, однако в данном случае из-за возможного дождя было выбрано небольшое помещение примерно в 20 кв.м неподалеку от храма. После того как храмовый жрец освятил комнату с помощью масляных светильников и *пуджи*, художники начали выкладывать рисовую пудру прямо на керамической плитке. Проведя линию с востока на запад, они разметили область лица, от которого, строго соблюдая пропорции, стали выкладывать тело богини. Поскольку Бхадракали не только воительница, но и богиня-мать, особое внимание было уделено символически значимой области груди. Насыпав две кучки неочищенного риса, художники покрыли правую грудь порошком черного цвета, а левую – зеленого, а затем поверх него засыпали обе груди красной пудрой.

Процесс шел очень быстро, и через 2,5–3 часа образ богини был полностью готов, после чего Сукумаран Куруп отправился в храм, а Суреш согласился рассказать об искусстве *калама*. По его словам, это



Рис. 1. Калам. Изображение богини Кали.
© Фото автора

Fig. 1. Kalam. Image of the goddess Kali.
© Author's photo

⁸ Это искусство, называемое также *дхоли-читра* (dholi-chithra), или «рисовые рисунки», составляет неотъемлемую часть шиваитского культа.

⁹ Сейчас навыками этого искусства владеют около 120 семей из кланов Kurups, Theeyampadi Nambiaris, Theeyadi Nambiaris и Theeyadi Unnis.

¹⁰ Белую пудру художники получают из рисовой муки, черную – из жженой шелухи риса, желтую – из куркумы, зеленую – из сухих листьев, красную – из смеси красной куркумы, извести и сока лайма, и т.д.



искусство абсолютно канонично. Сколь бы ни был талантлив художник, он должен изображать все внешние атрибуты богов и богинь так, как принято в традиции, регулирующей цветовую гамму, позы, украшения и прически для каждого божества. Некоторые вариации возможны лишь для образа Бхадракали и то только в том случае, если ее изображение создается перед *мудиетту*.

По мнению Суреша, создание образа с помощью рисовой пудры намного сложнее фресковой живописи. Фрески двухмерны, тогда как в *каламе* художник знает приемы, способные создавать трехмерный эффект, подчеркивая такие важные части тела, как лицо, особенно глаза и губы, а также грудь богини. Кроме того, в храмовых фресках далеко не всегда изображается оружие, которое принципиально важно в создаваемом для *мудиетту каламе*, поскольку оно выражает мощь и агрессию богини. За день такого труда главный художник традиционно получал от 2500 до 3000 рупий, однако после получения статуса ЮНЕСКО стоимость его работы выросла примерно в 10 раз.

Беседа еще продолжалась, когда из храма вместе с главным художником пришли брахманы, актеры, певцы и музыканты. Под звуки песнопений и громкой барабанной дроби изображение Кали освятили с помощью *пуджи*. По периметру изображения поставили небольшие светильники, окурили его благовониями, опрыскали водой, сложили к ногам богини еду и цветочные гирлянды, после чего брахманы вместе с художниками разбили три спелых кокоса. Это было своеобразным гаданием, поскольку ровно разбившиеся кокосы с ярко-белой мякотью и прозрачным соком свидетельствовали о благополучии всего начинания.

Помимо внешней, все эти действия имели еще и тайную, эзотерическую составляющую. Дело в том, что в *мудиетту* богиня присутствует сразу в трех ипостасях: как *мурти* верховного божества храма, как сила, вселяемая в изображение Бхадракали из рисовой пудры, и как перевоплощающийся в Кали актер. При этом должно происходить неоднократное перемещение духа Кали, причем медиаторами этого процесса служат главный брахман храма и ведущий актер. Вначале они отправляются в святилище храма и приглашают дух богини переместиться из ее статуи в горящую масляную лампу. Затем эту лампу со всеми предосторожностями приносят к временному изображению Кали и, сопровождая свои действия мантрами и ритуальными жезлами, вселяют в рисунок, который после этого становится объектом поклонения. В нем дух Кали будет пребывать до начала спектакля, после чего вновь переместится теперь уже в изображающего Кали актера. Одержимость духом Кали, признаками которой служат тремор конечностей, неконтролируемые движения глаз, подергивания уголков рта и другие внешние проявления, составляет неотъемлемую часть представления *мудиетту*.

Считается, что дух Кали вселяется в актера в момент одевания головного убора – *муди* или *мути* (Рис. 2 – Fig. 2). Укрепление на голове этой огромной короны с нимбом, в которой чрезвычайно сложно двигаться, а тем более танцевать, – важнейший символический акт, недаром само название *мудиетту* буквально означает «коронованный», надевший или носящий *муди*. *Муди*, главный ритуальный предмет, до спектакля хранится в храме. Оттуда его доставляют прямо к началу представления, чтобы с помощью веревок прочно укрепить на голове главного актера. Актер в это время уже полностью одет, его костюм, в котором преобладают красные тона, достаточно прост,



Рис. 2. Одевание короны Бхадракали.

© Фото автора

Fig. 2. Actor puts on the Bhadrakālī crown.

© Author's photo

внимание привлекает лишь гипертрофированная накладная грудь ярко-алого цвета, сделанная из двух половинок крупного кокоса.

Перед надеванием *муди* актер в высшей степени сосредоточен. Он вполне осознает всю ответственность перехода в то особое состояние, которое позволит ему вместить дух грозной богини. Перед тем как надеть корону, актер повязывает на голову красную ткань. Эта красная повязка делает его невосприимчивым к любому виду ритуального или мирского осквернения. Повязав ее и надев корону, актер не выйдет из роли, даже если в это время в деревне случится пожар или умрет близкий родственник. Сразу после надевания *муди* к короне прикрепляют длинные светлые волосы из лыка, после чего немедленно начинается спектакль. Отсрочить его нельзя, поскольку, как верят все присутствующие, богиня Бхадракали уже овладела телом актера и находится среди них.

Эта важная церемония происходит в стороне. Зрители же собираются около большой круглой площадки, на которой и будет разыгрываться спектакль. Декорации в *мудиетту* полностью отсутствуют, а используемый реквизит минимален. Это большая деревянная ступа или крепкий стул и несколько факелов, в которые во время спектакля бросают тонко измельченную сосновую смолу, за счет чего они на мгновение ярко вспыхивают. Непосредственно перед началом спектакля сценическая площадка освящается с помощью лампы, другая большая масляная лампа зажигается в центре храмового двора, где она горит на протяжении всего представления. Кали, святилище которой остается открытым всю ночь, считается главным зрителем *мудиетту*, недаром актеры стараются все время оставаться в зоне прямой видимости богини.

Сам спектакль состоит всего из нескольких эпизодов, представляющих собой импровизированные сцены, способные длиться сколь угодно долго. Со стороны большинство из них выглядит как бесконечное кружение актеров по сценической площадке, с помощью цепочек несложных, но ритмичных танцевальных шагов. Монотонность танцевальной пантомимы, состоящей из шагов и покачиваний корпуса, прерывает лишь ряд батальных сцен и комических интермедий. Все движения совершаются под звук оркестра, игра которого продолжается безостановочно всю ночь.



В процессе полевого исследования мной выделены следующие сцены спектакля, начало и конец которых в ряде случаев отмечался растягиванием небольшого переносного занавеса.

1. Занавес, растянутый прямо перед светильником, скрывает двух исполнителей в образах бога Шивы и мудреца Нарады, оставляя видимыми лишь ноги актеров. Певцы начинают исполнять протяжное песнопение на языке малаялам, под которое Шива и Нарада медленно кружатся в плавном танце, почти полностью скрытом занавесом от зрителей. Исполняемое одновременно песнопение выполняет роль молитвы с восхвалением и прославлением сцены. В песнопении говорится, что место действия уже окроплено священной водой и освящено расположенной в центре масляной лампой, и все жертвенные подношения, включая фрукты (бананы и кокосы), рис, воду, благовония, цветочные и листовые гирлянды, уже совершены. Следующее песнопение представляет собой молитву к богу Ганеше, которому молятся ради успеха представления. Далее, также за занавесом, уже без музыки, один из актеров плавным речитативом пересказывает краткое содержание драмы на языке малаялам.

2. Под оглушительное крещендо занавес приспускают, так что становится видна голова сидящего на табурете бога Шивы, которого с двух сторон начинают осыпать лепестками цветов. Шива встает и в сопровождении мудреца Нарады появляется слева от занавеса. Он обходит сцену по кругу близко к публике и вновь скрывается за занавесом. Через мгновение, встав на табурет и возвышаясь над присутствующими, он появляется в той части занавеса, где прикреплено изображение головы быка Нандина, ездового животного Шивы. Шива слегка покачивается, так что создается впечатление, что, восседая на Нандине, бог парит в небесах.

Нарада остается на сцене. Обходя ее несколько раз по кругу, он описывает злодеяния Дарики, одновременно смешивая публику неуклюжей походкой, ужимками и другими комическими действиями. Разрушая сценическую иллюзию, Нарада напрямую обращается к зрителям и выслушивает их просьбы к богу Шиве, главной из которых должна оставаться просьба убить демона Дарику. В конце Нарада и Шива покидают сценическое пространство.

3. За растянутым занавесом Дарика исполняет танец. Завершив его, он садится на табурет и, оставаясь невидимым, энергично сотрясает ткань двумя руками, предвосхищая тем самым свое появление на сцене. Так повторяется три раза, после чего занавес слегка приспускают, и в свете факелов становится видно маскообразное лицо Дарики. Занавес убирают, и Дарика в сопровождении факельщиков и барабанщиков совершает несколько круговых обходов сцены. На факелы при этом активно сыплют порошок из смолы, за счет чего они ярко вспыхивают, символизируя совершенные Дарикой разрушения. Исполнив еще несколько энергичных танцев с кинжалами в обеих руках, Дарика совершает ритуал *пуджи* перед горячей лампой, которая репрезентирует центр мироздания. Он совершает несколько поклонов и насыпает перед лампой цветы. Затем, встав на табурет и оказавшись заметно выше ближней публики, актер делает поворот вокруг своей оси. При этом Дарика останавливается, обращаясь к четырем основным сторонам света, и издает громкие, переходящие в рев крики, сообщая миру о своей непобедимости и могуществе.



4. За занавесом появляется актер в образе богини Бхадракали. Отвечая на боевой клич Дарики, она также отрывисто и громко кричит. Они как бы перекрикивают друг друга, за счет чего возникает своеобразный диалог между демоном и богиней. По-прежнему разделенные занавесом, Кали и Дарика под оглушительный грохот барабанов и цимбал исполняют боевой танец, каждый со своей стороны. Дарика активно размахивает двумя бутафорскими кинжалами, а Кали – мечом и большим серпом. Внезапно занавес падает, и противники оказываются друг напротив друга. Делая угрожающие выпады, они стремительно двигаются, стараясь продемонстрировать свою силу и устрашить противника. Занавес вновь поднимается, и Дарика, находящийся со стороны зрителей, покидает сцену.

5. Кали остается за занавесом. Устроившись на табурете и оставаясь невидимой, она трижды громко кричит, сотрясая при этом занавес. Закончив эту пантомиму, Кали вновь появляется на сцене. В сопровождении барабанщиков и факельщиков она несколько раз обегает по кругу сценическое пространство, а затем исполняет быстрый, энергичный танец, движения которого призваны продемонстрировать физическую и духовную мощь богини. Затем, устроившись на табурете, актер, изображающий Кали, медленно перебирает длинные светлые волосы. Плавно раскачиваясь, он как бы погружается в глубокую медитацию. Затем он неожиданно и резко поднимается со стула и, так же как

Дарика, совершает *пуджу* вокруг горячей лампы. Вначале он рассыпает цветы непосредственно около светильника, почитая тем самым центр мира, а затем – по четырем сторонам света от него. Далее следует еще одна сцена медитации, после чего, резко встав со стула, Кали демонстрирует невероятный прилив сил. Всем своим видом актер показывает, что наступило время действовать, и в подтверждение Кали начинает точить свой меч. Затем, закружившись по сцене в страстном и энергичном танце, Кали останавливается поочередно лицом к четырем сторонам света и каждый раз громко кричит, бросая вызов Дарике. Завершив танец, Кали возвращается к стулу. Приняв величавую позу и воссев на нем, как на троне, она в последний раз громко и торжественно вызывает Дарику на бой. Из-за занавеса раздается оглушительный крик Дарики, свидетельствующий о том, что он слышит и принимает вызов Бхадракали.



Рис. 3. Койимпатанаяр – глава армии Бхадракали. © Фото автора

Fig. 3. Kōyīmpaṭānāyar – the leader of the Bhadrakālī army. © Author's photo



Рис. 4. Комический персонаж Кули.

© Фото автора

Fig. 4. Comic character Kūḷi.

© Author's photo

6. Кали сидит на табурете в центре сцены, на которую выходит персонаж по имени Коймпатанаяр, глава войска Кали, в традиционном для Кералы воинском облачении, с мечом и щитом в руках (Рис. 3 – Fig. 3). Поклонившись богине и произнеся молитвословие в честь покровительствующего сцене бога Ганеши, Коймпатанаяр вступает в перепалку с музыкантами. Смеша публику, он начинает пересказывать анекдоты из жизни деревенского общества, что на время переносит сценическое действие из мифологической реальности в сельскую жизнь Кералы.

7. Около трех часов утра в сопровождении факельщиков и барабанщиков на сцене появляется Кули – крайне уродливый гротескный персонаж, клоунесса, выглядящая как карикатура на женщину из низшего сословия (Рис. 4 – Fig. 4). Кули – это не столько антипод, сколько alter ego грозной богини (подробнее см. [2, p. 184-207]). Выбежав на сценическую площадку

с двумя венками из листьев, в сопровождении еще одной клоунессы со снопом колосьев и небольшой, наполненной рисом деревянной ступкой, Кули совершает земной поклон, буквально падая к ногам Бхадракали. Затем она начинает дразнить и задирать зрителей, толкая их и заставляя смеяться. Желаящие получить особое благословение Кули для себя и своих детей предлагают ей деньги. В зависимости от величины пожертвования, Кули либо прикасается к голове ребенка, либо берет его на руки и весело обегает с ним всю сценическую площадку. Взбодлив аудиторию и подготовив ее к главной сцене спектакля, Кули и ее спутница покидают сцену.

8. На сцене появляются демоны Дарика и Данавендра (Рис. 5 – Fig. 5). Различить их непросто, поскольку их костюмы и головные уборы однотипны. Покружив по сцене вначале поодиночке, а затем вместе и позволив зрителям хорошо разглядеть себя, братья покидают сцену.

9. На фоне растянутого занавеса Кали и Кули изображают, что идут по



Рис. 5. Дарика и Данавендра.

© Фото автора

Fig. 5. Dārika and Dānavēndra.

© Author's photo



лесной тропинке, пробираясь в логово Дарики. Сам Дарика с Данавендрой стоят с другой стороны занавеса. Под оглушительные звуки барабанов занавес падает, и противники неожиданно оказываются лицом друг к другу. Выдержав паузу и усилив тем самым драматичность момента, они вступают в ожесточенный поединок. Сцена сражения сопровождается оглушительной барабанной дробью. Следуя музыке, неоднократно меняющей ритм, актеры отступают и наступают, гоняя друг за другом по сценической площадке. Когда силы актеров оказываются на исходе, они на время расходятся. Оставаясь в одном сценическом пространстве, Кали и Дарика усаживаются на стулья на значительном расстоянии друг от друга и, как бы отрешаясь от происходящего, начинают бормотать заклинания и молитвы. Отдохнув, актеры вновь начинают размахивать оружием и несколько раз сходятся в ожесточенном поединке.

10. В разгар битвы Кали внезапно останавливается и теряет сознание. Оркестр также неожиданно стихает, и наступившая тишина кажется оглушительной. Причиной происходящего оказываются тайные мантры Брахмы, которые произносит жена Дарики – Манодари. Койимпатанаяр и Кули пытаются привести Кали в чувство, ухаживают за ней, обмахивают тканью и предлагают воду. Поскольку дух Кали временно покидает тело актера, они снимают с него корону. В конце концов Кали приходит в себя, на голове актера вновь укрепляют корону, и богиня с новыми силами вступает в бой. Следует самый продолжительный танец, во время которого Кали, Койимпатанаяр, Кули, Дарика и Данавендра энергично кружатся по сцене, время от времени разыгрывая единоборство.

11. Далее следует кульминация спектакля. Кали настаивает Дарику в центре сцены, прямо около лампы. Она энергично толкает его за растянутый занавес и под оглушительные звуки барабанов буквально через мгновение появляется вновь, демонстрируя всем головной убор демона. Эта корона, символизирующая отрубленную голову Дарики, свидетельствует о победе богини. Удерживая в одной руке головной убор, а в другой, высоко поднятой – горящий факел, Кали несколько раз обегает сценическую площадку и устрашающе кричит. Тем самым она изображает путешествие на Кайлас, а вспыхивающий от хвойного порошка факел указывает на причиняемые ею разрушения. Актер очень энергично и небезопасно размахивает факелом над головами зрителей, что интерпретируется как освобождение от всех накопленных ими за год грехов. Постепенно Кали успокаивается и, демонстрируя умиротворение, совершает еще одну *пуджу*, рассыпая цветы около лампы и произнося несколько молитвословий в благодарность богам сцены.

12. Для полного завершения ритуала требуется провести еще две церемонии. Первая из них связана с освобождением духа Бхадракали из тела актера, который ради этого вначале снимает *муди*, которую вместе с оружием и другими ритуальными предметами кладут на установленный рядом с лампой табурет, а затем и красную повязку. Как я могла наблюдать, это не вполне технический момент. Когда актера освободили от тяжелой короны и повязки, его тело начали сотрясать мощные, неконтролируемые конвульсии. Так продолжалось какое-то время, пока находившийся рядом брахман напряженно читал молитвы. После нескольких особенно сильных конвульсий актер на мгновение замер, как бы потеряв сознание, а затем, придя в себя, выглядел крайне усталым и опустошенным.



13. Еще одна церемония связана с уничтожением временного изображения богини. Сотворив несколько молитв и выполнив ряд земных поклонов на восток, где уже всходило солнце, храмовый брахман смешал слои пудры, после чего начал раздавать цветной порошок все желающим. Получившие будут хранить его целый год, веря, что с ними пребывает частичка божественной силы и защиты Бхадракали. Изображение отрубленной головы Дарики в руке богини брахман оставил нетронутым, поскольку, как он пояснил мне позднее, никто не захотел бы получить эту пудру в качестве благословения.

14. Уже утром брахманы вместе с актерами и зрителями доставили корону Бхадракали в храм, где она будет храниться до представления следующего года. Рядом с ней на полочках пониже займут свое место короны Дарики и Данавендры, а также считающиеся священными музыкальные инструменты.

В заключение следует сказать, что проведение полевых исследований *мудийетту* чрезвычайно важно как для фиксации современного состояния этого театра, так и для оценки его возможной трансформации в будущем.

Литература

1. Caldwell S. L. *On Terrifying Mother: The Mudiyyettu Ritual Drama of Kerala, South India*. Berkeley: University of California Press; 1995. 660 pp.

2. Caldwell S. L. Kali and Kuli. Female Masquerades in Kerala Ritual Dance. *Masked Ritual and Performance in South India. Dance, Healing, and Possession*. Shulman D., Thiagarajan D. (Eds.). Ann Arbor: University of Michigan; 2006, pp. 184–207. <https://doi.org/10.3998/mpub.165030>

3. Tarabout G. *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar : les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient, 1986. 691 pp.

4. Tarabout, G. L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du Sud). *Renouveaux religieux en Asie*. C. Clémentin-Ojha (ed.). Paris: EFEO; 1997, pp.127–54.

5. Aubert L. *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne : Editions Payot Lausanne. Collection Anthropologie – Terrains; 2004. 496 pp.

6. Choondal Ch. *Muṭiyēttu': nāṭōṭinātaka pathanam*. Trichur: Kerala Folklore Academi, 1981.

7. Rajagopalan C. R. *Muṭiyēttu' nāṭōṭinēraṅṅū*. Folklore Study Series 3. Trichur: Centre for IK. *Folklore Studies*. 2003.

8. Pasty M. Au plaisir de la déesse. Le muṭiyēttu' du Kerala (Inde du Sud): étude ethnographique d'un théâtre rituel entre tradition et modernité. Ph.D. thesis. Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 2010.

9. Pasty M. Un théâtre pour le plaisir de la déesse: culte, dévotion et société au Kerala (Inde du Sud). *Théâtres d'Asie à l'œuvre. Circulation, expression, politique*. Ed. by Gérard Toffin and Hélène Bouvier. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient; 2012, pp. 59–81.

10. Pasty-Abdul Wahid M. Our Dēvi is like that. An ethnological insight into the image of the Hindu goddess Bhadrakālī in popular South Indian belief and temple practice. *Journal of Hindu Studies*. 2016;3(9):329–361. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiw023>

11. Pasty-Abdul Wahid M. When Theatre Makes the Ritual Work. Imitation, Materialisation and Reactualization in the Malayali Ritual Theatre Muṭiyēttu. *Cracow Indological Studies*. 2017;19(2):201–28. <https://doi.org/10.12797/CIS.19.2017.02.02>



12. Pasty-Abdul Wahid M. She doesn't need mutiyettu' there'. The interplay of divine mood, taste and spectacular offerings in South Indian Folk Hinduism. *Religions of South Asia*. 2017;11(1):72–98.

13. Pasty-Abdul Wahid M. Bloodthirsty, or Not, That Is the Question: An Ethnography-Based Discussion of Bhadrakāli's Use of Violence in Popular Worship, Ritual Performing Arts and Narratives in Central Kerala (South India). *Religions*. 2020;11(4), 170: 1-29. <https://doi.org/10.3390/rel11040170>

Информация об авторе

Лидова Наталья Ростиславовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела теории литературы, ИМЛИ РАН, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>,
© nlidova@gmail.com

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 28.07.2022; одобрена рецензентами 18.08.2022; принята к публикации 03.09.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Caldwell S. L. *On Terrifying Mother: The Mudiyyettu Ritual Drama of Kerala, South India*. Berkeley: University of California Press; 1995. 660 p.
2. Caldwell S. L. Kali and Kuli. *Female Masquerades in Kerala Ritual Dance. Masked Ritual and Performance in South India. Dance, Healing, and Possession*. Shulman D., Thiagarajan D. (Eds.). Ann Arbor: University of Michigan; 2006, p. 184–207. <https://doi.org/10.3998/mpub.165030>
3. Tarabout G. *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar : les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient, 1986. 691 p.
4. Tarabout, Gilles. L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kerala (Inde du Sud). *Renouveaux religieux en Asie*. C. Clémentin-Ojha (ed.). Paris: EFEO, pp.127-54.
5. Aubert L. *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne : Editions Payot Lausanne. Collection Anthropologie – Terrains. 495 p.



6. Choondal Ch. Muṭiyēttu': nāṭōṭināṭaka pathanam. Trichur: Kerala Folklore Academi, 1981.
7. Rajagopalan C. R. Muṭiyēttu' nāṭōṭinērarannu. Folklore Study Series 3. Trichur: Centre for IK. *Folklore Studies*. 2003.
8. Pasty-Abdul Wahid M. Au plaisir de la déesse. Le muṭiyēttu' du Kerala (Inde du Sud): étude ethnographique d'un théâtre rituel entre tradition et modernité. Ph.D. thesis. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, 2010.
9. Pasty-Abdul Wahid M. Un théâtre pour le plaisir de la déesse: culte, dévotion et société au Kerala (Inde du Sud). *Théâtres d'Asie à l'œuvre. Circulation, expression, politique*. Ed. by Gérard Toffin and Hélène Bouvier. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient, 2012, p. 59–81.
10. Pasty-Abdul Wahid M. Our Dēvi is like that. An ethnological insight into the image of the Hindu goddess Bhadrakālī in popular South Indian belief and temple practice. *Journal of Hindu Studies*. 2016;3(9):329–361. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiw023>
11. Pasty-Abdul Wahid M. When Theatre Makes the Ritual Work. Imitation, Materialisation and Reactualization in the Malayali Ritual Theatre Muṭiyēttu. *Cracow Indological Studies*. 2017;19(2):201–28. <https://doi.org/10.12797/CIS.19.2017.02.02>
12. Pasty-Abdul Wahid M. She doesn't need mutiyettu' there'. The interplay of divine mood, taste and spectacular offerings in South Indian Folk Hinduism. *Religions of South Asia*. 2017;11(1):72-98.
13. Pasty-Abdul Wahid M. *Bloodthirsty, or Not, That Is the Question: An Ethnography-Based Discussion of Bhadrakālī's Use of Violence in Popular Worship, Ritual Performing Arts and Narratives in Central Kerala (South India)*. *Religions*. 2020; 11(4):170. <https://doi.org/10.3390/rel11040170>

Information about the author

Natalia R. Lidova – Cand. Sci. (Philol.), Senior Researcher at the Department of Theory of Literature, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>, nlidova@gmail.com

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 28.07.2022; approved after reviewing 18.08.2022; accepted for publication 03.09.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.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
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья
УДК 82-941

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-660-675>

Мотив небесного пира в коптской литературе

Евгения Борисовна Смагина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>

Аннотация. Статья посвящена сцене небесного пира -- литературной единице, засвидетельствованной в двух коптских текстах, в энкомиях архангелу Михаилу и четырем животным Апокалипсиса. В статье приведен русский перевод сцены из энкомия архангелу Михаилу. Эпизод строится по одной и той же схеме: каждому сотрапезнику или группе их (это библейские персонажи или святые) задается вопрос о причине его (их) радости на пиру. В ответ приводится случай, когда чествуемые на пиру (Михаил или четверо животных) помогли данному сотрапезнику. Это может быть сцена из канонических книг Библии или из апокрифов, включая те, которые до нас не дошли. В статье делается вывод, что схема небесного пира восходит к библейским сценам литургического и мессианского пира, где упоминание о пире сопровождается мотивом веселья, и, может быть, также к упрощенной форме античного философского диалога.

Ключевые слова: Апокрифы; Библия; диалог; коптская литература; архангел Михаил; пир

Для цитирования: Смагина Е. Б. Мотив небесного пира в коптской литературе. *Ориенталистика*. 2022;5(3):660–675. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-660-675>

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-660-675>

The heavenly feast in the medieval Coptic literature

Evgenia B. Smagina

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>

Abstract. The article deals with the heavenly feast. This is a narrative found at least in two Coptic *encomia*, viz. to the Archangel Michael and to Four Living Creatures (Revelation 4:6-8). The publication comprises a translation into Russian of a narrative from the encomium to the Archangel Michael. The episode follows the same pattern. Each



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





dinner companion or a group of them (who in this given instance are Biblical characters or just Saints) is questioned about the reason for being so joyful at the feast. They respond with a story about how the Archangel Michael or the Four Living Creatures (namely those honoured at the feast) helped them. As a rule they quote a passage from the Scriptures or the Biblical Apocrypha, including those which have been lost. In conclusion, the Author traces the description (called in the article as "scheme") of the heavenly feast back to those Biblical passages, which deal with the liturgical and/or Messianic joyful feast. The Author suggests that this kind of a narrative could well be a simplified form of the Ancient Greek philosophical dialogue.

Keywords: Bible, Apocrypha; Bible, dialogue in; Literature, Coptic; Archangel Michael; feast, joyful

For citation: Smagina E. B. The heavenly feast in the medieval Coptic literature. *Orientalistica*. 2022;5(3):660–675. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-660-675>.

Введение

Сцены небесного пира в коптской литературе засвидетельствованы в двух текстах. Это пир в честь архангела Михаила из энкомия Михаилу, приписываемого Феодосию [1, с. 344–357], и пир в честь четырех животных [2, vol. 20, лист 4г а – 6в б] из энкомия «четырем бестелесным творениям», то есть четырем животным Апокалипсиса (Откр 4:6–9), которые, подобно архангелу Михаилу, особо почитаются в коптской Церкви. Русский перевод энкомия четырем животным см. [3].

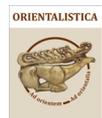
Ниже приведен перевод эпизода небесного пира из энкомия Михаилу.

Перевод сцены небесного пира

А мы, о возлюбленные мои, -- поскольку, о возлюбленные мои, мы узнали, что велика радость этого великого праздника, который осеняет нас сегодня, давайте тоже праздновать то, что Бог с ангелами Своими празднует в его честь. Украсимся внутри и снаружи и пойдем сегодня на этот великий пир великого воителя и царя царей Михаила, святого архангела.

Но вы сказали: «Если это царский пир, не надлежит ли нам отступиться, пока не позовут на него сначала придворных вельмож царя и его архистратига Михаила, а потом и мы последуем за ними?» Правильно вы задали вопрос, возлюбленные мои, ибо смирение возвышает и направляет. Но придите и следуйте за мной, ибо вот, вельможи уже пришли на пир с Михаилом и возлегли. Вот вельможи, которые пришли первыми -- слушай внимательно. Это Адам и (10b) сыновья его Авель и Сиф; Енох, Мафусаил и Ной; Авраам, Исаак, Иаков и сын его Иосиф; Моисей, Аарон и Иисус Навин; Гедеон, Барак, Самсон и Иеффай; Давид, Соломон и Езекия, царь праведный; это Исая, Иеремия и Иезекииль; трое святых¹; Илия и Даниил, сии великие пророки; святой

¹ Анания, Азария и Мисаил, друзья пророка Даниила -- персонажи, особенно почитаемые в коптской Церкви (см. Дан 3).





Захария, сын его Иоанн и двенадцать апостолов; Стефан архидиакон, святой старец и священник Симеон; и все мученики и праведники. Что говорить о земных? Но там Господь славы и все сонмы небесные, там ангелы и архангелы, херувимы и серафимы, начала и власти, престолы, господства и силы. (11a) Все они там, они славят Бога и святого архангела Его Михаила. Также с нами великие святые люди земные, которых я спрошу об этом великом празднике, что осеняет нас сегодня и простирается над всей вселенной, и узнаю, чтобы и самому порадоваться с радующимися, по слову апостола Павла².

Итак, начну с отца всего человечества, которого Бог сотворил по подобию Своему и образу Своему, — отца нашего Адама, ибо вижу, что он первый на этом сегодняшнем празднике и возлежит на пиру среди земных людей. Осмелюсь ли заговорить с ним? Я боюсь и трепещу; вот, ныне я вижу всех тех, что вместе с ним на этом сегодняшнем пиру и чтут Его, и сам буду в их числе. Я, хотя и грешен, тоже поприветствую его языком своим:

— Радуйся, отец мой святой, господин! Радуйся, отец отцов моих и (11b) всего человечества, тех, кто был, и также тех, кто будет!

Если я воздам ему эти три приветствия, приличествующие его славе, он непременно обратится ко мне, как отец к сыну своему, и скажет:

— Сын мой, приди и радуйся со мной на этом великом сегодняшнем празднике.

А я наберусь смелости и спрошу его:

— Господин мой отец, не тебя ли Бог создал Своими руками и исполнил славы подобия Своего и образа Своего? Не о тебе ли Бог (сказал) всем воинствам небесным: «Придите и поклонитесь делу рук Моих, подобию Моему»³?

² Фил 2:17 «радуюсь и сорадуюсь всем вам».

³ Легенду о том, что ангелы должны были поклониться Адаму, а Сатанаил-Сатана и его сонм отказались кланяться, возводят к стиху Пс 96:7, по Септ «поклонитесь Ему, все ангелы Его» [4, с. 46]. Это вариант Септуагинты. В масоретском тексте стих выглядит несколько иначе: «Падите ниц перед Ним, все божества» (Пс 97:7). Другие ранние версии поддерживают вариант Септуагинты — есть и перевод латинской версии (*Adorate eum omnes angeli ejus*), и такой же вариант данного стиха в сирийской Пешитте; последняя переведена не с греческого, потому данный вариант может и не восходить к Септуагинте.

В псалме объектом поклонения выступает Бог, а не Адам, но в христианстве есть толкования, где это относят к воплощенному Христу. В христианской литературе засвидетельствованы параллели между Христом и Адамом; так, Север Антиохийский именует Христа «вторым Адамом» [5, с. 38]. Можно сделать вывод, что легенда об отказе сформировалась на раннехристианской почве, исходя из греческой или сирийской версии псалма. Не исключено влияние какого-либо раннего таргума или мидраша (хотя в таргуме Псалмов ангелы не упоминаются). Толкование, что объектом поклонения здесь служит человек, позволило бы предположить, что легенда об отказе поклониться Адаму сформировалась на христианской почве — через образ воплощенного Сына человеческого. В Евр 1:6 эта цитата однозначно отнесена к Христу. Но исходной почвой для легенды могли быть иудейские толкования Бытия, неоднократно сообщающие, что ангелы противились сотворению человека и даже ревновали Бога к Адаму. Легенда о падении Сатаны засвидетельствована в целом ряде псевдоэпиграфов и в раввинской литературе [6, vol. 5, с. 84–85], так что ее вряд ли можно считать заимствованной из христианства или ислама.



Ответил Адам:

-- Да, сын мой, именно со мной всё это произошло.

Я также скажу ему в ответ:

-- Господин мой отец, не было ли так, что все ангелы поклонились тебе, кроме одного-единственного и воинства его?

Он ответил:

-- Да, (12a) Господь мой велел, чтобы всё сущее подчинилось мне, перед тем как поселил меня в раю⁴.

Я осмелюсь сказать ему:

-- И что тебе в этом сегодняшнем празднике, если нет ангела выше тебя, подобия и полного образа Божьего?

Но сказал Адам:

-- Слушай меня, о сын мой, и я поведаю тебе о значении этого сегодняшнего великого праздника, ибо я знаю больше, чем ты, и был там, когда это происходило. Итак, в то время, когда Господь мой, Бог мой и Творец мой сотворил меня по подобию Своему и образу Своему, Он устроил меня прекрасно, вдохнул мне в лицо дыхание жизни, усадил меня на престол славы перед Собой и велел всем воинствам небесным Своей истинной властью: «Придите и поклонитесь делу рук Моих, подобию Моему и образу Моему». А был там Первосотворенный, он же Сатанаил, тот, (12b) которого зовут диаволом, и был он архангелом⁵. Итак, когда повеление вышло из уст Бога, пришел Михаил архангел, один из семи архангелов, и всё его воинство. Он пришел, поклонился сначала Богу, царю нашему Иисусу Христу, и после этого поклонился мне. Они ответили: «Кланяемся Тебе, Боже, Творец всего сущего, и кланяемся делу рук Твоих, подобию Твоему и всецелому образу Твоему». После него пришел Гавриил архангел со своим воинством, они тоже поклонились, как и Михаил; подобным же образом и все сонмы небесные, и полки их по порядку. Наконец сказал Владыка Мастеме, что означает «Ненавистник»⁶: «Приди и ты, поклонись делу рук Моих, тому, кого Я сотворил по подобию Моему и образу Моему -- как и все твои сотоварищи по служению». Дерзко ответил (13a) Сатанаил: «Ни одно воинство, подвластное Тебе, не выше меня, один Ты выше. Кроме того, я во славе, я Первосотворенный -- и пойду кланяться какой-то земле? Не бывать тому,

⁴ Быт 1:28.

⁵ Представление о том, что Сатанаил был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в ранних апокрифах на основе Танаха и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов [7, VI, 84, п. 7]. Определение «Первотворение, Первосотворенный» особенно популярно в коптской литературе [4, 39, п. 18] и засвидетельствовано в целом ряде коптских текстов, включая магические [8, с. 37]. Вполне вероятно, что это определение восходит к описанию одного из прототипов образа Сатаны -- полумифического Бегемота в Иов 40:19, где он назван «началом творения Господа» (Септуагинта), «началом путей Божьих» (масоретский текст).

⁶ Имя Мастема происходит из евр. מַסְתֵּמָה, от корня מַסְתֵּם *завидовать, питать вражду* (Ос 9:7.8), означает *враждебность* или *ненависть*. Здесь имя, в духе народной этимологии, толкуется как производное от коптского *масте*, *масте ненавидеть*. Это служит одним из доказательств, что текст составлен в Египте и, скорее всего, на коптском языке.



чтобы я поклонился такому! Это он пусть поклонится мне, потому что я старше его». Снова сказал ему милостивый Бог: «Сатанаил, слушайся Меня! Я Господь твой, Я Творец твой. Приди теперь и поклонись делу рук Моих». Сказал Мастема: «Не бывать этому! Ни я, ни весь мой легион ни за что не поклонится тому, кто меньше нас. Ведь мы -- духи, а этот -- земля. Не будем мы ему кланяться». Сказал ему Бог в третий раз: «Первосотворенный Мой! Не Я ли посадил тебя архистратигом под Моим началом и велел ангелам Моим (13b) подчиняться тебе, как Мне? Восстанешь ли ты теперь на царство Мое, проявишь ли теперь непокорность, чтобы так случалось отныне и вовек, чтобы неразумные слуги восставали теперь против господ своих? Выкажешь ли ты теперь непокорность, о Мастема? Разве ты не Мой слуга, а Я не твой Господь? Разве Я не властен отринуть тебя от лица Моего и забрать у тебя твою великую славу, ту, с которой не сравнится никто в Моем царстве, кроме Меня, Отца Моего и Святого Духа⁷? Теперь послушайся Меня -- приди и поклонись творению Моему». Сказал гордец и завистник перед лицом Того, кому всё подвластно: «Никогда не бывать тому, чтобы я поклонялся двум господам -- ни я, ни всё воинство моё. Воистину, нет никого больше меня во всём царстве небесном, кроме Тебя. И если пожелаю, мне будет довольно (14a) моего воинства в моем собственном царстве. Не бывать тому, чтобы я поклонился меньшему!» Тут разгневался Бог и отдал приказ великому херувиму, тот ударил его и ослабил. Приказал Он Михаилу снять с него доспех и венец, (забрать) жезл светозарный и пояс сапфировый. Он забрал у него всю славу его и дал ему жезл темный, и всех, кто с ним, выбросил из царства Своего. И Михаил сделал всё, что велено ему: схватил его, забрал его силу, сбросил с неба его и всех, кто с ним. Бог благой призвал Михаила, видя его попечение о Своем творении и его кротость. Сказал ему Господь среди всех воинств небесных (ибо Миха -- это «сила», а Эль -- это «Бог»⁸): «Приди», сказал Он, «Мой святой полководец Михаил. Приди, тот, кто (14b) сразился и победил. Приди ко Мне, о Михаил, служитель велений Царя своего. Ибо вот, Я узнал твою любовь ко Мне и всему творению Моему, и сам обращаю Мою любовь на тебя. Открой свои уста, о Михаил, и прими все Мои милости к тебе, чтобы по-прежнему молить Меня во все времена о подобии Моем и образе Моем. А Я буду милостив к ним, ибо знаю, что Мастема будет враждовать с Моим творением, желая отринуть их от Меня, как Я отринул его из Моего царства. Но вот, Я вверил тебе Моё творение, чтобы ты спасал их от его тенет и просил Меня за них, если они будут заблуждаться, ибо Я милосерден. Вот, о Михаил, Я ставлю тебя сегодня архистратигом всех сонмов небесных, и кроме Меня, (15a) Отца Моего и Святого Духа, нет никого столь великого во всех воинствах небесных, как ты, о архистратиг Михаил. Приди, стань одесную Меня и будь опорой престолу Моему во все времена, повелевая всеми силами небесными, которые будут слушаться тебя во всём. О Михаил, ты будешь учить все воинства небесные исправно служить тебе. Михаил, гордость и правда царства Моего, приди, подними голову свою, которую ты опустил долу и склонил перед Моим творением, и Я возложу на неё этот великий венец, который забрал

⁷ Примечательно, что от имени Господа здесь говорит ипостась Бога-Сына.

⁸ Составитель, очевидно, перепутал имена. Так переводится имя другого архангела -- Гавриил.



с головы Врага. Протяни руку, прими жезл и стань архистратигом вместо постыдного Обвинителя. О Михаил, протяни левую руку, прими это великое оружие и приготовься сражаться (15b) с врагами Царя своего. О Михаил, прими сапфировый пояс на чресла свои, и те, кто противится Господу твоему, увидят тебя и вскорости будут побеждены. Открой уста свои, о служитель Мой, и прими силу, чтобы твоя речь стала как речь множества голосов. Приди, оденься в Мою славу, о Михаил, чтобы научить каждого славить Меня. Вот, Я узнал всю любовь твою, о Михаил, к Моему творению; приди теперь и служи Мне, пока живет образ Мой. Вот Адам, ныне ты увидишь, что он один, и нет другого такого, как он; но вот, Я положил знак в боку его, и получится некто, подобный ему⁹. Ведь Я сказал, о Михаил, что нехорошо человеку оставаться одному, но сотворим ему помощника, подходящего ему, -- О Михаил, помощник, и она едина с ним с того времени, как Я сотворил его, и прежде, чем Я привел (16a) её к нему¹⁰. О Михаил, если бы Я сотворил Адама, чтобы он был один, не было бы нужды Мне насаждать рай. О Михаил архангел, весь этот мир -- основание престола Моего. Я повелю, чтобы он заселился подобием Адама, оно же образ Мой. А ныне, о Михаил, вот, Я назначил тебя управителем в Моё царство, чтобы ты служил с милосердием к творению Моему. О Михаил, весь род Адама узнает Бога через тебя, о Михаил, архистратиг царства Моего. Михаил, Ты -- правитель небесных и земных. Михаил -- благовоние поры святой жертвы. Михаил, ты тот, кто преподносит подношение за весь род детей Адама. Великое множество дел произойдет от детей Адама. Ты, о Михаил, будешь молить о них, и Я прощу их. Дети рода Адама (16b) будут хулить Меня из-за того, кто ввел их в заблуждение, но Я прощу их по твоей мольбе, о Михаил». Сказав всё это Михаилу, Господь простер руку, возложил на него венец, сделал его архангелом и положил на него три печати в знак святой Троицы, и на печатях -- подобие Его образа, чтобы архангел Михаил продолжал во все времена молить Бога о Его образе, то есть обо мне. Поэтому и пришел на пир Михаила я, отец ваш Адам.

Авель праведный, дитя безгрешное! Молю и тебя поведать мне о твоей радости на этом великом сегодняшнем празднике, он же праздник святого архангела Михаила.

-- Я радуюсь, -- сказал Авель, -- ибо тот, в честь кого мы празднуем сегодня, молит за отца моего и мать мою, чтобы Он простил им их прегрешение; он вознес мои дары к Богу, чтобы Он принял от меня мою жертву. Он не воззрел на жертвы моего брата, ибо тот вознес их не от чистого сердца. Поэтому я возрадовался сегодня.

Сиф, вижу также и тебя сегодня, и ты радуешься на празднике святого архангела Михаила.

-- Я радуюсь, -- сказал Сиф, -- потому что, когда Каин убил брата моего Авеля, Бог даровал моим родителям меня¹¹. И у матери моей не нашлось молока, чтобы кормить меня, потому что она была сокрушена горем по брату моему Авелю. Но святой архангел Михаил дал мне всевозможную духовную пищу с небес¹². Поэтому я радуюсь сегодня.

⁹ Ср. Быт 2:21.

¹⁰ Быт 2:18.23.

¹¹ Быт 4:25.

¹² Этот легендарный эпизод нам неизвестен.



Енох праведный, тот, кого Бог забрал¹³! Почему ты на этом великом, радостном сегодняшнем празднике, он же праздник святого архангела Михаила?

-- Я радуюсь, -- сказал праведный, -- потому что я собственноручно записываю грехи, беззакония и благие дела всего мира, а Михаил, святой архангел, возносит это к Богу. Он подает Ему и благие дела, и грехи, и молит Его о них, и Он прощает принадлежащих к роду моему. Поэтому я радуюсь сегодня.

Мафусаил, старец праведный, что благоприумножил дни свои, или у тебя тоже радость сегодня? Ибо вижу, что ты весьма сияешь на этом сегодняшнем пиру.

Сказал (17b) Мафусаил:

-- Как же мне не радоваться? Я восьмой от Адама. Архангел Михаил вознес мою мольбу к Богу, и Он даровал мне такое долголетие, что число моих лет превосходит отца нашего Адама на тридцать девять лет¹⁴. Поэтому я радуюсь сегодня.

Ной праведный! Вижу, что ты радуешься сегодня.

-- Послушай, -- сказал Ной, -- как же мне не радоваться и не веселиться? Ибо когда Бог прогневался и стал уничтожать мир, Он взял меня в ковчег с женой моей, сыновьями моими и всеми, что движутся на земле, и запер за нами дверь ковчега¹⁵. Хляби земные и небесные раскрылись и объяли нас на сорок дней и сорок ночей¹⁶. Мы не видели ни солнца, ни луны, ни звезд. Но Михаил, святой архангел, управлял нами и ковчегом, он продолжал молить Бога, пока вода не убыла и не проглянула суша¹⁷, и спасся я и те, кто (18a) со мной. Поэтому я радуюсь сегодня.

Авраам патриарх, радуешься ли и ты сегодня на празднике святого архангела Михаила?

-- Да, -- сказал он, -- я радуюсь сегодня, потому что я первый человек, у которого был в гостях Михаил, и Господь мой, и также сотоварищ его архангел Гавриил. И Михаил молил Бога за меня, и Он дал мне Исаака, сына моего. И я, как будто достоин этого, ел с ним под деревом Мамврийским¹⁸. Поэтому я радуюсь сегодня.

Исаак праведный, сын святого обета и святая жертва, угодная Богу живому, почему и ты украшаешься всевозможно на праздник святого архангела Михаила?

-- Я украшаюсь, -- сказал он, -- потому что я единственный сын моих отца и матери. Неплодна была мать моя, не было у них сына, кроме меня, и после меня они не родили бы. Отец связал меня по рукам и ногам, возложил

¹³ Из довольно скупого свидетельства об Енохе (Быт 5:24) сформировался целый цикл легенд, согласно которым Енох был взят живым на небо и записал то, что видел за краями земли (1-я книга Еноха) и на небесах (1-3-я книги Еноха). Представление о Енохе как небесном писце восходит, скорее всего, ко 2-й книге Еноха.

¹⁴ Быт 5:27.

¹⁵ Быт 7:12–16.

¹⁶ Быт 7:11–12.

¹⁷ Ср. Быт 8:3.

¹⁸ Ср. Быт 18:1–10.



на камень на горе пустынной. Я своими глазами видел в руке отца моего нож для моего заклания. Тут пришел архангел Михаил, схватил нож, что в руке отца моего, и дал вместо меня барана для приношения, (18b) и жертва была принесена¹⁹. Поэтому я радуюсь сегодня.

Патриарх Иаков, тот, что одолел Бога и с людьми могуч²⁰, радуешься ли и ты сегодня на празднике архангела Михаила?

-- Да, -- сказал он, -- я премного радуюсь сегодня, потому что, когда брат мой Исав гнался за мной, чтобы убить²¹, я ушел в Месопотамию Сирийскую к Лавану²². Михаил пришёл ко мне, отделил мне долю²³, благословил меня, сынов моих и жен моих. Поэтому Израиль получил имя от меня²⁴. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Иосиф, праведник мудрый, жертва зависти, а ты почему сегодня здесь и радуешься на празднике архангела Михаила?

Сказал Иосиф праведный:

-- Воистину, стоит мне радоваться сегодня. Ибо когда братья мои позавидовали мне и продали в чужую страну²⁵, и я стал обездоленным, горемычным и одиноким, в великой невзгоде, архангел Михаил пришел ко мне, спас меня и сделал царем²⁶. Поэтому я радуюсь сегодня.

Моисей и Аарон, и Иисус (19а) Навин, а вы почему в такой великой радости на празднике архангела Михаила?

Сказали святые:

-- Это и наш праздник, вот мы и радуемся. Ибо Михаил шел с нами и со своим народом, победил наших врагов и ввел нас в землю обетованную²⁷. Поэтому мы радуемся сегодня.

Геден, вижу, что и ты радуешься на пиру Михаила?

-- Я тоже радуюсь сегодня, -- сказал он, -- потому что Михаил пришел ко мне, исполнил меня своей силой, пошел, поразил Маддам и спас народ мой²⁸. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Маной и жена его Анна, сколь велика ваша радость сегодня!

Сказали судьи:

-- Так как мы были неплодны с юности и не было у нас сына, мы непрестанно молились и возносили приношения Богу, чтобы они напоминали о нас. И Бог дал нам могучего Самсона²⁹, и наш сын также радуется с нами сегодня.

¹⁹ Быт 22:1–13.

²⁰ Быт 32:29, по Септуагинте.

²¹ Быт 27:41.

²² Быт 28:5.

²³ Очевидно, имеется в виду дележ Лавана с Иаковом, Быт 30:31–42.

²⁴ Быт 32:28.

²⁵ Быт 37:28.

²⁶ Ср. Быт 41:40–44.

²⁷ Ср. Исх 14–17, Числ 10:11–Втор 3, ИНав 1–21.

²⁸ Суд 6:11–7:25.

²⁹ Суд 13:2–24.



Давид, отец Христов по плоти и царь праведный! Тебя ли вижу сегодня, как ты бряцаешь на своей духовной десятиструнной кифаре³⁰, на пиру, на который Михаил (19b) позвал меня сегодня?

-- Да, -- сказал он, -- я радуюсь и украшаюсь, ибо все речения Господни и слова Его -- на скрижалях сердца моего³¹; и вот то, которое относится к этому празднику: «Ангел Господень окружает боящихся Его и спасает их»³². Поэтому я радуюсь сегодня.

Соломон мудрый, не радуешься ли и ты сегодня радостью святого архангела Михаила?

-- Да, -- сказал Соломон, -- я радуюсь сегодня, так как Михаил архангел стоял со мной с юных лет моих и сделал так, что мир настал во дни мои³³. Он вознес мою мольбу к Богу, и я построил Его дом³⁴.

Езекия, царь праведный, радуешься ли и ты сегодня на празднике архистратига Михаила?

-- Да, -- сказал он, -- я радуюсь, так как в то время, когда ассирийцы окружили меня и народ мой, Михаил архангел пошел и поразил их ночью, всего восемнадцать с половиной мириад человек³⁵. Спасся я и народ мой. Поэтому я радуюсь сегодня.

О Исая, великий пророк! А у тебя какая радость на празднике архангела (20a) Михаила?

-- Вот какая радость, -- сказал он. -- Всякое поношение и раны были нанесены мне Манассией и людьми его, а Михаил встал со мной и придал мне силу, пока не расплили меня пополам деревянной пилой³⁶. Поэтому я радуюсь сегодня.

Святой Иеремия, тебя ли вижу сегодня с твоим великим сияющим светильником³⁷, радующегося на празднике архангела Михаила?

-- Да, я весьма радуюсь, -- сказал он, -- потому что провел семь лет в плену с народом моим, а святой архангел Михаил молил Живущего вечно, и Он вселил милость в сердце вавилонян, они отпустили нас, и я снова вернулся в Иерусалим с народом моим³⁸. Поэтому я радуюсь сегодня.

³⁰ Вообще говоря, в Псалмах это два разных инструмента: десятиструнная псалтирь и киннор, по Септуагинте кифара Пс 32:2, 91:4, 143:9.

³¹ О «скрижали сердца» см. Притч 3:3, 7:3, Иер 17:1, 2Кор 3:3.

³² Ср. Пс 144:19.

³³ 3 Цар 2:33, 4:24, 5:12.

³⁴ 3 Цар 5–6.

³⁵ 4 Цар 19:35.

³⁶ Этот апокрифический сюжет изложен в псевдоэпиграфе «Мученичество и вознесение Исая» [9, vol. 2, с. 163–164]. Сохранились фрагменты на трех коптских диалектах (там же, с. 146).

³⁷ Реплика Иеремии, включая данную деталь (пророк, подобно Диогену, ходит с зажженным светильником и ищет в Иерусалиме «человека»), восходит к «Апокрифу Иеремии», дошедшему в нескольких переводах [10], самым ранним из которых признан коптский, сохранившийся в рукописи М 578 из собрания Пирпонта Моргана [2, vol. 31.2, с. 97–130].

³⁸ Этот эпизод также находит параллель в «Апокрифе Иеремии», причем там тоже действует архангел Михаил.



Иезекииль пророк, приди и поведай нам, почему ты сегодня без стеснения пляшешь от радости на празднике святого архангела Михаила?

-- Я скачу, -- сказал он, -- и ликую, потому что Михаил, великий архангел, принес мне книжный свиток и повелел -- и я съел его, и пророчество открылось мне³⁹. (20b) Поэтому я радуюсь сегодня.

Анания, Азария, Мисаил, радуетесь ли вы сегодня на празднике святого архангела Михаила?

-- Да, -- сказали трое святых, -- мы радуемся и веселимся, потому что тот, в честь кого мы сегодня празднуем, вошёл в середину огненной печи горящей и погасил её ради нас, и заставил царя уверовать в Бога, и наше мученичество завершилось⁴⁰. Поэтому мы радуемся сегодня.

Даниил, муж избранный⁴¹! Радуетесь ли ты сегодня на этом великом празднике? Думаю, что ты премного радуетесь.

Сказал Даниил:

-- И какая другая радость сравнится с моей радостью? Ибо не раз и не два я видел Михаила, правителя истинного⁴². И в то время, когда меня бросили в ров к львам, архистратиг Михаил пришел к нам и замкнул пасть львам⁴³. Поэтому я радуюсь сегодня.

Двенадцать апостолов, радуетесь ли вы сегодня на этом великом празднике, и радуетесь ли весьма?

-- Радуемся, -- сказали они, -- ибо после того великого горя, которое постигло нас, когда распяли Господа нашего Иисуса Христа и мы скрывались из страха перед иудеями, пришла Мария (21a) Дева и поведала нам: «Я пошла с моими близкими посмотреть на могилу рано утром в воскресный день, и мы обнаружили там святого архангела Михаила. Он откатил камень, сел на него и дал нам благую весть, что Господь воскрес»⁴⁴. Поэтому мы радуемся сегодня.

Святой Захария священник и Иоанн, сын его, тоже радуются на празднике святого архангела Михаила.

-- Да, мы радуемся, -- сказали святые, -- потому что Он поставил архангела Себе архистратигом, а я Его священник, а сын мой Иоанн -- сын Елизаветы, родственницы Марии, матери Иисуса, родича моего по плоти⁴⁵. Поэтому я радуюсь сегодня.

Стефан архидиакон и первомученик, радуетесь ли и ты сегодня на празднике Михаила архангела?

³⁹ Иез 1:3.

⁴⁰ Дан 3:49–50, по Септ.

⁴¹ Так обращаются ангелы к Даниилу во второй части книги Даниила (Дан 9:23, 10:11.19).

⁴² Михаил как правитель и заступник народа Израиля не является Даниилу в канонической книге, но неоднократно упоминается (Дан 10:13.21, 12:1).

⁴³ Дан 6:22. Здесь ангел не назван по имени.

⁴⁴ Мф 28:1–8, Мк 16:5–7, Ин 20:11–19. В новозаветном каноне эту весть приносят Мария Магдалина и Мария Иаковлева.

⁴⁵ Захария и Елизавета – родители Иоанна Крестителя, Лк 1:5–24. О родстве Елизаветы и Марии см. Лк 1:36.



-- Да, -- сказал он, -- велика моя радость, потому что, когда меня побили камнями, я поднял глаза и увидел небеса открытые, увидел архангела Михаила и всех ангелов его, молящихся за меня. И я увидел Иисуса, стоящего одесную Бога-Отца⁴⁶. Поэтому я радуюсь сегодня.

Все мученики и праведники, радуетесь ли вы на празднике (21b) Михаила сегодня?

-- Да, -- сказали святые, -- воистину мы радуемся сегодня. Ибо (во) всех горестях, что нас постигли, и мучениях, которым нас подвергли, архангел Михаил давал нам силу, и мы переносили их, пока не завершилось наше борение, и снискали великие почести благодаря ему. Поэтому мы радуемся сегодня.

Все воинства небесные тоже радуются сегодня с нами на празднике святого архангела Михаила.

-- Да, сказали они, -- вся эта радость -- наша. Потому что в этот день Творец низложил Гордеца и поставил нам Смиренного, великого святого архангела Михаила⁴⁷. Поэтому мы радуемся сегодня.

Воистину, о возлюбленные мои, велика ценность этого великого сегодняшнего праздника, который осеняет нас не только на земле, но также и на небе. А теперь, о прилежные слушатели мои, поспешим и мы оказаться на празднике архангела Михаила, чтобы тоже вкушать от множества предложенных нам благ вместе со всеми святыми, чьи имена мы произнесли. Может быть, возлюбленные мои, мы осмелимся пойти на пир архистратига, не одевшись (22a) красиво, но пойдем в ветхих одеждах, с телом, исполненным убожества; тогда мы окажемся в позоре среди тех, что облачены в нарядные одежды, и они будут отталкивать нас, чтобы мы не приближались к нам и они не осквернились от нас, и опасаясь подобного, схватят нас и выбросят. Во всяком случае, вот какими словами будут стыдить нас красиво одетые: «О неразумные, как вам не стыдно! А даже если не стыдно -- неужели вы не боитесь Царя истинного, Христа, и его святого архангела Михаила? Или не знаете, чей это двор и чей это пир? Если нет -- (знайте:) они принадлежат Царю и его святому архангелу Михаилу, избранному полководцу в войнах перед Господом своим, Который воздает ему все почести ради доблести его. Воистину, удивляюсь вам, на что вы дерзнули? Вы пришли на его внутренний двор, и притом члены ваши на виду. Или вы не слышали, что Он говорит: «Не входи в мой (22b) брачный покой, если одежда брачного покоя не надета на тебя». Или вы не слышали Его (слов) о человеке, который осмелился войти в ветхой одежде, как вы? Вы знали, что с ним стало. Написано, что его связали по рукам и ногам и бросили во тьму внешнюю, где будет плач и скрежет зубов⁴⁸.

А теперь, о братья мои, встаньте и отойдите во внешний двор, немного подалее от двери, чтобы, когда войдет Господь наш, Царь, и Его святой архангел, молить Его. Может быть, Он окажет хоть немного милости нам, как и прочим, просящим милостыню у ворот двора. Ибо архангел милостив, и если вы празднуете в его честь, он не откажет вам ни в чем. Но берегитесь снаружи,

⁴⁶ Деян 7:55–56.

⁴⁷ Один из вариантов мифа о происхождении Сатаны, по которому Михаил занял место архистратига вместо низвергнутого за гордыню Сатанаила. Об этом см.: [4].

⁴⁸ Эпизод основан на Мф 22:11–13.



не окажитесь в таком убожестве посреди этого сегодняшнего праздника, чтобы мы не стали в тягость прочим. Вот, я поведал вам, и вы услышали, о возлюбленные мои, о стыде, который те претерпели, хотя с ними говорили всего лишь люди, а не Бог. (23a) Но может быть, кто-то скажет мне: «Что такое эти одежды ветхие или это телесное убожество? Неужели Бог лицеприятен? Или Бог любит богатых больше, чем бедных?»⁴⁹ Разве я не хочу одеваться? Разве хочет человек подвергаться поношению?» Нет, это не так, о возлюбленные мои. Ни в коем случае мы не скажем, будто Бог лицеприятен или любит богатых больше, чем бедных. Но слушайте, я поведаю вам про одевание хорошее и ветхое. Если ты пойдешь на пир Михаила, умасти голову и умой лицо⁵⁰, отбрось прочь лицемерие, и будешь благоденствовать. Если позовут тебя на пир Михаила, очисти свое сердце от всякой злобы и отвергни всякое злословие, и твоя одежда станет сияющей, и ты будешь радоваться и благоденствовать. Если ты пойдешь в церковь Божью, она же дом Михаила, совлеки с себя блуд и всякую нечистую страсть, облекись в мир, чистоту и праведность⁵¹, и ты войдешь ко двору с радостью и будешь праздновать со святым архангелом Михаилом. Если позовут (23b) тебя на свадьбу к Царю и Его великому полководцу, пусть твоя милостыня и твоя любовь откроют тебе дверь брачного покоя, и то, что ты отдашь, обретешь десятикратно на столе своем для себя. Если хочешь славить царского архистратига Михаила, пусть вдовы и сироты выходят от тебя, довольные лицом и телом, одетые в одежду по возможности твоей⁵², и я скажу тебе: дар твой будет велик перед Богом и святым архангелом Михаилом. Если хочешь идти на пир Михаила довольным, то принимай у себя чужестранцев в праздник архангела Михаила и будь милостив с ними, и Михаил выйдет с радостью и примет тебя ко двору Царя своего с миром. Если человек молит тебя и просит о чем-то во имя Михаила, дай ему это, не отказывая. Скажу тебе, возлюбленный мой: то, что ты дашь человеку, Михаил примет собственноручно и преподнесет Богу от тебя, и Он воздаст тебе за это вдвойне (24a) на земле в каждом деле, и Бог будет милостив к тебе в царстве Своем. Ибо написано: «Милость возносится над судом»⁵³. И также: «Милуйте, и помилованы будете»⁵⁴. Если ты будешь постоянно справлять праздник святого архангела Михаила раз в месяц, то есть двенадцатого числа, оно же день его поставления, и будешь помнить о подношении ему, трапезе и служении по твоей возможности, то и архангел будет продолжать молить Бога во всякое время, и Он дарует тебе всё нужное, о чём ты помыслишь.

Структура и происхождение сцены пира

Эпизод пира в обоих энкомиях строится по следующей схеме. Всем участникам пира -- библейским персонажам, святым и небесным силам -- задается один и тот же вопрос: «Радуешься ли ты (почему ты радуешься) сегодня?»

⁴⁹ Из целого ряда параллелей ближе всего к этим вопросам стоят следующие места из Библии: Иов 34:19, Сирах 35:12–13, Иак 2:2–9.

⁵⁰ Ср. Мф 6:17 «А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твоё».

⁵¹ Ср. Кол 3:12.

⁵² Ср. Втор 14:29, 16:11.

⁵³ Иак 2:13.

⁵⁴ Несколько видоизмененная цитата из Нагорной проповеди: Мф 5:7.



Ответы также стереотипны: персонажи рассказывают, какую роль в их жизни сыграли «животные». Цель этого эпизода — показать роль данной небесной силы в священной истории и небесной иерархии. С архангелом Михаилом, как можно убедиться по приведенному здесь переводу текста, отождествляется чуть ли не каждый безымянный ангел, появляющийся в различных библейских книгах и апокрифах. С четырьмя животными оказывается труднее проводить такие сопоставления, но диалог на пиру выстраивается по той же схеме, и составитель проводит ряд параллелей, иногда довольно неожиданных.

Эти сцены пира на небесах обнаруживают сходные черты с легендой об эсхатологическом небесном пире праведников в иудаизме.

Пир, особенно царские, предстают в Библии важным событием общественной жизни. На пиру часто завязываются и разрешаются ключевые ситуации сюжета книги; ср. сцену с трапезой царя в книге Неемии (Неем 2:1–8, завязка), пир в книге Эсфирь (Эсф 1:1–9, завязка; 5:5–9 и 7:1–8, завязка), Валтасаров пир в книге Даниила (Дан 5, завязка одного из сюжетов).

Особую роль в библейских сюжетах играют сцены литургического (храмового) пира и грядущего мессианского пира, для которого храмовый служит как бы прообразом. В этом контексте сцена Валтасарова пира (Дан 5:2–4), когда языческий царь и его подданные пьют из священных сосудов Храма во славу своих идолов, предстает не просто кощунством, но своего рода карикатурой, извращением самой идеи литургического пира.

Как показал Ж. Даниэлу в своей работе, обобщающей, в частности, выводы предшествующих исследователей, грядущий мессианский пир обладает теми же чертами, что и литургический пир в иерусалимском Храме [11, с. 210]. Как отмечает тот же исследователь, эта концепция грядущего мессианского пира получает особое развитие в апокалиптической литературе — как в апокалиптических разделах библейского канона (Ис 25:6), так и в неканонических апокалипсисах (4 Ездры 8, 52; 1 Еноха, 62,14, где на пиру присутствуют Господь и Сын человеческий, то есть Мессия), — и разрабатывается также в Новом Завете (см., напр., Лк 22:30, где Иисус обещает апостолам пир «в царстве Моем»). Царство небесное уподобляется брачному пиру в Мф 22–14.

Одна существенная для нас деталь характеризует и литургический пир по случаю религиозного праздника, и эсхатологический пир праведников. Мотив пира часто сопровождается упоминанием о радости и веселье. В тех эпизодах, где пир лишен религиозной подоплеки, эта деталь отсутствует.

Показателен эпизод Втор 12:4–7 об учреждении жертвоприношения и литургического пира в том месте, «какое изберет Господь» Наставление в стихе 7 гласит: «Ешьте и веселитесь». В варианте Септуагинты, на которой и основаны коптские версии Ветхого Завета, фраза выглядит так: καὶ φάγεσθε ἐκεῖ ἐναντίον τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ εὐφρανθήσεσθε и вы будете есть там перед Господом, Богом вашим, и радоваться (веселиться). Тот же глагол употребляется в таком контексте и далее: стих 12 εὐφρανθήσεσθε вы возвеселитесь, 18 εὐφρανθήσῃ ты возвеселишься.

Мотивы «пира» и «радости (веселья)» стоят рядом также в главе 9 книги Эсфирь, когда речь идет об учреждении праздника Пурим: в масоретском оригинале חַדְשׁוֹ שֶׁל פּוּרִים пир и веселье, по Септ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη радость и веселье, Эсф 9:17.18.22.



Ту же деталь мы видим в описании эсхатологического мессианского пира в апокалиптических эпизодах книги Исайи: Ис 65:13–14: «Рабы Мои», т.е. праведники, будут есть, пить и веселиться (εὐφρανθήσονται). Апокалиптический пир в конце времен, (Ис 25:6–9, «поглочена будет смерть навеки») тоже сопровождается весельем: стих 9 *возрадуемся и возвеселимся* (по Септуагинте, ἡγαλλιώμεθα, καὶ εὐφρανθήσόμεθα).

Выводы

Иначе говоря, определения литургического или небесного пира в Библии и сцены небесного пира в рассматриваемых коптских текстах характеризует общий (в коптских текстах -- едва ли не единственный) признак: пирующие радуются.

Притом нельзя наверняка говорить о заимствовании из одного текста в другой: случается, что повествования существенно расходятся. Так, низвержение Сатаны в одном тексте приписывается архангелу Михаилу, во втором -- четырем животным. Общим в обоих случаях представляется сам сюжет небесного пира, который наполняется содержанием, часто несхожим. Но можно найти и аргумент в пользу предположения о заимствовании. Поскольку в энкомии животным «диалог» открывает архангел Михаил, можно предположить, что сцена пира здесь вторична и заимствована из энкомии Михаилу, а расхождения обусловлены разницей в назначении текстов.

Заметим, что в обоих коптских текстах пир сводится к диалогу, хотя и упрощенному: у каждого участника спрашивают о причине его радости, и он излагает эпизод своей истории, восходящий к библейскому тексту, но нередко апокрифический или с апокрифическими добавлениями.

Исходя из этого, можно предположить, что сюжет небесного пира восходит также к древнегреческой литературе: известна форма философского диалога, помещенного в рамки беседы на пиру -- в первую очередь вспоминается платоновский «Пир», который, кстати, начинается похвальным словом Эросу как первому творению богов и подателю всевозможных благ; ср. в коптских энкомиях хвалы Михаилу и четырем животным как основы христианских апокрифических сюжетов. Подобно тому, как в раннехристианской литературе античный философский диалог упростился до катехизиса и «эротопокрисиса» [12], пир-диалог мог трансформироваться в пир-катехизис.

Только морализирующая концовка (в энкомии Михаилу -- начиная с листа 21b) отступает от этой схемы и обнаруживает прямую зависимость от новозаветного образа царства небесного как пира (Мф 22:2–13).

Литература

1. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Edited with English Translations by Ernest Alfred Wallis Budge. London; 1915. MERC.AA ; clavis coptica 0382.

2. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I-LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (На копт. яз.)

3. Коптский энкомий четырем животным Апокалипсиса. Вступительная статья, перевод с коптского и комментарий Е. Б. Смагиной. *Вестник древней истории*. 2021;81(1):243–261.

4. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). *Écritures et traditions dans la*



littérature copte. Journée d'études coptes Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la bibliothèque copte. 1.). Peeters: Louvain; 1983, pp. 37–60.

5. Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI). Ed. M. Brière. *Patrologia orientalis, t. XII*. Paris; 1919, pp. 3–163.

6. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Philadelphia; 1947.

7. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague; 1974.

8. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7-8. Dezember 2007)*. Hrsg. v. D. Bumazhnov. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen; 2013, pp. 23-42.

9. Charlesworth J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London. u.a.; 1985.

10. Kuhn K. H. A Coptic Jeremiah Apocryphon. *Le Muséon*. 1970(83):95-135, 291-326.

11. Daniélou J. *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Les Éditions du Cerf : Paris; 1951.

12. Rudolph K. Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus. *Probleme der koptischen Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1968/1). Halle (Saale); 1968. S. 90–102.

Информация об авторе

Смагина Евгения Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, esmagi54.54@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.08.2022; одобрена рецензентами 29.08.2022; принята к публикации 02.09.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Edited with English Translations by Ernest Alfred Wallis Budge. London; 1915. MERC.AA ; clavis coptica 0382.



2. Hyvernat H. (ed.). *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I-LVI. Romae: Bibliotheca apostolica Vaticana; 1922. (In Copt.)
3. A Coptic encinium to Four Living Creatures (Revelations 4:6-8). Introd., transl., comm. By E.B. Smagina. *Vestnik Drevnei Istorii*. 2021;81(1):243–261.
4. Rosenstiehl J. M. La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la bibliothèque copte. 1.)*. Peeters: Louvain; 1983, pp. 37–60.
5. Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. (Homélie LXX à LXXVI). Ed. M. Brière. *Patrologia orientalis, t. XII*. Paris; 1919, pp. 3–163.
6. Ginzberg L. *Legends of the Jews*. Philadelphia; 1947.
7. Loos M. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague; 1974.
8. Dochhorn J. Mythen von der Einsetzung des Erzengels Michaels in der koptischen Literatur. *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7-8. Dezember 2007)*. Hrsg. v. D. Bumazhnov. (Studien und Texte zu Antike und Christentum. 79.) Tübingen; 2013, pp. 23-42.
9. Charlesworth J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1–2. New York – London. u.a.; 1985.
10. Kuhn K.H. A Coptic Jeremiah Apocryphon. *Le Muséon*. 1970(83):95-135, 291-326.
11. Daniélou J. *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*. Les Éditions du Cerf : Paris; 1951.
12. Rudolph K. Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus. *Probleme der koptischen Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1968/1). Halle (Saale); 1968, s. 90–102.

Information about the author

Evgenia B. Smagina – Cand. Sci. (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>, esmagi54.54@mail.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.08.2022; approved after reviewing 29.08.2022; accepted for publication 02.09.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.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 81'255.2(595)«16»+82-31(=030.621=161.1)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-676-698>

Переводы

**Рассказ о странствии с Иблисом йеменского шейха
Абдуллаха в малайской «Повести о Меронге
Махавангсе»**

Любовь Витальевна Горяева

(Перевод с малайского, комментарий и предисловие)

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

goriaeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>

Аннотация. Рассказ об обращении в ислам занимает важное место в сюжетах целого ряда малайских хроник. В «Повести о Меронге Махавангсе» (Кедахских родословиях) этот эпизод представляет собой отдельный сюжет, своего рода обрамленную повесть, где действует шейх Абдуллах, прибывший из Йемена, а также его спутник и антагонист, предводитель нечистой силы. Перед глазами шейха разворачивается целый ряд эпизодов, где враг рода человеческого демонстрирует свою власть над человеком и приемы его совращения с пути истинного. Кульминация этого сюжета – бунт шейха, не желающего более видеть, как нечистый измывается над людьми, и обращение в ислам правителя Кедаха и всех его подданных. Рамочная история путешествия шейха Абдуллаха с Иблисом и включение в повествование реально существовавших персонажей – нескольких поколений правителей Кедаха и шейха Нуруддина ар-Ранири, гуджаратского философа и писателя – позволяет датировать повесть серединой XVII в.

Ключевые слова: малайская литература, хроники, принятие ислама, иблис, шейх Абдуллах, Нуруддин ар-Ранири, Аче, генеалогия правителей Кедаха

Для цитирования: Горяева Л. В. Рассказ о странствии с Иблисом йеменского шейха Абдуллаха в малайской «Повести о Меронге Махавангсе» (Перевод с малайского, комментарий и предисловие). *Ориенталистика*. 2022;5(3):676-698. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-676-698>.



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





The story of the journey with Iblis of the Yemeni Sheikh Abdullah in the Malay "Tale of Merong Mahavangsa"

Lubov V. Goriaeva

(Translation from Malay into Russian, comments and introduction)

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
goriaeva@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>

Abstract. The narration about the embracing of the Islamic Creed by non-Muslims is often an essential episode in many Malay chronicles. In the «Tale of Merong Mahavangsa» (Chronicles of the Kedah kingdom), this is a separate episode. This is a kind of "framed story", with *dramatis personae* such as Sheikh Abdullah Yemeni and his fellow traveller and antagonist Iblis, the chief of evil spirits. Before the Sheikh's eyes, unfolds a series of episodes where the "enemy of mankind" demonstrates its power over man as well as his methods of seducing people from the true path. The climax of this plot is the rebellion of the sheikh, who no longer wants to see the devil tormenting his people, as well as the conversion to Islam of the Kedah ruler and all his subjects. The frame story of Sheikh Abdullah's journey with Iblis and the mention of real existing characters: several generations of rulers of Kedah and Sheikh Nuruddin al-Raniri, Gujarati philosopher and writer, allows to date it to the mid-17th century.

Keywords: Malay literature, chronicles, conversion to Islam, Iblis, Sheikh Abdullah, Nuruddin al-Raniri, Aceh, genealogy of the rulers of Kedah

For citation: Goriaeva L. V. The story of the journey with Iblis of the Yemeni Sheikh Abdullah in the Malay "Tale of Merong Mahavangsa" (Translation from Malay into Russian, comments and introduction). *Orientalistica*. 2022;5(3):676-698. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-676-698> (In Russ.)

Предисловие к переводу

Едва ли не главный жанр малайской нарративной прозы доколониальной и раннеколониальной эпохи составляют беллетризованные хроники (XV–XIX вв.). Один из обязательных эпизодов большинства этих сочинений – история принятия ислама тем или иным княжеством островной Юго-Восточной Азии. Мусульманская идентичность легитимировала статус их правителей и государства в целом, маркировала принадлежность княжества великому общему целому – исламскому сообществу. В этих условиях история обращения правителя в ислам выступает поворотным элементом сюжета, а порой и венчает его, как некий happy end.



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





Легенды об исламизации некоторых малайских государств уже рассматривались нами ранее на материале таких сочинений, как «Повесть о раджах Пасея», «Малайские родословия» и «Повесть о Патани» [1, с. 164–174]. Особое место в этом ряду занимает аналогичный эпизод из «Повести о Меронге Махавангсе» (Hikayat Merong Mahawangsa), именуемой также «Кедахские родословия» (Salasilah Negeri Kedah Dar al-Aman¹) [2]. По содержанию само это сочинение крайне неоднородно и едва ли может именоваться хрониками в полном смысле слова. В нем встречаются как эпизоды и мотивы, присущие мифологизированной «истории» других малайских княжеств, так и сюжеты, обнаруживающие параллели в литературе более отдаленных регионов. К числу последних относится и рассказ о путешествии с Иблисом (дьяволом) одного из персонажей «Повести» – йеменского шейха Абдуллаха.

Впервые сокращенный перевод этого отрывка текста «Повести...» был опубликован В. И. Брагинским в книге «Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых» [3 с. 302–311], однако за рамками перевода оказались два важных эпизода – о радже Камиштуре-идолопоклоннике и о принятии ислама правителем Кедаха. Исследователь рассматривает этот рассказ как развернутую преамбулу к истории обращения Кедаха в ислам и обнаруживает в нем структурное сходство с коранической легендой о путешествии пророка Мусы с Хизром (сура 18, «Пещера») и с иранским преданием о встречах странствующего Хатема Тайского со Смертью [4, с. 463]. Сквозная тема этих сюжетов – противостояние добра и зла, развенчание происков дьявола в разных житейских ситуациях. Еще один пример из персидской литературы – диалог Муавии с Иблисом в «Поэме о скрытом смысле» Джалал ад-Дина Руми [5, с. 153–163], где Муавия выступает суровым обвинителем Иблиса, а тот поверяет собеседнику секреты своих каверз.

В малайской письменной традиции вопросы добра и зла, мусульманской этики и норм социального поведения рассматриваются в таких фундаментальных трудах 1-й половины XVII в., как «Корона царей» Бухари ал-Джаухари [6] и семитомный «Сад царей» Нуруддина ар-Ранири, и поныне опубликованный не полностью [7, с. 39–40], однако сюжетных историй, где Иблис выступает действующим лицом, в них не встречается. Среди малайских дидактических сочинений в жанре катехизиса особое место занимает «Повесть об Иблисе» [8]. В ней собеседником врага рода человеческого выступает пророк Мухаммад, задающий Иблису ряд вопросов. Из ответов последнего явствует, на каких слабостях людей играет дьявол, толкающий их на путь греха.

Общая черта названных выше текстов – полное или частичное отсутствие сквозной линии действия, динамического развития событий. Напротив, история о путешествии йеменского шейха Абдуллаха с Иблисом в «Повести о Меронге Махавангсе» представляет собой цепочку поучительных сюжетов, образующих в совокупности обрамленную повесть. Четырнадцать рассказов о совращении людей с пути истинного или поощрении дьяволом уже имеющих пороков завершаются финальной историей – глумлением Иблиса над правителем Кедаха, пьяницей Раджой Пхра Онг Махавангсой, и бунтом шейха Абдуллаха, не желающего более быть свидетелем бесчинств своего спутника.

¹ Выражение Dar al-Aman («Обитель мира») указывает на то, что речь идет о государстве, где исповедуется ислам.



Венцом обрамленной повести становится ее заключительный эпизод – обращение в ислам всех жителей Кедаха, от раджи до последнего его подданного.

Среди персонажей внутренних историй рассказа о путешествии с Иблисом встречаются как «неверные», так и мусульмане – например, ученики коранической школы в некоем малайском селении. И те и другие в равной мере становятся жайтвами происков Иблиса. Немаловажно и то, что персонажи первых по порядку историй безымяны: это «некий купец», «нищие», «грабители», «судья», «отшельник» и т. п.

Сами по себе эти сюжетные эпизоды лишены в целом каких-либо «региональных» привязок. Однако, по мере приближения к концу рассказа об Иблисе действующие лица вставных историй получают имена, уточняется географическое положение и названия их стран, и в целом повествование обретает более «малайский» облик. Упомянем, в частности, поощряемые Иблисом «пороки» местных жителей – посещение представлений традиционного театра *ваян*, буйволиные бои. Наиболее ярко это проявилось в двух последних внутренних историях, прежде всего в той, где действует некий Раджа Камиштур.

Важнейшая деталь этого сюжета – поклонение жителей страны глиняному идолу (по всей вероятности, изображению Будды). Княжество Раджи Камиштур по многим деталям напоминает одно из малых государств Малаккского полуострова доисламской эпохи, а сцены битвы здесь строго выдержаны в стилистике малайского эпического нарратива, типичного также и для беллетризованных хроник Нусантары. Имена ряда действующих лиц содержат малайские компоненты. Сюжет о Радже Камиштуре – самая пространная из входящих сюда внутренних историй: он составляет более четверти объема всего рассказа об Иблисе.

Последняя внутренняя история рисует вполне реалистическую картину соперничества за приоритет в морской торговле у побережья некоего прибрежного княжества. Злодеем, которого Иблис сбивает с пути истинного, выступает судовладелец Раджа Перингги Дева Молек. Его имя Перингги «португалец» позволяет увидеть в этой истории отголосок конфликта между европейцами и местными заправилами-купцами, которым в результате удается вытеснить пришельца из своей зоны влияния. Любопытно, что «португалец» именуется здесь «раджой», как и его соперники, что также придает истории своеобразную эпическую окраску.

Нельзя не остановиться, наконец, на появлении в сюжете «Повести о Меронге Махавангсе» такого реального персонажа, как упомянутый выше автор, шейх Нуруддин ар-Ранири (ум. в 1658 г.). Видный исламский богослов и мистик, уроженец Гуджарата, потомок хадрамаутских арабов-курейшитов, он в течение нескольких лет трудился при дворе правителей северосуматранского султаната Аче – Искандара Тани, а позднее – его вдовы, султанши Тадж ул-Алам, и оставил после себя целый ряд трудов на малайском и арабском языках [4, с. 645–648].

Имя Нуруддина как просветителя и проповедника ислама среди малайцев впервые упомянуто в самом начале сюжета о путешествии с Иблисом, оно же и венчает эту историю. Согласно «Повести о Меронге Махавангсе», когда весть об обращении Кедаха в ислам доходит до Аче, Нуруддин советует



султану послать в Кедах принадлежащие его перу сочинения: «Путь праведных» (*Сират ал-мустаким*) и «Глава о браке» (*Баб ал-никах*)².

Как явствует из ряда документальных источников и, в частности, из текста книги самого Нуруддина ар-Ранири «Неоспоримая победа над безбожниками» (*Ал-Фатх ал-Мубин ‘ала ал-Мулхидин*), написанной в 1657 г., их автор покинув в малайском мире немало последователей-единоверцев и, уже покинув Нусантару, послал им эту книгу с общим посвящением: «Моим собратьям, проживающим в Аче, Кедахе, Бантене, Макассаре, Джохоре, Паханге, Патани, Синггоре³ и всех подветренных странах⁴» [6, с. 113–114].

Известно, что Кедах принял ислам еще в 1474 г., т.е. почти за два столетия до Нуруддина [8, с. 156], поэтому, вопреки сказанному в нашей «Повести...», первый из мусульманских правителей Кедаха (султан Музалфал-Шах) никак не мог находиться в переписке с ар-Ранири и его патроном. В середине XVII в. на престоле Кедаха находился уже восьмой раджа-мусульманин, Мухийуддин-Шах (пр. 1651–1661) [9, с. 187], с которым Нуруддин, уехавший на родину девятью годами ранее, едва ли мог быть лично знаком. Это, однако, не означает, что рассказ об отправке книг в Кедах, изложенный в «Повести о Меронге Махавангсе», полностью вымышлен: реальная история с посвящением книги «Неоспоримая победа над безбожниками» доказывает обратное.

Вопросы датировки как «Повести...» в целом, так и отдельных составляющих ее сюжета требует дальнейшего, более подробного анализа. В самом ее начале автор, по традиции говорящий о себе в третьем лице, сообщает, что написана она по заказу султана Муаззам-Шаха, сына первого мусульманского правителя Кедаха – султана Музалфал-Шаха. Это позволяет датировать большую часть текста рубежом XV–XVI вв.

Рамочный сюжет, открываемый упоминанием Нуруддина ар-Ранири и завершаемый эпизодом с посылкой его книг в Кедах, относится, по всей вероятности, к середине XVII в., эпохе вассальной зависимости Кедаха от Аче и времени пребывания Нуруддина в Нусантаре (1637–1644/5). Это внешняя рамка, внутри которой включена следующая, несомненно, более ранняя, – собственно рассказ о путешествии с Иблисом, аналогов или прототипа которого пока обнаружить не удалось. Дальнейшее изучение истории текста «Повести о Меронге Махавангсе» позволит, по нашему мнению, составить представление обо всем спектре устных и письменных нарративных источников, легших в основу памятника, и о «культурных слоях», определивших его неповторимый облик.

Перевод

Расскажем теперь, что случилось в Багдаде спустя пять лет после того, как пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и да приветствует, скончался в Медине. Спустя пять лет после его кончины в Медине, в Багдаде уже

² «Глава о браке» здесь упомянута отдельно, хотя она представляет собой один из разделов упомянутого ранее «Пути праведных».

³ Совр. Сонгхла (Таиланд).

⁴ Подветренные страны (*negeri yang di bawah angin*) – Малайский архипелаг.



было немало святых людей, блюдущих закон пророка Мухаммада⁵. В ту пору один из них, шейх Нуруддин⁶, отправился из Мекки в малайскую страну Аче, взяв с собой книги, где были изложены законы ислама.

А в Багдаде в то время жил человек по имени шейх Абдуллах Багдадский – святой, чьи молитвы не оставались без ответа, и учеников у него были целые сотни. Шейх уже достиг преклонных лет и целиком посвятил себя молитве, обращенной к Аллаху, преславлен Он, Всевышний, и обучению других закону Пророка по великой священной книге Фуркан⁷, именуемой Кораном, пред которой трепещут все шайтаны и иблисы⁸, и указывающей верный путь, которым ислам ведет людей в будущее. Истины Корана подтверждаются в сотнях книг и в наставлениях, оставленных Пророком Аллаха Мухаммадом своему народу. Прежние пророки посрамлены святостью Корана, магия и чудеса прошлого меркнут перед божественным знанием⁹. Из тех существ, что летают по воздуху, ползают по земле или плавают в море, никто не владеет колдовской наукой, и никому ею не овладеть помимо воли последнего из пророков. Все чары и волшебства, творимые некогда идолопоклонниками, теперь утратили свою силу. Прежние суеверия, такие как почитание говорящих или молчащих истуканов, сравнимы с поклонением деревьям, солнцу, животным, тем четвероногим, что ходят по земле, и с утверждением, что в их лице мы поклоняемся Господу всего сущего.

[...] Жил да был тогда некий йеменец, шейх Абдуллах. Он прибыл из Мекки в Багдад к старому шейху Абдуллаху, дабы изучать с его помощью книги по фикху (*хорошо бы тут сделать сноску*), сочинения суфиев, толкования Корана. Старый шейх Абдуллах знал наизусть все тридцать джузов Корана и непрерывно его декламировал, прерываясь лишь на время сна, еды или отправления естественной надобности. Выучив Коран наизусть, он обратился к толкованиям. Случалось ему иметь дело и с иблисами, которые обычно чинили препятствия тем, кто изучал толкования Корана, и мешали освоению этих наук и тайств учеными мужами.

Как-то шейх Абдуллах-Йеменец явился к своему наставнику, старому шейху Абдуллаху, и сказал: «Дозволь мне, господин, встретиться с предводителем шайтанов и иблисов. Я хотел бы разобраться, каковы приемы колдовства, которыми они воздействуют на людей, и прошу на то твоего разрешения».

⁵ Ошибка автора/переписчика: Багдад был основан более чем веком позже, в 762 г.

⁶ Мусульманский богослов Шейх Нуруддин ар-Ранири (ум. 1658), работал при дворе султанов Аче в 1637-1644 гг.

⁷ Ал-Фуркан (араб. الفرقان – Различение). 25-я сура Корана, где, в частности, говорится о способности различения добра и зла (Фуркан), дарованной Аллахом человеку.

⁸ Иблис (от греч. διάβολος, клеветник, диавол) – одно из наименований злых духов в исламе. Далее речь идет как о главном из них, чье имя пишется с заглавной буквы, так и о его приспешниках.

⁹ Ал-'илм ал-ладуни («мистическое, Божественное знание») – устойчивое понятие, разработанное и закрепившееся в исламском мистицизме.



Выслушав ученика, старый шейх Абдуллах рассмеялся и молвил: «Нельзя тебе встречаться с главой шайтанов и иблисов¹⁰: ты утратишь все, чего достиг, и встанешь на неверный путь». Поклонился учителю шейх Абдуллах: «И тем не менее позволь мне увидеть все, что они творят. (*«Все» два раза подряд нехорошо выглядит.*) Мне необходимо это знать».

Молвил учитель: «Что ж, тогда отправляйся на поле, под большое дерево, в полном облачении. В полдень, когда все затихнет, по воле Аллаха в чело-веческом облике явится тот, кого называют предводителем шайтанов и иблисов, и ты сможешь задать ему любые вопросы».

Распрощавшись с учителем, шейх Абдуллах совершил трапезу, оделся как подобает, взял с собой воды для омовения и направил стопы к большому дереву. Усевшись под его сенью, он начал декламировать аяты из Корана. А старый шейх Абдуллах по уходе ученика взял воды для омовения и совершил два ракаата с саялом¹¹. Воздев руки, он обратил свою молитву к Аллаху, преславен Он, Всевышний, прося о встрече ученика, ожидающего под большим деревом, с шайтаном-иблисом, и затем повторил просьбу.

А шейх Абдуллах-Йеменец сидел под деревом до полудня, вполголоса читая Коран. Ждал он долго, не прекращая чтения. Слышит: кто-то подошел и больно ударил его по правой щеке. Оглянувшись вокруг, но не увидел никого, кто мог бы нанести удар. Стал он тереть щеку, чтобы заглушить боль, не прекращая чтение Корана, как вдруг ощутил сильный удар по левой щеке. Огляделся испуганно, но опять не увидел никого, кто бы мог это сделать. Вскочив на ноги, он поспешил обратиться восвояси, убежденный, что еще один такой шлепок будет стоить ему жизни.

Когда он явился к учителю, тот спросил его: «Что же получается: ты не встретился с тем, кого хотел увидеть?» Говорит шейх Абдуллах: «И не встретился, и встретился: заработал такие оплеухи, что едва без зубов не остался». Спрашивает учитель: «А чем ты был занят, когда там сидел?» Отвечает шейх Абдуллах: «Ничем особенным. Сидел и читал стихи из Корана». Говорит учитель: «Хоть и невидим он, но чтения Корана не переносит и трепещет».

Говорит шейх Абдуллах: «А я и не ведал, что он трепещет перед Кораном и не терпит, когда его читают вслух. И читал-то я негромко». Молвил учитель: «Пусть и негромко мы читаем, а он все слышит и бежит от нас». Сказал тут шейх Абдуллах: «Коли так, завтра я отправлюсь туда и буду молчать, слова не пророню». И ушел к себе ночевать.

Назавтра, испросив разрешения учителя, вернулся он к тому дереву. Учитель, как и накануне, вознес молитву, а сам шейх Абдуллах сидел до полудня, не говоря ни слова, в полной тишине.

Явился тут какой-то шейх с бородой до пояса, рослый, в зеленом тюрбанае и зеленой джуббе¹², с посохом в руке, весьма внушительного и устрашающего вида. Подойдя, он приветствовал шейха Абдуллаха. Тот ответил на

¹⁰ Этот персонаж именуется здесь и далее «предводителем шайтанов», также – «предводителем иблисов», оба наименования чередуются. Иногда в повествовании он назван просто Иблисом, и в переводе это слово пишется с заглавной буквы.

¹¹ Ракáат (араб. ركعة) – порядок слов и действий, составляющих мусульманскую молитву. Саялам (سلام) – приветствие верующих после молитвы.

¹² длинная верхняя одежда с рукавами.



приветствие и спросил: «Кто ты такой?» Отвечает тот: «Разве ты не искал встречи со мной?» Спрашивает шейх Абдуллах: «Так ты – предводитель шайтанов и иблисов?» Говорит тот: «Да, я главный над шайтанами и иблисами. А чего тебе от меня нужно?»

Отвечает шейх Абдуллах: «Хочу кое-чему у тебя поучиться». [Говорит тот:] «С чего тебе вздумалось учиться у меня? Ведь все, что тебе не по душе, я творю ежедневно. Моя наука пойдет тебе лишь во вред. У меня совсем иной нрав, как и у отпрысков моих – их по миру не счесть».

Говорит шейх Абдуллах: «И всё же стань моим учителем. Обещаю прилежно следовать всем твоим наставлениям, ведь без этого разве можно чему-то научиться?»

Молвил предводитель иблисов: «Коли таково твое желание, вот тебе мой посох, и пойдем». Шейх Абдуллах взял посох из рук предводителя иблисов и последовал за ним, причем оба стали невидимы. Путешествие, на которое потребовался бы месяц, показалось одним мгновением. В те часы, когда для всех смертных наступала ночь, для них по-прежнему сиял день.

Наконец прибыли они в большое селение, где обреталось множество отпрысков предводителя шайтанов. А в это время между тамошними старшинами начались раздоры из-за дележа земельных участков, а их дети и внуки разделились на два равных по численности отряда. Предводитель шайтанов велел своим отпрыскам окружить их кольцом и прочел заклинание, побуждающее к бою. Принялись тут все они биться с громкими криками и невероятным грохотом, а иные даже пили кровь врага. Под конец все мужины двух воюющих сторон были убиты.

Тогда дочерям и женам обеих сражавшихся сторон было приказано отомстить за мужей и братьев. Началась яростная схватка между женщинами, ставшая смертельной для многих. Однако они рубились, не ведая страха и не помня себя, ибо колдовство помутило их разум. Наконец все до одной пали мертвыми, их тела остались лежать на земле, а само селение окончательно обезлюдело.

Двинулся тут предводитель иблисов в новое место, где также жило его потомство, и явился на рынок, где шла торговля всяческими товарами и съестным. Пришел он к месту, где было сыро от мочи и испражнений, и созвал туда своих детей и внуков. Затем предводитель иблисов и Шейх заметили некую красавицу, и первый сказал: «Почитаю-ка я свою книгу!»¹³

Подойдя поближе, предводитель иблисов обнажил ей грудь и подтолкнул к ней одного из юношей. Начались шутки и разговоры, но тут явился ее муж, разгневался и бросился на молодого человека. Приказал тогда [предводитель иблисов] своему потомству подговорить обоих обнажить клинки, и под конец те пали мертвыми.

Пошли дальше, и предводитель иблисов объявил: «Сейчас я преподам тебе небольшой урок»¹⁴. Направился он к толпе людей, поглощенных игрой в кости. Того, кто постоянно проигрывал, он заставлял закладывать или ста-

¹³ *Vasa kitab*. Словом *kitab* обычно обозначаются книги богословского или назидательного характера, и говорящий употребляет его в ироническом смысле.

¹⁴ Здесь, как и в предыдущем случае, предводитель иблисов употребляет слово «преподать урок» (*menajji*), обычно относящееся к урокам по чтению Корана.



вить на кон всю свою одежду и имущество, чтобы продолжить игру. Проигравший был вне себя: он потерял все и скорее был готов умереть, чем жить так. Домой он не мог пойти, потому что проиграл имущество жены и детей, а Иблис подстрекал его брать в долг у других. Наконец тот выхватил у кого-то крис из рук и нанес ему удар, а следом и все прочие игроки обнажили клинки друг против друга.

Преподав этот «урок», предводитель иблисов удалился из тех мест и появился в лавке у некоего купца, успешного в торговых делах. В его заведение приезжало множество торговцев из других краев со своими товарами. Были у него весы, большие и поменьше, с мерными чашками, большими и малыми. Продавая [товар], купец пользовался малой мерной чашкой, а покупая его – большими чашками и большими весами.

Когда местный торговец прознал, как тот торгует и каковы его приемы, предводитель шайтанов подучил его не позволять купцу пользоваться малыми чашками. Едва услышал это купец, как предводитель иблисов стал подстрекать и его с помощью волшебного заклинания, неведомого никому из смертных. Принялся тут купец браниться последними словами. Разъярился торговец, выхватил крис, пронзил грудь купца, и тот испустил дух. А у купца были и дети, и внуки, они обнажили оружие и бросились на торговца, но у того тоже было немало друзей. Началась драка, люди пустили в ход клинки. Иные пали мертвыми, и их уносили по домам. Самому купцу рассекли голову, и рана оказалась смертельной. Тело купца предали земле, а из могилы донесся голос, повторявший без остановки: «Малая мера, большая мера»¹⁵ и не замолкавший семь дней и семь ночей подряд. Так случается с людьми, которых иблис отдал во власть низменных страстей, алчности и жадности до чужого: они становятся его сотоварищами и следом за ним отправляются в ад. Вот какой «урок» преподавал предводитель иблисов этому человеку¹⁶.

Пошли они с шейхом Абдуллахом дальше и оказались в лесу, где скрывались грабители, было их там десять или одиннадцать человек. Уже несколько лет обитали они в лесу и много чего награбили. К тому времени настала пора поделить добычу. Один говорил: «Тебе досталось много», другой: «На мою долю пришлось мало». Началась перепалка. Говорит Иблис: «Устрою-ка я сейчас между ними ссору». И поселил в сердце каждого злые помыслы. Начали они тут биться смертным боем, колоть друг друга как попало. Отпрыски Иблиса испускали громкие крики и хлопали в ладоши, видя, что грабители послушались его, и в конце концов все пали мертвыми.

А предводитель иблисов с шейхом Абдуллахом продолжили путь и прибыли в некий город. Говорит предводитель иблисов шейху Абдуллаху: «Зайду-ка я в мечеть». Отправились они в торговый ряд, где торговали опиумом, и обнаружили там множество игроков в кости и курильщиков опиума; потому-то это место и называлось «мечетью шайтана». Двинулись дальше. Встретились им на пути несколько молодых женщин, и [предводитель иблисов] приказал им совершить греховное. Когда его желание было

¹⁵ Kati cecil, kati besar, gantang kecil, gantang besar. (А перевод точный? Здесь 8 слов, а не 4.)

¹⁶ В оригинале здесь используется слово *hatam, menghataamkan* («завершить обучение чтению Корана»).



исполнено, отпрыски Иблиса возрадовались и захлопали в ладоши, испуская громкие крики.

Шли они дальше и прибыли в селение, где проживал некий жестокий вельможа, министр правителя этой страны¹⁷. Множество людей являлось к нему, жалуясь на то, что у них забирали имущество безо всяких на то оснований, а некоторые жаловались, что их лишали домов и участков земли. Были и такие, что пеняли на людей, взявших внаем их лодки и не желающих вернуть, а другие били челом на тех, кто похищал их служанок и брал себе в жены.

Подойдя поближе, предводитель шайтанов сел поближе к уху кади и нашептал ему нечто. Тогда тот распорядился, чтобы имущество всех жалобщиков отправили в его дом. Предводитель иблисов велел своим отпрыскам забирать все, что было в собственности у детей, жен и слуг, и доставлять в дом кади, даже если владельцами были важные люди.

Тотчас же все это имущество оказалось в доме у кади, алчного до чужого добра. А предводитель шайтанов пошел к владельцам этого имущества, мужчинам и женщинам – как к тем, кто требовал вернуть им вещи, так и к тем, кто не хотел отдавать. Кади не желал выносить приговор тем, кто забирал имущество. Когда пришли те, кто хотел вернуть свою собственность, кади ничего не сказал и удалился в дом для трапезы. Владельцы имущества не ожидали его внезапного исчезновения и решили, что свое добро пора вернуть. Разгневанные, они обнажили клинки, ворвались в дом и убили кади прямо за трапезой. Его дети, внуки и все домашние выступили против нападавших. Началось побоище. Люди министра не смогли броситься на помощь и предотвратить пожар в селении – слишком много народа участвовало в схватке. И останки самого министра, и все тамошние дома были пожраны пламенем и превратились в пепел на ветру. Вот каковы бывают плоды жадности людской.

Предводитель шайтанов и шейх Абдуллах продолжали путь. В дремучем лесу, вдали от людского жилья встретились им пятеро нищих. У каждого за спиной был мешок со съестным. Повстречалось им на пути дерево с золотыми и серебряными цветами и плодами, от основания ствола и до кончиков побегов оно было увешано кольцами, ручными и ножными браслетами, поясами и медальонами. Остановились нищие у дерева, а предводитель шайтанов подобрался к ним поближе.

Говорят нищие: «Разве не золото и серебро искали мы, бродя по миру? А теперь досталось нам столько золота, столько серебра, что и не унести. Как быть?»

Тут предводитель шайтанов силой колдовства заронил в сердца нищих мысль избавиться от всех запасов съестного. И все они, не подумав толком, решили выбросить все свои припасы. Затем они собрали сокровища, что кому понравилось, и сложили себе в мешки, чтобы унести столько, сколько каждому под силу. Но некоторые из них, обернувшись к дереву, заметили, что на нем осталось еще немало желанных для них вещей. Тогда они вернулись, забрали и их и повесили себе на шею. Тут предводитель иблисов наказал своим отпрыскам погубить их, заставив заблудиться. И шайтаны двинулись следом за пятью нищими.

¹⁷ Ниже он именуется «кади», т.е. судья.



Затем предводитель иблисов направил стопы к некому городу и увидел по пути человека, предающегося аскезе во имя постижения науки воинского волшебства и стремящегося стать воителем-богатырем. Тут предводитель шайтанов обернулся шейхом с бородой до пояса, в зеленом тюрбане и джуббе и с плодом граната в руке. Подойдя ближе, он произнес слова приветствия. Тот открыл глаза и ответил на приветствие, а затем спросил: «Кто ты такой?»

Говорит предводитель шайтанов: «Я явился, чтобы исполнить все твои желания. Отведай-ка этого граната». Отшельник тотчас же схватил плод и увидел, что он испускает сияние. Разломив плод, он положил зерна в рот и проглотил. В то же мгновение в глазах у него потемнело, сознание помутилось, и отшельник обезумел, а предводитель шайтанов внезапно исчез, как и гранат, что он держал в руке. Отшельник завопил и стал метаться по лесу, утратив рассудок.

Затем предводитель шайтанов вступил в город и увидел на своем пути медресе, где мальчиков обучали чтению Корана. Подойдя поближе, он наслал на них порчу. Мальчики бросили занятия и побежали играть, а некоторые поспешили домой к родителям. Учитель пришел в ярость, созывал учеников назад, колотил их.

Узнав, что товарищам достались на долю побои, дети разбежались. Учитель приказал, чтобы родители привели к нему сыновей, а когда те явились, принялся бить мальчиков на глазах у отцов и матерей. Родители разгневались на учителя, их перебранка затянулась. Тех мальчиков, что готовы были остаться в школе, учитель послал в лес и велел взять с собой длинные ножи и заняться заготовкой дров. Иных из детей задели падавшие стволы, других придавили. По возвращении домой мальчики рассказали родителям, на какую работу их посылал учитель. Тогда родители забрали детей из его школы и перевели в другую. Вот что натворил предводитель шайтанов.

А некоторых детей иблисы повели к месту увеселений. Родители пришли за ними к учителю, но мальчиков не обнаружили. Направились они тогда в балаган, где идут представления ваянга¹⁸, нашли их там и хотели увести, но дети просили: «Подождите, мы хотим увидеть конец истории про раджу, его супругу, всех богов и духов». Родители позволили и уселись вместе с сыновьями смотреть представление, забыв и про еду, и про все на свете, кроме удовольствия от этого зрелища. Тем временем воры вытащили у них из домов все добро, а те и не ведали, так что наконец учитель самолично отправился на поиски учеников. Вот что сотворили иблисы, и многие до самой кончины так ничему и не выучились. Предводитель шайтанов был доволен и сказал: «Вот эта наука пойдет на пользу всем и приведет их прямо-ком в преисподнюю».

Пошел дальше предводитель шайтанов [вместе с шейхом Абдуллахом] и явился к женщине, которая была в тягости, а прежде не рожала, да и у мужа ее прежде детей не было. Срок ее уже исполнился, и оба мечтали о ребенке. Говорит тут шайтан своему слуге, духу воды: «Обмани-ка эту женщину: расскажи о сосуде с сокровищами, что лежит на дне реки». Тут дух воды изменил облик и превратился в старика-шейха в белой одежде, подошел к изголовью их ложа и произнес: «О муж, отнеси свою жену на реку, где омут, и достань оттуда сосуд. Он полон золота, и ты сможешь взять себе в жены еще одну

¹⁸ Ваянг – традиционный малайский театр.



женщину, куда красивее, чем эта». Но мужчина во сне говорит: «А как мне быть с этой женой? Ведь она вот-вот родит!»

Отвечает старик: «Возьми ее с собой словно бы на рыбную ловлю. Может, этот сосуд и попадет к тебе в сеть – тогда столкни ее в омут, да поживее, а сосуд заberi себе».

Миновало три дня и три ночи, как старик являлся ему во сне, и наконец мужчина не выдержал и привел жену на берег реки, близ омута. Видит он, что и впрямь лежит там сосуд, только вода бурлит вокруг. Сколько он ни бился, а сосуд словно бы ускользал от него, вот-вот он его схватит – и тут сосуд погружается вглубь, а потом появляется снова. Жена следила за сосудом, чуть наклонившись. Мужу словно бы удалось подцепить его сетью, он держал бечеву сети одной рукой, а другой столкнул жену в омут. Расправив сеть, он смог ухватить горлышко сосуда.

Едва сосуд оказался у него в руках, как это заметил один из приближенных тамошнего раджи и сообщил государю. Государь приказал забрать сосуд, а мужчине пришлось промолчать. Так сосуд с сокровищем достался радже, любимая жена погибла, как и вымоленное ими дитя, и даже сеть пропала. Желание не было исполнено, и все это сотворил предводитель иблисов.

Пошел предводитель иблисов в свою мечеть¹⁹, где люди смотрели представление ваянга и тешили нечистых духов²⁰. Все эти люди любили буйволиные бои²¹ и всяческую музыку. Собрались тут тысячи отпрысков Иблиса и сообщили каждому тайное заклинание. Сидевшим подальше они велели сеть поближе, чтобы наблюдать за представлением ваянга или за боем буйволов. Люди стали тесниться, забыв и предписания веры, и заботу о хлебе насущном. Вот что сотворил с ними предводитель шайтанов. Тому, кто идет на поводу у своих желаний, уготована беда.

А те пятеро нищих, что тащили всякое добро и украшения, выйдя из леса, ощутили усталость и голод, а съестного у них не было. Подошли они к какому-то селению и, на имея сил двигаться дальше, мечтали лечь и поспать. Один из пятерых был вынослив и еще мог идти. Говорит он им: «Пойду-ка я на базар, куплю еды и принесу вам».

Каждый вынул из своей котомки немного добра и отдал ему. Тот направился на рынок и купил все необходимое. Явился тут Иблис и пробудил в нем алчность и желание завладеть имуществом товарищей. И подумалось ему: «Не присвоить ли мне все их богатства?»

Купил он тут муки, велел пекарю испечь хлеба, чтобы заедать ими гулей²² из курицы. Из всех хлебов он взял четыре, начинил ядом и отделил от прочих хлебов, а затем принес четверым товарищам. Те с радостью принялись за еду, а после уснули. Проснувшись, они снова стали есть. Под конец весь хлеб у них кончился и остались только те четыре хлеба. Их алчный приятель предложил им доесть оставшиеся хлеба, но они не хотели. Рассердился он, потянулся к хлебу, а за ним и четверо других. Обманщик принялся за еду,

¹⁹ Т.е. то место, где он собирал народ в своих собственных безнравственных целях.

²⁰ Yang menurunkan hantu. У Майера: «где показывались всяческие фокусы».

²¹ Бои буйволов – азартное зрелище, распространенное у народов Юго-Восточной Азии.

²² Гулей – традиционное блюдо народов островной Юго-Восточной Азии: острая приправа к рису из мяса, рыбы, птицы или овощей.



опасаясь разоблачения. Поели все пятеро и пали мертвыми, а все их добро осталось валяться на земле, чтобы достаться кому-то другому. Вот что творит с человеком алчность и корыстолюбие.

А предводитель шайтанов вместе с шейхом Абдуллахом вышел из «мечети» любителей буйволиного боя и пришел в некое селение, в большой дом, где жил купец, у которого было четыре жены и четыре наложницы – все уроженки разных краев. Когда он почивал, все они спали вокруг, поблизости от него. Явился тут к восьми женщинам предводитель шайтанов и принес волшебное снадобье, способное лишить их сожителя мужской силы. Его слова запали им в душу. Посоветовавшись, все восьмеро пришли к единодушному решению, и каждая стала понемногу потчевать этим купца. Вскоре купец утратил мужскую силу и был им больше ненужен. Все его жены, побуждаемые к тому шайтаном, предались распутству с другими мужчинами.

Погубив восьмерых женщин, предводитель шайтанов отправился к другому купцу, но у того была всего одна жена. И вот появился там некий торговец, продававший красавицу-женщину с кожей кремово-белого цвета, стройную и высокую, но косоглазую. Говорили купцу приятели: «Не покупай ее, от этого не будет добра». А женщина, которую продавали, сказала: «Купи меня».

Самому купцу эта женщина приглянулась. Он купил ее, привел в дом, назначил казначеем и доверил ей все свои денежные дела. Когда женщина-казначей явилась к нему за распоряжениями, купец сказал: «Отправляйся к моей супруге». Та пошла к жене купца и спрашивает ее: «Ты своего мужа любишь? Ведь он – непорядочный человек. Я видела, как он в лавке забавлялся с какой-то молоденькой».

Супруга купца разъярилась на мужа и объявила: «Берегись, купец, я расправлюсь с тобой; у меня на примете уже есть молодой любовник!»

Купец распалился злобой на жену. Тогда женщина-казначей отправилась к ней и посоветовала: «Если ты, госпожа, любишь своего супруга, в полдень, когда муж ляжет почивать, возьми острую бритву и подкорооти ему бороду. Тогда он воспылет любовью к тебе».

Назавтра купец отправился почивать, и притом ему не терпелось узнать, что скрывает жена. Тут предводитель шайтанов появился рядом с его супругой, а женщина-казначей достала нож, какими бреют головы, и передала жене купца. Та собралась было сесть у изголовья мужа и подкоротить ему бороду, но тут купец почувствовал, что жена подобралась к его голове, взяла его одной рукой за бороду, а в другой держит нож, открыл глаза и решил: «Видно, она надумала зарезать меня». Вскочил купец, схватил крис²³ и пронзил жену, от чего она тотчас же скончалась. Поднялся переполох, разнеслась весть, что купец убил жену. Явились тут ее отец с матерью и родичи, налетели на купца и закололи его. Купец пал бездыханным рядом с женой, не оставив потомства, а все их добро досталось чужим людям. Так учит книга наставлений дьявола, и косоглазая пышногрудая девица хорошо усвоила эту науку.

Предводитель шайтанов и его спутник покинули этот край и прибыли в некий стольный град у моря, где правили братья – раджа Камиштур и раджа Камишкар. Их страна была и обширна, и многолюдна. У раджи Камиштура была красавица-дочь, к которой сватались многие раджи, но, к их неудовольствию, на предложения он отвечал отказом. В их числе было трое

²³ Крис – кинжал с обоюдоострым, извилистым лезвием.



могучих владык: первый – раджа Кишар Алам, второй – раджа Пекерма Дева и третий – раджа Усул Алам. Раджа Камиштур ответил отказом всем троим. Разгневанные, они вынуждены были удалиться, но дали Радже Камиштуру совет укрепить стены своего города и окружающие его рвы. Однако их слова остались без внимания.

Как-то раджа Камиштур задумал исполнить обет и совершить обряд поклонения глиняному идолу, огромному, словно брюхо у буйвола. При этом предполагались всяческие увеселения, в том числе игры с огнем. Праздник был в разгаре, шум не умолкал круглые сутки, а горящие фонари превратили ночь в день.

Явился тут предводитель шайтанов и иблисов со множеством своих отпрысков и сказал: «Вот и наша мечеть, здесь и помолимся». Затем предводитель шайтанов проник в рот идола, и тот громогласно возопил, так что слышно было по всему тому краю: «Эй, раджа Камиштур, вооружайся, ибо три страны уже идут на тебя войной. Однако с моей помощью тебе удастся одержать победу».

Идол замолк, а раджа Камиштур, его министры и витязи склонились перед ним, распростерлись по земле и начали молить о подмоге и о даровании победы над неприятелем. Тотчас же перед идолом выросла целая гора всяческих яств – ведь прежде идол никогда не открывал рта. Тут министр Джанг Маштери, подойдя к радже Камиштуру, сказал: «Думаю, государь, нам следует послать лазутчиков следить за приближением врага, о котором нам объявил наш Великий бог».

Молвил раджа Камиштур: «Верны твои слова, но один лишь Он вершит наши дела. На подготовку времени не осталось».

Министр отправил лазутчиков наблюдать за приближением войска. После их ухода раджа Камиштур построил большое, высокое здание, на которое и водрузили идола, а вокруг него поставили идолов меньшего размера. Все жители города собрались на поклонение истукану, и сам правитель остался там и не ушел к себе во дворец. Музыка продолжала греметь днем и ночью, так что под конец раджа Камиштур и думать забыл о призыве идола, а посланные им лазутчики попали в плен к наступающему противнику.

Началось наступление, которого раджа Камиштур не ожидал. Народ был встревожен. Одни говорили, что наступает неприятель, другие – что это люди стекаются на праздник с окраин государства. Наступление на город шло с запада. С юга явился раджа Пекерма Дева с несметным войском, и некоторые решили, что они прибыли для участия в увеселениях. Прибыло и войско раджи Усула Алама и воздвигло укрепления с восточной стороны.

Когда все четверо были готовы²⁴, загрели пушки, вселяя ужас в сердца слушающих, и с севера в веселящуюся толпу ворвался неприятель. В эту минуту предводитель шайтанов проник внутрь идола и заговорил его устами: «Эй, раджа Камиштур и все министры! Разве не ворвались сюда три войска? Выступайте навстречу – с моей помощью победа будет за вами».

Затем он умолк и больше не проронил ни слова. Раджа, министры и витязи, молившие идола о спасении, изумленно слушали его. Покинув капище, где стоял истукан, они побежали по домам, вооружились и поспешили к радже Камиштуру. А тот вместе с братом бегал по городу и приказывал

²⁴ О четвертой группе, атакующих с севера, подробнее говорится ниже.



запирать городские ворота. Все до единого дома, расположенные за городской стеной, были сожжены. Множество народа погибло и попало в плен.

Главных министров у раджи Камиштура было четверо. Одного звали Джанг Маштери, второго – Агам Джива Маштери, третьего – Амбелан Маштери, четвертого – Ланчанг Маштери. В их подчинении были еще два важных министра, на тех раджа Камиштур особенно полагался.

Когда министр Джанг Маштери увидел, как обстоит дело, он вместе с тремя остальными стали размышлять, как бы своими силами прорваться к государю. Вооружившись, они двинулись туда, но приблизиться к городу не смогли: враг был уже рядом, шел бой, и дома были охвачены пожаром. Бросились они к восточным воротам, проникли внутрь и забрались наверх к внешней стене, стали заряжать ружья и пушки, давать распоряжения воюющим. Внезапно обнаружилось, что раджа Камиштур с братом тоже там и командуют ратниками, заряжающими ружья и пушки. Уже настала ночь, но смятение не прекращалось. Шла орудийная стрельба, стоял неопишуемый грохот, и за пушечным дымом нельзя было различить тех, кто находился снаружи, под крепостной стеной.

Спрашивает министр Джанг Маштери: «Кто же это там, господин?» Молвил раджа Камишкар: «Не ведаю, чьи это люди. Пусть половина из вас останется в крепости, а вторая половина выйдет наружу, соберет отовсюду наших воинов и выяснит, что за правитель идет на нас войной».

Поклонились министры Агам Джива Маштери и Амбелан Маштери, сели на коней и выехали из крепости через восточные ворота, приказали снова запереть их и поставить у ворот вооруженную охрану, а сами отправились собирать рассеянные там и тут воинские силы.

Между тем, отряды трех раджей сошлись и, обуянные амоком²⁵, начали яростно сражаться между собой, потому что местные жители уже были перебиты или захвачены в плен, а их дома сожжены. Та же судьба постигла и капище идола, и сам он тоже сгорел, а пепел развеяло ветром.

Раджи, стоявшие во главе трех отрядов, не знали о сватовстве друг друга и теперь в одночасье двинулись войной на его город. Они полагали, что раджа Камиштур занят увеселениями и их примут за гостей на празднике. Им хотелось, чтобы свет ясного дня померк от залпов пушек, стоящих на стене крепости, и чтобы в отместку радже Камиштуру были уничтожены все сооружения, служащие для забав и увеселений.

Когда рассвело и воюющих стало видно яснее, они разошлись по своим лагерям. Тут раджа Кишар Алам послал узнать, что за раджи командовали теми двумя отрядами и из какой страны они явились. Воины рассказали, кто их раджи и почему они пришли сюда войной. Из их отрядов уцелела лишь часть: многие погибли. Трупы громоздились, словно горы, кровь разлилась морем. Сожженных домов было не счесть, от них осталось пустое место.

Днем раджа Камиштур велел не заряжать орудия и созвал военный совет с министрами и братом. Тут появился предводитель шайтанов, склонился к уху раджи Камиштура и с помощью заклинания внушил ему мысль обстрелять из пушек и сровнять с землей укрепление раджи Кишара Алама, выстроенное с запада.

²⁵ Амок – особый психический синдром: приступ неудержимой ярости, бешенства.



Так и сделали, ибо укрепление находилось вблизи города раджи Камиштура. Выказав это наставление, предводитель шайтанов отправился на север, в расположение раджи Усула Адама, у которого войска было не счесть, и сел рядом с ним. В то время раджа и его министры держали совет, каким образом сокрушить крепость раджи Камиштура. Предводитель шайтанов нашептал на ухо радже Усулу Аламу, чтобы тот сровнял с землей все пространство перед крепостью раджи Камиштура и с помощью пушек разрушил все постройки — и богатые дома, и лачуги.

Все свершилось в мгновение ока, никому не хотелось продолжать военные действия, а сам раджа Усул Алам не желал, чтобы принцесса досталась кому-то другому. Когда рассвело, два главных министра с остальными восемью министрами двинулись на укрепления трех раджей в полном вооружении, верхом на слонах или на боевых конях. Каждый отряд насчитывал десятки тысяч ратников. Десять визирей, подойдя к укреплениям трех раджей, ринулись на их войнство. Те вступили в бой, не успев еще как следует вооружиться. Стоял невообразимый шум, звучали громкие крики.

Тут визирь Джанг Маштери обратился к радже Камштуру за разрешением изгнать врага, и тот дал согласие. Тогда двинулись на битву министры, витязи и прочие раджи в полном вооружении. Загремели барабаны, поднялись стяги в знак того, что раджа начинает битву. Воюющие ворвались в ряды ратников раджи Пекермы Девы, и отряды начали сражаться. За криками воюющих ничего не было слышно, и казалось, что уже настал Судный день. В пылу боя из-под ног слонов и лошадей поднялась пыль, из-за нее, а также из-за дыма от ружейных выстрелов нельзя было различить, кто есть кто. Ратники кололи друг друга, и многие воины двух лагерей пали бездыханными. Тела громоздились горой, кровь разлилась, словно река в паводок. Отрубленные головы валялись посреди бранного поля, словно упавшие с дерева кокосовые орехи, а распростертые тела лежали, как банановые стебли.

Затем воины отошли, чтобы сделать передышку, их место заняли новые отряды. Те, в свою очередь, время от времени отступали, чтобы передохнуть и заточить оружие, а затем снова были готовы к схватке. Бой возобновлялся, и ратники рубились, испуская пронзительные крики.

Во время сражения раджа Камиштур находился у себя в городе, у крепостной стены. В эту минуту предводитель шайтанов оказался поблизости от его дочери и ее матери и произнес заклинание. Тут захотелось им поглядеть на сражение, и мать предложила дочери подняться наверх и наблюдать за битвой через бойницы в дворцовой стене. Мать поднялась первой и стала звать дочь. Та со всех ног понеслась вверх по лестнице, но по пути поскользнулась, отпустила перила, свалилась с крепостной стены прямо на штык, пронзивший ей правый, а затем насквозь и левый глаз, и лишилась чувств. Левая нога сломалась, идти было невозможно.

Во дворце поднялся переполох, все говорили, что дочь раджи упала с крепостной стены, что глаза у нее выколоты, нога сломана, а сама она в обмороке. Мать бросилась вниз, усадила дочь себе на колени. Прибежал и государь. Громко рыдая, он вытащил лезвие из глаз дочери и стал прыскать розовой водой на обеих, ибо мать тоже потеряла сознание.

Весть об этом дошла и до воюющих. Дело шло к ночи, и они стали рыть подкоп в крепость раджи Кишара Алама, а затем подожгли ее. Так место, где



он укрывался, сгорело дотла. Что было делать? Все запасы съестного и воинского снаряжения погибли в пламени. Когда ночью ворвавшиеся в крепость люди предали огню все постройки внутри крепости, сопротивление было бесполезно.

Обессиленный раджа Камиштур понял это и поспешил спастись бегством вместе с дочерью и женой. Они побежали из города на восток, к дремучей чаще. А жители, видя, что город уничтожен пожаром, тоже покинули его и толпой устремились на восток.

Раджа Усул Алам метался здесь и там в боевом пылу, убивал тех, кто хотел совладать с огнем, и они сгорели вместе с крепостью, пока на ее месте не осталось лишь голое поле.

Еще до того, как все загорелось, раджа Камиштур сошелся в конном бою с раджей Пекермой Девой. Оба были вооружены копьями, которыми прекрасной владели. Министр Джанг Маштери и раджа Дикар Алам рублились на мечях, заслоняясь щитами. Министр Агам Джива Маштери бился на мечях с министром Турасом Аламом, а министр Лела Тенггара сражался с министром Кибаром Аламом. Все они были подлинными мастерами клинка. Из всех воюющих остались на месте лишь эти два раджи со своими восемью министрами.

А отряды раджи Кишара Алама подняли невероятный шум, потому что их министры Тебан Ментери, Аюнан Ментери и Сир Ментери попали в плен к радже Камиштуру и его министрам и доставлены связанными к стенам города, где их стерегли богатыри. Люди раджи Камиштура вопили во весь голос, и один лишь раджа Кишар Алам возносил боевой клич.

Радже Усулу Аламу бой пришелся по душе, а министры пали все до единого. Министр Маманг Сура дубинкой проломил голову министра Джана Путры, и мозг растекался по земле. Министр Лела Мененггара вонзил копье под ребро министру Сину Капуре, и тот испустил дух. Еще многое можно рассказать о битве между министрами.

К ночи пламя в крепости раджи Камиштура еще пылало, но защитников у нее уже не было. Участники битвы погибли, обе стороны понесли большие потери, пал и сам правитель страны. Трое раджей и их войска также были разбиты, им не досталось ничего. Вот как расправился предводитель шайтанов и иблисов над людьми, которые молились Всевышнему Аллаху ради получения благ земных.

* * *

Наконец предводитель шайтанов и его спутник прибыли в город на берегу моря и увидели большое парусное судно. Его капитана звали раджа Перингги Дева Молек. Предводитель шайтанов и его спутник явились к капитану, радже Перингги Деве Молеку, человеку лютого нрава, и открыли ему секрет, как с помощью волшебства завладеть всеми судами, плавающими по морю. Узнав этот секрет, Перингги Дева Молек ринулся захватывать без разбора все суда, большие и малые, целыми сотнями. Когда их набралось много, он двинулся на один из прибрежных городов, правителя которого звали Ширабирабаб²⁶. Было их четверо братьев, остальных звали раджа Мирабаб,

²⁶ Ниже он именуется Ширамирабаб



раджа Кендери Мирабаб и Пикрабаб. Их город был велик, хорошо укреплен, и жителей в нем было много.

Внезапно явилось войско раджи Перингги Девы Молека и без лишних разговоров пошло в наступление. Началась битва между морским и наземным отрядами. Городские укрепления были оснащены множеством пушек, стоял неописуемый грохот, воюющие испускали громкие крики, а дым от пушечных выстрелов застилал все вокруг. Немало лодок из числа принадлежащих радже Перингги Деве Молеку стали мишенью для пушек и потонули. Сражение было в разгаре, и тут раджа Кендери Мирабаб и раджа Пикрамирабаб²⁷ собрали все свои суда и, вооруженные до зубов, выплыли через устье одной из рек, налетели, словно ураган, и с воинственными криками окружили вражеские лодки. Те оказались в кольце и стали обороняться. Дым от ружейных выстрелов покрыл мраком место боя, и уже нельзя было отличить одного ратника от другого.

Тут раджа Перингги Дева Молек приказал, чтобы все его суда пристали к берегу. Богатыри и командиры выпрыгнули на сушу и обнажили клинки, готовясь к бою. Видя это, раджа Ширамирабаб, находившийся на берегу, приказал открыть огонь из ружей и пушек. Обрушившись дождем на вражеские лодки, он нанес огромный урон и судам Раджи Девы Молека, и их командам, и обратил их в прах, а прах унес ветер и поглотило море.

Видя гибель своих судов, раджа Перингги разгневался и уже не помышлял о смертельной опасности. Он выскочил на берег вместе со своими министрами и витязями, обнажил клинок и ринулся в бой. Заметил раджа Мирабаб, что раджа Перингги самолучно вышел на битву, и приказал министрам окружить его, а сам, пришпорив коня, вступил в схватку, разгоревшуюся не на шутку.

Раджа Пикрамирабаб с братом, приплыв из устья на судах, увидели это и поспешили высадиться на берег. Они окружили ратников Раджи Перингги, в яростном бою перебили большинство и многих взяли в плен. Вот что случается с людьми, предавшимися низким страстям по наущению шайтана. Отпрыски последнего ликовали и весело смеялись, а крови было пролито столько, что им с лихвой хватило напиться.

* * *

Затем предводитель шайтанов направился дальше по прибрежным городам. И вот прибыл он в страну, где правил раджа из числа не верующих в Аллаха, приверженный к спиртному. Тогда предводитель шайтанов с шейхом Абдуллахом явились во дворец раджи Пхра Онга Махавангсы и проникли в его опочивальню. Государь был погружен в сон, и они укрылись за краем его балдахина. Пробудился тот и потребовал принести ему чашу арака²⁸. Слуги принесли кувшин с араком и чашу и хотели было ее наполнить, но тут предводитель иблисов приподнял край одежды и помочился в чашу, так что мочи в ней оказалось больше, чем арака. Слуге поднесли чашу радже, и он опорожнил ее.

Тут шейх Абдуллах обратился к предводителю шайтанов с такими словами: «Да простит меня Всевышний, зачем же ты напоил этого раджу своей

²⁷ Ранее – Пикрабаб.

²⁸ Арак – рисовая водка



мочой?» Отвечает предводитель шайтанов: «А разве я не взял с тебя слово не спрашивать о том, что я проделываю со всеми смертными?» Говорит шейх Абдуллах: «Прежде я этого не спрашивал. Но это великий правитель целой страны. Негоже было тебе поить его мочой».

А раджа Пхра Онг Махавангса был крайне удивлен, слыша чью-то беседу у своего изголовья. Никого не было видно, звучали лишь голоса. Не умыв лица, он продолжал сидеть и слушать их разговор. А предводитель шайтанов разгневался на шейха Абдуллаха и объявил: «Коли ты сам такой умный, нам нужно расстаться». Выхватил он из рук шейха Абдуллаха его посох, нанес ему удар, а затем исчез из дворца, не оставив и следа. Теперь Шейх Абдуллах стал видимым для всех находившихся рядом.

Раджа окончательно пришел в чувство, взял шейха Абдуллаха за руку и спросил: «С кем ты сейчас вел речи, да и как вообще оказался в моей опочивальне? Судя по одежде, ты прибыл издалека. Кто провел тебя сюда? Ведь мои прислужницы еще спят».

Говорит шейх Абдуллах: «О государь, тот, с кем мы пререкались, – предводитель иблисов. Разве сейчас ты не пил арака? Так вот, в чаше был не арак, а моча». Выслушав шейха Абдуллаха, раджа усадил его рядом, у изголовья, и молвил: «Значит, я пил мочу Иблиса?» Говорит шейх Абдуллах: «Да, государь. Сам я уроженец Йемена, прибыл из Багдада, где живет мой наставник. А сюда меня доставил Иблис, ибо я хотел понять и увидеть все их сатанинские деяния. Мне вручили посох, сделавший меня невидимым для людей, и я мог наблюдать, что он творит со всеми смертными, на какие преступления их толкает. И вот теперь мы прибыли к тебе во дворец».

Говорит раджа Пхра Онг Махавангса: «А ведь Багдад далеко отсюда. Если верить путешественникам, туда морем три-четыре месяца пути». Говорит шейх Абдуллах государю: «А какую веру вы исповедуете здесь, в Кедахе?» Отвечает раджа Пхра Онг Махавангса: «Это вера наших далеких предков. Мы поклоняемся идолам».

Говорит шейх Абдуллах: «А разве не ведаешь ты, государь, что мы живем во время, когда исповедуется вера Мухаммада, пророка Аллаха последних времен. Мы и наши будущие единовверцы должны блюсти закон ислама, опираясь на Коран, ниспосланный в Мекке Всевышним Аллахом своему посланнику, пророку Мухаммаду, похороненному в Медине. А все прежние верования – ложь и заблуждения. Разве тебе не известно, государь, что неправильную веру послали шайтаны и иблисы, чтобы смущать людей?»

Молвил раджа Пхра Онг Махавангса: «Если так, помоги мне и всем нам и обучи истинной вере – исламу».

Услышав слова государя, шейх Абдуллах обнял его за шею и расцеловал, а затем уселся и взялся за дело. Он обучил того символу веры, звучащему так: «Свидетельствую, что нет бога, кроме Одного Аллаха, нет ему сотоварища, и свидетельствую, что Мухаммад – раб Его и Посланец Его»²⁹.

Раджа Пхра Онг Махавангса произнес символ веры, а затем приказал вылить из кувшина весь арак до единой капли. Затем он повелел собрать всех идолов, имевшихся во дворце. Золотых, серебряных, фаянсовых и деревянных идолов в человеческом облике доставили к нему и свалили кучей. Шейх Абдуллах стал колотить их и рубить топориком и мечом, пока все они

²⁹ В тексте по-арабски: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ



не превратились в прах, а затем бросил в огонь. Затем Шейх Абдуллах объявил государю: «Собери-ка теперь сюда всех, кто ни есть в городе, старых и малых».

Государь призвал к себе всех жен и наложниц, и шейх Абдуллах обучил их символу веры и под конец обратил в ислам всех женщин города. Затем слуги внесли всевозможные яства, и государь с шейхом Абдуллахом откушали. Говорит шейх Абдуллах: «Пока я день и ночь скитался с шайтанами и иблисами, то не ел и не пил. Сколько бы краев, лесов и полей мы ни прошли, я даже желания не имел отведать риса». Молвил государь: «А теперь мы можем поесть». И они откушали из общего блюда. Затем настал черед отведать бетеля, а затем им принесли прохладительные напитки. Тут шейх Абдуллах поведал государю и всем остальным о том, что случилось, пока он сопровождал шайтанов и иблисов. Рассказ пришелся по душе государю, они с супругой прониклись сердечной приязнью к шейху Абдуллаху и оценили его душевные качества. Затем, обратившись к государю, шейх Абдуллах молвил: «Не пойти ли нам в приемный зал и не созвать ли визирей и министров?»

Явившись в приемный зал, государь занял место на престоле, а шейх Абдуллах сел справа от него. Тут государь послал четверых слуг за четырьмя визирями, те с поклоном поспешили исполнить приказ и отправились за ними. Все четверо не замедлили явиться и с изумлением увидели, что по правую руку от государя восседает некий незнакомый шейх. Молвил тут раджа Пхра Онг Махавангса, обратившись к четырем визирям: «О братья мои, я позвал вас сюда [чтобы поведать следующее]: сегодня ранним утром, когда все еще почивали, у меня в спальне появились йеменец, шейх Абдуллах, а с ним шайтан-Иблис, которому нравится творить всяческие непотребство, и один вид его вселяет ужас. А вот этот господин остался в моей спальне и повелел, чтобы все жители Кедаха приняли исламскую веру, ниспосланную Всевышним Аллахом пророку Мухаммаду, его рабу и посланнику последних времен. Что вы четверо теперь мне скажете?»

Отвечают с поклоном четверо визирей: «Думается нам, это благое дело, и мы последуем за тобой. Ты узнал законы веры, и мы хотим, чтобы шейх преподавал их также и нам».

Тут шейх Абдуллах встал, подошел к визирям, обнял и поцеловал каждого, обучил их символу веры, и они произнесли эти слова. Затем шейх Абдуллах завел с ними беседу и сказал так: «Теперь, когда вы приняли закон ислама, прикажите созвать сюда всех – и воинов, и прочих жителей страны».

Четверо визирей распорядились собрать всех жителей страны. Шейх Абдуллах обучил их символу веры и попросил уничтожить всех идолов, а четверо визирей приказали исполнить эту просьбу. Затем шейх Абдуллах спросил у визирей: «А каково имя здешнего государя?» Отвечают четверо визирей: «Его зовут раджа Пхра Онг Махавангса».

Говорит тут шейх Абдуллах: «Коли так, пусть он примет имя на языке ислама, чтобы все мы могли его поминать на пятничной молитве в мечети».

Молвил раджа: «О братья мои, поступайте, как велит вам шейх Абдуллах. Все, что он говорит, согласуется с законом Аллаха и речениями пророка Мухаммада, содержащимся в Коране, поэтому вам надлежит слушаться его». Поклонились четверо министров: «Мы согласны, государь», а затем обратились к шейху Абдуллаху: «Нареки ему имя, а мы вместе со всеми жителями страны примем твой выбор».



Объявил тогда шейх Абдуллах: «Коли так, назовем его султаном Музалфал Шахом, так и будем его поминать в пятничной молитве и этим именем подписывать его послания, что будут направляться в другие страны. А имя «султан» упоминается в Коране как высочайшее и славнейшее в мире звание».

Радже Пхра Онг Махавангсе и четверым визириям имя это пришлось по душе. Молвил тут султан Музалфал Шах: «Скажи, господин, а каковы должны быть наши ежедневные занятия?» Говорит шейх Абдуллах: «Прежде всего следует соблюдать закон шариата. Перво-наперво необходимо построить мечеть в каждом округе, то есть кампунге или деревне, где не меньше сорока жителей, не принимая в расчет иноплеменников, детей, лиц, находящихся в долговом рабстве, и неверных – им нет места в мечети по пятницам. Следует также установить в нашем молитвенном здании – мечети – большой барабан. Раз в неделю с утра до полудня в него будут бить и призывать на пятничную молитву. Когда призыв на молитву закончится, все местные жители уже должны быть в мечети. Сие есть столп закона веры, шариата пророка Мухаммада, Посланника Аллаха, непреложный для его уммы, для всех тех, кто следует написанному в Коране. Тогда прославятся имена правителя сей страны и его визирей, соблюдающих установления Всевышнего Аллаха, а его обители станут подобием Каабы, что находится в Мекке и Медине».

Говорит султан Музалфал Шах: «Если так, господин, мы устроим все, как ты нам наказал». Затем он велел четверым министрам созвать старост всех кампунгов их страны для строительства мечети и поручил Шейху Абдуллаху обучать их закону шариата. Поклонились четверо министров и отправились исполнять приказ. Они попросили, чтобы шейх Абдуллах приходил каждый вечер к одному или другому из них и обучал его детей и жену. И шейх Абдуллах со всем усердием взялся за дело и наказал, чтобы они совершали молитву пять раз в день. По вечерам государь посылал за ним, и тот во дворце давал уроки чтения Корана. Люди изо всех кампунгов собирались, чтобы получить его благословение, и все жители страны преисполнились благочестия. Султан был счастлив видеть, что жители его страны поклоняются Всевышнему Аллаху. И кто бы ни являлся с подношениями к государю, Шейх Абдуллах не пропускал его, не обучив символу веры, не указав путь к истине, не научив пятикратной молитве, правилам о милостыне, о посте в Рамадан и выходе из него, пожертвованиям – золотом, серебром и пищей, тем, что растет, например, мерами риса, живностью, буйволами, коровами и козами в указанных количествах. Так велит закон веры Пророка Мухаммада, Посланника Аллаха, обязательный для всего сообщества мусульман и наполняющий радостью сердца всех новообращенных.

Литература

1. *Повесть о раджах Пасея*. Пер. с малайского, исследование, примеч. и прилож. Л. В. Горяевой. М.: Наука; Восточная литература, 2015. 190 с.
2. Hikayat Merong Mahawangsa. *Dikaji dan diperkenalkan oleh Siti Hawa Haji Salleh*. Kuala Lumpur : Terbitan bersama Yayasan Karyawan dan Penerbit Universiti Malaya, 1998; lxxii, 295, 113 p. [In Malay.]
3. *Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых : Антология классик. малайск. прозы*. Пер. с малайск., сост. и предисл. В. И. Брагинского. М.: Наука; 1982. 391 с.



4. Braginsky V. I. *The heritage of traditional Malay literature: A historical survey of genres, writings and literary views*. Leiden: KITLV Press; 2004. xiv, 890 p.

5. Руми Джалал ад-дин Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»): дафтар 2 (байты 1–3810)*. Пер. с перс. М.-Н. О. Османова. Общ. ред., коммент. и указ. О. М. Ястребовой. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2009. 376 с.

6. *Памятники малайской книжности XV–XVII вв. : Повесть о победоносных Пандавах ; Бухари ал-Джаухари. Корона царей*. Пер. с малайского, исслед., коммент., прил. и указ. Л. В. Горяевой. М.: Вост. лит.; 2011. 646 с.

7. Wormser P. *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri: Réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVIIIe siècle*. Paris: Cahier d'Archipe, 2012; 460 p.

8. Mohamed Yosri bim Mohamed Yong. Iblis Laqnat. Available from: <https://sumarno.wordpress.com/category/hikayat/>

9. Winstedt R. O. Notes on the History of Kedah. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1936;14(3):155–189.

Информация об авторе

Горяева Любовь Витальевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, ☺ goriaeva@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 13.03.2022; одобрена рецензентами 28.04.2022; принята к публикации 07.05.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. *The Kings of the Pasai Chronicle*. Translation from Malay, Research, Commentaries and Appendices by L.V. Goryaeva. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura Publishing House; 2015, 190 p. (In Russ.)



2. Hikayat Merong Mahawangsa. *Dikaji dan diperkenalkan oleh Siti Hawa Haji Salleh*. Kuala Lumpur : Terbitan bersama Yayasan Karyawan dan Penerbit Universiti Malaya; 1998. lxxii, 295, 113 p. [In Malay.]

3. *Tales of valiant, lovers and wise: Anthology of classical Malay prose*. Transl. from Malaysk, compiled and preface C. I. Braginsky. Moscow: Nauka; 1982. 391 p.

4. Braginsky V. I. *The heritage of traditional Malay literature: A historical survey of genres, writings and literary views*. Leiden: KITLV Press; 2004. xiv, 890 p.

5. Rumi Jalal ad-Din Muhammad. *Masnawi-yi ma'nawi ("Poem about the hidden meaning"): daftar 2 (bytes 1–3810)*. Transl. from Persian. M.-N. I. Osmanova. Ed. by O. M. Yastrebova. St. Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies; 2009. 376 p. (In Russ.)

6. *Monuments of Malay Book Culture from 15th to 17th Century. The Story of the Victorious Pandawas ; Bukhari al-Jauhari. Crown of Sultans*. Tr. from Malay, Research, Notes and Indices by L. V. Goryaeva. Moscow, Vostochnaya Literatura Publishers; 2011. 646 p. (In Russ.)

7. Wormser P. *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri: Réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVIIe siècle*. Paris: Cahier d'Archipe; 2012. 460 p.

8. Mohamed Yosri bim Mohamed Yong. Iblis Laqnat. Available from: <https://sumarno.wordpress.com/category/hikayat/>

9. Winstedt R. O. Notes on the History of Kedah. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1936;14(3):155–189.

Information about the author

Liubov V. Goriaeva – Cand. Sci. (Philol.), Leading Research Fellow at the Department of Oriental Historical Written Sources, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>, goriaeva@mail.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 13.03.2022; approved after reviewing 28.04.2022; accepted for publication 07.05.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistika thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Review
Рецензии



CHRONICLE
Reviews
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Научная статья
УДК 655.552:930.2

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-700-705>

[Рецензия на кн.] Каталог древнеуйгурских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН. Т. 1 / О. В. Лундышева, А. А. Туранская, Х. Умэмура; науч. ред. П. Циме. Токио: Тоё Бунко; 2021. 386 р.

Павел Олегович Рыкин

*Институт лингвистических исследований Российской академии наук
Санкт-Петербург, Россия,
pavryk@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7566-9591>*

Аннотация. Рецензируемая работа представляет собой первый том каталога древнеуйгурских рукописей и ксилографов из коллекции Института восточных рукописей РАН — крупнейшего в России собрания текстов и документов на древнеуйгурском языке. Каталог состоит из 12 тематических разделов с описаниями 564 древнеуйгурских фрагментов, образующими 601 статью. Издание содержит три предисловия, обширное введение на русском и английском языках, а также справочные указатели, индексы и факсимиле значительного числа документов.

Ключевые слова: каталоги, рукописные коллекции, манускриптология, текстология, рукописи и ксилографы, древнеуйгурский язык, тюркология

Для цитирования: Рыкин П. О. [Рецензия на кн.] Каталог древнеуйгурских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН. Т. 1 / О. В. Лундышева, А. А. Туранская, Х. Умэмура; науч. ред. П. Циме. Токио: Тоё Бунко; 2021. 386 р. *Ориенталистика*. 2022;5(3):700-705. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-700-705>



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





CHRONICLE

Rykin P. O. [Book Review:] Catalogue of the Old Uyghur manuscripts and blockprints...
Orientalistica. 2022;5(3):700-705

Review

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-700-705>

[Book Review] Catalogue of the Old Uyghur manuscripts and blockprints in the Serindia Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS. Vol. 1. Tokyo: The Toyo Bunko, 2021. 386 p.

Pavel O. Rykin

Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, pavryk@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7566-9591>

Abstract. The work under review is the first volume of the catalogue of ancient Uyghur manuscripts and xylographs preserved in the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St Petersburg). This is the largest collection of texts and documents transcribed in the ancient Uyghur language in Russia. The catalogue is subdivided into 12 thematic sections. They comprise descriptions of 564 ancient Uyghur fragments, altogether 601 entries. The publication is accompanied by three prefaces, extensive scholarly introductions in Russian and English languages, as well as indexes and facsimiles of most documents.

Keywords: manuscript collections; manuscript studies; source critical studies; Turcic studies; Uyghur studies

For citation: Rykin P. O. [Book Review:] Catalogue of the Old Uyghur manuscripts and blockprints in the Serindia Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS / O. Lundysheva, A. Turanskaya, H. Umemura; Ed. by P. Zieme. Vol. 1. Tokyo: The Toyo Bunko; 2021. 386 p. *Orientalistica*. 2022;5(3):700-705. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-3-700-705>

Коллекция древнеуйгурских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН – крупнейшее в России, но в то же время одно из наименее изученных рукописных собраний текстов и документов на древнеуйгурском языке. Основу этой обширной коллекции (4730 единиц хранения) составляют материалы, собранные российскими дипломатами и исследователями Центральной Азии в конце XIX – начале XX в. История формирования данной коллекции недостаточно изучена и до сих пор содержит ряд белых пятен, восполнить которые в полном объеме едва ли когда-нибудь будет возможно из-за нехватки связанной с ней архивной документации. Начало формирования коллекции положили поступления рукописных фрагментов, приобретенных в ходе экспедиций В. И. Роборовского (1856–1910) в Восточный Туркестан и Западный Китай в 1893–1895 гг. и Д. А. Клеменца (1848–1914) в Турфан в 1898 г. Основная часть древнеуйгурских рукописей



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





и ксилографов Сериндийского фонда, составляющая 4454 единицы хранения, относится к коллекции российского дипломата Н. Н. Кроткова (1869–1919), которая поступила в Азиатский Музей (ныне ИВР РАН) четырьмя партиями в 1908, 1909 и между 1911 и 1917 гг. Другие, более мелкие по объему, коллекции включают материалы, приобретенные А. И. Кохановским в Турфане в 1906–1907 гг., М. М. Березовским в районе Кучи в 1905–1907 гг., А. А. Дьяковым в Турфанском оазисе в 1908 г., Н. Ф. Петровским в Кашгаре в конце XIX–начале XX в., С. Ф. Ольденбургом в Восточном Туркестане в 1909–1910 гг. и 1914–1915 гг., С. Е. Маловым в Восточном Туркестане, Северо-Восточном и Центральном Китае в 1909–1911 гг. и 1913–1914 гг., П. К. Козловым в Хара-Хото в 1907–1909 гг., а также ряд других рукописных фрагментов. Отдельную категорию материалов составляют фотокопии древнеуйгурских текстов из различных архивов Германии и Японии, переданные в Азиатский музей в 1920-х гг. и частично опубликованные в книге В. В. Радлова и С. Е. Малова *Uigurische Sprachdenkmäler* [1].

Сериндийский фонд ИВР РАН, включающий рукописи на 13 языках, не может быть описан в рамках одного каталога. К настоящему времени научной общественности были представлены лишь каталоги иранской части собрания (А. С. Рагозы по согдийским фрагментам Сериндийского фонда [2] и О. М. Чунаковой по среднеперсидским и манихейским фрагментам [3]). Самая же обширная часть собрания — древнеуйгурская — никогда не была описана ни в полном объеме, ни даже частично. Идея об инвентаризации и каталогизации древнеуйгурских рукописей и ксилографов Азиатского Музея была впервые высказана еще в 1917 г. С. Ф. Ольденбургом, который собирался поручить эту задачу знаменитому тюркологу С. Е. Малову, однако из-за политических событий революции 1917 г. идея не получила реализации. Работа по ее практическому воплощению началась только в 1996 г., когда Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН (ныне ИВР РАН) подписал соглашение с научной библиотекой Тоё Бунко, по которому исследовательской группе из Тоё Бунко во главе с Хироси Умэмурай были предоставлены микрофильмы некоторых рукописных коллекций института, включая древнеуйгурскую. Первым результатом этого сотрудничества стала публикация в 2002 г. «Предварительного каталога микрофильмов уйгурских, согдийских и манихейских рукописей Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН», подготовленного Х. Умэмурай, М. Сёгайто, Ю. Ёсидой и А. Якубом [4]. Однако данный каталог получил лишь ограниченное распространение в научных кругах.

Рецензируемый каталог продолжает традиции научного сотрудничества российских и японских ученых в работе по каталогизации древнеуйгурских текстов Сериндийского фонда ИВР РАН. Он составлен молодыми российскими исследователями — младшими научными сотрудниками лаборатории «Сериндика» ИВР РАН О. В. Лундышевой и А. А. Туранской и почетным президентом университета Чуо, советником Тоё Бунко Хитоси Умэмурай. Научным редактором каталога стал выдающийся тюрколог, профессор Петер Циме, член-корреспондент Лондонской Академии наук. Данное издание представляет собой первый том каталога, который содержит описания древнеуйгурских материалов, уже опубликованных предшествующими исследователями, начиная с В. В. Радлова. Выбор для первого тома именно тех единиц хранения, которые уже введены в научный оборот, кажется вполне логичным, так как они в основном представлены самыми крупными и полными, с точки



зрения сохранности, фрагментами текстов. Значительную часть единиц описания составляют документы, тексты которых неоднократно опубликованы. Все они неизменно вызывают научный интерес исследователей, заставляя обращаться к этим материалам снова и снова. Тем важнее представить научному сообществу максимально полную кодикологическую информацию о таких единицах хранения, а также данные об истории их приобретения. Остальные материалы фонда авторы планируют охватить в следующих томах, которые будут подготовлены к печати позднее.

Каталог включает три предисловия на русском и английском языках, составленные профессором П. Циме, директором ИВР РАН И. Ф. Поповой и руководителем Отдела исследований Тоё Бунко Такеси Хамаситой, а также обширное двухязычное введение (р. VII–XXXVI), где приводятся ценные сведения о формировании древнеуйгурской коллекции Сериндийского фонда ИВР РАН и данные об основных фондообразователях. Введение сопровождается техническими заметками (р. XXXVII–XL), сообщающими информацию о структуре и содержании всего каталога и его отдельных статей. Основную часть тома составляют описания 564 древнеуйгурских фрагментов, образующие 601 статью и распределенные на 12 тематических разделов в соответствии с теперь уже традиционной моделью описания, предложенной в 1997 г. Й. Элверскогом: не-махаянские тексты (№№ 001-0110), махаянские тексты (№№ 0111-0159), тексты Абхидхармы (№№ 0160-0166), китайские апокрифы (№№ 0167-0276), тантрические тексты (№№ 0277-0301), другие буддийские тексты (№№ 0302-0379), научные тексты (№№ 0380-0409), другие религиозные тексты (№№ 0410-0416), светские и юридические документы (№№ 0417-0558), различные тексты (№№ 0559-0567), уйгурские тексты письмом брахми (№№ 0568-0585), китайские тексты уйгурским письмом (№№ 0586-0603). Таким образом, каталог не только дает максимально полное представление о репертуаре петербургского уйгурского собрания, но и подчеркивает уникальность и разнообразие данной коллекции. Каждая статья каталога содержит следующие типы данных: современный и прежний (до перешифровки 2006 г.) шифры документа; имя фондообразователя и происхождение документа (если оно известно); тип документа (рукопись/ксилограф); вид и тип письма; формат; краткое описание физического состояния текста (фрагмент/полный/почти полный); размеры; вид и краткая характеристика бумаги; дополнительная информация; число строк, их длина и величина пробелов; название сочинения, к которому относится текст; основные публикации и факсимильные издания текста; примечания.

Том также содержит впечатляющий справочный аппарат, который можно назвать одним из главных достоинств каталога. К нему относятся индекс названий упомянутых в каталоге сочинений (р. 277–280), конкордансы современных и прежних шифров (р. 281–305), индексы китайских текстов по шифрам и названиям (р. 307–317), краткое описание фотоколлекции древнеуйгурских текстов ИВР РАН и список представленных в ней материалов (р. 319–325), список сокращений (р. 327–329) и библиография (р. 331–356). Из этих справочных материалов особую ценность представляет индекс фрагментов китайских свитков, на оборотных сторонах которых написана часть уйгурских текстов. Эти данные впоследствии могут способствовать соединению фрагментов рукописей не только внутри петербургского собрания, но



также с фрагментами, хранящимися в иностранных собраниях по всему миру. Очень ценным дополнением к каталогу стали факсимиле значительного числа (ок. 30 шт.) описанных в нем древнеуйгурских фрагментов (р. 357–386).

По своей структуре и содержанию рецензируемая публикация отвечает самым высоким стандартам научного каталога и являет собой образец безукоризненного подхода к описанию восточных рукописей. Эта работа позволит исследователям по всему миру получить доступ к описанию важной и значительной части фонда ИВР РАН, что представляется достаточным обоснованием новизны и актуальности издания. Учитывая большой интерес исследователей к Сериндийскому фонду ИВР РАН, можно с уверенностью сказать, что издание будет востребованным и выход его в свет станет значимым событием для исследователей древнеуйгурского языка и культуры, а также для всех, кто интересуется вопросами инвентаризации и каталогизации рукописных собраний.

Литература

1. Радлов В. В. *Памятники уйгурского языка: Материалы, изданные после смерти автора с дополнениями С. Е. Малова* = Radloff W. *Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad: Verlag der Akademie der Wissenschaften der USSR; 1928. VIII, 305 S.

2. *Согдийские фрагменты центральноазиатского собрания Института востоковедения: Факсимиле*. Изд. текстов, чтение, перевод, предисл., примеч. и глоссарии А. Н. Рагоза; Отв. ред. М. Н. Боголюбов. М.: Наука; 1980. 184 с.

3. *Манихейские рукописи из Восточного Туркестана: Среднеперсидские и парфянские фрагменты*. Введ., транслитерация, пер., коммент., прил. О. М. Чунаковой; факсимиле рукописей. М.: Вост. лит.; 2011. 159 с.

4. Umemura, H., Shōgaito M., Yoshida Y., Yakup A. *A Provisional Catalogue of the Microfilms of Uigur, Sogdian and Manichaean Manuscripts belonging to the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences brought to the Tōyō Bunko*. Tokyo: Tōyō Bunko; 2002. VIII, 169 p.

Информация об авторе

Павел Олегович Рыкин – кандидат исторических наук, Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия, <https://orcid.org/0000-0001-7566-9591>, pavryk@yandex.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 02.06.2022; одобрена рецензентами 08.08.2022; принята к публикации 13.08.2022; опубликована 29.09.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимных 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 (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Radloff W. *Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad: Verlag der Akademie der Wissenschaften der USSR; 1928. VIII, 305 S.

2. *Soghdian fragments preserved in the Central Asiatic collection of the Institute of Oriental Studies: Facsimile*. publ., ed., transl., introd., notes and glossaries by A.N. Ragoza. Editor-in-Chief M.N. Bogoliubov. Moscow: Nauka Publ.; 1980. 184 p.

3. *Manichaeae Manuscripts from the Eastern Turkestan. Middle Persian and Parthian fragments*. Introd., translit., transl., comment. By O.M. Chunakova. Facsimile. Moscow: Vost. lit.; 2011. 159 p.

4. Umemura, H., Shōgaito M., Yoshida Y., Yakup A. *A Provisional Catalogue of the Microfilms of Uigur, Soghdian and Manichaeae Manuscripts belonging to the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences brought to the Tōyō Bunko*. Tokyo: Tōyō Bunko; 2002. VIII, 169 p.

Information about the author

Pavel O. Rykin – Cand. Sci. (Hist.), Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences St. Petersburg, Russia, <https://orcid.org/0000-0001-7566-9591>, pavryk@yandex.ru

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 02.06.2022; approved after reviewing 08.08.2022; accepted for publication 13.08.2022; published 29.09.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewers 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 (<https://www.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.

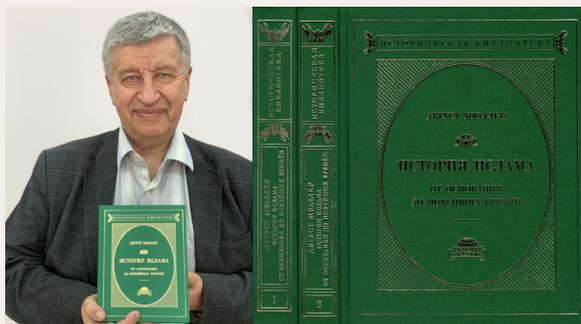
Ответственный редактор: Д. В. Микульский. – Москва : Рубежи XXI, 2021. 512 с. – (История Ближнего Востока) (Историческая библиотека); ISBN 978-5-347-00037-1

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.

Печатая комментированное издание 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. Алыутдиновой
© Photo&Video by Sh. Kashaf, K. Alyautdinova

Эрудиция ученого-арабиста, владение источниками и охват огромного исторического материала ставят 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), потребуются 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. Sci. (Hist.).

Editors of “Historical sciences” section:

Alexander V. Safonov, Cand. Sci. (Hist.) (Ancient history, Egyptology).

Nikolaj I. Serikoff, Cand. Sci. (Hist.) (Middle Ages, Arabic Studies), *Galina S. Popova* (Sinology).

Editors of “Philosophy of the East” section:

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof.

Editors “Languages and Literature of the East” section:

Natalia I. Prigarina, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, Cand. Sci. (Philol.),

Lilia R. Frangulyan, Cand. Sci. (Philol.).

Scientific editors:

Natalia I. Prigarina, *Nikolaj I. Serikoff*

Shamil R. Kashaf, *Evgenia Smagina*.

Editors-translators:

Nikolaj I. Serikoff (Engl.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),

Natalia I. Prigarina (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu),

Apollinaria S. Avrutina (Turk.), *Galina S. Popova* (Chinese),

Surun-Khanda D. Syrtyanova (Mongol.).

Scientific Communications Editor:

Karina Sh. Alyautdinova, PhD student, Master of Philol. Sci.

Creative designer – *Shamil R. Kashaf*.

Computer layout – *Ekaterina P. Gordina*.

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 September 29, 2022. Format 70x100/16.

Conventionally printed sheets 21.29. Circulation 100 copies (the first factory 25 copies). Order No. 4016-22.

The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru. Website: www.orientalistica.com, www.orientalistica.su

The Institute of Oriental Studies, 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.

Редакторы раздела "История Востока":

А. В. Сафронов, канд. ист. наук, Н. И. Сериков, канд. ист. наук.

Редакторы раздела "Философия Востока":

Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф., А. И. Кобзев, д-р филос. наук, проф.

Редакторы раздела "Филология Востока":

Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, проф., Л. А. Васильева, канд. филол. наук,

Л. Р. Франгулян, канд. филол. наук.

Научные редакторы:

Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков,

Ш. Р. Кашаф, Е. Б. Смагина.

Редакторы-переводчики:

Н. И. Сериков (англ. яз.), Т. Ибрагим, Д. В. Микульский (араб. яз.),

Г. С. Попова (кит. яз.), С.-Х. Д. Сыртыпова (монг. яз.),

Н. И. Пригарина (перс. яз.), Л. А. Васильева (урду),

А. С. Аврутина (тур. яз.).

Редактор по научным коммуникациям:

К. Ш. Аляутдинова, аспирант, магистр лингвистики

Креативный дизайнер – Ш. Р. Кашаф.

Верстальщик – Е. П. Гордина.

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 29.09.2022. Формат 70x100/16.

Усл. печ. л. 21.29. Тираж 100 экз. (1-й завод: 1–25) Заказ № 4016-22.

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>

ОРИЕНТАЛИСТА ОРИЕНТАЛИСТИКА

Цифровые технологии
дополненной реальности.
The digital augmented
reality (AR) technology.

orientalistica.com



go.mmrs.me



ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

Vol. 5, No 3
T. №
2022