



Vol. 8, No 1
2025

ORIENTALISTICA



ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-1



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is an 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

Address of the Editorial Office

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 the Journal *Orientalistica* 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.: Doktor 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

- 5.6.1. History of Russia (History).
- 5.6.2. General history (History).
- 5.6.3. Archaeology (History).
- 5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography (History).
- 5.6.5. Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research (History).

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 5.7.2. History of Philosophy (Philosophy).
- 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (Philosophy).
- 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (History).
- 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (Philosophy).
- 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (History).

PHILOLOGICAL SCIENCES

- 5.9.3. Theory of literature (Philology).
- 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.

T.8, №1
2025

ОРИЕНТАЛИСТИКА



ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-1



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

Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

● www.orientalistica.su ● www.orientalistica.com

● orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

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

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

Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- 5.6.1. Отечественная история (исторические).
- 5.6.2. Всеобщая история (исторические).
- 5.6.3. Археология (исторические).
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические)
- 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические).

ФИЛОСОФИЯ

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

ФИЛОЛОГИЯ

- 5.9.3. Теория литературы (филологические).
- 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).
- 5.9.3. Теория литературы (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.

CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

National History

Sikhaliev Sh. Sh. , Shumkin A. V. Early history of Shamkhalat..... 9

Universal history

Vdovin S. S. The Power of Khans in Khwarazm under the Qongrats 33

Yandjinsuren S. History of Buddhism in Mongolia in the works
of Zav Damdin (1867–1937) 44

Historiography, source critical studies, historical research methods

Rezaeepuya A. On the historiography of Mas'udī b. Osmānī Kūhistānī
in Tārīkh-i Abū' l-Khair Khānī..... 60

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

Rudenko N. V. The operation “Appropriation”: “Discourses
from the ‘Descriptions of Canons and Literature’ ” by Jiao Hong. Part I:
Confucianism and Daoism.....78

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Yastrebov G. G. Matthew 5:17-20: Its Interpretation and Sitz im Leben98

Paribok A. V., Pskhu R. V. Yoga-darśana as a topic of study and field
of cultural reception. Literature review 109

PHILOLOGY OF THE EAST

Folklore Studies

Aleksandrova N. V. Bodhisattva-archer. Buddhist plot and its analogues 124

Literature of the peoples of the world

Lahuti L. G. You are a soul in the prison of the flesh: An appeal to man
in ‘Attar’s poem “Asrar-nama”..... 136

Lahuti S. V. Letters in Ardashir’s story: *Kār-Nāmag’s* epistolary reflection
in *Shah-nama* 153

CHRONICLE

Reviews

Mikulsky D. V. [Book Review:] Tikaev G. G. Kubachi version of the chronicle
“Derbent-name” and its place among translations into other languages
of the world 167

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Отечественная история

Шихалиев Ш. Ш., Шумкин А. В. Ранняя история шамхальства..... 9

Всеобщая история

Вдовин С. С. Ханская власть в Хорезме при Кунгратах 33

Янджинсурэн С. История буддизма в Монголии в произведениях
Зава Дамдина (1867–1937)..... 44

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Резаипуя А. Об историографии Мас‘уди б. Осман и Кухистани
в Тарих-и Абу-л-Хайр-хани..... 60

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Руденко Н. В. Операция «Апроприация»: «Суждения из “Описаний
канонов и литературы”» Цзяо Хуна. Часть I: Конфуцианство
и даосизм78

Философская антропология, философия культуры

Ястребов Г. Г. К вопросу об интерпретации и *sitz im leben* Мф 5:17-2098

Парибок А. В., Псху Р. В. Йога-даршана как тема изучения и область
освоения. Обзор сделанного с задачами на будущее109

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Фольклористика

Александрова Н. В. Бодхисаттва — стрелок из лука. Буддийский сюжет
и его аналоги.124

Литература народов мира

Лахути Л. Г. ТЫ — Душа в темнице плоти: воззвание к человеку
в поэме Аттара «Асрар-наме».....136

Лахути С. В. Письма Ардашира в «Карнамаке» и «Шах-наме»153

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

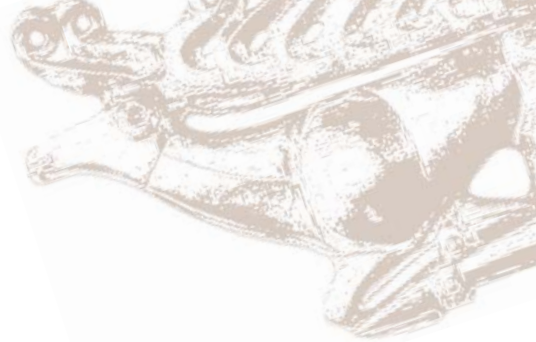
Рецензии

Микульский Д. В. [Рец. на книгу:] Тикаев Г. Г. Кубачинская версия
хроники «Дербенд-наме» и ее место среди переводов на другие
языки мира167

HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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



HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(470.67)"15/17" + 321.64(470.67)"15/17"

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-09-32>

Ранняя история шамхальства

Шамиль Шихалиевич Шихалиев¹, Арсений Вячеславович Шумкин²

¹ Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, shihaliiev74@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы, Москва, Россия, arsen1293@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>

Аннотация. В данной статье исследуется возникновение и становление главного политического образования Дагестана эпохи позднего Средневековья и Нового времени — шамхальства. При этом авторы выделили три основные для данной работы проблемы: время возникновения шамхальства, этимология титула его правителей, и формирование в нем феодального устройства. Несмотря на значительный фактический материал, накопленный по указанной теме, все эти вопросы до сих пор не были решены должным образом на страницах научной печати. В связи с этим авторы применили для разрешения всех трех проблем постпозитивистский подход, позволивший полностью пересмотреть утвердившиеся взгляды на них.

Ключевые слова: Золотая Орда, Османы, Сефевиды, шамхалы, ширваншахи

Для цитирования: Шихалиев Ш. Ш., Шумкин А. В. Ранняя история шамхальства. *Ориенталистика*. 2025;8(1):009–032. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-009-032>.



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

© Шихалиев Ш. Ш., Шумкин А. В., 2025

© Ориенталистика, 2025



Early history of Shamkhalat

Shamil Sh. Sikkhaliev¹, Arsenii V. Shumkin²

¹ *Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia, shikhaliev74@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>*

² *Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, arsen1293@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>*

Abstract. The article examines the emergence and development of the primary political entity in Daghestan during the late Middle Ages and early modern period — the so-called Shamkhalate (from “Shamkhal” the title of the rulers of Kumukh and Tarki in Dagestan). The authors focus on three key issues: the chronology of the Shamkhalate emergence, the etymology of the title, and the formation of its feudal structure. Despite the substantial body of factual material accumulated on this subject, these questions remain unresolved in the scholarly literature. The authors adopt a post-positivist approach, enabling a comprehensive reassessment of prevailing interpretations.

Keywords: Golden Horde, Ottomans, Safavids, Shamkhals, Shirvanshahs

For citation: Shikhaliev Sh., Sh., Shumkin A. V. Early history of Shamkhalat. *Orientalistica*. 2025;8(1):009–032. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-009-032> (in Russian).

Введение

Возникновение шамхальства представляет собой одну из самых таинственных страниц истории Северного Кавказа. Несмотря на то, что на протяжении XX века было собрано немало фактического материала, проливающего на нее свет, большинство ключевых вопросов длительное время оставались неразрешенными. Авторы статьи привлекли обширный комплекс источников, чтобы сформировать новый взгляд на историю этого политического образования и этногенез его основного населения — кумыков. При этом потребовалось пересмотреть многие из культивировавшихся на протяжении последних двух столетий в отечественной науке воззрений, что удалось сделать только при помощи новых снимков эпиграфических памятников и не публиковавшихся ранее материалов дагестанских рукописных собраний. Авторы провели длительные изыскания и в итоге пришли к выводу, что достигнуть качественно новых результатов возможно, лишь полностью пересмотрев наиболее важные проблемы кавказоведения, используя постпозитивистский деонтологический подход и миросистемную теорию, которая исследует социальную эволюцию систем обществ, не ограничиваясь отдельными социумами.



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



Первые известия о шамхалах

На основе имеющихся данных невозможно установить точное время основания шамхальства, однако первые упоминания о нем содержатся в двух арабоязычных эпиграфических памятниках, составленных в XIV в. на территории сельского общества Зирих-Геран. Первая надпись вырезана на крупном речном камне, вмурованном в стену минарета мечети даргинского селения Худуц (Дахадаевский район Республики Дагестан). Она содержит договор дарения между шамхалом и представителями селения Анджибек, входившего в состав Зирих-Герана. В надписи не указана причина заключения договора, однако, ее объясняют местные предания и нарративные источники, выявленные эпиграфической экспедицией, в которой принимал участие Ш. Ш. Шихалиев¹.

Согласно сведениям Абу Хамида Мухаммеда ал-Гарнати, Зирих-Геран, основанный Хосровом Ануширваном как крупный центр оружейного дела, долгое время оставался последним в горах очагом зороастрийского культа, противостоявшим распространению влияния мусульманских эмиров Дербента [Из сочинения *Баладзори...*, 1927, с. 8; *Путешествие...*, 1971, с. 50–51]. Но в начале XIV в. здесь сложилась исламская община, глава которой Хасан б. Мухаммед аш-Шири был убит на территории с. Кубачи и захоронен в с. Шири в 705 г. х. (1305 /1306 г.) [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 151; Мусаев, Шихалиев, Шехмагомедов, 2020, с. 107–111]. В поисках убежища от преследований своих земляков в 718 г. х. (1318/1319 г.) представители мусульман Анджибека Кабус, Муса, Куба и Лукман² пришли в Кумух. Сход жителей Кумуха принял решение передать им селение Худуц. Затем в присутствии шамхала и четырех старшин (Малиджа, Багатара, 'Али-Шупана и Бад-Хосрова) был составлен договор, заверенный их печатями. Переселенцы, основавшие на переданных им землях Худуца селение Ашты, обязывались быть в союзе с кумухцами. В память об этом событии Кабус запечатлел условия договора на камне [Шихсаидов, 1984, с. 82–88; *Обычай и закон...*, 2009, с. 90–92; Мусаев, Шихалиев, Шехмагомедов, 2020, с. 1102–1104].

Вторым интересующим нас эпиграфическим памятником является строительная надпись на стене мечети селения Ашты. В ней говорится о возведении здания шамхалом Бадром, сыном Атана с разрешения войска (под которым подразумевался все тот же сход кумухцев). Мечеть была построена по случаю перехода зирихгеранцев от прежних верований в ислам. В связи с этим жители Зирих-Герана освобождались от уплаты хараджа (впрочем, по сведениям ал-Гарнати, их и ранее никому не удавалось им обложить). Примечательно, что решение об их освобождении от налога шамхал принял совместно со своим братом Бугдаем и шестью старшинами (Ясударом, Ногаем³,

¹ Экспедиция под руководством М. А. Мусаева в составе Ш. Ш. Шихалиева, М. Г. Шехмагомедова, Ш. М. Хапизова проходила в Дахадаевском районе Республики Дагестан (16–21 августа 2020 г.).

² Среди уроженцев Анджибека Муса и Лукман носили мусульманские имена, а Кабус и Куба (уменьшительная форма имени Кубад) — зороастрийские.

³ Между именами Ясудар и Ногай на камне вырезана буква ʃ. Однако авторы этих строк обратили внимание на то, что последнюю букву имени Ясудар резчик пытался превратить в букву ʒ, но затем постарался стереть следы верхней петли. В связи с этим



Малачем⁴, Ахмаем, Шамсудагом и Йусуфом) с одобрения кадия Карима, сына Мухаммеда. Несмотря на то, что эта надпись не датирована, в ней указано имя ее составителя — ал-Хаджж 'Умар [Обычай и закон..., 2009, с. 95–96; Мусаев, Шихалиев, Шехмагомедов, 2020, с. 1095]. На этой основе можно установить примерное время строительства здания, так как на упомянутой выше мечети селения Худуц также сохранилась строительная надпись, выполненная тем же лицом в 765 г. х. (1363/1364 г.) [Мусаев, Шихалиев, Шехмагомедов, 2020, с. 1102].



Рис. 1. Строительная надпись на стене мечети селения Ашты

Fig. 1. Construction inscription on the wall of the mosque of the village of Ashty

Итак, около 1364 г. завершилась длительная борьба за исламизацию Зирих-Герана. Основанный Хосровом Ануширваном центр оружейного дела веками сохранял зороастрийские верования, ожесточенно сопротивляясь распространению ислама. Но если в XII в. ал-Гарнати застал время, когда главными исламизаторами края были эмиры Дербента, то уже в XIV в. шамхалы Кумуха взяли на себя полномочия местного мусульманского правителя. В этом контексте стоит отметить, что, по имеющимся сведениям, в XIII в. ширваншахи посадили на престол Дербентского эмирата своих родственников, сместив правящую династию ас-Сулами, а в начале XIV в. окончательно присоединили город к своим владениям [Криштопа, 2007, с. 56; Рашид ад-Дин, 1971, с. 186].

Многие атрибуты двух описанных эпиграфических памятников свидетельствуют о тесной связи между ними. Хотя время их составления и разде-

высказываем предположение, что создатель надписи в ходе работы над ней перепутал две стоявшие рядом буквы и в итоге так и не исправил полностью свою ошибку. Таким образом, имена Ясудар и Ногай должен соединять арабский союз \dot{z} . Отметим, что Ясудар — имя одного из эмиров Абага-хана (1265–1282), а имя Ногай принадлежало одному из золотоордынских царевичей. Надо полагать, имена эти были даны кумухцам в честь военачальников, прославившихся в войне между улусами Джучи и Хулагу, основные события которой разворачивались на территории Дагестана.

⁴ В надписи ملج — уменьшительная форма имени Маллачи ملاحي , образованного от термина мулла с помощью тюркского аффикса обозначения деятеля -чы. Действительно, и упомянутое рядом имя Ахмай представляет собой уменьшительную форму от Ахмед. Однако А. Р. Шихсаидов читал здесь имя Малидж, очевидно считая, что резчик допустил орфографическую ошибку, не оставив свободного места между буквами ل и ج , так что ему в итоге пришлось обозначить пропущенную букву ي двумя точками, помещенными внутрь открытой петли последнего знака. Авторы придерживаются фактического чтения, хотя полностью вероятноности ошибки списывать нельзя. В таком случае следовало бы заключить, что среди старшин попался один необычайный должитель.



ляет хронологический промежуток примерно в сорок лет, однако в обоих случаях решения принимались сходом кумухцев при участии шамхала и ряда старшин. Обычно имя шамхала из первой надписи читают как Ахсибар, но тесная преемственность со второй заставляет предположить, что Атан (имя отца шамхала Бадра и его брата Бугдая) представляет собой сокращение от предыдущего имени. При таком уточнении следует предпочесть чтение Ахситан.

Имя Ахсартан, или Ахситан, носили двое из царей Кахети и Эрети и три ширваншаха, занимавшие престол в XI–XIII вв., то есть незадолго до рассматриваемого времени. Собственно говоря, это имя заимствовано из осетинского эпоса, в котором Ахсартаг — основатель одного из трех великих родов нартов, а его тезкой и одним из потомков является Челахсартаг (Сырдон). Этимологически оно образовано от корня *xsaγ*, означающего «боевая доблесть, сила, власть» [Абаев, 1989, с. 224–225]. В Тарих-Дагестан такое имя (Сиртан) носят отец и правнук легендарного доисламского правителя Аварии — Сурака [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 98, 105].

Целесообразно добавить, что титул шамхал также упоминался в строительной надписи на стене мечети селения Цахур (Рутульский район Республики Дагестан), которая ныне известна лишь по ненадежному переводу Н. Г. Вучетича. Согласно уточненному чтению Т. М. Айтберова, мечеть была построена в первый четверг месяца раджаба 776 г. х. (декабрь 1374 г.) [Махмуд из Хиналуга..., 1997, с. 48]. В надписи было указано, что это дата «основания Цахура по уничтожении селения Хиз» (старого центра сельской общины цахурцев) Исми-шамхалом [Эпиграфические памятники..., 1966, с. 85]. Помимо шамхала в ней впервые косвенно упоминался и титул правителей Кайтага (*уцмий*). К сожалению, строить какие-либо выводы на основании несохранившейся надписи довольно затруднительно, поэтому отметим лишь, что она относится все к тому же XIV в.

Но в указанном столетии шамхала упоминает не только дагестанская эпиграфика, но и внешняя письменная традиция. Правда в нарративных источниках встречается только редуцированное тюркское произношение этого титула (*шаухал*), причем без указания имен его носителей. В самом раннем из дошедших памятников русского летописания (Новгородской первой летописи) упоминание шевкала помещено среди событий 1327 года. Согласно летописным сведениям в этом году шевкал появился в Твери в качестве посла хана Узбека. Однако его прибытие привело к первому крупному восстанию на Руси против Орды, которое закончилось избиением татар в Твери в день Праздника Успения Пресвятой богородицы (15 августа) [Новгородская первая летопись..., 2000, с. 98].

Правда, в младшем изводе Новгородской первой летописи, так же как и в основном корпусе русских летописных памятников, титул шевкал трансформирован в имя Щелкан [Новгородская первая летопись..., 2000, с. 341, 459]. Однако аутентичность упоминания шамхала подтверждается палеографическими исследованиями, которые относят составление рассматриваемой хронологической статьи к 1330 г. В то же время летописи, содержащие название Щелкан, датированы значительно более поздним временем и счита-



ются восходящими к единому протографу [*Новгородская четвертая летопись*, 2000, с. 261; *Софийская первая летопись...*, 2000, с. 400–401; *Летописный сборник...*, т. X, 2000, с. 194; *Летописный сборник...*, т. XI, 2000, с. 175; *Летописный сборник...*, т. XVI, 2000, с. 65, 309; *Львовская летопись*, 2005, с. 178; *Ермолинская летопись*, 2004, с. 102; *Типографская летопись*, 2000, с. 115; *Московский летописный свод...*, 2004, с. 168; *Вологодско-пермская летопись*, 2006, с. 110; *Никаноровская летопись...*, 2007, с. 62; *Владимирский летописец...*, 2009, с. 104; *Новгородская летопись по списку...*, 2004, с. 109]. Вариант же «шевкал» сохранился в летописных традициях княжеств Северо-Западной Руси, не имеющих других очевидных общих источников кроме самых ранних памятников летописания (тверской летописный свод, псковские и белорусские летописи, сокращенный свод конца XV в.) [*Псковские летописи*, т. V, вып. 1, 2003, с. 16; *Псковские летописи*, т. V, вып. 2, 2000, с. 23, 90; *Рогожский летописец...*, 2000, с. 42–43, 416; *Западнорусские летописи*, 2008, с. 30; *Русский хронограф*, 2005, с. 403; *Никаноровская летопись...*, 2007, с. 238, 323; Лурье, 1985, с. 196].

Особый интерес представляет запись в одном из томов Никоновской летописи, где этот персонаж назван «Щелкан Дюденевиц, братанич Азбяка Ординского царя» [*Летописный сборник...*, т. XI, 2000, с. 175]. В данном случае речь идет о джучидском царевиче Тудакане, брате отца Узбека — Тогрула, который был известен в русском летописании благодаря событиям 1293 г. [*Новгородская первая летопись...*, 2000, с. 327, 466]. Но вопрос о том, откуда в летописи второй половины XVI в. могла появиться столь точная генеалогическая информация, которая отсутствовала в первоначальном тексте, составленном по горячим следам событий 1327 г., представляет загадку для авторов этих строк. Во всяком случае, в восточных трудах по генеалогии чингизидов нет никаких сведений о потомстве царевича Тудакана (сына хана Мункэ-Тимура от Султан-хатун — жены, происходившей из племени хушин) [*Золотая Орда...*, 2003, с. 415; *Му'изз ал-ансаб...*, 2006, с. 41]. Между прочим, форма Щелкан, которую можно найти в большинстве русских летописей, не имеет надежной тюркской или монгольской этимологии, однако хорошо известна по средневековой русской ономастике: фамилию Щелкановых (Щелкаловых) носило семейство думных дьяков, занимавших высшие бюрократические должности в Московском государстве XVI — начала XVII в. Хотя Щелкановы и происходили из незнатного рода, однако пользовались чрезвычайным влиянием при царском дворе, возглавляя в 1570–1601 гг. Посольский приказ (первое российское внешнеполитическое ведомство) [Юзефович, 1988, с. 33–34]. Можно предположить, что шевкалом, погибшим в Твери в августе 1327 г., был именно Ахситан.

И наконец, последнее интересующее нас упоминание относится к концу чагатайской военной кампании 1395–1396 гг. против Золотой Орды. В декабре 1395 г. чагатайское войско, вторгшееся во владения хана Тохтамыша под предводительством Тимура-барласа, отправилось на зимовку в местности Богазкум (Терско-Сулакское междуречье). К этому времени тимуридские историографы относят прибытие к ним делегации «больших и малых людей» областей



Мамакту и Гази-Кумуха⁵ [*Золотая Орда...*, 2003, с. 304; Шараф ад-Дин, 2008, с. 203]. Однако ранней весной 1396 г. чагатайцы двинулись на юг в Тарки и, оставив там обоз, напали на Ашкуджу (очевидно, Ускиша, то есть современное с. Усиша). На помощь этому сельскому обществу из Гази-Кумуха прибыл шамхал с тремя тысячами воинов. Однако Тимур рассеял это войско, напав на него во время привала с пятьюстами тяжеловооруженными всадниками. Шамхал был убит и обезглавлен Мубашшир-бахадуром, после чего кумухцы вновь выразили свою покорность чагатайцам (на этот раз совместно с жителями Аухара). При этом Низам ад-Дин Шами и Шараф ад-Дин Йезди специально обратили внимание на активное участие современных им кумухцев в распространении ислама в прикаспийских горах [*Золотая Орда...*, 2003, с. 305; Шараф ад-Дин, 2008, с. 205].

Итак, очевидно, что уже тогда Ускиши связывали с шамхальством отношения вассалитета, известные по более поздним источникам. О том, что союз вольных обществ Акуша-Дарго был в вассальной зависимости от Шамхальства как минимум до начала XVI в. свидетельствует колофон рукописи «Ихйа' 'улум ад-дин», хранящейся в Институте истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН. В частности, в колофоне сообщается о том, что рукопись была переписана Идрисом, сыном Ахмада 13 Зу-л-ка'да 912 г. х. (5 апреля 1507 г.) в селении Акуша, являющемся одним из сел Гази-Кумуха (قمح يزاغ)⁶. Шамхалы, появившись в Кумухе в начале XIV в., уже к концу этого столетия прочно завоевали позицию главных мусульманских правителей региона, которую признавали не только местные жители, но и такие внешние наблюдатели, как тимуридские историографы. Именно в их произведениях впервые к названию Кумух прилагается определение — газийский.

Общим для древнерусской и тимуридской историографии является то, что титул «шамхал» раскрывается в них с точки зрения того места, которое он занимал в иерархии международных отношений XIV в. Если в дагестанских эпиграфических памятниках он предстает как местный мусульманский эмир, то в хрониках фигурирует уже в качестве вассала золотоордынских ханов. Впрочем, историография проблемы значительно запутали фантастические сведения поздних русских летописей о происхождении «шевкала». По ряду соображений, авторы предпочитают игнорировать сомнительные генеалогические данные, появившиеся в летописании XVI в.

Восточная историография XIII в. подробно повествует о монгольских завоеваниях и сражениях между Хулагуидами и Джучидами, развернувшихся на территории Дагестана, но ни разу не упоминает о шамхалах. Тот факт, что уже в следующем веке шамхалы активно участвовали как во внутридагестанских, так и во внешних событиях, заставляет искать корни их династии именно в начале XIV столетия. А тот факт, что они взяли на себя ряд прерогатив, которыми до тех пор пользовались лишь мусульманские правители Дербента, наво-

⁵ Однако в сочинении Низам ад-Дина Шами в этом эпизоде упоминается лишь Мамакту, поэтому весьма вероятно, что Шереф ад-Дин Йезди добавил в него название Гази-Кумуха, руководствуясь лишь сведениями о вассалитете первого второму.

⁶ Фонд восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14, № 3, л. 418а.



дит на мысль о причинно-следственной связи между присоединением этого эмирата к государству ширваншахов и появлением шамхалов в Кумухе.

Этимология титула шамхал

Этимология титула шамхал неоднократно привлекала внимание исследователей. Впрочем, однозначно разрешить эту дилемму так никому и не удалось. Основная проблема, которая сопутствует большинству попыток объяснить происхождение этого титула, заключается в их абстрактном характере, изъятии его словоупотребления из конкретного исторического контекста. Между тем в дагестанской литературной традиции сохранились две народные этимологии, которые хотя и носят ненаучный характер, однако, предоставляют внимательному исследователю широкие возможности для их контекстуальной интерпретации.

Первая из них содержится в эпическом сочинении «Дербенд-наме», представляющем собой переложение на тюркский язык несохранившегося произведения персидского автора Ибрахима Казвини [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 12]. Согласно сюжету «Дербенд-наме», в котором действие происходит в эпоху арабских завоеваний, титул восходит к имени некоего Шахбала, сына 'Абд Аллаха, поставленного Абу Муслимом⁷ во главе сельских общин Кумуха, Гамри, Кюры, Ахты, Рутула, Цахура и земель, протянувшихся от Таргу до Аварии [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 34].

Вторая изложена в целом ряде произведений, одним из которых является Тарих-Дагестан, самый значительный образец местной мусульманской псевдобиографической литературы. Эта версия связывает происхождение шамхалов с арабами, выходцами из Шама (Сирии), причем объяснение второго слога данного титула слегка варьируется в зависимости от сочинения [Челеби, 1979, с. 113–114; *История...*, 1958, с. 72; Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 100, 116, 130, 137, 143, 148, 157; Броневский, 2004, с. 369; Шихалиев, 2012, с. 54]. Попробуем детально рассмотреть обе традиции.

Еще Г. М.-Р. Оразаев обратил внимание на то, что термин «шахбал» в переводе с персидского обозначает птичье маховое перо [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 57]. Этот факт тем более любопытен, что в 1793 г. российская императрица Екатерина II издала инвеститурную грамоту на имя Мухаммед-шамхала и пожаловала ему бриллиантовое перо для ношения на шапке в знак его достоинства [*Шамхалы Тарковские...*, 1992, с. 62]. Впоследствии каждый новый шамхал получал аналогичную грамоту, закреплявшую право носить на шапке унаследованное перо [*Шамхалы Тарковские...*, 1992, с. 62, 65, 66]. Значение этого уникального обычая, по-видимому, объясняется тем, что Мухаммед был первым шамхалом, возведенным в этот сан Российской империей. Его старший брат Муртаза-'Али вступил в российское подданство

⁷ Абу Муслим 'Абд ар-Рахман ибн Муслим ал-Хорасани — лидер восстания против халифата Омейядов, приведшего к власти династию 'Аббасидов. Заменяет в тексте сочинения исторического наместника Армении Масламу ибн 'Абд ал-Малика. Более подробно о личности Абу Муслима в исторических хрониках, лапидарных записях и преданиях в Дагестане см.: [Бобровников, Сефербеков, 2003, с. 154–214].



в 1776 г., но был возведен в шамхальское достоинство еще при шахе Исмаиле III [*Шамхалы Тарковские...*, 1992, с. 61]. Следовательно, можно предположить, что пожалование пера в качестве знака инвеституры было заимствовано Екатериной II из придворного церемониала Сефевидов.

В фольклорном рассказе о противостоянии в конце XVII в. Будаи-шамхала с чегемцами, записанном в 1883 г. В. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским, действительно упоминаются его «пышная красная одежда» и «высокая персидская шапка» [Миллер, 2008, с. 860]. Вполне очевидно, что рассказчик подразумевал сефевидский головной убор тадж-ваххадж, который Ф. Сансон описал как «большую шапку, покрытую парчой, с наконечником, который поднимается кверху; на краях несколько эгретов, нижняя часть которых украшена сусальным золотом, а на верхушке прикреплено несколько перьев цапли и аиста». Право носить такой тюрбан, служивший знаком приверженности шиитскому учению двенадцати имамов, принадлежало туркменам-кызылбашам и ханам (высшим чиновникам шахского двора), однако его были лишены персы. Перо цапли представляло собой дополнительный знак отличия [Tadhkirat, 1943, р. 136]. Таким образом, под «бриллиантовым пером» в грамоте подразумевался так называемый *эгрет* — ювелирное украшение на кызылбашском головном уборе, предназначенное для крепления махового пера цапли. Такой тюрбан с украшавшим его пером служил знаком ханского достоинства, полагавшегося шамхалу как валию Дагестана — одному из четырех высших вассалов Сефевидского шаха [*История...*, 1958, с. 71–72; Броневский, 2004, с. 369].

В самом деле, в «Дербенд-наме» его автор Мухаммед Аваби Акташи привел о себе сведения, из которых следует, что он был одним из ширванских туркмен, обитавших в кумыкском селении Эндирей (впоследствии из них образовался отдельный квартал) [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 6, 16; Шихалиев, 2012, с. 71, 74; Макаров, 2009, с. 12–13; Семенов, 1895, с. 239]. Сочинение его было закончено в годы правления российского царя Петра I, а заказчиком выступал Чобан-бек, сын Гирей-шамхала (лицо, между прочим, знакомое и Эвлиа Челеби) [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 16, 30; Челеби, 1979, с. 110]. Для туркмена, оказавшегося в конце XVII в. в роли колониста в кумыкских землях, было вполне естественным желание подчеркнуть тот высокий статус, которым шамхал (отец его покровителя) обладал на его собственной родине. Тем более что для этнических персов, составлявших большую часть населения Ирана, ношение кызылбашской шапки с пером было недоступной привилегией.

Вторая этимологическая легенда была распространена гораздо шире. Согласно гипотезе А. В. Шумкина, авторство «Тарих-Дагестан» принадлежит претенденту на персидский престол Сам-мирзе, укrywшемуся от Надир-шаха в Гази-Кумуке и писавшему там под литературным тахаллусом 'Абд ар-Рахима аш-Ширвани ал-Хусайни ал-'Алави ас-Сефевии [Шумкин, 2021, с. 100–101]. Однако она зафиксирована и в ряде внешних источников, хронологически предшествующих составлению «Тарих-Дагестан», таких как произведения Эвлиа Челеби и И. Г. Гербера [Челеби, 1979, с. 113–114; *История...*, 1958, с. 72].



Проблема состоит в том, что эта легенда является всего лишь версией народной этимологии названия города Шемаха, распространившейся в Новое время [Челеби, 1983, с. 162]. Однако Ахмед ал-Балазури зафиксировал предание, согласно которому Шемаха получила название в честь своего основателя Шаммаха бин Шуджа' [Из сочинения *Баладзори...*, 1927, с. 20]. Последний был маликом Ширвана в то время, когда должность наместника халифа Харуна ар-Рашида в Армении занимал Са'ид бин Сельм ал-Бахили (798–799) [Бартольд, 2002, с. 571]. Преемником Шаммаха стал Йазид бин Мазйад аш-Шайбани, основатель династии ширваншахов, поэтому имя его предшественника вскоре было предано забвению [Минорский, 1963, с. 107]. Вероятно, этимология названия столичной Шемахи, связывавшая его с коллективом выходцев из Шама, распространялась именно с подачи ширваншахов, чтобы стереть память о Шаммахе бин Шуджа'.

Единственный рациональный вывод, который можно сделать из этого сюжета, заключается в том, что в устной традиции существовала некая умозрительная связь между Шемахой и родом шамхалов. В поиске разъяснения автору обратились к современному лексикону лакского языка, в котором жители Шемахи обозначают термином *шемхалчу*. Эвлия Челеби в XVII в. отметил, что название города произносится «то Шамахи, то, смягченно, Шемахи» и уточнил, что «хотя дагестанцы произносят Шамахи... правильнее все же говорить Шемахи» [Челеби, 1983, с. 162]. Таким образом, термин *шемхалчу*, по-видимому, испытал влияние языковых норм, установленных в XX в. Аффикс *-чу* заимствован в лакский язык из тюркского, а нормативное произношение его основы должно было раньше звучать именно как шамхал. Между прочим, такой вывод подкрепляется местной ономастикой — сохранилось имя одного из участников Первой мировой войны Крым-Шамхалчу, которое демонстрирует, что титул шамхал лакцы интерпретировали в то время именно в смысле шемахинца — *шамхалчу* [*Геноцид армян...*, 1983, с. 417]. Любопытно, что в ранних документах Посольского приказа титул шамхал также часто употреблялся в форме, принятой именно для географического термина, — шевкальский [*Русско-чеченские отношения...*, 1997, с. 13, 16, 21–22, 24–25, 27–28, 40, 52, 70].

Попробуем теперь сквозь призму этих предварительных выводов рассмотреть сведения уже введенных в научный оборот источников по ранней истории шамхальства, предшествовавшей его вступлению в вассальные отношения с государством Сефевидов. В 1474 г. ширваншах Фаррух Йасар издал фирман на имя своего сына султана Мухаммеда Гази о назначении его правителем города Махмудабада и областей Гуштаспи и Сальян. В 907 г. х. (1501/1502) Мухаммед Гази сам взошел на трон ширваншахов, но из фирмана ясно, что на момент его составления он носил титул шамхала [Ашурбейли, 2006, с. 604–605]. Известно, что впоследствии сын ширваншаха Ибрахима Музаффар отправился в Дагестан к шамхалу, своему родственнику, и остался там под его покровительством. Его брат Фаррух Йасар нашел убежище там же после недолгого царствования в Ширване в 934 г. х. (1527/1528) [Ашурбейли, 2006, с. 608, 610]. Однако, когда их старший брат Халилуллах II умер в 1535 г., из страны шамхала вернулся и был возведен на ширванский престол Шахрух, сын Фарруха Йасара [Ашурбейли, 2006, с. 611].



В целом изучение совокупности исторических сведений лишь вскользь касающихся событий, происходивших в то время в шамхальстве, наводит на мысль, что шамхальство было в ту эпоху уделом младших представителей династии ширваншахов, служившим надежным убежищем и для остальной их родни. Такой вывод гармонично сочетается с указаниями позднейших источников на арабское происхождение шамхальского рода. Ведь именно династия Мазйадидов была наиболее древним родом арабского происхождения в ширванских землях.

Состав населения шамхальства

Почти в каждом этнополитическом объединении Северного Кавказа имелось собственное центральное генеалогическое предание. Помимо фиксации родословного древа правящей династии оно, как правило, содержало нарративное повествование, которое призвано было обосновать ее землевладельческие права и привилегии, легитимировать существующее общественное устройство, объяснить распределение основных социальных сил. Не было исключением из этого правила и шамхальство, в котором был выполнен целый ряд записей такой легенды [Бакиханов, 1991, с. 108–110; Лобанов-Ростовский, 1846; Шихалиев, 2012, с. 32–36, 38–43, 45, 56, 61–62, 67–71; Макаров, 2009, с. 12; Алкадари, 1929, с. 41–42; Семенов, 1895, с. 236–238, 241–245; *Сборник документов...*, 2003, с. 53–54, 57–58, 120–122, 204–205, 272; Дубровин, 1871, с. 621–625]. Удивительным представляется только тот факт, что в ней ничего не говорится об основании самого шамхальства, а описаны относительно поздние события конца XVI — начала XVII в., когда его центр переместился из горного Гази-Кумуха на плоскость. Попробуем разобрать эту легенду.

Собственно говоря, сюжет легенды посвящен хорошо известным по документальным источникам событиям дагестанской истории. Его завязкой служит смерть шамхала в 986 г. х. (1578/1579), повлекшая за собой раздел его владений между наследниками. Центральной фигурой предания выступает Султан-Махмуд, рожденный от союза шамхала с племянницей могущественного кабардинского кодза⁸ Хату Анзорова [Кушева, 1963, с. 110]. Отец законной жены шамхала, уцмий Кайтага Султан-Ахмед, стараясь ради собственных внуков, попытался устранить Султан-Махмуда от наследства. Ради этого он ввел в Дагестане юридическую норму, заимствованную из обычного права кабардинцев, согласно которой дети от неравных браков считались незаконно-рожденными (*чанка*). В результате остальные наследники следующим образом разделили между собой лежавшую в Каспийском проходе плоскость: 'Андию достался Кафир-Кумук, Мухаммеду — Казанищи, Гирею — Гили, Ильдару — Буйнак и Тарки⁹ [Бакиханов, 1991, с. 108–109; Алкадари, 1929, с. 41–42].

⁸ У черкесов такой титул в каждом княжеском уделе носили представители четырех старших дворянских родов, которые пользовались правом землевладения, благодаря чему могли содержать собственных вассалов.

⁹ Джамал ад-Дина-хаджи ал-Гарабудаги, «Тарих», л. 69а. Рукопись на арабском языке хранится в личной коллекции жителя с. Карабудахкент Магомедбека Умарова (1978 г. р.).



Эти обстоятельства вынудили Султан-Махмуда вместе со своими родными братьями Муцалом и Ахметханом отправиться в Кабарду искать помощи у Анзоровых. Вернувшись оттуда с войском, он добился выделения для себя наследного удела на землях, лежавших вдоль правого берега Сулака и протянувшихся от Чир-юрта до Темир-Кую и далее до Кум-Торкали [Бакиханов, 1991, с. 110; Шихалиев, 2012, с. 40–41]. На своих землях он внедрил институты обычного права кабардинцев, основанного на феодальном устройстве общества. Шамхальский род занял в образовавшейся таким образом иерархии высшую ступень, получив верховное право владения землей. При этом, хотя в числе переселенцев на плоскости из Гази-Кумука свой род вели лишь представители правящей фамилии, все население шамхальства приняло политоним кумыков [Лобанов-Ростовский, 1846; Семенов, 1895, с. 245–247].

Далее легенда объясняет, из каких сельских общин составилось население шамхальства, и какие социальные позиции получили их представители в местной феодальной иерархии. Разумеется, кабардинские соратники Султан-Махмуда, которые поселились на его землях и образовали фамилии Боташевых и Качаловых, заняли наиболее престижную после князя позицию улу-узденей [Сборник документов..., 2003, с. 57]. Представители этого сословия, также как и бии, были наделены правом землевладения и лишь формально признавали верховенство первых. Вероятно, именно тем, что в среде этого сословия находились выходцы из Кабарды, признанные знатоки норм обычного права адыгов, обусловлено то, что впоследствии в аулах, располагавшихся в междуречье Сулака и Терека, судебное посредничество сосредоточилось целиком в руках улу-узденей [Лобанов-Ростовский, 1846; Сборник документов..., 2003, с. 57–58, 120–121, 127, 206; Дубровин, 1871, с. 622; Семенов, 1895, с. 240–241].

Среди первых соратников Султан-Махмуда такое же важное место занимал Муса — выходец из селения Рикони, переселившийся в Салатавию, а затем обосновавшийся на реке Сала-су (аул Сала-юрт) [Макаров, 2009, с. 12; Шихалиев, 2012, с. 39; Дубровин, 1871, с. 622]. В некоторых записях легенды он носит титул «бег», демонстрирующий независимое положение, которое он занимал до того, как Султан-Махмуд принес из Кабарды иерархическое устройство общества. К Мусе возводили свое родословие фамилии Кандауровых, Паштовых (Ибрахимовых) и Реджев-Аджиевых, составлявшие ядро сословия улу-узденей. В их честь вся эта корпорация чаще именовалась сала-узденями [Сборник документов..., 2003, с. 57, 120–121, 127, 206; Семенов, 1895, с. 241].

Однако основное лично свободное кумыкское население состояло все-таки из находившихся на княжеской службе узденей, получивших бенефиции от своих хозяев и за это вносивших земельную ренту в их пользу. Это сословие образовалось в основном за счет выходцев из трех разных сельских обществ: гуенов, тюменцев и брагунцев [Шихалиев, 2012, с. 61–62, 70; Сборник документов..., 2003, с. 53, 58, 113, 123; Дубровин, 1871, с. 623; Семенов, 1895, с. 237–238].

Название Брагуны носила кумыкская сельская община, располагавшаяся у слияния Сунжи и Терека. Она была основана в конце XVI в. Таймас-беком, родоначальником местных князей, которые возводили свое родословие к одному из последних золотоордынских ханов Бараку (в исторической традиции он обычно упоминается как основатель династии казахских ханов)



[Potocki, 1829, p. 122; *Сборник документов...*, 2003, с. 52–52; Семенов, 1895, с. 238; Kirzioglu, 1993, s. 314, 432]. В установленной Султан-Махмудом феодальной иерархии князья Таймазовы занимали одну ступень с его потомками, нередко вступая с ними в брак [*Сборник документов...*, 2003, с. 55, 124, 205]. Впрочем, в документах Посольского приказа Таймас носит титул козлара (то есть улу-узденя), что говорит о его зависимом от шамхальства положении [*Русско-чеченские отношения...*, 1997, с. 276]. Позднее часть брагунцев перешла в наследный удел потомков Султан-Махмуда. Во всяком случае, это произошло уже после того, как в 1605 г. он с помощью кабардинского войска разгромил захватившие плоскость силы Московского государства, во главе которых стоял воевода И. М. Бутурлин. Завоевание левобережья Сулака позволило Султан-Махмуду перенести свою резиденцию из Чир-юрта в Чумлу на реке Акташ (селение Эндирей) [Шихалиев, 2012, с. 33; Макаров, 2009, с. 12; Дубровин, 1871, с. 623; Семенов, 1895, с. 237].

Если брагунцы до XIX в. сохраняли собственный княжеский аул, то гуены и тюменцы с самого начала составляли основное население наследного удела Султан-Махмуда. Первые обитали на левом берегу Сулака в районе, границы которого примерно обозначены возникшими впоследствии селениями Миатлы, Муцал-аул и Темир-аул [Шихалиев, 2012, с. 45; Макаров, 2009, с. 12; Дубровин, 1871, с. 623]. Вторые же жили на правом берегу Сулака на основных землях, составлявших владения Султан-Махмуда (впоследствии они сохранили права на урочище Бурунчак в пределах этих границ) [Бакиханов, 1991, с. 110; Шихалиев, 2012, с. 32].

Между тем, предание противопоставляет эти две этнические группы друг другу. О тюменцах, как и о брагунцах, сохранилась довольно ясная память как о народе татарского происхождения. Их древней родиной считался Китай, откуда они переселились на Запад в ходе монгольских завоеваний [Макаров, 2009, с. 12; *Сборник документов...*, 2003, с. 58]. Известно, что первоначально они вели кочевой образ жизни, как и поселившиеся впоследствии на землях шамхальства ногайцы, вместе с которыми они придерживались популярного среди золотоордынцев ислама ханафитского толка, в то время как коренные жители Дагестана были приверженцами шафийского мазхаба [Шихалиев, 2012, с. 32].

Происхождение гуенов, наоборот, связывалось с местной дагестанской традицией. В частности крепость Куйван упоминается в «Дербенд-наме» Мухаммеда Аваби Акташи как населенный пункт между селениями Анджи и Балх, и — соответственно — знатоки рукописей искали их корни в эпохе арабских завоеваний [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 31; *Сборник документов...*, 2003, с. 58]. Однако, как это ни парадоксально, уже в XIX в. среди писавших о гуенах авторов не было консенсуса в вопросе их этнической идентификации. Так, Д.-М. Шихалиев считал их выходцами из фамилии Гунай в Нашахойском обществе, Н. Ф. Дубровин и Н. Семенов — из аула Гуни в Ичкерии (то и другое обозначает горную Чечню), а Т. Макаров — из селения Гуниб в Андалале [Шихалиев, 2012, с. 33; Макаров, 2009, с. 12; Дубровин, 1871, с. 623; Семенов, 1895, с. 237].

В документах Посольского приказа и Книге Большому Чертежу действительно упоминается сельское общество куенов или кугеней [Белокуров, 1889,



с. 292; *Русско-чеченские отношения...*, 1997, с. 109]. Можно согласиться с теми исследователями, которые связывают его наименование с названием главного селения андийцев — Куанал. В самом деле, название 'Анди представляет собой политоним, данный в честь шамхала 'Андия, который при разделе плоскости получил в наследный удел Кафир-Кумук, а основатель местного княжеского рода Шамхаловых султан 'Али-бек, несомненно, никто иной, как известный по отписке воеводы П. П. Головина от 1614 г. «Андеин сын Алисалтан-мурза» [*Русско-чеченские отношения...*, 1997, с. 43; Шумкин, 2021, с. 117–119]. Следует отметить, что А.-К. Бакиханов в легенде о Султан-Махмуде не упомянул гуенов, зато написал о «трех андибских беглецах», которые присоединились ему в Чир-юрте [Бакиханов, 1991, с. 109]. Надо полагать это объясняется тем, что ему гуены были известны именно как андийцы.

В Повествовании об 'Али-беге 'Андийском и его победе над князем Турулавом б. 'Али-ханом Баклулальским приведена генеалогия рода Шамхаловых. В ней значит, что у 'Али-бека был сын Нурав, у него — 'Умар, а затем род Шамхаловых распался на две ветви, родоначальниками которых были братья Хаши и Хаджику. Родословие содержит следующую приписку: «Языком наших предков начиная от султан 'Али-бега и до Хаджику был язык равнины. Хаджику заговорил на 'андийском языке. Что же касается наших предков до султан 'Али-бега, то они говорили на языке своих дедов-аравов» [Агларов, Айтберов, 1981, с. 130–131].

Итак, легенда рассказывает о формировании населения шамахальства в результате смешения нескольких этнических групп, составивших впоследствии народность кумыков. Но фактически те, кто переселился с гор на равнину, начиная с поколения Султан-Махмуда и 'Андия, использовали для коммуникации язык тюменских татар. Такая ситуация объясняется тем, что еще во времена Золотой Орды он завоевал статус языка межэтнического общения в Гази-Кумуке и Аварии [Галонифонтибус, 1979, с. 15]. Не были исключением из этого правила и андийцы, также сыгравшие значительную роль в образовании кумыкской общины. Характерно, что, даже поселившись в андийских горах, потомки шамхала только в четвертом поколении усвоили местный язык, а до тех пор использовали «язык равнины» (такое название в горах традиционно носил кумыкский язык) [Агларов, Айтберов, 1981, с. 131].

В связи с этим большой интерес представляют исследования Н. Семенова, который, изучая кумыкские генеалогические предания, обнаружил почти полное отсутствие среди их предков собственно «кумыков, давших однако свое имя всем обитателям территории от Сулака до Терека». Чтобы разрешить это противоречие, он построил вполне логичную гипотезу относительно употреблявшегося ими татарского языка, предположив, что «на Кумыцкой плоскости он распространился через посредство тюменцев», которые фактически и положили начало новому народу [Семенов, 1895, с. 245–247].

Однако для того, чтобы восстановить цепочку причинно-следственных связей, образующих контекст описанной истории, необходимо обратиться не только к фольклору, но и к документальным источникам. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что личность шамхала, упомянутого в легенде, также в XIX в. вызывала немало вопросов. В частности, А.-К. Бакиханов



назвал его Чобан-шамхалом, что, в общем-то, представляет собой модификацию названного М. Б. Лобановым-Ростовским имени Чопалау [Бакиханов, 1991, с. 108; Лобанов-Ростовский, 1846]. Однако, ознакомившись с сочинением И. Г. Гербера, можно убедиться, что такая трансформация, придававшая имени в переводе с тюркского языка значение «шамхал над пастухами», превращала его в насмешливое прозвище [*История...*, 1958, с. 73]. Следовательно, с точки зрения составителя персидского источника, которым воспользовался Бакиханов, весь этот сюжет имел какой-то негативный подтекст.

Д.-М. Шихалиев назвал шамхала 'Андием, Т. Макаров — Сурхаем, Н. Семенов — Муртаза-Али [Шихалиев, 2012, с. 38–39; Макаров, 2009, с. 12; Семенов, 1895, с. 242]. Однако документы Посольского приказа подтверждают сведения Бакиханова о том, что 'Андий был братом Султан-Махмуда, и свидетельствуют о том, что сыновья Сурхая Гирей и Ильдар, также упомянутые этим персидским автором в числе наследников шамхала, приходились Султан-Махмуду племянниками [*Русско-чеченские отношения...*, 1997, с. 55, 65, 81]. Сурхай был шамхалом в 1579–1608 гг. Чепалов же, согласно шамхальской родословной, составленной в 1758 г., «был первой шефкалом в Тарках» и отцом Сурхая и Султан-Махмуда [Кушева, 1963, с. 47]. Что касается Муртаза-Али, то он занимал пост шамхала во второй половине XVIII в.

На самом деле имя Чопалау (Туджалав-бека) известно по восточным нарративным источникам, описывающим ход турецко-персидской войны 1578–1590 гг. В начале этой войны командовавший османским войском Мустафа-паша отправил отряд Оздемир-оглу 'Осман-паши захватить Ширван. Вместе с Шемахой и Дербентом туркам подчинился и шамхал, на племяннице которого — дочери Чупалав-бека — 'Осман-паша женился, чтобы укрепить свои связи с Дагестаном [Печевы, 1988, с. 41, 44]. Вскоре однако 'Осман-паша выяснил, что его тесть склоняется на сторону персов, и отрубил ему голову [*Россия и Европа...*, 2007, с. 92, 97, 100–101]. Очевидно, именно это событие — казнь шамхала турками — и послужило завязкой исследуемой легенды¹⁰.

В 1582 г. на помощь 'Осман-паше выступил отряд беглярбека Каффы Джа'фар-паши, который пересек земли черкесских княжеств Темиргоя и Кабарды, переправился через Терек и вступил на территорию шамхальства. Османский историк Ибрахим Печевы вскользь упомянул черкесских беков, участвовавших в этом походе [Печевы, 1988, с. 51–54]. В начале месяца мухаррама 999 г. х. (1590 г.) султан Мурад III издал *берат*¹¹ на имя темиргоевского князя Мухаммеда, в котором отметил, что тот «ходил в походы вместе с черкесами и состоявшими (при нем) рядовыми. Будучи назначенным на службу в наш августейший поход, он подчинился этому» [Зайцев, 2015, с. 73].

Поскольку у 'Осман-паши не было средств, чтобы платить жалование своему войску, то он выпустил кожаные векселя с надписью «Султан Мурад сын Селим-хана, завоеватель Шемахи, год 986». Почти столетие спустя Эвлия Челеби обнаружил в казне кабардинских князей большое количество таких векселей

¹⁰ Джамал ад-Дина-хаджи ал-Гарабудаги, «Тарих», л. 696–70а.

¹¹ *Берат* — документ, выдававшийся подданным турецкого султана в подтверждение пожалованных им прав и привилегий.



[Челеби, 1979, с. 82]. Итак, можно сделать вывод, что кабардинцы, поставившие Султан-Махмуда во главе удела, в действительности входили в состав вспомогательного войска из черкесов, созданного в поход Джа'фар-пашой.

Очевидно, именно этим объясняется стремительное распространение на кумыкской плоскости институтов обычного права кабардинцев, объединивших в одну социальную систему представителей чуждых другу другу этнически и социально сельских общин. Впрочем, вероятно, столь быстрая экспансия этих юридических обычаев, заимствованных самими адыгами из Грузии и Абхазии, не могла объясняться одними лишь событиями османского завоевания Дагестана. Видимо основной институт феодального права кочевников *сургал* больше не соответствовал новым условиям жизни тюменцев, перешедших к оседлому образу ведения хозяйства. Это и привело к его замещению более практичным ленным правом кабардинцев.

В то же время проявляется и та насмешка над шамхалом, которая содержалась в сефевидской литературной традиции. Ведь в 1578 г. шамхалы перешли под османскую власть и только в 1606 г. шаху 'Аббасу I удалось вернуть себе контроль над Дагестаном. Но персидские источники избегали прямых обвинений в неверности, а лишь иносказательно выразили упрек в адрес одного из высших шахских вассалов. Кроме всего прочего, османское завоевание разрушило сложившуюся общественную структуру шамахальства и привело к переносу его основного центра в Буйнак и Тарки. Тот факт, что при реставрации сефевидской власти центр так и не вернулся в Гази-Кумук, можно объяснить только удобством утвердившейся структуры общества. На равнине было проще контролировать коммуникации между горными ущельями, поэтому тот, кто владел плоскостью, доминировал и в горах.

Итак, в конце XVI века произошли события, которые привели к полному институциональному перерождению шамахальства. В результате турецкого завоевания шамхалы были вынуждены перенести свой административный центр с гор на плоскость, а приведенное Джа'фар-пашой черкесское войско принесло в Дагестан развитие феодального права. В рамках образовавшейся социальной структуры началось формирование новой этнической общности, унаследовавшей тюркский язык от тюменских татар, которые влились в ее состав.

Заключение

Итак, результаты проделанной в данной статье работы показывают, что шамахальство было сложным политическим образованием, возникшим благодаря формированию в начале XIV в. удела младшей линии династии ширваншахов на территории, подвластной Золотой Орде (в то время как ширваншахи попали в вассалитет к Хулагуидам). Сам титул шамхал, по всей видимости, был дан населявшими их резиденцию Кумух лакцами, чтобы выделить Мазьяидов из среды коренных кумухцев. Но окончательное формирование шамахальства произошло при его институциональном преобразовании в конце XVI в., связанном с завоеванием Дагестана Османами. При этом его центр был перенесен на плоскость, а ядром его населения стали потомки большеордынцев — кумыки. Все это показывает бесперспективность дальнейшего изучения таких сложных политических образований позитивистскими методами.



Список литературы

1. Абаев В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. IV. Отв. ред. М. И. Исаев. Л.: Наука, 1989 [Abaev V. I. *Historical and etymological dictionary of the Ossetian language*. Vol. 4. Leningrad: Nauka, 1989 (in Russian)].
2. Агларов М. А., Айтберов Т. М. «Повествование об Али-беге Андийском и его победе над князем Турулавом б. Алиханом Баклулальским», как источник по истории Дагестана XVII в. *Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII — начале XIX веков*. Отв. ред. В. Г. Гаджиев. Махачкала: ИИЯЛ ДарФАН СССР, 1981. С. 123–133 [Aglarov M. A., Aitberov T. M. "Narrative of Ali-beg of Andi and his victory over prince Turulav b. Alikhan of Baklulal" as a source on the history of Dagestan of the 17th century. In: Gadzhiev V. G. (ed.-in-chief) *The social system of the Dagestani rural communities in the 17th — early 19th centuries*. Makhachkala: Institute of History, Language and Literature of the Dagestan branch of the AS USSR, 1981, pp. 123–133 (in Russian)].
3. Алкадари Г. *Асари Дагестан. Исторические сведения о Дагестане*. Пер. Али Гасанова (Алкадари). Махачкала: Дагестанский НИИ, 1929 [Alkadari G. *Asari Dagestan. Historical information about Dagestan*. Transl. by Ali Gasanov (Alkadari). Makhachkala: Dagestanskiy NII, 1929 (in Russian)].
4. Ашурбейли С. *Государство Ширваншахов*. Баку: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2006 [Ashurbeili S. *State of Shirvanshakhs*. Baku: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2006 (in Russian)].
5. Бакиханов Аббас-Кули-ага. *Гюлистан-и Ирам. Из истории Ширвана и Дагестана с древнейших времен до 1913 г.* Ред., коммент., примеч. и указ. З. М. Буниятова. Баку: Элм, 1991 [Bakikhanov Abbas-Kuli-aga. *Giulistan-i Iram: About the history of Shirvan and Dagestan from the earliest times to 1913*. Ed. and comments by Z. M. Buniatov. Baku: Elm, 1991 (in Russian)].
6. Бартольд В. В. *Работы по исторической географии*. М.: Восточная литература, 2002 [Bartold V. V. *Works on historical geography*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (in Russian)].
7. Белокуров С. А. *Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из главного архива Министерства иностранных дел. 1578–1613 гг.* Вып. 1. М.: Унив. тип., 1889 [Belokurov S. A. *Relations between Russia and the Caucasus. Materials retrieved from the main archive of the Ministry of Foreign Affairs, 1578–1613*. Issue 1. Moscow: University Printing House, 1889 (in Russian)].
8. Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу-Муслим у мусульман Восточного Кавказа (К истории и этнографии культа святых). *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*. Ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003, С. 154–214 [Bobrovnikov V. O., Severbekov R. I., Abu Muslim among the Muslims of the Eastern Caucasus (On the history and ethnography of the cult of saints). In: Abashin S. N. Bobrovnikov V. O. (eds) *Devotees of Islam: The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003, pp. 154–214 (in Russian)].
9. Броневский С. М. *Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским*. Подг. текста, предисл., примеч., словарь малоупо-



- требительных слов, указ. И. К. Павловой. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2004 [Bronevskii S. M. *The latest news about the Caucasus, collections and replenishment by Semyon Bronevsky*. Prep. of the text, preface, notes, dictionary of rarely used words, index by I. K. Pavlova. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004 (in Russian)].
10. *Владимирский летописец. Новгородская вторая (Архивская) летопись*. (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXX). М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009 [Vladimir chronicler. *The second (Archive) Novgorod chronicle*. (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXX). Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi (Manuscript monuments of Ancient Rus'), 2009 (in Russian)].
 11. *Вологодско-пермская летопись*. (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXVI). М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2006 [Vologda-Permic Chronicle. (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXVI). Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi (Manuscript monuments of Ancient Rus'), 2006 (in Russian)].
 12. Галонифонтибус де, Иоганн. *Сведения о народах Кавказа (1404 г.): из сочинения «Книга познания мира»*. Баку: Элм, 1979 [Johann de Galonifontibus. *Information about the peoples of the Caucasus (1404): from the essay "The Book of Knowledge of the World"*. Baku: Elm, 1979 (in Russian)].
 13. *Геноцид армян в Османской империи. Сборник документов и материалов*. Под. ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван: Айастан, 1983 [Armenian Genocide in the Ottoman Empire. *Collection of documents and materials*. Ed. by M. G. Nersisian. Erevan: Aiastan, 1983 (in Russian)].
 14. Дубровин Н. Ф. *История войны и владычества русских на Кавказе*. Т. 1: *Очерк Кавказа и народов его населяющих*. Кн. 1: *Кавказ*. СПб.: Тип. Департамента уделов, 1871 [Dubrovin N. F. *History of war and domination of Russians in the Caucasus*. Vol. 1: *Essay on the Caucasus and the peoples inhabiting it*. Book 1: *Caucasus*. Saint Petersburg: Printing House of the Department of Appanages, 1871 (in Russian)].
 15. *Ермолинская летопись* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXIII). М.: Языки славянских культур, 2004 [Ermolinsky Chronicle. (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXIII). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2004 (in Russian)].
 16. Зайцев И. В. Берат султана Мурада III на имя Мехмеда о назначении его санджакбеем Кафы и эмиром черкесских земель (1590 г.). О происхождении и хронологии назначений некоторых кафинских санджакбеев 1560-х — 1590-х годов. *Средневековый Восток: проблемы историографии и источниковедения. Сборник статей памяти Героя Советского Союза, академика З. М. Бунятова*. Баку: Элм, 2015. С. 72–86. [Zaitsev I. V. Berat Sultan Murad Third to the name of Mehmed on his appointment as sanjakbey of Kafa and emir of the Circassian lands (1590). On the origin and chronology of the appointments of some Kafa sanjakbeys in the 1560s-1590s. *Medieval East: Problems of Historiography and Source Studies. Collection of articles in memory of Hero of the Soviet Union, Academician Z. M. Bunyatov*. Baku: Elm, 2015 (in Russian)].



17. *Западнорусские летописи* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XVII). М.: Языки славянских культур, 2008 [*West-Russian chronicle* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XVII). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2008 (in Russian)].
18. *Золотая Орда в источниках*. Т. 1: *Арабские и персидские сочинения*. Сост., введ. ст. и коммент. Р. П. Храпачевского. М.: Наука, 2003 [*Golden Horde in the sources*. Vol. 1: *Arabic and Persian writings*. Comp., introd. and comment. by R. P. Khrapachevsky Moscow: Nauka, 2003 (in Russian)].
19. *Из сочинения Баладзори «Книга завоевания стран»*. Пер. П. К. Жузе (Серия. Материалы по истории Азербайджана. Вып. III). Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1927 [*From the work of Baladzori "The Book of the Conquest of Countries"*. Transl. by P. K. Zhuze (Serie. Materials on the history of Azerbaijan. Issue 3). Baku: Society for the Survey and Study of Azerbaijan, 1927 (in Russian)].
20. *История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архивные материалы*. Отв. ред. М. О. Косвен. М.: Восточная литература, 1958 [*History, geography and ethnography of Dagestan of the 18th-19th centuries. Archival materials*. Ed. by M. O. Kosven. Moscow: Vostochnaya literatura, 1958 (in Russian)].
21. Криштопа А. Е. *Дагестан в XIII — начале XV в. Очерк политической истории*. М.: ТАУС, 2007 [Krishtopa A. E. *Dagestan in the 13th-15th centuries. Outline of political history*. Moscow, TAUS, 2007 (in Russian)].
22. Кушева Е. Н. *Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI — 30-е годы XVII века*. М.: Изд. АН СССР, 1963 [Kusheva E. N. *The peoples of the North Caucasus and their relations with Russia. Second half of the 16th — 30s of the 17th century*. Moscow: Publishing House of the AS USSR, 1963 (in Russian)].
23. *Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XVI). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Chronicle collection, called the chronicle of Abraham*. (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XVI). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
24. *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*. (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. X). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Chronicle collection, called the Patriarchal or Nikon chronicle* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. X). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
25. *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*. (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XI). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Chronicle collection, called the Patriarchal or Nikon chronicle* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XI). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
26. Лобанов-Ростовский М. В. *Кумыки, их нравы, обычаи и законы. Кавказ (газета)*. № 37–38. Тифлис: [б. и.], 1846 [Lobanov-Rostovskiy M. V. *Kumyks, their manners, customs and laws. Caucasus (newspaper)*. № 37–38. Tiflis: [w. p.], 1846 (in Russian)].



27. Лурье Я. С. Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси». *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 40. [Б. м.], 1985. С. 190–205 [Lurie Ya. S. Genealogical scheme of chronicles of the 11th-17th centuries including in the “Dictionary of Book collectors and book culture of Ancient Rus”. *Works of the Department of Old Russian Literature*. Vol. 40. [w. p.], 1985, pp. 190–205 (in Russian)].
28. *Львовская летопись* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XX). М.: Языки славянских культур, 2005 [Lviv Chronicle (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XX). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2005 (in Russian)].
29. Макаров В. Ф. *Татарское племя на Кавказе*; Баранов Е. *Поездка в Урусбиевское общество горских татар. Очерки из жизни горских татар Кабарды*; Ланге Б. А. *Балкария и балкарцы*. Нальчик: Изд. М. И В. Котляровых, 2009 [Makarov V. F. *Tatar tribe in the Caucasus*; Baranov E. *Trip to the Urusbiev Society of Mountain Tatars. Essays from the life of the mountain Tatars of Kabarda*; Lange B. A. *Balkaria and Balkars*. Nal'chik: Publ. by M. and V. Kotlyarov, 2009 (in Russian)].
30. *Махмуд из Хиналуга. События в Дагестане и Ширване XIV–XV вв.* Пер. с араб., сост., предисл., коммент. и прил. А. Р. Шихсаидова. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997 [Makhmud iz Khinaluga. *Events in Dagestan and Shirvan 14th–15th centuries*. Transl. from Arabic, comp., preface, comment. and appendices by A. R. Shikhsaidov. Makhachkala: Dagestan Book Publishing House, 1997 (in Russian)].
31. Миллер В. Ф. *Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования*. М.: Наука, 2008 [Miller V. F. *Folklore of the peoples of the North Caucasus: texts; research*. Moscow: Nauka, 2008 (in Russian)].
32. Минорский В. Ф. *История Ширвана и Дербенда X–XI веков*. М.: Восточная литература, 1963 [Minorskii V. F. *History of Shirvan and Derbend in the 10th-11th centuries*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
33. *Московский летописный свод конца XV века* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXV). М.: Языки славянской культуры, 2004 [Moscow Chronicle of the end of the 15th century (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXV). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2004 (in Russian)].
34. *Му'изз ал-ансаб (Прославляющее генеалогии) (История Казахстана в персидских источниках. Т. III)*. Отв. ред. А. К. Муминов; Пер. с перс., предисл., примеч., Ш. Х. Вохидова; сост. указателей У. А. Утепбергеновой. Алматы: Дайк-Пресс, 2006 [Mu'izz al-ansab (Glorifying genealogy). (History of Kazakhstan in Persian sources. Vol. III). Ed.-in-chief by A. K. Muminov; trans. from Persian, preface, notes by Sh. Kh. Vokhidova; index compiled by U. A. Utepbergenova. Almaty: Daik-Press, 2006 (in Russian)].
35. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш., Шехмагомедов М. Г. Надмогильные стелы конца XIII — начала XVIII в. кладбища в с. Шири. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2020. № 2 [Musaev M. A., Shikhaliev Sh. Sh., Shekhtagomedov M. G. The tombstones of the end of the



- 13th century — the beginning of the 18th century of the cemetery in the village Shiri. *Bulletin of Moscow University. Serie 13*. 2020. № 2 (in Russian)].
36. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш., Шехмагомедов М. Г. Результаты эпитафической экспедиции в Дахадаевский район Дагестана в 2020 г. *История, археология и этнография Кавказа*. 2021. Т. 17. № 4. С. 1084–1129 [Musaev M. A., Shikhaliev Sh. Sh., Shekhmagomedov M. G. The results of the epigraphic expedition to the Dakhadaevsky district of Dagestan in 2020. *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2021. Vol. 17. No. 4, pp. 1084–1129 (in Russian)].
 37. *Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV века* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXVII). М.: Языки славянских культур, 2007 [*Nikanorov Chronicle. Abridged chronicles of the late XV century* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXVII). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2007 (in Russian)].
 38. *Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XLIII). М.: Языки славянской культуры», 2004 [*Novgorod chronicle according to the list of P.P. Dubrovsky* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XLIII). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2004 (in Russian)].
 39. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. III). М.: Издательство «Языки русской культуры», 2000 [*Novgorod first chronicle of the senior and junior editions* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. III). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
 40. *Новгородская четвертая летопись* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. IV. Ч. 1). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Novgorod fourth chronicle* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. IV. Part 1). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
 41. *Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в.* Т. 1. Сост. и отв. ред. В. О. Бобровников. М.: Изд. дом Марджани, 2009 [*Custom and law in the written monuments of Dagestan of the 5th — 20th centuries*. Vol. 1. Comp. and ed. by V. O. Bobrovnikov. Moscow: Marjani Publishing House, 2009 (in Russian)].
 42. Печеви Ибрахим Эфенди. *История: извлечения по истории Азербайджана и сопредельных стран и областей периода 1520–1640 гг.* Пер. с турецк. яз. и примеч. З. М. Бунятова. Баку: Элм, 1988 [Pechevi Ibrahim Efendi. *History: extracts on the history of Azerbaijan and neighboring countries and regions of the period 1520–1640*. Transl. from Turkic and comment. by Z. M. Buniyatov. Baku: Elm, 1988 (in Russian)].
 43. *Псковские летописи* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. V. Вып. 1). М.: Языки славянской культуры, 2003 [*Pskov chronicles* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. V. Issue 1). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2003 (in Russian)].
 44. *Псковские летописи* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. V. Вып. 2). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Pskov chronicles* (Serie. Complete col-



- lection of Russian chronicles. Vol. V. Issue 2). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2003 (in Russian)].
45. *Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)*. Под ред. О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. М.: Наука; ГРВЛ, 1971 [*Journey of Abu Hamid al-Garnati to Eastern and Central Europe (1131--1153)*]. Ed. by O. G. Bol'shakov and A. L. Mongait. Moscow: Nauka; GRVL, 1971 (in Russian)].
 46. Рашид ад-Дин. *Переписка*. Пер. А. И. Фалиной. М.: Наука, 1971 [Rashid al-Din. *Correspondence*. Transl. by A. I. Falina. Moscow: Nauka, 1971 (in Russian)].
 47. *Рогожский летописец. Тверской сборник* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XV). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Rogozhsky chronicles. Tver collection* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XV). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
 48. *Россия и Европа глазами Орудж-Бека Баята — Дон Жуана Персидского*. Пер. с англ., введ., коммент. и указ. О. Эфендиева и А. Фарзалиева. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007 [*Russia and Europe through the view of Oruj-Bek Bayat — Don Juan of Persian*. Transl. from English, introd., comment. and indexes by O. Efendiev and A. Farzaliev. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2007 (in Russian)].
 49. *Русский хронограф* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXII). М.: Языки славянских культур, 2005 [*Russian chronograph* Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXII). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2005 (in Russian)].
 50. *Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI–XVII в. Сборник документов*. Сост., введ., коммент. Е. Н. Кушевой. М.: Восточная литература, 1997 [*Russian-Chechen relations. Second half of the 16th — 17th centuries. Collection of documents*. Comp., introd., comments by E. N. Kusheva. Moscow: Vostochnaya literature, 1997 (in Russian)].
 51. *Сборник документов по сословному праву народов Северного Кавказа: 1793–1897 гг.* Т. 1. Под ред. А. И. Мусукаева. Нальчик: Эль-Фа, 2003 [*Collection of documents on the class law of the peoples of the North Caucasus: 1793–1897*. Vol. 1. Ed. by A. I. Musukaev. Nal'chik: El'-Fa, 2003 (in Russian)].
 52. Семенов Н. *Туземцы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исслед., заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народов)*. СПб.: Тип. А. Хомского и Ко, 1895 [Semenov N. *Natives of the North-Eastern Caucasus (stories, essays, research, notes about the Chechens, Kumyks and Nogais and samples of the poetry of these peoples)*. Saint Petersburg: Тип. А. Khomskogo and Ko, 1895 (in Russian)].
 53. *Софийская первая летопись старшего извода* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. VI. Вып. 1). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Sofia first chronicle of the older edition* (Serie. Complete collection of Russian chronicles. Vol. VI. Issue 1). Moscow: Yazyki slavianskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
 54. *Типографская летопись* (Серия. Полное собрание русских летописей. Т. XXIV). М.: Языки русской культуры, 2000 [*Typographic chronicle* (Serie.



- Complete collection of Russian chronicles. Vol. XXIV). Moscow: Yazyki slavi-anskikh kul'tur (Languages of Slavic Cultures), 2000 (in Russian)].
55. Шамхалы Тарковские (Кавказские горцы. Сборник сведений. Вып. I). М.: Адир, 1992 [*Shamkhals of Tarki (Caucasian highlanders. Collection of information. Issue 1)*]. Moscow: Adir, 1992 (in Russian)].
 56. Шараф ад-Дин Али Йазди. *Зафар-наме*. Пер. со староузб., предисл., коммент., указатели и карта А. Ахмедова. Ташкент: Изд. журнала "San'at", 2008 [Sharaf al-Din Ali Yazdi. *Zafar-name*. Transl. from old-uzbek, introd., comments. and maps by A. Akhmedov. Tashkent: Publishing house of the magazine "Sanat", 2008 (in Russian)].
 57. Шихалиев Д.-М. *Рассказ кумыка о кумыках*. Махачкала: Эпоха, 2012 [Shikhaliev D.-M. *Kumyk's story about Kumyks*. Makhachkala: Epokha, 2012 (in Russian)].
 58. Шихсаидов А. Р. *Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник*. М.: Наука, 1984 [Shikhsaidov A. R. *Epigraphic monuments of Dagestan of the 10th-17th centuries as a historical source*. Moscow: Nauka, 1984 (in Russian)].
 59. Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. *Дагестанские исторические сочинения*. М.: Наука; ГРВЛ, 1993 [Shikhsaidov A. R., Aitberov T. M., Orazayev G. M.-R. *Dagestani historical writings*. Moscow: Nauka; GRVL, 1993 (in Russian)].
 60. Шумкин А. В. *Авары между Кавказом и Паннонией*. М.: Квадрига, 2021 [Shumkin A. V. *Avars between the Caucasus and Pannonia*. Moscow: Kvadriga, 2021 (in Russian)].
 61. Эвлия Челеби. *Книга путешествия*. Вып. 2. Сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М.: Наука; ГРВЛ, 1979 [Evliia Chelebi. *Travel Book*. Vol. 2. Comp. and ed. by A. D. Zheltyakov. Moscow: Nauka; GRVL, 1979 (in Russian)].
 62. Эвлия Челеби. *Книга путешествия*. Вып. 3. Сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М.: Наука; ГРВЛ, 1983 [Evliia Chelebi. *Travel Book*. Vol. 3. Comp. and ed. by A. D. Zheltyakov. Moscow: Nauka; GRVL, 1983 (in Russian)].
 63. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Ч. 1: *Надписи X-XVII вв.* Тексты, пер., коммент., введ. и прилож. Л. И. Лаврова. М.: Наука, 1966 [Epigraphic monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian and Turkish. Part 1: *Inscriptions of the 10th-17th centuries*. Texts, transl., comments, introd. and appendices by L. I. Lavrov. Moscow: Nauka, 1966 (in Russian)].
 64. Юзефович Л. А. «Как в посольских обычаях ведется...». М.: Международные отношения, 1988 [Yuzefovich L. A. "As is the custom in the embassy...". Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1988 (in Russian)].
 65. Kirzioglu F. *Osmanlilar'in Kafkas-elleri'ni fethi (1451-1590)*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1993 (in Turkish).
 66. Potocki J. *Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase*. T. I. Paris: [s. p.], 1829 (in French).
 67. Tadhkirat Al-mulūk. *A Manual of Safavid Administration, Circa 1137/1725. Persian Text in Facsimile-B.M. Or. 9496*. Transl. and comments by V. Minorsky. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1943.



Информация об авторах

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Арсений Вячеславович Шумкин — Российская академия народного хозяйства и государственной службы, Москва, Россия; arsen1293@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию: 09.04.2024; одобрена рецензентами 27.02.2025; принята к публикации 02.03.2025; опубликована 28.03.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Shamil Sh. Sihaliev — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Arsenii V. Shumkin — Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; arsen1293@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>.

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted: 09.04.2024; approved after reviewing: 27.02.2025; accepted for publication: 02.03.2025; published: 28.03.2025.

The authors have read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(575.1)"18" + 321.01(575.1)"18"

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-33-43>

Ханская власть в Хорезме при Кунгратах

Сергей Сергеевич Вдовин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

sergey11vdovin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3493-3963>

Аннотация. В данной статье рассматривается вопрос ханской власти в Хорезме в годы независимого правления Кунгратов (1804–1873) на основе хроник, написанных на чагатайском и персидском языках, воспоминаний посетивших данный оазис лиц и прочих материалов. Делается вывод о наличии значительных изменений в статусе хана в Хиве, произошедших вслед за воцарением Кунгратов. Отмечается многогранность инструментов, задействованных новой династией для собственной легитимации, в том числе выстраивание линии ее преемственности от хорезмшахов из династии Ануштегинидов. Подчеркивается факт выражения власти ханов в Хорезме через ряд инсигний.

Ключевые слова: Хорезм, Хивинское ханство, Кунграты, ханская власть

Для цитирования: Вдовин С. С. Ханская власть в Хорезме при Кунгратах. Ориенталистика. 2025;8(1):033–043. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-033-043>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-33-43>

The Power of Khans in Khwarazm under the Qongrats

Sergei S. Vdovin

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

sergey11vdovin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3493-3963>

Abstract. The article comprises research on the power of khans in Khwarazm during the independent rule of the Qongrats (a nomadic Uzbek tribe that established an independent dynasty in the Khanate of Khiva, between ca 1762/1804 to 1873). It is



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

© Вдовин С. С., 2025

© Ориенталистика, 2025



based on Chagatai and Persian chronicles, memories of the foreign visitors to the oasis and other sources. They show the significant changes in the status of the Khivan khans under the Qongrats. The authors draw attention to diverse methods used by the dynasty to legitimize its power, among others, the invention of a special line of succession from the Khwarazmshahs of the Anushtegin dynasty. The article emphasizes the specific insignias symbolizing the power of khans in Khwarazm.

Keywords: Khwarazm; The Khanate of Khiva; The Qongrats; The Power of Khans

For citation: Vdovin S. S. The Power of Khans in Khwarazm under the Qongrats. *Orientalistica*. 2025;8(1):033–043. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-033-043> (in Russian).

Введение

Хорезмский оазис, объединенный в рамках Хивинского ханства, переживал серьезные потрясения на рубеже XVIII–XIX вв. — прежде всего, политического характера. В результате продолжительной борьбы за власть между различными племенными группировками главенствующие позиции в государстве удалось захватить узбекскому племени кунгратов и их предводителям — инакам. В 1804 г. они положили начало правлению вышедшей из их среды династии Кунгратов, сосредоточив в своих руках достаточное количество ресурсов и влияния и отстранив даже от номинального правления ханов из числа Чингисидов¹.

При этом, стоит отметить, что и Эльтузар (1804–1806), и Мухаммад-Рахим I (1806–1825) на непродолжительный срок сначала оставались инаками, подобно их предшественникам Мухаммад-Амину (1762–1790) и Авазу (1790–1804.), и только после этого обретали титул хана. Первому потребовалось примерно полгода, чтобы отстранить от номинальной власти подставного хана. Второй же в нестабильной политической обстановке, последовавшей за внезапной гибелью Эльтузара, был вынужден на некоторое время вернуть на хивинский трон подставного хана².

Установленный Кунгратами в Хорезме династический режим просуществовал более века. Значительную часть этого срока — до 1873 г. — кунграт-

¹ В Хивинском ханстве с момента его образования в XVI в. и до воцарения Кунгратов право на верховную власть и титул хана имели только Чингисиды. До середины XVIII в. эту позицию занимали Чингисиды из династии Шибанидов: потомки Шибана (ум. в 1266 г.), сына Джучи (1207–1225/1227). Во второй половине XVIII в. власть ханов ослабла, и главенствующую роль в политической жизни государства стали играть племенные элиты. Они по своей воле могли приглашать к правлению Чингисидов из числа казахских султанов и через тот или иной отрезок времени смещать их, заменяя новым кандидатом, и продвигать от их имени собственные интересы (подробнее о положении хана см. ниже). Таким образом, ханская власть в Хорезме приобрела формальный характер.

² Подробнее о внутривосточном противостоянии в Хивинском ханстве в начале правления Кунгратов см.: [Вдовин, 2024, с. 332–335].





ские монархи правили как независимые государи. В рамках данной статьи предпринята попытка выявить специфику власти хивинских ханов в рассматриваемый период.

Основу источниковедческой базы данной статьи составили хорезмские хроники, написанные двумя хивинскими придворными Шер-Мухаммадом Мунисом (1778–1829) и Мухаммадом-Ризой Агахи (1809–1874) на чагатайском языке, в том числе «Райский сад преуспения» (*Фирдаус ал-икбал*), «Кущи державы» (*Руйад ад-даула*) и др. Они были созданы по заказу самих ханов Кунгратов и описывали события с точки зрения правившей династии от сотворения мира до подчинения ханства России. Помимо этого, были задействованы труды бухарского и кокандского историков, написанные на персидском языке — «История Центральной Азии» Абдул-Карима Бухари (ум. в 1830 г.) и «Из сборных летописей» Мухаммад-Хаким-хана (род. в 1802/1803 г.)³, а также воспоминания посетивших Хивинское ханство иностранцев.

Власть ханов в Хорезме эпохи Кунгратов не изучена в исследовательской литературе в достаточной мере. Данный вопрос затрагивался разными учеными в той или иной степени, однако преимущественно в контексте других, более крупных тем. В частности, можно выделить первую обзорную работу по истории Хорезма с древнейших времен по середину XIX в. русского археолога и востоковеда Н. И. Веселовского (1848–1918) [Веселовский, 1877]. Автор приводил впервые многие подробности политического развития Хорезма, в том числе изложил сообщения современников о церемонии избрания хивинских ханов. Тем не менее Н. И. Веселовский при написании своего труда не имел доступа к хроникам хивинских придворных Муниса и Агахи.

Помимо этого, в статье узбекистанского историка У. Абдурасулова (род. в 1977 г.) и итальянского исламоведа, ираниста и тюрколога П. Сартори (род. в 1975 г.) приводились некоторые сведения об исполняемых хивинскими властителями обязанностях и их участии в юридической системе ханства [Sartori, Abdurasulov, 2017]. Власть хорезмских государей Кунгратов рассматривалась и в контексте административной системы ханства в целом на уровне параграфа в коллективной монографии [Абдурасулов, 2013]. Также нельзя не отметить статью узбекистанского исследователя Д. Ахмедовой, в которой анализируются печати Бухарского эмирата, Кокандского и Хивинского ханств, задействованные в дипломатической переписке [Akhmedova, 2024].

Кунграты на хивинском троне

Первым ханом Кунгратом на хивинском престоле стал Эльтузар, воцарение которого сопровождалось значимыми событиями. Через них должен был

³ Написание года через знак / обусловлено тем, что в источниках он указывается согласно исламскому календарю (лунному), где летоисчисление ведется от хиджры (июль 622 г.), а длительность года непостоянна. В связи с этим тот или иной год по хиджре может начинаться в одном году по григорианскому календарю, а заканчиваться — в следующем за ним.



быть создан образ легитимного правителя перед поданными, поскольку сами Кунграта не являлись Чингисидами — по давнему обычаю претендовать на трон в Хивинском ханстве имели право только последние.

Одним из первых аргументов, применявшимся Эльтузаром для убеждения населения, в том числе и собственных соплеменников, в легитимности своей власти, стала апелляция к тому факту, что в известной им истории региона было немало прецедентов прихода к верховной власти людей, не наследовавших ее от предков и не имевших благородное происхождение. Как пишет Бухари, будущий хан приводил в пример возвышение таких государей, как Тимур (1370–1405), Надир-шах (1736–1747), а также основателя династии Мангытов в Бухаре — Мухаммад-Рахима (1756–1758). Что касается определяющих факторов в вопросе возвышения государя, то Эльтузар отнес к ним личные качества правителя и волю Всевышнего [Boukhary, 1876, p. 81].

Следующим шагом для придания своему правлению легитимного характера и снабжения своих потомков благородным происхождением был брак Эльтузара с дочерью сайида — потомка пророка Мухаммада — Ахунд-ходжи из города Ургенча. При этом, по сообщению источников, отец невесты был против данного замужества, которое носило насильственный характер [Boukhary, 1876, p. 83–84]. Тем не менее Эльтузар воздержался от использования этого титула (упоминания о происхождении от пророка Мухаммада) в свое недолгое правление [Веселовский, 1877, с. 254]. Однако его можно встретить в именовании последовавших государей Хивинского ханства, в частности, племянника Эльтузара Сайид-Мухаммад-хана (1856–1864). Примечательно, что на одной из его печатей присутствовало прямое на это указание: «Владение Бога⁴. Сайид-Мухаммад — прямой (чистокровный) потомок Мухаммада» [Кун, 1873, с. 158].

Еще одним элементом масштабной кампании по созданию упомянутого выше образа правителя стало распоряжение Эльтузара о составлении истории основанной им династии. Эта задача была возложена на хивинского придворного Шер-Мухаммада Муниса, вероятно, в середине 1805 г. Автору было необходимо увековечить на страницах благородную генеалогию Эльтузара и имена его величественных предков, равно как и выдающиеся качества, деяния и победы самого хана, «украшавшие легенды и превосходившие Шахнаме» [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 34].

Возвеличивание и восхваление представителей династии Мунисом, а в последствии и Агахи, на страницах хивинских хроник происходило среди прочего и посредством многочисленных титулов. Престиж кунгратской монархии сочетал тюрко-монгольские, древнеиранские и исламские элементы (подробнее см.: [Кораев, Вдовин, 2023, с. 70–78]). При этом титулатура ханов Кунгратов отражалась в том или ином виде и на чеканившихся ими монетах. Ярким примером может послужить девиз для монет Эльтузара: «Свой чекан по милости Истины [Бога] поместил на серебро и золото. Наследник хорезмшахов Эльтузар» [Boukhary, 1876, p. 80]. Девиз был подго-

⁴ Скорее всего, на печати была фраза *al-mulk lillah* (царство / владение принадлежит Богу) (подробнее см.: [Akhmedova, 2024, p. 37]), что означало признание государем верховной власти и собственности за Всевышним и подчеркивало его смирение.



товлен, однако Эльтузар не успел начать чеканить монеты от своего имени, поскольку его краткосрочное двухлетнее правление окончилось гибелью в сражении с бухарцами.

Стоит отметить, что выстраивание линии преемственности хивинских государей от хорезмшахов, выражавшееся как в их титулатуре, так и, к примеру, в создании официальной хроники с соответствующим названием⁵, было явлением, характерным именно для эпохи Кунгратов, нуждавшихся в собственной легитимации. Для предыдущего периода, когда у власти в Хиве находились Чингисиды из династии Арабшахидов (XVI — середина XVIII в.), это было несвойственно. Примечательно, что в повествовании хана Арабшахида Абулгази Бахадура (1643–1663) представители его династии не титуловались хорезмшахами. Напротив, после гибели Джалал ад-Дина Манкбурны (1220–1231) «в мире не осталось ни одного из хорезмшахов» [Абулғозий, 1992, с. 82].

Власть Эльтузара в Хивинском ханстве должна была выражаться и через другие предметы-инсигнии. Так, ее символом стал специальный бунчук, созданный по приказу государя вскоре после смерти его отца — Аваз-инака (1790–1804). В трудах Муниса и Бухари можно найти схожее описание данного бунчука, на который было потрачено 1000 мискалей золота⁶, при этом хорезмский историк указал больше деталей. Древко было сделано из кипариса, после чего было полностью покрыто серебром и золотом. Навершием бунчука послужил полумесяц, украшенный драгоценными камнями. Эльтузар нарек инсигнию «Стягом победы» (*livoi zafar*). Примечательно, что тогда же были изготовлены и знамена для четырех групп узбекских племен⁷, выполненные из серебра [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 191; Boukhary, 1876, p. 81–82].

Символом ханской власти Эльтузара стал также специальный головной убор (*o'tag'a*), надетый им при восхождении на престол и украшенный с правой стороны драгоценными камнями [Boukhary, 1876, p. 81–82]. Описывая в поэтическом отрывке интронизацию Эльтузара, Мунис в свойственной ему манере восхваления кунгратской монархии величал данный головной убор «короной Кей-Хосрова» — героя поэмы Фирдоуси «Шахнаме» и легендарного царя Ирана. Уподобление Эльтузара Кей-Хосрову представляло первого в качестве идеального и справедливого правителя [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 212–213].

Вторым предметом, который находился при Эльтузаре во время его коронации и символизировал обретение им власти, была «печать миродержавия» (*jahondorlik хотами*). В произведении кокандского историка

⁵ Имеется в виду «Хорезмшахская родословная» (*Shajarayi xorazmshohiy*) — сочинение поэта, историка и переводчика Мухаммад-Юсуфа Баяни (1859–1923), потомка Эльтузара.

⁶ Если принять во внимание, что 1 мискаль в Хорезме соответствовал 4,53–4,55 гр. [Давидович, 1970, с. 94], то 1000 мискалей золота были примерно равны 4,5 кг.

⁷ Узбеки Хивинского ханства были разделены на четыре группы племен (*to'pa*) по результатам административной реформы, предпринятой в середине XVII в. Абулгази-ханом: *уйгур* и *найман*; *кунграт* и *кият*; *нукус* и *мангьит*; *канглы* и *кипчак* [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 91].



Мухаммада-Хаким-хана «Из сборных летописей» (*Мунтахаб ат-таварих*) приводится надпись, высеченная на печати Эльтузара. По словам автора, она свидетельствовала о его гордости и высокомерии: «Не задумывающийся о своих противниках, неизменно отважный Эльтузар-хан» (*Hasmdin ayl-atmag'an andisha, Eltuzarxoni shijoat pasha*) [Хакимхан Мухаммед, 1983, с. 240].

Важную роль в хивинском придворном церемониале играло музыкальное сопровождение. В описании Муниса, принятию Эльтузаром и Мухаммад-Рахимом бразд верховного правления сопутствовал барабанный бой, под который сам «барабанщик небесного свода» (*falak navbatzani*) — или же сама судьба — возвещал всем присутствующим: «Сие есть знак великой державы» (*Bu ulug' davlatdan belgidir*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 190, 246].

При этом стоит оговориться, что это происходило в ходе получения ими титула инака — не хана. Тем не менее оно символизировало их переход в новый статус (де-факто первого человека в государстве) и знаменовало начало новой эпохи. Примечательно, что хорезмшахи из династии Ануштегинидов, наследниками которых позиционировали себя Кунграта, в своих придворных церемониях тоже использовали *наубу* — особый музыкальный салют на ударных инструментах [ан-Насави, 1996, с. 60, 70].

Похожее описание имеется и у Бухари: «Утром и вечером в его [т.е. Эльтузара] дворце гремели звуки карная, саза⁸ и барабана, оглушая всех». Однако в изложении бухарского историка это происходило уже после изгнания марионеточного Чингисиды и, следовательно, при восшествии на хивинский престол самого Эльтузара [Boukhary, 1876, p. 81–82].

Мы также располагаем некоторыми сведениями о церемонии избрания хана в Хорезме. Описывая процедуру воцарения Рахим-Кули-хана (1842–1845), побывавший в Хорезме в 1842 г. российский ботаник Т.-Ф. Базинер (1816–1862)⁹ писал следующее: «Если умер хан, то собираются самые уважаемые люди страны в его замке и держат совместный совет по поводу предстоящего выбора. После того, как достигнута договоренность, выбранного совершенно оголяют и моют. Затем на него надевают только новые одежды и ведут в ханскую кибитку, стоящую во дворе замка. Здесь его трижды поднимают вверх на белом войлоке, предназначенном для этой цели, восклицая при этом: “хан, хан, хан”» (цит. по [Базинер, 2006, с. 353]).

По словам Веселовского, «в такой форме сохранился у узбеков до самого последнего времени [т.е. до 70-х гг. XIX в.] монгольский обычай избрания ханов» [Веселовский, 1877, с. 329]. При этом церемония возведения на престол в Хиве имела ряд аналогий с той, что практиковалась в соседнем Бухарском эмирате: бой больших барабанов, головной убор (корона), поднятие государя на белом войлоке. Однако можно выделить и определенные отличия: в Бухаре действо происходило в коронационном зале, а в Хиве — во

⁸ Карнай — духовой инструмент, саз — струнный.

⁹ Теодор Фридрих Базинер находился в Хорезме в составе миссии подполковника Г. И. Данилевского и занимался изучением растительности, геологии и минералогии региона. По возвращении из поездки составил описание увиденного в рамках специальной работы, за которую впоследствии был удостоен награды от Императорской академии наук.



дворе, в отведенной для этого кибитке. Помимо этого, в эмирате властителя облачали в одежды, ранее уже надевавшиеся его предками, но только при интронизации, а в ханстве одежды подготавливали новые (подробнее см.: [Андреев, Чехович, 1972, с. 44–45]).

Вслед за восхождением на хивинский престол очередного государя династии Кунгратов мог осуществляться обмен сообщениями и торжественными документами с властителями соседних городов, областей и стран (Дешт-и-Кипчак, Герат, Мерв, Ахал, Серахс, Бухара). В хронике «Кушчи державы» встречается упоминание подобной процедуры после воцарения Аллах-Кули (1825–1842). Так, сначала они присылали хану письма с выражением благожелательности и дружелюбия, а затем сам Аллах-Кули отправлял грамоты вместе с одним из своих приближенных. Принимаемые ханом посланники властителей окружающих областей прибывали на особую церемонию чтения суры «Фатиха» по усопшему хану (*fotihaxonlik*), т. е. Мухаммад-Рахиму, и чтобы поздравить с воцарением хана нового [Огахий, 1978, с. 19–20].

Заслуживают внимания и сообщения современников о повседневности хивинских ханов как в годы подставных Чингисидов, так и в эпоху Кунгратов. В описании Бухари, марионеточный хан при кунгратских инаках на рубеже XVIII–XIX вв. своим положением напоминал, пусть и почетного, но все же пленника, который находился в заточении в арке (крепости) Хивы вместе со своими женой и детьми. Подставной Чингисид содержал собственный стол, имел гардероб из золотых одежд, к нему проявлялось должное уважение. Несколько раз в день придворные приходили к хану на прием (*ko'rinish*), где каждый занимал положение, согласно своей должности: ближе всех к государю располагался инак. По пятницам же в их сопровождении он отправлялся в мечеть для совершения молитвы, после чего возвращался в крепость. Все необходимое хану сообщалось через инака, наперекор воле которого он не осмеливался поступать. Подобный порядок сохранялся на протяжении нескольких лет, после чего хана могли изгнать и поставить на его место нового [Boukhary, 1876, p. 79].

Несколько иная картина наблюдалась в середине 1860-х гг., когда Кунграты правили в Хорезме от собственного имени уже более половины столетия. Венгерский востоковед А. Вамбери (1832–1913), посетивший ханство под видом дервиша в 1863 г., отмечал, что хивинского государя отличало от остальных наличие свиты и слуг; одежда и еда хана были крайне схожи с той, что находились в употреблении у богатых и знатных людей страны. Распорядок дня правителя включал в себя следующее: совершение молитв; несколько приемов пищи, сопровождаемых беседами с муллами, игрой в шахматы и выступлениями певцов, музыкантов и сказителей (*baxshi*), выступавших с газелями Алишера Навои (1441–1501) и персидских поэтов; вечернюю прогулку верхом. Помимо этого, значительную часть дня хан проводил в совещании с чиновниками (*селям*), обсуждая вопросы внутренней и внешней политики, и в официальных аудиенциях (*арз*), где, по крайней мере формально, все желающие подданные государя имели возможность обратиться к нему для разрешения споров и тех или иных важных вопросов (подробнее см.: [Вамбери, 2003, с. 101–104]).



Верховная власть в Хивинском ханстве эпохи Кунгратов имела наследуемый характер. Она, как правило, переходила в роду Мухаммад-Рахим-хана I либо к сыну, либо к родному брату предыдущего правителя. При этом середина 1850-х гг. стала для ханства периодом смуты, когда за пару лет на престоле сменилось 4 государя. После гибели Мухаммад-Амин-хана (1845–1855) в битве с туркменами-теке часть хивинской элиты произвела попытку изменить линию наследования и закрепить верховную власть в государстве за потомками родного брата Мухаммад-Рахим-хана I — Кутлуг-Мурад-инака. На престол были последовательно возведены двое его внуков: сначала Абдуллахан (1855 г.), погибший уже через полгода во время похода против туркменов, а затем его родной брат — Кутлуг-Мурад-хан (1855–1856), убитый в ходе покушения вскоре после интронизации [Agahi, 2012, с. 194, 198, 216–219, 238–240; Брегель, 1961, с. 135]. Власть в Хиве в итоге вернулась к потомкам Мухаммад-Рахима I (и оставалась у них вплоть до ликвидации ханства в 1920 г.), когда ханом стал его сын — упомянутый выше Сайид-Мухаммад.

В связи с этим примечательным может быть наблюдение британского офицера Ф. Барнаби (1842–1885), побывавшего в Хиве в 1875 г. и отмечавшего, что титул государя переходил там от отца к сыну, а не к старшему родственнику по мужской линии. Ценность сообщения Барнаби заключается в том, что оно в определенной мере демонстрирует современные ему представление и восприятие наследуемости власти в ханстве. При этом Мухаммад-Рахим-хан II (1864–1910) назван британским офицером одиннадцатым преемником в своем семействе, т. е. отсчет был проведен от занимавшего пост инака Мухаммад-Амина, а не от первого хана Кунграта Эльтузара [Burnaby, 1885, p. 262].

Заключение

Таким образом, кризис середины XVIII в. создал вакуум власти, которым воспользовались узбеки из племени кунгратов и положили начало одноименной династии в начале XIX в. Для обеспечения должного образа Кунгратов и обоснования их права на престол в Хиве был задействован ряд инструментов, прежде всего, брак правителя с дочерью сайида и составление истории Хорезма, в котором новая монархия изображалась в выгодном для нее свете. Символом могущества Кунгратов стали и определенные регалии, в том числе бунчук, специальный головной убор и печати.

Кунграты рассматривали себя в качестве наследников хорезмшахов, что прослеживалось в их титулатуре и особенностях придворного церемониала. Несмотря на отказ в Хивинском ханстве от одних давних монгольских традиций (правление Чингисидов), в то же самое время там сохранялись другие обычаи, имевшие монгольские корни, примером чему послужила церемония избрания хана. Большое внимание при хивинском дворе уделялось и игре на музыкальных инструментах, которая сопровождала восшествие новых государей на трон. С воцарением Кунгратов изменился и статус хана в государстве, который стал обладать полнотой власти и более не был марионеткой в руках племенных элит.



Список литературы / References

1. Абдурасулов У. А. Административная система Хивинского ханства. *Хорезм в истории государственности Узбекистана*. Отв. ред. Э. В. Ртвеладзе, Д. А. Алимова. Ташкент: Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти, 2013. С. 186–201 [Abdurasulov U. A. Administrative System of the Khanate of Khiva. *Khwarazm in the History of Statehood of Uzbekistan*. Ed. by E. V. Rtveldze, D. A. Alimova. Tashkent: O'zbekiston faylasuflari milliy jamiyati, 2013, pp. 186–201 (in Russian)].
2. Андреев М. С., Чехович О. Д. *Арк (кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в.* Душанбе: Дониш, 1972 [Andreyev M. S., Chekhovich O. D. *The Fortress of Ark in Bukhara in the late 19th — early 20th Century*. Dushanbe: Donish, 1972 (in Russian)].
3. Базинер Т.-Ф. Естественнаучное путешествие по киргизской степи в Хиву. *Немецкие исследователи в Казахстане*. Ч. 1. Пер. с нем. Л. А. Захаровой, сост. И. В. Ерофеева. Алматы: Санат, 2006. С. 283–360 [Baziner T.-F. Natural Science Journey through the Kyrgyz Steppe to Khiva. *German Researchers in Kazakhstan*. Part 1. Transl. from German by L. A. Zakharova, comp. by I. V. Yerofeyeva. Almaty: Sanat, 2006, pp. 284–357 (in Russian)].
4. Брегель Ю. Э. Сочинение Баяни «Шаджара-йи хорезмшахи» как источник по истории туркмен. *Краткие сообщения Института народов Азии*. Вып. XLIV. М.: Издательство восточной литературы, 1961. С. 125–157 [Bregel' Yu. E. Bayani's Work "Shajarayi xorazmshohiy" as a Source on the History of the Turkmens. *Brief Communications of the Institute of the Peoples of Asia*. Issue XLIV. Moscow: Publishing house of oriental literature, 1961, pp. 125–157 (in Russian)].
5. Вамбери А. *Путешествие по Средней Азии*. Пер. с нем. З. Д. Голубевой. М.: Восточная литература, 2003 [Vamberi A. *Travels in Central Asia*. Transl. from German by Z. D. Golubeva. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian)].
6. Вдовин С. С. Узбекские племена уйгуров и найманов в истории Хорезма (XVI — начало XIX в.). *Ориенталистика*. 2024. Т. 7. № 2. С. 324–338 [Vdovin S. S. The Uzbek Tribes of Uyghurs and Naimans in the History of Khwarazm. *Orientalistica*. 2024;7(2), pp. 324–338 (in Russian)].
7. Веселовский Н. И. *Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего*. СПб.: Типография Братъев Пантелеевых, 1877 [Veselovsky N. I. *An Essay on Historical and Geographical Information about the Khanate of Khiva from Ancient Times to the Present*. Saint Petersburg: Tipografiya Brat'yev Panteleyevykh, 1877 (in Russian)].
8. Кораев Т. К., Вдовин С. С. Придворный церемониал и официальная титулатура хивинских ханов 1-й половины XIX в.: особенности и эволюция. *Вестник Московского университета*. Серия 13: Востоковедение. 2023. Т. 67. № 2. С. 70–78 [Koraev T. K., Vdovin S. S. Courtly Ceremonial & Official Titles of the Qongrat Khans of Khiva (1st Half of the 19th Century). *Lomonosov Oriental Studies Journal*. 2003. Vol. 67. No. 2, pp. 70–78 (in Russian)].



9. Кун А. Описание печатей хивинских ханов. *Туркестанские ведомости*. 1873. № 40. С. 158 [Kun A. Description of the Seals of the Khivan Khans. *Turkestan Statements*. 1873. No. 40, p. 158 (in Russian)].
10. Муравьев Н. Н. *Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах гвардейского генерального штаба капитана Николая Муравьева, посланного в сии страны для переговоров*. Ч. 2. М.: Тип. Августа Семена, 1822 [Murav'ev N. N. *A Journey to Turkmenistan and Khiva in 1819 and 1820 by Guards General Staff Captain Nikolay Murav'ev Sent to These Countries for Negotiations*. Part 2. Moscow: Tipografiya Avgusta Semena, 1822 (in Russian)].
11. ан-Насави. *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*. Критич. текст, пер. с араб. яз., предисл., коммент., примеч. и указатели З. М. Буниятова. М.: Восточная литература, 1996 [al-Nasawi. *Biography of Sultan Jalal al-Din Mangburni*. Critical Text, Transl. from Arabic, Introd., comments, notes and indexes by Z. M. Buniyatov. Moscow: Vostochnaya literatura, 1996 (in Russian)].
12. Хинц В. *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему*. Пер. с нем. яз. Ю. Э. Брегеля. Давидович Е. А. *Материалы по метрологии средневековой Средней Азии*. М.: Наука, 1970 [Hinz W. *Measures and Weights in the Islamic World*. Transl. from German by Yu. E. Bregel. Davidovich Ye. A. *Materials on the Metrology of Medieval Central Asia*. Moscow: Nauka, 1970 (in Russian)].
13. Абулғозий. *Шажарайи турк*. Масъул муҳаррир ва сўзбоши муаллифи: Б. А. Аҳмедов. Тошкент: Чўлпон, 1992 [Abul'g'oziy. *Sajarayi turk*. Ed. by B. A. Ahmedov. Tashkent: Cho'pon, 1992 (in Chagatai)].
14. Мунис ва Огаҳий. *Фирдавс ул-иқбол*. Масъул муҳаррир: Шодмон Воҳидов. Тошкент: Янги аср авлоди, 2010 [Munis, Ogahiy. *Firdaws al-iqbal*. Ed. by Shodmon Vohidov. Tashkent: Yangi asr avlodi, 2010 (in Chagatai)].
15. Огаҳий. «Жомеал-воқеоти султоний»дан. В: Огаҳий. *Асарлар*. VI жилд: *Тарихий асарлардан парчалар*. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриети, 1980. С. 5–126 [Ogahiy. From "Jomeal-voqeoti sultoniyy". In: Ogahiy. *Works*. Vol. 6: *Excerpts from Historical Works*. Tashkent: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1980, pp. 5–126 (in Chagatai)].
16. Огаҳий. «Риёзуд-давла»дан. В: Огаҳий. *Асарлар*. V жилд: *Тарихий асарлардан парчалар*. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриети, 1978. С. 17–170 [Ogahiy. From "Riyozud-davla". In: Ogahiy. *Works*. Vol. 5: *Excerpts from Historical Works*. Tashkent: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1978, pp. 17–170 (in Chagatai)].
17. Хакимхан Мухаммед. *Мунтахаб ат-таварих*. Подготовка факсимильного текста, введение и указатели А. Мухтарова). В 2 кн. Кн. 1. Душанбе: Дониш, 1983 [Khakimkhan Mukhammed. *Muntakhab at-tavarikh*. Preparation of Facsimile Text, Introduction and Indexes by A. Mukhtarov. In 2 books. Book 1. Dushanbe: Donish, 1983 (in Persian)].
18. Akhmedova D. Description of Sovereign Seals on Documents. *Eurasian Journal of Academic Research*. 2024. Vol. 4. Issue 5, pp. 35–38.
19. Boukhary, Mir Abdul Kerim. *Histoire de l'Asie centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand) depuis les dernières années du règne de Nadir Châh (1153)*,



- jusqu'en 1233 de l'hégire (1740–1818)*. Publiée, traduite et annotée par Charles Schefer. Texte Persan. Paris: E. Leroux, 1876 (in Persian).
20. Burnaby F. *A ride to Khiva: travels and adventures in Central Asia*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1885.
21. Agahi, Muhammad Riza Mirab. *Jami' al-Vaqi'at-i Sultani*. Ed. in the original Central Asian Turki with an Introduction and Notes by Nouryaghdi Tashev. Samarkand — Tashkent, 2012 (in Chagatai).
22. Sartori P, Abdurasulov U. Take Me to Khiva: Sharī'a as Governance in the Oasis of Khorezm (19th — early 20th Centuries). *Islamic Law and Society*. 2017. No. 24, pp. 20–60.

Информация об авторе

Вдовин Сергей Сергеевич — научный сотрудник Центра исламских рукописей Института востоковедения Российской Академии наук, Москва, Россия; sergey11vdovin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3493-3963>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 16.10.2024; одобрена рецензентами 17.01.2025; принята к публикации 21.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sergei S. Vdovin — Researcher, Center for Islamic Manuscripts, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; sergey11vdovin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3493-3963>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 16.10.2024; approved after reviewing 17.01.2025; accepted for publication 21.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья

Исторические науки

УДК 24-144.6(517.3)"18/19" + 94(517.3)"18/19"

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-44-43>

**История буддизма в Монголии в произведениях
Зава Дамдина (1867–1937)¹**

Содномдоржийн Янджинсурэн

*Монгольский государственный университет, г. Улан-Батор, Монголия,
yanjin555@yahoo.com*

Аннотация. В данной статье представлены два крупных источника по истории буддизма в Монголии, автором которых является известный монгольский философ и историк Зава Дамдин (1867–1937). “Золотая книга” (монг. Алтан дэвтэр), фундаментальный труд по истории распространения буддизма в Монголии, был написан на тибетском языке по поручению правителя Монголии Джебзун-Дамба-хутухты Богдо-гэгэна Восьмого предположительно в 1919 г. Работа базируется на множестве более ранних исторических источников, огромной исследовательской работе, результатах бесед и дискуссий с учеными, интервью с мудрецами своего времени, знатоками старины. Автор дает хронологическую классификацию истории принятия буддизма на территории Монголии, выделяя три периода: древний — со времен хунну, второй, или промежуточный, — со времен распространения буддизма в Уйгурском каганате (VIII–IX вв.) и в Ляо (IX–XI вв.) — государстве киданей, этнокультурных предков монголов. И третий, или поздний, период распространения буддизма приходится ко времени после крушения монгольской империи Юань, уже благодаря деятельности Алтан-Хана Тумэтского в XVI в., когда монгольская военная поддержка содействовала росту и доминанте школы гелукпа в Тибете, а затем и в Монголии. Второй текст — “Мелодия морской раковины” (Лавайн эгшиг), является, по сути, частью “Золотой книги”, особенность его состоит в краткости и энциклопедичности содержания, где представлены географические, мировоззренческие, этногенетические, лингвистические и прочие данные.

¹ Перевод статьи с монгольского на русский выполнен д. и. н., в. н. с. ИВ РАН С.-Х. Д. Сыртыповой.



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



Ключевые слова: История буддизма, Монголия, Тибет, Институт изучения сутры, «Золотая книга», «Мелодия белой раковины», Зава Дамдин

Для цитирования: Янджинсурэн С. История буддизма в Монголии в произведениях Зава Дамдина (1867–1937). *Ориенталистика*. 2025;8(1):044–059. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-044-059>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-33-43>

History of Buddhism in Mongolia in the works of Zav Damdin (1867–1937)²

Yandjinsuren Sodnomdoriyn

State University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia, yanjin555@yahoo.com

Abstract. The article introduces two major sources on the history of Buddhism in Mongolia, by the famous Mongolian philosopher and historian Zava Damdin. The fundamental work on the history of the spread of Buddhism in Mongolia, “The Golden Book” (Mongolian: Altan devter), was written around 1919 in Tibetan language by the orders of the ruler of Mongolia, the Eighth Dzhebzun Damba Khutukhtu Bogdo Gegen. The work was based on many earlier historical sources, extensive research, the results of conversations and discussions with scholars, wise men and experts in Old History. The author provides a chronological classification of the history of the adoption of Buddhism in Mongolia, highlighting three periods. The so-called ancient period — from the time of the Xiongnu, the second or intermediate period — from the time of the spread of Buddhism in the Uyghur Khaganate (8th–9th centuries) and in Liao (9th–11th centuries) — the state of the Khitans, the ethnocultural ancestors of the Mongols and the third, (or late) period, which started after the collapse of the Mongol Yuan Empire (time of Tumet Altan Khan, the in the 16th century). The second text, “The Melody of the Sea Shell” (Lavain egshig), is, in fact, a part of the “Golden Book”. Although short, it has an encyclopedic nature and comprises various data, such as geographical, ideological, ethnogenetic, linguistic, etc.

Keywords: History of Buddhism, Mongolia, Tibet, Sutra Studies Institute, The Golden Book, Melody of the White Shell by Zava Damdin

For citation: Yandjinsuren S. History of Buddhism in Mongolia in the works of Zav Damdin (1867–1937). *Orientalistica*. 2025;8(1):044–059. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-044-059> (in Russian).

² Translation of the article from Mongolian into Russian was carried out by S.-Kh. D. Syrtypova (Dr. Sc., Leading Researcher of the Institute of Oriental Studies RAS).





Об авторе

Выдающийся монгольский ученый Зава Дамдин Лувсандаян (тиб. *rtsa ba rta mgrin blo bsang dhya na* 1867–1937) известен под именами Халхаский Зава-лама или Дамдин-гавж Лувсандаян. Сам Зава Дамдин иногда подписывался как Судхи Ашвакшоша: в частности, в колофоне текста «Лавайн эгшиг» он использовал санскритский вариант своего имени посвящения Лувсандаян. В народе его называли Дамдин-ундэс (от старомонг. *ündüsün* — буквальный перевод тибетского слова *rtsa ba*, что значит «корень») за прекрасное знание буддийских источников и способность наизусть декламировать коренные тексты сутр и тантр. К тому же термин «тантра» переводился на старомонгольский язык также этим словом — *ундусун*, или *ундэс* в современном звучании.

Зава Дамдин родился в 1867 г. в хошуне Дайчин-бэйса Тушэту-хановского аймаке (ныне Дундговь аймаг, т. е. Среднегобийский аймак)³. Уже в четыре года мальчик овладел тибетской письменностью. В семь лет Дамдин поступил послушником в буддийский монастырь Цахиурт в родном хошуне Дайчин-бэйса. В этот период основным его учителем был настоятель монастыря Балдан Санжаджав-лама, который славился добротой и мягкостью характера, за что земляки его прозвали «доброжелательным наставником». В монастыре Дамдин принял обеты *гэньена*⁴, затем *гецула*⁵. В 17 лет поступил в дацан Гунгачойлин столичного монастыря Их Хурэ (ныне Улан-Батор), где начал изучать буддийскую философию, логику и прослыл выдающимся студентом. В 1905 г. защитил степень *гавж*⁶, так что его стали называть Халхаский Зава-гавж. С этого времени он становится членом комиссии, экзаменующей претендентов на звание *геше*⁷ в монастыре Их Хурэ.

В 1911 г. халхасцы провозгласили независимость Монголии от Цинской власти, Богдо-гэгэн VIII был возведен в Урге на престол Богдо-хана, то есть

³ Административное деление Монголии во время правления династии Цин отличалось от современного, см. подробнее: «Административное деление Монголии во время Цин», 2021 г. — Электронный ресурс: URL: https://alphapedia.ru/w/Administrative_divisions_of_Mongolia_during_Qing (дата обращения: 10.09.2024).

⁴ *Гэньен* — тиб. *dge nying (ma)*, санскр. *upāsaka / upāsikā* — степень принявшего пять обетов добродетельного мирянина: не убивать, не лгать, не красть, не прелюбодействовать, не употреблять одурманивающих средств. В более точной формулировке это: 1) *srog gcod pa spong ba* — отказ от отнятия жизни живого существа, 2) *ma byin par len spong ba* — отказ от присвоения того, что не было отдано, 3) *brjin du smra ba spong ba* — отказ от лживой речи, 4) *'dod pas log par g.yem pa spong ba* — отказ от неправильного сексуального поведения, 5) *myos par 'gyur bas pong ba* — отказ от одурманивающих средств.

⁵ *Гецула* — тиб. *dge tsul (ma)*, санскр. *śrāmaṇera / śrāmaṇeri* — степень священнослужителя после достижения 14 лет, включает 36 запретов самоограничения.

⁶ *Гавж* — тиб. *bka' bcu'*, монг. *yaḅji-yin damjiya* — Освоивший десять основных текстов по пяти великим буддийским наукам, сдав экзамен по десяти трудным текстам и комментариям к ним.

⁷ *Геше* — тиб. *dge bshes*, санскр. *kalyāṇamitra* (кальянамитра) — ученая степень доктора философии, присуждаемая в буддийских монастырях школ Гелуг, Сакья, Бон.



объявлен правителем государства Монголии. И Зава Дамдин стал работать во вновь созданной комиссии по переводу буддийских текстов при новом правительстве страны. В 1918 г. Дамдин построил у себя на родине в Дундгоби монастырь Чойн-Одсалин, в котором в течение 20 лет формировались факультеты буддийской философии, медицины и астрологии, они успешно работали и развивались до начала репрессий в 1937 г.

В 1924 г. он становится штатным сотрудником Института сутр⁸, первый Устав которого предусматривал сбор, изучение и перевод на монгольский язык буддийской литературы, имеющей историко-культурное значение для страны [Ширэндэв, 1980]. В 1925 г., когда в СССР создается так называемая Монгольская комиссия, ее члены плотно сотрудничают с монгольскими коллегами, участвуя также в экспедиционных полевых исследованиях [Монгол-Оросын..., 2011, с. 18–22]. Дамдин-гавж поддерживает научные и дружеские связи с Цыбенгом Жамцарано (1980–1942), И. Ф. Щербатским (1866–1942), М. И. Туянским и другими известными российскими академическими учеными, а также тибетскими учеными ламами⁹.

Зава Дамдин построил несколько монастырей и храмов. Он оптимизировал систему монастырского образования, изготовил множество статуй на собственные средства, приобретал редкие статуи для многих монастырей, в том числе для Дэлгэрийн чойра, известного как Чойрын хийд (ныне монастырь Дэлгэрцогт в Среднегобийском аймаке Монголии).

Собрание сочинений, или *сумбум* (тиб. *gsung 'bum*), Зава Дамдина на тибетском языке состоит из 16 томов, они традиционно обозначены буквами тибетского алфавита (Ка – Ма), поскольку девятый том (Та) занимает две книги, то фактически, *сумбум* содержит 17 томов. Первоначально *сумбум* Дамдина хранился в Улан-Баторе, в дацане Гунгачойлин. Однажды его ученики отправили собрание томов в Индию, где они были в 1975 г. изданы при финансовой поддержке Дэва Тулку Ринпоче. Позже *сумбум* Дамдина публиковался в других странах, например, на Тайване в начале 2000-х гг.

Фото Зава Дамдина, к сожалению, не обнаружено. Его облик сохранился благодаря портретному рисунку, который выполнил с натуры Жаал Шейрав маарамба, его непосредственный ученик (рис. 1). Образ выполнен в традиционной форме изображения буддийских учителей. Рисунок долго хранился у гавж Сурэн-ламы, уроженца Среднегобийского аймака, он был из репрессированных лам, провел около 10 лет в заключении, после демократических

⁸ Институт сутр — Судар бичгийн хурээлэн (старомонг. *sudar bičig-un küriyeleng*), основан в 1921 г. Это первое научно-исследовательское учреждение нового типа. В 1929 г. оно расширилось дополнительными структурами: библиотека, музей, отдел тибетской медицины, отдел изучения музыковедения, отдел географии, фотолаборатория, архив и т. д. В 1930 г. Институт сутр переименован в Научный комитет (Шинжлэх ухааны хурээлэн, старомонг. *šinjileqū uqayan-u küriyeleng*). На его базе в 1961 г. была сформирована Академия наук Монголии [Энхтувшин, Очир, 2011; *Монголын туухийн тайлбар толь*. — Электронный ресурс: URL: <https://mongoltoli.mn/history/h/694> (дата обращения: 10.09.2024)].

⁹ Зава Дамдин о себе: *Rnag gi 'di'i byed spyod rags bsdoms 'di snang za za'i rjes gcod*. Рукопись. Л. 10a-10r.



Рис. 1. Портрет Зава Дамдина (1867–1937). Художник Жаал Шейрав Маарамба (был учеником Зава Дамдина). Из коллекции С. Янджинсүрэн.

Fig. 1. Portrait of Zava Damdin (1867–1937). Made by his student the artist Jaal Sheygrav Maaramba. From collection of S. Yanzhinsuren.

реформ 1992 г. реабилитирован, возобновил монашеские обеты и служил в монастыре Гандантэгченлин. Перед своей кончиной в 2003 г. подарил портрет Зава Дамдина автору статьи С. Янджинсүрэн.

Исторические сочинения Зава Дамдина

Вопрос истории распространения привлекал внимание многих монгольских авторов. Известны, например, сочинения Цэмбэл-гуши «История буддизма в Великой Монголии, называемая Светильник, освещающий Драгоценное учение Победоносного» 1819 г., текст Дармадалы «Гирлянда белых лотосов, подробно рассказывающая о том, как в Великой Монголии распространилось Высшее учение» 1889 г., повествование Эрдэнэпэла «Что является конечной причиной религий, исповедуемых монгольскими племенами» конца 1930-х гг., сочинение Кенсур Агван-Нимы «Освещение классических источников по истории буддизма» 1965 г., дорамбы Гэлэгжамсо «Распространение буддизма в Бурятии и краткие биографии некоторых лам — держателей учения» около 1925 г. [Цендина, 2010; Батомункуева, Хартаев, 2021;

Ванчикова, Жабон, 2018]. Как справедливо отмечала А. Д. Цендина, среди исторических сочинений монголов, написанных на тибетском языке, произведения жанра хор-чойжунов, или историй религии в Монголии, «по охвату времени и обилию материала занимают центральное место» [Цендина, 2010, с. 1]. Поэтому не удивительно, что «История буддизма Монголии», так называемая Золотая книга Зава Дамдина написанная в жанре чойжунов (тиб. chos 'byung — букв. происхождение учения), довольно популярна у тибетцев и монголов. Полное название труда Дамдина, более известного как «Золотая книга»: «Чудесная Золотая книга, почитаемая мыслителями великих трактатов по истории и легендам Монголии в северной части мира» (тиб. 'Zam gling byang phyogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa'i bstan bcos chen po dpyod ldan mgu byed ngo mtshar gser gyi deb thar).



Хотя «Хор чойжун» считается историко-религиозным произведением, в то же время эта книга стала одним из фундаментальных произведений по общей истории Монголии. В ней кратко, но всесторонне рассматривается этногенез монголов, история их расселения, география монгольских земель, их особенности, история предков монголов, происхождение монгольской письменности, родословные элиты, формы религии и верований, прочие исторические традиции. Все это позволяет говорить о данной книге, не только как о классическом труде по истории буддизма у монголов, но и считать ее классическим трудом по общей истории Монголии. Поэтому можно сказать, что определение произведения как «чойжун» (истории религии) не отражает содержания книги в полной мере. Но надо отметить, что именно этот труд Зава Дамдина стал основой классической периодизации распространения буддизма у монголов, воспринятой другими учеными, и со времени его появления в распространении монгольского буддизма выделяют на три фазы: начальную, среднюю и позднюю.

Исследователи отмечают, что для своего труда по истории буддизма Зава Дамдин изучил сочинения предшествующих авторов не только о Монголии, но также работы по истории буддизма в других странах. У него есть ссылки на «Записи о буддийских странах» Фа Сяня¹⁰, «Историю буддизма в Китае» Гомбоджава (XVIII в.)¹¹, «Историю религии уйгуров» и другие сочинения. Чойжун Зава Дамдина стал самым значительным произведением в истории монгольского буддизма, основанным на множестве источников.

Прежде чем написать «Золотую книгу», Зава Дамдин написал своего рода анонс будущего трактата, назвав его «Мелодия морской раковины» (тиб. *bKra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs*, монг. Лавайн эгшиг). Это сочинение наряду с «Алтан дэвтэр» вошло во 2-й том (*Kha*) полного собрания его сочинений. Текст «Лавайн эгшиг» был написан до создания пространного повествования «Алтан дэвтэр», поначалу вышло краткое изложение темы, которое было высоко оценено современниками, поэтому все ожидали подробной версии, обещавшей стать всеобъемлющим сочинением, основанным на множестве автори-

¹⁰ «Фо го цзи» — сочинение китайского буддиста, монаха Фа Сяня (340–422), обещавшего в 399–412 гг. Непал, Индию, Шри Ланку. Свое путешествие он описал в книге «Фо го цзи» [*zh*] («Записки о Буддийском царстве, “Фо ю Тяньчжу цзи”, Записки о путешествии буддийского монаха в Индию»). Наиболее известен своим паломничеством в Лумбини, к месту рождения Будды Гаутамы. Фа Сянь путешествовал по Индии во время правления Чандрагупты II.

¹¹ «История буддизма в Китае» (тиб. *rGya nag chos 'byung*) написана в 1736 г., изложена в виде биографий выдающихся переводчиков священных текстов, путешественников монахов в Индию. В качестве источника Гомбоджаб использовал китайский текст «Гао сэн чжуань» (Жизнеописания достойных монахов). Годы жизни автора точно не известны, его деятельность пришлась на 1690–1750-е гг. Он выделяет факторы, сыгравшие большую роль в развитии буддизма в Китае, различные теории, религиозные школы, ритуалы и т.п., говорит о различии и сходстве разных аспектов китайского и тибетского буддизма, Сочинение Гомбоджаба стало основным источником сведений о Китае и китайском буддизме для позднейших тибетских и монгольских историков. Последнее ксилографическое издание осуществлено в Лхасе в 1946 г. [Успенский, 2019, с. 500–504].



тетных источников. И это было сделано по заказу Его Высокопреосвященства Богдо-гэгэна VIII, а также по просьбам некоторых русских ученых, в частности М. И. Тубянского (1893–1937).

Как писал в своих «Воспоминаниях...» Зава Дамдин, «...осенью, в год Овцы, стихии Земли... вскоре после создания Великого Ламрима шадлунг¹² и когда я туда прибыл, мне было дано указание написать историю Монголии... Зимой, вернувшись в Чойр, я продолжал преподавать и одновременно написал начало Шастры и коренной текст для Дуйра... Примерно в то же время русский по имени Тубянский прибыл для встречи со мной и привез индийский трактат “Капли разума”¹³. Он сказал, что нужно написать историю Монголии”¹⁴.

Впоследствии книга стала самым цитируемым источником по истории буддизма в Монголии и по истории страны в целом. «Лавайн эгшиг» и «Алтан дэвтэр», будучи взаимодополняющими сочинениями с тематически единым содержанием и сходной структурой, оба состоят из пяти глав. При этом одно из произведений следует считать коренным текстом, а второе комментарием, или расширенной версией предыдущего.

Исследователи уделяли достойное внимание творчеству Зава Дамдина. Во-первых, текст «Лавайн эгшиг» несколько раз переводили на современный монгольский язык. Первым это сделал гавж Д. Дордж [Дагвадорж, 1998]. Его перевод с параллельным расположением тибетских и монгольских фрагментов текста стал одним из драгоценных путеводителей по истории Монголии. Такая подача материала как нельзя лучше подходит для изучающих тибетский язык. Работа широко известна монголоязычным авторам и была переиздана в 1998 г. в Улан-Баторе доктором Ш. Сонинбаяраом, после первой инициативы Галсансанджаа из Внутренней Монголии XIX в., который перевел с тибетского издания и опубликовал в журнале монастыря Гандантэгченлин «Лавайн эгшиг» (*Оюун тулхуур*. Шилийн гол, Внутренняя Монголия КНР, 1982, № 2). Кроме того, известно, что переводом этого текста занимались такие монгольские ученые, как Ишсамбуу-лама и профессор Л. Хүрэлбаатар.

В 1997 г., к 130-летию со дня рождения Зава Дамдина, профессор Монгольского государственного университета Ш. Чоймаа опубликовал критическое издание «Истории буддизма в Монголии», сравнив предыдущие переводы с оригинальным текстом, он исправил некоторые ошибки и дал комментарии, соответствующие современным понятиям композиции и языка [*Лавайн эгшиг*, 1997; Чоймаа, 2003].

В 2007 г. Лувсандарьяа-лама, признанный современным воплощением Зава Дамдина, опубликовал свой перевод под названием «Хор чойжун Зава»

¹² Тиб. lam rim chen mo'i bshad lung.

¹³ Санскр.: hetubindu nāma prakaraṇa, тиб. rigs pa'i thigs pa zhes bya ba'i rab tu byed pa; Монг.: Ухааны дусал — одно из «Семи трактатов о правильном знании» индийского философа Дхармакирти (тиб. klu sgrub dgongs zab thugs chung zla bgrags VII в.), основателя буддийской логики. Сочинение входит в тибетский Тенгьюр (тиб. bstan 'gyur, монг. Даанжур), канонический свод комментаторской литературы, том 174 издания монастыря Дэргэ.

¹⁴ Зава Дамдин. Rang gi tse 'di'i byed sbyod rag bsdoms 'di snang za za'l rjes gcod ces bya ba bzhuḡs so. Рукопись. л. 15а.



[Зава Дамдин, 2007]. Свои версии перевода «Алтан дэвтэра» на монгольский язык опубликовали и другие наши современники — С. Гантумур гавж-лама и Х. Тумэнбаяр [Зава Дамдин, 2014, Зава Дамдин, 2021].

Неослабевающее внимание к творчеству Зава Дамдина свидетельствует о сохранении актуальности этого исторического источника и необходимости его дальнейшего исследования. Переиздание полного собрания сочинений Дамдина на тибетском языке было предпринято по инициативе Дэва Гуру Ринпоче¹⁵, публикация вышла в Индии в 1975 г. В 1995 г. тибетский монах Ёnten Гьяцо (тиб. *Yong ldan rgya mtsho*) издал «Лавайн эгшиг» и фрагмент «Алтан дэвтэра» во Франции. В 2009 г. вновь полное собрание сочинений Зава Дамдина было издано в Тайване по инициативе Т. Цэрэнпурэва.

О тексте «Мелодия морской раковины» (монг. *Лавайн эгшиг*)

Академик Ш. Бира использовал «Лавайн эгшиг» как исторический источник, он основательно и плодотворно работал над произведением, защитил по этой теме научную степень и опубликовал монографию «О Золотой книге Зава Дамдина» [Бира, 1964]. В целом, все ученые единодушно считают, что стихотворный текст «Лавайн эгшиг» послужил структурной основой для «Алтан дэвтэр» [Бира, 1964, с. 14]. Хотя датировка создания произведения не указана в колофоне, целесообразно датировать ее временем, близким к написанию «Золотой книги», то есть второй декадой XX века, как справедливо, считает профессор Ш. Чоймаа. Это подтверждается данными автобиографии Зава Дамдина на тибетском языке, где есть указание на то, что работа «Лавайн эгшиг» написана в 1919 г. [Rtsa ba rta mgrin. *gSung 'bum. Rang gi tse...* Л. 14b-15a]. Таким образом, оба произведения неразрывно связаны между собой не только единой темой истории Монголии и буддизма, но и структурой изложения. Можно даже сказать, что примечательность «Алтан дэвтэр» определяется первыми 17 страницами, эта часть имеет отдельное заглавие «История и легенда о самых почитаемых вдохновляющих книгах, появившихся в Монголии, автор назвал ее «Мелодия морской раковины».

¹⁵ Воплощение одного из 84 индийских махасидхов Бундашри. Гуру Дева Ринпоче родился в Ордосе Внутренней Монголии КНР, Ханчен-хошуне. Признан тулку в детстве, жил в Ордосе до 20 лет. Учился в монастыре Дрепунг. После вынужденной эмиграции Далай-ламы и множества монахов в Индию и Непал, он помогал восстанавливать Дворец Далай-ламы, монастыри Сера, Дрепунг, Гандан. В 1991 г. в период возрождения буддизма в Монголии, Гуру Дева Ринпоче посетил Амарбаясгалант, монастырь Ундур-гэгэна, и помогал вести восстановительные работы. Гуру Дева Ринпоче известен тем, что делал множество щедрых подношений и пожертвований Его Святейшеству Далай-ламе, двум наставникам Его Святейшества и великим монастырям Сера, Дрепунг и Ганден. В 1986 г. он был вынужден покинуть Индию из-за несогласия с действиями Далай-ламы по запрету культа хранителя Дордже Шугдена. Гуру Дэва Ринпоче пожертвовал свой дом в Дрепунг Гоман монастырю, из-за растущего давления сторонников ЕС Далай-ламы вернулся в Монголию, где и умер в 2009 г. см. также: Электронный ресурс: Монастырь Амарбаясгалант. — URL: <http://www.amarbayasgalant.org/gurudeva.shtml> (дата обращения: 10.09.2024).



«Лавайн эгшиг» состоит из 646 стихотворных строк, распределенных на 5 глав¹⁶. Начинается текст словами молитвы в честь богини Янжимы (тиб. *dbyan chan ma*, санскр. *sarasvati*), Будды Гаутамы и других пандит, затем излагается причина написания этого произведения. В первой главе рассматривается географическое положение Монголии, ее современное состояние, а также исторические и географические обстоятельства, связывающие Монголию с другими странами. Чрезвычайно любопытно, что уделяется внимание вопросу происхождения монголов со ссылкой на более древние источники, а также структуре экономики и ее содержанию¹⁷.

Во второй главе кратко, но информативно изложена первая фаза распространения буддизма в Монголии, распространение буддизма в Монголии дается в период, синхронный с событиями в древней стране Ли¹⁸. Важное значение придается распространению письменности у монголов. Автор пишет о согдийском письме у монголов еще до того периода, когда стала использоваться уйгурская письменность при переводе книг и сутр буддийской религии на монгольский язык, что способствовало распространению буддизма, созданию монастырей с образовательной системой. Говорится также, что в монгольский язык вошла санскритская и тибетская лексика; как согдийцы принесли не только письменность, буддийское учение из Индии, но также манихейство с Запада. Автор описывает происхождение халха-монголов; взлет и падение монастыря Эрдэнэ-дзу; излагает причины упадка уйгурского государства и расселение уйгуров; историю появления первых танга в Китае. Зава Дамдин приводит хроники некоторых исторических событий в других странах, опираясь на путевые записки монахов Фасяня и Сюаньцзана и устные источники. Таким образом, Зава Дамдина в этой главе утверждает, что буддизм получил распространение на территории Монголии раньше, чем в Китае, и что большую роль в этом процессе сыграли согдийцы и уйгуры.

Третья глава «Лавайн эгшиг» посвящена очень важному этапу распространения буддизма в Монголии. Основой послужило сближение уйгурских и монгольских кланов с древних периодов истории. В дальнейшем Чингисхан основал первое единое государство и завоевал господство над огромной территорией Евразии. Зава Дамдин описывает государственную политику, в том числе в отношении к религиям: как Годан-хан (1206–1251) пригласил Сакья-пандиту (1182–1251) посетить Монголию; о реформе монгольской письменности, введении правила сингармонизма, когда гласные различаются по трем разрядам (мужской, женский, нейтральный). Описана деятельность Угэдэй-хана (1186–1241), в частности, как он восстановил монастырь Эрдэнэ-дзу и превратил его в крупный религиозный центр. Выдающейся признается деятельность Хубилай-хана (1215–1294), в годы его правления ко двору были приглашены тибетские ученые Пагба-лама Лодой-Жалцан (1235–1280) и Гарма-лама

¹⁶ Rtsa ba rta mgrin. Сумбум, the Golden Book. том Kha. Л. 224

¹⁷ Rtsa ba rta mgrin. Byang phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin bo che 'byung tshul gyi gtam rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs zhes bya ba bzhugs so. gsum bum, Том. Kha. С. 5–13).

¹⁸ Страна Ли (тиб. *li yul*).



(XIII в.). Пагба-лама создал так называемое квадратное письмо в 1269 г. — оно, впрочем, имело ограниченное применение, монголы предпочитали старое письмо и продолжали его использовать.

Зава Дамдин высказывает мнение, что именно Чингисхан впервые использовал в управления принцип «парности законов» (монг. *хос ёсны сургаал*)¹⁹, сочетающий образцы светского управления китайской юрисдикции и тибетской религиозной традиции.

Монголия за свою историю прошла много этапов взлетов и падений, но монголы в основной своей массе не меняли вероисповедание, буддизм оставался их религией и основным мировоззрением большую часть истории до нашего времени. Особенность второй волны распространения буддизма у монголов пришлась на ситуацию, когда главные государственные структуры были сосредоточены за пределами собственно Монголии, на территории Китая. В этот период впервые появляется духовное лицо, признаваемое государственным учителем, которому доверено руководить ментальным и духовным состоянием людей.

Зава Дамдин в своей работе «Лавайн эгшиг» пишет, что в этот период монголы приняли буддизм через тибетцев, а также и китайцев, но начался этот процесс во времена Чингисхана²⁰. Официальное принятие принципа «парности законов» государства и религии произошло в период правления Хубилай-хана, когда и Тибет, и Китай находились под контролем монголов, и этот принцип глубоко проник в интеллектуальную сферу, став предпосылкой его продолжения в последующие эпохи истории монгольского народа. Можно констатировать, что адаптация и распространение буддизма как традиционной религии и господствующей моральной доктрины для монголов берут свое начало во внедрении принципа единения государства и религии в психологию социума во времена династии Юань.

Дамдин упоминает в «Лавайн эгшиг», что страну монголов часто посещали индийские пандиты²¹, это указывает не только на масштаб деятельности по внедрению буддизма в XIII–XIV вв., но и интерес других стран и народов к Монгольской империи. Он утверждает, что традиция перевода буддийских текстов на монгольский язык формировалась в тот период благодаря инициативам ученых лам от тибетских школ Сакья и Кагью, а также активным усилиям самих монголов²². Так, работы Чойджи-Одсера (1260–1320) стали классикой переводной буддийской литературы своей эпохи²³. Переводческое мастерство Чойджи-Одсера, в частности комментариев к «Бодхичарьяватаре»

¹⁹ Rtsa ba rta mgrin. Byang phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin bo che 'byung tshul gyi gтам rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs zhes bya ba bzhugs so. Сумбум. Том Kha. Л. 8a-b.

²⁰ Там же. С. 9. Все переводы имели один и тот же смысл.

²¹ Rtsa ba rta mgrin. Byang phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin bo che 'byung tshul gyi gтам rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs zhes bya ba bzhugs so. Сумбум. Том Kha. Л. 21.

²² Тиб.: sTon pa'i 'khor ni rnam bzhi mang du spel, rten gsum gtsug lag khang bzhengs chos 'khor gtsugs, bka'a bstan hor gyi skad du bgyur srol phyе.

²³ Там же. Л. 22.



и другим текстам, свидетельствует о достижении достаточно высокого уровня литературной и переводческой деятельности буддистов Монголии²⁴. Перевод Чойжи-Одсера включен в монгольский Данжур (тиб. *bstan 'gyur*, Тенгьюр), канонический свод комментариев на проповеди Будды²⁵. В колофоне произведения говорится: «Трактат «Боддхичарьяватара» гуру Шантидевы завершен. Эта книга ранее не переводилась с тибетского языка на монгольский. Я обязался сделать перевод. По этой причине были тщательно изучены эта и другие сутры и книги, а также тщательно изучены комментарии к ним. Поскольку были достигнуты знания, позволяющие ответить на любые сложные пункты, трактат был переведен мной, бхикшу Чойджи-Одсером, в год Змеи»²⁶.

Согласно «Лавайн эгшиг», во второй период распространения религии монголы усвоили буддийские обычаи и ритуалы, но философия буддизма еще не получила глубокого признания²⁷. В то же время, как пишет историк, профессор З. Лонджид, в этот период монголы построили на своей территории большое количество храмов и монастырей, многие из них до настоящего времени существуют в провинции Ганьсу и Нинься КНР [Lonjid, 2009, p. 117], что является свидетельством широкого распространения буддизма сакьяской традиции в монгольской империи во время правления Хубилай-хана (1215–1294) и правления монголами династией Юань (1271–1368) (см.: [Rtsa ba rta mgrin..., том Kha, f. 13a; *Лавайн эгшиг*, 1997, x. 51–52; Зава Дамдин, 2007, x. 66]). Ко второму же периоду относится возникновение на территории Монголии первых буддийских храмов, монастырей, распространение буддийского учения и первых буддийских книг, чему немало способствовали согдийские купцы. И эта традиция, по мнению Зава Дамдина, сохранялась вплоть до XV–XVI вв. в монастыре Эрдэнэ-дзу в Орхонской долине

Четвертая глава повествует о третьем этапе распространении буддизма в Монголии²⁸. Третий этап начался с потери управления империей Юань Тогон-Тэмур-ханом (1320–1370). Падение монгольской империи в Пекине повлекло за собой захват минскими войсками 300 тысяч монголов²⁹. В этот период принцип единства государства и религии соблюдался в течение 169 лет. Затем последовало принятие буддизма Гэгэн Алтан-ханом Туматским (1507–1582), распространившим буддизм в Монголии, в результате чего были приняты законы, запрещающие убивать животных и людей, требующие поклоняться

²⁴ В 1312 г. Чойжи-Одсер перевел на монгольский язык и опубликовал «Бодхисаттвачарьяватару» Шантидевы (VIII в.) махаянский буддийский текст, написанный на санскрите стихами. Ксилографический экземпляр книги, обнаруженный в Монголии, является одним из самых ранних артефактов монгольского книгоиздательства [Кара, 1972].

²⁵ Тиб. *bsTan 'gyur*. Ксилограф. Т. 114. Л. 2a–52a, Государственная библиотека Монголии.

²⁶ Там же. Л. 52a

²⁷ Пер. с тибетского Ш. Чоймаа.

²⁸ *Rtsa ba rta mgrin*, том Kha. F. 24–28. Тайвань, 2009.

²⁹ Там же. С. 24.



Трем драгоценностям³⁰, совершать подношения только «белой пищей»³¹, начитывать мантры и соблюдать буддийские заповеди³². Также рассказывается о рождении четвертого воплощения Далай-ламы в Монголии и усвоении религиозных обычаев Тибета в Монголии. Автор отмечает, что монголы именно в этот период окончательно приняли буддизм в качестве основной религии.

Последняя — глава 5 — посвящена особенностям истории буддизма в Монголии³³. Подробно рассказывается об устремлениях Абатай-хана (1534–1586) из золотого рода Чингисхана (1162–1227) в деле распространения буддизма у монголов, о деяниях Ундур-гэгэна Дзанабазара (1635–1723) и его роли в развитии Монголии.

В эпилоге книги автор говорит, что книга «История буддизма Монголии» была написана на основе многих шаштр-трактатов, консультаций с «ламами, гуру, коллегами по дхарме, учениками и учеными совершенной мудрости», которые достигли единого мнения и вывода, что «содержание книги отражает несомненную истину». Таким образом, книга стала не просто оригинальным исследованием автора на основе тщательного изучения большого количества источников, но и прошла экспертизу и обсуждение у десятков ученых.

Выводы

Халхаский автор Зава Дамдин преподносит историю распространения буддизма в Монголии, выделяя три периода — начальный, средний и поздний. Его позиция значительно отличается от историй, написанных несколько позже, уже в социалистический период. Произведения Зава Дамдина, изначально написанные на тибетском языке, до сих не переведены на европейские языки и доступны только на тибетском и монгольском языках. Из множества цитат в текстах обеих книг ясно, что для их написания автор использовал большое количество тибетских и даже китайских исторических источников.

Зава Дамдин — фундаментальной истории буддизма Монголии — был философом, логиком, лингвистом, историком, одним из первых сотрудников Института сутр, его можно считать в некоторой степени даже археологом³⁴.

³⁰ Три драгоценности буддизма: Будда, Дхарма и Сангха, то есть будда, его учение и община учеников.

³¹ Белая пища — молочные, вегетарианские продукты.

³² Тиб. 'Phral yun chos srid las don gad bzhed zhus, rgyal pos hor sog byings la khirms bcaad pa, gson gshin dgeartsar rta phyugsmi gsod par, bla ma dkon mchog mchod cing skyabs smon zhus, mi khyim tshang ma song god me la bsregs, tshab tu mgon po'i sku rer dkar mchod 'bul, skyabs 'gro mani bgrang zhing bsnyen gnas bsrung. *Rtsa ba rta mgrin. Byang phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin bo che 'byung tshul gyi gnam rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs zhes bya ba bzhugs so*. Л. 11а.

³³ Там же. С. 28–34.

³⁴ В 1906 г. Дамдин посетил горный район Утайшань (ныне провинция Шаньси Внутренней Монголии Китая), сыграл ведущую роль в исследовательских работах древней ступы под названием Жамьянвуд и обнаружил святые останки великого пандиты Шри Ашоки.



Его труды обнаруживают развитый уровень историографии в Монголии в начале XX в. и отражают самостоятельность исторического мышления и исторической рефлексии монгольскими буддийскими учеными. Перевод этих произведений на европейские языки, несомненно, расширит и обогатит информационное поле историко-буддологических исследований, будет содействовать сближению внешних и традиционных знаний о буддизме Монголии.

Литература / References

1. *Административное деление Монголии во время Цин* [Administrative division of Mongolia during the Qing]. 2021 г. — Электронный ресурс: URL: https://alphanpedia.ru/w/Administrative_divisions_of_Mongolia_during_Qing (in Russian).
2. Батомункуева С. Р., Хартаев В. В. История буддизма в Монголии в сочинении Кенсур Агван-Нимы. «Освещение классических источников по истории буддизма». *Научный диалог*. 2021. № 7. С. 400–411. DOI: 10.24224/2227–1295–2021–7–400–411 [Batomunkueva S. R., Khartaev V. V. History of Buddhism in Mongolia in the Work of Kensur Agvan-Nima. “Coverage of Classical Sources on the History of Buddhism”. *Scientific Dialogue*. 2021. No. 7, pp. 400–411] (in Russian).
3. Бира Ш. *БНМАУ-ын түүх, соёл түүх бичлэгийн асуудалд*. Улаанбаатар, 1977 [Bira Sh. *To the study of history, culture*], writing. Ulaanbaatar, 1977). (in Mongolian).
4. Бира Ш. *Монгольская тибетоязычная историческая литература*. Улан-Батор, 1960. [Bira Sh. *Mongolian Tibetan-language historical literature*. Ulaanbaatar, 1960] (in Russian).
5. Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор: Изд-во АН МНР, 1964 [Bira Sh. *About the “Golden Book” of Sh. Damdin*. Ulaanbaatar: Publishing House of the Academy of Sciences of the Mongolian People’s Republic, 1964] (in Russian).
6. Ванчикова Ц. П., Жабон Ю. Ж. Сочинение дорамба Гэлэгжамцо по истории буддизма в Бурятии как уникальный памятник жанра чойнчжун. *Культура Центральной Азии: письменные источники*. 2018. Вып. 11. Ч. 2. С. 72–87 [Vanchikova Ts. P., Zhabon Yu. Zh. The composition of the doramba Gelegzhamtso on the history of Buddhism in Buryatia as a unique monument of the choinzhun genre. *Culture of Central Asia: written sources*. 2018. Issue 11. Part, pp. 72–87] (in Russian).
7. Дагвадорж Д. *Монголын гүн ухааны мэргэдийн зохилын цоморлиг*. Улаанбаатар: Гандантэгченлин хийд, 1998 [Dagvadorzh D. *Collection of works of Mongolian philosophers*. Ulaanbaatar: Gandantegchenlin Monastery, 1998] (in Mongolian).
8. Ёндон Д. Орчуулагч Цэвэгийн Гэлэгжамц. *Studia Mongolica*. Т. V(13), fasc. 15. Улаанбаатар, 1977. С. 133–143. (Endon D. Translator Tsevegiin Gelegzhamts. *Studia Mongolica*. Vol. V(13), fasc. 15. Ulaanbaatar, 1977, pp. 133–143] (in Mongolian).
9. Зава Дамдин (Лувсандарья). *Хор чойжун*. Улаанбаатар: Адмон ХХК, 2007 [Zava Damdin. *History of Buddhism among the Mongols*. Ulaanbaatar: Admon Publishing House, 2007] (in Mongolian).



10. Зава Дамдин Лувсандаян. *Замбуу тивийн умар зугийн Их Монгол орны домгийн огуулсэн их шастир, ухаатныг баясагч гайхамшигт Алтан дэвтэр*. Орчуулга, тайлбар Т. Х. Тумэнбаяр. Улаанбаатар: ХГ Соембо, 2021 [Zava Damdin. *Extensive shastra, the so-called "Golden Book", setting out legends about Great Mongolia*. Transl. from Tibetan and comments by Т. Н. Тумэнбаяр. Улаанбаатар: Soyombo Publishing House, 2021] (in Mongolian).
11. Зава Дамдин Лувсандаян. *Их Монгол оронд бурханы шашин дэлгэрсэн туух. Алтан дэвтэр. Товд хэлнээс орчуулсан С. Гантомор*. Улаанбаатар: Гандантэгчэнлин ЭСХ, 2014 [Zava Damdin. *The History of the Spread of Buddhism in Great Mongolia, the so-called Golden Book*. Transl. from Tibetan by S. Gantomor. Улаанбаатар: Gandantegchenlin Publishing House, 2014] (in Mongolian).
12. Зава Дамдин. *Судлал*. Улаанбаатар: Гандантэгчэнлин хийд, 2007 [Zava Damdin. *Research*. Улаанбаатар: Gandantegchenlin Monastery Publishing House, 2007] (in Mongolian).
13. Кара Д. *Книги монгольских кочевников*. М.: Наука; Восточная литература, 1972 [Kara D. *Books of Mongolian nomads*. Moscow: Nauka; Vjstoch'naya literature, 1972] (in Russian).
14. *Лавайн эгшиг*. Улаанбаатар: Гандантэгчэнлин хийд, 1997 [Sea Shell Melody. Улаанбаатар: Gandantegchenlin Monastery Publishing House, 1997] (in Mongolian).
15. *Монгол-Оросын шинжлэх ухаан, соёлын харилцаа (1921–1960). Нэмж засварласан хоёр дахь эх*. Улаанбаатар: Адмон ХХК, 2011 [Russian-Mongolian scientific and cultural relations 1921–1960. 2nd ed., suppl. Улаанбаатар: Admon Publishing House, 2011] (in Mongolian).
16. *Монголын гүн ухааны түүхийн судлал. Хух-Хот: Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо, БНХАУ, 1991* [Philosophical Research of the Mongols. Hohhot: Publishing House of the Chinese Ministry of Foreign Affairs, 1991] (in Mongolian).
17. *Монголын туухийн тайлбар толь* [Dictionary of Mongolian history]. — Электронный ресурс: URL: <https://mongoltoli.mn/history/h/694> (дата обращения: 10.09.2024) (in Mongolian).
18. *Монголын философийн түүх. IY дэвтэр*. Улаанбаатар, 2001 [History of philosophy of Mongolia. Vol. 4. Улаанбаатар, 2001] (in Mongolian)
19. Оюун түлхүүр сэтгүүл. Өвөрмонгол. *Шилийн гол аймаг* («Ключ разума». Журнал амака Шилийн гол ВМ КНР). 1982. № 2 (на монг. яз.) [“The Key of Reason.” *Amaka Shiliin Gol VM magazine of the People's Republic of China*. 1982. No. 2] (in Mongolian).
20. Сонинбаяр Ш. Гандантэгчэнлин хийд, шашны дээд сургуулийн хураангуй түүх, цагаан лавайн дуун эгшиг хэмээх оршивой, Улаанбаатар, 1995 [Soninbayar Sh. *A Brief History of the Buddhist Institute at Gandantegchenling Monastery. Entitled "The Melody of the White Conch Shell"*. Улаанбаатар, 1995] (in Mongolian).
21. Успенский В. Л. Монгольский ученый-полиглот XVIII века Гомбоджаб о школе Чань китайского буддизма. *Россия — Китай: история и культура. Сборник XII международной научно-практической конференции*. Казань: Фэн



- АН РТ, 2019. С. 500–504 [Uspensky V. L. Mongolian polyglot scholar of the 18th century Gombojab on the Chan school of Chinese Buddhism. *Russia — China: history and culture. Collection of articles of the 12th international scientific and practical conference*. Kazan: Feng, 2019, pp. 500–504.
22. Хүрэлбаатар Л. *Монгол орчуулгын товчоон*. Улаанбаатар, 1997 [Khurelbaatar L. *Mongolian Translation Bureau*. Ulaanbaatar, 1997] (in Mongolian).
23. Хүрэлбаатар Л. *Эсрүгагийн шулуун шугам*. Улаанбаатар: Ил товчоо, 1997 [Khurelbaatar L. *Clear stanzas of Brahma*. Ulaanbaatar: Il tovchoo Publishing House, 1997] (in Mongolian).
24. Цендина А. Д. *Представления монголов о своем происхождении и месте в историческом времени и мировом пространстве (по «историям религии в Монголии»)*. 2010 [Tsendina A. D. *The Mongols' ideas about their origin and place in historical time and world space (based on the "histories of religion in Mongolia"*. 2010] (in Russian). — Электронный ресурс: URL: <https://web.archive.org/web/20101128181152/http://ruthenia.ru/folklore/tsendina1.htm> (дата обращения: 09.09.2024).
25. Чоймаа Ш. *Монгол ёс заншил, шашин номын уламжлал*. Улаанбаатар: МУИС, 2003 [Choima Sh. *Mongolian customs and religious traditions*. Ulaanbaatar: MUIS, 2003] (in Mongolian).
26. Ширэндэв Б. *Шинжлэх ухааны Академийн товч түүх*. Улаанбаатар: ШУА-ийн хэвлэх үйлдвэр, 1980 [Shirendev B. *A Brief History of the Academy of Sciences*. Ulaanbaatar: MAS Printing House, 1980] (in Mongolian).
27. Энхтүвшин Б., Очир А. (ред.) *Монголын шинжлэх ухааны академийн түүх: түүх ба баримт*. Улаанбаатар: Адмон ХХК, 2011 [Enkhtuvshin B., Ochir A. (eds). *History of the Mongolian Academy of Sciences: history and facts*. Ulaanbaatar: Admon LLC, 2011] (in Mongolian).
28. Four Mongolian historical records. Ed. and transl. by Dr. Rinchen. *Mongol Pitaka*. Vol. 2: *Indo-Asian literatures*. Vol. 11; *Sata Pitaka*. Vol. 11. Ed. by prof. Dr. Raghu Vira. New Delhi, 1959, pp. 61–69.
29. Lonjid Z. *Buddhist temples in resent Mongolian territory*. NUM: SSS, History, 2009.
30. *Ngag dbang nyi ma. Chos 'byung lung rigs sgron me* [Ngavan Nima. *The lamp illumining the history of Buddhism according to precepts and tradition. History of Buddhism in India and Tibet*]. Varanasi, 1965. — Электронный ресурс: TBRC Resource ID W00KG09733. URL: <http://www.tbrc.org> (access on 19.09.2018) (in Tibetan).
31. *Ngag dbang nyi ma. gSung 'bum. nges pa don gyi mkhas grub chen po pal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum bzhugs so*. Vol. 1–2: (*kha-ga*). Deli: Drepung Gomang library, Mundgod, 2003 [Ngavan Nima. *Collected Works*. Vol. 1–2. Delhi: Drepung Gomang Monastery Library, Mundgod, 2003] (in Tibetan).
32. *Rtsa ba rta mgrin. gSung 'bum. 'Zam gling byang phyogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa'i bstan bcos chen po dpyod ldan mgu byed ngo mtshar gser gyi deb thar* [Zava Damdin. *The Golden book. In Collected works. Tom Kha*] (in Tibetan).
33. *Rtsa ba rta mgrin. gSung 'bum. Byan phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin po che 'byung tshul gyi gtam rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs* [Zava Damdin. *Sea Shell Melody. In Collected works. Tom Kha*] (in Tibetan).



34. Rtsa ba rta mgrin. *gSung 'bum. mTshan zhabs mkhan chen gyi dogs lan tshang pa'i drad thing* [Zava Damdin. *In Collected works. Tom Kha*] (in Tibetan).
35. Rtsa ba rta mgrin. *gSung 'bum. Rang gi tse 'di'i byed sbyod rag bsdoms 'di snang za za'i rjes gcod ces bya ba bzhugs so* [Zava Damdin. *Memories. Manuscript 1936*] (in Tibetan).

Информация об авторе

Янджинсүрэн Содномдоржийн — доктор философии, профессор. Кафедра философии и религиоведения Монгольского государственного университета; yanjin555@yahoo.com.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.09.2024; одобрена рецензентами 25.01.2025; принята к публикации 10.02.2024; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sodnomdoriyn Yandjinsuren — Ph. D., Professor. Department of Philosophy and Religious Studies, State University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia; yanjin555@yahoo.com.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 27.09.2024; approved after reviewing 25.01.2025; accepted for publication 10.02.2024; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Historiography, source critical studies,
historical research methods
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(575.1)"14/15" + 930.2(575.1)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-60-76>

**Об историографии Мас'уди б. Османи Кухистани
в Тарих-и Абу-л-Хайр-хани**

Али Резаипуя

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>*

Аннотация. «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» — всеобщая история, написанная в Самарканде во время правления Абд-ул-Латиф-хана (947/1540–959/1552) местным бюрократом Мас'уди б. Османом Кухистани. Несмотря на её значение, критическое издание текста и его всестороннее текстологическое исследование до настоящего времени не осуществлены. Цель работы — выявление источников, закономерностей текста, анализ авторских правок и взглядов самого Мас'уди. Исследование показывает, что раздел, посвященный древней истории, основан на трех ключевых трудах: «Тарих-и Бенакати», «Табакат-и Насири» и «Шахнаме» Фирдоуси, в то время как освещение более поздних событий опирается на «Зафар-наме» Йазди и «Тарих-и Рашиди». Для описания событий XV–XVI вв. Мас'уди использовал устные и, вероятно, документальные источники, предоставив уникальные данные. Предлагается понимать данное сочинение как политический акт, направленный на утверждение иранской монархической модели и укрепление идеи Мавераннахра в условиях племенной раздробленности и цивилизационного кризиса. Пример этого текста демонстрирует, как персидская историография Бухарского ханства служила не только инструментом легитимации существующей власти, но и средством её переосмысления и корректировки посредством критического анализа и творческой интерпретации исторического прошлого.

Ключевые слова: «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», персидская историография, Бухарское ханство, династия Шайбанидов



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



Благодарности: Автор благодарит З. А. Джандосову и Ю. А. Иоаннесяна за прочтение статьи и ценные замечания. Также выражаю благодарность редактору журнала Т. М. Мастюгиной за стилистическую правку текста.

Для цитирования: Резаипуя А. Об историографии Мас'уди б. Османи Кухистани в Тарих-и Абу-л-Хайр-хани. *Ориенталистика*. 2025;8(1):060–076. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-060-076>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-60-76>

History studies

On the historiography of Mas'udī b. Osmānī Kūhistānī in Tārīkh-i Abū' l-Khair Khānī

Ali Rezaeepuya

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia,
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>

Abstract. Tārīkh-i Abū'l-Khair Khānī is a general history written in Samarkand during the reign of Abdul-Latif Khan (947/1540–959/1552) by a local bureaucrat, Mas'udī b. Osmānī Kūhistānī. Despite its importance for shedding light on the history of the Transoxiana, critical edition of the text and comprehensive textual study have not yet been undertaken. This research aims to identify the sources and structural patterns of the work, as well as analyze the author's modifications to his references. The study reveals that the work's coverage of ancient history draws primarily upon Tārīkh-i Benākati, Tabaqat-i Nasiri, and Ferdowsi's Shahnameh, while its account of later events relies on Yazdi's Zafar-nameh and the Tārīkh-i Rashidi. In describing the events of the 15th–16th centuries, Mas'udī utilized oral and likely documentary sources, providing unique data. This analysis proposes that the Tārīkh-i Abū'l-Khair Khānī should be understood as a political act aimed at reinforcing the Persian monarchical model and bolstering the concept of the Transoxiana in a period of tribal fragmentation and perceived civilizational crisis. This demonstrates how the Persian historiography of the Bukhara Khanate served not only as an instrument for legitimizing existing power, but also as a means of its reinterpretation and adjustment through creative interpretation of the historical past.

Keywords: Tārīkh-i Abū'l-Khair Khānī, Persian historiography, Bukhara Khanate, Shibanid dynasty

Acknowledgments: The author thanks Z. A. Dzhandosova and Yu. A. Ioannesyan for reading the article and valuable comments. I also express my gratitude to the editor of the journal T. M. Mastugina for stylistic editing of the text.

For citation: Rezaeepuya A. On the historiography of Mas'udī b. Osmānī Kūhistānī in Tārīkh-i Abū' l-Khair Khānī. *Orientalistica*. 2025;8(1):060–076. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-060-076> (in Russian).



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



Введение

«Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» — всеобщая история на персидском языке, описывающая историю мира, привязанную к Мавераннахру, от Адама до образования династии Шибанидов¹. «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» нельзя считать мировой историей, поскольку история Индии, Йемена и других стран (к которой автор, несомненно, имел доступ через «Табакат-и Насири») совсем не представлена в повествовании. Этот текст представляет собой всеобщую историю, опирающуюся на современную ситуацию в Мавераннахре. Поэтому в центре внимания автора оказались три различных исторических источника, сыгравших важную роль в формировании существующего Мавераннахра и включающих историю Древнего Ирана, историю ислама и историю монголов.

«Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» в некотором смысле уникальна. Согласно исследованиям Ю. Брегеля, это сочинение является единственным историческим текстом, написанным в середине эпохи Шибанидов [Брегель, 2004]; остальные произведения относятся либо к раннему периоду Шибанидов (Шайбани-хан), либо к позднему (Абдаллах-хан II). Среди других всеобщих историй, написанных в этот период, следует упомянуть «Зубдат ал-асар», «Таварих-и гузида-йи нусрат-наме» и «Тарих-и шахи»². Мас'уди не упомянул в своей работе название ни одного из этих произведений.

Учитывая, что текст был создан во время правления 'Абд ул-Латиф-хана, дата его написания должна располагаться между 1540 и 1551 гг. В. В. Бартольд определяет ее как 950/1543–1544 [Бартольд, 1964, с. 490]. Ф. Шварц датирует книгу 1539–1540 гг. [Schwarz, 2021, р. 362]. Однако, данная датировка не подкреплена ссылками или аргументацией. Об авторе сочинения, а именно о Мас'уди Осман-и Кухистани³, помимо разрозненных и ограниченных сведений, содержащихся в самой книге [Ахмедов, 1985, с. 38] никаких иных сведений не зафиксировано. Отсутствие имени автора в «Тазкире» Мутриби Самарканди особенно странно, ведь Мутриби зафиксировал имена 343 писателей и правителей XVI в. (в основном из Самарканда), и даже простых людей, писавших стихи, но имени Мас'уди в его книге нет (см.: [Mutribi, 1998]). Сам автор упо-

¹ Следует отметить, что автор нигде не использует термины «Ханство Абу-л-Хайра» (Khanat-i Abulhairkhani), «Узбекское ханство» (Khanat-i Uzbek), «Шибанидское ханство»: (Khanat-i Shibani) или «Шибаниды» (Shibaniyan). Для обозначения ханов Мавераннахра в конце XV и первой половине XVI в. он часто использует такие термины, как «Армия ислама» или «Царство Мавераннахра». Однако автор имеет представление о семье Абулхайридов: в начале книги он упоминает о том, что назвал книгу в честь титула султана Абу-л-Хайр-хана [С 478, л. 6а]; А в начале главы, посвященной новейшей истории, он дает заголовок «Абу-л-Хайр-хан и его поколение» [С 478, л. 217а]. Он также называет Джумадук-хана одним из султанов «Бани-Шибан», т. е. «потомков Шибана» [С 478, л. 218а].

² В статье «Ираника» Ю. Брегель ошибочно представляет «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» как первую общую историю этого периода [Брегель, 2004].

³ Некоторые исследователи зафиксировали его имя как Мас'уд и считали, что Мас'уди — ошибка переписчиков. Но Брегель справедливо отмечает, что, вероятно, это не ошибка [Стори, 1972, с. 399]. Необходимо упомянуть, что это имя во всех четырех списках, использованных автором данной статьи, пишется как Мас'уди.



минает в книге, что имел возможность побеседовать с Суюнчходжа-ханом⁴ об исторических событиях [С 478, л. 226а-б; 852, л. 938б], а сын Суюнчходжа-хана (‘Абд-ул-Латиф-хан) поручил ему написать историю [С 478, л. 6а; С 479, л. 7а; 852, л. 11б]. Из этого следует, что у него была, по-видимому, какая-то бюрократическая должность при дворе. В ташкентской рукописи № 9989, написанной в 1590 г., переписчик упоминает, что «Мас’уд ибн Усман Кухистани... покинул этот непрочный мир» [Ахмедов, 1965, с. 27]. В начале рукописи С 478 упоминается, что Мас’уди был родом из *Масча-и Ура-мене* [С 478, л. 1а], то есть из Зарафшанской области. Также по нисбе «Кухистани» можно предположить, что автор был родом из горных районов Мавераннахра, тем более что он в своей книге упоминал *Мулк-и* (государство) Бадахшан *ва Эялат-и* (провинция) Кухистан в одной категории [С 478, л. 215а].

«Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» нашла свое место и была популярна в Мавераннахре до начала XX в. Это подтверждается множеством сохранившихся рукописей, среди которых три рукописи в Институте востоковедения имени Абу Райхана Беруни АН РУз (но. 9989, но. 1512, но. 5392), три рукописи в Институте восточных рукописей РАН СПб (С 478, С 479, С 480), рукописи в Библиотеке СПбГУ (но. 852), в библиотеке Банкипура (Индия) (но. 468), в исфаханской библиотеке «Фарханг» (Иран) (но. 902)⁵, и в Британском музее (но. 102)⁶. Ташкентская рукопись по. 9989 переписана при жизни ‘Абд-ул-Латиф-хана, написана каллиграфическим почерком и содержит 28 изысканных миниатюр [Собрание..., т. V, 1960, с. 36–41]. По всей видимости, эта книга была принята двором. Другая всеобщая история под названием «Субханкули-нама», написанная в Бухаре через полтора века после «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», много раз ссылается на данный текст, особенно в разделе истории Древнего Ирана: в ней «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» упоминается, по крайней мере, 12 раз, то есть больше, чем в любой другой книге [Сухайла, 1965, л. 17а-53а]. Изучая «Бахр ал-Асрар» — крупнейший персидский энциклопедический труд XVII в., — исследователи пришли к выводу, что автор этой книги Махмуд Вали Балхи широко использовал «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» [МИКХ, с. 140]

До сих пор исследовалась лишь последняя часть этого сочинения и публиковались отрывки из него в сборниках исторических материалов. Другие

⁴ Кажется, что Б. Ахмедов, Ю. Брегель и авторы МИКХ сделали неправильный вывод, исходя из слов Мас’уди. Последний упомянул лишь о том, что слышал информацию от Суюнчходжа-хана, но они заключили, что он был секретарем Суюнчходжа-хана [Ахмедов, 1985, с. 38; Стори, 1972, с. 399; МИКХ, с. 136]. В четырех рукописях, использованных в этой статье, такой информации не обнаружено. Из приведенного в МИКХ отрывка из ташкентской рукописи по. 9989 можно заключить, что она в этом отношении ничуть не отличается от четырех рассматриваемых здесь списков [МИКХ, с. 136].

⁵ Эта рукопись написана в Индии, она не упоминается ни в одном из упомянутых каталогов и исследований.

⁶ Дополнительную информацию о списках вышеуказанного сочинения см.: [Ахмедов, 1965, с. 27; Стори, 1972, с. 399; Миклухо-Маклай, 1975, с. 125–127 (С 478, С 479, С 480); Собрание..., т. X, 1975, с. 64 (но. 1512); Собрание..., т. V, 1960, с. 36–41 (но. 9989); *Fehrest-e nosakh-e khatti...*, 1378/1999, с. 19–20 (но. 9989, но. 1512, но. 5392).



работы, связанные с этим источником, представляют собой информационные справки в справочниках и энциклопедиях⁷ (см. также: [Ахмедов, 1985; McChesney, 2012]). Одной из проблем исследований в этой области является доминирующий позитивистский подход, игнорирующий проблему повествования и оценивающий значение текста только по тем фактам, которые можно извлечь. Многие историки отмечают, что начальная часть книг всеобщей истории «повторяющаяся», и только последняя часть имеет «историческую ценность» [Ахмедов, 1985, с. 37].

Другая основная проблема, существующая в исследованиях историографии Мавераннахра XVI–XIX вв., заключается в рассмотрении историографии «Средней Азии» отдельно от персидского мира. Среди работ, обладающих этой эпистемологической ошибкой, можно отметить учебник по предмету «Центральноазиатская историография», под редакцией С. Леви и Рона Села [Levi, Sela, 2010]. Чарльз Мелвилл в статье, посвященной историографии этого периода, приходит к выводу, что персоязычные хроники, написанные в Балхе, Бухаре и Самарканде, принципиально не отличаются от персидско-исламской историографии, а с точки зрения перспективы, аудитории, источников, морального послания, цели, риторических инструментов, формы и структуры, происхождения календаря, языка и стиля, темы, предпосылок и закономерностей уместаются в общую структуру персидской историографии [Melville, 2023, p. 15–16]. Результаты данной статьи подтверждают вывод Мелвилла.

В начале данного исследования объясняется исторический контекст появления «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», затем речь пойдет о теоретической основе и предшествующих этой хронике текстах, а также о понимании Мас'уди политики и историографии на основе доступных ему интеллектуальных ресурсов, для чего надо проанализировать то, как Мас'уди обращался с доступными ему историческими источниками. Попутно надо проследить интертекстуальные связи с предыдущими хроникальными текстами, чтобы выявить семантико-повествовательный контекст данного текста. Затем, исходя из условий Мавераннахра XVI в., рассмотрим возможные причины неоднократного переписывания автором своего сочинения. В основе анализа настоящего исследования лежит рукопись ИВР РАН под шифром С 478. В каталоге персидских рукописей ИВР РАН упоминается, что данная рукопись написана в 998/1590 г. [Миклухо-Маклай, 1975, с. 126]. Если принять эту датировку, то это один из старейших списков данного произведения. Также для обеспечения ссылок рукопись была сверена с тремя другими рукописями, включая рукописи ИВР РАН под шифром С 479, СПбГУ под шифром 852 и Британского Музея под шифром 26188⁸.

⁷ См. статьи Yu. Bregel и A. Kügelgen в Encyclopedia Iranica. Дополнительную информацию о советских исследованиях по этому тексту см.: [МИКХ, с. 140; Стори, 1972, с. 399].

⁸ Следует отметить, что в «Тарих-и Абу-л-хайр-хани» автор иногда использовал несколько синонимов согласно общепринятой риторике персидской историографии. При переводе отрывков текст дается в сокращении.



Исторический контекст «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани»

В XVI в. Мавераннахр переживал период глубокого кризиса (см.: [Камолов, 2012]). Одной из причин, усугублявших нестабильность, являлось доминирование родоплеменного мировоззрения, которое, как представляется, препятствовало формированию устойчивых государственных институтов и стимулировало деструктивные практики. В частности, восприятие государственной территории и ресурсов как коллективной собственности племени, наряду с распространением культуры грабежа и потребления вместо культуры производства, приводило к «превращению хозяйств в пастбища» [ИТН, с. 73–86], что негативно сказывалось на экономическом развитии региона.

Второе и третье поколения шибанидских правителей в некоторой степени были адаптированы к придворной культуре и обрели иное понимание культурных, политических и экономических вопросов [Erkinov, 2005, p. 148]. Одним из изменений, которое можно отметить в процессе адаптации степных ханов Шибанидов к придворной жизни, является то, как они относятся к культуре с позиции двора. Первые узбекские ханы, еще тесно связанные с кочевничеством, не имели понимания «возвышенной письменной культуры», это видно из вызова Шади, который был отдан Шайбани-ханом в качестве добычи кочевым ханам. По словам Дервиш-Али Чанги, Маулана Шади не понимал положения кочевников, а их политические отношения и художественный вкус казались ему презренными. Со своей стороны, кочевые ханы не понимали ни его менталитета, ни городской эстетики, и это отсутствие взаимопонимания в итоге привело к убийству Шади кочевыми ханами [D403, л. 1136–1166]. В такой ситуации одной из целей бюрократов было приобщение кочевых ханов к оседлой культуре и принципам двора. Иными словами, многие литературные и историографические произведения этого периода в целом можно рассматривать в жанре «Княжеские зеркала» (*Siyasat-name-navisi*) [Subtelný, 1983, p. 141–145; Karimov, 2011, p. 195]. Абд-ул-Латиф-хан принадлежал к поколению, пережившему эту культурно-политическую трансформацию; современные ему источники представляют его как поклонника культуры и литературы [Nisari, 1998, p. 24–25; Самаркандские документы..., 1974, с. 311].

Одной из функций историографии Шибанидского ханства было объяснение миграции ханов из Дашт-и Кипчака (Кипчакской степи) и их расселения в Мавераннахре, чтобы их история и история коренного народа Мавераннахра были объединены в единое повествование, а конфликт различных традиций [Mcchesney, 2012, p. 507] был бы не так заметен и существующее положение стало бы более понятным. Создание большого количества исторических сочинений в XVI в. является признаком кризиса понимания существующего положения и, как следствие, кризиса принципа политической легитимности. З. Сафа в своём обширном исследовании по истории персидской литературы указывает, что едва ли есть какой-либо период во всей истории персидской литературы, в который бы уделялось настолько сильное внимание написанию исторических книг, как в эту эпоху [Safa, 1991, p. 1550].



Понимание истории Мас'уди

Во введении Мас'уди прямо упоминает о двух общих мотивациях и называет основные цели в историографии:

Цель памяти, по мнению автора хроники, это мотив, который в первую очередь интересует государей [С 478, л. 245б-246а], и, видимо, сам 'Абд-ул-Латиф-хан также заказал книгу, мотивируя необходимостью знания генеалогии и сохранением памяти [С 478, л. 6а]. Здесь автор переписывает фразу из предисловия «Джами' ат-Таварих», не ссылаясь на эту книгу [Rashid al-Din, 2013, p. 17], утверждая, что от Махмуда Газнави со всей его властью и богатством в мире ничего не осталось, но литературно-исторический шедевр «Шахнаме» Фирдоуси, написанный во время его правления, бессмертен и, если бы не Фирдоуси, не сохранилась бы память о древних героях Ирана [С 478, л. 5б-6а; С 479, л. 6б и 7а; 852, л. 11а].

Дидактическая цель — в основном, мотивация, на которую обращают внимание бюрократы, желающие наставить короля на правильный политический путь. Здесь пересекаются историографический дискурс и дискурс «княжеских зеркал» [Tabatabaei, 2011, Глава 3]. Мотивация автора — представлять иранских царей прошлого в качестве политических моделей для 'Абд-ул-Латиф-Хана иногда — излагается отчетливо [С 478, л. 105]. Мас'уди пишет во введении: «Чтобы украсить его чистую душу (правителя), мы рассказали истории прошлых наций (*mellat*)⁹ а также деяния и условия прошлых наций (*mellat*) и государств таким образом, чтобы дать представление о скрытом значении в его облике, и из намеков и важных моментов, которые неявно в нем скрыты, тайны мира откроются» [С 478, л. 2б]. Автор ссылается на рассказ о современных ему событиях в Бадахшане и говорит о том, какую потенциальную роль в политике могут сыграть «рассказы советников», и, конечно же, добавляет, что если фортуна отвернется от принца, то советы доброжелателей не будут иметь никакого эффекта [С 478, л. 216А].

Автор говорит, что с давних пор предметом «науки истории» является «описание действий и речи двух родов: «Пророков» и «Царей», которые являются как бы представителями божественного порядка на земле и имеют абсолютную власть над живыми существами. Мудрецы прошлого записали и изложили жизни представителей этих двух групп людей и привели их в качестве примера для решения вопросов, такого рода повествования и прославились как историческая наука». Далее автор говорит, что «некоторые [историки] начинают историю с начала творения, но описание творения не является обязанностью этой науки», и «главная цель здесь — понять условия и действия честного человеческого рода». Поэтому в своей истории он начинает повествование с первого человека — Адама [С 478, л. 7а].

Конечно, идею царской власти нельзя полностью понимать как божественную идею. Особенно в понимании бюрократов она помещалась в рамки стратегического разума, то есть ее можно даже противопоставить рели-

⁹ Автор использовал слово *mellat*. В прошлом это слово обозначало религиозную общину, а в современную эпоху в ходе смысловой эволюции оно приобрело значение нации.



гии. Например, Мас'уди ясно пишет, что «царское правосудие выше [двойственности] неверия и религии, а правосудие неверующего лучше, чем притеснение правоверного царя» [С 478, л. 218б — немного неправильно; С 479, л. 309б — правильно]. Очевидно, что мнение исламских фанатиков было прямо противоположным. В книге «Аль-Фахри» есть повествование, которое хорошо показывает эту разницу во взглядах. Хулагу после завоевания Багдада был проведен опрос среди исламских ученых города: Кто лучше — «справедливый неверный султан» или «тиранический султан-мусульманин»? Из всех исламских ученых Багдада только один (вероятно, шиит и имеющий прагматические мотивы) проголосовал за то, что светское правосудие имеет приоритет над религией [Ibn al-Tiqtaqa, 1966, p. 17]. Таким образом, помещение Мас'уди в интеллектуальный контекст его времени показывает его отношение к таким важным вопросам, как обожествление власти и связи «священного» и «политического»¹⁰.

Мас'уди пытается понять ход событий в долгосрочном историческом контексте, а именно — объяснить историю миграции и расселения Абу-л-Хайр-хана и его потомков в Мавераннахре в контексте исторических событий периода Тимуридов. Рассказывая об Абу-л-Хайр-хане, он пишет: «События, свершающиеся в мире, и поведение и действия человечества связаны друг с другом, поэтому для выяснения происхождения... хана... необходимо привести краткий рассказ о Джумадук-хане, который был одним из знаменитых государей Бани-Шибана и объяснить положение некоторых эмиров и повстанцев того времени» [С 478, л. 218а].

В мировоззрении Мас'уди, как и в мировоззрении других средневековых историков, важное место занимает фатализм. О падении Сасанидов он пишет: «Поскольку правление Сасанидов было обращено к закату, а флаг Исламского государства был обращен к восходу солнца, царская корона не удержалась ни на чьей голове, ибо пришло время тюрбана» [С 478, л. 99б; 852, л. 192а]. В этом же ключе автор судит и об оккупации Мавераннахра монголами. Он говорит, что, хотя монголы были «нерелигиозными неверными» (*koffar-i bidin*), судьба стремилась к изменению существующего положения [852, л. 318б-320а]. Рассказывая о начале и конце правления каждой династии, автор указывает, что династические переходы обусловлены божественным провидением и зависят от божьей воли. Данная концепция выполняет не только объяснительную, но и легитимирующую функцию. Яркой иллюстрацией служит оценка кратковременного правления Халил-Султана Тимурида: «Великая задача царствования заключается в построении мира, а рискованная деятельность по строительству государства и... без божественного дара и одобрения бога тщетна и бесполезна» [С 478, л. 201а]. Таким образом, фатализм становится у Мас'уди инструментом рационализации политических катаклизмов через теологическую призму. В целом он оправдывает падение Тимуридов и возвышение Абу-л-Хайр-хана «божественной судьбой». Это видно из диалога Абу-л-Хайра с военачальниками, которые пытаются отговорить его от захвата Хорезма,

¹⁰ О конфликте и противоречии между исламским шариатом и светской политикой, в основном нашедших отражение в жанре «княжеских зеркал» в средневековой Евразии, см. также статью Ледера [Leder, 2015].



утверждая, что Хорезм принадлежит наследникам Тимура: «Абу-л-Хайр говорит: “Земля принадлежит Богу. Он отдает ее, кому пожелает. И завоевание, и победа происходят благодаря милости Бога, а не размеру войск и армий”» [С 478, л. 225а; 852, л. 4366-437а].

Фатализм, как и понимание истории в рамках объективного разума, создавал особые проблемы для средневековых историков. Согласно общему мировому порядку, каждое событие должно иметь причину и, в конце концов, должен существовать высший разум, правящий историей. Но реальность не всегда вписывалась в эту гармоничную схему, и средневековым историкам приходилось обосновывать эти противоречия. Среди прочего, оправдывая инцидент, в который попал Абу-л-Хайр в детстве, Мас'уди пишет: «Согласно некоторым приемам и правилам, которые мудрые умы человечества не способны понять, посредники судьбы иногда приносят благодать в виде страданий из-за завесы невидимого в пустыню видимого». А затем он сравнивает историю пророка Йусуфа с историей детства Абу-л-Хайра [С 478, л. 219б]. В другом месте, оправдывая противоречие между фатализмом и этикой, почему нужно убить тысячу человек, чтобы свергнуть одного человека (хана), он говорит, что эта тайна еще не открыта мудрыми [С 479, л. 325б; С 478, л. 230а — с ошибками].

Источники: В части, посвященной периоду до монгольского нашествия, «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» в значительной степени опирается на «Тарих-и Бенакети» (XIV в.) и «Табакат-и Насири» (XIII в.). Автор ссылается на «Тарих-и Бенакети» 23 раза, а на «Табакат-и Насири» 12 раз, то есть больше, чем на любой другой исторический труд. Этот факт делает «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» уникальным в историографии Бухарского ханства. В отличие от Мас'уди, который использовал до-тимуридские исторические произведения как источники и модели, историография эпохи Шибанидов представляла собой продолжение историографии Тимуридов. Историки этого периода черпали вдохновение и материалы из таких текстов, как «Зафар-наме» Йазди и «Раузат ас-сафа» [Vregel, 2004].

В разделе, посвященном династиям Пишдадидов и Кеянидов, широко использовалась «Шахнаме» Фирдоуси¹¹. Уважение Мас'уди к Фирдоуси и «Шахнаме» можно увидеть повсюду в его книге; всякий раз, когда напрямую цитируется «Шахнаме», Фирдоуси упоминается под прозвищами, которые в арабо-персидских текстах часто используются только для святых. Кроме того, во всей книге используются прилагательные, взятые от героев Шахнаме, для положительного описания персонажей, в том числе и самого 'Абд-ул-Латиф-хана.

Что касается описания истории монголов и Тимуридов, то представляется, что «Зафар-наме» Йазди, «Тарих-и Джухангуша» Джувайни и «Тарих-и Рашиди» были основными источниками для Мас'уди. И, вероятно, среди его письменных источников для написания истории поздних Тимуридов и Абу-л-Хайр-хана были «Матла' ас-са'дайн ва маджма' ал-бахрайн» 'Абд-ар-Раззака Самарканди [Бартольд, 1964, с. 490] и «Таварих-и гузида-йи нусрат-наме» [МИКХ, с. 137] При этом автор ни разу не упоминает эти два произведения. Основываясь на

¹¹ Влияние «Шахнаме» на Мас'уди подробно рассмотрено в моей статье на персидском языке [Rezaeepuя, 2018].



изучении рукописей, Комсток-Скипп полагает, что при написании данного сочинения использовались также монгольские источники из библиотеки Шайбани-хана в Самарканде [Comstock-Skipp, 2022, p. 76, 86].

В «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» содержится уникальная информация о многих эмирах, беках и биях, отсутствующая в других персидских и тюркских письменных источниках того периода. Авторы *МИКХ* предполагают, что источниками этой информации для Мас'уди могли быть документы или устная история [МИКХ, с. 137]. Мас'уди дважды ссылается на собственные устные источники: Ходжи Ахмада Джама [С 478, л. 2126; С 479, л. 307а] и Суюнчходжа-хана [С 478, л. 226а-б; 852, л. 4386].

Несмотря на ценность информации, содержащейся в труде Мас'уди, к ней необходимо подходить с критической оценкой. Проводя сопоставительный анализ свидетельств «Рашахата», где ключевая роль в событиях позднего периода правления Тимуридов отводится Ходже Ахрару, и «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», где центральной фигурой является Абу-л-Хайр-хан, В. В. Бартольд приходит к выводу о необходимости тщательной проверки данных, представленных в последнем источнике [Бартольд, 1964, с. 165]. Ученый особо отмечает, что сведения о роли Абу-л-Хайр-хана в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» следует рассматривать с осторожностью, учитывая возможность преувеличения его заслуг [Бартольд, 1964, с. 155, 164]. Пример некритического принятия повествования о жизни Абу-л-Хайр-хана в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» можно наблюдать в статье А. А. Семенова. Он принимает сообщение Мас'уди об интересе хана к науке и культуре как достоверное [Семенов, 1956, с. 52]. Однако, по всей видимости, это сообщение нацелено скорее на легитимацию ханской власти и подачу примера 'Абд-ул-Латиф-хану, нежели на нейтральное описание действительного положения вещей.

Переписывание и подбор источников

Сравнивая «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» с ее источниками, можно выделить некоторые основные моменты:

1. Двойное деление. Периодизация «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» в основном доисламская и постисламская. Мас'уди не выделил специальную главу для монголов и правителей ханства Абу-л-Хайр-хана и отнес их к «шахам, правившим в Иране после ислама» [С 478, л. 100б; 852, л. 193а].

2. Формальное влияние «Табакат-и Насири». В частности, Мас'уди позаимствовал из этой книги логику деления книги на главы [852, л. 916].

3. Идея Ирана. В «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» территорией, история которой излагается в книге, является Иран. Даже история Чингисхана упоминается в связи с исторической судьбой Ирана, а история Абу-л-Хайр-хана и его потомков рассматривается только в связи с историей тимуридских султанов Мавераннахра. Можно утверждать, что слово «Иран» — это часто встречающийся термин политической географии в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани». Кроме того, используются и другие синонимы Ирана, такие как «Царство Аджам» (*Saltanat-i Ajam*). Мифолого-историческое повествование о разделе мира упоминается в тексте дважды, и в обоих случаях упоминается происхождение иранцев [С 478, л. 12а и 36а]. Мас'уди представляет Чингисхана как «царя



Турана» [852, л. 278а], и это свидетельствует о том, что его понятие о монголах основано на «Шахнаме». О нашествии монголов он сообщает как о «нападении Турана на Иран» [С 478, л. 279б], однако называет правление Хулагуидов «царством в Иране» [С 478, л. 327].

4. Особое внимание, уделяемое Хорасану и Мавераннахру. В частности, начиная с периода Тимуридов основное внимание в сочинении уделяется Хорасану и Мавераннахру и особенно городу Самарканду. На основе повествования Мас'уди можно в некоторой степени реконструировать взгляд бюрократов (которые обычно имели оседлое социальное происхождение). Мас'уди имеет в виду идею «царства Мавераннахра» [С 478, л. 208б и 241б], независимого от прихода и ухода лиц и династий. На самом деле для оседлого населения Мавераннахра политическая стабильность и устойчивый институт власти были более значимы, чем происхождение правителя (см. также: [Семенов, 1956, с. 59]).

5. Сокращение некоторых исторических тем, которые, по мнению автора, для его времени были уже малоинтересны. Так, для автора «Табакат-и Насири» падение Халифата являлось важным современным событием, но Мас'уди уже не видит необходимости уделять этой теме большое внимание, поэтому история халифата Аббасидов и его падение представлены очень кратко.

6. Легитимизация правящей династии. Написание всеобщей истории в Мавераннахре XVI в. было политической необходимостью, которая должна была ответить на вызовы времени [Додхудоева, 2014, с. 250–251]. В «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» дано развернутое и непрерывное историческое повествование, начинающееся с истории пророков и царей (шахов) и в итоге доходящее до Абу-л-Хайр-хана. Такое повествование само по себе предполагает своего рода эсхатологическое обоснование существования нынешней правящей семьи [Robinson, 2004, p. 137]. В Мавераннахре XVI в., хотя «шаха» фактически не существовало (Абдаллах-хана II можно считать исключением) и кочевые аристократы, которые были основным источником военной мощи, не имели стремления к централизованному правлению, «хан» в историографии этого периода описывается как «шах». Кроме того, в историографии этого периода, в том числе в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», ценности, связанные с монархической системой, занимают видное место в качестве критерия оценки действий государей. Исследователи отмечают, что, скорее всего, Абу-л-Хайр-хан был кочевым ханом, т. е. не имел стабильного государства с определенными границами, постоянной столицей, бюрократией, экономической системой [ИТН, с. 35; Бартольд, 1964, с. 164–165, 489]. Однако образ Абу-л-Хайр-хана в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» далек от его исторической реальности — можно сказать, что это его иранизированный образ. В повествовании Мас'уди Абу-л-Хайр-хан всегда сравнивается с идеальными царями древнего Ирана — Феридуном и Джамшидом [С 478, л. 217б] и подчеркивается, что он был «коронован по обычаю Кеянидов» [С 478, л. 224а]. В представленном Мас'уди образе Абу-л-Хайр-хана нет признаков монгольской легитимности, его легитимность проистекает из иранских и исламских элементов.

Здесь необходимо подробнее остановиться на понимании Мас'уди монгольской проблемы в Мавераннахре. Несмотря на то, что Мас'уди знал о резне



и грабежах монголов в Мавераннахре из «Тарих-и Джахангуша» Джувайни и «Табакат-и Насири», он в значительной степени опустил эти сведения. Однако он конкретно упоминает, что «неверные татары и бездарные монголы» разрушили Багдад [С 479, л. 666; С 478, л. 466 — отсутствует слово «бездарные»). В повествовании Мас'уди о Чингисхане отсутствует восхваление и нет указания на то, что ханы Шибаниды являются его потомками. В рассказе о роде Чингиса, при описании потомков Джучи, нет упоминания о чингизидском происхождении как источнике легитимности Шибанидов [С 478, л. 189а-б]. Но в конце книги автор добавил к тексту краткую генеалогию и там указал, что «красноречивые секретари в существующих летописях записали родословную хана, авторитет которого подобен Феридуно, следующим образом: Абу-л-Хайр-хан сын... сына Джучи сына Чингисхана... сына Йафета сына Ноя» [С 478, л. 2456-246а]. Интересно, что в рукописи, написанной в XIX в., переписчик продолжил эту генеалогию и добавил сведения о ханах Аштарханидах [852, л. 360а-б].

Еще один интересный факт: автор продолжает историю Хулагуидов Ирана, а не историю улусов Джучи и Чагатай. В своем описании монгольских врагов Абу-л-Хайр-хана Мас'уди упоминает, что они из «рода Джучи» [С 478, л. 227b], и Абу-л-Хайр-хан черпает свою легитимность из ислама, чтобы бороться с ними [С 478, л. 227b-229а]. «Улус-Чагатай» упоминается в рассказе о тимуридской армии Мавераннахра [С 478, л. 213b].

Другое существенное обстоятельство — это обширное восхваление автором Тимура [С 478, л. 198b]. В рукописи С 478 упоминается, что мать Кучкунчи-хана, т. е. деда 'Абд-ул-Латиф-хана, была из дочерей Улугбека, а мать Мухаммад-хана Шайбани была из племени Боркут [С 478, л. 2446]. Это разъяснение становится более важным, если учесть, что сведения о Мухаммад-хане Шайбани в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» ограничены, и можно сказать, что в этой истории он был маргинализирован. Напротив, Мас'уди акцентирует внимание на ветви потомков Улугбека. В другой краткой всеобщей истории, написанной, вероятно, в Самарканде в 932/1525 г. под названием «Тарих-и шахи», основное внимание повествования также уделяется этой ветви, а Мухаммад-хан Шайбани представлен второстепенным персонажем (см.: [М 927]). Таким образом, можно сделать вывод, что историки различали ветви Шибанидов и неоднозначно относились к их взглядам и историческим претензиям (см. также [Уэлсфорд, 2009. с. 25; Comstock-Skipp, 2022, p. 76–78]).

Заключение

Мас'уди писал свой труд для 'Абд-ул-Латиф-хана, правителя Самарканда середины XVI в. В нем он постарался подать ему пример «предшествующих царей», представив таким образом хану модель Иранского царства. В данной статье показано, что историография является формой политического активизма и в своей совокупности порой приближается к дискурсу «княжеского зеркала». Поэтому образ средневековых историков как нейтральных секретарей должен быть переосмыслен. Более всего Мас'уди освещает вопросы, связанные со справедливостью и стабильностью, что можно рассматривать как реакцию на нестабильные условия Мавераннахра XVI в. Автор также пытается понять



новую ситуацию Мавераннахра путем отбора, редактирования и пересмотра истории. В начальных частях «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» во многом основана на трех книгах: «Табакат-и Насири», «Тарих-и Бенакети» и «Шахнаме» Фирдоуси, а в разделах истории Монголов и Тимуридов использованы «Тарих-и Джахангуша» Джувайни, «Зафар-наме» Йазди и «Тарих-и Рашиди». В разделе истории Абу-л-Хайр-хана автор иногда использовал уникальные источники устной истории. Текстуальный анализ книги показывает, что пересказ Мас'уди остроумен, и он изменяет повествование в соответствии с контекстом своего времени. В соответствии с поставленными целями Мас'уди при написании этого исторического труда сделал повествование максимально определенным и единообразным, используя более простой и понятный язык по сравнению со своими ранними текстами. Поэтому следует пересмотреть понимание всеобщей истории Средневековья как «простого повторения предыдущих текстов».

Список сокращений и обозначений

- ИТН — *История таджикского народа*. Т. IV. Ред. Х. Пирумшоев, А. Саидов, Р. Мукимов и др. Душанбе: Дониш, 2010.
- МИКХ — Ибрагимов С., Пищулина К., Юдин В. *Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений)*. Ч. 2. Алма-Ата: Академия наук Казахской ССР, 1969.
- 26188 — Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Британский Музей, Лондон, Великобритания. Шифр 26188.
- 852 — Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Библиотека СПбГУ, г. Санкт-Петербург, Россия. Шифр 852.
- 902 — Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Библиотека «Фарханг». Исфахан, Иран. Шифр 902.
- М 927 — *Тарих-и шахи*. Библиотека СПбГУ. Санкт-Петербург, Россия. Шифр М 927.
- С 478 — Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия. Шифр С 478.
- С 479 — Мас'уди б. Османи Кухистани, *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия. Шифр С 479.
- Сухайла, 1965 — Сухайла. *Субханкули-нама*. Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия. Шифр 1965.
- D403 — Дарвиш-Али Чанги. *Рисала-йи Мусики*. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия. Шифр D403.
- EI — *Encyclopedia Iranica*.

Список литературы / References

Рукописи / Manuscripts

1. Дарвиш-Али Чанги. *Рисала-йи Мусики*. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия. Шифр D403.
2. Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Библиотека СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия. Шифр 852.



3. Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Библиотека «Фарханг», Исфахан, Иран. Шифр 902.
4. Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Британский Музей, Лондон, Великобритания. Шифр 26188.
5. Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия. Шифр С 478.
6. Мас'уди б. Османи Кухистани. *Тарих-и Абу-л-Хайр-хани*. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург. Шифр С 479.
7. Сухайла. *Субханкули-нама*. Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия. Шифр 1965.
8. *Тарих-и шахи*. Библиотека СПбГУ. Санкт-Петербург, Россия. Шифр М 927.

Книги и статьи / Books and articles

1. Ахмедов Б. А. *Государство кочевых узбеков*. М.: Наука, 1965 [Ahmedov B. A. *State of nomadic Uzbeks*. Moscow: Nauka, 1965 (in Russian)].
2. Ахмедов Б. А. *Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. (письменные памятники)*. Ташкент: Фан, 1985 [Ahmedov B. A. *Historical and geographical literature of Central Asia 16th–18th centuries: written monuments*. Tashkent: Fan, 1985 (in Russian)].
3. Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. II. Ч. 2: *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии*. М.: Наука, 1964 [Bartol'd V. V. *Essays*. Vol. II. Part 2: *Problems of the history of Central Asia*. Moscow: Nauka, 1964 (in Russian)].
4. Додхудоева Л. Всемирная история как инструмент формирования имперской идеологии и идентичности в средневековом Мавераннахре. *Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия общественных наук*. 2014. № 1, pp. 245–254 [Dodkhudoyeva L. World history as an instrument for the formation of imperial ideology and identity in medieval Transoxiana. *Bulletin of the Tajik State University in Law, Business, Politics. Social Science Series*. 2014. No. 1, pp. 245–254 (in Russian)].
5. *История таджикского народа*. Т. IV. Ред. Х. Пирумшоев, А. Саидов, Р. Мукимов и др. Душанбе: Дониш, 2010 [Pirumshoev Kh. Saidov A., Mukimov R. and others (eds). *History of the Tajik people*. Vol. IV. Dushanbe: Donish, 2010 (in Russian)].
6. Камолов Х. Ш. *История вторжения кочевых племен Дашт-и Кипчака в Мавераннахр и Хорасан. XVI в.* Душанбе: Дониш, 2012 [Kamolov H. S. *The history of the invasion of the nomadic tribes of Dasht-i Kipchak into Transoxiana and Khorasan in 16th century*. Dushanbe: Donish, 2012 (in Russian)].
7. Ибрагимов С., Пищулина К., Юдин В. *Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений)*. Ч. 2. Алма-Ата: Академия наук Казахской ССР, 1969 [Ibragimov S., Pischulina K., Judin V. *Materials on the history of the Kazakh khanates of the 15th–18th centuries: from Persian and Turkic works*. Part 2. Almaty: Academy of Sciences of the Kazakh SSR, 1969 (in Russian)].
8. Миклухо-Маклай Н. Д. *Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения*. Вып. 3: *Исторические сочинения*. Отв. ред. О. Ф. Акимушкин. М.: Наука, 1975 [Mikluho-Maklai N. D. *Description of Tajik*



- and Persian manuscripts of the Institute of Oriental Studies. Issue 3: Historical works. Ed.-in-Chief O. F. Akimushkin. Moscow: Nauka, 1975 (in Russian)].
9. Самаркандские документы XV–XVI вв. Факсимиле, критический текст, перевод, введение, примечания и указатели О. Д. Чехович. М.: Наука; ГРВЛ, 1974 [*Samarkand documents of the 15th–16th centuries*. Facsimile, critical text, transl., introd., notes and indexes by O. D. Chekhovich. Moscow: Nauka; GRVL, 1974 (in Russian)].
 10. Семенов А. А. Культурный уровень первых Шейбанидов. *Советское востоковедение*. 1956. № 3. С. 51–59. [Semenov A. A. Cultural level of the first Shibanids. *Sovetskoe vostokovedenie (Soviet oriental studies)*. 1956. No. 3, pp. 51–59].
 11. Стори Ч. А. Персидская литература. Био-библиографический обзор. Ч. I. Пер. и ред. Ю. Э. Брегель. М.: Наука, 1972 [Stori Ch. A. *Persian literature. Bio-bibliographic review*. Part I. Transl. and ed. by U. Bregel. Moscow: Nauka, 1972 (in Russian)].
 12. *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР*. Т. V. Ташкент, 1960 [*Collection of oriental manuscripts of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR*. Vol. 5. Tashkent, 1960 (in Russian)].
 13. *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР*. Т. X. Ташкент, 1975 [*Collection of oriental manuscripts of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR*. Vol. 10. Tashkent, 1975 (in Russian)].
 14. Уэлсфорд Т. «Шахри-и санг-и сабз»: Тимуридское наследие в Самарканде в XVI–XVII вв. *Вестник Международного института центральноазиатских исследований*. Вып. 9. 2009. С. 23–32 [Welsford T. “Shahri-i sang-i sabz”: The Timurid Heritage in Samarkand in the 16th–17th Centuries. *Bulletin of the International Institute of Central Asian Studies*. Issue 9. 2009, pp. 23–32 (in Russian)].
 15. Ibn al-Tiqtaqa. *Al-Fakhrī*. Beirut: Dar al-Sader, 1966 (in Arabic).
 16. Bregel Y. Historiography xii. *Central Asia. EI*. Vol. XII, Fasc. 4, pp. 395–403. Originally Published: December 15, 2004. Last Updated: March 22, 2012. — Электронный ресурс: URL <https://www.iranicaonline.org/articles/historiography-xii> (accessed: 16.12.2024).
 17. Comstock-Skipp J. K. *Scions of Turan: Illustrated Epic Manuscripts of the 16th Century Abū'l-Khairid Uzbeks and Their Cross Dynastic Exchanges*. PHD dissertation. Leiden: Leiden University, 2022.
 18. Erkinov A. The Poetry of the Nomads and Shaybani Rulers of Transition to a Settled Society. *Central Asia on Display: Proceedings of the VII Conference of the European Society for Central Asian Studies (27–30 September 2000)*. G. Rasuly-Palczek, J. Katsching (eds). Vienna: Lit Verlag, 2004, pp. 145–150.
 19. *Fehrest-e nosakh-e khatti faarsi anstito sharghshenaasi abooreyhan birooni farhangestaan 'oloom ozbakestaan* (Каталог персидских рукописей Института Востоковедения Абу Рихана Бируни Академии наук Узбекистана). Vol. 1: Ali Mojani and others. Qom: Mara'shi Library. 1378/1999 (in Persian) [*Catalogue of Persian manuscripts of the Institute of Oriental Studies Abu Rihan Biruni of the Academy of Sciences of Uzbekistan*. Vol. 1: Ali Mojani and others. Qom: Mara'shi Library. 1378/1999 (in Persian)].



20. Ferdawsi. *Shahnameh / Book of Kings*. Vol. 1. Djalal Khaleghi-Motlagh (Ed.). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1386/2007 (in Persian).
21. Karimov O. *Adabiat-e farsi dar gharn-e 16 (Персидская литература XVI века)*. Tehran: Shahriaran, 1390/2011 (in Persian) [Karimov O. *Persian Literature of the 16th Century*. Tehran: Shahriaran, 1390/2011 (in Persian)].
22. Kügelgen Anke von. *BUKHARA viii. Historiography of the Khanate, 1500–1920*. EIr. Originally Published: July 15, 2009. Last Updated: July 13, 2012.
23. Leder S. 'Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature' in *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered*. Ed. by F. Regula and Y. Nequin. Cambridge: Harvard University Press, 2015, pp. 94–111.
24. Levi S. C., Sela R. (eds). *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*. Bloomington: Indiana University Press. 2010.
25. Melville Ch. Perceptions of History in Persian Chronicles of the Sixteenth–Seventeenth Centuries in Central Asia. *Memory and Commemoration across Central Asia*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2023, pp. 15–39.
26. Minhaj-i-Siraj Juzjani. *Tabaqat-i Nasiri*. Ed. by Abdul-Hai Habibi, Kabul (Afghanistan): Jahandran Ghori Cultural Foundation, 1391/2012 (in Persian).
27. McChesney R. D. Historiography in Central Asia since the 16th Century. *Persian Historiography. A History of Persian Literature*. Vol. X. Ed. by Ch. Melville. London: I. B. Tauris, 2012, pp. 503–531.
28. Mutribi Samarkandi. *Tazkire a-Sho'ara*. Ed. by Asghar Janfad. Tehran: Miras-e Maktoob, 1377/1998 (in Persian).
29. Nisari. *Muzakkir-i ahbab*. Ed. by Najib Mayel. Tehran: Markaz, 1377/1998 (in Persian).
30. Rashid al-Din, Fadl-Allah. *Jāmi' al-tavārikh. Tārīkh-i Iran va Islam*. Ed. by M. Raushan. Vol. 1. Tehran: Miras-e Maktoob, 2013 (in Persian).
31. Rezaeepuya A. Intertextual analysis of the History of Abū'l-Khair: an overview of the text and a case study of the Pishdadian section based on Gérard Genette's transcript. *Proceedings of the Fourth Conference on Literary Textual Research*. Vol. 4 (Āzar 1396 [November-December 2018]), pp. 601–634 (in Persian).
32. Robinson Ch. F. *Islamic Historiography*. Oxford: University of Oxford, 2004.
33. Ruzbihan Khunji, Fazlullah. *Suluk Al-Muluk*. Ed. by M. Movahed. Tehran: Kharazmi, 1362/1983 (in Persian).
34. Ruzbihan Khunji, Fazlullah. *Mihman-nama Bukhara*. Ed. by Manuchehr Sotoudeh. Tehran: Elmi farhangi, 1389/2010 (in Persian).
35. Safa Z. *Tarikh-e adabiat-e farsi dar Iran va ghalamrove zaban-e farsi (История литературы в Иране и персидском мире)*. Vol. 5/3. Tehran: Ferdos, 1370/1991 (in Persian) [Safa Z. *History of Literature in Iran and the Persian World*. Vol. 5/3. Tehran: Ferdos, 1370/1991 (in Persian)].
36. Schwarz F. Safavids and Ozbeks. *Safavid Persia in the Age of Empires: The Idea of Iran*. Ed. by Ch. Melville. London: I. B. Tauris, 2021, pp. 357–374.
37. Subtelny M. E. Art and politics in early 16th century central Asia. *Central Asiatic Journal*. 1983. Vol. 27. No. 1/2, pp. 121–148.
38. Tabatabaei J. *Nizam al-Mulk*. Tehran. Andishe mo'ser, 1390/2011 (in Persian).



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Резаипуя А. Об историографии Мас'уди б. Османи Кухистани
Ориенталистика. 2025;8(1):60–76

Информация об авторе

Резаипуя Али — приглашенный научный сотрудник на кафедре Центральной Азии и Кавказа, Восточный факультет Санкт-Петербургского университета (СПбГУ), Санкт-петербург, Россия; ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 22.10.2024; одобрена рецензентами 28.01.2025; принята к публикации 12.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Ali Rezaeepuya — visiting fellow at the Department of Central Asia and the Caucasus, Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia; ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 22.10.2024; approved after reviewing 28.01.2025; accepted for publication 12.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- History of philosophy
История философии
- Philosophical Anthropology,
Philosophy of Culture
Философская антропология,
философия культуры

PHILOSOPHY OF THE EAST
History of Philosophy
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 82-94 + 930.85 + 24(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-78-97>

Операция «Апроприация»: «Суждения из
“Описаний канонов и литературы”» Цзяо Хуна.
Часть I: Конфуцианство и даосизм

Николай Владимирович Руденко

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

nikolay_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>

Аннотация. Статья открывает серию публикаций о малоизученном источнике конца эпохи Мин — «Суждениях из “Описаний канонов и литературы”» («Цзин-цзи-чжи лунь» 經籍志論) выдающегося представителя Тайчжоуской школы янминизма Цзяо Хуна 焦竑 (1540–1620), содержащих суждения о семнадцати различных идейных направлениях Китая. В первой статье цикла представлен перевод и исследование первых двух разделов — «Семейство книжников-конфуцианцев» («Жу-цзя» 儒家) и «Семейство пути-дао» («Дао-цзя» 道家), посвященных конфуцианству и даосизму соответственно. Согласно гипотезе автора, в концепции Цзяо Хуна, выраженной в «Суждениях», конфуцианство занимает во взаимосвязанном синкретическом комплексе учений позицию главенствующего, целостного и всеобъемлющего, апроприирующего все остальные. Даосизм при этом сознательно ослабляется как возможный конкурент конфуцианства на данной позиции и предстает как потенциально полезное, но повсеместно превратно понимаемое, а также раздробленное на множество традиций учение.

Ключевые слова: Мин, китайская философия, неоконфуцианство, синкретизм, апроприация, конфуцианство, даосизм, Тайчжоуская школа, Цзяо Хун, Сы-ма Цянь, Го-ши цзин-цзи чжи

Благодарности: Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 23-78-01182, <https://rscf.ru/ru/project/23-78-01182/>.

Для цитирования: Руденко Н. В. Операция «Апроприация»: «Суждения из “Описаний канонов и литературы”» Цзяо Хуна. Часть I: Конфуцианство и да-



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



осизм. *Ориенталистика*. 2025;8(1):078–097. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-078-097>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-78-97>

The operation "Appropriation": "Discourses from the 'Descriptions of Canons and Literature' " by Jiao Hong Part I: Confucianism and Daoism

Nikolai V. Rudenko

*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
nikolay_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>*

Abstract. The article opens a series of publications about one understudied Late Ming source "Discourses from the Description of Canonical Literature" (Jing-ji-zhi lun 經籍志論). It is written by the outstanding representative of the yangmingist Taizhou School Jiao Hong 焦竑 (1540–1620) and contains judgments on seventeen different ideological groups of China. The first article in the series presents a translation and study of the first two sections — "The Family of Confucian Scribes" (Ru-jia 儒家) and "The Family of the Way" (Dao-jia 道家), dedicated to Confucianism and Daoism, respectively. According to the author's hypothesis, in Jiao Hong's conception, expressed in the "Discourses", Confucianism occupies a ruling, holistic and all-inclusive and appropriating position in the interconnected syncretic complex of teachings. Daoism is deliberately weakened as a possible competitor of Confucianism in occupying this position and appears to be presented as potentially useful, but widely misunderstood and fragmented into various traditions teaching.

Keywords: Ming, Chinese Philosophy, Neo-Confucianism, syncretism, appropriation, Confucianism, Daoism, Taizhou school, Jiao Hong, Sima Qian, Guo-shi jing-ji zhi

Acknowledgments: This research was sponsored by Russian Science Foundation, Project № 23-78-01182, <https://rscf.ru/en/project/23-78-01182/>.

For citation: Rudenko N. V. The operation "Appropriation": "Discourses from the 'Descriptions of Canons and Literature' " by Jiao Hong. Part I: Confucianism and Daoism. *Orientalistica*. 2025;8(1):078–097. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-078-097> (in Russian).

Цзяо Хун 焦竑 (1540–1620, величание (цзы 字) 弱侯 Жо-хоу, прозвания (хао 號) Шань-юань 澹園, И-юань 漪園 — философ, ученый и историк, один из последних представителей Тайчжоуской школы последователей Ван Ян-мина¹. Цзяо Хун сделал успешную, пусть и не стремительную карьеру

¹ Ван Шоу-жэнь 王守仁 (1472–1529, величание Бо-ань 伯安, прозвание Ян-мин 陽明) — «один из величайших китайских философов, крупнейший неоконфуцианец эпо-



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



ученого-конфуцианца: блестяще выдержав экзамен на высшую ученую степень *цзинь-ши* в 1589 г., он занял должность «редактора-составителя» (*сю-чжуань* 修撰) академии Хань-линь (*Хань-линь-юань* 翰林院), а в 1594 г. стал наставником наследника престола Чжу Чан-ло 朱常洛 (1582–1620), будущего императора Гуан-цзуна 光宗 (правил чуть более месяца в 1620 г.). В 1598 г. попал в опалу, оклеветанный недоброжелателями, и отправлен в южную провинцию Фуцзянь на должность помощника ведающего (*тун-чжи* 同知, букв. «едино ведающего») областью (*чжоу* 州) Фунин 福宁, вскоре после чего вышел в отставку. Цзяо Хун имел тесные связи в образованных кругах: учился у Гэн Дин-сяна² и Ло Жу-фана³, был близким другом Ли Чжи⁴ и, подобно последнему, отличался прямоотой и свободомыслием (подробно о его жизни и произведениях см.: [Ло Сяо-сян, 2019]).

Рассматриваемое в настоящем цикле статей произведение «Суждения из «Описаний канонов и литературы»» («Цзин-цзи-чжи лунь» 經籍志論), вошедшее в 22-й цзюань «Собрания господина Цзяо [по прозвищу] Шань-юань» («Цзяо-ши Шань-юань цзи» 焦氏澹園集), является сборником его суждений из собственного библиографического труда «Описание канонов и литературы для государственной истории» («Го-ши цзин-цзи чжи» 國史經籍志), которым он занимался в бытность редактором-составителем академии Хань-линь; при этом к прежнему набору разделов добавлен один новый. Высказывания Цзяо Хуна о философских школах располагаются в разделе «Учителя» («Цзы» 子) согласно классическому делению книг на четыре класса (*лэй* 類): «Каноны» («Цзин» 經), «Истории» («Ши» 史) «Учителя» и «Собрания» («Цзи» 集).

хи Мин 明 (1368–1644), создатель оригинальной доктрины в русле «учения о сердце» (*синь-сюэ* 心學), выдающийся литератор, каллиграф, педагог, военачальник и государственный деятель» [Кобзев, 2022, с. 7]. Представителям Тайчжоуской школы (*Тайчжоу сюэпай* 泰州学派) его последователей, названной так по прозвищу и месту рождения ее основоположника Ван Гэня 王艮 (1483–1541), были свойственны «эгалитарно-популистский характер демократических устремлений» и «склонность к утопическому («безумному» в официальной терминологии) реформаторству [Кобзев, 2022, с. 327].

² Гэн Дин-сян 耿定向 (1524–1596, величание Цзай-лунь 在倫, прозвания Чу-тун 楚侗, Тянь-тай 天台) — сановник и ученый, видный представитель Тайчжоуской школы, ученик Хэ Синь-иня 何心隱 (1517–1579, изначальные фамилия и имя Лян Жу-юань 梁汝元, величание Гуй-цянь 桂乾, прозвание Фу-шань 夫山), известен также эпистолярными дискуссиями с Ли Чжи (см. примеч. 4), вошедшими в «Книгу для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) последнего.

³ Ло Жу-фан 羅汝芳 (1515–1588, величание Вэй-дэ 維德, прозвание Цзинь-си 近谿) — представитель Тайчжоуской школы, ученик Ван Цзи (王畿 (1498–1583) и Янь Цзюня 顏鈞 (1504–1596).

⁴ Ли Чжи 李贄 (1527–1602, изначальные фамилия и имя Линь, Цзай-чжи 林載贄, величание Хун-фу 宏甫, прозвание Чжо-у 卓吾) — один из самых оригинальных мыслителей конца эпохи Мин, близкий тайчжоуской школе. Взгляды Ли Чжи могут быть охарактеризованы как «оппозиционный аутентизм» (см.: [Руденко, 2023]), его наиболее известные труды — «Книга для сожжения» и «Книга для сокрытия» («Цан-шу» 藏書).



Всего в «Суждениях» выделено семнадцать идейных направлений: «Семейство⁵ книжников-конфуцианцев» («Жу-цзя» 儒家), «Семейство пути-дао» («Дао-цзя» 道家), «Семейство Ша[кьямуни]» («Ши-цзя» 释家), «Семейство Мо» («Мо-цзя» 墨家), «Семейство закона» («Фа-цзя» 法家), «Семейство имен» («Мин-цзя» 名家), «Семейство продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политических связей]» («Цзун-хэн-цзя» 從橫家), «Разнородное семейство» («Цза-цзя» 雜家), «Семейство земледельцев» («Нун-цзя» 農家), «Семейство малых толков» («Сяо-шо-цзя» 小說家), «Семейство вооружённых» («Бин-цзя» 兵家) «Семейство небесных письмён» («Тянь-вэнь-цзя» 天文家), «Семейство календарей и чисел» («Ли-шу-цзя» 歷數家)⁶, «Семейство пяти стихий» («У-син-цзя» 五行家), «Семейство врачей» («И-цзя» 醫家), «Семейство искусных техник» («И-шу-цзя» 藝術家), «Семейство классификаторов» («Лэй-цзя» 類家)⁷. Ниже будет приведен перевод и исследование первых двух разделов — «Семейство книжников-конфуцианцев» и «Семейство пути-дао». Для перевода за основу было взято собрание сочинений (*Шань-юань цзи*) Цзяо Хуна 1999 г. [Цзяо Хун, 1999, с. 311–312], переводов источника на какой-либо из западных языков, как и на современный китайский, автору статьи обнаружить не удалось.

經籍志論

СУЖДЕНИЯ ИЗ «ОПИСАНИЙ КАНОНОВ И ЛИТЕРАТУРЫ»

子部

Часть «Учителя»

儒家

Семейство книжников-конфуцианцев

子語子夏曰：“女為君子儒，無為小人儒。”天子諸侯曰君，卿大夫曰子。孔子非以欲此名也，冀其並包兼容，而勿區區自營之謂也。子夏學不見大，而硜硜於言之信果，此與細民何異？

Учитель [Кун] в речи к Цзы-Ся⁸ сказал: «Ты будь книжником — “государевым сыном”, не будь книжником — “малым человеком”»⁹. Сын Неба и все

⁵ Под «семейством» (цзя 家) здесь и далее в тексте имеется в виду идейное семейство, школа.

⁶ Данный раздел отсутствует в «Описании канонов и литературы для государственной истории».

⁷ Помимо отмеченного выше отсутствия «Ли-шу цзя», в «Суждениях» слегка изменен порядок разделов: в «Описании» на пятой позиции располагается «Мин-цзя», а на шестой — «Фа-цзя», здесь — наоборот.

⁸ Бу-шан 卜商 (507–ок. 400 до н. э., величание Цзы-Ся 子夏) — один из ближайших учеников Конфуция.

⁹ Цитата из канонического конфуцианского произведения «Обсуждающие / Обсужденные речи» («Лунь-юй» 論語), глава «Это Юн» («Юн е» 雍也) [Лунь-юй, 2006, с. 76] (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломов, 1998, с. 343]). Термин «государев сын» (цзюнь-цзы 君子), который часто переводят как «благородный муж», по определению А. И. Кобзева — «конфуцианский термин для нормативной личности, впервые примененный в “Лунь-юе” для определения носителя социальных и этических благодатей. Про-



владельцы называются «государями», сановники и вельможи называются «сыновьями». [Однако] Учитель Кун не оттого желал [для Цзы-Ся] сего имени, это было сказано в надежде, чтобы тот совокупно обымал и всеохватно вмещал, а не ничтожно-ничтожно собою занимался. Цзы-Ся в учении не проявился великим, но был [твердым и упрямым, словно] стук камней, в благонадежности и результативности слов и поступков¹⁰. Сие от мелкого народа чем отлично?

荀卿氏有言儒，耨耕不如農夫，斲削不如工匠，反貨不如商賈譚詞，薦擗不如惠施、鄧析。若夫商德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，四海一家，歸命輻湊，蓋九流皆其用也。

У господина Сюнь-цина¹¹ имеются слова о книжниках-конфуцианцах: в пропальвании и пахоте несравнимы с мужами-земледельцами, в вырубании и строгании несравнимы с мастеровыми-плотниками, в оборачивании товара несравнимы с купцами-торгашами и плетущими словеса, в попираии и укывании [правды и лжи] несравнимы с Хуй Ши¹² и Дэн Си¹³. Ежели же,

тивопоставляется “ничтожному / маленькому человеку” (*сяо-жэнь* 小人), воплощению эгоистического прагматизма, неспособному выйти за рамки своей практической специализации («орудийности» *ци* 器) и преодолеть духовно-нравственную ограниченность» [Кобзев, 2022, с. 365]. Цзяо Хун творчески интерпретирует бином *цзюнь-цзы*, разделяя его на два слова со схожей семантикой — «государь» (*цзюнь* 君) и «сын» (*цзы* 子), последним из которых также именовался один из рангов знатности: такая трактовка подчеркивает руководящий статус нормативной конфуцианской личности, а вместе с этим и конфуцианства по отношению к остальным учениям.

¹⁰ Отсылка к «Лунь-юю», глава «Цзы-Лу» 子路: «Цзы-Гун, спрашивая, сказал: “Какового можно назвать служилым?”» Учитель сказал: “В поступках уже имеется стыд, посланный в четыре стороны [света] не опозорит государево предопределение — [такого] можно назвать служилым”. [Цзы-Гун] сказал: “Осмелюсь спросить про следующего за ним”. [В ответ было] сказано: “Тот, кого родичи прашура величают обладающим сыновней почтительностью; тот, кого сельская община величает обладающим послушанием младшего брата”. [Цзы-Гун] сказал: “Осмелюсь спросить про следующего за ним”. [В ответ было] сказано: “В словах непременно благонадежен, в поступках непременно результативен, [твердый и упрямый], словно стук камней, малый человек! Однако тоже можно счесть [его] являющимся следующим”. [Цзы-Гун] сказал: “Ныне ведущие управление каковы?” Учитель сказал: “Ах! Люди, [мера которым] — ковшик и корзинка, разве достойны учета?” (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломов, 1998, с. 395]) 子貢問曰：“何如斯可謂之士矣？”子曰：“行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。”曰：“敢問其次。”曰：“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。”曰：“敢問其次。”曰：“言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。”曰：“今之從政者何如？”子曰：“噫！斗筭之人，何足算也” [Лунь-юй, 2006, с. 196–197].

¹¹ Сюнь Куан 荀況 (313/290–238/215 до н. э.), известный также как Сюнь-цин 荀卿 (букв. «Сюнь-сановник»), — один из основоположников конфуцианства, автор трактата «Учитель Сюнь» («Сюнь-цзы» 荀子), в котором, в частности, выделил в качестве объекта критики «шесть толкований» (*лю-шо* 六說), представленных «двенадцатью Учителями» (*ши-эр цзы* 十二子).

¹² Хуй Ши 惠施 (ок. нач. IV — сер. III в. до н. э.) — знаменитый оратор и полемист, основоположник номинализма, или «семейства имен».

¹³ Дэн Си 鄧析 (конец VI в. до н. э.) — сановник и правовед, предполагаемый автор номиналистского трактата «Учитель Дэн Си» («Дэн Си-цзы» 鄧析子).



взвешивая благодать-дэ, утверждать ранжир и, оценивая способности, предлагать чины, дабы достойные и безобразные все обрели свои места, способные и неспособные все обрели свои чины, мириады вещей обрели свое подобающее, дела и изменения обрели свои отклики, [все в пределах] четырех морей стали одной семьей¹⁴, вернулись под [высшее] предопределение и сошлись-собрались¹⁵, тогда девять течений¹⁶ — все они будут в употреблении.

¹⁴ Отсылка к трактату «Учитель Сюнь», глава «Действенность книжников-конфуцианцев» («Жу-сяо» 儒效): «Сие — государева сына должная справедливость и благонадежность к людям! Проникает [всё] в [пределах] четырех морей — тогда Поднебесная откликается на это, подобно гомону. Это отчего? [Оттого, что] тогда ценные и именитые просянутся, а Поднебесная упорядочивается. Потому ближние, распевая песни, радуются этому, далекие, [из сил] выбиваясь и падая, устремляются к этому: в [пределах] четырех морей — словно одна семья, проникающей и достигающей родственности некому не последовать-покориться. (...) Оценивать [высоту] от возвышенности до низменности, видеть бесплодность и тучность [земель], ранжировать пять видов [злаков] — [в этом] государев сын не сравнится с мужем-земледельцем; проникать товары и богатства, оценивать [привлекательность] от красивого до отвратительного, различать ценное и презренное — [в этом] государев сын не сравнится с человеком торгашеским; устанавливать циркуль и угольник, располагать шнур и тушевую маркировку, быть спорым в употреблении запасенного — [в этом] государев сын не сравнится с человеком мастеровым; не дорожить [тем], таковы или не таковы правда и ложь, дабы [их] обоюдно попираť и укрывать [или] дабы [их] обоюдно стыдить и позорить, — [в этом] государев сын не сравнится с Хуй Ши и Дэн Си. Ежели же, определяя благодать-дэ, утверждать ранжир и, оценивая способности, предлагать чины, дабы достойные и безобразные все обрели свои места, способные и неспособные все обрели свои чины, мириады вещей обрели свое подобающее, дела и изменения обрели свои отклики, Шэнь [Дао] и [Учитель] Мо не обретут продвижение своих словес, Хуй Ши и Дэн Си не осмелятся пропитывать [всё] своими наблюдениями. Слова непременно будут [обладать] надлежащими принципами, дела непременно будут [обладать] надлежащими заботами — это то, после чего государев сын проявит свои достоинства (буквально — “станет тем, что длинно”. — Н. Р.)» (ср. пер. Дж. Ноблока [Knoblock, 1990, p. 71–72]) 此君子義信乎人矣! 通於四海, 則天下應之如響。是也何? 則貴名白而天下治也。故近者歌謠而樂之, 遠者竭蹶而趨之, 四海之內若一家, 通達之屬莫不從服。 (...) 相高下, 視境肥, 序五種, 君子不如農人; 通貨財, 相美惡, 辯貴賤, 君子不如賈人; 設規矩, 陳繩墨, 便備用, 君子不如工人; 不卹是非然不然之情, 以相薦樽, 以相恥忤, 君子不若惠施、鄧析。若夫譎德而定次, 量能而授官, 使賢不肖皆得其位, 不能皆得其官, 萬物得其宜, 事變得其應, 慎墨不得進其談, 惠施、鄧析不敢窺其察, 言必當理, 事必當務, 是然後君子之所長也 [Сюнь-цзы, 2011, с. 94–95].

¹⁵ Отсылка к «Новым писаниям» («Синь-шу» 新書) сановника, историка и литератора Цзя И 賈誼 (200–168 до н. э.), глава «Пять красот» («У мэй» 五美): «[Правящее] положение в [пределах четырех] морей подобно [тому, как] тело распоряжается рукой, а рука распоряжается пальцами, — некому не последовать укладу. Все владельцы по отношению к государю осмелятся совершить самоубийство, [но] не осмелятся противиться, сердцем знающие непременно [пойдут на казнь путем] искромсания и изрубления, [но] не осмелятся иметь иных сердечных [устремлений], сойдясь-соберясь и вместе двинувшись, вернутся под [высшее] предопределение к сыну Неба» 海內之勢, 如身之使臂, 臂之使指, 莫不從制。諸侯之君, 敢自殺, 不敢反, 心知必隨齒耳, 不敢有異心, 輻湊並進, 而歸命天子 [Синь-шу, 2012, с. 1954].

¹⁶ «Девять течений» (цзю лю 九流) впервые выделены в официальных «Ханьских писаниях» («Хань-шу» 漢書) в разделе «Описание искусных письмен» («И-вэнь чжи» 藝文志): «семейство книжников-конфуцианцев», «семейство пути-дао», «семейство



豈與小道曲學，僅僅自名者同乎哉？史遷敘諸家儒者才居其一，彼未得其真而即所睹記者當之，故以寡要少功為詬病。嗟乎！此不敢以望子夏，何論君子？

Разве с малыми путями-*дао* и витиеватыми учениями¹⁷, всего лишь самозванными, одинаково [это]? Историограф Цянь¹⁸ изложил, что среди всех семейств книжники-конфуцианцы занимают [позицию] лишь одного из них, другие [ученые] не ухватили его подлинной [мысли] и, соответственно, что увидели и запомнили, сочли надлежащим, потому приняли «краткость важного и малость эффективного» за постыдный недуг [книжников-конфуцианцев]¹⁹. Увы! Сим [образом] не осмелюсь взирать [даже] на Цзы-Ся, чего и судить о государевом сыне?

古今作者言人人殊，稍為綴敘，而或不純為儒也，亦備列之，殆益明儒之為大也已。

Древних и нынешних авторов слова от человека к человеку разнятся. Немного составил и изложил [их] — и [хотя] некоторые не в чистом [виде] являются книжниками-конфуцианцами, тоже подготовил и расположил их в ряд: пожалуй, [так] еще яснее книжники-конфуцианцы предстанут великими!

инь-ян» (*инь-ян цзя* 陰陽家), «семейство закона», «семейство имен», «семейство Мо», «семейство продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политических связей]», «семейство разнородных», «семейство земледельцев», «семейство малых толков». Все они совпадают с вышеупомянутыми у Цзяо Хуна, за исключением *инь-ян цзя*, впрочем, тематически его заменой можно считать *у-син-цзя*.

¹⁷ «Малые пути-*дао*» (*сяо-дао* 小道) и «витиеватые учения» (*цзюй-сюэ* 曲學) — уничижительное именование неконфуцианских идейных течений.

¹⁸ Сы-ма Цянь (司馬遷, ок. 145–86 гг. до н.э., величание Цзы-Чжан 子長) — основоположник китайской историографии, автор первого историко-биографического энциклопедического сочинения, охватившего период от мифической древности до современности, «Записок историографа» («Ши-цзи» 史記). В главе «Собственное послесловие великого князя-историографа» («Тай-ши-гун цзы-сюй» 太史公自序) автор цитирует суждение своего отца, также историографа, Сы-ма Тяня 司馬談 (ок. 166–110 до н.э.) о шести идейных направлениях — «семействе инь-ян», «семействе книжников-конфуцианцев», «семействе Мо», «семействе закона», «семействе имен» и «семействе пути-*дао*».

¹⁹ Отсылка к «Собственному послесловию великого князя-историографа»: «Книжники-конфуцианцы обширны, но кратки важным; утомляются, но малы эффективностью, вот оттого их делу и трудно исчерпывающе следовать. Однако ранжированную ими благопристойность государя и подданного, отца и сына и поставленные рядами [в нем] различия мужа и жены, старшего и младшего недопустимо перемениать (...) Те, кто является книжниками-конфуцианцами, берут за образец шесть искусных [классик]. Шести искусных [классик] каноны и предания числом тысячи и мириады, [и] за [несколько] поколений вкупе не оказаться способным проникать их учение, за соответствующие годы не оказаться способным до истощения изучить их благопристойность. Потому сказано: «обширны, но кратки важным; утомляются, но малы эффективностью». Что до [ими] поставленной в ряд благопристойности государя и подданного, отца и сына и ранжированных [ими] различий мужа и жены, старшего и младшего, [это] даже сотни [идейных] семейств неспособны переменить» (ср. пер. А. Р. Вяткина [Сыма Цянь, т. 9, 2010, с. 314]) 儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。 (...) 夫儒者以六藝為法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰「博而寡要，勞而少功。」若夫列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別，雖百家弗能易也 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 2486].



道家

Семейство пути-дао

九流, 唯道家為多端。昔黃、老、列, 莊之言清靜無為而已, 煉養服食所不道也。赤松子、魏伯陽則言煉養而不言清靜, 盧生、李少君則言服食而不言煉養, 張道陵、寇謙之則言符籙而不言煉養服食。迨杜光庭以來, 至近世黃冠, 獨言經典科教, 蓋不唯清靜之旨趣悞焉無聞, 而煉養服食之書, 亦未嘗過而問焉矣。而悉宗老氏, 以託於道家者流, 不亦謬乎!

Из девяти течений лишь семейство пути-дао является [имеющим] множество оконечностей. Некогда Хуан[-ди]²⁰, Лао[-цзы]²¹, Ле[-цзы]²² и Чжуан[-цзы]²³ говорили о чистоте с покоем и отсутствии воздействия, и только; выплавка [пилюль бессмертия] со взращиванием [жизни] и прием в пищу [снадобий] — это то, о чем [они] не трактовали. Чи-сун-цзы²⁴ и Вэй Бо-ян²⁵ же говорили о выплавке [пилюль] и взращивании [жизни] и не говорили о чистоте и покое; Лу-шэн²⁶

²⁰ Хуан-ди 黃帝 (букв. «Желтый Владыка») — мифический культурный герой древности, святомудрый государь и изобретатель, олицетворение сил почвы. Как сообщает Б. Л. Рифтин, «по даосским версиям, Хуан-ди постиг дао, сделался бессмертным (сянь) и улетел на драконе» [Рифтин, 2007, с. 664].

²¹ Лао-цзы / Учитель Лао (букв. «Старый Сын», другие имена — Лао Дань 老聃, Ли Эр 李耳, Бо-ян 伯陽) — мифологизированный основоположник даосизма, автор «Канона пути-дао и благодати-дэ» («Дао-дэ цзин» 道德經), по преданию был старшим современником Конфуция.

²² Ле Юй-коу 列禦寇 (IV в. до н. э.) — предполагаемый автор эклектичного ранне-даосского трактата «Учитель Ле» («Ле-цзы» 列子), в котором «излагаются положения даосской натурфилософии и космологии, в частности учение о постепенном разрывании единого первоначала — «Великих перемен» (*май и*) в мир «тмы вещей» (*вань у*)» [Торчинов, 2006, с. 295].

²³ Чжуан Чжоу 莊周 (ок. 369-ок. 286 до н. э., величание Цзы-Сю 子休) — один из основоположников даосизма, предполагаемый автор трактата «Учитель Чжуан» («Чжуан-цзы» 莊子), в котором «детализирована лапидарно изложенная в «Дао дэ цзине» критика искусственных достижений цивилизации и апологетика первоизданной древней простоты, что явилось важным вкладом в развитие даосского социального утопизма, ориентированного на идеалы гармонии с природой и естественного образа жизни» [Кобзев, 2006, с. 588].

²⁴ Чи-сун-цзы 赤松子 (букв. «Учитель Красная Сосна») — мифический наставник древнего божества земледелия Шэнь-нуна 神農, «повелитель дождей, который принимал «жидкий нефрит» («горный хрусталь?»), потом входил в огонь и сжигал себя (...) В более поздних сочинениях... в результате забвения древнейших представлений предание несколько изменено, и Чи-сун-цзы приписывается умение, приняв пилюлю из «ледяного нефрита», входить в огонь и не сгорать» [Рифтин, 2007, с. 729].

²⁵ Вэй Ао 魏翱 (ок. 100–170, величание Бо-ян 伯陽) — один из мифологизированных основоположников даосской алхимии, автор трактата «Свидетельство единения триады» («Цань-тун ци» 參同契).

²⁶ Лу Ао 盧敖 (конец III в. до н. э., также известен как Лу-шэн 盧生, букв. «Ученый Лу») — придворный маг и предсказатель, служивший первому императору Китая Ин Чжэну 嬴政 (259–210 до н. э., известен по титулу Цинь Ши-хуан-ди 秦始皇 — букв. «Циньский Начальный Августейший Владыка») и разыскивавший для него снадобье бессмертия. Согласно Сы-ма Цяню, отказался от добычи снадобья и сбежал, не в силах мириться с деспотизмом императора (см.: [Сыма Цянь, т. 2, 2003, с. 80]).



и Ли Шао-цзюнь²⁷ же говорили о приеме в пищу [снадобий] и не говорили о выплавке [пилюль] со возвращением [жизни]. Чжан Дао-лин²⁸ и Коу Цянь-чжи²⁹ же говорили о талисманах-амулетах и не говорили о выплавке [пилюль] со возвращением [жизни] и приеме в пищу [снадобий]. С Ду Гуан-тина³⁰ и до близких [к современности] поколений [носители даосских] желтых уборов единственно говорят о канонических сводах и обучении предписаниям — соответственно, не только в сущностных ориентирах чистоты и покоя темны и не слышаны, но и на книги о выплавке [пилюль] и возвращении [жизни] и приеме в пищу [снадобий] не случилось [им] наткнуться и разузнать! Но поголовно считают патриархом господина Лао, дабы поручить [ему] течение семейства пути-*дао*³¹. Не заблуждение ли!

²⁷ Ли Шао-цзюнь 李少君 (II в. до н. э.) — придворный маг и предсказатель ханьского императора У-ди (156–87 до н. э., личное имя Лю Чэ 劉徹, правил в 141–87 гг. до н. э.), знакомивший его со способами продления жизни и превращения вещей (см.: [Сыма Цянь, т. 2, 2003, с. 255–257]).

²⁸ Чжан Дао-лин 張道陵 / Чжан Лин 張陵 (ум. 156, величание Фу-хань 輔漢) — даосский отшельник, целитель, практик талисманной магии, основатель направления «пути-*дао* небесных наставников» («Тянь-ши дао» 天師道), позднее в народных культах стал почитаться как Небесный Наставник Чжан (Чжан Тянь-ши 張天師) (подробно см.: [Старостина, б. г.]).

²⁹ Коу Цянь-чжи 寇謙之 (365–448, величание Фу-чжэнь 輔真) — придворный маг и предсказатель императора Северной Вэй сяньбийца То-ба Тао 拓拔燾, (408–452, известен как Тай-у-ди 太武帝 правил в 420–452), критик и реформатор учения потомков Чжан Дао-лина о «пути-*дао* небесных наставников», добился признания даосизма как государственной идеологии, включил практику использования талисманов в официальный церемониал [Торчинов, 1993, с. 200–201].

³⁰ Ду Гуан-тин 杜光庭 (850–933, прозвание Бинь-шэн 賓聖, прозвание Дун-ин-цзы 東瀛子) — даосский философ, служащий при дворах империи Тан 唐 (618–907) и Ранней Шу (Цянь Шу 前蜀, 907–926), основатель школы «трех пещер» (*сань-дун* 三洞), автор множества даосских текстов и комментариев, вошедших в «Сокровищницу пути-*дао*» («Дао-цзан» 道藏).

³¹ Весь текст раздела с начала абзаца является пересказом энциклопедии «Письменных произведений пронизающие изыскания» («Вэнь-сянь тун-као» 文獻通考) Ма Дуань-линя 馬端臨 (1245–1325). Комментарий к «Книжному каталогу сокровищницы пути-*дао*» («Дао-цзан шу-му» 道藏書目) в ней гласит: «Техники семейства пути-*дао* разнообразны и [имеют] множество окончечностей, суждения прежних книжников-конфуцианцев в полноте [их описывают]: чистота и покой — [из них] одно толкование, выплавка [пилюль] бессмертия] и возвращение [жизни] — одно толкование, прием в пищу [снадобий] — еще одно толкование, талисманы-амулеты — еще одно толкование, канонические своды и обучение предписаниям — еще одно толкование. То, о чем говорилось в писаниях Хуан-ди, Лао-цзы, Ле Юй-коу, Чжуан Чжоу, — это чистота с покоем и отсутствие воздействия, и только; и немного касались дел выплавки [пилюль] и возвращения [жизни], [а] прием в пищу [снадобий] и далее — то, о чем не трактовали. Что до последователей Чи Сун-цзы и Вэй Бо-яна — то говорили и не говорили о выплавке [пилюль] и возвращении [жизни] и не говорили о чистоте и покое. Последователи Лу Шэна, Ли Шао-цзюня и Луань Да же говорили о приеме в пищу [снадобий] и не говорили о выплавке [пилюль] и возвращении [жизни]. Последователи Чжан Дао-лина и Коу Цянь-чжи же говорили о талисманах-амулетах и не говорили ни о выплавке [пилюль] и возвращении [жизни], ни о приеме в пищу [снадобий]. С Ду Гуан-тина и далее



夫道以深為根，以約為紀，以虛極靜篤為至，故曰：虛者道之常，因者君之綱。此古聖人秉要執中，而南面無為之術也，豈有幾於長生哉？然以彼翛然玄覽，獨立垢勢之外，則乘雲御風，揮斥八極，超無有而獨存，特餘事耳。昧者至棄本逐末，誕欺迂怪，因而乘假託之書，彌以益眾。嗟乎！世惟卓識殫洽者，能辨學之正偽。彼方士非研精教典，獨會於心，烏能知其純駁，擇善而從也。

В пути-*дао* глубина считается корневищем, стягивание считается основной³², предельность полостности и серьезность покоя³³ является дохождением [до совершенства], потому сказано: «Полостность — постоянство пути-*дао*,

вплоть до близких [к современности] поколений последователи наставников в желтых уборах же сосредоточенно говорят о канонических сводах и обучении предписаниям, так называемые «талисманы-амулеты» — это лишь в их учении одно дело, поэтому не только толкования о чистоте с покоем и отсутствии воздействия [хоть] в общих чертах неспособны познать сущностные устремления, [но] даже на так называемые писания о выплавке [пилюль] со взращиванием [жизни] и приеме в пищу [снадобий] также еще не случалось [им] наткнуться и разузнать! Однако все желают прикинуться, будто господин Лао является их патриархом-правителем и [они] осуществляют его учение» 道家之術，雜而多端，先儒之論備矣。蓋清淨一說也，煉養一說也，服食又一說也，符籙又一說也，經典科教又一說也。黃帝、老子、列禦寇、莊周之書所言者，清淨無為而已，而略及煉養之事，服食以下，所不道也。至赤松子、魏伯陽之徒，則言煉養而不言清靜。盧生、李少君、樂大之徒，則言服食而不言煉養。張道陵、寇謙之之徒，則言符籙而俱不言煉養、服食。至杜光庭而下，以及近世黃冠師之徒，則專言經典科教，所謂符籙者，特其教中一事，於是不惟清淨無為之說略不能知其旨趣，雖所謂煉養服食之書，亦未嘗過而問焉矣。然俱欲冒以老氏為之宗主，而行其教 [Ма Дуань-линь, цз. 225]. Имеется расхождение между цитируемым и цитирующим текстами: Ма Дуань-линь утверждает, что Хуан-ди, Лао-цзы, Ле-цзы и Чжуан-цзы хоть и немного, но говорили о выплавке пилюль бессмертия и взращивании жизни, а Цзяо Хун — что совсем не говорили. Кроме того, Цзяо Хун исключил из упоминания Луань Да — возможно, потому что последний был казнен за шарлатанство и обман императора и не был сочтен достойным.

³² Отсылка к «Учителю Чжуану» («Чжуан-цзы» 莊子), глава «Поднебесная» («Тянься» 天下), в которой говорится о Лао-цзы: «Люди все ищут благополучия, [он же] сам в одиночку был согбенным и целостным, говоря "лишь бы избежать бедствий"; считал глубину корневищем, считал стягивание основой, говоря: "Твердое — значит разрушится, острое — значит затупится"» (ср. пер. В. В. Малявина [Чжуан-цзы, Ле-цзы, 1995, с. 281]) 人皆求福，己獨曲全，曰：“苟免於咎。”以深為根，以約為紀，曰：“堅則毀矣，銳則拙矣。” [Чжуан-цзы..., 1983, с. 881].

Термин «стягивание» (юэ 約) также используется в «Лунь-юе», фраза повторяется дважды в главах «Это Юн» и «Янь Юань» 顏淵: «Учитель сказал: "Государев сын расширяет учение письменами, стягивает его посредством благопристойности — так и можно избежать отклонений"» (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломов, 1998, с. 345, 385]) 子曰：“君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！” [Лунь-юй, 2006, 82, 179]. Конфуций применял стягивание в процессе наставничества, о чем говорит его лучший ученик Янь Хуй 顏回 (521–481 гг. до н.э.) в главе «Учитель редко» («Цзы-хань» 子罕): «Муж-Учитель [Кун] последовательно-последовательно так добр в увлечении людей: расширяет меня посредством письмен, стягивает меня посредством благопристойности» (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломов, 1998, с. 365]) 夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮 [Лунь-юй, 2006, с. 122]. Таким образом, «стягивание» и у Конфуция, и у Чжуан-цзы — это не столько ограничение других, сколько благотворное самоограничение.

³³ Отсылка к «Канону пути-*дао* и благодати» («Дао-дэ цзин» 道德經), глава 16: «Достигнуть предельности полостности, охранять серьезность покоя» (ср. пер. А. И. Кобзева [Кобзев, 2023, с. 115]) 致虛極，守靜篤 [Лао-цзы Дао-дэ..., 2008, с. 35].



предпосланность — устой государя»³⁴. Сие — техника, [согласно которой] в древности святомудрые люди держались важного и ухватывались за срединное, а у обращенных лицом на юг [правителей]³⁵ отсутствовало воздействие³⁶, разве было [в ней хоть] сколько-нибудь о продлении жизни? Тогда помимо того, что те [святомудрые и правители обладали] беспрепятственностью³⁷, сокровенно видели и в одиночку устанавливались вне грязи и смятений³⁸, стало быть, седлание облаков и управление ветрами, размашистое расширение восточных пределов³⁹, преодоление отсутствия наличия и сохранение в одиночку⁴⁰ —

³⁴ Цитата из «Собственного послесловия великого князя-историографа» Сы-ма Цяня, который, в свою очередь, также цитирует здесь другое произведение, — предположительно, несохранившийся фрагмент трактата «Учитель Долины Навей» («Гуй-гу-цзы» 鬼谷子) [Сыма Цянь, т. 9, 2010, с. 512], который считается основополагающим для «Семейства продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политических связей]» и сочетает в себе идеи даосизма и легизма [Кобзев, 2006, с. 208].

³⁵ Отсылка к «И-вэнь чжи»: «Течение представителей [идейного] семейства пути-*дао* ведь происходит от чиновников-историографов, которые на протяжении [времен] описывали древний и нынешний путь-*дао* успеха и поражения, злополучия и благополучия, после чего познали, [как] придерживаться важного и ухватываться за корень, быть в чистоте и полостности, дабы себя охранять, низости и слабости посредством себя держать. Сие — техника [того, кто] людям государь и к югу лицом обращен» 道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也 [Бань Гу, 1999, с. 1370].

³⁶ Отсылка к «Лунь-юю», глава («Вэй Лин-гун» 衛靈公): «Учитель сказал: “При отсутствии воздействия упорядочивающий — это Шунь! Какое там воздействие — почтительно сам был прямо к югу обращен, и только”» (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломов, 1998, с. 411]) 子曰：“無為而治者，其舜也與！夫何為哉，恭己正南面而已矣” [Лунь-юй, 2006, с. 232].

³⁷ Отсылка к «Чжуан-цзы», глава «Великий пращур-наставник» («Да цзун-ши» 大宗師): «В древности подлинные люди не знали радости от жизни, не знали отворачивания к смерти, они выходили [в жизнь] без удовольствия, они входили [в смерть] без сопротивления, беспрепятственно уходили, беспрепятственно приходили, и только!» (ср. пер. В. В. Малявина [Чжуан-цзы, Ле-цзы, 1995, с. 94]) 古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣 [Чжуан-цзы..., 1983, с. 169].

³⁸ У Ма Дуань-линя в разделе «Сорокадевятиглавый канон» («Сы-ши-у чжан цзин» 四十九章經) вместо «в одиночку» (獨) — «отступали» (卻), а вместо «смятений» (紛) — «мешанин» (紛) [Ма Дуань-линь, цз. 224].

³⁹ Образно о выходе за пределы возможностей обычного человека, под «восемью пределами» (ба-цзи) подразумеваются страны света. Фразеологизм восходит к «Чжуан-цзы», глава «Тянь Цзы-Фан» 田子方: «Тот, кто является дошедшим [до совершенства] человеком, наверху всматривается в сине-зеленое небо, внизу погружается в желтый источник, размашисто расширяет восемь пределов, духо[подобная] пневма [его] не меняется» (ср. пер. В. В. Малявина [Чжуан-цзы, Ле-цзы, 1995, с. 193]) 夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變 [Чжуан-цзы..., 1983, с. 551].

⁴⁰ Отсылка к финальным строкам «Оды о великом человеке» («Да-жэнь фу» 大人賦) сановника и поэта Сы-ма Сян-жу 司馬相如 (179–117 до н.э.), в которой описывается даосский небожитель: «Оседлал пустоту и отсутствие и наверх удаляется, ах! / Превозмог и друзей неприсутствие и один сохранился [в веках]» 乘虛無而上假兮，超無友而獨存 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 2332] (ср. пер. А. Р. Вяткина [Сыма Цянь, т. 9, 2010 с. 121]).



это [были] лишь остаточные дела⁴¹. Помутненные доходят до отбрасывания корня и преследования верхушки, хвастливого обмана о небывалых чудесах и потому седлают фальшивые и подставные книги, чтобы распространить [его] на еще больший люд⁴². Увы! В мире лишь выдающиеся и знающие всё и вся способны различить, что в учении правильное и ложное. Те [владеющие тайными] методами мужи не изучают и не оттачивают обучающие своды, отдельно постигают [учение] сердцем, как могут познать его чистое и пестро-неоднозначное⁴³, выбрать доброе и последовать⁴⁴?

世行《道藏》，視隋、唐、宋著錄尤汎濫不經，今稍刪次之如右。

У Ма Дуань-линя и Цзяо Хуна «отсутствие друзей» (у-ю 無友) заменено на омонимичное и графически схожее «отсутствие наличия» (у-ю 無有) [Ма Дуань-линь, цз. 224].

⁴¹ Вновь пересказ энциклопедии Ма Дуань-линя, комментариев к «Сорокадевятиглавomu канону»: «Дун-по величал [Лао-цзы и Инь Си] так: “Обширны, велики, и древни, и подлинны люди / И Лао [по имени] Дань, и Заставный И-си / Одни — мириадам вещей показателем будут, / продление жизни — дела дополнительные [си]”. Они неудержимо сокровенно видели, отступали и устанавливались вне грязи и мешанин, не были скованы вещами — вот и седлали звезды и занимали облака, размашисто расширяли восемь пределов, преодолевали отсутствие и наличие и в одиночку сохранялись — еще кто управился бы [с этим]?» 東坡稱：“博大古真人，老聃、關尹喜。獨立萬物表，長生乃餘事。”其儻然玄覽，卻立垢紛之外，不為物所梏，則乘星載雲，揮斥八極，超無有而獨有，又誰禦哉！ [Ма Дуань-линь, цз. 224]. Дун-по 東坡 — прозвание знаменитого поэта Су Ши 蘇軾 (1037–1101), в пассаже цитируется шестое стихотворение его цикла «В унисон [написанные] одиннадцать разнородных стихотворений» («Хэ цза ши ши-и шоу» 和雜詩十一首) [Су Ши, цз. 32]. Инь Си 尹喜 — легендарный хранитель заставы, через которую, по преданию, Лао-цзы отправился на запад и оставил перед уходом «Дао-дэ цзин», почитается как ученик Лао-цзы.

⁴² Отсылка к «И-вэнь-чжи»: «[Приближение к состоянию] духов и небожителей — то, чем сберегается подлинность природы и предопределения и странствуется-ищется за их пределами: лишь бы очистить помыслы и уравновесить сердце, сделать одинаковым пространство смерти и жизни и добиться отсутствия тревоги и трепета в груди. Однако если некоторые сосредотачиваются на этом как на заботах, то письменна с хвастливым обманом о небывалых чудесах распространяются на еще больший [люд] — это не то, чему учили святомудрые цари» 神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也，聊以濫意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也 [Бань Гу, 1999, с. 1397].

⁴³ Пересказ Ма Дуань-линя, «Сорокадевятиглавый канон»: «Лишь у выдающихся и знающих всё и вся отсутствуют заблуждения насчет правильного и ложного в древних писаниях, [а] те [владеющие тайными] методами мужи в [одеянии из] перьев коли не изучают и не оттачивают обучающие своды и в одиночку постигают [учение] сердцем, как могут познать тех писаний чистое и пестро-неоднозначное?» 惟卓識殫治者，無惑乎古書之正偽；彼方士羽人，苟非研精教典，獨會於心，烏能斷其書之純駁哉？ [Ма Дуань-линь, цз. 224].

⁴⁴ Отсылка к «Лунь-юю», глава «Излагать и» («Шу эр» 述而): «Учитель сказал: “Три человека ступают — непременно имеется среди них мне наставник. [Следует] выбрать их доброе и следовать ему, [выбрать] их недоброе — и исправить его”. (...) Учитель сказал: “Ведь имеются такие, что не знают, а делают — во мне отсутствует это. Многим наслышаться, выбрать из этого доброе и следовать ему, многого навидеться и узнать это: [такое] знание этого — последующее”» (ср. пер. Л. С. Переломова [Переломова, 1998, с. 351]) 子曰：“三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。” (...) 子曰：“蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也” [Лунь-юй, 2006, с. 95].



В мире ходящая «Сокровищница пути-*дао*», смотря по суйским, танским и сунским произведениям и записям, особенно наводнена и затоплена неканоническим, ныне немного обрезал и упорядочил ее, см. правее⁴⁵.

* * *

«Суждения» Цзяо Хуна, как было продемонстрировано выше, наполнены отсылками к классическим текстам — частично в виде прямых цитат, частично — в виде неявных аллюзий. Открывают произведение слова Конфуция, призывавшего книжников-жу быть «государевыми сыновьями», а не «малыми людьми». Ключевой способностью первого объявляется способность быть всеобъемлющим и всеохватным, а не ограничиваться собственными конкретными заботами, пусть даже и проявляя в них надежность и результативность.

Следом цитируется знаменитый конфуцианец Сюнь-цзы, известный в том числе как первый критик и классификатор идейных течений, отстаивавший превосходство и главенство над ними конфуцианства и инкорпорирующий в него ряд легистских идей. Сюнь-цзы, впрочем, не был абсолютным инклизивистом и решительно отбрасывал как вредоносное, например, моизм и номинализм (что показательно, эти критические пассажи в «Суждениях» не цитируются). Цзяо Хун же идет дальше своего предшественника и включает в сферу ведения конфуцианства все остальные учения, понимая миссию жу-цзя как отведение им правильной роли и ранжира, тем самым обеспечивая объединение Поднебесной, словно семьи. Это означает, что все течения должны быть консолидированно подчинены императорской власти («вернуться под [высшее] предопределение и сойтись-собраться», *гуй-мин фу-цоу* 歸命輻湊), а затем «употреблены» (*юн* 用) в интересах государства, — подобная задача полностью соответствует положению автора-госслужащего.

Заметное внимание уделяется и рассуждениям о «деяти учениях» Сы-ма Тяня, который, нужно заметить, вовсе не ставил на первое место конфуцианство, а считал его только одним из шести семейств, причем имеющим значительные недостатки — «краткость важного и малость эффективного» (*гуа-яо шао-гун* 寡要少功). Цзяо Хун явно не разделяет эту позицию, хотя и не решается открыто возражать великому историографу, а лишь сетует на якобы непонимание его подлинных мыслей последующими поколениями. Впрочем, если сопоставить слова Сы-ма о конфуцианцах с его же оценкой даосов, становится очевидным, кому в «Записях историографа» отдается пальма первенства в деле управления государством:

«Семейство пути-*дао* побуждает людей концентрировать дух и сосредотачиваться воедино, в движении смыкаться с отсутствием форм, убогостворить и удовлетворить мириады вещей. Оно как техника таково: предпосылается великой покорностью [семейства] инь-ян, берет доброе от [семейств] книжников-конфуцианцев и моистов, сгребает важное от [семейств] имен и закона, вместе со временем перемещается и сдвигается, откликается вещей

⁴⁵ В «Библиографии» суждения Цзяо Хуна помещены после списка сочинений.



изменениям и преобразованиям, устанавливает обычаи и осуществляет дела, делает отсутствующим неподобающее; [область им] указуемого стянута, и [им] легко орудовать: дел мало, а эффекта много. Книжники-конфуцианцы же — не таковы. Считают, что главенствующий над людьми — эталон и показатель для Поднебесной: правитель инициирует — и подданные следуют. Если по сему, то правитель утомляется, а подданные ленятся. [Если же] доходить до важного в великом пути-*дао*, [это] уход от сильных страстных излишеств, избавление от чуткости и просветленности, отпусканье сего и отдача [себя] технике. Дух [если] в великом употреблении — тогда иссякает, форма [если] в великом утомлении — тогда недужит. Дух и форма [если] волнениями движимы, [то и] пожелаешь с Небом и Землей быть долговечным и длительным — это не то, о чем [возможно было бы] услышать» (ср. пер. А. Р. Вяткина [Сыма Цянь, т. 9, 2010, с. 315]) 道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。儒者則不然。以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，紬聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 2486].

Очевидно, вышеприведенное описание конфуцианцев задачам Цзяо Хуна соответствовало далеко не вполне, поэтому он делает попытку обратить выделенный Сы-ма «постыдный недуг» в подвиг — и представить «краткость важного и малость эффективного» как нечто положительное, противоположное красноречивому многословию и концентрации на практической эффективности, которые есть удел «орудийных» малых людей, а не государевых сыновей-руководителей.

Наконец, закрепляя за конфуцианством качество всеобъемлющести, в завершение раздела Цзяо Хун подчеркивает, что включил в него работы не только чистых конфуцианцев, и утверждает, что такая инклюзивность позволит лучше проявить величие этого идейного семейства.

Второй раздел «Суждений», посвященный даосизму, в значительной мере является пересказом Ма Дуань-линя. Учитывая, что Цзяо Хун известен как автор комментариев к даосским сочинениям — в том числе «Крыльев[-комментариев] к “Учителю Чжуану”» («Чжуан-цзы и» 莊子翼) и «Крыльев[-комментариев] к “Учителю Лао”» («Лао-цзы и» 老子翼), едва ли это объясняется его недостаточной осведомленностью в данной тематике: скорее кажется оправданным предположить, что «Письменных произведений прощающие изыскания» прекрасно подходили автору и с точки зрения авторитетности, и с точки зрения выражения нужного замысла.

Суждения о «семействе пути-*дао*» начинаются с утверждения наличия у него «множества оконечностей» (*до дуань* 多端): помимо продолжения ранее взятого автором курса на апологию инклюзивности, это также служит ликвидации конкурента Конфуция — даосского патриарха Лао-цзы — в качестве безусловного лидера и основоположника учения, а самого даосизма — в качестве конкурента конфуцианства по степени единства и структурной целостности традиции. Более того, Цзяо Хун заявляет, что сами



последователи даосизма не вполне отдают себе отчет в подлинном состоянии своего учения.

В чем же необходимость такой резкой атаки? Как представляется, не последнюю роль в этом играет необходимость пересмотреть заданное Сы-ма Танем преимущество даосизма над конфуцианством применительно к управлению. Так, он говорил: «У семейства пути-дао отсутствует воздействие, также сказано, что ответствует не воздействие; его плодам легко вступить в действие, его словеса трудно познать. В его технике полостность и отсутствие являются корнем, предпосланность и следование являются применением. Отсутствует свершившееся положение, отсутствует постоянная форма, потому [оно] способно до истощения изучить свойства мириад вещей. Не воздействует вещей перед, не воздействует вещей после, потому [оно] способно главенствовать над мириадами вещей. Наличие закона и отсутствие закона предпосылается временем и становится деянием; наличие меры и отсутствие меры предпосылается вещами и примыкает-стыкуется [с ними]. Потому сказано: “Святомудрый человек не разлагается, времен изменение является [тем, что он] отстаивает. Полостность — это постоянство пути-дао, предпосланность — это устой государя”» (ср. пер. А. Р. Вяткина [Сыма Цянь, т. 9, 2010, с. 316–317]) 道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 2488].

Таким образом, по мнению отца великого историографа, государь способен главенствовать над всеми вещами именно потому, что обладает, подобно пути-дао, «полостностью» (*сюй* 虛), то есть отсутствием какого-либо предвзятого наполнения, и «предпосланностью» (*инь* 因), то есть действует согласно уже сформировавшимся предпосылкам: этому учит именно семейство пути-дао, а не многословное и малоэффективное конфуцианство. Разумеется, для успешной апроприации конфуцианством даосизма такую точку зрения требовалось убедительно пересмотреть. Профессор Пекинского университета Чжан Сюэ-чжи даже утверждает, что Цзяо Хун выражает крайнее недовольство оценкой Сы-ма Тяня [Чжан Сюэ-чжи, 2008, с. 374] — хотя, справедливо ради, формально эта критика, как уже было отмечено, направлена не на самого историографа.

Итак, для ослабления конкурента Цзяо Хун в «Суждениях» представляет семейство пути-дао не целостным искусством управления государством, а конгломератом раздробленных ответвлений, направленных по большей части на индивидуальное совершенствование: «чистоты и покоя» (*цин-цин* 清靜), «отсутствия воздействия» (*у-вэй* 無為), «выплавки [пилюль бессмертия] и возвращения [жизни]» (*лянь-ян* 煉養), «приема в пищу [снадобий]» (*фу-ши* 服食) и «талисманов-амулетов» (*фу-лу* 符籙). В развитие этой линии далее подчеркивается опасность принять второстепенное за главное и впасть в соблазн сосредоточиться исключительно на обретении сверхъестественных способностей даосских небожителей, в первую очередь — продления жизни. Чэнь Хао-чжэ в своей докторской диссертации о Цзяо Хуне усматривает здесь критику отнесения к даосизму «религиозных элементов» — изго-



товления чудодейственных пилюль и талисманов-амулетов, из-за которых якобы не могут в должной мере проявиться подлинные даосские знания; по мнению исследователя, Цзяо не признавал эти элементы аутентичной частью учения о пути-*дао* [Чэнь Хао-чжэ, 2016, р. 103]. С этим трудно согласиться: и канонические тесты, и техники изготовления пилюль, и применение талисманов-амулетов подаются Цзяо Хуном в одном ряду как разные аспекты, или «края» (*дуань* 端), одного и того же идейного семейства; нежелательной представляется ограниченность любыми из них.

Показательно, что не просто игнорируется, но даже прямо отрицается наличие высказываний Ли Шао-цзюня о выплавке пилюль бессмертия и взращивании жизни, несмотря на то что даже в классическом труде Сы-ма Цяня приводятся такие слова даоса, обращенные к императору У-ди: «Шао-цзюнь сказал Высшему: “Приносят жертвы [божеству] очага — тогда привлекают вещественных духов, привлекают вещественных духов — и киноварный песок можно преобразить в желтый металл, [если] желтый металл довести до свершения, чтобы стал сосудом для пищи и питья — тогда прибавится долголетия, прибавится долголетия — и со средь моря на Пэнлае [пребывающими] небожителями возможно будет свидеться, [если] свидеться с ними посредством жертвоприношения Небу и Земле — тогда не умрете, с Хуан-ди [было именно] так”» (ср. пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина [Сыма Цянь, т. 2, 2003, с. 256] 少君言於上曰：“祠灶則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也” [Сы-ма Цянь, 1999, с. 320] (об алхимической деятельности Ли Шао-цзюня см. также: [Торчинов, 1993, с. 63–64; 158]). Аналогично игнорируется и опыт Коу Цянь-чжи в изготовлении снадобий бессмертия [Торчинов, 1993, с. 208]. Такой избирательный учет исторических данных может свидетельствовать о наличии как у Цзяо Хуна, так и у Ма Дуань-линя намерения искусственно представить даосскую традицию раздробленной на отдельные, слабо связанные между собой фрагменты.

Наконец, в финале раздела Цзяо Хун уже от себя, а не пересказывая Ма Дуань-линя, добавляет, что в «Дао-цзане», особенно среди сочинений последних эпох, имеется множество неканонического и достойного сокращения, что доводит контраст между конфуцианством и даосизмом до завершенности. Конечно, полной дискредитации последнего при этом не происходит: его техники признаются потенциально уместными для использования правителями и святомудрыми (в этом же фрагменте, кстати, цитируется третий авторитетный источник, содержащий одну из наиболее ранних классификаций школ и течений древнего Китая, — «И-вэнь-чжи»). Показательны, однако, оговорки этого признания: во-первых, для понимания, что в учении пути-*дао* правильно, а что ложно, необходимо обладать исчерпывающим знанием «всего и вся» (*дань-ця* 殫洽), во-вторых — корректное использование даосских техник («выбрать доброе и последовать») иллюстрируется аллюзией к классическому конфуцианскому «Лунь-юю».

Итак, уже на примере первых двух разделов «Суждений» Цзяо Хуна явно просматривается утверждение им взаимосвязанного синкретического комплекса во главе со всеобъемлющим конфуцианством, которое, по сути, апро-



приирует иные учения или, пользуясь терминологией С. Ю. Рыкова, демонстрирует «сильный иерархический инклюзивизм» [Рыков, 2022, с. 77–81]. Даосизм при этом сознательно ослабляется как возможная альтернатива конфуцианству на главенствующей позиции и предстает как потенциально полезное, но повсеместно превратно понимаемое учение, включающее в себя множество раздробленных традиций.

Ценным для изучения здесь представляется в первую очередь аргументация и обоснование подобной апроприации, для чего используются многочисленные отсылки к канонической литературе; кроме того, реконструкция и исследование подобных обобщающих концепций позволяют уточнить представления о различных идейных школах, свойственные интеллектуальным кругам конца эпохи Мин — времени пребывания традиционного Китая на пике своего независимого развития накануне вскоре последовавших маньчжурского завоевания и активного проникновения в Поднебесную западных учений.

Список литературы / References

1. Бань Гу 班固. *Хань-шу 漢書 (Писания о Хань)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1999 (на кит. яз.) [Ban Gu. *Han shu*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].
2. Кобзев А. И. Гуй-гу-цзы; Чжуан-цзы. *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 1: *Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 207–208; 584–589 [Kobzev A. I. Guiguzi, Zhuangzi. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. E. (eds). *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 207–208; 584–589 (in Russian)].
3. Кобзев А. И. *Ван Ян-мин и его «Записи преподаваемого и воспринятого»*. Исследование и перевод. М.; СПб.: Нестор-История, 2022 [Kobzev A. I. *Wang Yangming and his «Records of the Taught and Perceived»*. Moscow, Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2022 (in Russian)].
4. Кобзев А. И. Канон пути-дао и благодати. *Вопросы философии*. 2023. № 3. С. 112–131 [Kobzev A. I. The Canon of Way-Dao and Grace. *Problems of Philosophy*. 2023. № 3, pp. 112–131 (in Russian)].
5. Лао-цзы Дао-дэ цзин чжу-сяо-ши 老子道德经注校释 («Канон о пути-дао и благодати» Учителя Лао: с примечаниями, сверкой и разъяснениями). Примеч. Ван Би 王弼, сверка и разъяснения Лоу Юй-ле 楼宇烈. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2008 (на кит. яз.) [Laozi Dao-de jing zhu-xiao-shi. Annot. by Wang Bi, verif. and explan. by Lou Yulie. Beijing: Zhonghua shuju, 2008 (in Chinese)].
6. *Лунь-юй 论语 (Обсуждающие / Обсужденные речи)*. Пер. и примеч. Чжан Янь-ин 张燕婴. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2006 (на кит. яз.) [Lunyu. Transl and annot. by Zhang Yanying. Beijing: Zhonghua shuju, 2006 (in Chinese)].
7. Ло Сяо-сян 罗晓翔. *Цзяо Хун чжуань 焦竑传 (Предание о Цзяо Хуне)*. Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ 凤凰出版社, 2019 (на кит. яз.) [Luo Xiaoxiang. *Jiao Hong zhuan*. Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2019 (in Chinese)].



8. Ма Дуань-линь 馬端臨. *Вэнь-сянь тун-као* 文獻通考 (Письменных произведений пронизающие изыскания). Цифровая библиотека старокитайских текстов Chinese Text Project. — Электронный ресурс: URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=576035> (дата обращения: 23.01.2025) (на кит. яз) [Ma Duanlin. *Wen-xian tong-kao*. Digital library Chinese Text Project. — Web resource: URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=576035> (accessed: 23.01.2025) (in Chinese)].
9. Переломов Л. С. *Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си*. М.: Восточная литература, 1998 [Perelomov L. S. *Confucius: "Lun yu". Study, Translation from Chinese, Commentary. Facsimile text of "Lun yu" with Zhu Xi commentaries*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1998 (in Russian)].
10. Рифтин Б. Л. Хуан-ди; Чи-сун-цзы. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. В 5 т. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2007. С. 663–665; 729 [Riftin B. L. Huangdi, Chisongzi. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. E. (eds). *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2007, pp. 663–665; 729 (in Russian)].
11. Руденко Н. В. Оппозиционный аутентизм Ли Чжи: альтернатива концептуальной контррадикторности. *Вопросы философии*. 2023. № 4. С. 167–176 [Rudenko N. V. Li Zhi's Oppositional Authentism: An Alternative to the Conceptual Contradictionism. *Problems of Philosophy*. 2023. № 4, pp. 167–176 (in Russian)].
12. Рыков С. Ю. Межкультурное философствование в древнем Китае. *Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии*. Сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Наука; Восточная литература, 2022. С. 58–86 [Rykov S. Yu. Intercultural Philosophy in Ancient China. *Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2022, pp. 58–86 (in Russian)].
13. *Синь-шу* 新书 (Новые писания). Пер. и примеч. Фан Сян-дун 方向东. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2012 (на кит. яз) [*Xin-shu (New Scriptures)*. Trans and annot. by Fang Xiangdong. Beijing: Zhonghua shuju, 2012 (in Chinese)].
14. Старостина А. В. Чжан Даолин. *Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия»*. — Электронный ресурс: URL: <https://bigenc.ru/c/chzhan-daolin-121150> (дата обращения: 23.01.2025) [Starostina A. V. Zhang Daoling. *Scientific and educational portal "Great Russian Encyclopedia"*. — Web resource: URL: <https://bigenc.ru/c/chzhan-daolin-121150> (accessed: 23.01.2025) (in Russian)].
15. Су Ши 蘇軾. *Су Ши цзи* 蘇軾集 (Собрание Су Ши). Цифровая библиотека старокитайских текстов Chinese Text Project. — Электронный ресурс: URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=861929> (дата обращения: 23.01.2025) (на кит. яз) [Su Shi. *Su Shu ji*. Digital library Chinese Text Project. — Web resource: URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=861929> (accessed: 23.01.2025) (in Chinese)].
16. Сы-ма Цянь 司马迁. *Ши цзи* 史记 (Записки историографа). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1999 (на кит. яз) [Sima Qian. *Shi ji (Notes of a Historiographer)*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].



17. Сыма Цянь. *Исторические записки (Ши цзи)*. Т. 2. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. М.: Восточная литература, 2003 [Sima Qian. *Historical Records (Shi ji)*. Vol. 2. Transl. from Chinese and comment. by R. V. Vyatkin and V. S. Taskin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian)].
18. Сыма Цянь. *Исторические записки: Ши цзи*. Т. 9. Пер. с кит. и коммент. А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература, 2010 [Sima Qian. *Historical Records (Shi ji)*. Vol. 2. Transl. from Chinese and comment. by A. R. Vyatkin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2010 (in Russian)].
19. Сюнь-цзы 荀子 (*Учитель Сюнь*). Пер. и примеч. Фан Юн 方勇, Ли Бо 李波. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2011 (на кит. яз) [Xunzi (*Teacher Xun*). Transl. and annot. by Fang Yong, Li Bo. Beijing: Zhonghua shuju, 2011 (in Chinese)].
20. Торчинов Е. А. *Даосизм*. СПб.: Андреевсыновья, 1993 [Torchinov E. A. *Daoism*. Saint-Petersburg: Andreev i synovya, 1993 (in Russian)].
21. Цзяо Хун 焦竑. *Шань-юань цзи 澹園集 (Собрание Шань-юаня)*. Пункт. и свер. Ли Цзянь-сюн 李劍雄. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1999 (на кит. яз) [Jiao Hong. *Shan-yuan ji. Punct. and verif. by Li Jianxiong*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].
22. Чжан Сюэ-чжи 张学智. Цзяо Хун дэ хэхуй сань цзяо хэ фу син чжи чжи — цзянь лунь Чжунго вэньхуа дэ жун-ши цзиншэнь 焦竑的和会三教和复性之旨——兼论中国文化的融释精神 (Суть гармоничного слияния трех учений и возвращения природы у Цзяо Хуна — а также о синтетически-интерпретационном духе китайской культуры). *Гоцзи жусюэ яньцзю 国际儒学研究 (Международные конфуцианские исследования)*. 2008. Вып. 16. С. 372–391 (на кит. яз) [Zhang Xuezhi. *he Essence of the Harmonious Fusion of the Three Teachings and the Return of Nature by Jiao Hong — and the Synthetic-Interpretive Spirit of Chinese Culture. Guoji ruxie yanjiu (International Confucian Studies)*. 2008. Issue 16, pp. 372–391 (in Chinese)].
23. Чжуан-цзы. *Ле-цзы*. Пер. с кит. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995 [Zhuangzi. *Liezi*. Transl. from Chinese by V. V. Malyavin. Moscow: Mysl', 1995 (in Russian)].
24. Чжуан-цзы *цзинь-чжу цзинь-и* 庄子今注今译 («Учитель Чжуан» с современными примечаниями и в современном переводе). Примеч. и пер. Чэнь Гу-ин 陈鼓应. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1983 (на кит. яз) [Zhuangzi *jin-zhu jin-yi* (“*Master Zhuang*” with modern notes and in a modern translation). Annot. and transl. by Chen Guying. Beijing: Zhonghua shuju, 1983 (in Chinese)].
25. Чэнь Хао-чжэ 陳顥哲. *Бо-сюэ юй као-цзюй: Цзяо Хун дуй Ян-мин синь-сюэ дэ сюэжэнь 博學與考據: 焦竑對陽明心學的修正 (Обширная ученость и изыскание доказательств: корректировка Цзяо Хуном янминистского учения о сердце)*. Диссер. на соиск. уч. ст. Ph. D. Гонконгский баптистский университет, 2016 (на кит. яз) [Chen Haozhe. *Bo-xue yu kao-ju. Jiao Hong dui Yangming xin-xue de xiuzheng (Extensive scholarship and evidence-seeking: Jiao Hong's adjustment of the Yangmin doctrine of the heart)*. Doctoral thesis. Hongkong Baptist University, 2016 (in Chinese)].
26. Knoblock J. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. II. Stanford: Stanford University Press, 1990.



Информация об авторе

Руденко Николай Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; nikolay_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 20.01.2025; одобрена рецензентами 25.02.2025; принята к публикации 27.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Nikolai V. Rudenko — Ph. D., Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; nikolay_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 20.01.2025; approved after reviewing 25.02.2025; accepted for publication 27.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 27-423

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-98-108>

**К вопросу об интерпретации
и *sitz im leben* Мф 5:17-20**

Глеб Гарриевич Ястребов^{1,2}

¹ *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

² *Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,
gleb.iastr@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7404-4143>.*

Аннотация. Мф 5:17-20 содержит программный тезис Матфея о действительности Торы Моисеевой в мессианское время. Евангелист считает все заповеди Торы обязательными для иудеев/иудеохристиан до эсхатона и, вероятно, намекает на желательность присоединения к Израилю обращенных язычников. Вопреки широкому мнению, неадекватной «праведностью» книжников названа не ветхозаветная этика, а ее искажение в фарисейской традиции. Отрывок носит полемический характер. С одной стороны, Матфей ведет апологию своего христианского иудаизма в противовес фарисейскому иудаизму, доказывая верность Иисуса Торе и роль матфеевской общины как хранителя подлинного благочестия. С другой стороны, Матфей имплицитно критикует ревизионистские интерпретации иудаизма некоторыми иудеохристианскими группами, которые полагали, что Тора носит не во всем божественный характер. Предание, отраженное в Мф 5:17-20, в своей основе восходит к историческому Иисусу из Назарета, хотя отдельные формулировки могут отражать матфеевскую редакцию, а не традицию.

Ключевые слова: Новый Завет, Евангелия, исторический Иисус, экзегетика

Для цитирования: Ястребов Г. Г. К вопросу об интерпретации и *sitz im leben* Мф 5:17-20. *Ориенталистика*. 2025;8(1):098–108. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-098-108>.



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



Matthew 5:17-20: Its Interpretation and *Sitz im Leben*

Gleb G. Yastrebov^{1,2}¹ *Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*² *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, gleb.iastr@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7404-4143>.*

Abstract. Math 5:17-20 contains a programmatic statement concerning the validity of Moses' Torah in messianic times. All commandments of the Torah are binding for Jews/Jewish Christians until the eschaton. The text may invite Gentiles to join Israel. Contrary to a widespread opinion, the inadequate 'righteousness' of the scribes is not the Old Testament ethics, but its corruption in the Pharisaic tradition. The text under investigation (Math 5:17-20) is highly polemical. On the one hand, Matthew defends his Christian Judaism against Pharisaic Judaism, trying to prove Jesus' loyalty to the Torah and presenting the Matthean community as a guardian of true piety. On the other hand, Matthew implicitly criticizes revisionist interpretations of Judaism by those Jewish-Christian groups, who questioned the divine nature of some commandments. The author argues that although there are some traces of editing in the text of Math 5:17-20, however, the basic message, goes back to the historical Jesus of Nazareth.

Keywords: New Testament, Gospels, historical Jesus, exegesis

For citation: Yastrebov G. G. Matthew 5:17-20: Its Interpretation and *Sitz im Leben*. *Orientalistica*. 2025;8(1):098–108. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-098-108> (in Russian).

Введение

Во всем Новом Завете сложно найти отрывок более позитивный к Торе и иудаизму, чем Мф 5:17–20, представляющий собой вступление к антитезам Нагорной проповеди (Мф 5:21–48).

¹⁷ Не думайте, что я пришел разрушить Закон или Пророков: не разрушить пришел я, но исполнить.¹⁸ Ибо истинно говорю вам: пока не прейдут небо и земля, ни одна йота и ни одна черта не пройдет из Закона, — пока не исполнится всё¹⁹. Итак, кто нарушит даже одну из малейших заповедей и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто исполнит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном²⁰. Ибо, говорю вам: если ваша праведность не превзойдет праведности книжников и фарисеев, вы не войдете в Царство Небесное.

(Мф 5:17–20)





«Комментаторы истожили свою изобретательность, подыскивая объяснение этому неудобному отрывку» [Allen, 1957, p. 45]. В докритическую эпоху обычно пытались доказать, что он не говорит об обязательности всех заповедей Торы. В XX веке этот смысл признавали чаще, но распространилась точка зрения, что материалы данного отрывка восходят не к историческому Иисусу из Назарета, а к творчеству раннехристианских общин (возможно, даже лично евангелиста) [Funk, Hoover, 1993, p. 140–141].

В продолжение дискуссии по данному отрывку¹ далее в статье будет проведена стиховая экзегеза отрывка и обоснованы следующие тезисы: Мф 5:17–20 предполагает действительность всех заповедей Торы до парусии; основное содержание Мф 5:17–20 вполне может восходить к историческому Иисусу, а острие полемики направлено эксплицитно против фарисейского иудаизма и имплицитно против некоторых эбионитских групп. Иисус осмысливается как messiанский хранитель и учитель Торы.

Экзегеза

Проведенный анализ затрагивает ключевые аспекты, важные для тезиса, и не претендует на всеохватность.

[5:17] «Законом» в иудейской традиции могла называться Письменная Тора и Устная Тора. В данном случае речь идет о Пятикнижии: далее упомянуты письменные буквы («йота» и «черта»); Закон идет в паре с Пророками². Фраза «Закон и Пророки» указывает на основную часть корпуса ветхозаветных Писаний.

Тора не будет «разрушена». Глагол *kataluō* («разрушать») в Мф 24:2 также применяется к гибели иерусалимского Храма («не останется здесь камня на камне, все будет разрушено»). Таким образом, введена градация: Храм погибнет, но Тора и Пророки останутся.

Антитеза («не разрушить, но исполнить») предполагает наличие полемики вокруг личности Иисуса и его отношения к Торе. В экзегезе была большая дискуссия о значении *plēroō* в данном контексте: в каком смысле Иисус «исполняет» Писание? Не вдаваясь в детали, отметим две основные возможности. Согласно одному мнению, «исполняется», главным образом, пророческая функция Писаний: именно на нее обычно указывает глагол *plēroō* у Матфея [Meier, 1980, p. 46; Trout, 2016, p. 2–3]³. И хотя, на первый взгляд, это не может относиться к Торе, далее подчеркнута наличие в нем пророчеств: «Закон и Пророки пророчествовали до Иоанна» (Мф 11:13). Согласно другому мнению, которое представляется верным, в данном конкретном отрывке делается акцент на галахической функции Торы, поскольку именно она обсуждается в непосредственном контексте: ст. 18–20 посвящены соблюдению заповедей.

¹ Библиография по данной теме огромна и можно упомянуть лишь некоторые примеры [Davies, Allison, 1988, p. 481–503; Hagner, 1993, p. 103–110; Betz, 1995, p. 166–197; Luz, 2007, p. 210–225].

² Впоследствии иудейский канон будет трехчастным: Закон, Пророки и Писания.

³ См. так называемые интерпретирующие цитаты: «да исполнится сказанное...» с цитатами из Писаний (Мф 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 27:9).



Соответственно, подразумевается раскрытие Торы в «полноте». Последующие этические тезисы усиливают требования Торы, а не отменяют их [Ruzer 1996; Crossley, 2004, p. 100–104]. Запрещено не только убийство, но и гнев (Мф 5:21–22); не только супружеская измена, но и похотливый взгляд (Мф 5:27–28); не только расставание с женой без разводного письма, но и сам развод (Мф 5:31–32); не только ложная клятва, но и всякая клятва (Мф 5:33–34); не только превышение необходимой самозащиты, но и всякий удар в ответ (Мф 5:38–39); не только ненависть к ближнему, но и ненависть к врагам (Мф 5:43–44). При этом почти все новое, которое предложено в Евангелии, не ново в иудаизме. Так, к отказу от гнева призывали еще авторы еврейских Писаний (Притч 14:16–17, 29; 19:19; 22:23–24), и для раввинистической литературы характерны инвективы против гнева (например, В. Т. Шаббат 31а; Недарим 22б; Авот де-рабби Натан 3:8а). Пожалуй, лишь последние две анти-тезы (о непротивлении и любви к врагам) могут претендовать на некоторую новизну, но и у них были свои предшественники в иудаизме [Flusser, 1968, p. 122–127]. Иисус выступает не как провозвестник нового закона, а как мессиянский интерпретатор Торы Моисеевой, осмысляющий ее в свете любви [Mohrland, 2004, p. 25].

[5:18] Основная часть фразы представляет собой хиазм (АВА'), в фокус которого помещена фраза «ни одна йота и ни одна черта не пройдет из Закона» [Talbert, 2004, p. 61]. «Йотой» названа еврейская буква *yod*, самая маленькая в еврейском алфавите. «Черта» указывает либо на букву *shin*, либо на любую мелкую деталь. Все вместе подчеркивает: Тора Моисеева нормативна не только в главном, но и во второстепенном.

Не замечая хиазма, иногда считают синтаксис ст. 18 неловким и полагают, что смысл ст. 18с может отличаться от смысла ст. 18а. Фразу «пока не исполнится все» могут понимать как указание на исполнение мессиянских предсказаний «в апокалиптическом событии смерти и воскресения Иисуса, ознаменовавшем смену веков» [Meier, 1980, p. 47]. Однако данная интерпретация создает противоречие: согласно ст. 18а, Тора будет действовать до конца вселенной, а согласно ст. 18с — до воскресения Иисуса! Такое противоречие не только невозможно⁴: при нем получается, что к моменту написания Евангелия Тора давно утратила силу. Зачем, спрашивается, евангелисту делать риторический упор на ее нормативность? Между тем евангелист считает актуальной даже фарисейскую галаху (Мф 23:2–3).

Согласимся, что фраза «пока не исполнится все» может подразумевать и исполнение пророчеств. Однако для Матфея оно заканчивается не с воскресением Иисуса, а с парусией и эсхатоном (Мф 26:64)⁵. При этом в Мф 5:18 есть переключка с Мф 24:35: согласно последнему отрывку, «небо и земля пройдут» (см. Откр 21:1: — вместо них возникнут новые небо и земля), но «слова мои не

⁴ Считаю его правдоподобным, Гоулдер легкомысленно пишет: «Пусть тот, кто никогда не менял мысли по ходу фразы, бросит первый камень» [Goulder, 1974, p. 284]. Однако мы имеем дело не с смс-сообщением, а с сакральным текстом, отражающим практику матфеевской общины. Матфей либо соблюдает Тору, либо не соблюдает.

⁵ Термин «парусия» подразумевает здесь второе пришествие Иисуса, а «эсхатон» относится к решающему вмешательству Бога в конце мировой истории.



прейдут». Тора и Пророки будут действовать, пока существуют нынешние небо и земля, а слова Иисуса — также и в обновленном мире⁶.

[5:19] В экзегезе часто делалась попытка доказать, что «малейшими» заповедями названы заповеди Иисуса [Banks, 1974, p. 240; Betz, 1995, p. 187; Lüdemann, 1999, p. 40]. Данное толкование противоречит контексту ст. 19.

- Во всех остальных случаях существительное *entolē* указывает у Матфея на заповеди Торы (Мф 15:3; 19:17; 22:36, 38, 40). Более того, и *nomos* у Матфея — только Тора Моисеева: это слово никогда не применяется к заповедям Иисуса, которые к тому же «не казуистические по форме и не легалистические по содержанию» [Mohrland, 2004, p. 24].
- Мф 5:19 следует сразу за упоминанием о заповедях Торы в Мф 5:17–18. «Если читать текст последовательно, трудно отнести «малейшие заповеди» к чему-либо иному, чем «йота и черта» в ст. 18с» [Luz, 2017, p. 219].
- Слова Иисуса, в отличие от слов Торы, сохраняют силу после эсхатона (Мф 24:35).
- Различие между главными и второстепенными заповедями значимо далее, причем подчеркивается необходимость соблюдать и второстепенное (Мф 23:23). Также, редактируя марковскую сцену с вопросом книжника (Мк 12:29–31), Матфей убирает из нее фразу о том, что любить ближнего важнее, чем приносить жертвы в Храме (Мф 22:34–40).

Упоминание о статусе «малейшего» в Царстве (ср. Мф 11:11; 20:21) органично соответствуют эпохе. Так, в притче р. Йоханана бен Заккая гости, которые явились на царскую вечерю в грязной одежде, были оставлены в пиршественном зале, но не удостоились участия в трапезе (Шаббат 153а).

[5:20] Напрасно многие экзегеты полагают, будто неадекватная «праведность» книжников, недостаточная для обретения Царства, — это ветхозаветная этика [Luz, 2007, p. 221; Schnackenburg, 2002, p. 54]. Хотя такое толкование может показаться резонным в свете дальнейших пропозиций («древним было сказано... а я говорю вам»), оно неверно. *Во-первых*, сотериологическую функцию Тора выполняет (Мф 19:16–19). *Во-вторых*, Матфей говорит о необходимости превзойти «праведность книжников и фарисеев», а не заповедей Торы или библейских праведников. Патриархи Авраам, Исаак и Иаков, хотя и не знали учения Иисуса, удостоятся почетных мест на мессианском пире (Мф 8:11), а Моисей и Илия уже пребывают на небесах (Мф 17:3). Более того, согласно Мф 27:51–54, многие ветхозаветные праведники воскресли сразу после распятия Иисуса и явились многим.

Неадекватная «праведность» книжников — это *отсутствие* праведности: многие из них нарушают основы Торы, хотя и претендуют на доскональное ее соблюдение (Мф 23). Проблема книжников не в том, что у них невер-

⁶ Это справедливо отмечалось некоторыми комментаторами [Davies, Allison, 1997, p. 368; Cuvillier, 2009, p. 151–152]. Напротив, Луц интерпретирует «пока не прейдут небо и земля» как «никогда», придавая словам Торы вечную значимость, как и словам Иисуса [Luz, 2005, p. 208]. Как мне представляется, это не очень вяжется с Мф 24:35.



ное учение: учат они, в целом, верно (Мф 23:2-3), но живут не по правде (Мф 23:23) и своим дурным примером портят народ (Мф 15:14; 23:15).

Вопрос об исторической достоверности Мф 5:17-20

Для обсуждения вопроса об атрибуции Иисусу из Назарета материалов в Мф 5:17-20 характерна фрагментация отрывка: каждая логия рассматривается отдельно, а затем выносится вердикт о ее достоверности. Во многом это обусловлено тем, что в Мф 5:17-20 видят коллаж: евангелист собрал разнородные предания и соединил их в один отрывок, добавив собственные идеи [Lüdemann, 2000, p. 137-139]. Такое дробление кажется проблематичным: отрывок представляет собой единое целое, в котором ст. 18-20 последовательно разъясняют смысл ст. 17. Более того, обсуждать атрибуцию Иисусу логий по отдельности методологически сомнительно, поскольку вне контекста каждая логия может иметь какой угодно смысл.

Однако основания для скепсиса имеются. *Во-первых*, поскольку наиболее вероятная датировка Мф — 80-90-е гг. [Davies, Allison, 1988, p. 127-138], сказанное в Мф 5:17-20 не могло не вызывать ассоциаций с бурными спорами вокруг паулинизма. Эта ассоциация была тем более сильной, что Евангелие от Матфея предназначалось для распространения во всех языкохристианских церквях (Мф 28:19-20). И если так, в номизме Мф 5:17-20 легко усмотреть полемику с Павловым наследием. При наличии таких пассажей, как Мф 5:17-20, некоторые языкохристиане могли склониться к точке зрения, что наиболее подлинная форма христианства — это иудеохристианство, и принять обрезание (против чего сам Павел яростно возражал в Послании к Галатам)⁷.

Во-вторых, почти все сказанное в Мф 5:17-20 не имеет параллели в других Евангелиях. И это при том, что перед нами программное заявление по одному из ключевых богословских вопросов. Если существовало такое аутентичное предание, почему о нем молчат Марк и Лука?

В-третьих, немалая часть Мф 5:17-20 написана формулировками, характерными для языка самого евангелиста. Так, «исполнять» (*plēroō*) — изблуженный глагол Матфея, особенно значимый в так называемых интерпретирующих цитатах (*Reflexionszitate*) и связанный со специфически матфеевской христологией [Meier, 2009, p. 41]

Сложно уйти от подозрения, что перед лицом паулинизма Матфей, представитель ортодоксального иудеохристианства, усилил номистическую нотку в преданиях об Иисусе, то есть сделал Иисуса более прямолинейным сторонником традиционного иудаизма, чем позволяло предание.

Однако эти доводы не носят решающего характера.

⁷ Термин «иудеохристианство» используется несколько по-разному. Здесь он подразумевает соединение иудейской практики (верности Торе Моисеевой) с верой в мессианство Иисуса из Назарета. Иудеохристианство составляло часть иудаизма. Напротив, «языкохристианство» включало в себя обращенных из язычников и не подразумевало переход в иудаизм.



Во-первых, отсутствие к Мф 5:17–20 параллелей у других синоптиков объяснимо: Евангелие от Луки вышло из языкохристианской среды⁸, где соблюдение всей Торы не предполагается. Евангелие от Марка, возможно, тоже языкохристианское, но в любом случае черпает из традиции мало доктринального материала: не содержит даже заповеди любить врагов. Между тем в других иудеохристианских текстах Нового Завета базовая идея Мф 5:17–20 отражена. Так, в Послании Иакова Тора названа «законом царским» (Иак 2:8), и нарушение даже одной заповеди делает человека повинным в нарушении всей Торы (Иак 2:9). Мысль здесь и в Мф 5:18 «одна и та же — Закон нужно соблюдать во всех отношениях. Обе традиции представляют исполнение Закона как путь к совершенству» [Hartin, 1996, p. 488]. Более того, если атрибуция Послания Иакова брату Иисуса не псевдонимна⁹, точка зрения Иак 2:8–9 была характерна для семьи Иисуса.

Во-вторых, галахический традиционализм предания, отраженного в Мф 5:17–20, не до конца органичен даже Матфею. Так, глагол *plēroō* использован в нехарактерном для евангелиста смысле, указывая не столько на пророческое измерение Торы и Пророков, сколько на галахическое.

В-третьих, скептическое отношение Иисуса к «преданиям человеческим» (Мф 15:6–7), т. е. Устной Торе, вкупе с нежеланием углубляться в детали галахи еще в период служения Иисуса порождали обвинения в умалении им Торы Письменной: ведь для фарисеев Писание и Предание были нераздельны. Соответственно, Иисус вполне мог высказывать даже декларации типа «не думайте, что я пришел разрушить Тору».

Думаю, ничто не исключает возможность атрибутировать материал в Мф 5:17–20 Иисусу из Назарета, хотя формулировки частично могут принадлежать самому евангелисту.

Вопрос об идентичности оппонентов и *Sitz im Leben* отрывка¹⁰

Поскольку основная мишень полемики в Мф 5:20 — книжники и фарисеи, можно согласиться с версией, что вся перикопа отвечает на критику матфеевской общины со стороны фарисейского иудаизма 70–80-х гг. [Stiles, 2023, p. 81–83]. «Не думайте, что я пришел разрушить Закон или Пророков», — говорит Иисус своей аудитории, а через их голову обращается к иудейским оппонентам Матфея. Более того, Матфей пытается доказать, что сами фари-

⁸ Эта традиционная точка зрения иногда оспаривается [Smith, 2024], но сочетание прекрасного греческого языка с готовностью положительно обыграть темы языческой классики (ср. Деян 26:14 и Еврипид, *Вакханки* 214–221) указывает на перо язычника.

⁹ Обычно этот текст считают псевдоэпиграфом, но есть и сторонники традиционной атрибуции [Moore, 2021]. Выскажу мнение, что недооценена старая теория о том, что новозаветное Послание Иакова восходит к арамейскому *Grundschrift*, возможно, составленному Иаковом [Agourides, 1963], но вопрос требует дополнительного изучения.

¹⁰ *Sitz im Leben* (нем. «место в жизни») — контекст в жизни Церкви, в котором сложилось обсуждаемое предание.



сеи виновны в нарушении Торы, Иисус же, напротив, укрепляет ее: именно матфеевская община — хранительница подлинного иудейского благочестия.

Вопрос об имплицитной полемике Мф 5:17–20 с теми или иными *христианскими* группами более сложный, ибо для анализа мало данных. Ниже прокомментированы вероятные сценарии.

Частичная полемика с паулинизмом не исключена: из Послания Иакова видно, что отношение паулинистской традиции к Торе вызывало у некоторых иудеохристиан недовольство, переходившее в критику (см. Иак 2:14–26). Однако Матфей явно не собирался вызывать скандал и вступать в *прямую* конфронтацию с Павловым наследием. Он мог считать, что Павел не во всем удачно расставил акценты в вопросе о Торе, но, если здесь и есть полемика, она деликатная. Версия о том, что «малейшим» в Мф 5:19 назван Павел [Lüdemann, 2000, p. 138], кажется мне домислом. Желая добиться рецепции Евангелия в паулинистских общинах, Матфей даже сгладил острые углы: не стал эксплицитно поднимать вопрос об обрезании, который более других разделял раннехристианские общины (Деян 15:1–2; Гал 1:6–7; 5:2; Флп 3:2)¹¹. И такт был оценен по достоинству, коль скоро его Евангелие получило популярность именно в языкохристианстве.

Представляется, что более актуальна для Матфея полемика с некоторыми иудеохристианскими группами: ведь иудеохристианство — его собственная среда¹². К 80-м гг. иудеохристианство охватывало широкий спектр общин, испытавших кризис после гибели Храма (70 г.). К иудеохристианам тесно примыкали самаритянские христиане, среди которых на очень раннем этапе появились сторонники движения Иисуса.

Наряду с иудеохристианами, исповедовавшими божественный характер всей Торы, существовали и попытки отделить в ней зерна от плевел. Ведя рассказ об иудеохристианах-эбионитах¹³, Епифаний замечает, что они «не принимают целого Пятикнижия», отвергая некоторые отрывки (Панарион 30.18). С этим свидетельством можно сопоставить логику, атрибутируемую ими Иисусу из Назарета: «Я пришел отменить жертвоприношения. Если вы не перестанете приносить жертвы, гнев Божий будет на вас» (Панарион 30.16). Отголоски подобных воззрений заметны и в теории «ложных перикоп», отраженной в Псевдо-Климентинах: Моисей передал чистое откровение, но затем старейшины добавили многочисленные искажения (Гомилии 2.38–40; 3.47).

¹¹ Впрочем, не исключено, что Матфей намекает на желательность обрезания для язычников [Ålöv, 2024, p. 313–315]. Аналогично поступает иудеохристианский автор из другой сирийской общины времен Матфея (Дидахе 6:3).

¹² О дефиниции иудеохристианства много спорили. Считаю, что правильнее всего следовать широкой дефиниции Бродхеда: это «последователи Иисуса, которые сохраняют значительную степень иудейства, — они считают себя верными иудеями в преемстве мыслью и делом с Заветом Бога с Израилем» [Broadhead, 2010, p. 57].

¹³ Первоначально «эбиониты» (от евр. *ebyon*, «нищий») было одним из самоназваний иудеохристианства, возможно, в более узком смысле — иерусалимской общины и связанных с ней групп (Гал 2:10). Впоследствии оно распространилось на ряд течений, возводивших свои корни к иерусалимской общине.



Скорее всего, матфеевская община в Антиохии олицетворяла собой относительно строгое иудеохристианское крыло, верное Торе Моисеевой и сохранившее определенный пиетет перед фарисеями: с ними еще консультировались по галахическим вопросам (Мф 23:2-3). Включая в повествование Мф 5:17-20, евангелист дистанцировался от тех иудеохристиан (и самаритян), которые полагали Тору Моисееву в чем-то ущербной.

Из «Псевдо-Климентин» становится ясно, что матфеевская критика дошла до адресатов, но отчасти пропала втуне. Ревизионистское крыло иудеохристианства, частично отвергавшее божественный характер Торы, прочитало Мф 5:17-20 своеобразно (Гомилии 3.51): Иисус не упраздняет лишь первоначальную Тору, но сказанное не относится к позднейшим интерполяциям.

Заключение

Как представляется, достоинство изложенной здесь интерпретации в том, что она показывает глубокую цельность перикопы Мф 5:17-20 и ее органичную взаимосвязь с ближайшим контекстом и всем Евангелием от Матфея. Согласно этому отрывку, до наступления эсхатона Тора обязательна для соблюдения иудеями (в том числе иудеохристианами). Это касается всех заповедей Торы без исключения, в том числе культовых.

Согласно Матфею, соблюдения Торы достаточно для спасения, но дохристианские откровения (пророкам и иным писателям) еще не вполне раскрыли ее этический потенциал. Одна из функций Мессии состоит в том, чтобы раскрыть этот потенциал и вообще укрепить Письменную Тору. Матфею важно было расставить такие акценты по двум причинам. *Во-первых*, он отвечал на критику со стороны фарисеев, обвинявших иудеохристиан в нарушении или даже отмене Торы. Этой критике способствовали рост паулинизма и критика Торы Устной со стороны самого Иисуса. Многим фарисеям казалось, что христианство посягает на основы иудейской веры, а потому не может быть исполнением ее чаяний. Евангелист возражал: христианами отвергается лишь интерпретация Торы в фарисейском предании (и то не целиком), а достоинство самой Торы утверждается. *Во-вторых*, евангелист резко дистанцировался от радикальных попыток некоторых иудеохристианских групп подвергнуть само Писание ревизии, отделив в нем вечное от преходящего и даже неверного.

С долей осторожности можно допустить, что Мф 5:17-20 передает точку зрения исторического Иисуса, хотя едва ли *ipsissima verba*. Полная уверенность невозможна, ибо из-за отсутствия в нашем распоряжении текстов, принадлежащих оппонентам Матфея, мы не можем точно проследить динамику развития их традиций.

Список литературы / References

1. Agourides S. The Origin of the Epistle of St. James. Suggestions for a Fresh Approach. *Greek Orthodox Theological Review*. 1963. Vol. 9(1), pp. 67-78.



2. Allen W. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Sr. Matthew*. Edinburgh: T & T Clark, 1957.
3. Ålöw T. *The Meaning and Uses of βασιλεία in the Gospel of Matthew: Semantic Monisemy and Pragmatic Modulation*. Leiden: Brill, 2024.
4. Banks R. Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17–20. *Journal of Biblical Literature*. 1974. Vol. 93(2), pp. 226–242.
5. Broadhead E. *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
6. Crossley J. *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*. London: T & T Clark, 2004.
7. Betz H. D. *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
8. Cuvillier É. Torah Observance and Radicalization in the First Gospel. Matthew and First-Century Judaism: A Contribution to the Devate. *New Testament Studies*. 2009. Vol. 55(2), pp. 144–159.
9. Davies W. D., Allison D. C. *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol. I. London: T & T Clark, 1988.
10. Davies W. D., Allison D. C. *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol. III. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
11. Flusser D. A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message. *The Harvard Theological Review*. 1968. Vol. 61(2), pp. 107–127.
12. Funk R. W., Hoover R. (eds). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
13. Goulder M. *Midrash and Lection in Matthew*. Eugene: Wipf and Stock, 1974.
14. Hagner D. *Matthew 1–13*. Dallas: Word, 1993.
15. Hartin P. J. Call to Be Perfect through Suffering (James I, 2–4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount. *Biblica*. 1996. Vol. 77(4), pp. 477–492.
16. Lüdemann G. *The Great Deception, and What Jesus Really Said and Did*. Amherst: Prometheus, 1999.
17. Lüdemann G. *Jesus after Two Thousand Years: What He Really Said and Did*. London: SCM, 2000.
18. Luz U. *Matthew 1–7. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
19. Luz U. *Matthew 21–28. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
20. Meier J. P. *Matthew*. Wilmington: Michael Glazier, 1980.
21. Meier J. P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume Four. Law and Love*. New Haven — London: Yale University Press, 2009.
22. Mohrland R. *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
23. Moo D. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2021.
24. Ruzer S. The Technique of Composite Citations in the Sermon on the Mount (Matt 5:21–22, 33–37). *Revue Biblique*. 1996. Vol. 103, pp. 65–75.
25. Schnackenburg R. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.



26. Smith J. P. *Luke Was Not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism*. Leiden: Brill, 2024.
27. Stiles S. J. *Jesus' Fulfillment of the Torah and Prophets*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2023.
28. Talbert Ch. *Reading the Sermon on the Mount: Character Formation and Decision Making in Matthew 5–7*. Columbia: University of South Carolina Press, 2004.
29. Trout B. Matthew 5:17 and Matthew's Community. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*. 2016. Vol. 72(3). — Available from: URL: <https://www.ajol.info/index.php/hts/article/view/142311> (accessed: 16.06.2024).

Информация об авторе

Ястребов Глеб Гарриевич — научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН; научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории востоковедения и компаративистики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; gleb.iastr@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7404-4143>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.07.2024; одобрена рецензентами 03.03.2025; принята к публикации 07.03.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Gleb G. Yastrebov — Research Fellow of the Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Research Fellow, Research Laboratory of Oriental Studies and Comparative Studies, School of Contemporary Humanitarian Research, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; nikolay_rudenko@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9055-6234>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.07.2024; approved after reviewing 03.03.2025; accepted for publication 07.03.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Исторические науки

УДК 24-144.3 + 1(540) + 82-94

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122>

Йога-даршана как тема изучения и область освоения. Обзор сделанного с задачами на будущее

Андрей Всеволодович Парибок^{1а}, Рузана Владимировна Псху^{1б}

¹ *Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия*

^а *watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>*

^б *r.pskhu@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>*

Аннотация. В публикации структурирована и рассмотрена литература, посвященная теме йоги и прямо либо косвенно связанная с йогой как направлением индийской философии. Выделены такие типы публикаций: 1. Переводы основного текста традиции (Йога-сутр Патанджали); 2. Переводы, как правило комментированные и сопровождаемые исследовательским аппаратом основного текста с традиционными) комментариями, одним или более; 3. Исследовательские и ознакомительные работы по теме йога-даршаны, в том числе с элементами историко-философского сравнения; 4. Трактовка йоги как феномена индийской культуры в работах более общего характера; 5. Методические разработки, пособия по так или иначе понимаемой йоге. Обсуждаются некоторые терминологические проблемы перевода терминов йоги и делаются выводы о целесообразных направлениях дальнейшего исследования и освоения текстов данной традиции. В качестве приложения к статье дан перевод с арабского языка фрагмента «Китаб ал-Патанджали» ал-Бируни, сделанный одним из авторов — Р. В. Псху.

Ключевые слова: йога, йога-даршана, индийская философия, перевод, обзор литературы, межкультурная рецепция, терминология, морфология культуры, Бируни

Благодарности: Работа, включая перевод, подготовлена при поддержке гранта РНФ «Интеллектуальное взаимодействие разных цивилизаций в период преמודерна: санскритский текст «Йога-сутр» Патанджали (с комментариями)» № 24-28-01852.



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

© Парибок А. В., Псху Р. В., 2025
© Orientalistica, 2025



Для цитирования: Парибок А. В., Псху Р. В. Йога-даршана как тема изучения и область освоения. Обзор сделанного с задачами на будущее. *Ориенталистика*. 2025;8(1):109–122. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122>

History studies

Yoga-darśana as a topic of study and field of cultural reception. Literature review

Andrey V. Paribok^{1a}, Ruzana V. Pskhu^{1b}

¹ Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Russia, Moscow

^a watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>

^b r.pskhu@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>

Abstract. The review article comprises an analysis of the secondary literature about the phenomenon of yoga and also directly (or indirectly) related to yoga as an aspect of Indian philosophy. The author deals with the types of secondary literature as follows: 1. Translations par excellence of the main text, which represents the tradition (viz. Patañjali's Yogasūtras); 2. Commented translations of the main text; 3. Research papers on specific topics and concepts of yoga, including those with historical-philosophical comparison; 4. Treatment of yoga as a phenomenon of Indian culture in works of more general character; 5. Methodical handbooks and manuals on yoga. Some terminological problems of translation of yoga terms are discussed and conclusions are drawn about potential directions of further research. The article comprises an addendum: a translation from Russian into Arabic of the fragment of al-Bīrūnī's "Kitāb al-Patañjali", made by one of the authors — R. V. Pskhu.

Keywords: yoga, yoga-darśana, Indian philosophy, translation, literature review, intercultural reception, terminology, cultural morphology, Biruni, al-Abu Rayhan

Acknowledgments: This article, including translation, was supported by the RNF grant "Intellectual interaction between different civilizations during the premodern period: the Sanskrit text of Patanjali's Yogasutras (with commentaries)" No. 24-28-01852.

For citation: Paribok A. V., Pskhu R. V. Yoga-darśana as a topic of study and field of cultural reception. Literature review. *Orientalistica*. 2025;8(1):109–122. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122> (in Russian).

Введение

Достаточно разнообразны смыслы, тексты и занятия, обозначаемые в индийской культуре словом *йога*, стали давно, уже во второй половине XIX в., привлекать к себе пристальное внимание в западной цивилизации, сделавшись



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



предметом интереса как ориенталистов, так и любителей, непричастных к данной профессиональной области знания.

Предыстория

Перед тем, как перейти к разбору научного (и вытекающего из него в идеале практического) подхода к изучению традиции йоги, нелишне будет напомнить, что интерес к этой мировоззренческой традиции имеет в своей давней предыстории уникальный и не получивший никакого продолжения прецедент в XI веке. В обозе жестокого правителя Махмуда Газневийского, совершившего ряд опустошительных грабительских набегов на сопредельные его царству области Северо-Западной Индии, страну посетил величайший ученый того века Абу Рейхан Бируни. Помимо ценнейшего энциклопедического труда «Индия» [Бируни, 1995], результатом его деятельности на субконтиненте стал текст на арабском «Книга Патанджали», составленный, насколько можно теперь судить, на основе отчасти знакомства с тогдашней литературой школы йоги на санскрите (этим языком Бируни успел овладеть!), отчасти бесед с индийским информантом-пандитом. Текст представляет собой диалог на темы философии йоги и духовного делания, в целом следующий порядку изложения в *Йога-сутрах*, но разъяснения почти нигде не тождественны по содержанию тому, что мы встречаем в известных нам санскритских источниках, а иногда серьезно от них отличающихся и содержащих иной материал. В России им занимается Р. В. Псху, удачно сочетающая в своей подготовке квалификации арабиста и индолога [Псху, 2021 и др.]. В приложении к обзору дан выполненный ею комментированный перевод с арабского последней четвертой части труда Бируни. Отсутствие Бируни в библиографии по йоге можно считать оправданным. Его сочинение — не «исследование», попытка создания текста-посредника между двумя радикально отличными культурами, исламской и индуистской. Он порой прибегает к суфийской терминологии либо прямо, либо в аллюзиях, стараясь быть понятным своему возможному читателю — образованному мусульманину. Не похоже, чтобы он в этом преуспел, но не по нехватке мастерства, а в силу подавляющего превосходства своего ума и кругозора над таковыми современников. Так что, тем более для современных востоковедов, само его произведение оказывается скорее источником в нескольких сферах исследования.

В виде особого раздела предлагаемой публикации дается Р. В. Псху комментированный перевод с арабского фрагмента из четвертой части текста Бируни, связанного с трактовкой окончательного результата практики йоги, — трансценденции, именуемой санскритским термином *kaivalya*, что означает «целостность в самодостаточности».

Общие соображения

Ближе к концу XIX в. овладевшие английским языком и отчасти европейским подходом к материалу индийцы (такowymi вовсе не были все они!) также стали публиковать тексты по теме йоги. К настоящему времени общее количество работ, монографий, статей и публикаций иного типа, например, мето-



дических руководств — как западных авторов, так и индийских, но на английском языке¹, весьма значительно. В последнем обновленном издании библиографического тома известной серии по индийской философии мы находим 586 названий [Potter 1995, p. 1073–1093]². Впрочем, на фоне внушительных библиографий по буддийским философским школам (около 2,5 тысяч) или адвайта-веданте (1250 названий) перечень выглядит сравнительно скромным. Конечно, теперь его приходится признать далеко не полным, да и работы на русском языке, уже появившиеся к 1995 г., в нем не были отражены.

Из всех индийских школ мысли, так называемых даршан, йога-даршана закономерно производит на западного читателя впечатление наибольшей культурной и интеллектуальной экзотичности³. Это может быть объяснено двояко. Во-первых, спецификой самого рационально-философски и методологически трактуемого в ней предмета, т. е. пути радикального переустройства адептом йоги своего сознания, каковой задача в западной цивилизации единодушно признается «мистической» и стало быть выпадающей из области собственно философии, тогда как в традиционном индийском интеллектуальном контексте она оказывается равноправной, скажем, с теорией рационального познания и коммуникации, т. е. *ньяей*, или монистической онтологией

¹ Работы индийцев по данной теме на новоиндийских языках мы оставляем без внимания. Отчасти это делается вынужденно в силу гораздо меньшей их доступности; но больше потому, что доступные из них представляют собой толкующие и довольно скупо прокомментированные переводы с санскритских первоисточников на современные индийские языки, а стало быть, никаких терминологических и понятийных задач их авторам решать не приходилось. Санскритские термины употребляются в переводных текстах на хинди и пр. в неизменном виде, либо переводятся так, что европейскому исследователю невозможно за этим увидеть какую-либо новую мысль. Исследовательских работ на индийских языках обнаружить не удалось, а методические разработки и пособия не добавляют нового материала к тому, что имеется на английском, русском и других европейских языках. Санскритоязычные работы сравнительно недавнего времени (в небольшом количестве они есть) приходится считать не исследовательскими, а первоисточниками традиции.

² Данный библиографический том столь незаменим и авторитетен, что при упоминании отраженной в нем литературы нет ничего лучше, как воспроизвести его данные. Они в нем приводятся в общем случае дважды, а именно: 1. В библиографии [Potter 1995, p. 45–890] перечислены публикации санскритских подлинников, переводов и исследований в хронологическом порядке по именам авторов, при необходимости с подразделами, и снабжены цифровой индексацией, например, в разделе Patañjali > 1Yogasūtras находим 131.1.5 Edited. With Ananta Paṇḍita's Yogacandrikā, by Vacanarama Sarma Kanyakubja. Pan. n. s. 31978–79, 216–256; 2. В другом ее разделе [Potter 1995, p. 1073–1093] хронологически, в порядке выхода в свет, причем последняя работа датирована 1994 г. Данным предпослано сочетание «Y + порядковый номер», например: Y67 Mircea Eliade, *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris, 1936 порядковый номер с сокращением.

³ Знакомство с литературой буддийской школы *абхидхармы* позволяет отчасти в этом усомниться, по меньшей мере в том, что касается функционального стиля текстов и предполагаемых требований, предъявляемых к традиционным индийским читателям, однако данная школа не получила широкой известности вне круга профессиональных исследователей.



адвайта-веданты. Во-вторых, исторически наблюдаемое развитие методов йоги привело к значительному вторжению в ее предметную область тем и приемов, которые в европейском морфологическом членении культуры не имеют с философией и понятийным мышлением вообще ничего общего. Провести последовательные и отчетливые границы внутри общего содержательного поля, объединяемого словом или термином *йога*, оказалось непростой задачей. Так, мы наблюдаем, что в упомянутой библиографии находят свое место, наряду с привычными историко-философскими и текстологическими трудами, статьи о влиянии некоторых поз йоги на физиологические параметры организма или психологическая работа, посвященная сопоставлению психоанализа и подхода к психике в традиции йоги.

В связи с этим даже в посвященный йога-даршане том «Энциклопедии индийских философий» вошли небольшие разделы по хатха-йоге и современным йоговским движениям [Larson, Bhattacharya, 2008, p. 139–159]. Сообразно этому, ниже в предлагаемом обзоре имеющейся литературы, который имеет методологический характер (т. е. в нем принимаются во внимание весьма разнородные типы публикаций и их предполагаемых читательских аудиторий, а также ставится вопрос о мере целостности всего предметного поля и учета авторами и читателями результатов их деятельности). Выделяется несколько типов работ. В рассмотрении мы ниже сочетаем суждения обо всей литературе с соображениями, касающимися ее русскоязычной части, ибо в нашу цель входит наметить направления дальнейшей исследовательской и переводческой деятельности на русском языке.

1. Переводы основного текста традиции (Йога-сутр Патанджали)

Выполнение перевода важного сочинения, желательно с научным комментарием, знаменует целый этап в работе востоковеда над памятником. Первые значимые образцы перевода Йога-сутр появились уже в XIX в., прежде всего, это немецкий перевод философа и историка философии П. Дойсена [Potter, 1995, p. 134 = 131.1.36] и английский перевод знаменитого йога Свами Вивекананды с его пояснениями [Potter, 1995, p. 134 = 131.1.21]. Свое назначение — дать первичное знакомство с содержанием текста, переводы одних сутр без традиционных комментариев (см. раздел 2 данной статьи) давно выполнили. В настоящее время имеется несколько десятков таких переводов (из них вышедшие не на русском и до 1995 г. см.: [Potter, 1995 p. 132–142 = 131.1.]), в основном на английский. Но к примеру, на сайте [<https://samskrutam.ru/parallel-corpus/yoga-sutry.html?ysclid=m3019bnco3694769249>]. — дата посещения: 25.10.2024] сведено вместе 11 русских переводов, и больше половины с английского. Очевидно, что их уже слишком много, а новые переводы на английский или русский контрпродуктивны, ибо все такие тексты быстро попадают в интернет, добросовестный читатель непременно начнет их сличать и, если он не санскритолог, только запутается в предлагаемых разноречивых трактовках. Следующий осмысленный этап представления сутр на русском, английском или европейском языке мыслится а) только как включающий результат критического учета уже имеющихся работ и б) он непременно должен сопровождаться переводом одного или нескольких традиционных



комментариев, а также исследовательским аппаратом. В то же время мы можем опасаться появления в интернет-публикациях переводов-центонов, выполненных авторами, не владеющими санскритом и произвольно комбинирующими цитаты из разных переводов, в том числе вторичных. Наконец, следует помнить о принципиальной ограниченности задачи любого сколь угодно выверенного перевода текста жанра сутр. Ведь даже санскритский оригинал, который по традиции следует выучить наизусть, дает только первый уровень понимания, именуемый «понимание благодаря принятию к сведению» (*śrutamayī <prajñā>*, букв. «<понимание >, составленное из выслушивания», что отражает старинные условия приобщения ученика к традиции). Дальнейшее продвижение в знании должно было опираться на продумывание комментариев.

Сопровождаемые исследовательским аппаратом переводы основного текста и его традиционных комментариев

Среди исследователей преобладает точка зрения, что комментарий Вьясы (*Йога-сутра-бхашья*, ок. V н. э.) следует понимать и трактовать как единое целое с сутрами Патанджали. В настоящее время насчитывается 5 английских переводов этой пары текстов [Potter, 1995: 131.135 by Gangānātha Jhā (1907); 131.1.37 by Rāma Prasād (1910, 1924); 131.1.51 by J. H. Woods (19`4, reprinted 1966); 131.1.81 by Bengali Bābā (1943, 1949, 1974); 131.1.196 (only Samādhipada) by Usharbudh Ārya (1986)] и один русский [Рудой, Островская, 1992]. Как видно, наряду с несколькими переводами авторов-индийцев имеется две работы российских востоковедов. Русские авторы учитывали в своем труде только перевод Вудса: издания, вышедшие в Индии, остались им недоступны. Ныне ставшее возможным выборочное сличение англоязычных переводов позволяет заключить, что различие трактовок в них достаточно велико, а также, что, пожалуй, индийцы заметно ближе в них друг к другу, чем к американцу Вудсу. Во всех них есть свои особенные удачи и неудачи (что само по себе отрадно и при дальнейшей работе над смыслом *Бхашьи* потребует последовательного сличения и учета). Однако есть и общие ошибки. Так, и у Рамы Прасады, и у Jhā, и у Вудса в YS 1.19 *bhava[pratyaya]* напрасно трактуется как «мир», несмотря на пояснение Вьясы. Только русские переводчики поняли это выражение верно (как «форму существования») благодаря своему знакомству с буддийской космологией. Ни один из переводчиков на английский не справился также с определением сна в YS 1.10 (в русском переводе оно понято верно). Ограничиваясь далее примером значимых неудач у отдельных авторов, отметим, в частности, что у Рамы Прасады перевод *virāmapratyābhyāsa* в YS 1. 18 как “repetition of notion of sessation” попросту ошибочен, а *samādhi* как “trance” концептуально неправилен (у Jhā это — “meditation”, что тоже неудачно; у Вудса лучше — “concentration”. В русском переводе находим достаточно удачное «сосредоточение», но можно предложить и еще более точный эквивалент — «собранность», учитывающий также и безобъектный вариант *samādhi*). У Вудса добавление “either — or” при перечислении факторов дхьяны в YS 1.17 ошибочно. Трактровка у него термина *vikalpa* как предикативного отношения изобличает евроцентризм в философском понимании языка. Исследовательские коммен-



тарии ко всем английским переводам скудны, в частности, остро недостает обсуждения оснований при выборе переводных эквивалентов, а также сравнительно исторического материала.

В русском переводе и исследовании [Рудой, Островская, 1992] сделан значительнейший шаг вперед в нескольких отношениях. 1. Впервые в том переводе вошли уже частично имевшиеся ранее в исследовательской литературе, но весьма значительно развитые и обогащенные авторами параллели с буддийской философской и йогической традицией. 2. Комментарии гораздо богаче и подробнее, чем у англоязычных предшественников. 3. Авторами опробован новый исследовательский жанр, названный «реконструкцией системы». Он имеет смысл в том отношении, что индеец давних времен осваивал традиционную философию и ее тексты существенно иными способами, нежели привык европеец, и, в частности, поэтому получавшаяся у него система взглядов не находила системного текстового отражения, пребывая только в уме. А это сильно затрудняет понимание того или иного индийского философского течения умам, возвращенным в университетах западной цивилизации. Предложенная авторами «Реконструкция», не добавляя нового содержания, переформулирует и перекомпоновывает мысли индийцев более доступным для русского читателя способом.

Но несмотря на большие достоинства труда авторов, в русскоязычном пространстве все же объективно есть нужда в новом переводе «Вьяса-бхашьи» по следующим соображениям. 1. Данный русский перевод избыточно «академичен» — не в хвалебном смысле. Такая манера подачи материала отталкивает весьма многих возможных читателей, прежде всего тех, кто не считает традицию йоги чем-то антикварным и принадлежащим только истории и только Индии. А в результате авторы вносят свой вклад в разобщение читательской аудитории: в нежелательное деление ее на тех, кому достаточно почитать о философии йоги и подумать о ней, и тех, кто близок к тому, чтобы сделать йогу основой своего жизненного проекта, быть мыслящим йогом. По стилю подхода к экзистенции и во многом по целям йога-даршана подобна западной традиции стоицизма и, — как в его случае — всем понятно, что теоретическая философия и логика античного учения неотрывны от его этической программы, так и при освоении содержания и смыслов индийской традиции изложение фундаментальных мировоззренческих аспектов должно делаться с предоставлением вдумчивому читателю возможности или сделать личный философский выбор в пользу йоги, или, если выбор им (уже) сделан в пользу иной традиции, например буддизма, стоицизма или христианства, тем не менее оценить важные аспекты философского пути йоги как живые и значимые, а также, не исключено, и опробовать некоторые методические приемы. Мы понимаем, конечно, что русский перевод был в основном подготовлен в позднесоветское время, когда академизм служил средством защиты от идеологов. Но времена переменились. 2. Сам текст перевода не свободен от слабых мест и неудачных трактовок. Авторы, к сожалению, нигде не признавались, что чего-то в подлиннике не поняли, а без этого не обошлось. Новая работа над текстами должна будет включать такие признания как указания, к чему следует в дальнейшем приложить свои усилия. Встречаются в переводе досадные



отождествления явно разных понятий. Так, *artha*, *vastu*, *viśaya* и еще два термина, как правило, переводятся одинаково — «объект». В иных случаях предлагаемый переводной эквивалент не неверен, но явно уступает в терминологичности подлиннику. Например, так случилось с трактовой *citta* как сознания (см. на эту тему недавнюю статью [Парибок, 2022]). Надо будет учесть и результаты работы одного из авторов настоящей статьи [Парибок, 2024], в которой впервые поднята проблема о специфичной понятийной форме в *Йога-сутрах*. 3. Параллели с буддийской йогой и философией следует еще больше расширить. В частности, они позволят внести окончательную ясность в ряд важных тем: (а) Это понятия *vitarka* и *vicāra*, значимые только для данных двух школ. Даже в подытоживающем исследовании философии йоги энциклопедическом томе [Larson, Bhattacharya, 2007] в трактовке их демонстрируется грубейшее непонимание; (б) Можно будет продвинуться в понимании того, что такое йогоскопическое созерцание (*dhyāna*). Интеллектуальная ситуация с этим термином крайне неудовлетворительна. Современные индийские адепты йоги, когда пишут тексты, его мистифицируют и, скорее всего, философско-теоретически перестали понимать (что, впрочем, не исключает того, что они владеют созерцанием на практике). Поддачи дхьяны как предмета у йогов традиции Патанджали и у буддийских йогов во многом взаимно дополняют друг друга, а недоговорки одних могут быть восполнены объяснениями других. Хороший подступ к этой задаче уже сделан в работе Оберхаммера [Oberhammer, 1977]; (в) На этом же пути удастся прояснить и пятый компонент восьмеричной йоги по Патанджали, т. е. *pratyāhāra* (отвлечение органов сознания от своих объектных областей). 4. Необходимо будет учесть и другие ценнейшие результаты названной работы Оберхаммера, оставшейся неизвестной авторам. 5. В продолжение и развитие достижений англоязычных коллег, такой перевод не должен ограничиться только парой текстов *сутра* + *бхашья*. Каким-то образом, по-разному, следует привлечь и несколько других важнейших текстов традиции йоги, а именно *Раджамартанду* Бходжараджи (этот текст переведен на английский несколько раз, но очень давно), субкомментарий Вачаспати к *Бхашье* Вьясы (тоже не раз переведенный на английский), а также принадлежащую иной эпохе *Варттику* Виджнянабхикшу, бывшему, в противоположность ранним авторам, теистом, и наконец — санскритоязычное наследие видного йога первой половины XX в. Харихарананды Араньи. По-видимому, целесообразно и осуществимо будет сочетать перевод нетривиальных пассажей из них с пересказом и обращать внимание читателя на возможные изменения интерпретации основного текста с ходом истории.

3. Исследовательские и ознакомительные работы по теме йога-даршаны

Такой литературы достаточно много. Йоге посвящены разделы в общих историко-доксографических трудах по индийской философии, переведенных на русский, это прежде всего [Радхакришнан, 1993, т. 2, с. 297–330] и [Чаттерджи, Датта, 1955, с. 249–264]. Несмотря на давность и тот факт, что адресат обоих руководств — не читатель, принадлежащий к русской культуре, они в общем дают хорошее представление о предмете. Удачнее для первичного ознакомления вторая работа, труд же Радхакришнана перегружен огромной



эрудицией. Весьма ценна монография Дасгупты [Дасгупта, 2008], в которой философия йоги трактуется подробнее, чем в томе I его же многотомного труда [Dasgupta, vol. I, 1922, p. 208–275]. Эта монография производит несколько парадоксальное впечатление. Автор — выдающийся бенгальский эрудит, и он отлично владеет индийским текстовым материалом. Однако его изложение принципиально следует привычным европейским историко-философским шаблонам. Так, мы встречаем у него главы, посвященные космологии, физике, психологии, этике йоги, что может быть содержательным и интересным западному историку философии, но, надо признаться, несколько не имманентно традиции⁴. В Индии философская школа осваивалась совершенно иначе, без подобных рубрик, и следует согласиться, что способ освоения и присвоения — не нечто внешнее по отношению к существу дела. Так что труд Дасгупты уместно читать после основательного знакомства с переводами текстов традиции. В этом отношении упомянутая «реконструкция» В. И. Рудого и Е. П. Островской является удачным опытом промежуточного, радикально не переустраивающего исходный материал, исследовательского текста.

Важнейший исследовательский труд, идеально сочетающий имманентный содержанию и целям традиции подход с философским продумыванием и реконструкцией — работа Г. Оберхаммера [Оберхаммер, 2021]. Автор — индолог-философ, создатель метода «трансцендентальной герменевтики», различил и рассмотрел несколько разных вариантов йогического духовного делания, кратко описанных в *Йога-сутрах*, отнесясь к ним не как к экзотической мистике, а по достоинству, как к рекомендациям — как реализовать в собственной практике философски предлагаемые цели трансценденции. К сожалению, его работа до сих пор недостаточно читается и учитывается в силу как малой известности немецкого языка среди индологов, так и из-за возобладавшего в историографии историко-филологического эмпиризма.

Нельзя пройти мимо работ Фёрштайна, охватившего в своих публикациях и традицию Патанджали, и буддийскую йогу, и тантризм. Содержательна изданная им «Энциклопедия йоги» [Фёрштайн, 2005]. В целом его интерес сосредоточен на методической стороне, однако ему было что написать и по философии йоги [Feuerstein, 1996]. В этой книге он попытался представить воззрения Патанджали, абстрагируясь от позднейшей традиции, что представляется отчасти спорной задачей.

Значительное число прочих публикаций такой направленности дают материал для лучшего понимания способа изложения отдельных частных тем в текстах йоги, ее терминов и адресованы в основном узкой исследовательской среде; к читателю, которого йога интересует философски-экзистенциально, они не обращены.

4. Трактровка йоги как феномена индийской культуры в работах более общего характера

Лучший образец здесь — замечательная работа выдающегося религиоведа М. Элиаде [Элиаде, 2024], она занимает промежуточное место между трудами

⁴ Впрочем, главы III–IV, посвященные концепции гун, более интересны.



данной рубрики и предыдущей; значительно большее внимание в ней уделено различным методам йоги, а связь их результативности с прокламируемыми в традициях целями, притом что у этого исследователя рассматриваются традиции, философски весьма разные, его занимает меньше. Чисто методологически заинтересованному читателю эту книгу непременно надо проработать, но затем все же обратиться к переводам текстов и философской стороне вопроса. Прочие многочисленные работы этого направления склоняются либо к религиозоведческой, либо к психологической точке зрения, нередко наблюдается апологетика или конфессиональная критика.

5. Методические работы

Авторы их, среди которых и индийцы, и люди западной культуры, и заметное число пишущих по-русски, в основном презентуют «йогу», как она существует в качестве живого явления и как понимается в современности, во многом даже индийской, не говоря уж о Европе и Америке. Это, во-первых, индийские основатели различных школ преподавания йоги (фактически хатха-йоги) — Айенгар, Паттабхи Джойс, Свами Шивананда, Вишнудевананда, Дхирендра Брахмачари, Десикачар и др, кратко упомянутые в работе: [Larson, Bhattacharya, 2008]. В их руководствах обнаруживаются уважительные упоминания *Йога-сутр* Патанджали, но не последующей литературы комментариев. Они, далее, полностью пренебрегают различием доктринальных основных положений классической йоги и своих собственных убеждений, среди которых могут быть школы вишишта-адвайта, адвайта, один из вариантов шиваизма (шайвасиддханта Тамилнада или гималайский шиваизм натхов и горакхпантха), рамананди и др. Стало быть, философский аспект для них уже в прошлом. Если они берутся комментировать или перелагать сутры Патанджали, то выходит нечто крайне уязвимое и явно приспособленное для их практических нужд. Среди целей, достижение которых обещается последователям, господствуют чисто мирские: психическое и физическое благополучие, долголетие, даже «успешность». Отсылки на обретение трансцендентного плода практики, будь он назван кайвальей, мокшой и др., если и даются, то в качестве исторических прецедентов. И, как правило, такие авторы стремятся к широкому распространению своего течения по всему миру. Остается заключить, что перед нами индийские варианты обмирщения и омасовления высокой традиции с молчаливым отказом от высших перспектив.

В российском языковом пространстве параллель им составляют такие авторы, как А. Софронов (глава Украинской ассоциации йоги), А. Сидерский, А. Лаппа, В. Бойко и некоторые другие. Вокруг каждого из них образовался устойчивый круг последователей и почитателей, иногда организационно оформленный. В качестве обоснований своих методик они предлагают неоднородное сочетание медицинских и физкультурных рекомендаций, в разной мере приправленных эзотерикой и духом New Age. Серьезного отношения к любому варианту философской основы йоги у них мы не найдем. Способ же существования таких сообществ в России и на Украине неожиданно обнаруживает общие черты с традиционно-индийскими группами последователей и поклонников именитых гуру. Но в силу радикальной разнокультурности



Восточной Европы и Индии, а также еще не стершихся следов официальной советской идеологии, последовательно отрицавшей всякую трансценденцию, эти методики, направления и движения имеют преимущественно физкультурный характер.

Заключение

К настоящему времени, помимо воспроизводства по-разному представляемых стереотипных сведений о йоге, накоплено немало конкретных результатов в ее изучении и освоении, но создается впечатление, что у этого процесса нет объединяющего смысла, как нет единой объемлющей цели, помимо ряда законных частных целей, ни среди читательских аудиторий, ни среди авторов прошлого и настоящего в том, что касается центрального аспекта йоги — ее как философии (или нескольких вариантов философии) с трансценденцией. Академические специалисты за редким исключением избегают обсуждать этот момент, превращая йогу фактически в предмет безобидного исторического любопытства и демонстрации профессионального востоковедного мастерства в переводе. Но и нынешние энтузиасты йоги и их успешные наставники тоже на деле равнодушны к философии. Мы полагаем, что назревшая задача в дальнейшем изучении и рецепции йоги заключается как раз в вынесении философского аспекта на передний план и в компетентном обсуждении связи философского проекта с методиками. Разумеется, опорой для этого должны быть: а) освоение уже полученных фактических результатов в области перевода терминов, понимании концепций и др. и б) вдумчивая работа с основными текстами традиции, результатом которой будет новый перевод нескольких из них.

Приложение

Ниже представлен перевод с арабского Р. В. Псху заключительного фрагмента «Китаб ал-Патанджали» ал-Бируни. Перевод сделан по изданию: Abū Rayḥān al-Bīrūnī. *The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020. Приведенный фрагмент иллюстрирует стиль и подход Бируни к иноцивилизационному материалу.

Абу Рейхан ал-Бируни. Книга Патанджали. Фрагмент четвертой части.

(Перевод с арабского Р. В. Псху)

[...]

Вопрошающий:

— В случае, если эти три первичные силы изменятся и станут различными, возможно ли для них согласие в отношении [своего] единства?

Отвечающий:

— Почему бы этому и не быть? Ибо и масло, и фитилек, и огонь не производят никакого действия [по отдельности, но только], если их активные свойства объединятся и получится из них светильник, источающий один свет. Поэтому, если сердце очистилось, а душа совершенствовалась, и они соедини-



лись вместе, так что и умопостижимое, и ум, и умопостигающий соединились, все это стало умопостигающим.

Вопрошающий:

— Каково значение умопостигаемого, если мыслит ум, и с чем соединяется его умопостижимое, если это приводит к тому, что нет ничего, кроме ума?

Отвечающий:

— Подобно тому, как вы утверждаете только Истину, так мы утверждаем только ум, и в итоге между нами нет [никакого] противоречия в значении: противоречие [возникает] только в выражении. И значение единства точно такое же, как и в единстве жены мужчины, которую он в аспекте рождения [детей] называет «вызывающей страстное желание», а после соития из-за чрезмерной ревности он с ненавистью называет ее «презренной», в то время как некоторым женам он же предоставляет равенство в браке, и тогда муж называет ее «партнершей» (*sharika*), и подобные примеры, в которых значение одно и то же, но наименование разное. Поскольку, когда ум существует сам по себе, необходимым следствием является то, что вечны только знание и понимание. Однако мы замечаем, что известные объекты часто могут становиться неизвестными, из чего мы можем сделать вывод, что разница между этими двумя понятиями невелика. Состояния создаются человеком разумным, который постигает их с помощью имеющегося у него инструмента, а именно — ума. Ум знает о чем-то, когда оно присутствует, и это что-то скрыто от ума, когда оно отсутствует. Ум познает одну вещь, затем появляется другая вещь, которая становится известной, и понимание этих двух подверженных порче вещей само по себе подвержено порче, ибо между ними есть разница. Если бы не существовало ничего, кроме ума, то существовало бы единое вечное понимание всех вещей. Однако ум по отношению к мыслящему подобен драгоценному камню, расположенному между глазами и объектом наблюдения; когда он сияет, он передает цвета и формы того, что видит наблюдающий.

[...].

Список литературы / References

1. Бируни, Абу Рейхан. *Индия*. Пер. с араб. А. Б. Халидова, Ю. Н. Завадовского. Коммент. В. Г. Эрмана, А. Б. Халидова. Репринт с изд. 1963 г. М.: Ладомир, 1995 [Biruni Abu Reyhan. *India*. Transl. from the Arabic by A. B. Khalidov, Yu. N. Zavadovsky. Moscow: Ladamir, 1995 (in Russian)].
2. Дасгупта С. *Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли* СПб.: Наука, 2008 [Dasgupta S. *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Sankt-Petersburg: Nauka, 2008 (in Russian)].
3. Оберхаммер Г. *Структуры йогической медитации. Исследования по духовности йоги*. Перевод с нем. М.: Садра, 2022. [Oberhammer G. *Strukturen der Yogischen Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität der Yoga*. Transl. from the German. Moscow: Sadra, 2022 (in Russian)].
4. Парибок А. В. Необходимость трех профессиональных ракурсов при работе с санскритскими текстами по йоге как философии. *Вопросы философии*. 2022. № 12. С. 180–191 [Paribok A. V. The Necessity for Three Professional



- Perspectives in the Interpretation of Sanskrit Philosophical Texts on Yoga. *Voprosy Filisofii*. 2022. No. 12, pp. 180–191 (in Russian)].
5. Парибок А. В. Понятийные пятерки в текстах философии йоги. *Вопросы философии*. 2024. № 7. С. 161–171 [Paribok A. V. Conceptual Five-membered Lists in the Tradition of Yoga Philosophy. *Voprosy Filisofii*. 2024. No. 7, pp. 161–171 (in Russian)].
 6. Псху Р. В. О *Китаб Патанджали* ал-Бируни. Вступительная статья к переводу. *Ислам в современном мире*. 2021;17(2):77–81 [Pskhu R. V. About the al-Bīrūnī's *Kitāb Patañjali*. An Introductory article to the Translation. *Islam in the Modern World*. 2021;17(2):77–81 (in Russian)].
 7. Рудой В. И., Островская Е. П. *Классическая йога. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»*. Пер. с санскрита, коммент. и реконструкция системы. М.: Наука, 1992 [Rudoi V. I., Ostrovskaya E. P. *Classical Yoga. The Yoga-sūtras of Patañjali and the Vyāsabhāṣya*. Transl. from the Sanskrit, Comments and a Reconstruction of the System. Moscow: Nauka, 1992 (in Russian)].
 8. Радхакришнан С. *Индийская философия*. Т. 2. М.: Миф, 1993 [Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. 2. Moscow: MIF, 1993 (in Russian)].
 9. Фёрштайн Г. *Энциклопедия йоги*. М.: Фаир-Пресс, 2002 [Feuerstein G. *The Encyclopedia of Yoga*. Moscow: Fair-Press, 2002 (in Russian)].
 10. Чаттерджи С., Датта Д. *Введение в индийскую философию*. М., Иностранная литература, 1955 [Chatterjee S., Datta D. *An Introduction to Indian Philosophy*. Moscow: Inostrannaya literatura, 1955 (in Russian)].
 11. Элиаде М. *Йога: бессмертие и свобода*. М., Академический проект, 2024 [Eliade M. *Yoga. Immortality and Freedom*. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2024 (in Russian)].
 12. Abū Rayḥān al-Bīrūnī. *The Yoga Sutras of Patañjali*. Ed. and transl. by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press. 2020.
 13. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Cambridge: University Press, 1922.
 1. Feuerstein G. *The Philosophy of Classical Yoga*. Simon and Schuster, 1996.
 2. Larson G. J., Bhattacharya R. Sh. (eds) *Encyclopedia of Indian Philosophies* Vol. XII: *Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.
 3. Potter Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography (Third Edition)*, Sections I-II. Compiled by Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Информация об авторах

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» в РУДН имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия; watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>.

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, профессор ВАК, заведующая кафедрой Востоковедения и Африканистики ФГСН, руководитель лаборатории «Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» в РУДН имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия; r.pskhu@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>.



Вклад авторов

Псху Р. В. — идея, структура статьи, перевод с арабского и пассаж о Бируни (25% работы);

Парибок А. В. — написание общих соображений и составление историографического обзора.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию: 28.10.2024; одобрена рецензентами 28.01.2025; принята к публикации 10.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Andrey V. Paribok — Ph. D. (Philology), Senior Research Fellow at the Laboratory “Center for the Study of Indian Philosophy and Culture”, RUDN University, Moscow, Russia; watanparast@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8421-0985>.

Ruzana V. Pskhu — DSci. (philosophy), professor, Head of the the Laboratory “Center for the Study of Indian Philosophy and Culture” Head of the Chair of Oriental and African Studies, RUDN University, Moscow, Russia; r.pskhu@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>.

Authors' Contributions

Pskhu R. V. — idea, structure of the article, translation from Arabic and passage about Biruni (25% of the work);

Paribok A. V. — writing general considerations and compiling a historiographic review.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

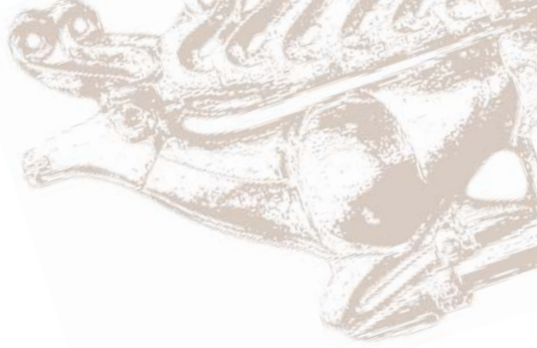
The article was submitted: 28.10.2024; approved after reviewing: 28.01.2025; accepted for publication: 10.02.2025; published: 28.03.2025.

The authors have read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- Folklore Studies
Фольклористика
- Literature of the peoples
of the world
Литература народов мира



PHILOLOGY OF THE EAST
Folklore Studies
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Фольклористика

Научная статья

Филологические науки

УДК 24-144.6 + 82-343.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-124-135>

Бодхисаттва — стрелок из лука. Буддийский сюжет и его аналоги

Наталья Владимировна Александрова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6350-7245>

Аннотация. В буддийской литературе Индии присутствуют мотивы и сюжеты, обнаруживающие общность с иными индийскими традициями и зачастую указывающие на их архаичное происхождение. Один из выразительных примеров — эпизод стрельбы из лука (*iṣukṣepa*) в «Лалитавистаре», сутре о жизни Будды, сохранившейся в санскритской (IX в.) и двух китайских (IV и VII вв.) версиях. Действие происходит в контексте совершения ритуала женитьбы Бодхисаттвы (будущего Будды), включающего состязания в воинском искусстве. Построение эпизода и отдельные его детали имеют аналогии не только в нарративах древнеиндийского эпоса («Махабхарата»), но и в древнегреческом гомеровском эпосе («Одиссея»), что в совокупности с другими аналогами свидетельствует об устойчивости архаичных моделей (связанных с царской ритуалистикой) в индийской литературе. В то же время можно проследить трансформации, которые претерпевает эта образность в буддийском контексте: «Лалитавистара» делает «стрельбу из лука» метафорой просветления Будды, как будто осуществляя перевод с языка архаичного ритуала на язык буддийской понятийной системы.

Ключевые слова: буддизм, буддийская литература, агиографическая литература, эпос, древнеиндийский ритуал

Для цитирования: Александрова Н. В. Бодхисаттва — стрелок из лука. Буддийский сюжет и его аналоги. *Ориенталистика*. 2025;8(1):124–135. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-124-135>.



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



Bodhisattva-archer. Buddhist plot and its analogues

Natalia V. Aleksandrova

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6350-7245>

Abstract. The Indian Buddhist literature comprises various motifs, which reveal similarities with other Indian traditions and, therefore, indicate their archaic origins. Among them, there is a motif of archery (*iṣukṣepa*) in *Lalitavistara*, the sutra on Buddha's life. It is preserved in the Sanskrit version (9th cent.) and two Chinese versions (4th and 7th cent.). The action is placed into the context of the ritual of Bodhisattva's marriage, and includes a description of competitions in warrior's arts. The episode construction and its details find their analogies both in the epic Indian narrative and in the ancient Greek Homeric epic. Together with other analogues, this indicates the stability of archaic models (associated with royal rituals) in Indian literature. At the same time, one can follow the transformations that this imagery undergoes in the Buddhist context. *Lalitavistara* makes "archery" as a metaphor for Buddha's enlightenment, as if translating from the language of archaic ritual into the language of Buddhist doctrine.

Keywords: Buddhism, Buddhist literature, hagiographic literature, ancient epics, ancient Indian ritual

For citation: Aleksandrova N. V. Bodhisattva-archer. Buddhist plot and its analogues. *Orientalistica*. 2025;8(1):124–135. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-124-135> (in Russian).

Эпизод *iṣukṣepa* в «Лалитавистаре» и гомеровский эпос

Образ Бодхисаттвы — будущего Будды, — стреляющего из лука, присутствует в разных буддийских контекстах, главным образом в агиографических сочинениях. Один из наиболее развернутых примеров — стрельба из лука в главе «Показ владения искусствами» (*śilpasamdarśana*) «Лалитавистары», санскритского текста IX в. Эпизод относится к дворцовому периоду жизни царевича Сиддхартхи, живущего в столичном городе Капилавасту. Поводом для проведения состязаний становится женитьба царевича, которая в соответствии с ритуалом предполагает состязания женихов. Сиддхартха соревнуется со своими родственниками-шакьями, и те искусства, в которых они должны себя проявить, весьма разнообразны — это и письмо, и счет, и целый список всяческих умений (вплоть до вырезания узоров из листьев). Центральная по значимости часть этой главы — состязания в воинских искусствах. Сначала Сиддхартха признается лучшим «в прыжках, плавании, в беге» (без рассказа





об этих соревнованиях), затем объявляется переход к единоборствам. Царевич поочередно одолевает соперников, действуя лишь одной рукой; при этом подчеркивается, что он действует осторожно, стараясь не нанести вреда. Затем он предлагает всем юношам-шакьям вступить с ним в бой одновременно и, действуя в одиночку, легко побеждает. Однако наиболее пространственный рассказ посвящен именно стрельбе из лука (*iṣukṣepa*).

Эпизод *iṣukṣepa* наполнен подробностями, представляющими это действие как совершение ритуала. Повествование начинается с расстановки мишеней — неких «железных литавр» (*ayasmayī bherī*). Мишени расставляли по-разному для всех соперников (Ананды, Девадатты, Сундарананды и Дандапани, родственников царевича), а для самого Бодхисаттвы выставили целую цепочку мишеней: литавр, распределенных с большими промежутками, железной фигуры кабана (*ayasmayī varāhapratimā*) и семи пальм (*sapta tālayantrayuktāḥ*). Соперники смогли поразить свои мишени лишь с небольшого расстояния, Бодхисаттва же стрелял невероятно метко по всем мишеням, однако с ним произошла заминка, которая имеет большое значение для интерпретации этого эпизода.

Стрельбе царевича предшествует рассказ об овладении луком, который выделен особо и наполнен значимыми деталями. Царевич отказывается от того лука, который ему предоставили сначала — он ломается в его руках, и просит принести некий особый лук, который отличается большой прочностью. Ему доставляют лук его деда Симхахана (*Siṃhahanu*), который до тех пор бережно хранился и был окружен особым почитанием. Этот лук не может натянуть никто, кроме Сиддхартхи. Стреляя из него, он поражает цель — стрела пронзает насквозь все диски, пальмы и фигуру кабана, а затем уходит в землю, которая стала источать воду в этом месте [Хокадзоно, 1994, с. 586–588].

Вся эта последовательность событий сразу вызывает в памяти очевидную аналогию в гомеровском эпосе, а именно известный эпизод из XXI главы «Одиссеи»: возвратившись в родной дом, где бесчинствуют женихи Пенелопы, Одиссей участвует в состязании в стрельбе из лука и побеждает. Соперники и детали. Так, Одиссею преподносят особенный, давно хранимый лук: руководствуясь божественным указанием, Пенелопа отправляется в «дальнюю кладовую» и особенным ключом открывает это давным-давно запертое хранилище, достает заветный лук Одиссея, некогда подаренный ему Ифитом, сыном Эврита (Hom. Od. 21.1–60). Затем она требует проведения состязаний в стрельбе из лука, объявив себя наградой победителю.

«Стрельба из лука» — один из самых обсуждаемых эпизодов «Одиссеи», который вызывал дискуссии и неоднозначное отношение со стороны исследователей вплоть до утверждения о его инородности в поэме [Katz M. A., 1991, р. 94–100]. Проводя сравнение этого эпизода из «Одиссеи» с индийским материалом, обычно обращаются к индийскому эпосу. Наиболее детально это сравнение проведено в работе Стефани Джемисон “Penelope and the Pigs: Indic Perspectives on the Odysse” [Jamison, 1999]. Автор сравнивает повествование о «возвращении Одиссея к жене» в древнегреческом эпосе с эпизодами древнеиндийского эпоса — «женитьбой братьев Пандавов» и с браком Дамаянти, находя определенные параллели, свидетельствующие о существовании их



общей ритуально-мифологической основы¹. В индийской традиции эти сюжеты увязываются с обычаями *сваямвары* (*svayaṃvara*) — свадебными обрядами, при которых невеста сама выбирает мужа. Поскольку статья С. Джемисон посвящена именно выявлению генетических связей индийского ритуала *сваямвары*, сравнительный анализ эпизодов со стрельбой из лука в ситуации борьбы за невесту становится органической частью этой работы. Такого рода соревнования в индийском контексте имеют место в том случае, когда *сваямвара* совершается в варианте *vīryaśulka* — невеста присутствует на состязаниях между женихами и совершает свой выбор в соответствии с результатами этих испытаний. Параллелизм между гомеровским сюжетом и его древнеиндийскими эпическими аналогами, построенными по схеме *сваямвары*, Джемисон видит в сходстве составляющих его элементов: сбор участников, выставление невесты, объявление имен участников, само состязание (натягивание лука и затем стрельба по мишеням), совершение выбора. Первый выделяемый в индийском эпосе элемент — приглашение на *сваямвару* — не может быть отнесен к женихам Пенелопы, однако все прочие, перечисленные выше, ясно присутствуют и в «Одиссее», и в «Махабхарате» [Jamison, 1999, p. 248–253]. В индийском эпосе история женитьбы братьев Пандавов на Драупади демонстрирует полный, развернутый вариант этой последовательности: царь Драупади объявляет о *сваямваре* и приглашает достойных женихов, знаменитые воины собираются в указанном месте, где надлежащим образом обустраивается площадь — с воротами, с украшениями, сюда же стекаются многочисленные зрители, среди них — цари; Драупади выходит в прекрасных одеждах, вслед за тем объявляются имена всех соперников; происходит состязание с натягиванием лука и стрельбой по мишеням, решительная победа Арджуны обеспечивает победу Пандавов — Драупади с улыбкой идет ему навстречу, братья уводят невесту (Mbh. 1.176–179).

Однако мы можем убедиться, что и буддийский сюжет стрельбы из лука, представленный в двенадцатой главе «Лалитавистары», таким же образом во всех основных чертах обнаруживает сходство с гомеровским «возвращением Одиссея». Помимо уже указанного совпадения мотива «выбора лука», извлекаемого из старинного хранилища и имеющего особое происхождение, весьма похожи сцены натягивания лука, выстраивания очереди мишеней, а также сами ситуативные обстоятельства — присутствие невесты, которая объявлена наградой победителю, и, на чем следует также остановиться, отторжение героя остальными женихами.

Остановимся подробнее на этих совпадающих мотивах. В первую очередь общей для обоих сюжетов является сама ситуация «стрельбы из лука» в кон-

¹ «Примечательно, что состязания в “Одиссее” и “Махабхарате” структурно идентичны. И те, и другие состоят из двух частей, включая в первую очередь состязания в силе, затем в умениях. В обоих случаях следовало натянуть знаменитый, чрезвычайно тугой лук. Затем лук служил для стрельбы, отличающейся большой технической сложностью... в обоих текстах выстрел не является решающим в ходе состязаний, поскольку уже само трудное натягивание лука ставило в положение побежденных всех, кроме действительного победителя» [Jamison 1999, p. 252] (см. также: [Katz] J. T., 2005, p. 27–28)].



тексте женитьбы. Сиддхартха участвует в состязании, и наградой (*jayapatākā*, букв. «знамя победы») победителю была объявлена девушка Гопа; Одиссей также соревнуется с «женихами» (μνηστῆρες), пребывающими в уверенности, что он не вернется, и Пенелопа сама заявляет, что станет наградой за победу (Hom. Od. 21.73). Оба героя при этом имеют царский статус — так же, как и Пандавы, добывающиеся брака с Драупади.

Важнейшая сцена, уже описанная выше, — натягивание лука. Натянуть необыкновенно тугой лук смог только бодхисаттва-царевич в одном случае и Одиссей — в другом, остальные участники состязания оказываются бессильны это сделать.

Другой мотив — меткая стрельба. Стрела Одиссея пронзает все кольца от первого до последнего (Hom. Od. 21.420–422), также и стрела Сиддхартхи пронзает все литавры — и поставленные для соперников, и свою, и мишень в виде фигуры кабана и связанных пальм, далее стрела не утрачивает своей силы и уходит глубоко в землю. Удар стрелы порождает родник (*yatra sa pradeśe sa iṣur dharaṇītaṃ bhittvā praviṣṭas, tasmīn pradeśe kūpaḥ samvṛtaḥ* [Хокадзоно, 1994, с. 590]) — мифологический мотив появления родника из-за удара оружием, как известно, весьма распространен.

Еще один мотив, обнаруживающий сходство — отторжение будущего победителя: женихи отказываются соревноваться с Одиссеем, называя его «бродягой» (ἀλήτης), поскольку он явился в образе странника, одетого в рубище. «Женихи» Пенелопы дразнят ее сына: «Друг Телемах..., пожаловал в дом твой бродяга, хищник обеденных крох, ни в какую работу не годный» (Hom. Od. 20.375, перевод В. А. Жуковского). Шакьи в «Лалитавистаре» также не хотят соревноваться с Сиддхартхой в воинских искусствах, поскольку он ничему не учился, и отец девушки начинает с отказа, аргументируя это тем, что в их семье не принято отдавать дочь тому, кто не владеет искусствами (*tat katham aśil-rajñasya duhitaraṃ dāsyāmi* [Хокадзоно, 1994, с. 562]). Таким образом, в обоих случаях происходит отторжение соперника как неравноценного. При том, что аргументация разная, надо отметить, что в случае царевича Сиддхартхи образ «бродяги» также просматривается, но по-иному, поскольку это его неизбежное будущее — стать странником и сменить царские одежды на рубище, так что статус странника ему присущ, так сказать, потенциально. По-видимому, присутствие мотива «необученности искусствам» было необходимо в буддийском тексте для обоснования идеи чуда — владения искусствами без обучения.

По всем выделенным признакам эпизод стрельбы из лука в «Лалитавистаре» становится в один ряд с теми эпическими вариантами, анализ которых провела С. Джемисон в контексте исследования сюжетов, связанных с традицией *сваямвары* и царской ритуалистикой. Сравнивая соответствующие фрагменты в гомеровском и индийском эпосах и обращая внимание на признаки в тексте, отсылающие к обрядности «обретения царского статуса», автор обращается к ведийскому ритуалу посвящения на царство, в котором лук со стрелами играет роль символа передачи царского статуса. Так, согласно «Апастамба-шраутасутре», в ходе совершения обряда *раджасуи* (*rājasūya*) посвящаемому вручается лук и три стрелы во время провозглашения его царем (ĀpŚS XVIII. 14.10–11) [Jamison, 1999, p. 259]. Это действие становится в один ряд



с многочисленными обрядовыми действиями, включенными в ритуалы царского посвящения и построенными на отождествлении царя с пространством земли, сторонами света, божествами и т. д. [Gonda, 1969, p. 79–96].

Также С. Джемисон обращает внимание на «кабаньи мотивы» в истории возвращения Одиссея — на его ноге обнаруживается шрам, что вызывает воспоминание об охоте на кабана, и это наводит на размышления об ассоциациях образа кабана с идеей царства, что прослеживается и в ведийской культуре [Jamison, 1999, p. 264–268]. В контексте этих наблюдений неожиданное, казалось бы, присутствие кабана среди мишеней, которые поражает Бодхисаттва, получает свое объяснение. Однако можно также отметить, что мотив царской охоты на кабана достаточно распространен, о чем свидетельствует, в частности, эпизод из «Араньякапарвы»: Арджуна стреляет из своего чудесного лука в ракшаса, принявшего образ вепря, и при этом соперничает с Шивой, превратившимся в кирату и стрелявшим в того же вепря (Mbh. 3.40). Здесь примечательны три момента: стрельба из лука, имеющего божественное происхождение, кабан в качестве мишени, мотив соперничества и последующей борьбы. Использование железной фигуры кабана в качестве мишени во время состязаний также встречается в «Махабхарате» («Адипарва»): на юношеских соревнованиях Арджуна попадает прямо в пасть железного кабана пятью стрелами подряд, вызвав всеобщее восхищение (Mbh. 1.125) — и это, пожалуй, наиболее прямая аналогия «стрельбе Бодхисаттвы».

В качестве еще одной аналогии таких историй о «стрельбе из лука», связанной с темой царства, можно привести скифскую легенду, пересказанную Геродотом (Herod. 4.8–10): три сына героя, в греческом изложении отождествленного с Гераклом, должны были натянуть его лук, который он некогда оставил на хранение их матери Ехидне. Старший и средний сын не смогли этого сделать, и лишь младший легко его натягивает — эта победа обеспечивает ему статус царя. Именно эта история, как счел возможным утверждать исследователь скифской культуры Д. С. Раевский, лежит в основе изображения на золотых сосудах из кургана Куль-Оба, воронжских Частых курганов и кургана Гайманова Могила. Так, на сосуде из кургана Куль-Оба, согласно его интерпретации, четыре последовательные сцены, помещенные по сторонам этого сосуда, подразумевают попытки натянуть лук — две неудачные и одну удачную (на четвертой стороне изображены беседующие скифы) [Раевский, 1977, с. 30–39]. Связь ритуального действия «натягивания лука» с идеей царства в этом случае прослеживается отчетливо — герой скифской легенды получает царство именно после состязания в натягивании лука. Также здесь присутствует уже встречавшийся нам мотив получения необыкновенного лука от полубожественного предка — лука, хранимого лишь для этого ритуала. Цепочку аналогий можно было бы продолжить — причастность к царской ритуалистике обеспечивает ему высокий статус и широкое распространение.

Эволюция мотива «стрельбы из лука» в разновременных версиях «Лалитавистары»

Итак, мы рассматриваем ситуацию, при которой глубоко архаичный сюжет встраивается в буддийское агиографическое повествование. Присутствие



ритуальной стрельбы из лука именно в буддийском контексте ставит вопросы о путях включения этого эпизода в буддийский нарратив и о тех неизбежных трансформациях, которые происходят в буддийском тексте, принимающем в себя этот архаичный комплекс. Некоторый свет на эту проблему проливает эволюция эпизода, которая прослеживается по разным версиям «Лалитавистары», а также при сравнении версий «женитьбы Бодхисаттвы» в иных памятниках раннего буддизма.

Сопоставляя передачу этого эпизода в разновременных версиях «Лалитавистары», можно обнаружить некоторые различия. Они не столь велики между санскритским текстом (IX в.) и более ранним, сохранившимся в китайском переводе Дивакары (VII в.): переводчик следует той же последовательности фраз, различие состоит только в том, что у Дивакары в цепочку мишеней включены семь кабанов² (в «Лалитавистаре» — один). В обеих версиях присутствуют интересные приемы, высвечивающие именно способы включения сюжета в доктринальный буддийский контекст: составители сутры добавляют стихи-гатхи, которые отмечают кульминационные моменты действия и одновременно выстраивают ассоциативные связи между действиями героя и элементами буддийской доктрины.

К тому моменту, когда Сиддхартхе удалось натянуть лук, приурочена гатха «Поскольку мудрец натянул этот лук, не поднявшись с сиденья и не [встав] на землю, без сомнения, он легко исполнит свое намерение, победив войско Мары» [Хокадзоно, 1994, с. 588] (в китайском варианте «Если Бодхисаттва натянул лук легко и не дрогнув, то его намерение исполнится — он сокрушит Мару и достигнет правильного просветления»³). Здесь присутствует понятие «намерение» (*abhiprāya*, кит. 意), употребление которого в данном случае нестандартно. Этот термин обычно обозначает намерение Будды воздействовать на собеседника, в том числе скрытое намерение [Buswell, Lopez, 2014, p. 9–10]. В этой гатхе понятие *abhiprāya*, похоже, сближается с *prañidhāna*, которое обозначает «обет», «намерение [достичь просветления]» и в буддийской агиографии служило отправной точкой, с которой начинается путь Бодхисаттвы к просветлению [Soothill, Hodous, 2005, p. 476; Buswell, Lopez, 2014, p. 662]. Здесь имеется в виду тот момент, когда в одном из своих предыдущих рождений Бодхисаттва встречает будду Дипанкару и принимает решение в будущем тоже стать буддой [Mahāvastu Avadāna, 2004, vol. I, p. 182–192; The Mahāvastu, 1949, p. 192–195]. Поскольку в гатхе «исполнение намерения» (*abhiprāya*) увязывается с победой над войском Мары и достижением просветления, то понимать его возможно только таким образом.

Другое утверждение этой гатхи обращено к будущему — сила, продемонстрированная героем во время натягивания лука, ставится в ассоциативную связь с его будущей победой над войском царя демонов Мары (здесь китайский переводчик вводит пояснение «достигнет правильного просветления» 成正覺).

² T0187_03.0564b08. *The SAT Daizōkyō Text Database*. — Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 18.07.2024).

³ T0187.03.0564b25–26. *The SAT Daizōkyō Text Database*. Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 18.07.2024).



Вторая гатха поставлена в конец эпизода, и здесь выстроена целая цепь сложных ассоциаций. Поясняя столь удачную стрельбу из лука, боги призывают зрителей не удивляться и предлагают такое рассуждение: «Он на лучшем месте земли, восседая на троне будд прошлого (*pūrvabuddhāsanasthaḥ*), взяв лук успокоения (*samatha*), стрелами пустоты и отсутствия сущности поразив врагов-пороки и разорвав сеть ложных взглядов, обретет наивысшее, устраняющее печаль, благое и незапятнанное просветление» [Хокадзоно, 1994, с. 590]. Китайский переводчик это сопоставление вводит внутрь самой гатхи: «Сегодня мы видели, как Бодхисаттва стреляет из лука — тут нечему удивляться: он воссядет на трон будд прошлого (先佛座) и достигнет великого бодхи (菩提); медитация будет его луком, пустота и отсутствие «я» будут стрелами, он разорвет сети [ложных] взглядов, выстрелив, он сокрушит врагов-пороки (煩惱, соотв. санск. *kleśa* [Hirakawa, 1997, p. 794])»⁴. В обоих вариантах само победное действие сопоставляется с будущим достижением просветления (*bodhi*, 菩提), и выражение «восседая на троне» здесь более чем уместно — составители текста хорошо улавливают, как «работает» царская символика в буддизме. Сам лук приравнивается к «медитации» как состоянию Будды в момент просветления (в санскритском варианте создается композит *samathadhānu* «лук успокоения», «лук медитации»), а стрелы — к «пустоте» (*śūnya*, 空) и «отсутствию “я”» (*nairatmya*, 無我). В целом высказывание делает ситуацию стрельбы из лука развернутой метафорой достижения просветления, и особенно проявлено это в санскритской строфе, завершающейся акцентированным, распространенным определением «наивысшее, устраняющее печаль, благое и незапятнанное просветление».

Интересно сравнить с этими версиями наиболее ранний вариант, сохранившийся в переводе Фа-ху (IV в.) в десятой главе (у Фа-ху повествование распределено по главам иначе). Здесь нет этой концовки, отсылающей к идее просветления; завершающая шлока стоит на том же месте, но в ней выражена простая оценка превосходства Гаутамы: «Воистину это небывалое [чудо]! [Тот, кто владеет] таким прекрасным искусством, чист и достиг истины. Среди бодхисаттв он самый лучший»⁵. Как это проявлено и в других сюжетах версии Фа-ху, здесь заметна неразвитость и недостаточная переосмысленность сюжета на пути «подключения» его к доктринальным идеям.

«Стрельба из лука» в версии Фа-ху имеет и другие отличия от более поздних вариантов. Стрельба Бодхисаттвы описывается иначе — нет прохождения его стрелы через многие мишени, только через один барабан, но на далеком расстоянии (при предварительном перечислении мишеней говорится только о барабанах, нет пальм и кабана). Но при этом стрела Гаутамы проделывает дальнейший путь — она «прошла сквозь Железное Кольцо гор (鐵圍山)⁶, и три

⁴ T0187_03.0564c04–07. *The SAT Daizōkyō Text Database*. — Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 18.07.2024).

⁵ T0186_03.0502a11–12. *The SAT Daizōkyō Text Database*. — Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 18.07.2024).

⁶ Железное Кольцо гор — в буддийской космологии одна из горных цепей, охватывающих земной мир, в центре которого находится гора Меру. В этой системе горы из железа составляют внешнее кольцо, внутри него — несколько колец из золотых



тысячи великих тысяч *буддхакшетр*⁷ шестикратно содрогнулись»⁸. Как можно видеть, в этой версии более ощутима тенденция к восприятию подвига Бодхисаттвы как события космического масштаба.

Варианты мотива «стрельбы из лука» в памятниках раннебуддийской литературы

Если обратиться к агиографическим памятникам, не принадлежащим к традиции «Лалитавистары», то эпизод стрельбы из лука можно найти, например, в «Махавасту». В качестве мишеней здесь тоже устанавливают семь пальм и за ними барабан, стреляют же сквозь пальмы — кто сколько пальм прострелит. В отличие от иных вариантов, натянуть лук пытаются не только юноши-шакьи, но также представители соседних племен — юноши-колии и юноши-личчавы. И здесь так же, как и в версии Фа-ху, нет увязки этого действия с темой будущего просветления — эпизод выглядит достаточно просто и завершается ликованием людей и богов, восхищенных необыкновенными способностями героя.

Достаточно развернутая версия присутствует в «Сангхабхедавасту». Подчеркнуто, что все мишени изготовлены из меди, набор их полный — семь пальм, литавра и кабан, и стрела Бодхисаттвы пробивает все мишени. Отсылка к прошлому и будущему нет. В этой версии особый акцент сделан на теме «формирования святого места» с наибольшими подробностями: родник на том месте, где стрела вошла в землю, источает сладкую воду, люди ее пьют и здесь устраивают святилище, где совершают поклонение «и сегодня» [Saṅghabhedavastu, 2020, p. 109]. Такого рода тенденция — выстраивание связи между агиографическим сюжетом и реально существующим сакральным локусом — характерна и для «Лалитавистары», где отсылки к текущей культовой реальности вводятся таким же образом и встречаются достаточно часто [Александрова, 2022]. Можно видеть, что в данном случае сюжет «стрельбы из лука» играет иную функциональную роль — как обоснование культового статуса святого места, актуального для паломника.

Есть версии «стрельбы из лука», которые не привязаны к женитьбе и состязаниям. Так, в «Ниданакатхе» Бодхисаттва показывает свое искусство в ответ на обвинения, что он живет во дворце беззаботно и не учится воинским искусствам — что же будет, если нападут враги? Однако он утверждает, что не нуждается в обучении, и показывает разные фокусы со стрельбой из лука [Buddhist Birth-Stories..., 1878, p. 165–166]. Здесь сделан другой акцент — на отсутствии обучения, что не мешает виртуозной стрельбе, иными словами, доминирует идея чуда. Сходная ситуация в палийской джатаке № 522 (*Sarabhaṅga-jātaka*), где главным героем становится *Jotipāla*, одно из перерождений Бодхисаттвы. Тема женитьбы здесь отсутствует, Джотипала просто показывает царю приемы стрельбы из лука, затем сразу уходит в отшельничество.

⁷ «Три тысячи великих тысяч *буддхакшетр*» — зд. 三千大千刹土, в буддийской литературе распространено сочетание *trisahasramahāhasralokadhātu* «три тысячи великих тысяч миров»; в переводе Фа-ху «миры» (*lokadhātu*) заменены на *буддхакшетры* (*buddhakṣetra*), переданные как 刹土 [Hirakawa, 1997, p. 194].

⁸ T0186_03.0502a14–15. *The SAT Daizōkyō Text Database*. — Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 18.07.2024).



Итог: трансформации архаичного мотива в буддийском тексте

Сравнение разных версий «стрельбы из лука» в буддийской агиографии показывает разную степень включенности этого сюжета в буддийский контекст и разные варианты мотивации его включения. Наиболее развитыми в этом отношении оказываются поздние варианты «Лалитавистары», где сделаны попытки представить этот подвиг Бодхисаттвы как метафору его будущих духовных достижений, и эта развернутая метафора детализирована: сила лука сопоставлена с силой медитации, стрелы становятся образным воплощением тех инструментов, использование которых ведет к просветлению, а сама стрельба по мишеням ассоциирована с поражением ложных воззрений и уничтожением пороков. «Лалитавистара» как будто осуществляет перевод с языка архаичного ритуала на язык буддийской понятийной системы, причем, как было показано, даже в пределах самой традиции «Лалитавистары» прослеживается движение в этом направлении. Этот вектор развития показывает «судьбу» мотива в буддийском тексте, где он приобретает иную подоплеку, чем тот же мотив в «Махабхарате», где «стрельба из лука» становится одним из элементов, утверждающих божественную природу героя Арджуны [Васильков, 2010, с. 61–65].

Эпизод «стрельбы из лука» позволяет отследить способ включения сюжета, распространенного в иных индийских традициях, в буддийский контекст — процесс, который весьма характерен для буддийской агиографии [Schober, 2002, p. 1]. Выявляемая на этой основе общность с индийской эпической традицией и, более того, с древнегреческим эпосом свидетельствует о древнейших корнях всего комплекса мотивов, составляющих эпизод «стрельбы из лука» и связанных с царскими посвятельными ритуалами. Раннебуддийский сюжетный текст закономерным образом взаимодействует с архаическими пластами культуры, и такого рода проявления возможно выявить на материале разнообразных буддийских нарративов — замечая, например, следы ведийской ритуалистики в сюжетной схеме [Александрова, 2008, с. 45–68]. «Состязательный» эпизод из двенадцатой главы «Лалитавистары» может служить одним из примеров таких соотношений, демонстрирующих устойчивость архаичных моделей в индийской литературе. Однако в данном случае речь идет не только о реализации архаичной схемы в сюжете, но и о дальнейших трансформациях, адаптирующих древнюю модель к буддийскому контексту и выстраивающих связующие механизмы для функционирования ее внутри целостного комплекса буддийской культуры.

Список литературы / References

1. Александрова Н. В. *Путь и текст. Кутайские паломники в Индии*. М.: Восточная литература, 2008. [Aleksandrova N. V. *The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008 (in Russian)].
2. Александрова Н. В., Русанов М. А., Комиссаров Д. А. *Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение*. М: Российский государственный гуманитарный университет, 2017 [Aleksandrova N., Rusanov M., Komissarov D. *Lalitavistara. The Sutra of Buddha's Life. The Birth*. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2017 (in Russian)].



3. Александрова Н. В. *Чайтъя* в трех версиях «Лалитавистары»: взаимодействие текста и паломнической традиции. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2022. № 4. С. 100–118. [Aleksandrova N. V. *Caitya* in three versions of Lalitavistara: interaction between text and pilgrimage tradition. *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2022. No. 1, pp. 100–118 (in Russian)].
4. Васильков Я. В. *Миф, ритуал и история в «Махабхарате»*. СПб.: Европейский Дом, 2010 [Vassilkov Ya. V. *Myth, Ritual and History in the Mahabharata*. Saint-Petersburg: Evropeisky dom, 2010 (in Russian)].
5. Saṅghabhedavastu. *О расколе общины*. Пер. с санскрита, введ. и коммент. Дм. Комиссарова. М.: Буддадхарма, 2020 [Saṅghabhedavastu. *On the Schism of the Community*. Transl. from Sanskrit, introd. and comments by Dm. Komissarov (in Russian)].
6. *Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā. The Story of the Lineage*. Transl. by T. W. Rhys Davids. London: G. Routledge and sons LTD — New York: E. P. Dutton, 1878.
7. Buswell R. E., Lopez D. S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
8. Gonda J. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden: Brill, 1969.
9. Hirakawa Akira. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo: The Reiyukai, 1997.
10. Jamison S. Penelope and the Pigs: Indic Perspectives on the Odysse. *Classical Antiquity*. Oct. 1999. Vol. 18. No. 2, pp. 227–272.
11. Katz J. T. The Indo-European Context. *A Companion to Ancient Epic*. Maiden — Oxford — Victoria: Blackwell Publishing, 2005.
12. Katz M. A. *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
13. Kloetzli W. R. *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
14. *Mahāvastu Avadāna*. Ed. by Dr. S. Bagchi. Vol. I. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Reserch in Sanskrit Learning, 2004.
15. *The Mahāvastu*. Transl. from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. Vol. I. London: Luzac and Company, 1949.
16. Schober J. Trajectories in Buddhist Sacred Biography. *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Ed. by J. Schober. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002 (First Ed.: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 1–18.
17. Soothill W. E., Hodous L. A. *Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 2005.
18. Хокадзоно коити (外蘭幸一). *Раритависутара но кенкю* (Исследование «Лалитавистары» ラリタヴェイスタラの研究). Токио: Дайто Сяппанся, 1994.

Электронные ресурсы / Electronic sources

The SAT Daizōkyō Text Database. Электронный ресурс: URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения: 18.07.2024).



Информация об авторе

Александрова Наталия Владимировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент, старший научный сотрудник Института классического востоковедения и античности ВШЭ, Москва, Россия; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6350-7245>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 21.10.2024; одобрена рецензентами 08.02.2025; принята к публикации 15.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Natalia V. Alexandrova — PhD (in History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow; Associate Professor, Senior Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies HSE University, Moscow, Russia; surnevo@mail.ru, nalexandrova@hse.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6350-7245>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 21.10.2024; approved after reviewing 08.02.2025; accepted for publication 15.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 821.221.09 + 24-144.4 + 82-94

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-136-152>

**ТЫ — Душа в темнице плоти: воззвание
к человеку в поэме Аттара «Асрар-наме»**

Лейли Гасемовна Лахути

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

lahuty@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>

Аннотация. В статье предложен филологический перевод первой главы поэмы-маснави «Асрар-наме» («Книга тайн») Фарид ад-Дина 'Аттара, персидского суфийского поэта XII–XIII вв. Глава посвящена представлениям о человеке — о его природе и уникальном месте во Вселенной. Человек принадлежит одновременно и к материальному миру, и к духовному: он обладает теми же качествами, что и животные, и его тело также создано из глины. Но ему дана чистая, трансцендентная материальному миру, душа, и он обладает речью; именно это отличает его от животного. Однако, чтобы истинно стать человеком, он должен совершить духовное путешествие. Текст насыщен аллюзиями к Корану, натурфилософскими воззрениями эпохи и суфийской терминологией и требует сопровождения фактологическим и концептуальным комментарием. Для удобства восприятия текст графически разделен на смысловые фрагменты. На русский язык переводится впервые.

Ключевые слова: персидская поэзия, суфизм, 'Аттар, духовное путешествие, человек, «Асрар-наме»

Для цитирования: Лахути Л. Г. ТЫ — Душа в темнице плоти: воззвание к человеку в поэме Аттара «Асрар-наме». *Ориенталистика*. 2025;8(1):136–152. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-136-152>.



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



You are A Soul in the prison of the flesh: An appeal to man in ‘Attar’s poem “Asrar-nama”

Leili G. Lahuti

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
lahuti@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>

Abstract. The chapter offers a line-by-line translation from Persian into Russian of the first chapter of the masnavi poem *Asrar-nama* (The Book of Mysteries) by Farid ad-Din ‘Attar, the Persian Sufi poet (1145–1221). The chapter deals with the concept of a “human”, i. e. man, his nature and his unique place in the Universe. A human belongs to the material world and the spiritual one at the same time. A human has the same qualities as an animal and a body made similarly of clay. But this body is given a pure soul that transcends the material world. Also a human possesses a gift of language, the ability to speak, all of which distinguish him from animals. However, to truly become a human an individual has to go on a “spiritual journey”. The text by Farid ad-Din ‘Attar has a cornucopia of allusions to the Holy Qur’an, natural philosophy, contemporary views and Sufi terminology, which invites a detailed commentary. To make the text easier to read it was separated into fragments by graphical means. The Persian text is translated into Russian for the first time.

Keywords: Persian poetry, Sufism, ‘Attar, spiritual journey, human being, *Asrar-nama*

For citation: Lahuti L. G. You are a soul in the prison of the flesh: An appeal to man in ‘Attar’s poem “*Asrar-nama*”. *Orientalistica*. 2025;8(1):136–152. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-136-152> (in Russian).

Введение

Фарид ад-Дин ‘Аттар, персидский суфийский поэт XII–XIII вв., знаменит своими четырьмя поэмами-маснави: *Мантик ат-тайр* — «Язык птиц», *Илахинаме* — «Божественная книга», или «Книга воззвания к Богу», *Мушибатнаме* — «Книга страданий» и *Асрарнаме* — «Книга тайн». Первые три книги построены как обранные повести¹, последняя же стоит особняком. Если в первых трех ‘Аттар подводит читателя к пониманию своих идей исподволь, постепенно подготавливая его к пониманию глубинных смыслов через рассказы и притчи, то в «Книге тайн» он разговаривает с читателем как «со взрослым», или, по его выражению, «зрелым в истине» (см.: [Аттар, 2022, с. 357]). Именно эту книгу легенда заставляет старца-‘Аттара вручить 12-летнему Джалал ад-Дину — будущему Маулане (более известному для европейского читателя как Руми), когда тот со своим отцом проезжал через родной город ‘Аттара Нишапур (см.: [Dawlatšāh, 1987, §. 145; Jāmī, 2007, s. 597]).

¹ О структуре и содержании этих поэм см.: [Ritter, 1978; Лахути, 2021].





Вступление к поэме, опубликованное ранее [Лахути, 2024], было посвящено восхвалению Бога-Творца — его величию, единству, единственности. Но уже в нем звучала тема человека — «крупницы праха, которому подает руку солнце небесное». В первой главе поэмы эта тема раскрывается подробнее.

* * *

Издатель книги, современный исследователь М. Р. Шафи'и Кадкани назвал эту главу прекраснейшими стихами о человеке в поэзии *'urfana*, то есть поэзии, посвященной мистическому познанию. А из персидской литературы вообще он предлагает вспомнить возвышенные слова Фирдоуси, обращенные к Человеку:

В цепи человек стал последним звеном,
И лучшее все воплощается в нем.

Как тополь, вознесся он гордой главой,
Умом одаренный и речью благой.

Вместилище духа и разума он,
И мир бессловесных ему подчинен.

Ты разумом вникни поглубже, пойми,
Что значит для нас называться людьми.

Ужель человек столь ничтожен и мал,
Что высших ты в нем не приметил начал?

Земное с небесным в тебе сплетено;
Два мира связать не тебе ли дано?

Последний по счету, зато по судьбе
Ты — первый в твореньи, знай цену себе! [Фирдоуси, 1993,
с. 11]²

Глава построена как воззвание к Человеку и восхваление его высокой ступени в мироздании: тело человека, как и тела всех живых существ, создано из глины, и многие способности (как, например, голос, зрение, слух и обоняние) роднят его с животным миром. Но в этом теле обитает душа, принадлежащая к Божественному и непостижимому умом сокровитному «миру Тайны», и человеку дана речь — слово, подобное драгоценной жемчужине. Именно этим человек отличается от животного. Но чтобы истинно стать человеком, он должен совершить трудное «духовное путешествие».

Ниже вниманию читателя предлагается филологический перевод главы. Курсивом выделены коранические цитаты, с заглавной буквы начинаются слова, относящиеся к «иному», вышеестественному миру. Перевод выполнен по изданию [Atfār, 1388/2009, s. 105–109].

² Оригинал см.: [Фирдоуси, 1963, с. 16].

**Глава 1**

О боль и бальзам для души и сердца!
Ты — тот свет, которого не коснулся огонь³,

[Светящий] сквозь окошки в нише⁴ решетчатой,
что на ветке [дерева] благословенного⁵.

Ты в светильнике⁶ тела — ниша света,
как Ты ни близко, Ты — дальше дальности!⁷

445 Разбей стекло и пролей масло,
ухватись за свет звезды жемчужной⁸.

Что тебе за дело до востока и запада!
Ведь свет небесный — крепость вокруг тебя!⁹

³ (442–447). Первые пять бейтов главы представляют собой воззвание к Богу и отсылают к кораническому айату о свете Аллаха из суры «Свет», который был особо популярен в суфийской среде: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» [Коран, 1986, 24:35]. Оригинал: “*al-lahu nūru l-samāwāti wal-arḍi. mathalu nūrihi kamish’katin. Fihā miṣ’bāḥun. l-miṣ’bāḥu fī zujājatin, l-zujājatu ka-annahā kawkabun durriyyun yūqadu min shajaratīn mubārakatin zaytūnatin lā sharqiyyatin walā gharbiyyatin, yakādu zaytuhā yuḍū, walaw lam tamsashu nārūn. nūrun ‘alā nūrin. yahdī l-lahu linūrihi man yashāu. wayaḍribu l-lahu l-amthāla lilnāsi wal-lahu bikulli shayin ‘alimūn*” [Электронный ресурс: URL: <https://corpus.quran.com/wordbyword.jsp?chapter=24&verse=35> (дата обращения: 17.11.2024)]. Полужирным шрифтом для наглядности выделены слова из этого айата, которые повторяются у ‘Аттара.

⁴ (443). Ниша — так передается слово *miškāt* в русских переводах Корана. Издатель, М. Р. Шафи’и Кадкани, считает, что под *miškāt* подразумевается нечто вроде футляра, охраняющего светильник от ветра; это он подтверждает строками из «Илахи-наме» ‘Аттара: «Душа твоя — светоч в пустыне, | которому ниша тела стала заслоном. || Когда эта ниша удалится, та пустыня | станет вечно сиять, как солнце» [Аттар, 2022, с. 379, бейты 3851–3852].

⁵ (443) ...на ветке [дерева] благословенного. — Отсылка к айату о свете (см. примеч. к б. 442).

⁶ (444) Светильник (араб. *miṣbāḥ*) — *miṣbāḥu fī zujājatin*, «светильник в стекле» [Коран, 1986] или «светильник, заключенный в стекло» [Коран, 1995] из айата о свете (см. примеч. к б. 442).

⁷ (444) 15. (16). Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия [Коран, 1958, 50:15(16)].

⁸ (445) Звезда жемчужная (араб. *kawkabun durriyyun*) в английских и персидских переводах Корана трактуется как «звезда сверкающая».

⁹ (446) Что тебе за дело до востока и запада! — Снова отсылка к айату о свете (см. примеч. к б. 442), здесь — к словам «маслина ни восточная, ни западная» или, в переводе М.-Н.О. Османова — «дерево, которое растет не на востоке и не на западе». Многие комментаторы Корана считали, что это выражение относится к дереву, растущему «в середине земли», «посреди пустыни» и т. п. [Коран, 1995, с. 504]. Однако в данном



* * *

О соловей, поющий о тайнах!¹⁰
раскрой ларец с жемчужинами!¹¹

Стань сладостен речью, словно 'Иса¹²,
раскрой раковину и рассыпай жемчужины!¹³

Не гордись своим красивым голосом,
ведь и у тростника, и у шелка есть голос¹⁴.

450 Голос у соловья прекраснее твоего,
ведь [он] опьянен красотой своего голоса.

контексте (и в суфийском вообще) имеется в виду абсолютная непричастность к материальному миру, в котором существует пространство.

¹⁰ (447) *О соловей, поющий о тайнах!* — По наблюдению М. Р. Шафи'и Кадкани, это полустигия стало открывающим (*матла*) в известной газели Хафиза с заменой *bulbul* (соловей) на *tūtī* (попугай) [Хафиз, 2004, с. 231, газель 245]. Под тайнами здесь подразумеваются Божественные истины, откровения из сокрытого мира тайн. Этот бейт можно прочесть одновременно и как обращение поэта к самому себе (соловей как alter ego автора), и как обращение к поэту вообще, постепенно переходящее в обращение к Человеку. Ср. также обращение к соловью в поэме 'Аттара «Язык птиц», где соловей призывается раскрывать в своем пении высшие смыслы и воспевать высшую любовь — любовь к Богу [Федорова, 2022, с. 121].

¹¹ (447) *Жемчужины*, зд. — метафора прекрасных стихов или поэтических смыслов.

¹² (448) *'Иса* (Иисус синодального перевода Библии) в исламе — наиболее почитаемый из пророков, бывших прежде Мухаммада. Одно из его почетных именованных в Коране — Калима Аллах (Слово Аллаха); ср. в «Илахи-наме»: «И, если бы 'Иса не был Словом Истинного, | как мог бы Он быть преславным чистым Духом?!» [Аттар, 2022, с. 68]. В бейте аллюзия к словам Корана: «Вот сказали ангелы: “О Марьям! Вот, Аллах радуется тебе вестью о слове от Него, имя которого Мессия 'Иса, сын Марьям, славном в ближнем и последнем мире и из приближенных. И будет говорить он с людьми в колыбели и взрослым и будет из праведников”» [Коран, 1986, 3:40(45)–41(45)]. Таким образом, в бейте идет речь о стихах, вдохновленных свыше.

¹³ (448) *Раскрой раковину и рассыпай жемчужины*. Сочетание «раковина и жемчужина» (*šadafi gawhar*) в произведениях 'Аттара может иметь два метафорических значения. Во-первых, это, как и «ларец — жемчужины» в предыдущем бейте, соотносится с оппозицией «внешнее — внутреннее»: слово и его смысл (жемчужина — устойчивая метафора поэтического смысла), сердце и то, что таится в нем, внешнее знание и мистические тайны и т. п. (ср.: «Твое лицо сделало мой разум раковиной любви» ['Aṭṭār, 2007, 154, ghazal 205, Ganjoor, ghazal 200. — Электронный ресурс: URL: <https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh200> (дата обращения: 17.11.2024)]). Во-вторых, раковина — метафора уст, произносящих прекрасные речи-жемчужины (ср.: Когда раскрывала свои сердолики, рассыпающие перлы, / водою Хизра убивала гордецов [Аттар, 2022, 82 (6071)]). И, наконец, — метафора уст, подобных сердоликам, и зубов, подобных жемчужинам (ср.: «Ее смеющиеся уста ты назвал бы раковиной, | а зубы — марваридами в ней» [Аттар, 2022, 82 (6071)]).

¹⁴ (449) *Тростник (pau)* и *шелк (abrišam)* — имеются в виду свирели, изготавливаемые из тростника, и струны, изготавливаемые из шелковых нитей. Также *abrišam* было названием одного из музыкальных ладов (*гуше*).



Не приписывай свои блеск и славу зрению —
ведь воробей видит на двадцать фарсангов¹⁵.

Не кричи столько о своем слухе —
Ведь заяц слышит звук за десять миль¹⁶.

Не говори и о своем жалком обонянии —
ведь мышка чует запах за целую милю.

И чутьем своим тоже не слишком кичись,
ведь удод благодаря чутью находит воду¹⁷.

455 Если ты превосходишь их всех, то лишь потому,
что обладаешь речью и чист душою¹⁸.

* * *

О капля, избравшая высоту,
услышавшая аромат предвечного моря!¹⁹

Хоть ты предпочла морю высоту,
ты достигла своего совершенства.

¹⁵ (451) *Фарсанг* — единица измерения пути, ок. 6 км.

¹⁶ (452) *Миля* — зд. и в следующем бейте — одна треть фарсанга, т. е. ок 1920 м.

¹⁷ (454) *Чутье* — в оригинале слово *vahm*, которое обычно понимается и переводится как «воображение», «опасение», «мнительность». Здесь скорее имеется в виду то «внутреннее чувство», которое, по словам А. А. Диххуда, например, позволяет овце почувствовать приближение волка [Didxudā, 1991, сл. ст. *vahm*]. В бейте отсылка к преданию об удоде, который внутренним чутьем находит источник воды под землей, кратко отраженном в поэме 'Аттара «Язык птиц», где он именно благодаря чутью (*vahm*) «прозирает воду в недрах земли» [Федорова, 2023, с. 230], а вслед за тем — в «Поэме о скрытом смысле» Руми:

...Сказал [удод]: «Я, когда [в парении] бываю на высоте,
Вглядываясь с высоты оком уверенным, | то я вижу воду в глуби земли:
Где она находится, на какой глубине, какого цвета, | из чего она бьет,
из (рыхлой) земли или из скалы [Руми, 2007, с. 99].

¹⁸ (455) *...обладаешь речью и чист душою*. — Обладание речью, согласно средневековой натурфилософии, — основное свойство, отличающее человека от животного; *чист душой* — в оригинале *rāk-jān*; чистота (*rāki*) в лексиконе 'Аттара часто означает полную непричастность, трансцендентность материальному миру, созданному из «земли».

¹⁹ (456) *О, капля, избравшая высоту, / услышавшая аромат предвечного моря!* — Фрагмент от бейта 456 до 466 представляет собой классический суфийский призыв к духовному путешествию. При этом в нем проявляются два основных пласта смысла: это обращение к человеку, созданному, как говорит Коран, «из капли», (см., например: [Коран, 1986, 80:17/18–18/19]). В этом случае под каплей подразумевается материальное начало человека, жаждущее воссоединения с «предвечным морем» души. Кроме того, в этих бейтах отражается представление о том, что жемчужина образуется в раковине из песчинки и дождевой капли: таким образом капля, поднимаясь со дна моря к небу, потом пролилась в это море дождем, попала в раковину, в которой была песчинка, и превратилась там в жемчужину.



Когда ты из моря поднялась в высоту,
стала ты в раковине сверкающей жемчужиной.

Без путешествия не станешь жемчужиной —
сделавшись золой, не станешь искрой.

460 Пропутешествовала ты от моря к элементам²⁰, —
без путешествия станет ли капля жемчужиной?!

Сначала капля дождя прошла путь,
а после наполнила глубины моря жемчугом²¹.

Останься жемчужина скрытой в море,
останется жемчужина тем же, что дорожная пыль.

Но если поднимется жемчужина из моря,
засверкает она над золотой чашей²².

Если лист тутовника отправился в путешествие,
он восстанет в парче и шелке²³.

465 Не будь у путешествия такого итога,
у небес был бы хоть один миг покоя²⁴.

Не будь у путешествия такой ценности,
новый месяц не становился бы в путешествии полной луной.

* * *

О быстрый сокол, не упрямясь,
на миг взлети над четырехстенком естества!²⁵

²⁰ (460) *Элементы* (*unṣūr*) — имеется в виду материальный мир, который, согласно средневековым натурфилософским представлениям, образовался посредством взаимодействия четырех первоэлементов, или стихий, — земли, воды, воздуха и огня.

²¹ (461). См. выше примеч. к б. 456.

²² (463) *...засверкает она над золотой чашей*. — Золотая чаша — распространенная метафора солнца [Dihxudā 1991. Сл. ст. "tašt-i zarrīn"].

²³ (464) *Если лист тутовника отправился в путешествие...* — Листья тутовника (шелковицы) действительно проходят долгий путь до превращения в шелк: ими питаются гусеницы тутового шелкопряда, а те в свою очередь сплетают кокон, оболочка которого состоит из непрерывной шелковой нити; именно этот кокон используется для производства шелка.

²⁴ (465) Постоянное вращение небесных сфер здесь осмысливается как прохождение пути к соединению с истинным миром.

²⁵ (467) *Быстрый* (*tund*). Перевод сделан по разночтениям, приведенным в примечании к изданию [‘Atṭār, 1388/2009, s. 287]. В основном тексте дано *tung*, что имеет два значения: «клюв птицы» и «графин с узким горлом». *Сокол* здесь символизирует душу человека, взыскующую Бога, что отправляет нас к другой поэме ‘Аттара — *Mantiq at-Tair* («Язык птиц») (см.: [Федорова, 2023, с. 223, 227]).

Четырехстенок естества — материальный мир, сотворенный из четырех первоэлементов, см. примеч. к бейту 460.



- Взлети в мир, где нет пространства,
на миг избавься от пространства и времени²⁶,
- Ибо в мире, где нет времени, сто лет и один миг
для тебя будут одинаковы.
- 470 Один миг Там — сотня лет,
ни будущего, ни прошедшего — только «теперь»,
- А «теперь» не бывает во времени,
потому что [этот миг] не зависит от неба:
- Не увидишь [Там] конца круговращения времен,
не увидишь изменения вращающегося свода²⁷.
- Небеса [Там] подобны свету наших глаз:
те [небеса], что там, не таковы, как те, что внизу²⁸.
- Там ни ущерба не бывает, ни [достижения] полноты,
ни прошедшего, ни будущего, ни настоящего.
- 475 Присутствие там далеко от обоих миров,
потому оно далеко и от времени и места.
- В одно мгновение бывают Махди и Адам,
ни тот не больше этого, ни этот того не меньше²⁹.
- В тот миг, когда ты сменишь эту землю³⁰,
едиными увидишь ты предвечность и послевечность³¹.

²⁶ (468–469) *Мир, где нет пространства (jahān-i lā-makān) и мир, где нет времени (jahān-i lā-zatān)* — «сокрытый мир», или «мир тайны», где отсутствуют земные изменения времени и пространства. Этот мир человек может найти в своем сердце (подробнее об этом см. в «Илахи-наме» Атгара: [Атгар 2022, т. 1, с. 276–277; т. 2, с. 934–935]).

²⁷ (471–472) Речь идет о «мире тайны», где нет движения небосвода, а значит и движения времени: земное время отсчитывается вращением небосвода, но то настоящее мгновение, в котором ты пребываешь «здесь и теперь», никак не зависит от небес.

²⁸ (473) *Небеса подобны свету наших глаз...* — Считалось, что способность видеть создается благодаря свету, излучаемому глазами: «до Ибн Сины большинство врачей, в том числе и Гиппократ, считало, что главная часть глаза — хрусталик, что из глаза исходят лучи, которые, отражаясь от предмета, дают его изображение» [Ибн Сина, 1981, с. CVI].

²⁹ (476) *Махди (араб. mahdī — букв.: «ведомый [истинным путем]») — по исламским эсхатологическим представлениям — последний преемник пророка Мухаммада, который должен вместе с 'Исой появиться в конце света. Таким образом, в бейте сопологаются начало и конец — первый человек Адам и последний Махди.*

³⁰ (477) *В тот миг, когда ты сменишь эту землю...* — Имеется в виду исход из подчиненности земным категориям, см. бейты 468–469 и примеч. к ним.

³¹ (477) *Предвечность (azal) и послевечность (abad, «бесконечность»)* — время до настоящего момента, не имеющее начала, и время после настоящего момента, не имеющее конца.



Поскольку Там нет ни «что», ни «сколько»,
предвечность и послевечность будут соединены.

Достоверно знаю, что обе эти вещи едины,
познающему истину в этом нет сомнения.

480 О ловко играющий с ларцами³²,
открой завесу, скрывающую куколку смысла!³³

Словно фокусник, прояви быстроту рук,
пей вино и упейся вволю!

Прахом земным очисти зеркало души,
опустоши ларец и покажи его чистым!³⁴

Из-за пут хитросплетений времени
ты оказался пленником в уголке дома.

Если ты выглянешь за завесу,
сожжешь ты семь сводов древних³⁵.

485 Ты — сокровище, в твоём владении девять небес³⁶,
восстань из четырех стен времени!³⁷

³² (480) *Ловко играющий с ларцами...* — В оригинале *mihra-bāz-i ḥuqqa-pardāz*, букв. «игрок в камушки, опустошающий ларчики». Имеется в виду фокусник, который наполнял небольшие ларчики (*ḥuqqa*) камушками (*mihra*) и ловко показывал с ними фокусы: коробочка могла оказываться то наполненной, то пустой, или камушки в ней могли оказаться другого цвета, чем в начале.

³³ (480) *Открой завесу, скрывающую куколку смысла...* — Образ отсылает к кукольному теневому театру, в котором тот же фокусник показывал игру марионеток за завесой, так что видны были только их тени. Аттар сравнивает глубинный смысл явленный с куколкой-марионеткой, скрытой от глаз смотрящих.

³⁴ (482) *Прахом земным очисти зеркало души, / опустоши ларец, и покажи его чистым...* — Душа или сердце как зеркало, в котором отражается недоступный зрению Бог, — один из ключевых мотивов в творчестве Аттара. Надо помнить, что зеркала были металлическими и их можно было очищать землей или песком. По толкованию Шафи'и Кадкани, в бейте речь идет о смерти: когда человек становится прахом, т. е. землей — в прямом смысле или переносном, т. е. «умирает для всего земного», — его душа очищается от всего материального.

³⁵ (484) *Сожжешь ты семь сводов древних* — для тебя станут несуществующими семь небес, окружающие землю и определяющие судьбу человека.

³⁶ (485) *Девять небес* — все небеса, то есть семь вращающихся сфер, по которым проходят орбиты «подвижных звезд», над ними — небо «неподвижных звезд», т. е. зодиакальных созвездий, вращающееся в другую сторону, и затем неподвижное девятое небо, которое в зависимости от контекста может трактоваться и как астрономическое понятие, и как престол Божий, окружающий земной мир.

³⁷ (485) *Четыре стены мира сего* — см. примеч. к бейту 460.



Разрушь талисман и узы лукавства³⁸!
Разрушь дверь и коридор [дома] тварного!³⁹

Ты — сокровище, но в оковах талисмана,
ты — душа в темнице плоти.

Уйди из этой темницы низшего мира,
но и сердце освободи от тесных оков!

Ты сейчас в сточной яме алчности!
Не знаешь разве, от чего ты отстранен?!

490 [Но] тебя можно простить, ведь ты не знаешь,
что здесь нет того, что ты хочешь.

Раз Истиной тебе не дано освобождение от тюрьмы⁴⁰,
неудивительно, что ты [своими силами] его не нашел.

О мудрая птица времени сего!
Если ты хочешь лучшего гнезда,

Расправь крылья в полете к смыслу,
распахни врата семивратного дома!⁴¹

Когда взлетишь ты от четырех и девяти⁴²,
забудь себя, устремляя глаза к Истине⁴³.

495 Зачем ты прельстился местом дива?⁴⁴
Ты стал безумным, стал растерянным.

Раз ты знаешь, что придется тебе уйти
и не будет возвращения, —

Что тебе делать в месте хитрости и обмана?!
Уйди от мира, уйди от Иблиса!⁴⁵

³⁸ (486) *Талисман* (*tīlism*) — слово восходит к др.-греч. *téslesma* — «посвящение», «чары» — зд. магический предмет, охраняющий клад.

³⁹ (486) *Разрушь дверь и коридор [дома] тварного!* — «Дверь и коридор тварного», по толкованию М. Р. Шафи'и Кадкани, символизирует тесноту и узость чувственно воспринимаемого материального мира [‘Aṭṭār, 1388/2009, s. 300].

⁴⁰ (494) *Истина* (*haqq*) — одно из 99 имен Бога. Переводится также и как «Истинный» (англ. *The Real*).

⁴¹ (493) *Семивратный дом* — небо «подвижных звезд», состоящее из семи сфер, см. примеч. к бейту 484.

⁴² (494) *Когда взлетишь ты от четырех и девяти...* — «Четыре» и «девять», т. е. четыре первоэлемента и девять небес, здесь символизируют пристрастие к материальному миру.

⁴³ (494) *Истина* — см. примеч. к бейту 494.

⁴⁴ (495) По преданию, земля, прежде чем на ней поселился Адам, была местом дивов и пери [Muqaddasī, 1374/1995, j. 1, s. 315].

⁴⁵ (497) *Уйди от мира, уйди от Иблиса*. Иблис — имя ангела, низвергнутого с не-



Знай, что сей мир — владение Иблиса,
сей мир — дом хитрости и обмана!

Оставь ему его дом — и уходи,
устреми взгляд на Дворец — и уходи!

500 Раз Иблис никак с тобой не связан,
ты тоже уйди из его владений!

Когда из этой банной топки придешь в тот Цветник⁴⁶,
то считай, что этой топки ты и не видал.

Сперва шествуй в мир Святости,
а потом направь стопы в мир Близости [к Богу]⁴⁷.

Когда воссядешь на *зеленой парче*⁴⁸,
ты станешь всем и себя не будешь видеть.

Когда пройдешь через столько завес и сетей,
станешь ты верным Той крыше⁴⁹.

505 Твои глаза откроются солнцу мира,
откроется тебе дверь океана души.

Когда станешь верным — посмотри в себя,
познай себя и устремись к Чертогу!

бес за свою гордыню и сбивающего верных с пути [Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, сл. ст. Иблис [М. Б. Пиотровский]]. О Иблисе у 'Аттара см.: [Аттар, 2022, т. 1, с. 11; т. 2, С. 971].

⁴⁶ (502) *Банная топка (gulxan)*, где топливом служили нечистые вещества, в том числе навоз, в суфийской поэзии символизирует материальный мир с его низменными стремлениями и противопоставляется «цветнику» (*gulšan*); образ поддерживается созвучием этих слов. Ср. в «Илахи-наме» 'Аттара: «Так сказал 'Аббаса Туси: “В низком мире [всё] | по сути — словно падаль в банной топке”» [Аттар, 2022, с. 537].

⁴⁷ (502) *Близость* — в оригинале *'uns*, т. е. состояние радости, охватывающее мистика, когда Бог являет в его сердце Свою красоту, в отличие от состояния благоговейного трепета (*haybat*), охватывающего мистика, когда Бог являет в его сердце Свое величие [Нижвигі, 2004, s. 550]. Близость к Богу в отличие от благоговейного страха перед Ним (*hayba*). Иногда также переводится как «дружба».

⁴⁸ (503) Когда воссядешь на *зеленой парче*... — Аллюзия к Корану: «Эти — для них сады вечности, где внизу текут реки; Они украсятся там в браслеты из золота и облукуются в одеяния зеленые из атласа и парчи, возлежа там на седалищах. Прекрасна награда, и хорошо убежище!» [Коран, 1986, 18:30(31)].

⁴⁹ (504) *...станешь ты верным той крыше*. — «Верный» — в оригинале редкое значение слова *hādī*, отсутствующее в словарях: так говорят о голубе, приученном отовсюду возвращаться к себе на крышу, т. е. к своей голубятне. По пояснению М. Р. Шафи'и Кадкани, в таком значении это слово и сейчас употребляется в Хорасане [‘Аттар, 1375/1996, s. 423]. Таким образом, смысл бейта: «Ты станешь верным Божественному миру и не сможешь вернуться к земному, так же как голубь верен своей голубятне и не находит покоя в других местах». Обычное словарное значение этого слова — «предводитель», «указывающий путь».



Когда позна́ешь себя — позна́ешь Истину,
после этого быстро окажешься ты впереди.

Но если твое существование создаст перед тобой завесу,
оно мигом вернет тебя к самому себе⁵⁰.

Если же твое существование исчезнет перед Ним,
ты, забыв самого себя, встанешь у Его дверей.

510 [Но] снова перед тобой появится завеса,
самость вновь вторгнется в твое забвение себя.

[Человек] осозна́ет это — и явится блаженство,
и снова возопит он от радости,

Словно мотылек бросится он в огонь,
чтобы его существование покинуло его.

И когда поднимется завеса его бытия⁵¹,
снова усилится его опьянение.

Он будет то падать, то подниматься,
то он будет умирать, то оживать.

515 То в наслаждении, то в уничтоженности,
то в разлуке [с Богом], то в пребывании [в Боге]⁵².

Говорю тебе эти слова открыто:
ждет тебя то горе, то наслаждение.

У предначального нет связи с возникающим⁵³,
если же и есть связь, то слияния нет.

Теперь, о солнце, вскормленное тенью!
кто внушил тебе уйти из объятий кормилицы?!

⁵⁰ (508) Здесь отражена одна из ключевых мыслей 'Аттара о необходимости для идущего по духовному пути «умереть при жизни», полностью перестать зависеть от своего материального начала. Например: «Ни мертвым не будь, ни спящим, ни бодрствующим — / не будь вообще! Запомни это» [Аттар, 2022, с. 624] или: «Твое существование — стена перед тобою, / ты постоянно за этой стеной — в себе самом» [Аттар, 2022, с. 366].

⁵¹ (513) *Когда поднимется покрывало его существования...* — Смысл метафоры: материальный аспект бытия человека служит завесой, закрывающей от него духовный мир.

⁵² (515) Имеются в виду два важных суфийских понятия: уничтожение своего «Я» в Боге (*fanā*) и пребывание в Боге (*baqā*).

⁵³ (517) *У предначального нет связи с возникающим.* По объяснению издателя, «предначальное» (*qidam*) — это состояние чего-то, не имеющего прецедента, а «возникающее», или «случайное» (*hudūt*) — противоположность этому; это то, что не имеет истории в небытии, то, что не существовало, а потом возникло. Предначальное возвращается к Истинному, а случайное — к материальному миру и созданиям этого материального мира. См также бейт 519.



- Раз ты спешишь к возникшему миру⁵⁴,
что ты обретешь от света мира третьего?⁵⁵
- 520 О птица, лети из этих силков,
быстрее ступи на лужайку рая!
- Когда ты будешь в сердцевине тайн,
и станешь вкушать от плодов ветви любви, –
- Отврати лицо от стены,
устремись к познанию тайн!
- Каждая частица в мире, какую видишь,
если ты стремишься к этому,
- Такой явной станет та частица на пути,
что станет светом из светов Его Дворца.
- 525 Станет каждая частица словно солнце,
станет подниматься завеса за завесой.
- Станут раскрываться завесы тайн,
путь долог, предела не видать.
- Никто никогда не найдет Его начала,
никто не найдет Его конца и предела.
- Так сказал один чистый игрок⁵⁶:
«Сорок лет прошли у меня в мольбе».
- От каждой частицы ведет путь к Другу,
но в твоих глазах мир — лишь тьма...
- 530 Создал Он столько завес и дал такой срок,
чтобы недостойного можно было отличать от достойного.
- Если достоин ты этого пути,
от каждой частицы иди к Чертогу!
- Если бы не взгляд Божия благоволения,
[внутреннее] путешествие было бы для тебя невозможным.
- Но если твой путеводитель — свет Предвечного,
для чего эта лень в твоей природе?!

⁵⁴ (519) «Возникший» — см. примеч. к бейту 517.

⁵⁵ (519) *Что ты обретешь от света мира третьего?!* — Третий (*tālīt*) мир — отсылка к представлению о трех мирах, ср.: «Мир делится на миры: мир *мулка*, явный для чувств; мир *малакута*, внутренний для умов; мир *джабарута*, — средний, включающий в себя часть каждого мира из этих двух» (цит. по: [Газали, 1980, с. 299]).

⁵⁶ (528) *Чистый игрок* — зд. тот, кто готов все поставить на кон ради стремления к Истине.



Увидь же, если есть у тебя присутствие [перед Богом]⁵⁷,
что каждый миг приходит от Друга свет!

535 Если Друг хоть на миг отведет от тебя взгляд,
и за динар не обретешь ты зуннара⁵⁸.

Если ты сделаешь светлым зеркало сердца,
откроют тебе дверь в сердце сердца⁵⁹.

Той двери, что открывается к Унесшему сердце⁶⁰,
и небеса не годятся в привратники.

Тебе три вещи нужны от двух сотворенных миров:
знать, делать и достичь видения⁶¹.

Когда твое знание благодаря поклонению [Богу] станет видением,
сердце твое станет зеркалом двух сотворенных миров.

Список литературы / References

1. Аттар, Фарид ад-Дин. *Божественная книга (Илахи-наме)*. В 2 кн. Пер., исслед., коммент., дополн., изд. подгот. Л. Г. Лахути. М.: Ладомир; ИВ РАН, 2022 [Attar, Farid ad-Din. *The Divine Book (Ilahi-nama)*. In 2 books. Transl., research, comment., supplement., ed. prepared by L. G. Lahuti. Moscow: Ladomir; Institute of Oriental Studies RAS, 2022 (in Russian)].
2. Газали, Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере*. Пер. с араб., иссдед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука; ГРВЛ, 1980 [Ghazali, Abu Hamid. *The Revival of the Religious Sciences*. Transl. from Arabic and comments by V. V. Naumkin. Moscow: Nauka; GRVL, 1980 (in Russian)].
3. Ибн Сина, Абу Али (Авиценна). *Канон врачебной науки*. В 5 кн., 6 т. Ташкент: ФАН, 1981. Кн. 1. Изд. 2-е [Ibn Sina, Abu Ali. *The Canon der Medicine*. In 5 books, 6 vols. Tashkent: FAN, 1981. Book 1. 2nd ed. (in Russian)].

⁵⁷ (534) *Присутствие (huzūr)* зд. как суфийский термин — состояние постоянного пребывания сердца в Боге (подробнее об этом см., например: [Аль Худжвири, 2004, с. 246–249]).

⁵⁸ (535) *Зуннар* — пояс, который в мусульманских странах должны были носить христиане и зороастрийцы. Как пишет издатель, этот бейт имеет много разночтений, и ни один вариант, включая основной, не поддается точному истолкованию.

⁵⁹ (536) *Если ты сделаешь светлым зеркало сердца...* — мысль о том, что чистое сердце может стать зеркалом, отражающим Бога, которого нельзя увидеть земными глазами, подробно раскрывается в «Притче о прекрасном царе» в «Языке птиц» (перевод см.: [Федорова, 2022, с. 237–240]).

⁶⁰ (537) *Унесший сердце* — буквальный перевод слова *dil-bar*, в словарном значении — «возлюбленный, любимый». Зд. имеется в виду Бог, который обладает сердцами людей (подробнее см.: [Аттар, 2022, с. 275]).

⁶¹ (539) *Когда твое знание благодаря поклонению станет видением...* — Речь идет о знании, основанном на непосредственном созерцании, а не о рациональном знании (подробнее см.: [Аттар, 2022, т. 3, с. 1116. Примеч. к бейту 1986]).



4. *Ислам. Энциклопедический словарь*. Сост. и ответ. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991 [*Islam: Encyclopedic dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL, 1991 (in Russian)].
5. *Коран*. Пер. с араб. яз. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука; ГРВЛ, 1986 [*Qur'an*. Transl. from Arabic and comments by I. Yu. Krachkovsky. 2nd ed. Moscow: Nauka; GRVL, 1986 (in Russian)].
6. *Коран*. Пер. с араб. яз. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир; Восточная литература, 1995 [*Qur'an*. Transl. from Arabic and comments by M.-N. O. Osmanov. Moscow: Ladomir; Vostochnaya literatura, 1995 (in Russian)].
7. Лахути Л. Г. Путешествие как структурообразующее начало поэм 'Аттара. *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 3. С. 768–799 [Lahuti L. G. The travel story as the structure-forming basis for Attar poems. *Orientalistica*. 2021;4(3):768–799 (in Russian)].
8. Лахути Л. Г. «Вижу Тебя в каждой частице»: глава о единобожии в маснави 'Аттара *Асрар-наме*. Филологический перевод с персидского (бейты 1–93). *Ориенталистика*. 2024. Т. 7. № 1. С. 209–225 [Lahuti L. G. "I see Thou in every atom": the chapter on God's Unity in Attar's poem *Asrar-nama*. Line by line commented translation from Persian into Russian (beyts 1–93). *Orientalistica*. 2024;7(1):209–225 (in Russian)].
9. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави ("Поэма о скрытом смысле"). Первый дафтар (байты 1–4003). Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой; Общ., науч. ред. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007 [Rumi, Jalal ad-Din Muhammad. *Masnavi-yi Ma'navi (The Spiritual Couplets)*. The First Daftar (bayts 1–4003). Transl. from Persian by O. F. Akimushkin, Yu. A. Ioannesyan, B. V. Norik, A. A. Hismatulin, O. M. Yastrebova; General, scientific ed. and index by A. A. Hismatulin. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2007 (in Russian)].
10. Федорова Ю. Е. *Странствие в познании. Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Л. Г. Лахути. М.: Садра, 2023 [Fedorova Yu. E. *A Pillgrimage to Knowledge: an Experience of Philosophical Interpretation of the Masnawi by Farid al-Din Attar "Mantiq at-Tair"*. Ed. by A. V. Smirnov, L. G. Lahuti. Moscow: Sadra, 2023 (in Russian)].
11. Фирдоусӣ. *Шāх-нāме. Критический текст*. Под. ред. Е. Э. Бертельса. Т. 1. М.: Восточная литература, 1963. 2-е изд. [Firdowsī. *Šāh-nāma. Scientific-critical text*. Ed. by E. E. Bertels. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Persian)].
12. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. 1. Издание подготовили Ц. Бану-Лахути, А. Лахути, А. А. Стариков. 2-е изд., исправл. М.: Ладомир, 1993 [Firdowsi. *Shahnameh*. Vol. 1. Trans. by Ts. Banou-Lahiti, ed by A. A. Starikof, A. Lahuti. 2nd ed., enlarged. Moscow: Ladomir, 1993 (in Russian)].
13. Аль Худжвири. *Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму*. Пер. на рус. яз. англ. перевода Р. Николсона А. Орлова; науч. ред. рус. перевода Н. И. Пригарина. М.: Единство, 2004 [Al-Hujwiri. *Revealing the Hidden. The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Transl. into Russian from the



- English translation by R. Nicholson, A. Orlov; scientific editor of the Russian translation by N. I. Prigarin. Moscow: Edinstvo, 2004 (in Russian)].
14. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Asrār-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ wa ta'līqāt-i M. R. Šafī'i Kadkanī (Предисл., изд. и прилож. М. Р. Шафи'и Кадкани). Ćap-I 4. Tihrān: Suxan, 1388/2009 ['Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *The Book of mysteries*. Introd., ed., and append. by M. R. Shafī'i Kadkani. Tehran: Intisharat-e Suxan, 1388/2009 (in Persian)].
 15. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Dīvān*. Iḥtimām va taṣḥīḥ-i Taqī Tafazzulī. Ćap-I 12. Tihrān: Šarkat-i intišārāt-i 'ilmī va farhangī (Intr., ed., and append. by M. R. Shafī'i Kadkani), 1386/2007 (1st ed. — 1341/1962) (in Persian).
 16. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn. *Muxtār-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'līqāt-i M. R. Šafī'i Kadkanī (Предисл., изд. и прилож. М. Р. Шафи'и Кадкани). Ćap-I 3. Tihrān, 1375/1996 [Book of Choice. Intr., ed., and append. by M. R. Shafī'i Kadkani. Tihran: Intisharat-i Sukhan, 1375/1996 (in Persian)].
 17. Dawlatšāh Samarqandī. *Tazīrat al-šu'arā*; ba-ḥimmat-i Muḥammad Ramadani (Антология поэтов. Изд. М. Рамадани). Tihran: Padidah (Hawar), 1366 [1987] 9. J. 1 [Dawlatshakh Samarqandi. *Memorial of Poets*. Ed. by M. Ramadānī. Tihran: Chapxana-yi Xāvar, 1366 [1987] 9. Vol. 1. (in Persian)].
 18. Dihxudā, 'Alī Akbar. *Luġat-nāma* (Словарь Духхуда). Tihrān: Muassisa-yi Intišārāt va Ćap-i Dānišgāh-i Tihrān, 1993–1994 (14 vols). [Dekhoda, Ali Akbar. *Dihhud's Dictionary* (in Persian)]. — Available from: URL: <https://www.parsi.wiki> (accessed: 15.11.2024).
 19. Ḥāfiẓ. *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad X'āja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī* / ba kūšiš-i X. X. Rahbar (Ḥafiz. *Divan of Ghazals by Maulana Shams al-Din Muhammad Hafiz Shirazi*. Ed. Khalil Hatim Rahbar). Tehran: Intisharat-e Šafi 'Alishāh, 2004 (in Persian).
 20. Hujvīrī, 'Alī ibn 'Uṭmān. *Kašf al-maḥjūb*. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'līqāt Maḥmūd 'Abidī (Intr., ed., and append. by Maḥmūd 'Abidī) Tihrān: Surūsh, 1382/2004 (in Persian).
 21. Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min haẓrāt al-quḍs*. Muqaddama, taṣḥīḥ va ta'līqāt-i M. 'Abidī. Ćap-I 5 (Дуновение [Божественной] дружбы из чертогов Святости). Введ., ред. и приложения М. Абиди). Tihran: Suxan, 1363/1984 [Jami, Abd al-Rahman. *Breaths of intimacy from presences of sanctity*. Introd., ed., and appendices by M. 'Abidi. Tehran: Suxan, 1363/1984 (in Persian)].
 22. Muqaddasī, Muṭahar b. Ṭāhīr. *Āfarinis va tārix*. Muqaddama, tarjama va ta'līqāt az M. R. Šafī'i Kadkanī. Dar 6 Jild (Творение мира и история. Введ., пер. и прилож. М. Р. Шафии Кадкани. В 6 т.). Tihrān: Agāh, 1374/1995 [Muqaddasi, Mutahhar ibn Tahir. *Creation and History*. Introd., transl. and appendices by M. R. Shafī'i Kadkani. In 6 vols. Tehran: Agah, 1374/1995 (in Persian)].
 23. Ritter H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farluddln Attar*. Leiden: Brill, 1978 (in German).
 24. Sajjādī J. *Luġāt va iṣtilāḥāt va ta'bīrāt-i 'irfānī tā'līf-i Ja'far Sajjādī* [Sajjadi J. *Words, terms, and expressions of the 'Irfan*. Tehran, 1350/1971 (in Persian)].



Информация об авторе

Лахути Лейли Гасемовна — старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; lahuty@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 04.12.2024; одобрена рецензентами 27.01.2025; принята к публикации 06.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Leyli G. Lahuti — Senior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; lahuty@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 04.12.2024; approved after reviewing 27.01.2025; accepted for publication 06.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-343.2 + 821.221

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-153-165>

Письма Ардашира в «Карнамаке» и «Шах-наме»

София Валерьевна Лахути

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

s.lahuti@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0119-1414>

Аннотация. Источники, на которые Фирдоуси опирался при написании «Шах-наме» (X в.), до наших дней почти не сохранились. *Kār-nāmag-ī Ardashīr-ī Pābagān* («Книга деяний Ардашира сына Папака» — далее «Карнамак»), пехлевийское произведение, написанное в IV в., — один из немногих таких текстов. Он попал в «Шах-наме» не напрямую: существовали разные рукописи «Карнамака», одна из них была включена в среднеперсидский свод «Хвадайнамек», новоперсидский перевод которого стал важным источником «Шах-наме». До наших же дней дожила другая — максимально близкая к ней — версия этой рукописи. Письма являются существенной частью «Шах-наме» и в большинстве своем следуют как доисламской, так и исламской эпистолярным традициям. В «Карнамаке» также имеется ряд писем, что дает возможность сравнить письма в двух текстах и сделать некоторые выводы о методах работы Фирдоуси с источниками. В «Карнамаке» персонажи отправляют пять писем, одно из которых только упоминается. Этому в «Шах-наме» соответствуют три письменных послания, одно устное и один пересказ содержания. Построчный анализ выявил три варианта отражения текста посланий «Карнамака» в «Шах-наме»: а) передан близкий смысл, может использоваться родственная лексика; б) смысл передан близкий, но в иной формулировке; в) смысл не передан / добавлена новая мысль, не основанная на тексте «Карнамака». Бросаются в глаза, с одной стороны, практически совпадающие строки, где Фирдоуси передавал текст почти дословно (среднеперсидский является непосредственным предшественником новоперсидского языка, на котором написана «Шах-наме»), и близкие, если не по формулировкам, то по смыслу; с другой стороны — расхождения в содержании. Так, в письмах из «Карнамака» отсутствуют какие-либо признаки формальной структуры — приветствие, благопожелание и др., в то время как в письмах в «Шах-наме» вставлено приветствие во всех трех письмах. Также в «Шах-наме» последовательно пропущены все бейты, посвященные дурным качествам женщин.



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

© Лахути С. В., 2025

© Ориенталистика, 2025



Ключевые слова: эпистолярная коммуникация, опосредованная коммуникация, Фирдоуси, «Шах-наме», «Карнамак», пехлевийская литература

Для цитирования: Лахути С. В. Письма Ардашира в «Карнамаке» и «Шах-наме». *Ориенталистика*. 2025;8(1):153–165. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-153-165>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-153-165>

Letters in Ardashir's story: *Kār-Nāmag's* epistolary reflection in *Shah-nama*

Sofia V. Lahuti

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
s.lahuti@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0119-1414>

Abstract. The sources Ferdowsi used while writing the *Shah-nama* (10th cent.) are now largely unavailable. *Kār-Nāmag ī Ardašīr ī Pāpagān* (*Book of the Deeds of Ardashir, Son of Papag* — *Kār-Nāmag* in short), a Middle Persian story written in the 4th century, numbers among them. The existing version of the text, while not identical to the one included in the *Khwadāy-Nāmag* (and its subsequent New Persian translation), a prominent *Shah-nama* source, does not differ from it significantly. Letters constitute an important part of *Shah-nama*, and for the most part follow the pre-Islamic and contemporary Islamic epistolary traditions. And since *Kār-Nāmag* also contains several letters, it offers an opportunity to compare letters in both texts and to draw certain conclusions regarding Ferdowsi's methods of working with sources. Characters of *Kār-Nāmag* send a total of five letters, one of which is merely mentioned in the story. In *Shah-nama* these correspond to three written letters, one oral message and one short exposition of the letter. The line-by-line analysis shows there to be three main ways in which the letters are reflected in the poem: a) a similar meaning is retold in a similar fashion, cognate words might be used; b) similar meaning is presented in a different way; c) the meaning is not retold or a new idea is inserted. It catches the attention the way Ferdowsi wrote some of the lines almost word for word (keeping in mind the cognation of pertinent languages) or at the very least, fairly close when it comes to meaning if not form. On the other hand, the differences in the content are just as noticeable. For example, the *Kār-Nāmag* letters lack any elements of formal structure (i.e. the benediction, the greeting, etc.), while all three corresponding *Shah-nama* letters include a greeting; and vice versa, *Kār-Nāmag* letters include several lines about evil traits of women that are omitted in *Shah-nama*.

Keywords: epistolary communication, mediated communication, letters, Ferdowsi, *Shah-nama*, *Kār-Nāmag*, Pahlavi literature

For citation: Lahuti S. V. Letters in Ardashir's story: *Kār-Nāmag's* epistolary reflection in *Shah-nama*. *Orientalistica*. 2025;8(1):153–165. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-153-165> (in Russian).



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



Введение

«Книга деяний Ардашира сына Папака» (*Kār-nāmag-ū Ardāshīr-ū Pābagān*)¹ — знаменитое пехлевийское прозаическое произведение, повествующее о жизни основателя сасанидской династии Ардашира I (правил в 226–240 гг.). Написано оно было, по всей видимости, во второй половине VI в. и представляет собой сокращенную версию более раннего одноименного текста [*Книга деяний...*, 1987, с. 20–21], созданного, по мнению В. Г. Луконина, в середине IV в. при сасанидском шахиншахе Шапуре II [Луконин, 1984, с. 375]. На русский язык впервые полностью это произведение было переведено О. М. Чунаковой в 1987 г. [*Книга деяний...*, 1987²].

В «Шах-наме» Фирдоуси, знаменитой поэме, написанной на новоперсидском языке, непосредственным наследнике среднеперсидского, также рассказывается история Ардашира, и в предисловии к изданию «Карнамака» О. М. Чунакова убедительно доказывает, что «Карнамак» или какая-то иная пехлевийская редакция легенды, почти идентичная этой, была использована жрецами, составлявшими новоперсидский свод «Хвадайнамака», которым пользовался Фирдоуси» [*Книга деяний...*, 1987, с. 18]. Версия эта, как пишет В. Г. Луконин, «конечно легендарна, <...> однако считалась достоверной в сасанидской официальной историографии» [Луконин, 1984; *Книга деяний...*, 1987]. Оба варианта истории Ардашира содержат устные и письменные послания.

В целом в «Шах-наме» несколько сотен писем. В статье предполагается рассмотреть, как письма в «Шах-наме» соотносятся с письмами в «Карнамаке» с точки зрения их содержания и эпистолярной формы.

Между наборами посланий в «Шах-наме» и «Карнамаке» нет полного соответствия, т. е. не во всех случаях послания из «Карнамака» отражаются в «Шах-наме», а в «Шах-наме» имеются послания, отсутствующие в «Карнамаке». Так, в «Шах-наме» приводится краткое послание Ардавана (Ардабана)³ к сыну с приказом отправиться в Парс вслед за бежавшим Ардаширом и тайно его найти, в то время как в «Карнамаке» все ограничивается сообщением, что Ардаван «послал снаряженное войско со своим сыном в Парс, чтобы схватить Ардашира» [*Книга деяний...*, 1987, с. 71].

В трех случаях письму в «Карнамаке» соответствует письмо в «Шах-наме», и в одном с ним соотносится устное послание. Далее будут рассмотрены все письма в «Карнамаке», которые имеют соответствие в «Шах-наме», и упомянуты случаи, когда такое соответствие отсутствует. Случаи, когда в «Шах-наме» письмо или устное послание имеется, а в «Карнамаке» отсутствует даже упоминание о нем, также встречаются, но здесь рассматриваться не будут.

¹ Здесь и далее «Книга деяний Ардашира сына Папака» будет вслед за О. М. Чунаковой, выполнившей и издавшей в 1987 ее перевод [*Книга деяний...*, 1987] называться по первому слову оригинального названия — «Карнамак».

² Цитаты из «Книги деяний Ардашира сына Папака» приводятся в переводе О. М. Чунаковой [*Книга деяний...*, 1987]. Для сравнения посланий используется приведенная в том же издании транслитерация текста. Переводы из «Шах-наме» выполнены автором статьи.

³ При первом упоминании имен в скобках приводится среднеперсидский вариант из «Книги деяний Ардашира сына Папака» (если она отличается от версии «Шах-наме»).



Было бы интересно также привлечь письма из других источников, где излагается история Ардашира. Однако все другие дошедшие до нас тексты содержат иную версию, нежели «Карнамак» и «Шах-наме», и не включают соответствующих писем. Так, в «Истории» Табари и основанной на ней «Истории» Бал'ами, где изложен вариант, отличный от «Карнамака» и «Шах-наме», переписка между Ардаширом и Ардаваном сводится к борьбе за власть и содержание с вышеупомянутыми письмами из «Карнамака» и «Шах-наме» не пересекается [Табарі, 1999, р. 11–13; *Tarjuma-y-i Tārīx-i Tabarī...*, 1337/1959, §. 77–88]. Есть и другие версии истории Ардашира, в том числе и непосредственно не связанные с уже упомянутыми. Так, О. М. Чунакова в статье об «Отголосках “Деяний Ардашира Папакана” в древнеармянской литературе» говорит о наиболее пространной ее версии из пролога греческого текста Агафангела [Чунакова, 1980]. В этой статье, в частности — с опорой на форму имен в рукописи, показано, что греческая версия может быть только переводом с армянского, и даны ссылки на более подробные работы, посвященные этой теме [Чунакова, 1980, с. 197–198]. В одной из рукописей текста Агафангела имеется отсутствующий в остальных дополнительный фрагмент; он был переведен на английский в 2008 г., но соответствующие письма в нем опять же отсутствуют (см. посвященную этому фрагменту статью [Muradyan, Torchyan, 2008], а также недавно вышедший в издательстве ИВ РАН перевод «Пролога» на русский язык [*Греческая версия...*, 2024]).

Письма в «Карнамаке», имеющие соответствие в «Шах-наме»

Первое письмо

Первое письмо представляет собой приглашение Ардавана (Ардабана) для Ардашира, адресованное его деду Бабаку (Папаку).

В обоих текстах письмо предворяется фразой, что Ардаван написал письмо Бабаку, и вводится союзом *kī* в «Карнамаке» и соответствующим ему *ki* в «Шах-наме» — многозначный союз, в том числе означающий «что», «который» и др.

В «Шах-наме» нумерация ведется по бейтам, здесь она будет опять же сохраняться в соответствии с изданием критического текста «Шах-наме» в серии «Памятники литературы народов Востока» [Фирдоусі, 1968]. В переводе «Карнамака» текст разбит на пронумерованные блоки (в данной статье они условно будут называться строками), что будет соблюдаться и здесь с сохранением нумерации.

Шах-наме	Карнамак
128 «О муж знающий и указующий путь, красноречивый, знатный и с чистыми мыслями. 129 Слышал я, что твой сын Ардашир — всадник красноречивый и умный. 130 Когда письмо прочитаешь, сразу же отправь его к нам радостно.	6 <...> «Мы так слышали, что у вас есть сын достойный и очень преуспевший ('обученный') в верховой езде.



<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
131 Всем необходимым я его обеспечу, среди богатырей его возвышу. 132 Когда он будет подле моего сына, не скажу, что он не моя родня ⁴ [Фирдоуси, 1968, с. 119].	7 И воля наша (такова): ты пошлешь (его) к нашему двору, он придет к нам, дабы быть с (нашими) сыновьями и принцами царского рода. И мы его вознаградим за то образование, которое у него есть». [Книга деяний..., 1987, с. 67]

Письмо в «Шах-наме» состоит из четырех бейтов (двустийш), начинается с приветствия с многочисленными лаудативными эпитетами, в следующем бейте сказано, что отправитель знает о сыне Бабака и его достоинствах, затем еще два бейта содержат приглашение и обещание обеспечить отрока всем необходимым.

Письмо в «Карнамаке» состоит из двух строк. В первой строке сообщается, что царь знает о наличии у Бабака «достойного сына», во второй звучит приглашение ко двору и обещание вознаграждения. Какие-либо элементы формальной рамки — приветствие, прощальная формула и т. д. — в письме отсутствуют.

Таким образом, бейт 128 из «Шах-наме» является этикетным и соответствия в строке 6 не имеет. При этом для сасанидской эпистолярной традиции характерно наличие этикетных формул (см., например, перевод среднеперсидского письмовника, выполненного Р. Ч. Зенером [Zaehner, 1937] и статью О. М. Чунаковой, посвященную пехлевийским эпистолярным формулам [Чунакова 2005]⁵), т. е. это расхождение обусловлено именно спецификой источников.

Бейт 129 содержательно соответствует строке 6, в обоих вариантах имеется упоминание того, что отправитель услышал о наличии у получателя сына, а также о том, что сын — хороший всадник и обладает иными достоинствами.

Поскольку «Карнамак» написан на среднеперсидском, а «Шах-наме» — на новоперсидском языке классической персоязычной литературы X–XV вв., находящемся «в несомненной преемственной связи со среднеперсидским и древнеперсидским языками» (см.: [Основы иранского языкознания..., 1982, с. 5–6]), многие пехлевийские слова в новоперсидском вполне узнаваемы. Здесь при сопоставлении обнаруживается, во-первых, что в строке 6 использовано местоимение 1-го л. мн. ч. против ед. ч. в бейте 129, однако использован один и тот же глагол *āšnūtan* — «слышать» (в форме *āšnūd*) в строке 6 и *šunīdan* (в форме *šunīdam*) в бейте 129. Кроме того, использованы однокоренные слова: *aswārīh* — «верховая езда» в строке 6 и *sawār* — «всадник» в бейте 129. При этом слово «всадник» в сасанидской культуре обозначает в том числе и сословие мелкой знати, а не только сам факт умения ездить верхом (см.: [Периханян, 1983, с. 16–17]).

⁴ Т. е. буду обращаться с ним, как если бы он был мне родным.

⁵ Сравнение формальной рамки писем из «Шах-наме» с доисламской традицией см.: [Лахути, 2015].



Бейты 130–132 соответствуют строке 7. Содержательно основное ядро в целом совпадает: приказ прислать ко двору Ардашира, упоминание знати, среди которой он будет вращаться — формулировка немного различается, однако в обоих случаях звучит обещание, что Ардаван будет жить вместе с детьми царя. В «Карнамаке» также сообщается, что Ардашир будет вознагражден за «образование, которое у него есть». В «Шах-наме» подобная информация отсутствует.

Таким образом, большая часть письма содержательно совпадает, в том числе и включает родственную лексику, однако имеются два отличия: в «Карнамаке» есть обещание награды за образование, отсутствующее в «Шах-наме», а в «Шах-наме» имеется обещание не только сделать Ардашира «своим» среди принцев, но и возвысить над богатырями, последнее в «Карнамаке» отсутствует.

Второе письмо

Ардашир живет при дворе и демонстрирует все свои достоинства. Царь Ардаван проникается к нему симпатией, так что Ардашир действительно проводит время с царскими сыновьями наравне с ними. Однажды они отправились вместе на охоту, и Ардашир особо успешным выстрелом сразил онагра. Но когда царь Ардаван спросил, кто сделал этот выстрел, его сын присвоил это достижение себе. Ардашир укорил его за обман. Этого царская гордость Ардавана не выдержала, и Ардашир был сослан на конюшню. После этого он пишет письмо своему деду, Бабаку, и рассказывает о происшествии. В «Карнамаке» имеется лишь краткое упоминание самого факта, что письмо было написано: «И он сразу написал письмо Папаку о том, как все произошло» [Книга деяний..., 1987, с. 68]. В «Шах-наме» также имеется упоминание письма, но чуть более многословное: дважды упоминается, что Ардашир пересказал приключившееся с ним и шлет пожелание в адрес Ардавана «страдания тела и мучения духа» [Фирдоусй, 1968, с. 122].

<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
178 Письмо написал деду в сердце — боль, в голове — хитрость. 179 Мол, вот что нам учинил Ардаван (букв. «что нам пришло от Ардавана») да будет ему страдание тела и мучение духа! 180 Рассказал обо всем, что произошло, из-за чего Ардаван разгневался. Когда это письмо пришло к Бабаку, никому он его не показал. [Фирдоусй, 1968, с. 122]	23 «И он сразу написал письмо Папаку о том, как все произошло» [Книга деяний..., 1987, с. 68]



Третье письмо

Третье письмо представляет собой ответ Бабака на рассказ Ардашира из второго письма. При этом текст в «Карнамаке» почти вдвое длиннее письма в «Шах-наме», хотя количество строк совпадает с количеством бейтов.

<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
<p>185 «О неразумный незрелый юноша, Когда ты отправился на охоту с Ардаваном, 186 Для чего скакал ты перед его сыном? Ты служитель, не родня ему. 187 Не принес бы тебе враг того⁶ зла, которое ты сам принес [себе своим] неразумием. 188 Теперь стремись к исполнению его желаний и его довольству, нисколько не отвращайся от его приказаний. 189 Динаров тебе толику я прислал, в письме дал тебе советы, 190 А когда ты все это потратишь, проси [еще], пока не пройдет это время...». [Фирдоусй, 1968, с. 123]</p>	<p>25 <...> «Ты поступил неразумно, когда из-за вещи, от которой не могло быть никакого вреда, поспорил с вельможами и грубо с ними разговаривал. 26 Теперь же проси прощения молитвой покаяния в грехах. Учти, 27 что мудрецами сказано: “Враг не может сделать врагу того, что постигает неразумного человека из- за его собственных поступков”. 28 И еще сказано: “Пусть никто не мстит (тому) человеку, без которого он не может обходиться (выходить из затруднения)”. 29 А ты сам знаешь, что Ардабан надо мной, тобой и многими людьми в мире в отношении тела, души и имущества правитель более властный. 30 И теперь мой тебе совет строжайший такой: выкажи покорность и послушание и не позволяй подвергать разрушению свою чудодейственную силу». [Чунакова, 1987, с. 68]</p>

В этом письме часть содержания совпадает, а часть разнится довольно существенно.

В «Шах-наме» письмо начинается с приветствия, в «Карнамаке» приветствие отсутствует, но можно сказать, что первые слова из «Карнамака» — «ты поступил неразумно» преобразовались в это приветствие — «о неразумный незрелый юноша» (в Карнамаке: «ты поступил неразумно» — *tō nō dānāgīhā kard*, а в «Шах-наме» — *kam-xirad*. Хотя здесь использованы не одно-коренные лексемы, они принадлежат к одному семантическому полю).

В строке 25 в «Карнамаке» Бабак осуждает Ардашира за то, что тот ввязался в спор из-за несущественной «вещи», а в «Шах-наме» в бейтах 185–186 уточняется — за то, что тот опередил на охоте сына царя.

⁶ Того (*ān*) — вариант, соответствующий *ān* «Карнамака», принят в рукописях К, I, IV [Фирдоусй, 1968, с. 123].



Следующая строка 26 из «Карнамака»: «Теперь же проси прощения молитвой покаяния в грехах» — в «Шах-наме» соответствия не имеет.

В строках 27–28 цитируются *андарзы*, то есть наставления мудрецов, которые сводятся к тому, что неразумный человек навлекает на себя беду сильнее, чем это сделали бы его враги, а также, что нужно быть необходимым, чтобы тебе не стали мстить.

В соответствующих им бейтах 187–188 «Шах-наме» ссылки на мудрецов отсутствуют, вместо абстрагированных сентенций появляются адресные реплики, применяющие общую сентенцию к данному конкретному случаю.

Строка 29 о том, что Ардаван властен над телом, душой и имуществом и Бабака, и Ардашира, в «Шах-наме» прямого соответствия также не имеет, хотя некоторую логическую связь между полной властью Ардавана над «многими людьми в мире» и рекомендацией ему угождать увидеть можно.

Строка 30 отчасти соответствует бейту 189, где сказано, что Бабак прислал Ардаширу денег (в «Карнамаке» отсутствует) и дал внуку советы. В то время как бейт 190 ей не соответствует ни в какой мере.

Четвертое письмо

Четвертое письмо необычно. Ардашир после тяжелой битвы с противником — Червем — вместе со своим войском оказался в осаде. Некий Михрак этим воспользовался: «снарядил войско, отправился в резиденцию Ардашира и унес все его имущество и сокровища». Тогда Ардашир собрал совет, чтобы решить, как им выбраться из этой ситуации. После совета Ардашир с воинами садятся подкрепиться, и тут в тушу барашка втыкается стрела, на которой написано послание.

<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
636 Написано было на той стреле на пахлави: «О шах знающий, услышь: 637 Эта острая стрела прилетела с крыши крепости, а благополучие той крепости — от счастливой судьбы Червя ⁷ . 638 Если бы ее направили в Ардашира, ее оперение прошло бы через него. 639 Не должно, чтобы такой владыка, как он, был повержен Червем в это время» [Фирдоуси, 1968, с. 146].	8 На стреле было написано: «Эту стрелу выпустили наделенные чудодейственной силой всадники хозяина Червя. 9 Но (нам) не подобает, чтобы такой выдающийся человек, как вы, был бы убит нами, как мы убили ('как мы выстрелили в') этого барашка» [Книга деяний..., 1987, с. 74].

В этом случае, как и в двух письмах выше, в то время как в «Шах-наме» в бейте 36 появляется приветствие: «О шах знающий», в «Карнамаке» формальная рамка отсутствует.

⁷ В русском переводе «Шах-наме» имя оставлено непереуведенным — Керм (на пример: [Фирдоуси, 1984, с. 117]).



Бейт 637 сущностно соответствует строке 8: в обеих версиях содержится информация, откуда прилетела стрела, однако конкретная реализация различается довольно сильно. В «Карнамаке» сообщается, что стрелу выпустили «наделенные чудодейственной силой всадники хозяина Червя», в «Шах-наме» говорится, что стрела прилетела с крыши крепости, также называется хозяин крепости — Червь, однако его «всадники» в качестве тех, кто запустил стрелу, не упоминаются совсем.

Бейты 638–639 соответствуют строке 9. При этом содержание бейта 638 в эксплицитном виде в строке 9 отсутствует, хотя подразумевается. В бейте 639 снова действия «всадников» Червя из строки 9 становятся действиями самого Червя, хотя суть остается той же: не должны вот так просто убить такого выдающегося владыку, а между тем сейчас это сделать очень легко. Однако, если в «Карнамаке» очевидно, что отправителем послания являются воины Червя и что именно их стрелы угрожают Ардаширу по приказу Червя, то в «Шах-наме» отправитель остается анонимным, а угроза исходит непосредственно от Червя, о наличии посредников остается только догадываться.

В «Карнамаке» имеется также устное послание Ардашира:

«(Тогда) Ардашир послал гонца (‘одного человека’) и приказал, чтобы войско в 4000 искусных и самоотверженных воинов укрылось возле того места в горах и расселинах, И приказал: “Когда в день асман вы увидите над крепостью Червя дым, проявите смелость, умение и придите к подножию крепости”» [*Книга деяний...*, 1987, с. 76].

В «Шах-наме» же Ардашир отдает приказ непосредственно военачальнику, так что соответствующее письмо или устное послание отсутствует. Сам приказ при этом сводится к той же информации, однако к нему добавляются более многословные инструкции [Фирдоуси, 1968, с. 150].

Пятое письмо

Когда Ардашир победил Ардавана, то женился на его дочери; два сына Ардавана оказались в тюрьме, два других сына — в изгнании. Пятое письмо пишут последние, адресовано оно их сестре. В письме они уговаривают сестру отравить Ардашира, чтобы им помочь.

<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
24 Сказал ему: «Ступай, скажи сестре, мол, не ищи от врага доброты. 25 У тебя в Хиндустане два брата, сдружившиеся со страданием и бедами. 26 Два в цепях и зиндане шаха Ардашира, отец убит, а живые изранены стрелой.	2 <...> «Верно то, что о вас, женщинах, говорят, если ты забыла о смерти своих родственников и близких, которых этот грешник, враг богов, неподобающе убил, и если



<i>Шах-наме</i>	<i>Карнамак</i>
<p>27 Ты от нас вот так отсекала свою любовь, одобряет ли это Создатель небес? 28 Если хочешь стать госпожой Ирана, стать в мире одобряемой богатырями, 29 Возьми этот смертоносный хиндский яд, дай его весь Ардаширу». [Фирдоуси, 1968, с. 156]</p>	<p>3 ты забыла о любви к тем несчастным братьям, которые в изгнании, в чужой стране, стали пленниками в мучениях, жестокости, страхе, ужасе и бесчестье, и забыла о любви к тем двум твоим несчастливым братьям, которых этот клятвopеступник подвергает наказанию в оковах тюрьмы и которые желают (себе) смерти, как награды. Но ты все это выкинула из (своей) памяти 4 И согласовала свои чувства и мысли с этим клятвopанарушителем и не грустишь и не печалишься о них и о нас. 5 Погиб тот, кто отныне полностью доверится какой-либо женщине в мире! 6 Теперь следующее: если у тебя есть хоть немного любви к нам, поищи для нас средство и не забудь о мести за отца и за других родственников и близких. Возьми этот яд, который мы послали тебе с нашим надежным человеком, 7 И, когда сможешь ('сможете'), дай ('дайте') его перед едой этому преступнику и клятвopанарушителю, чтобы он сразу умер, и оба твоих заклоченных в оковы брата освободились, и мы вернулись в свою страну и землю. И ты заслужишь душу, достойную рая, и вечное имя, и другие женщины мира из-за твоего доброго деяния станут более почитаемы и уважаемы» [Книга деяний..., 1987, с. 77].</p>

В этом письме, как и в третьем, количество бейтов совпадает с количеством строк, но письмо из «Карнамака» значительно многословнее.

Первая строка, в которой утверждается, что сестра обладает некими дурными качествами женщины, если забыла про убитую родню, в «Шах-наме» соответствия не имеет. А бейт 24, сулящий беды от врага, в свою очередь, не соответствует «Карнамаку».

Бейты 25–26 соотносятся со строкой 3, но если в «Карнамаке» подробно описываются страдания братьев, то в «Шах-наме» все ограничивается констатацией факта.

Бейт 27 можно соотнести со строкой 4: в разных формулировках бейты возмущаются тем, что сестра их забыла. При этом в строке 4 акцент сделан на



том, что она одобряет действия мужа, а в бейте 27 есть апелляция к божественному неодобрению.

Строка 5, как и строка 2, несет общее осуждение в адрес женщин и обещает погибель тому, кто таковой поверит. В «Шах-наме» соответствующий бейт отсутствует.

Бейты 28–29 отвечают строкам 6–7. Здесь, как и в более ранних бейтах, авторы письма оказываются лаконичны: бейт 28 обещает адресату всеобщее одобрение, бейт 29 содержит просьбу взять яд и дать его мужу. Ни подробных инструкций, ни многочисленных риторических приемов в этих бейтах не наблюдается. В строках 6–7 братья переходят к своей главной цели — требованию отравить мужа, чтобы отомстить за родню и помочь братьям, и инструкциям, как это сделать. Наградой за это станут спасение души, вечная слава и лучшее отношение к женщинам в целом.

Заключение

В «Карнамаке» персонажи отправляют четыре письменных послания, текст которых приводится, одно письмо только упоминается, есть также устный приказ, который здесь подробно не рассматривается. Четырем письменным посланиям из «Карнамака» в «Шах-наме» соответствуют три письменных послания и одно устное; письмо, которое в «Карнамаке» просто упоминается, в «Шах-наме» превращается в краткий пересказ послания; устный приказ, переданный войску с гонцом, в «Шах-наме» оказывается дан непосредственно, так что не относится к эпистолярной коммуникации.

Сопоставление показало три варианта соотношения текстов в «Карнамаке» и в «Шах-наме»:

- близкое соответствие (сходным образом передается один смысл, может использоваться родственная лексика);
- переформулировка (тот же или схожий смысл, но выраженный отличным способом);
- полное отсутствие соответствия (строке не соответствует по смыслу ни один бейт, и появляется бейт, не находящий параллели среди строк «Карнамака»).

Привлекает внимание, что в письмах из «Карнамака» отсутствуют какие-либо элементы формальной рамки, в то время как в «Шах-наме» во всех трех письменных посланиях они вставлены, включая письмо, доставленное с помощью стрелы, т. е. по природе своей неформальное.

Невозможно с полной уверенностью судить, в какой степени имеющиеся расхождения оказываются сознательным выбором автора, а в какой — следствием различий в исходном тексте. Например, обусловлен ли в шестом письме пропуск бейтов, посвященных дурным качествам женщин в целом, решением Фирдоуси или спецификой исходной рукописи. И если часть письма совпадает, то расхождения в остальных бейтах — выбор или совпадение? Хотя в случаях, когда речь идет именно о переформулировке строки и соседние строки достаточно близки, можно предположить, что переформулировка скорее является именно сознательным выбором автора. И тем более им является



решение передать текст как можно ближе к исходному тексту. Хочется надеяться, что дальнейшее сравнение немногих доступных текстов и неэпистолярной части «Карнамака» позволит больше узнать о методах работы Фирдоуси с текстом.

Список литературы / References

1. *Греческая версия «Истории Армении» Агафангела*. Под ред. А. Ю. Виноградова. М.: ИВ РАН, 2024 [*Greek version of Agathangelos' "History of Armenia"*. Ed. by A. Yu. Vinogradov. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2024 (in Russian)].
2. *Книга деяний Ардашира сына Папака*. Транскрипция текста, пер. со среднеперс., введ., коммент. и глоссарий О. М. Чунаковой. М.: Наука, 1987 [*Book of the Deeds of Ardeshir, Son of Papag*. Transcription, transl., comments and glossary by O. M. Chunakova. Moscow: Nauka, 1987 (in Russian and Pahlavi)].
3. Лахути С. В. Формальная рамка писем в «Шах-наме»: между персидской доисламской и арабо-персидской традициями. *Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»*. 2015, № 8. С. 30–43 [Lahuti S. V. Formal structure of the letters in Shah-nama: between the Iranian pre-Islamic and Iranian-Arabic traditions. *Herald of the Russian State University for the Humanities. 'History. Philology. Culturology. Eastern Studies' series*. 2015. No. 8, pp. 30–43 (in Russian)].
4. *Основы иранского языкознания. Новоиранские языки*. М.: Наука, 1982 [*The fundamental concepts of Persian linguistics. New Persian languages*. Moscow: Nauka, 1982 (in Russian)].
5. Периханян А. Г. *Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды*. М.: Наука, 1983 [Perikhanyan A. G. *Iranian society and law in Parthian and Sasanian periods*. Moscow: Nauka, 1983 (in Russian)].
6. Фирдоусӣ. *Шāх-нāме*. Критический текст. Т. 7. Сост. текста М.-Н. О. Османов; под ред. А. Нушина. М.: Восточная литература, 1968. 2-е изд. (на перс. яз.) [Firdowsi. *Šāh-nāmeh. Scientific-critical text*. Vol. 7. Comp. text M.-N. O. Osmanov; Ed. by A. Nushin. Moscow: Vostochnaya literatura, 1968 (in Persian)].
7. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. V. Пер. Ц. Б. Бану-Лахути. Отв. ред. А. Н. Болдырев. Примеч. В. Г. Луконина. М.: Наука, 1984 [Ferdowsi. *Shahnameh*. Vol. V. Transl. by Tz. B. Banu-Lahuti. Ed. by A. N. Boldyrev. Comment. by V. G. Lukonin. Moscow: Nauka, 1984 (in Russian)].
8. Чунакова О. М. Отголоски «Деяний Ардашира Папакана» в древнеармянской литературе. *Историко-филологический журнал*. 1980. № 4. С. 196–207 [Chunakova O. M. Repercussions of “The Deeds of Ardeshir, Son of Papag” in ancient Armenian literature. *Historical philological journal*. 1980. No. 4, pp. 196–207 (in Russian)].
9. Чунакова О. М. Пехлевийские эпистолярные формулы. *Письменные памятники Востока*. СПб., 2005. № 1(2). С. 89–92 [Chunakova O. M. Pahlavi epistolary formulae. *Written sources of the East*. Saint Petersburg, 2005. No. (2), pp. 89–92 (in Russian)].
10. Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода. *Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике*. Отв. ред. В. Н. Комиссаров. М.: Междуна-



- родные отношения, 1978. С. 16–24. [Jakobson R. On Linguistic Aspects of Translation. *Questions of translation theory in foreign linguistics*. Resp. ed. V. N. Komissarov. Moscow: Mejdunarodnye otnosheniya, 1978, pp. 16–24 (in Russian)].
11. *Tarjumay-i Tāriḫ-i Ṭabarī az Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (Qismat marbūt bā Īrān)*. Bā muqaddama va ḥavāshi-yi ductur M. J. Mashkur. Tihrān: Xayyām, 1337/1959 [Translation of Ṭabarī's *History* by *Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī* (The part concerning Iran). Ed. by M. J. Mashkur. Tihrān: Xayyām, 1337/1959 (in Persian)].
 12. Firdawsī, Abū al-Qāsim. *Šāhnāmah*. Ed. by Khaleghi-Motlagh, Djalal and Omidsala, Mahmoud. Vol. 6. New York: Biblioteka Persika, 2005.
 13. Muradyan G., Topchyan A. The Romance of Artaban and Artašir in Agathangelos' History, in e-Sasanika. 2008. No. 4 (also available online at: URL: <http://sasanika.org/esasanika/the-romance-of-artaban-and-artasir-inagathangelos-history-2/> (last accessed: 23 July 2024).
 14. aṭ-Ṭabarī Muḥammad Ibn-Ġarīr. *The History of al-Ṭabarī*. Transl. and annotated by C. E. Bosworth. Vol. 5. New York: State Univ. of New York Press, 1999.
 15. Zaehner R. C. Nāmak-nipēsišnīh. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1937. No. 9, pp. 93–109.

Информация об авторе

Лахути София Валерьевна — младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; s.lahuti@ivran.ru, https://orcid.org/0000_0002_0119_1414.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.11.2024; одобрена рецензентами 06.02.2025; принята к публикации 27.02.2025; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sofia V. Lahuti — Junior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; s.lahuti@ivran.ru, https://orcid.org/0000_0002_0119_1414.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 27.11.2024; approved after reviewing 06.02.2025; accepted for publication 27.02.2025; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Рецензии
Review



CHRONICLE
Reviews
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Научная статья

Филологические науки

УДК 94(470.67) + 811.411.21 + 930.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-167-170>

[Рец. на книгу:] Тикаев Г. Г. Кубачинская версия хроники «Дербенд-наме» и ее место среди переводов на другие языки мира

(Предисловие, транслитерация арабографического текста, перевод на русский язык и комментарии Г. Г. Тикаева). Махачкала: Алеф, 2024. 234 с. + илл.

Дмитрий Валентинович Микульский

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>

Аннотация. В предлагаемой вниманию читателей рецензии рассказано о научной публикации одной из версий основополагающего сочинения по истории Дагестана «Дербенд-наме». Та версия, о которой идет речь, составлена на кубачинском языке, занимающем важное место среди языков народов полиэтничного Дагестана. В рецензии подчеркивается, что публикация памятника выполнена в строгой академической манере, что свидетельствует о высоком уровне востоковедной науки в Республике Дагестан.

Ключевые слова: «Дербенд-наме», Дагестан, кубачинский язык, Кубачи, востоковедение в Республике Дагестан

Для цитирования: Микульский Д. В. [Рец. на книгу:] Тикаев Г. Г. Кубачинская версия хроники «Дербенд-наме» и ее место среди переводов на другие языки мира. (Предисловие, транслитерация арабографического текста, перевод на русский язык и комментарии Г. Г. Тикаева). Махачкала: Алеф, 2024. 234 с. + илл. *Ориенталистика.* 2025;8(1):167–170. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-167-170>.



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

© Микульский Д. В., 2025
© Ориенталистика, 2025



[Book Review:] Tikaev G. G. Kubachi version of the chronicle “Derbent-name” and its place among translations into other languages of the world (Preface, transliteration of the Arabic text, translation into Russian and comments by G. G. Tikaev). Makhachkala: Alef, 2024. 234 p. + ill.

Dmitry V. Mikulsky

*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>*

Abstract. In the Book Review, suggested to the attention of the Reader, the academic publication of one of the versions of Derbend-nameh is presented. This book is a fundamental work on the history of Dagestan. The version under consideration was composed in the Kubatchi language, which takes an important place among the languages of the peoples of polyethnic Dagestan. It is stressed in the Book Review, that the publication of the historic work has been carried out in a strict academic manner, which testifies the high level of the Oriental Studies in the Republic of Dagestan.

Keywords: *Derband-nameh*, Dagestan, the Kubatchi language, Kubatchi, Oriental Studies in the Republic of Dagestan

For citation: Mikulsky D. V. [Book Review:] Tikaev G. G. Kubachi version of the chronicle “Derbent-name” and its place among translations into other languages of the world. (Preface, transliteration of the Arabic text, translation into Russian and comments by G. G. Tikaev). Makhachkala: Alef, 2024. 234 p. + ill. *Orientalistica*. 2025;8(1):167–170. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-167-170> (in Russian).

Нам, востоковедам различных специальностей, прекрасно известно, что один из самых древних и богатых в культурном отношении регионов России — это Дагестан, со многими его старинными селениями, архитектурными памятниками, с древнейшим городом Российской Федерации Дербентом, которому арабы-мусульмане дали наименование *Баб ал-абваб* («Ворота ворот»). Лично мне в 2018 г. довелось, наконец, побывать в этом замечательном историческом городе и насладиться его красотами и радушным гостеприимством тамошних жителей. *Баб ал-абваб* и его архитектурные и исторические памятники мне особенно дороги, так как на древние земли этого замечательного города в X столетии ступила нога моего любимого арабского путешественника, географа, историка и замечательного писателя Абу-л-Хасана ‘Али ибн ал-Хусайна ибн ‘Али ал-Мас‘уди (ум. 956). Благодаря



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



этой поездке великого сына арабо-мусульманской цивилизации мы много знаем о том, как жили народы Дагестана и других кавказских стран в ту далекую эпоху. Среди прочего, ал-Мас'уди пишет о том, что в его время войны тамошнего гарнизона, по происхождению арабы, говорили на особом диалекте, не похожем на другие говоры арабского языка. Возможно, такое свидетельство — знак того, что уже в ту пору арабский язык, неотделимый от мусульманской религии и присущей этой вере учености, стал распространяться от потомков арабо-мусульманских завоевателей, принесших на дагестанскую землю ислам, к коренным дагестанцам, становившимся мусульманами. Это было для Дагестана великое культурное достижение, так как весьма скоро арабский язык сделался не только достоянием дагестанского ученого сословия, но и средством межэтнического общения в этой разноплеменной стране. Как известно, такое положение арабского языка сохранялось в Дагестане вплоть до конца 20-х гг. прошлого столетия. Доминирование арабского языка в дагестанской культуре не только породило богатейшую рукописную традицию, но и способствовало развитию арабографической письменности на местных языках, так называемой *аджам*.

Среди дагестанских аулов есть селение, имя которого известно во всем мире, — это славный Кубачи, обитель умелых кузнецов и ювелиров; их искусство ценится далеко за пределами Дагестана, Кавказа и России. Однако из рецензируемой книги я узнал, что в старину кубачинцы были также и знатоками всевозможной учености. Они не только прекрасно владели арабским языком, но и всемерно развивали словесность на своем собственном, кубачинском, языке.

Так вот, автор-составитель рецензируемого труда представляет читателю перевод на кубачинский язык одного из основополагающих сочинений по истории Дагестана — *Дербенд-наме*. Известно, что этот труд, в котором излагается дагестанское историческое предание, был составлен, скорее всего, в XVII в. Самая старая его версия, дошедшая до наших дней, написана на тюркском языке. Что же до кубачинской версии этого сочинения, то она, скорее всего, возникла несколько позже и представляет собой одно из переложений этого памятника дагестанской словесности и исторической мысли на местные языки. Как показано в рецензируемой публикации, самая поздняя рукопись *Дербенд-наме* на кубачинском языке (записанная арабским письмом *аджам*), относится к 1908 г.

Автор рецензируемой публикации, известный дагестанский арабист и знаток родного словесного наследия, учившийся и много лет проработавший еще в Советском Узбекистане, кандидат филологических наук, доцент Дагестанского государственного университета Г. Г. Тикаев, не только подробно рассказывает о родном ауле, его истории и культуре, а также о характере и содержании кубачинской версии *Дербенд-наме*. Помимо того, он детально сравнивает кубачинскую версию памятника с тем, как этот труд перелажался на другие восточные языки, а также знакомит читателя с переводами *Дербенд-наме* на западные языки, благодаря которым памятник сделался фактом мировой культуры и востоковедной науки.

Далее Г. Г. Тикаев публикует в рамках рецензируемой книги факсимиле кубачинской рукописи *Дербенд-наме*, ее академическую транслитерацию



кириллицей, переложение текста памятника на современную кубачинскую письменность и научный перевод его на русский язык. В качестве приложения в книгу включены исследования Г. Г. Тикаева, посвященные другим аспектам истории дагестанской словесной культуры и ее взаимодействию с культурами других народов Востока.

Должен заметить, что рецензируемая публикация выполнена на самом высоком научном уровне. Правда, у автора этих строк имеется два соображения. Во-первых, может быть, стоило представить материалы сравнительного текстологического анализа в табличной форме. Во-вторых, думается мне, арабские по происхождению имена собственные лучше было давать в более строгой, академичной манере, отражающей особенности морфологии арабского языка. Однако Г. Г. Тикаеву должно быть виднее, как лучше довести до читателя различные аспекты собственной работы.

Так что, мне думается, перед нами замечательный труд по истории, культуре и словесному искусству Дагестана. Эта книга интересна как профессиональным кавказоведам, арабистам и ориенталистам прочих специальностей, так и всем, кто интересуется прошлым прекрасной Страны гор.

Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 20.06.2024; принята к публикации 27.06.2024; опубликована 28.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry V. Mikulsky — Ph. D. habil. (Hist.), Principal Research Fellow, Department of Written Oriental Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 20.06.2024; accepted for publication 27.06.2024; published 28.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist).

Editors of “Historical sciences” section:
Nikolaj I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist),

Editors of “Philosophy of the East” section:
Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof.,
Tatiana A. Ofertene

Editors “Languages and Literature of the East” section:
Natalia I. Prigarina, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),
Lilia R. Frangulyan, PhD (Philol.).

Scientific editors:
Natalia I. Prigarina, *Nikolaj I. Serikoff*, *Evgenia Smagina*,
Tatiana A. Ofertene, *Tatiana M. Mastugina*.

Editors-translators:
Nikolaj I. Serikoff (Eng.), *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.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmilevskaya*.
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed:
Russian, English, German, French.

Signed in the press on March 31, 2025. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 14. Circulation 50 copies (the first factory 25 copies).
Order No. The price is free.

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
Заместитель главного редактора — *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «История Востока»:
Н. И. Сериков, канд. ист. наук, *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «Философия Востока»:
Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф., *Т. А. Офертене*

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*, *Е. Б. Смагина*, *Т. А. Офертене*, *Т. М. Мастюгина*

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.).

Ответственный секретарь — *И. А. Чмилевская*
Верстальщик — *Н. А. Кильдишева*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнал:
русский, английский, немецкий, французский.

Подписано в печать 31.03.2025. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 14. Тираж 50 экз. (1-й завод: 1–25). Заказ №
Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.
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>