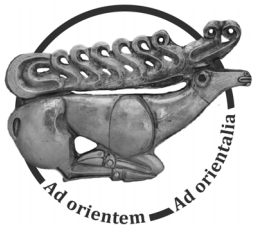
Vol. 9, No 1
2026

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2026-9-1



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.

Registerd 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.su
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.: Doctor nauk), formed based on the recommendations of the expert councils of the Higher Attestation Commission, in scientific specialities and corresponding to them should be published branches of science*:

SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

HISTORICAL SCIENCES
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).

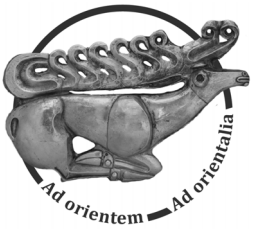
Note: *In accordance with the nomenclature of scientific specialties and their corresponding branches of science approved by order of February 24, 2021 No. 118 of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.

© *Orientalistica*, 2026
© IOS RAS, 2026

Т. 9, № 1
2026

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2026-9-1



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.

© «Ориенталистика», 2026
© ФГБУН ИВ РАН, 2026

CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

Universal history

Safin T. A. Who Hoards Cowries and Jade? “Corruption” and Sacrifice in the Speech of King Pan Geng 9

Vdovin S. S. The Vazirate in the Khiva Khanate under the Qungrat Dynasty (the Second Half of the 18th — Early 20th Century) 27

Historiography, source critical studies, historical research methods

Belaya I. V., Golovach N. N. The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part II: Doctrinal Synthesis 45

Palenko M. S. “Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 2 57

National History

Zakariyaev Z. Sh. An Arabic inscription from 1162 from the Dagestani village of Gelmets is the oldest dated written evidence of the construction of a minaret on the territory of Russia 75

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the world

Tikhonova O. V. The problem of determining vowels in the Alhamiado of the Mozarabs (on the material of the Archive of the Toledo Mozarabs of the 12th–13th centuries 89

Lahuti S. V. Database of Messages from Shahnameh: Descriptive Apparatus and Texts 102

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Pskhu R. V. Yogic facets of Vaiṣṇava liturgics. On the First Russian Translation of Rāmānuja’s “Nityagrantham” 119

Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia 140

CHRONICLE

Reviews

Zakharov A. O. [Book Review:] Herald van der Linde. Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia’s greatest empire. Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 9781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook) 159

Maliavin V. V., Kolnin I. S. [Book Review:] Luo Maodeng. The Tale of the Palace Eunuch Sanbao’s Journey to the Western Ocean. Vols. 1–3. (Transl. by N. E. Borevskaia; Annotation, Preface, Comments, Appendixes by N. E. Borevskaia; Res. ed. on Buddhism L. E. Yangutov) 165

Events in world science

Popova O. V., Shelestin V. Yu. 12th and 13th conferences “Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources” 172

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Сафин Т. А. Кто запасает раковины и нефрит? «Коррупция» и жертвоприношения в речи царя Пань Гэна 9

Вдовин С. С. Вазират в Хивинском ханстве при Кунгратах (вторая половина XVIII — начало XX в.) 9

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Белая И. В., Головач Н. Н. Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. II: Доктринальный синтез 45

Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 2 57

Отечественная история

Закарияев З. Ш. Арабская надпись 1162 г. из дагестанского селения Гельмец — древнейшее датированное письменное свидетельство о строительстве минарета на территории России 75

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литература народов мира

Тихонова О. В. Проблема обозначения гласных в алхамиадо мосарабов (на материале Архива толедских мосарабов XII–XIII вв.) 89

Лахути С. В. База данных посланий из «Шах-наме»: дескриптивный аппарат и тексты 102

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Псху Р. В. Йоговские грани вишнуитской литургики. О первом русском переводе «Нитьягрантхи» Рамануджи 119

Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России 140

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

Захаров А. О. Рецензия на книгу: Herald van der Linde, Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire. Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook) 159

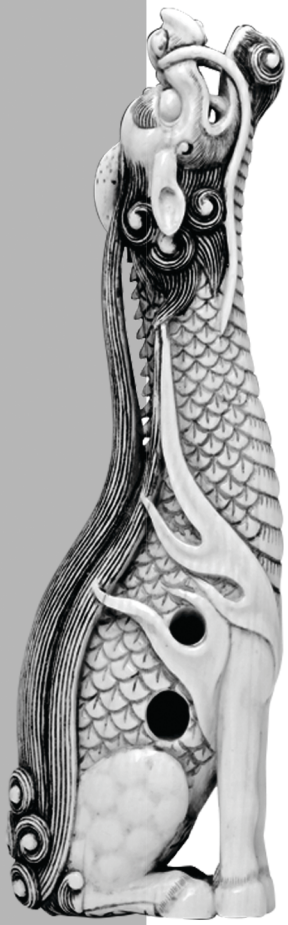
Малявин В. В., Колнин И. С. [Рец. на:] Ло Маодэн. Сказ о хождении дворцового евнуха Саньбао в Западный океан. Т. 1–3. (Пер. с кит. Н. Е. Боревской; аннотация, предисловие, комментарии, приложения Н. Е. Боревской; науч. ред. по вопросам буддизма Л. Е. Янгутов) 165

Обзор конференции

Попова О. В., Шелестин В. Ю. XII и XIII конференции «Древность: историческое знание и специфика источника» 172

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

HISTORY OF THE EAST
ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 811.581'01:930.85(510)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-09-26

Кто запасает раковины и нефрит? «Коррупция» и жертвоприношения в речи царя Пань Гэна

Тимур Альфредович Сафин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
tamerlane93@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7196-8914

Аннотация. Глава «Пань Гэн» канонического сборника древнекитайских текстов «Шан шу» описывает речь царя Пань Гэна перед непокорными подданными. Царь произносит загадочную фразу: «Здесь у меня есть управляющие одного положения, [они] запасают ваши раковины и нефрит». Как гласит классический комментарий, в этот момент царь обращается к коррумпированным чиновникам, которых критикует за накопление богатств. Такой же трактовки придерживаются и современные переводчики. Популярность этой версии обусловлена ее привлекательным нравоучительным содержанием. Но попытки интерпретировать оригинальный текст подобным образом неизбежно приводят к проблемам. Переводчики вынуждены выбрасывать «неудобные» слова и проводить иные манипуляции с текстом. В настоящей работе будет предложено новое прочтение загадочного высказывания Пань Гэна. Для этого необходимо провести грамматический анализ оригинального высказывания, а также проанализировать примеры употребления соответствующих слов в других древних текстах. Дело в том, что сочетание «раковины и нефрит» в древнекитайских текстах используется исключительно в контексте погребального обряда. Мы также знаем, что раковины каури и изделия из нефрита активно использовались в качестве даров и жертвоприношений. Загадочное сочетание «[лица] одного положения» тоже встречается в контексте культа предков. Обычно жертвоприношения духам предков могли осуществлять лишь их прямые потомки. Но из этого правила было одно исключение. Если некто совпадал с умершим по должности, был человеком «одного положения», то он мог провести ритуал вместо родственников. Пань Гэн использует эту возможность, чтобы угрожать своим противникам. Текст описывает не борьбу с коррупцией, а способ манипуляции людьми при помощи сакральных инструментов.

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

© Сафин Т. А., 2026
© Ориенталистика, 2026

Ключевые слова: Шан шу, Шу-цзин, Книга документов, классические китайские тексты, древнекитайский язык; Древний Китай, история Китая, религия древнего Китая, культ предков; китайская культура, коррупция, жертвоприношения, Пань Гэн

Благодарности: Автор выражает благодарность Валентину Цуньлиевичу Головачеву (ИВ РАН) за ценные советы, высказанные в процессе написания статьи, а также Георгию Сергеевичу Старостину (НИУ ВШЭ) за возможность прослушать курс древнекитайского языка.

Для цитирования: Сафин Т. А. Кто запасает раковины и нефрит? «Коррупция» и жертвоприношения в речи царя Пань Гэна. *Ориенталистика*. 2026;9(1):009–026. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-009-026.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-09-26

Who Hoards Cowries and Jade? “Corruption” and Sacrifice in the Speech of King Pan Geng

Timur A. Safin

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, tamerlane93@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7196-8914

Abstract. The chapter “Pan Geng” in the canonical collection of ancient Chinese texts, the Shangshu, records a speech delivered by King Pan Geng to his disobedient subjects. In it, the king utters an enigmatic phrase: “Here I have officials of the same rank, they hoard your cowries and jade.” According to the traditional commentary, at this moment the king addresses corrupt officials and censures them for accumulating wealth. Modern translators have generally adopted the same interpretation. The popularity of this view stems from its morally edifying content. Yet attempts to read the original text in this way inevitably lead to difficulties. Translators are forced to discard “inconvenient” words or employ other textual maneuvers. The present study proposes a new reading of Pan Geng’s cryptic statement. To do so, it is necessary to undertake a grammatical analysis of the original passage and to examine how the relevant terms are used in other ancient texts. The point is that the expression “cowries and jade” appears in early Chinese sources exclusively in the context of funerary ritual. We also know that cowrie shells and jade objects were widely used as offerings and sacrificial gifts. The puzzling phrase “persons of the same rank” likewise occurs in the context of ancestral cult. Typically, sacrifices to ancestral spirits could be performed only by their direct descendants. There was, however, one exception: if an individual held the same office as the deceased — if he was a person “of the same rank” — he could perform the ritual in place of the kin. Pan Geng exploits precisely this possibility to threaten his opponents. The text thus describes not a struggle against corruption, but a method of manipulating people through religious beliefs and ritual practices.

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

© Safin T. A, 2026
© Orientalistica, 2026

Keywords: Shangshu, Shu King, Book of Documents, Chinese classics, Old Chinese, Ancient China, Chinese history, Ancient Chinese religion, Ancestral cult, Chinese culture, corruption, Pan Geng, sacrificial gifts

Acknowledgments: The author expresses his gratitude to Valentin Ts. Golovachev (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences) for valuable advice during the writing of this article, and to Georgy S. Starostin (Higher School of Economics) for the opportunity to take a course in ancient Chinese.

For citation: Safin T. A. Who Hoards Cowries and Jade? "Corruption" and Sacrifice in the Speech of King Pan Geng. *Orientalistica*. 2026;9(1):009–026. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-009-026.

Глава «Пань Гэн» 盤庚 в каноническом сборнике древнекитайских текстов «Шан шу» 尚書 (или «Шу-цзин» 書經)[1]представляет собой речь шанского[2] царя Пань Гэна (XIV в. до н. э.) по поводу переселения в новую столицу. Часть подданных не желает переселяться, что заставляет царя выступить с нравоучительной речью. Несмотря на то, что имеющийся текст, скорее всего, не имеет отношения к историческому Пань Гэну[3], речь лирического героя и интерпретации ее смысла в комментаторской традиции являются важным источником для реконструкции древнекитайской политической культуры.

Пань Гэн, несомненно, выступает в образе «хорошего» царя, который заботится о подданных и действует во имя общего блага. Из этого исходят переводчики и комментаторы при толковании спорных мест, которых немало в имеющемся тексте. Но важно учитывать, что представления о «хорошем», отраженные в древнем источнике, могут отличаться от привычных нам [Сафин, 2025].

Одним из таких мест является эпизод о «раковинах и нефрите» из второй части «Пань Гэна», который комментаторы и переводчики, как правило, интерпретируют в русле «борьбы с коррупцией». Для начала приведем текст в дословном переводе (звездочкой обозначены слова, перевод которых не очевиден и отдельно объясняется далее):

古我先后既勞乃祖乃父，汝共作我畜民，汝有戕則在乃心！我先后綏乃祖乃父，乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。茲予有亂政同位，具乃貝玉。乃祖乃父丕乃告我高后曰：『作丕刑于朕孫！』迪高后丕乃崇降弗祥。

[1] Наиболее точный, на мой взгляд, перевод: «Высшие писания» и «Канон Писаний» соответственно.

[2] Государство Шан 商, или Инь 殷 (XVI в. — ок. 1045 до н. э.).

[3] Имеющийся в нашем распоряжении текст является поздней, уже средневековой, редакцией. Сопоставление с сохранившимися фрагментами «Каменных канонов эпохи Сипин» (175–183 гг. н. э.) показывает, что во многих случаях слова заменяются на синонимы, не связанные ни графически, ни фонетически. Это может говорить либо об устной передаче текста, либо о намеренном редактировании, что сильно затрудняет выделение древнейшего пласта памятника. Важнейшим критерием датировки является неоднократное обращение лирического героя к Небу — черта чжоуской (XI–III вв. до н. э.), но не шанской ритуальной практики.

[В] древности наши прежние правители уже вознаграждали* ваших пращуров [и] ваших отцов, вы совместно составляете окормляемый мной народ. Теперь же вы имеете вред (= *затаили недоброе*) в ваших сердцах! [Если] наши прежние правители понизят* ваших пращуров и ваших отцов, тогда ваши пращуры [и] ваши отцы бросят вас, не отведут вашу смерть! Здесь [у] меня есть управляющие* одного положения, [они] запасают ваши раковины и нефрит. Ваши пращуры и ваши отцы премного тогда [будут] докладывать моему Высокому Предку, говоря: «Соверши великое наказание для наших внуков!» И Высокий Правитель премного тогда поднимется* [и] ниспошлет дурные знамения [Ли Сюэцинь и др., 2000d, с. 283–285].

Нетрудно заметить, что высказывание о раковинах и нефрите несколько выбивается из контекста. Комментарий псевдо-Кунь Аньго (IV в. н. э.) объясняет его так:

此我有治政之臣，同位於父祖，不念盡忠，但念貝玉而已。言其貪。

«Здесь [у] меня есть управляющие чиновники одного положения с [вашими] отцами [и] пращурами, [они] не думают [о] предельной верности, а думают [о] раковинах [и] нефрите и только. [Пань Гэн] говорит [об] их алчности [Ли Сюэцинь и др., 2000d, с. 284].

Эта интерпретация была принята более поздними комментаторами и переводчиками. Последовательно разберем переводы Бернхарда Карлгрена [Karlgren, 1950, p. 24] (см. также комментарий к нему: [Karlgren, 1948, p. 197–202]), Станислава Кучеры [Ян Хиншун, 1972, с. 103–104], В. М. Майорова [Майоров, 2014, с. 204] и Г. С. Поповой [Попова, 2022, с. 298]:

Б. Карлгрен: “Now I have those who share the high positions in the government, but you hoard your cowries and jade” («Ныне у меня есть те, кто занимает высокие посты в правительстве, но вы копите раковины и нефрит») [Karlgren, 1950, с. 24].

Во-первых, Карлгрен видит здесь противопоставление, хотя по смыслу совершенно непонятно, в чем два высказывания противоречат друг другу. Неужели подразумевается, что люди могут копить богатства лишь при отсутствии в государстве высокопоставленных чиновников, а при их наличии — не должны? Во-вторых, проблемным является перевод: «те, кто занимает высокие посты в правительстве», поскольку в оригинале говорится не о «высоких», а об «одинаковых» постах (*тун вэй* 同位). В-третьих, в тексте сказано не «вы копите», а «[кто-то] копит ваши раковины и нефрит» (*цзюй най бэй юй* 具乃貝玉). Опускание субъекта, к сожалению, является нормальным для древнекитайского языка. Как правило, в таких случаях субъектом выступает третье лицо (он/она/они), или то лицо, которое упоминалось в предыдущем высказывании, т. е. «я» (царь Пань Гэн) или «они» (управляющие). Если бы царь обращался к кому-то во втором лице, то фраза скорее всего строилась бы иначе: «вы копите раковины и нефрит» (*жу цзюй бэй юй* 汝具貝玉).

С. Кучера: «А вот вы, мои [чиновники], ведущие дела по управлению страной и разделяющие со мной власть, [в алчности своей] лишь собираете раковины и нефрит» [Ян Хин-Шун, 1972, с. 197–202].

Кучера считает, что царь обращается к коррумпированным чиновникам, для чего заменяет указательное местоимение *цзы* 茲 (это/здесь/ныне) на обращение «а вот вы» (отсутствующее в оригинальном тексте). Вариант

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

«разделить власть» тоже весьма сомнителен, поскольку *вэй* 位 — это все-таки не власть, а «положение», «ранг», применительно к царю — «трон». Но чиновники вряд ли могут «делить трон» с царем. Как и Карлгрен, Кучера видит во втором высказывании обращение во втором лице, что не соответствует оригинальному тексту (см. выше).

В. Майоров: «Ныне на должностях у меня есть сановники, которые вносят беспорядок в управление, собирают богатства. Ваши предки и отцы поэтому обратились к нашему Высокому Правителю со словами: “Примени высочайшее наказание к нашим потомкам!”, чтобы Высокий правитель со всей строгостью ниспослал нам беду» [Майоров, 2014, с. 204].

Майоров также упускает сочетание «одного положения» (*тун вэй* 同位) и переводит просто «сановники». Далее, поскольку Майоров считает, что речь идет о коррумпированных чиновниках, он переводит: «вносят беспорядок в управление» (*луань чжэн* 亂政). Иероглиф 亂, основным значением которого действительно является «беспорядок», в текстах «Шан шу» бывает графическим искажением от древней формы иероглифа 司 «управлять» [Карлгрен, 1948, с. 202] (см. также: [Старостин, 2012, с. 228–230]). В данном случае действительно неясно, о каких чиновниках идет речь: «управляющих» или «вносящих беспорядок» — это всецело зависит от того, как мы понимаем последующий текст.

Но главная проблема интерпретации Майорова заключается в том, что он пропускает местоимение «ваши» в сочетании «собирают богатства» (т. е. раковины и нефрит), что является принципиально важным изменением исходного текста. Ведь если вернуть местоимение на его законное место, то получается, что ***мои*** чиновники «собирают ***ваши*** богатства», но при этом духи ваших (sic!) предков будут просить наказать… вас! То есть тех самых людей, чьи богатства якобы крадут коррумпированные чиновники царя. Но за что наказывать жертв произвола?

Г. Попова: «[Когда-то] равные по положению [люди] в моем владении ввергали в хаос управление, запасали раковины каури и [изделия] из нефрита. Ваши предки цзу и ваши отцы обратились к нашим высоким государям и сказали: “Навлеките великое наказание на наших внуков”, и тогда высокие государи величественно ниспослали [нам] не[благоприятное] знамение» [Попова, 2022, с. 298].

Попова игнорирует местоимение *цзы* 茲 ‘это/здесь/ныне’, которое в темпоральном измерении может обозначать исключительно настоящее время, и перемещает описываемые события в прошлое, что лишь усугубляет ситуацию. Получается, что предки, совершавшие когда-то коррупционные преступления, обратились к правителям с просьбой перенести заслуженное наказание на… собственных внуков. Опять же, Попова не объясняет сочетание «равные по положению», а также пропускает принципиально важное местоимение в сочетании «запасали **ваши** раковины и нефрит».

Таким образом, все перечисленные переводы содержат противоречия и неудовлетворительно объясняют смысл высказывания. Загадочными остаются выражения «управляющие одного положения» и «запасают ваши раковины и нефрит».

Погребальные дары и родственные связи

В 2002 г. нумизмат Яо Шоминь 姚朔民 оживил дискуссию, обратив внимание на то, что сочетание «раковины и нефрит» в древнекитайских источниках употребляется исключительно в контексте погребального ритуала, как один из видов похоронных подношений [Яо Шоминь, 2002]:

а) 貨財曰賻，輿馬曰賵，衣服曰襚，玩好曰贈，玉貝曰唅 (*Сюнь-цзы* 荀子)

[Подношение] товаров [и] ценностей называется *фу*; [подношение] экипажа [и] лошадей называется *фэн*; [подношение] одеяний называется *суй*; [подношение] любимых [предметов] называется *цзэн*; [подношение] нефрита [и] раковин называется *хань*. [Ван Сяньцянь, 1994, с. 789].

б) 貝玉曰含 *(Чунь-цю Гулян чжуань* 春秋穀梁傳).

[Подношение] раковин [и] нефрита называется *хань* [Ли Сюэцинь и др., 2000b, с. 7].

в) 琀，送死口中玉也 (*Шо вэнь цзе цзы* 說文解字).

Хань — нефрит во рту [для] проводов покойного [Тан Кэцзин, 2018, т. 1, с. 79].

В связи с этим Яо Шоминь предположил, что высказывание Пань Гэна следует переводить в повелительном наклонении: «Готовьте ваши раковины и нефрит!», т. е. «готовьтесь к смерти» [Яо Шоминь, 2002]. Эта точка зрения вызвала не во всем заслуженную критику со стороны археолога Ма Цзифаня 馬季凡 [Ма Цзифань, 2004]. С одной стороны, Ма Цзифань совершенно правильно указал на ключевую проблему в интерпретации Яо Шоминя: судя по контексту, именно действия чиновников должны спровоцировать гнев духов, а подготовка к похоронам не может быть поводом для недовольства. С другой стороны, он в принципе отказывается считать «раковины и нефрит» в тексте Пань Гэна предметами ритуального значения, поскольку в шанском погребальном обряде XIII–XI вв. до н. э. их использование не было обязательным, и чаще всего раковины и нефрит не клали в рот [Ма Цзифань, 2004]. Эти аргументы следует признать излишними. Во-первых, текст главы «Пань Гэн» совсем не обязательно создан во времена исторического царя Пань Гэна, и может отражать реалии совсем другого периода. Но главное — в тексте ничего не говорится о помещении раковин и нефрита именно в рот. Не говорится в тексте и о погребении, поэтому можно предполагать связь с культом предков в более широком смысле.

Учитывая, что непосредственно рядом с «раковинами и нефритом» в тексте упоминаются духи отцов и пращуров, появление лексики, связанной с культом предков, выглядит закономерным. Тем более, что подобная связь прослеживается и для термина *тунвэй* «одинаковое положение»:

夫鬼神之所及，非其族類，則紹其同位，是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不過其族 (*Го юй* 國語).

Духи сближаются если не [со] своими родственниками, то [с людьми] одного положения, [которые] наследуют их [должности]. [По] этой причине

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

Сын Неба [приносит] жертвы Шан Ди[4], гуны [и] хоу[5] [приносят] жертвы [духам] князей, [а начиная] с министров и ниже — не выходят [за] пределы семьи. [Сюй Юаньгао и др., 2002, с. 437].

Вероятно, именно такую «лазейку» в ритуальной практике хочет задействовать Пань Гэн. «Управляющие одного положения [с вашими предками]» — это люди, которые имеют возможность приносить жертвы духам, родственниками которых не являются. «Раковины и нефрит» — предметы, которые используются в жертвоприношениях, более того — предметы элитарные и импортные, поток которых в значительной степени контролируется царем. В норме царь одаривает своих высокопоставленных сановников и вассалов раковинами и нефритом, которые затем могут использоваться для жертвоприношений духам[6]. Но Пань Гэн замечает, что в случае неповиновения у него есть альтернатива: отдать нефрит и раковины своим чиновникам, которые самостоятельно обратятся к предкам строптивых подданных. Духи в таком случае будут крайне недовольны потомками. В этом и заключается угроза — одна из множества угроз в тексте «Пань Гэна».

Если эта интерпретация верна, то эпизод о «раковинах и нефрите» может быть аргументом в пользу ранней датировки текста. Дело в том, что дарения являются частым сюжетом шанских (XIII–XI вв. до н. э.) и чжоуских (XI–III вв. до н. э.) надписей на бронзовых изделиях, причем со временем ассортимент даруемых предметов менялся. И если в шанское время раковины были основным предметом дарения, то в конце Западного Чжоу (ок. 1045–771 до н. э.) эта практика прекращается [Крюков, 2012, с. 112, 339]. Дарения нефрита фиксируются чуть дольше, но, опять же, не выходят за рамки Западного Чжоу [Крюков, 2012, с. 115, 339].

Отдельные проблемы перевода

Помимо главного вопроса о «раковинах и нефрите» отрывок содержит проблемные места, которые тоже стоит разобрать.

1) «[В] древности наши прежние правители уже ***вознаграждали*** ваших пращуров [и] ваших отцов…»

Иероглиф 勞 может записывать два этимологически связанных слова: **ra:w* > *láo* ‘трудиться’ и **ra:ws* > *lào* ‘вознаграждать’. Исходя из контекста, в данном случае это именно «вознаграждать». Вариант «трудились ради/для» (Карлгрен, Кучера, Попова) маловероятен с точки зрения лингвистики, а вариант «воспользовались трудами» (Майоров) хуже подходит по контексту. Аналогичная ситуация наблюдается в другой части «Пань Гэна» и уже была разобрана ранее [Сафин, 2025, с. 76–77].

2) «Наши прежние правители ***понизят*** ваших пращуров и ваших отцов, ваши пращуры [и] ваши отцы тогда бросят вас, не отведут вашу смерть!»

---

[4] Высшее божество шанского пантеона.

[5] Княжские титулы.

[6] О развитой системе ритуализованного обмена в древнем Китае см.: [Крюков, 2012].

Иероглиф 綏 обычно записывает слово **snhuj > suí* ‘успокаиваться’ (без объекта) и ‘успокаивать’ (при наличии объекта)[7]. Кучера оставляет это значение и переводит: «Мои предки-правители ***обеспечили спокойствие*** вашим дедам и отцам, и поэтому ваши деды и отцы, несомненно, перестанут [вас опекать], отвергнут вас и не спасут вас от смерти» [Ян Хин-Шун, 1972, с. 103–104]. Но в тексте явно обозначена последовательность событий (*най* 乃 ‘тогда’), а значит гнев отцов и пращуров скорее всего является следствием действия *суй*. Поэтому другие переводчики отказываются от значения «успокаивать», и пытаются подобрать более подходящие по смыслу варианты.

Майоров, кажется, произвольно заменяет одно слово на другое: «наши прежние правители ***дадут указание*** вашим предкам и вашим отцам» [Майоров, 2014, с. 204]. Основания для такой замены не названы и не ясны.

Варианты Карлгрена («остановят/ограничат ваших дедов и отцов») [Карлгрен, 1948, с. 202] и Поповой («отступятся от ваших предков») [Попова, 2022, с. 298] опираются на известные переносные значения глагола *суй*:

皆出戰，交綏 (*Чунь-цю Цзо чжуань* 春秋左轉)

«Все выступили [на] битву, соединились [в сражении и затем] ***успокоились*** *(=отступили, разошлись, прекратили бой)»* [Ли Сюэцинь и др., 2000с, с. 623].

綏謗言 (*Го юй* 國語)

«***Успокоить*** (*=остановить, прекратить*) клеветнические речи» [Сюй Юаньгао и др., 2002, с. 226].

Но важно подчеркнуть, что переводы ‘остановить/ограничить’ и ‘отступить’ возможны лишь в очень ограниченном наборе случаев, когда речь идет о прекращении каких либо действий. «Успокоить клеветнические речи» тождественно «остановить/ограничить клеветнические речи»; «войска успокоились» значит «войска отступили». Но выражения типа «успокоить кого-либо» подобных переходов никак не подразумевают, поэтому выражение «мать успокоила ребенка» отнюдь не равно «мать ограничила ребенка» или «мать отступилась от ребенка». Использование этих ситуативных значений в нашем случае не оправдано и объясняется лишь стремлением подогнать текст под искомый смысл. Парадоксально, но вполне благозвучный и подходящий по смыслу перевод Поповой («отступятся от ваших предков» [Попова, 2022, с. 298]) является наиболее сомнительным с лингвистической точки зрения, поскольку значение ‘отступиться’ (от кого-либо) отнюдь не тождественно ‘отступить’ (о войске), и для глагола *суй* такое употребление в принципе не зафиксировано. При наличии объекта этот глагол становится каузативным (‘успокаиваться’ > ‘успокаивать’), поэтому даже в теории значение ‘сдаваться’ при наличии объекта должно давать каузативное ‘заставить сдаться’.

Вероятно, иероглиф 綏 в данном случае записывает все же не **snhuj > suí* ‘успокаивать(ся)’, а другой глагол со значением ‘опускать’. Этот довольно редкий глагол предположительно записывался иероглифами 妥 и 綏 [Чэнь Чушэн,

[7] Так называемые эргативные глаголы в древнекитайском языке меняют свое значение в зависимости от наличия или отсутствия объекта, «нейтральные» — не меняют, см.: [Cikoski, 1978, p. 128–147; Vogelsang, 2021, p. 7].

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

2004, с. 1030–1031]. Ключевым аргументом для его реконструкции являются два эпизода из «Записей благопристойности» (*Ли цзи* 禮記):

а) 凡奉者當心，提者當帶。執天子之器則上衡，國君則平衡，大夫則綏之，士則提之

Обычно преподносимое [вышестоящему] должно [держать напротив] сердца; вручаемое [нижестоящему] должно [держать у] пояса[8]. [Если] берут предмет Сына Неба, тогда поднимают [над] плечами[9]. [Если берут предмет] правителя удела, то [держат] ровно [на уровне] плеч. [Если берут предмет] сановника-*дафу*, то ***опускают*** (綏) его [на уровень сердца][10]. [Если берут предмет] мужа-*ши*, то [с опущенными руками] держат его [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 119].

б) 天子視不上於袷，不下於帶；國君，綏視；大夫，衡視；士視五步。凡視：上於面則敖，下於帶則憂，傾則奸。

Сын Неба, [на него] смотрят не выше ворота [одежды], не ниже пояса. Правитель удела, [на него] смотрят ***опуская*** (綏) [взгляд] (=*ниже лица*).

---

[8] Использованы два глагола с общим значением «держать»: *фэн* 奉 и *ти* 提, которые в данном контексте могут отличаться как высотой положения руки, так и количеством задействованных рук. Глагол *фэн* обычно используется в контексте торжественной передачи чего-либо двумя руками, как правило — от нижестоящего вышестоящему. Но встречаются и исключения, например: «Цянь Ао левой держал еду (*фэн*), правой держал питье (*чжи*), сказал [голодающему]: “Эй! Подойди, поешь.” [Голодающий,] подняв глаза и посмотрев на него, сказал: “Я только потому и дошел до такого, [что] не ел “эй-подойди” еду.”» (黔敖左奉食，右執飲，曰：「嗟！來食。」揚其目而視之，曰：「予唯不食嗟來之食，以至於斯也。」) [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 370]. Глагол *ти* — более разговорный, со значениями ‘брать’ и ‘поднимать’. Словарь «Разъяснение имен» (*Ши мин* 釋名) дает следующее его толкование: «*Ти* — это земля (*ди*). Рука висит, [а] то, что [она] держит приближается [к] земле» (提，地也，臂垂所持近地也) [Жэнь Сюйфан, 2006, с. 135]. С одной стороны, перед нами указание на низкое расположение руки; с другой — объяснение дается через созвучие слов *ди* ‘держать’ и *ти* ‘земля’ (вполне стандартная для данного памятника «народная этимология» через созвучие), что заставляет сомневаться в объективности данного объяснения. Тем не менее глагол *ти* регулярно используется в значении ‘поднимать’ (с земли), что действительно подразумевает опускание руки. Учитывая, что передача предмета в рамках ритуальных действий скорее всего производилась двумя руками вне зависимости от статуса участников, я предполагаю, что глаголы *фэн* и *ди* в контексте «Записей благопристойности» все-таки соответствуют поднятым и опущенным рукам.

[9] *Хэн* 衡 ‘поперечина’, ‘перекладина’, ‘плечо’ (весов), ‘коромысло’. При описании человеческого тела этот термин (с учетом перечисленных значений) должен означать линию плеч. Несмотря на это, в комментаторской традиции распространено мнение, согласно которому *хэн* значит «сердце» [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 119]. Эта интерпретация явно противоречит лингвистическим данным о значении слова, и исходит из того, что «ровное» (относительно земли) положение рук соответствует уровню сердца, но это не так: при действительно ровном положении сердце находится на уровень ниже.

[10] Все перечисленные уровни высоты соответствуют «высокому» держанию (*фэн*), которое, как следует из сказанного в самом начале, должно располагаться на уровне сердца (минимум). Это — еще один аргумент в пользу того, что термин *хэн* должен обозначать линию плеч. В противном случае предмет сановника-*дафу* оказывается ниже сердца, т. е. ниже нижнего предела, предусмотренного общим правилом.

Сановник-*дафу*, [на него] смотрят прямо (=*в лицо*). Муж-*ши*, [смотря на него] взгляд [может блуждать в пределах] пяти шагов. Обычно взгляд выше лица [означает] надменность, ниже пояса — скорбь, кривой [взгляд] — обман [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 188].

Вероятно, этот же глагол использован в некоторых ритуальных формулах моления о счастье, которые имеются как в классических текстах, так и в западночжоуской эпиграфике [Чэнь Чушэн, 2004, с. 1030–1031], например:

а) …乍（作）且（祖）考𣪘（簋），其𠭯（升）[11]祀大神，大神妥（綏）多福，□癲萬年寶。

…[Син] изготовил пращурам [и] отцам сосуд-*гуй*. Да поднимутся [они?][12] принести жертвы великим духам, великие духи [тогда] ***опустят*** (妥) *(=ниспошлют)* много счастья. Син десять тысяч лет [будет] драгоценно [использовать этот сосуд]. [*Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн*, 1984, т. 8, с. 63, № 4170].

б) 寧庸（肇）諆乍（作）乙考𨺅（尊）𣪘（簋），其用各（格）百神，用妥（綏）多福，世孫子寶。

Нин задумал изготовить [предку] И-као чтимый сосуд-*гуй*, дабы [И-као?] да направился [к] сотне (=*множеству*) духов, дабы [они?] ***опустили*** (妥) (=*ниспослали*) много счастья. Поколениями, [на протяжении жизни] внуков [и] детей, [буду] драгоценно [использовать этот сосуд][13] [*Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн*, 1984, т. 7, с. 215, № 4021].

Но откуда же взялось значение «опускать»? Сюй Чжуншу 徐仲舒 (1898–1991), следуя комментарию псевдо-Чжэн Сюаня 鄭玄[14], отождествляет иероглифы 妥 и 綏 со словом **lo: jʔ > duò* 墮 ‘падать/ронять’ [Сюй Чжуншу, 1936,

[11] Интерпретация иероглифа по: [Дун Шань, 2015, с. 168].

[12] Не вполне ясно, являются ли «великими духами» сами «пращуры и отцы», или же имеются в виду духи более высокого ранга. Ср. следующую надпись, в которой сосуд создается для предка И-као, но затем говорится о путешествии к «сотне духов». Вероятно, в обоих случаях духи предков направляются в более высокие инстанции загробного мира. О ритуальном «восхождении» такого рода см. также: [Дун Шань, 2015, с. 167–168].

[13] Стандартное сочетание «дети и внуки» в заключительной части многих чжоуских надписей обычно воспринимается как указание на то, что сосудом будут пользоваться поколения детей и внуков. На самом деле это наречный оборот «детно и внучно», т. е. «на протяжении жизни детей и внуков», поскольку перед ним обычно располагается модальное наречие *ци* 其, которое должно стоять после субъекта, а не перед ним. В данном случае его место занимает другое наречие *ши* 世 ‘поколениями’. Обычно сосуды опускались в могилу своего создателя и в принципе не могли использоваться детьми и внуками. Предполагалось, что пользоваться предметом в загробной жизни будет сам покойный, о чем прямо говорит предыдущая надпись, создателем которой был некто Син. А в надписи на бронзовом колоколе, заказчиком которого также был Син, сказано: «Син да [будет] десять тысяч лет вечно драгоценно [использовать], ежедневно бить [в этот колокол]» (癲其萬年永寶日鼓) [*Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн*, 1984, т. 1, с. 275, № 247].

[14] Оригинальный текст Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200 гг. н. э.) утрачен, и не ясно, какие из его цитат являются подлинными. В данном случае отождествление слов *то* 妥 и *до* 墮 отражает, скорее, не восточно-ханьское, а более позднее состояние языка. См. также далее выражение «поднимется [и] ниспошлет» (*чун цзян* 崇降).

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

с. 11][15]. Такое отождествление возможно, в первую очередь, для среднекитайского или позднего древнекитайского языка, поскольку стандартное среднекитайское чтение иероглифов 妥 и 墮, соответственно — **thwấ* и **dwấ*, но для древнекитайского состояния у этих слов реконструируются совершенно разные инициали. Конечно, система инициалей — наиболее слабая часть любой реконструкции, поэтому полностью эту версию исключать не стоит. Но, на мой взгляд, все же имеется более удачное объяснение.

Если иероглифы 綏 и 妥 (стандартные чтения, соответственно: **snhuj > suí* и **sno: jʔ > tuǒ*) действительно записывают глагол со значением «опускать», то он может быть производен от слова **nuj > ruí* (записывается иероглифами 蕤, 緌, 綏 и пр.) ‘висящий предмет’ (завязки головного убора, гроздья растений и т. п.), у которого есть и глагольное значение ‘висеть’[16]:

喪冠不緌 (*Ли цзи* 禮記)

Траурная шапка не ***висит*** (*=не имеет свисающих элементов*)[17] [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 205].

飛英蕤於昊蒼 (*Цинь фу* 琴賦)

Парящие цветы ***висят*** в безбрежной синеве [Цзи Кан, Дай Минъян, 2015, с. 126].

Причем оказывается, что иероглифы 綏 и 妥, стандартные чтения которых начинается на *s-*, записывают глагол в переходном, каузативном значении (‘свешивать, понижать, ниспосылать’), в то время как чтение **nuj* соответствует непереходному значению ‘свисать’. Поскольку в древнекитайском языке префикс *s-* действительно ассоциируется с увеличением валентности глагола, в том числе с образованием переходных глаголов от непереходных [Baxter, Sagart, 2014, p. 56], мы можем реконструировать три слова:

**nuj* сущ. ‘висящий предмет’

**nuj* гл. ‘висеть’

**s-nuj* гл. ‘свешивать’ > ‘опускать, понижать, ниспосылать’.

Последнее из них весьма удачно ложится на контекст Пань Гэна: «Наши прежние правители ***понизят*** ваших пращуров и ваших отцов».

3) «И Высокий Правитель премного тогда ***поднимется*** [и] ниспошлет дурные знамения».

---

[15] Это же слово (или его диалектный вариант) может записываться иероглифом 頹 (со стандартным чтением **lu: j > tuí*), через который также объясняется значение 妥/綏, см.: [Ли Сюэцинь и др., 2000а, с. 188].

[16] Это слово несомненно связано с пратибето-бирманским корнем **nway* ‘свешиваться, цепляться, вьющееся растение’ [Matisoff, 2015, p. 803–804]. При этом для пратибето-бирманского реконструируются две вариации этого корня: **nway* и **dway.* Второму из них в древнекитайском соответствует слово **doj > chuí* 垂, демонстрирующее аналогичные значения — ‘висеть’ (без объекта) и ‘свешивать, ниспосылать’ (при наличии объекта).

[17] В данном случае иероглиф 緌 можно интерпретировать только в глагольном значении, поскольку перед ним стоит отрицание *бу* 不 ‘не делать что-либо’. В противном случае было бы использовано отрицание *у* 無 ‘не иметь’.

Слово *чун* 崇 ‘высокий/возвышать’ или ‘преумножать’ в данном контексте может пониматься по-разному. Кучера в принципе опускает его в своем переводе. Вариант Майорова «со всей строгостью» не вполне соответствует семантике слова *чун*. Лучше у Поповой: «высокие государи[18] ***величественно*** ниспослали…». Карлгрен — единственный из переводчиков — обращает внимание на то, что в тексте каменных канонов 175–183 гг. н. э. вместо *чун* 崇 ‘высокий/возвышать’ стоит *син* 興 ‘поднимать(ся)’, поэтому переводит: «***поднимется*** и ниспошлет» [Карлгрен, 1948, с. 200]. Но в классическом китайском языке *чун* может значить «быть/становиться высоким» (без объекта) или «возвышать» (при наличии объекта), но не «подниматься» (на какую-либо высоту)[19].

Рассматривая аналогичные фразы о ниспосылании бедствий легко заметить, что в классических текстах перед глаголом «ниспосылать» *цзян* 降 часто стоят атрибуты, обозначающие множественность: «щедро ниспосылает» (*ду цзян* 篤降) «обильно ниспосылает» (*инь цзян* 殷降), «премного ниспосылает» (*пи цзян* 丕降) и т. д. В аналогичном значении «преумножать» следует интерпретировать и слово *чун*: «***преумножит*** [и] ниспошлет дурные знамения»[20], тем более, что комментарий псевдо-Чжэн Сюаня[21] переводит это выражение именно так: «***умножит*** [и] ниспошлет» (*чун ся* 重下) [Ли Сюэцинь и др., 2000d, с. 284].

Но в тексте «Пань Гэна» (и во всем корпусе древнекитайских текстов) выражение *чун цзян* присутствует дважды, и оба раза вариант «каменных канонов» 175–183 гг. отличается:

а-1) *Переданный текст:*

高后丕乃崇降罪疾

Высокий правитель премного тогда ***преумножит*** [и] ниспошлет кары [и] страдания [Ли Сюэцинь и др., 2000d, с. 282].

а-2) *Текст каменных канонов:*

高后丕乃知降罪疾

Высокий правитель премного тогда ***узнает*** [и] ниспошлет кары [и] страдания [Хун Ко, 1986, с. 149].

б-1) *Переданный текст:*

高后丕乃崇降弗祥

---

[18] Множественное или единственное число для слов «высокий правитель» является предметом дискуссии.

[19] Стандартное поведение стативного глагола, о них см.: [Vogelsang, 2021, p. 7]. Учитывая, что в позднем древнекитайском языке поведение глаголов становится менее предсказуемым, можно допустить развитие для *чун* и значения «подниматься», хотя такие примеры мне неизвестны.

[20] Ср. выражение «преумножать небесные (=*стихийные*) бедствия» (*чун тянь цзай* 崇天災) в «Речах царств» [Сюй Юаньгао и др., 2002, с. 133].

[21] В данном случае очевидно, что «Чжэн Сюань» комментирует именно переданный вариант текста, хотя филологу II в. н. э. следовало бы ориентироваться на вариант, представленный в «каменных канонах» 175–183 гг. (см. далее).

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

Высокий правитель премного тогда ***преумножит*** [и] ниспошлет ***неблагоприятные знамения*** [Ли Сюэцинь и др., 2000d, с. 284].

б-2) *Текст каменных канонов:*

*[начало фразы утрачено] ...*興降丕永

... ***поднимется*** [и] ниспошлет ***великую вечность*** [Хун Ко, 1986, с. 149].

Выражение «великая вечность» (**phrə wraŋʔ*) плохо вписывается в контекст, и ему следует, наверное, предпочесть фонетически близкий вариант «неблагоприятные знамения» (**pət lhaŋ*). Выражение «узнает и ниспошлет» (**tre kru: ŋs*) весьма вероятно также является фонетическим искажением известной ритуальной формулы «подниматься и опускаться» (*чжи цзян* 陟降; **trək kru: ŋs*) вследствие фонетической ассимиляции (*kk > k*). Обычно в выражении «подниматься и опускаться» оба глагола непереходные, и подразумевают, видимо, перемещение между мирами живых и мертвых. Но при добавлении объекта вполне возможно и переходное прочтение «поднимет(ся) и опустит», тем более что в оригинале глагол мог быть и удвоен, как в следующей западно-чжоуской надписи:

文人陟降，降余黃耇（耉），受（授）余屯（純）魯（嘏?）

Просвещенные люди (*=предки*), поднимаясь [и] опускаясь, опустят (*=ниспошлют*) мне желтизну [волос и] морщины[22] (*=долголетие*), дадут мне чистое счастье [*Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн*, 1984, т. 2, с. 342, № 358–2].

Поскольку в древнекитайской эпиграфике удвоение иероглифа обозначалось добавлением снизу специального знака (降_), его легко было пропустить при копировании текста, что, кстати, наблюдается и в некоторых современных публикациях данной надписи, см.: [Се Минвэнь, 2018, с. 315–316].

Слова «возвысит/преумножит» (*чун* 崇), «поднимется» (*син* 興) и «узнает/поднимется» (*чжи* 知/陟) не имеют ни фонетического, ни графического сходства (т. е. ошибка при переписывании текста в данном случае исключена), но все слова при этом объединены семантикой подъема[23]. Ввиду этого вариант «поднимется и ниспошлет» выглядит наиболее вероятной реконструкцией исходного смысла. Стоит при этом учитывать, что выражение *чун цзян* в «переданной» версии несет уже иной смысл и однозначно переводится как «преумножит и ниспошлет».

Выводы

С учетом всего перечисленного итоговый перевод звучит следующим образом:

«[В] древности наши прежние правители уже вознаграждали ваших пращуров [и] ваших отцов, вы совместно составляете окормляемый мной народ. Теперь же вы имеете вред (*= затаили недоброе*) в ваших сердцах! Наши прежние правители понизят ваших пращуров и ваших отцов, тогда ваши пращуры

[22] Интерпретацию иероглифа см.: [Се Минвэнь, 2018, с. 321].

[23] Это явление довольно часто наблюдается при сопоставлении разночтений между переданным текстом «Шан шу» и версией «каменных канонов», что вполне может быть результатом устной передачи текста «по памяти», когда рассказчик передает смысл текста своими словами.

[и] ваши отцы бросят вас, не отведут вашу смерть! Здесь [у] меня есть управляющие одного положения [с вашими предками] (=*уполномоченные приносить им жертвы*), [они] запасают ваши раковины и нефрит (= *ресурсы для жертвоприношений*). [Если они проведут ритуалы вместо вас, то] ваши пращуры и ваши отцы премного тогда [будут] докладывать моему Высокому Предку, говоря: “Соверши великое наказание для наших внуков!” И Высокий Правитель премного тогда поднимется и ниспошлет дурные знамения (=*бедствия*)».

На первый взгляд, такая конструкция может показаться довольно громоздкой. Но в действительности литературный перевод полностью следует подстрочному, не изменив в нем ни одного слова. Все проведенные «модификации» связаны лишь с объяснением терминов, малопонятных за пределами древнекитайской ритуальной практики.

Важно помнить, что во все времена древние тексты считались кладезем высшей мудрости, а ссылка на текст канона — важнейшим аргументом в споре на самые разные темы. Поэтому в древности и средневековье работа над интерпретацией канонов имела вполне практическую направленность: объяснить текст таким образом, чтобы с его помощью можно было подтвердить ту или иную точку зрения. Поскольку воровство и алчность чиновников во все времена были серьезной проблемой, интерпретация «Пань Гэна» в русле борьбы с коррупцией имела четкое нравоучительное значение, а потому сохранила популярность вплоть до наших дней. Но в действительности текст раскрывает совсем другую тему: возможности царя по манипуляции подданными с использованием ритуалов и инструментов сакральной сферы.

Пань Гэн в своей речи увещевает людей, которые не желают переселяться в новую столицу, и их недовольство можно понять. Переселение несло за собой огромное количество бытовых проблем, но и с точки зрения ритуала это был трудоемкий и болезненный процесс. Да, храмы и алтари можно возвести на новом месте, но как быть с могилами предков? Оставить их без присмотра на неминуемое разграбление — значит спровоцировать недовольство духов. Но Пань Гэн показывает, что в его власти — навлечь еще больше неприятностей. Если кто-то не желает приносить жертвы в новых храмах на новом месте, это могут сделать за них уполномоченные на то чиновники, нарушив естественную связь между кровными предками и потомками. Разумеется, такая практика не была нормальной, и культ предков всегда оставался внутренним делом семьи. Но в исключительных случаях любые ритуальные нормы оказывались податливыми перед силой царской власти.

Список источников и исследований

1. Ван Сяньцянь 王先謙 (ред.) *Сюнь-цзы цзи цзе* 荀子集解 (*Сборник толкований к «Сюнь-цзы»*). Цзинань: Шаньдун ю-и шу шэ 山東友誼書社 (Шаньдунское издательство Дружба), 1994 (на кит. яз.) [Wang Xianqian (ed.). *Xunzi Ji Jie* (*Collected Commentaries on “Xunzi”*). Jinan: Shandong Youyi Press, 1994 (in Chinese)].
2. Дун Шань 董珊. Та-гуй гай минвэнь синь ши — Си Чжоу Фань го тунци дэ чунсинь фасянь 它簋蓋銘文新釋 — 西周凡國銅器的重新發現 (Новое прочтение надписи на крышке сосуда Та-гуй: вновь обнаруженный бронзо-

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

вый сосуд западночжоуского государства Фань). *Чуту вэньсянь юй гу вэньцзы яньцзю* 出土文獻與古文字研究 *(Изучение древних иероглифов и раскопанных документов)*. 2015. № 6. С. 163–178 [Dong Shan. Ta-gui gai mingwen xin shi — Xi Zhou Fan guo tongqi de chongxin faxian (A New Exegesis of the Inscription on the Lid of the Ta Gui: The Reidentification of a Western Zhou Bronze from the State of Fan). *Chutu wenxian yu gu wenzi yanjiu (Studies in Excavated Documents and Ancient Chinese Script)*. 2015. No. 6, pp. 163–178 (in Chinese)].

3. Жэнь Цзифан 任繼昉 (сост.) *Ши мин хуй сяо* 釋名匯校 (Свод редакций “Толкования имен”). Цзинань: Ци-Лу шу шэ 齊魯書社 (Книжное издательство Ци-Лу), 2006 (на кит. яз.) [Ren Jifang. *Shi ming hui xiao (Collated Compilation of the Shiming)*. Jinan: QiLu Press, 2006 (in Chinese)].
4. *Инь-чжоу цзиньвэнь цзичэн* 殷周金文集成 (*Свод инь-чжоуских надписей на металле*). В 18 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 1984 (на кит. яз.) [*Yin-Zhou Jinwen Jicheng* (*Corpus of Yin-Zhou Bronze Inscriptions*). In 18 vols. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984 (in Chinese)].
5. Крюков В. М. *Ритуальная коммуникация в Древнем Китае.* М.: Памятники исторической мысли, 2012 [Kryukov V. M. *Ritual Communication in Ancient China.* Moscow: Pamyatniki istoricheskoj mysli, 2012 (in Russian)].
6. Ли Сюэцинь 李學勤 и др. (ред.) *Ли цзи чжэн и (шисань цзин чжу шу)* 禮記正義（十三經註疏） (*Истинный смысл Записей благопристойности (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями)*). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社 (Издательство Пекинского университета), 2000a (на кит. яз.) [Li Xueqin et al. (eds) *Li Ji Zheng Yi (Shisan jing zhushu)* (*The Correct Meaning of the Book of Rites (Annotations and Subcommentaries to the Thirteen Classics)*). Beijing: Peking University Press, 2000a (in Chinese)].
7. Ли Сюэцинь 李學勤 и др. (ред.) *Чунь-цю Гулян чжуань чжушу (шисань цзин чжу шу)* 春秋穀梁傳註疏（十三經註疏） (*Предание Гуляна к Чунь-цю с комментариями и толкованиями (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями)*). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社 (Издательство Пекинского университета), 2000b (на кит. яз.) [Li Xueqin et al. (eds) *Chunqiu Guliang Zhuan Zhushu (Shisan jing zhushu)* (*The Guliang Commentary on the Spring and Autumn Annals with Subcommentaries (Annotations and Subcommentaries to the Thirteen Classics)*). Beijing: Peking University Press, 2000b (in Chinese)].
8. Ли Сюэцинь 李學勤 и др. (ред.) *Чунь-цю Цзо чжуань чжэн и (шисань цзин чжу шу)* 春秋左轉正義（十三經註疏） (*Истинный смысл комментария Цзо к Чунь-цю (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями)*). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社 (Издательство Пекинского университета), 2000c (на кит. яз.) [Li Xueqin et al. (eds.) *Chunqiu Zuo Zhuan Zheng Yi (Shisan jing zhushu)* (*The Correct Meaning of the Zuo Commentary on the Spring and Autumn Annals (Annotations and Subcommentaries to the Thirteen Classics)*). Beijing: Peking University Press, 2000c (in Chinese)].

9. Ли Сюэцинь 李學勤 и др. (ред.) *Шан шу чжэн и (шисань цзин чжу шу)* 尚書正義（十三經註疏） (*Истинный смысл «Шан шу» (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями)*). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社 (Издательство Пекинского университета), 2000d (на кит. яз.) [Li Xueqin et al. (eds) *Shangshu Zhengyi (Shisan jing zhushu)* (*Correct Meaning of the "Shang shu" (Annotations and Subcommentaries to the Thirteen Classics)*). Beijing: Peking University Press, 2000d (in Chinese)].
10. Майоров В. М. *Чтимая книга. Древнекитайские тексты и перевод «Шан Шу» и «Малого предисловия».* М.: ИДВ РАН, 2014 [Maiorov V. M. *The Venerated Book: Ancient Chinese Texts and the Translation of the "Shang Shu" and the "Minor Preface".* Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2014 (in Russian)].
11. Ма Цзифань 馬季凡. "Бэй юй" бу ши Шан дай жэнь дэ цзан цзюй — ду Яо Шоминь дэ "Цзюй най бэй юй" синь шо "貝玉"不是商代人的葬具 — 讀姚朔民的《"具乃貝玉"新說》 ("Раковины и нефрит" не являлись погребальным инвентарем людей эпохи Шан — читая «"Запасать ваши раковины и нефрит", новая версия» Яо Шоминя). Ред. Ван Юйсинь 王宇信 и др. *2004 нянь Аньян Инь-Шан вэньмин гоцзи сюэшу яньтаохуй* 2004年安陽殷商文明國際學術研討會 (*Цивилизация Инь-Шан в Аньяне: международный научный семинар, 2004 год*). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社會科學文獻出版社 (Издательство литературы по общественным наукам), 2004. С. 314–319 (на кит. яз.) [Ma Jifan. "Bei yu" bu shi Shang dai ren de zang ju — du Yao Shuomin de "Ju nai bei yu" xin shuo ("Cowries and Jade" Were Not Burial Goods of the Shang People — Reading Yao Shuomin's "To Hoard Your Cowries and Jade: A New Interpretation"). In: Wang Yuxin et al. *2004 nian Anyang Yin-Shang wenming guoji xueshu yantaohui* (*International Academic Symposium "Yin-Shang Civilization in Anyang", 2004*). Beijing: Social Sciences Academic Press, 2004, pp. 314–319 (in Chinese)].
12. Попова Г. С. *Записи Древнего Китая.* Т. 1: *Шу-цзин («Канон записей»).* Москва: ИВ РАН, 2022 [Popova G. S. *Records of Ancient China.* Vol. 1: *Shu jing ("The Canon of Documents")*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2022 (in Russian)].
13. Сафин Т. А. Несколько строк из «Пань Гэна»: о «хорошем царе» архаической эпохи. *Шаги/Steps.* 2025. Т. 11. № 3. С. 63–83 [Safin T. A. A Few Lines from "Pan Geng": On the "Good King" of the Archaic Era. *Steps*. Vol. 11. No. 3, pp. 63–83 (in Russian)].
14. Се Минвэнь 謝明文. Ши тань Фу ци чжун лян ле гоу цзы дэ дуфа 試談■器中兩例"■"字的讀法 (Попытка обсудить чтение иероглифа "гоу" на двух примерах с сосудов Фу). *Циントунци юй цзиньвэнь* 青銅器與金文 (*Бронзовые сосуды и надписи на металле*), 2018. № 1. С. 315–322 (на кит. яз.) [Xie Mingwen. Shi tan Fu qi zhong liang lie gou zi de dufa (A Preliminary Discussion of the Reading of the Character "Gou" in Two Examples from Fu Vessels). *Qingtongqi yu jinwen* (*Bronze Vessels and Bronze Inscriptions*). 2018. No. 1, pp. 315–322 (in Chinese)].
15. Старостин Г. С. К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (Ч. 1). *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология.* 2012. № 20 (100). С. 216–248 [Starostin G. S. On the Methodology of Linguistic Analysis of Ancient Chinese Texts (Part 1). *RSUH Bulletin. Series: Literary Studies, Linguistics, Cultural Studies.* 2012. No. 20 (100), pp. 216–248 (in Russian)].

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

16. Старостин С. А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989 [Starostin S. A. *Reconstruction of the Old Chinese Phonological System.* Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
17. Сюй Чжуншу 徐中舒. Цзиньвэнь цзяцы шили 金文嘏辭釋例 (Толкование примеров молений о счастье в надписях на бронзе). *Чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо цзикань* 中央研究院歴史語言研究所集刊 (*Вестник Института истории и филологии Академии Синика*). 1936. № 6-1. С. 1–44 [Xu Zhongshu. Jinwen jiaci shili (Terms and Forms of the Prayers for Blessing in the Bronze Inscriptions). *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* (*Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*). 1936. No. 6-1, pp. 1–44 (in Chinese)].
18. Сюй Юаньгао 徐元誥 (сост.), Ван Шуминь 王樹民，Шэнь Чанъюнь 沈長雲 (ред.) *Гоюй цзи цзе* 國語集解 (*Сборник толкований на «Речи царств»*). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 2002 (на кит. яз.) [Xu Yuanga (comp.), Wang Shumin & Shen Changyun (eds). *Guoyu Ji Jie* (*Collected Commentaries on the "Discourses of the States"*). Beijing: Zhonghua Book Company, 2002 (in Chinese)].
19. Тан Кэцзин 湯可敬 (пер., коммент.) *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 (*Объяснение письмен и толкование знаков*). В 5 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 2018 (на кит. яз.) [Tang Kejing (transl., comment.). *Shuowen Jiezi* (*Explaining Graphs and Analyzing Characters*). In 5 vols. Beijing: Zhonghua Book Company, 2018 (in Chinese)].
20. Хун Ко 洪适. *Ли ши; Ли сюй.* 隸釋；隸續 (*Толкование письмен-лишу; продолжение [толкования] письмен-лишу*). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 1986 (на кит. яз.) [Hong Kuo. *Li shi; Li xu* (*Explanations of Clerical Script; Continued Explanations of Clerical Script*). Beijing: Zhonghua Press, 1986 (in Chinese)].
21. Цзи Кан 嵇康 (авт.), Дай Минъян 戴明揚 (коммент.) *Цзи Кан цзи сяо чжу* 嵇康集校注 (*Сверенное и откомментированное собрание сочинений Цзи Кана*). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 2015 (на кит. яз.) [Ji Kang (auth.), Dai Mingyang (comments) *Ji Kang ji xiao zhu* (*The Collected Works of Ji Kang: Collated and Annotated*). Beijing: Zhonghua press, 2015 (in Chinese)].
22. Чэнь Чушэн 陳初生 (сост.) *Цзиньвэнь чан юн цзы дянь* 金文常用字典 (*Словарь часто используемых иероглифов из надписей на бронзе*). Сиань: Шаньси жэньминь чубаньшэ 陝西人民出版社 (Шэньсийское народное издательство), 2004 (на кит. яз.) [Chen Chusheng (ed.) *Jinwen chang yong zi dian* (*Dictionary of Common Bronze Script Characters*). Xian: Shaanxi People's Press, 2004 (in Chinese)].
23. Ян Хин-Шун (сост.) *Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах.* Т. 1. М.: Мысль, 1972 [Yang Xing-shun (comp.) *Ancient Chinese Philosophy: A Collection of Texts in Two Volumes.* Vol. 1. Moscow: Mysl', 1972 (in Russian)].
24. Яо Шоминь 姚朔民. "Цзюй най юй бэй" синь шо "具乃玉貝"新說 ("Запасать ваши раковины и нефрит", новая версия). *Чжунго ши яньцзю* 中國史研究 (*Исследования по истории Китая*). 2002. № 2. С. 3–6 (на кит. яз.) [Yao Shuomin.

"Ju nai yu bei" xin shuo (To Hoard Your Cowries and Jade: A New Interpretation). *Zhongguo shi yanjiu* (*Chinese Historical Studies*). 2002. No. 2, pp. 3–6 (in Chinese)].
25. Baxter W. H., Sagart L. *Old Chinese: A New Reconstruction.* New York: Oxford University Press, 2014.
26. Cikoski J. S. Three Essays on Classical Chinese Grammar (One): An Outline Sketch of World-classes and Sentence Structure in Classical Chinese. *Computational Analyses of Asian & African Languages.* 1978. No. 8, pp. 17–152.
27. Karlgren B. The Book of Documents. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities.* 1950. № 22, pp. 1–81.
28. Karlgren B. *Glosses on the Book of Documents.* Vol. 1. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1948. Ян Хин-Шун (сост.) *Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах.* Т. 1. М.: Мысль, 1972 [Yang Xing-shun (comp.) *Ancient Chinese Philosophy: A Collection of Texts in Two Volumes.* Vol. 1. Moscow: Mysl', 1972 (in Russian)].
29. Matisoff J. A. *The Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus.* Berkeley: The Regents of the University of California, 2015. — Available from: URL: https://stedt.berkeley.edu/dissemination/STEDT.pdf (accessed: 17.02.2026).
30. Vogelsang K. *Introduction to Classical Chinese.* New York: Oxford University Press, 2021.

Информация об авторе

Сафин Тимур Альфредович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; tamerlane93@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7196-8914.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 08.12.2025; одобрена рецензентами 13.01.2026; принята к публикации 20.01.2026; опубликована 30.03.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Timur A. Safin — Ph. D. (Hist.), Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tamerlane93@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7196-8914.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 08.12.2025; approved after reviewing 13.01.2026; accepted for publication 20.01.2026; published 30.03.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 94(575.1)"17/19
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-27-44

Вазират в Хивинском ханстве при Кунгратах (вторая половина XVIII — начало XX в.)

Сергей Сергеевич Вдовин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963

Аннотация. Данная статья посвящена теме вазиров Хивинского ханства эпохи Кунгратов (вторая половина XVIII — начало XX в.). На основе хроник, написанных на чагатайском языке, воспоминаний путешественников и иностранных агентов и прочих материалов производится попытка рассмотреть положение вазиров в Хиве, их полномочия и титулатуру. Делается вывод об изменчивости обязанностей и степени влияния чиновников при хивинском дворе и о факторе их личной зависимости от ханов. Рассматриваются полномочия вазира в сравнении с теми, которыми обладали те или иные придворные и государственные чины. Сделана попытка, опираясь на местные письменные источники, дать характеристику титулов и эпитетов, сопровождавших вазирское достоинство.

Ключевые слова: Хорезм, Хивинское ханство, Кунграты, вазират, титулатура

Для цитирования: Вдовин С. С. Вазират в Хивинском ханстве при Кунгратах (вторая половина XVIII — начало XX в.). *Ориенталистика*. 2026;9(1):27–44. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-27-44.

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

© Вдовин С. С., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-27-44

The Vazirate in the Khiva Khanate under the Qungrat Dynasty (the Second Half of the 18th — Early 20th Century)

Sergei S. Vdovin

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963

Abstract. The article is devoted to the evolution of the vazirate in the Khiva Khanate under the Qungrat dynasty (the second half of the 18th — early 20th century). It considers the position of the vaziers in Khiva, their powers and titles and is based on Chagatai chronicles, memoirs of the foreign visitors to the oasis and other sources. They show the variability of the duties and influence of officials at the Khivan court and their dependence on the favor of the khans. Attention is drawn to the perception of various Khivan courtiers as vaziers during the period under study. The article emphasizes the titles characteristic of these officials with many epithets and eulogies in local written sources.

Keywords: Khwarazm, The Khanate of Khiva, The Qungrats, Vazirate, Titles

For citation: Vdovin S. S. The Vazirate in the Khiva Khanate under the Qungrat Dynasty (the Second Half of the 18th — Early 20th Century). *Orientalistica*. 2026;9(1):27–44. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-27-44.

Введение

Особое место в истории Хивинского ханства и объединенного в его рамках Хорезмского оазиса занимает эпоха Кунгратов[1] (вторая половина XVIII — начало XX в.), когда во всех сферах жизни местного социума происходили серьезные изменения. Данный период можно разделить на несколько этапов, каждый из которых обладает своими отличительными чертами: 1) борьба узбеков из племени кунгратов за власть в государстве и их фактическое правление в качестве инаков[2] при подставных ханах Чингисидах[3] (1762–1804);

[1] Династию Кунгратов составляли выходцы из одноименного узбекского племени. В Хорезме на протяжении Нового времени до начала XX в. под узбеками подразумевалась совокупность тюркоязычных племен кочевого происхождения, пришедших в оазис в XV–XVI вв. из Дешт-и-Кипчака. Они противопоставлялись оседлому тюркоязычному населению — сартам, которых узбеки подчинили с приходом в Хорезм.

[2] Инак — в Хивинском ханстве титул предводителей узбекских племен.

[3] В Хивинском ханстве с момента его образования в XVI в. и до воцарения Кунгратов (1804 г.) право на верховную власть и титул хана имели только Чингисиды. До

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

© Vdovin S. S., 2026
© Orientalistica, 2026

2) самостоятельное правление в Хиве ханов из династии Кунгратов (1804–1873); 3) протекторат Российской империи с сохранением самостоятельности ханов Кунгратов во внутренних делах (1873–1917); 4) кратковременное формально независимое существование Хивинского ханства, после чего оно было ликвидировано (1917–1920).

В рамках данной статьи внимание в большей степени уделяется первым трем из обозначенных выше этапам хивинской истории, поскольку наиболее объемная часть задействованных автором источников, а именно — местные официальные хроники, охватывают период до начала 1910-х гг. Для формирования более полной картины заключительного этапа истории Хивинского ханства (1917–1920 гг.) привлекаются сведения, почерпнутые из имеющихся исследований [Sartori, Abdurasulov, 2020].

Основу источниковедческой базы данной статьи составили хорезмские хроники на чагатайском языке. Шесть из них были написаны хивинскими придворными Шер-Мухаммадом Мунисом (1778–1829) и Мухаммад-Ризой Агахи (1809–1874): «Райский сад преуспеяния» (*Firdavs ul-iqbol*[4]) [Мунис ва Огаҳий, 2010], «Кущи державы» (*Riyoz ad-davla*) [Извлечения из «Рияз-уддовле»…, 1938; Огаҳий, 1978] и др. Их произведения были созданы по заказу самих ханов Кунгратов и описывали события с точки зрения правившей династии от сотворения мира до подчинения ханства России. Седьмая хроника — «Хорезмшахская родословная» (*Shajarayi xorazmshohiy*) [Баёний, 1994] — сочинение поэта, историка и переводчика Мухаммада Юсуфа Баяни (1859–1923), потомка хивинского хана Эльтузара (1804–1806). Она содержит сжатое изложение трудов Муниса и Агахи и сведения по истории ханства до 1914 г., собранные автором лично. Помимо этого, в работе были задействованы воспоминания и отчеты на русском, английском и персидском языках современников-иностранцев, посетивших Хорезм, в частности — капитана Н. Н. Муравьева (1794–1886) [Муравьев, 1822], капитана Джеймса Эббота (1807–1896) [Abbott, 1843], иранского посланника Риза-Кули-хана (1800–1871) [Riza Quli, 2006] и иных лиц.

Положение вазиров в Хивинском ханстве эпохи Кунгратов в достаточной мере исследователями не изучено. Отдельные аспекты данного вопроса рассматривались различными учеными уже со второй половины XIX в., однако комплексные работы по указанной проблематике отсутствуют. Среди исследований следует выделить, в первую очередь, статью советского и американского историка, востоковеда Ю. Э. Брегеля (1925–2016) [Bregel, 1978]. Автор приводил ценные общие сведения о двух высших чиновниках в Хивинском ханстве — мехтере и кушбеги (о мехтере как о представителе

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, которые назначали и смещали ханов по собственной воле.

[4] Названия произведений, термины и отрывки текста на чагатайском языке в рамках данной статьи приводятся в современной узбекской (латинизированной) орфографии.

сартов, а о кушбеги — для сопоставления с первым), в том числе об их происхождении, полномочиях и некоторой титулатуре.

Нельзя не отметить и монографию, написанную в соавторстве узбекистанским историком У. Абдурасуловым и итальянским исламоведом, иранистом и тюркологом П. Сартори [Sartori, Abdurasulov, 2020]. В ней рассматривалась юридическая система Хивинского ханства, описывались права и обязанности различных чиновников (прежде всего — ясаулбаши), при этом авторы опубликовали, перевели и прокомментировали множество документов преимущественно начала XX в. на чагатайском языке, относящихся к судебному делопроизводству в ханстве.

Вазират в Хивинском ханстве согласно хорезмским хроникам

Первое упоминание титула «вазир» в хронике Муниса и Агахи «Райский сад преуспеяния» относится ко времени правления Абулгази (1643–1663) — хана из предшествовавшей Кунгратам династии Арабшахидов, который провел административную реформу. Среди 32 человек, занимавших высшие посты при хане, были названы вазир и кушбеги. При этом, по словам хивинских хронистов, вазир «ныне [т. е. в начале XIX в. — *С. В.*] именовался мехтером»[5] в Хорезме [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 91].

В дальнейшем в «Райском саду преуспеяния», излагающем хорезмскую историю до 1825 г., титул вазир применялся почти исключительно по отношению к мехтеру (несколько раз — к кушбеги). По меньшей мере до начала XIX в. первые два титула были синонимичны — и власть, и выполнявшиеся вазиром функции ассоциировались именно с мехтером. Так, применительно к названным мехтерами придворным использовались обороты: «[его] украсили драгоценным одеянием вазирата» (*xil'ati jalilulqadri vazorat bila bezadilar*), «он возвысился до ранга вазира» (*vazorat martabasi bila irtifo topdi*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 106, 127].

Следует отметить, что в рассматриваемый период в Хивинском ханстве при дворе правителя отсутствовала четкая регламентация полномочий многих должностей, что несколько затрудняет задачу составить их полный перечень. Они могли зависеть от конкретной политической ситуации, расположения и волеизъявления правителя. Это приводило к возвышению одних придворных и утрате влияния другими в зависимости от времени и ситуации. То же можно сказать о мехтерах и кушбеги.

Реальные возможности и могущество тех или иных мехтеров в Хорезме зависели от конкретных политических условий и личных качеств занимавших этот пост личностей. На протяжении крайне нестабильной второй половины XVIII в. — переходного периода хорезмской истории, когда власть постепенно сосредотачивалась в руках узбеков-кунгратов — часть мехтеров были убиты в течение нескольких лет после назначения на пост в результате придворных интриг и внутриполитической борьбы (Абдаррахим ибн Яр-Мухаммад-диван, Мискин, Иш-Нияз) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 107–108, 109,

[5] Кушбеги (с тюрк.) — «сокольничий». Мехтер (с перс.) — «старший», «старшина», «начальник».

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

141]. Другим же удавалось сохранять свое положение более длительное время, оказывать серьезное влияние на политическую ситуацию в Хорезме, умерщвляя непокорных им марионеточных ханов Чингисидов и покровительствуя или же, наоборот, противодействуя инакам из числа узбеков-кунгратов (Мухаммад-Амин, Абдаррахман) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 106, 126, 163–164].

По всей видимости, не последнюю роль в возвышении мехтеров Хивинского ханства XVIII — первой половины XIX в. сыграло их происхождение. Они назначались из среды сартов[6] — представителей местного оседлого населения, основу которого составляли потомки ираноязычных хорезмийцев[7]. Хорезмские сарты по преимуществу представляли элиту торгово-ремесленнического населения городов, основными занятиями которых являлись земледелие и торговля. Династия Кунгратов могла видеть в сартах, как и в мехтерах, менее серьезных противников (а, возможно, даже и союзников) в борьбе за власть в Хорезме, по сравнению со своими же соплеменниками узбеками-кунгратами или же узбеками других племен, к примеру, мангытами, которые в эти десятилетия правили в Бухаре.

При этом в действительности, или же только номинально, в руках вазиров-мехтеров второй половины XVIII в. после получения титула оказывались «бразды порядка в государстве» (*mamlakat nizomi*), «государственные и негосударственные дела» (*umuri mulkiy va g'ayri mulkiy*), «дела царствования и государственные задачи» (*umuri saltanat va muhhomi mamlakat*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 127, 128, 141]. Более того, при Абдаррахмане — мехтере инаков Мухаммад-Амина (1762–1790) и Аваза (1790–1804) — страна была «будто бы подчиненной сартам» [Bregel, 1978, p. 136–137]. По сообщениям Муниса и Агахи, Абдаррахман-мехтер стал управлять ханством, не советуясь с Аваз-инаком, он даже стремился поднять восстание и покушался на его жизнь. Тем не менее инаку удалось удержать власть в своих руках и предать мехтера смерти [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 163–164].

Самыми влиятельными мехтерами Хивинского ханства было суждено стать Мухаммаду Юсуфу и его сыну Мухаммаду Якубу, которые последовательно занимали этот пост всю первую половину XIX в. вплоть до 1857 г. О Мухаммаде Юсуфе сказано, что в июле 1806 г. Мухаммад-Рахим I (1806–1825) сделал его «партнером и соучастником» (*sahim va sherik*) при своем дяде по отцовской линии Мухаммад-Мурад-беке и назначил его ответственным за «доходы и расходы высочайшего дивана» (*devoni a'loning daxlu xarji*).

[6] В разных регионах Центральной Азии сартами могли обозначаться различные категории населения, при этом конкретное значение слова менялось в зависимости от хронологии и географии. Подробнее о сартах см.: [Самойлович, 1910].

[7] Иранский посланник в Хиву (1851 г.) Риза-Кули-хан сообщал, что мехтер Мухаммад Якуб выдавал себя за потомка Чагатая (1183–1242), сына Чингисхана (1155 / 1162–1227). Однако населению Хорезма было известно, что это ложь и что он был родом из Кята (совр. Беруни в 40 км к северо-востоку от Хивы). По мнению жителей Хорезма, на которых ссылался Риза-Кули, это были два взаимоисключающих обстоятельства [Riza Quli, 2006, p. 129].

Эти двое, согласно Мунису и Агахи, поддерживали порядок и хорошо управляли делами государства и подданных [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 246].

Однако многие соплеменники и родственники Мухаммад-Рахима I не поддерживали его воцарение. На протяжении нескольких лет после восшествия на престол хан вел против них ожесточенную борьбу, брал их под стражу и казнил за реальное участие в мятежах или же за подозрения в соучастии и симпатии к мятежникам. Не стал исключением и упомянутый выше Мухаммад-Мурад-бек, преданный смерти в мае 1807 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 258]. Часть его функций — если не ответственность за государственные казну и дела в целом — была возложена впоследствии на Мухаммада Юсуфа, что расширило полномочия мехтера.

В связи с этим представляются примечательными наблюдения капитана Н. Н. Муравьева (впоследствии Муравьев-Карский), который добрался до Хорезма в 1819–1820 гг., выдавая себя за пленного русского офицера. Он описывал мехтера Мухаммада Юсуфа как первого вазира Мухаммад-Рахима I (вторым вазиром был назван кушбеги), более всех пользовавшегося его доверием. У мехтера хранилась ханская казна, он вел счет доходов и расходов, принимал и содержал иностранных послов[8] и управлял страной при отсутствии хана в столице и в других чрезвычайных случаях [Муравьев, 1822, с. 59–60].

В «Райском саду преуспеяния» можно встретить упоминания подобных обстоятельств. Перед отбытием из Хивы в военный поход, по случаю царской охоты и иных причин Эльтузар и Мухаммад-Рахим I доверяли лично Мухаммаду Юсуфу «защиту государства» (*mamlakat hirosati*) и назначали его — одного или вместе с другими придворными — помощником при своем старшем брате и заместителе (*noib*) Кутлуг-Мурад-инаке [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 192, 199, 260].

Мунис и Агахи сообщали и о других функциях, которые в то или иное время выполнял мехтер в Хорезме. Отметим, что в основном речь у них шла о Мухаммаде Юсуфе и Мухаммаде Якубе. Так, мехтеру могло быть поручено управление возведением и реставрацией объектов гражданского, религиозного и военного назначения: а) руководство строительством здания для высшей канцелярии и проведения официальных приемов (*devonxona* / *ko'rinishxona*) в Хиве в 1804 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 210–211]; б) руководство реставрацией медресе[9] [Огаҳий, 1978, с. 66]; в) совместное руководство строительством каменного моста при переправе Багча перед северными воротами Хивы в 1812 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 395]; г) руководство вос-

[8] В связи с этим примечательны сообщения капитана Эббота, побывавшего в Хиве в 1840 г., о крайне неудовлетворительной манере обращения мехтера Мухаммада Якуба с ним как с посланником другого государства в столице ханства. Ему приходилось объяснять, как именно следует обходиться с гостями подобного ранга и как это делали, к примеру, эмир Афганистана Шуджа-шах (1839–1842) или правитель Герата Камран-шах Дуррани (1829–1842) [Abbott, 1843, p. 93, 137].

[9] Агахи сообщает, что она была известна под названием «Медресе Эмирата» (*Madrasai Amorat*) и была построена над местом гробниц Мухаммад-Амин-инака и Авазинака.

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

становлением разрушенных стен крепости Мехине[10] и выкапыванием рва вокруг нее в 1837 г. [Извлечения из «Рияз-уд-довле»…, 1938, с. 469]; д) совместное с кушбеги руководство работами по сооружению и содержанию оросительных каналов [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 294; Agahi, 2012, p. 84–86].

Помимо этого, мехтеру доводилось организовывать праздничные и религиозные мероприятия: а) проведение празднества (*to'y*) по случаю назначения Мухаммад-Амина на пост инака в 1762 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 126]; б) подготовка *ифтара*[11] в сентябре 1811 г. (совместно с кушбеги Мухаммад-Ризой) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 362]; в) подготовка празднества (*to'y*) по случаю обрезания (*xitna sunnat*) второго сына Мухаммад-Рахим-хана I Рахман-Кули в январе 1813 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 399].

При том, что отдельными иностранными современниками мехтер воспринимался в качестве министра внутренних дел, он также принимал заметное участие в военно-полевых мероприятиях: а) организация и руководство лодочными переправами и строительством мостов для транспортировки ханских войск через Амударью, ее протоки и каналы, Сумбар и Чандыр[12] (единоличное или совместное с кушбеги) [Извлечения из «Рияз-уд-довле»…, 1938, с. 467–468; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 227, 281, 303, 308, 333, 386]; б) подготовка карательных мероприятий ханских войск против непокорных племен и подавление мятежников [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 258, 275]; в) совместное командование кавалерией и артиллерией[13] в ходе сражений и походов в Хорезме, предгорьях Копетдага и Хорасане [Огаҳий, 1978, с. 46, 58; Баёний, 1994, с. 40; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 288, 304, 468]; г) инспекция ханских войск для изъятия одной пятой добытых трофеев (*xims*) (совместная с кушбеги) и участие в обеспечении порядка после сражений для предотвращения мародерства [Мунис ва Огаҳий, 2010, с 366, 447]; д) ведение переговоров с предводителями противника [Agahi, 2012, p. 145]; е) закупка продовольствия для хивинского войска (перед походом на Мерв) [Иванов, 1940, с. 119].

Отдельного внимания заслуживает личное руководство мехтера Мухаммада Якуба походом хивинских войск в Мервскую область в 1838 г., осуществленное с дозволения Аллах-Кули-хана. Поход продолжался более 9 месяцев и был направлен на противостояние силам Мухаммад-шаха Каджара (1834–1848), которые вели осаду Герата в 1837–1838 гг., и на поддержку правителя Герата Камран-шаха (1829–1842). Во время похода мехтер Мухаммад

[10] Мехине — крепость в нескольких десятках километров к северо-западу от совр. Ашхабада, столицы Туркменистана (ныне — Миана, поселок городского типа).

[11] *Ифтар* — вечерний прием пищи у мусульман во время исламского месяца рамадан.

[12] Сумбар — река в совр. Туркменистане и Иране, крупнейший приток Атрека. Чандыр — приток Сумбара.

[13] По сообщениям Риза-Кули-хана, в 1851 г. артиллерия хивинского хана Мухаммад-Амина (1846–1855) состояла из случайно составленных 10 орудий; артиллеристами были иранские невольники, и хан оказывал им слабое доверие. Можно предположить, что мехтера назначали командовать ими по причине происхождения из числа сартов [Riza Quli, 2006, p. 130].

Якуб проводил приемы местных ханов-чараймаков[14], многократно отправлял в набеги хивинские отряды на караванные дороги около Герата и Мешхеда для затруднения снабжения каджарских войск и нападал на их лагеря. Агахи сообщал об уведенных пленных и иных трофеях, но крупных сражений, по всей видимости, не происходило [Извлечения из «Рияз-уддовле»…, 1938, с. 470–472].

Вторым по значимости из двух важнейших хивинских придворных эпохи Кунгратов в период до начала 1880-х гг. являлся кушбеги. Подобно мехтеру, он был упомянут еще среди 32 человек, занимавших высшие посты при хане по результатам административной реформы, предпринятой Абулгази в середине XVII в. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 91]. Однако в качестве вазира кушбеги стал восприниматься в Хорезме значительно позднее мехтеров. В «Райском саду преуспеяния» кушбеги всего трижды удостоился этого титула (при том, что фигурировал в хронике значительно чаще) и впервые — лишь в описании событий 1810 г. [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 329, 362, 463].

В отличие от мехтеров, кушбеги выбирались из среды узбеков-кунгратов и после 1804 г. — воцарения Кунгратов — зачастую (если не всегда) из числа родственников ханов [Извлечения из «Гульшен-и-Девлет»…, 1938, с. 565; Огаҳий, 1980, с. 163; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 133; Agahi, 2012, p. 178; Agahi, 2016, p. 33]. Пост кушбеги в Хиве нередко передавался по наследству, по смерти отца — к сыну [Баёний, 1994, с. 24, 34, 96]. Когда же прежний кушбеги умирал, не оставив после себя подходящего потомка, или же оказывался в немилости государя по реальным или мнимым причинам, то новым кушбеги назначалось иное лицо, не связанное близким родством с предыдущим [Баёний, 1994, с. 28; Agahi, 2012, p. 205]. Следует отметить также, что кушбеги мог быть освобожден от занимаемой должности по причине получения нового назначения, например, на управление Аральским владением [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 149]. Если мехтера иностранные современники первой половины — второй трети XIX в. воспринимали в качестве министра внутренних дел или министра финансов, кушбеги, в таком случае, можно было бы назвать министром военным с той оговоркой, что функции и первого, и второго этим строго не ограничивались и по истечении какого-то времени могли меняться.

По данным хивинских хроник можно выделить следующие военно-полевые функции, которые мог исполнять кушбеги в Хорезме в рассматриваемый период: 1) личное и совместное командование передовым отрядом ханских войск во время походов [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 386, 389, 406]; 2) командование войском при нападении на непокорные города и защите городов подвластных (Хазарасп, Кунград, Ходжейли[15], Хива) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 147, 153, 156, 165–166, 168, 463]; 3) участие в переговорах

[14] Чараймаки (букв. «четыре рода / народа») — группа народов на северо-западе совр. Афганистана. Включают джемшидов, фирузкухов, таймани и теймури.

[15] Хазарасп — совр. административный центр Хазараспского района Хорезмской области Узбекистана. Кунград и Ходжейли — совр. административные центры Ходжейлийского и Кунградского районов Республики Каракалпакстан в составе Узбекистана.

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

с предводителями осажденных городов (Умган-кала)[16] [Огаҳий, 1978, с. 60]; 4) совместное с другими предводителями назначение хакима (правителя) в побежденных городах [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 154]; 5) руководство сносом крепостных стен побежденных городов [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 367]; 6) командование караульными отрядами во время военных походов [Agahi, 2012, p. 193]; 7) личное или совместное с мехтером руководство возведением мостов для переправ через реки и каналы, лодочными переправами войск [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 281, 333, 386]; 8) обустройство ханского лагеря с шатрами и палатками (*peshxona va saroparda*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 302]; 9) личное или совместное руководство выкапыванием колодцев и набором воды из них для ханского войска [Огаҳий, 1978, с. 48; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 406, 415]; 10) вооруженное сопровождение караванов и заложников (*oq oylik*)[17] [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 309, 409].

Помимо участия в военных делах, кушбеги выполнял в то или иное время и финансово-регистрационные функции: 1) сбор закята (с каракалпаков в Аральском владении, с туркменов племени теке в Ахале[18]) [Извлечения из «Рияз-уд-довле»…, 1938, с. 469; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 289, 308, 342, 379]; 2) сбор возмещений и компенсаций (*moli omon*) с побежденных противников [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 342, 379]; 3) сбор средств иного характера и взыскание компенсаций за награбленное (с туркменов племени йомудов) [Баёний, 1994, с. 66, 68, 72]; 4) совместная с мехтером выплата компенсаций участникам военных походов за утраченное в ходе них имущество [Огаҳий, 1978, с. 62]; 5) проведение смотра и подсчета войск [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 294–295]; 6) руководство проведением переписи населения ханства [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 329].

Что касается последнего пункта, ученые располагают сообщениями бывших русских пленных, относящимися к 1843 г., о том, как осуществлялась данная перепись. Ее проводил каждые 6–7 лет кушбеги для распределения оседлого свободного населения Хорезма (кроме ходжей, войска и туркменов) на категории согласно их достатку и для последующего сбора с них налога. Подчеркивалось, что кушбеги лично собирал с окружных старшин и мулл сведения о количестве домохозяйств и об их финансовом положении, после чего проверял их показания и делил население. Охватываемая же кушбеги территория простиралась от Кунграда до Хивы и Нового Ургенча — она обозначалась в качестве северной половины ханства. В южной же его половине, вплоть до Питнака[19], «подати собирались особым чиновником в пользу инака» [*Сведения о Хивинском ханстве*, 1843, с. 147, 157–158]. В другом источ-

[16] Крепость упоминается в контексте похода в Хорасан.

[17] Люди, которых после поражения в конфликте передавала на попечение побежденная сторона победившей в залог будущей покорности. Заложников брали из числа предводителей или их родственников и переселяли на другую территорию, вдали от их родины.

[18] Ахал — оазисная зона на юге Арало-Каспийской низменности, совр. Туркменистан.

[19] Питнак — город в 80 км к юго-востоку от Хивы, совр. административный центр Тупраккалинского района Хорезмской области Узбекистана.

нике почти того же времени (1840 г.) встречается несколько иное описание подведомственной кушбеги территории, а именно, южная часть ханства: от Питнака до Нового Ургенча; с северной части ханства (от Нового Ургенча до Кунграда) налоги взимал махрам [Гельмерсен, 1840, с. 111]. В таком случае можно предположить, что область сбора могла меняться в тот или иной период, а функции кушбеги соответственно имели ситуативный характер.

Кушбеги имел определенное отношение и к политическим, ирригационным и некоторым иным формам деятельности: 1) прием послов и других иностранцев в Хорезме (после отстранения от этой обязанности мехтера) [Залесов, 1897, с. 191] и письменные контакты с хивинскими послами (в Бухарский эмират) [Иванов, 1940, с. 236]; 2) проведение собрания «всех амиров и столпов державы» (*tamomi umaro va arkoni davlat*) для избрания нового хана [Баёний, 1994, с. 17]; 3) предводительство (*sarkarda*) туркменов-йомудов [Баёний, 1994, с. 66]; 4) совместное руководство проведением *казу* (*qozuv*)[20] [*Сведения о Хивинском ханстве*, 1843, с. 157; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 410]; 5) личное или совместное руководство возведением, восстановлением и разрушением плотин [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 294, 355; Agahi, 2012, p. 96]; 6) участие в организации *ифтара* [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 362]; 7) организация ханской охоты [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 260].

При этом, как отмечал Ю. Э. Брегель, в структуре управления Хивинского ханства наблюдались определенные сходные черты с той, что существовала в предшествовавшей ему империи Тимуридов времен Хусейна Байкара (1469–1506). Так, тогда аппарат управления делился на две части — дивана. Первый из них возглавлял амир или диванбеги. Он отвечал за военные дела, в его ведении также находилось тюркское население. Во главе второго дивана стоял вазир, на котором лежали обязанности по управлению финансами и нетюркским населением. В связи с этим первый диван назывался «тюркским», а второй — «сартским» [Bregel, 1978, p. 134].

Вплоть до третьей четверти XIX в. мехтер и кушбеги являлись влиятельнейшими чиновниками при хивинском дворе. Тем не менее, по оценкам иностранных современников, в тот или иной период лидирующие позиции могли находиться в их руках попеременно. В частности, в 1819–1820 гг. первым вазиром в Хиве был мехтер [Муравьев, 1822, с. 60–61]. Что касается начала 1840-х гг., то одна часть источников сообщает о переходе главенствующих позиций при хивинском дворе к кушбеги [Гельмерсен, 1840, с. 109–110; *Сведения о Хивинском ханстве*, 1843, с. 157–158], другая же свидетельствует о сохранении их за мехтером. Так, в воспоминаниях капитана Эббота мехтер назывался премьер-министром и вазиром, а кушбеги — вторым чиновником в ханстве, который управлял войском [Abbott, 1843, p. 72, 96, 100]. При этом в тот или иной период эти два высших придворных чина могли находиться в состоянии вражды и борьбы за власть, как показали события второй половины 1850-х гг. [Залесов, 1897, с. 177, 185].

Похоже, что наивысшего влияния на политическую жизнь в Хивинском ханстве эпохи Кунгратов мехтеру удалось достичь в середине XIX в., когда

[20] *Казу* — масштабные работы по содержанию и восстановлению ирригационных каналов в Хорезме.

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

мехтер Мухаммад Якуб (и другие заинтересованные лица) совершили попытку изменить линию престолонаследия в Хорезме. Отметим, что с 1806 г. ханами в Хиве были Мухаммад-Рахим I и его прямые потомки. Когда внук последнего, Мухаммад-Амин-хан, погиб в ходе осады Серахса[21] в бою против туркмен-теке в 1855 г., Мухаммад Якуб, поддержанный частью хивинских придворных, пригласил царствовать находившегося тогда при войске Абдаллаха (1855 г.) сына Кутлуг-Мурад-инака, родного брата Мухаммад-Рахима I [Agahi, 2012, p. 198]. Данное обстоятельство вызвало негативную реакцию части хивинской элиты, которой была ближе ведущая свое происхождение от Мухаммад-Рахима I ветвь династии Кунгратов. Тогда в живых был сын последнего — Сайид-Мухаммад, восшествие на престол которого и могло ожидаться в подобной ситуации.

Следующий год стал смутным временем в хивинской истории. Через 6 месяцев после интронизации Абдаллах-хан был убит в сражении с туркменами, с которыми, по всей видимости, были в сговоре упомянутые выше хивинские придворные [Agahi, 2012, p. 216]. Однако власть ненадолго сохранилась за потомками Кутлуг-Мурад-инака: следующим ханом, при содействии мехтера, стал его внук — Кутлуг-Мурад (1855–1856) [Agahi, 2012, p. 205, 219]. Тем не менее спустя пять месяцев был убит и он — в ходе заговора, подготовленного Мухаммад-Нияз-баем, двоюродным братом Сайид-Мухаммада, при помощи туркменов-йомудов [Agahi, 2012, p. 240]. В тот же день, 12 февраля 1856 г., ханом стал сам Сайид-Мухаммад (1856–1864), и изначальная линия престолонаследия была восстановлена.

Что касается мехтера Мухаммада Якуба, то источники содержат некоторые сведения относительно возможных причин его подобных действий. В описании событий, произошедших в ходе миссии 1858 г. в Хиву и Бухару под руководством флигель-адъютанта Н. П. Игнатьева (1832–1908), содержится следующая характеристика Мухаммада Якуба: «Из них [т. е. сановников хана] первостепенным значением пользовался Мехтер, ворочавший всеми делами ханства, переживший несколько ханов, наживший себе лихоимством и грабительством огромное состояние…» (цит. по: [Залесов, 1897, с. 147]). Одновременно с этим в отчете о миссии иранского посланника Риза-Кули-хана ко двору Мухаммад-Амин-хана в 1851 г. указывалось, что де-факто бóльшим авторитетом и уважением по сравнению с Мухаммадом Якубом пользовался Бек-Джан- / Нияз-махрам (*диванбеги*), и именно он тогда являлся настоящим мехтером [Riza Quli, 2006, p. 65]. Тем не менее для мехтера Мухаммада Якуба как для вазира Мухаммад-Амина был предназначен подарок (письменный прибор из золота с эмалью) от садразама Ирана Мирзы Ага-хана Нури (1851–1858), врученный хивинскому посланнику, сопровождавшему Риза-Кули во время его возвращения в Тегеран [Riza Quli, 2006, p. 164].

В таком случае можно предположить, что внезапная гибель Мухаммад-Амин-хана в 1855 г. открывала для мехтера Мухаммада Якуба возможности для улучшения своего положения при хивинском дворе. Приведя к власти

[21] Старый Серахс — городище, находящееся на территории совр. Серахского этрапа в Ахалском велаяте Туркменистана.

Абдаллаха и затем 17-летнего Кутлуг-Мурада в обход привычной линии наследования, Мухаммад Якуб получал расположение к себе ханов, которые своим престолом во многом были обязаны самому мехтеру и вряд ли бы поступали наперекор его воле. Однако Мухаммаду Якубу было не суждено долго оставаться у власти после этих событий: уже в 1857 г. он и все его родственники были убиты Сайид-Мухаммадом из соображений собственной безопасности [Залесов, 1897, с. 147].

На протяжении следующего десятилетия мехтеры в той или иной степени сохраняли свое весомое положение при хивинском дворе, однако былого могущества и влияния достигать им не удавалось. Уже в сообщениях Игнатьева, относящихся к 1858 г., отмечалось, что в Хиве было два равносильных вазира, самым значительным из которых являлся кушбеги, а не мехтер [Залесов, 1897, с. 184]. Аналогичная характеристика этих двух сановников встречается в работе венгерского востоковеда А. Вамбери (1832–1913), посетившего Хорезм под видом дервиша в 1863 г. Так, мехтер назывался там «своего рода министром внутренних дел», а кушбеги — «первым министром» [Вамбери, 2003, с. 96].

По всей видимости, уже со второй половины 1860-х гг. мехтер и кушбеги стали постепенно утрачивать полномочия и влияние при хивинском дворе. Русские современники в 1873 г. отмечали, что управление ханством и административные вопросы до подчинения Хорезма Российской империи были в руках другого чиновника — Мухаммад-Мурад-диванбеги [Гродеков, 1883, с. 272]. При этом мехтер и кушбеги в представлении хивинской элиты могли все еще сохранять свое престижное положение, о чем свидетельствует один эпизод из хроники Баяни «Хорезмшахская родословная». Так, в 1288 г. х. (1871/72 г.) Сайид-Ахмад-тура, брат Мухаммад-Рахим-хана II (1864–1910), собрал людей и устроил пир с распитием вина (*bazmi sharob*). В состоянии опьянения он сказал двоим присутствовавшим, что сделает одного из них мехтером, а другого — кушбеги, если сам станет ханом [Баёний, 1994, с. 35, 38]. После этого события Сайид-Ахмад-тура оказался в опале и был помещен под домашний арест [Хорошхин, 1876, с. 478].

Упоминается мехтер среди участников специального совета (*devon*), который был организован для решения административных и финансовых вопросов летом 1873 г., в период между взятием войсками Российской империи Хивы и подписанием Гендемианского мирного договора. Мехтер описывался подполковником уральского войска А. П. Хорошхиным (одним из представителей России в совете) как министр финансов, который, однако, постоянно молчал в ходе заседаний. «Главным и непосредственным исполнителем воли хана» там же был назван Мухаммад-Нияз-диванбеги, пришедший на смену Мухаммад-Мураду-диванбеги [Хорошхин, 1876, с. 478–479]. Спустя время последний был вновь назначен на должность диванбеги и вплоть до смерти в 1901 г., как отмечают русские источники, сосредоточил в своих руках «все важные дела в ханстве и все сношения с русской властью» [Гиршфельд, 1903, с. 21].

Другое свидетельство утраты мехтером и кушбеги былого влияния при хивинском дворе к последней четверти XIX в. встречается в хронике Баяни.

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

В частности, в 1299 г. х. (1881/82 г.) Ибрахим-ходжа (ум. в 1889 г.) — дядя по материнской линии Мухаммад-Рахима II, был провозглашен ханом «вазиром всего царства» (*vaziri jumlat ul-muluk*) после возвращения из своей поездки в Санкт-Петербург. На Ибрахим-ходжу были возложены функции и полномочия, раньше находившиеся в руках мехтера и кушбеги, а именно «краевые тетради» (*yurtning daftarlari*), в которых велся учет населения ханства и уплачиваемых им налогов. Баяни писал, что после этого от мехтера и кушбеги «не осталось ничего, кроме имен». Интересно отметить также, что перед упомянутой поездкой хан назначил Ибрахим-ходжу помощником при Тура-Мурад-туре — своем брате и заместителе на время отсутствия в столице [Баёний, 1994, с. 75–76]. Примечательно, что в первой половине XIX в. подобная вспомогательная роль нередко отводилась именно мехтеру.

В дальнейшем Баяни и вовсе не упоминает мехтеров, а кушбеги — только один раз, и то лишь по случаю назначения нового из них [Баёний, 1994, с. 97]. Об утрате былого влияния мехтерами и кушбеги в конце XIX — начале XX в. сообщают и русские источники. Так, в «Военно-статистическом описании Хивинского оазиса», составленном К. Г. Гиршфельдом (1870–1917) и вышедшем в свет в 1903 г., указывалось, что «должность мехтера была уничтожена», а кушбеги не несет «никаких определенных обязанностей по управлению ханством» и «только пользуется почетом, как первый и близкий к хану человек» [Гиршфельд, 1903, с. 21].

Сын упомянутого Ибрахим-ходжи Ислам-ходжа (ум. в 1913 г.) стал вторым преемником на посту отца в 1899 г. В своей хронике Баяни не именует Ислам-ходжу «вазиром всего царства», однако к нему все-таки применялся титул вазира — «величайшего» (*vaziri akbar*) [Абдурасулов, 2015, с. 43]. Ислам-ходже было суждено стать ведущей фигурой в политической жизни ханства рубежа 1900-х — 1910-х гг., в его ведении находились вопросы управления и финансов, официальные контакты с российской администрацией и пр.

В начале XX в. при хивинском дворе большой вес обрел еще один чиновник — ясаулбаши. В указанный период он имел прямое отношение к судебному делопроизводству в ханстве, рассматривал адресованные хану обращения (*arz*). Однако, учитывая изменчивость полномочий различных хивинских чиновников, ясаулбаши на протяжении в том числе и XIX в. мог выполнять и иные функции, к примеру, военачальника туркменов (племен йомудов или чоудоров). По меньшей мере с 1910 г. в Хорезме он стал восприниматься в качестве вазира и зачастую удостаивался этого титула в донесениях и петициях [Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 27–29, 242–315]. О его возросшем статусе свидетельствует и то обстоятельство, что ясаулбаши Мухаммад Юсуф и упомянутый выше Ислам-ходжа в начале 1910-х гг. были единственными придворными, награжденными особой саблей, подобной той, которую носил хан вместо короны во время парада. По всей видимости, в последние годы существования ханства, ясаулбаши наряду с кушбеги и мехтером почитался одним из трех вазиров в Хиве, как показал эпизод 1917 г. [Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 28–30] Пост же мехтера после датированных 1903 г. сообщений Гиршфельда о его уничтожении, вероятно, в определенный момент был восстановлен.

Титулование того или иного чиновника «вазиром» в хивинской письменной традиции эпохи Кунгратов сопровождалось определенными эпитетами, причем не только в хрониках Муниса и Агахи, но и в донесениях и петициях на имена самих этих чиновников [Брегель, 1961, с. 329, 335; Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 27–29, 242–315]. В источниках прослеживаются определенные отличия в употреблении этих эпитетов. В частности, в большинстве случаев мехтер фигурирует как «верховный вазир» (*vaziri a'zam*) [Огаҳий, 1978, с. 46; Огаҳий, 1980, с. 156; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 126; Agahi, 2012, p. 28], в то время как кушбеги и ясаулбаши чаще предстают в роли «прибежища вазирата» (*vaziratpanoh*) [Огаҳий, 1978, с. 71; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 463; Agahi, 2012, p. 115; Agahi, 2016, p. 39; Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 242–315]. Тем не менее упомянутые эпитеты не были уникальными и закрепленными за данными чиновниками. Пусть и намного реже, но кушбеги и ясаулбаши тоже могли титуловаться «верховными вазирами» [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 333; Agahi, 2016, p. 185; Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 249, 271].

Отдельного внимания заслуживает уподобление мехтера и кушбеги Асафу. Этот ветхозаветный образ главного храмового певца при царе Соломоне в исламской традиции подвергся переосмыслению как олицетворение мудрого советника при великом государе. Примечательно, что в хрониках Муниса и Агахи сопутствующие упоминанию этих двух чиновников эпитеты не совпадают. Так, например, мехтер именуется «Асафом своего времени и своей эпохи» (*Osafi zamon*, *Osafi davron*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 192, 366], «вазиром, искусным, подобно Асафу» (*vaziri Osafhunar*) [Огаҳий, 1978, с. 21], «житием и саном подобным Асафу» (*Osafsiyar, Osafjoygoh*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 366; Agahi, 2012, p. 60, 101, 200]. Кушбеги же предстает «вазиром с нравами и убеждениями, подобно Асафу» (*vaziri Osafnahod, Osafe'tiqod*) [Огаҳий, 1980, с. 168; Agahi, 2016, p. 67, 115, 124], «тем, чей порог высок, как у Асафа» (*Osafjanob*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 362].

К хорезмским вазирам в источниках применялись и другие титулы, среди которых можно выделить следующие: «высокочтимый советник» (*dasturi mukarram* / *dastur almukarram*[22]) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 192; Agahi, 2012, p. 28, 86; Agahi, 2016, p. 185; Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 249, 271] и «порядок царства и вероустава / [мусульманской] общины / мира / державы»[23] (*nizom almulk va addin* / *millat* / *dunyo* / *davlat*) [Огаҳий, 1978, с. 66, 128; Огаҳий, 1980, с. 168; Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 192, 362, 366, 406, 465; Agahi, 2012, p. 73]. Помимо этого, кушбеги нередко именовался «прибежищем эмирата» (*amoratpanoh*) [Мунис ва Огаҳий, 2010, с. 294, 367, 406], а ясаулбаши — «могуществом правления» (*hukumatdastgoh*) [Sartori, Abdurasulov, 2020, p. 250, 264, 308].

[22] Форма *dasturi mukarram* с персидской изафетной конструкцией встречается в хрониках Муниса и Агахи среди титулов мехтера и кушбеги. Ясаулбаши же в донесениях начала XX в. называется *dastur almukarram* с использованием арабского определенного артикля.

[23] Все эти титулы применялись по отношению как к мехтеру, так и к кушбеги.

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

Заключение

Таким образом, в Хивинском ханстве эпохи Кунгратов в тот или иной период вазирами почитались различные чиновники. Изначально титул вазира и выполнявшиеся им функции ассоциировались с мехтером, а с 1810-х гг. — еще и с кушбеги. Позднее, к 1880-м гг., мехтер и кушбеги утратили прежнее влияние при хивинском дворе, а их полномочия в той или иной мере были переданы чиновнику, который стал восприниматься в качестве «вазира всего царства» или «величайшего вазира». Последним же придворным, который перешел в разряд вазиров в Хорезме в начале XX в., стал ясаулбаши. Уже перед самой ликвидацией Хивинского ханства, ко второй половине 1910-х гг., мехтер и кушбеги были восстановлены в положении вазиров и наряду с ясаулбаши составили тройку чиновников, носивших данный титул.

Обязанности хивинских чиновников не отличались четкой регламентацией, зачастую зависели от волеизъявления ханов и со временем претерпевали изменения. Мехтер, по происхождению сарт, нес ответственность в основном за государственные и гражданские дела, а также за казну, в связи с чем представал в глазах иностранных современников подобием министра внутренних дел или министра финансов. Тем не менее он выполнял и иные поручения, от приема и содержания послов до даже военных функций — командования войском и его частями. Кушбеги же, напротив, избирался из среды узбеков и преимущественно выступал в роли военачальника, что делало его своего рода военным министром. Этим, однако, их деятельность строго не ограничивалась: и мехтер, и кушбеги собирали налоги с определенной части населения, руководили работами с ирригационными сооружениями и пр.

Влияние обоих этих титулованных придворных в Хивинском ханстве эпохи Кунгратов не находилось постоянно на одном уровне. В последней четверти XIX — первом десятилетии XX в. на смену мехтеру и кушбеги пришли чиновники, к которым перешли выполнявшиеся этими двумя функции. Помимо диванбеги, обладавшего большими полномочиями в Хиве последней трети XIX в., здесь выделялись Ибрахим-ходжа и Ислам-ходжа, также величавшиеся в источниках «вазирами». Что касается ясаулбаши, то ко времени обретения статуса вазира в начале XX в. он играл значительную роль в судебном делопроизводстве в ханстве и исполнял некоторые иные обязанности.

Титулование хивинских придворных «вазирами» в местных письменных источниках (официальных хрониках, отчетах и донесениях) сопровождалось использованием множества эпитетов и уподоблением их Асафу — образцу мудрого советника в мусульманской традиции. Применялись уникальные обращения, но в большинстве своем эпитеты были взаимозаменяемыми, пусть и встречались чаще перед именем того или иного чиновника. Среди последних можно отметить следующие: «верховный вазир» (*vaziri a'zam*) — мехтер; «прибежище вазирата» (*vaziratpanoh*) — кушбеги и ясаулбаши.

Список литературы / References

1. Абдурасулов У. А. «Тайны хивинского двора»: политическая борьба в Хиве в период Российского протектората. *Восток Свыше*. 2015. № 3(28). С. 38–56 [Abdurasulov U. A. "Secrets of the Khiva Court": Political Struggle in

Khiva during the Russian Protectorate. *East Above*. 2015. No. 3(28), pp. 38–56 (in Russian)].
2. Баёний. *Шажарайи Хоразмшоҳий*. (Хорезмшахская родословная) Сўз боши: Н. Жумахўжа, И. Адизованики. Тошкент: Ғ. Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1994 (на чагатайск. яз.) [Bayoniy. *Shajarayi Xorazmshohiy* (*The genealogy of the Khorezmshahs*). So'z boshi: N. Jumaxo'ja, I. Adizovaniki. Toshkent: G'. G'ulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti, 1994 (in Chagatai)].
3. Брегель Ю. Э. *Хорезмские туркмены в XIX в.* М.: Восточная литература, 1961 [Bregel Yu. E. *Khwarazmian Turkmens in the 19th Century*. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnaya literatura, 1961 (in Russian)].
4. 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)].
5. Гельмерсен Г. Хива, в нынешнем своем состоянии. *Отечественные записки*. Т. VIII. СПб.: В Гутенберговой типографии, 1840. С. 95–127 [Helmersen G. Khiva in Its Current State. *Notes of the Fatherland*. Vol. VIII. 1840. Saint Petersburg: Gutenberg Printing House, 1840, pp. 95–126 (in Russian)].
6. Гиршфельд К. Г. *Военно-статистическое описание Хивинского оазиса*. Перераб. А. С. Галкиным. Ч. 2. Ташкент: Типография Штаба Туркестанского военного округа, 1903 [Girshfel'd K. G. *Military-statistical Description of the Khiva Oasis*. Revised by A. S. Galkin. Part 2. Tashkent: Printing House of the Headquarters of the Turkestan Military District (in Russian)].
7. Гродеков Н. И. *Хивинский поход 1873 года. Действия кавказских отрядов*. СПб.: Типография В. С. Балашова, 1883 [Grodekov N. I. *The Khiva Campaign of 1873. Actions of the Caucasian Detachments*. Saint Petersburg: V. S. Balashov's Printing House, 1883 (in Russian)].
8. Залесов Н. Г. *Миссия в Хиву и Бухару в 1858 году флигель-адъютанта полковника Н. Игнатьева*. СПб.: Гос. тип., 1897 [Zalesov N. G. *Mission to Khiva and Bukhara in 1858 of the Adjutant Colonel N. Ignatiev*. Saint Petersburg: State Printing House, 1897 (in Russian)].
9. Иванов П. П. *Архив хивинских ханов XIX в. Исследование и описание документов с историческим введением. Новые источники для истории народов Средней Азии.* Л.: Гос. публичная библиотека, 1940 [Ivanov P. P. *Archive of the Khiva Khans of the 19th Century. New Sources for the History of the Peoples of Central Asia*. Leningrad: State Public Library, 1940 (in Russian)].
10. Извлечения из «Гульшен-и-Девлет», сочинение Мухаммед Риза-мираба, прозванного Агехи. Рукопись ИВ АН, В 1891. *Материалы по истории туркмен и Туркмении*. Т. II. Отв. ред. А. К. Боровков. М. — Л.: Изд. АН СССР, 1938. С. 562–610 [Agahi. Extracts from "Gul'shen-i-Devlet". *Materials on the History of Turkmens and Turkmenistan*. Vol. 2. Ex. ed. A. K. Borovkov. Moscow — Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1938, pp. 562–610 (in Russian)].
11. Извлечения из «Рияз-уд-довле», сочинение Мухаммед Риза мираба Агехи. Рукопись ИВ АН Д 123 (590ос). *Материалы по истории туркмен и Туркмении.* Т. II. Отв. ред. А. К. Боровков. М. — Л.: Изд. АН СССР, 1938.

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

С. 427–476 [Agahi. Extracts from "Riyoz ad-dovla". *Materials on the History of Turkmens and Turkmenistan*. Vol. 2. Ex. ed. A. K. Borovkov. Moscow — Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1938, pp. 427–476 (in Russian)].

12. Мунис ва Огаҳий. *Фирдавс ул-иқбол* (Райский сад преуспеяния). Масъул муҳаррир: Шодмон Воҳидов. Тошкент: Янги аср авлоди, 2010 (на чагатайск. яз.) [Munis, Ogahiy. *Firdaws al-iqbal* (The Paradis of Prosperity) Ed. by Shodmon Vohidov. Tashkent: Yangi asr avlodi, 2010 (in Chagatai)].
13. 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.: Типография 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: Printing house of August Semen, 1822 (in Russian)].
14. Огаҳий. «Гулшани-давлат»дан (Из «Гулшани-давлат). *В:* Огаҳий. *Асарлар* (Сочинения). VI жилд: *Тарихий асарлардан парчалар* (Т. 6: Выдержки из исторических трудов). Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриети, 1980. С. 127–201 (на чагатайск. яз.) [Ogahiy. From "Gulshani-davalat". *In*: Ogahiy. *Works*. Vol. 6: *Excerpts from Historical Works*. Tashkent: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1980, pp. 17–170 (in Chagatai)].
15. Огаҳий. «Риёзуд-давла»дан (Из «Риёзуд-давла»). В: Огаҳий. *Асарлар* (Сочинения). V жилд: *Тарихий асарлардан парчалар* (Т. 5: Выдержки из исторических трудов). 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)].
16. Самойлович А. Н. К вопросу о сартах. *Живая старина*. Вып. 1–4. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1910. С. 265–269 [Samojlovich A. N. On the Question of the Sarts. *The Living Antiquity*. Issue 1–4. Saint Petersburg: Printing House of the Ministry of Railways, 1910, pp. 265–269 (in Russian)].
17. Сведения о Хивинском ханстве. *Журнал мануфактур и торговли*. Ч. 2. СПб.: Тип. Департамента Внешней Торговли, 1843. С. 77–162 [Information about the Khanate of Khiva. *Journal of Manufactures and Trade*. Part 2. 1843. Saint Petersburg: Printing House of the Department of Foreign Trade, 1843, pp. 77–162 (in Russian)].
18. Хорошхин А. П. Воспоминание о Хиве. *Сборник статей, касающихся до Туркестанского края*. СПб.: Типография и хромолитография А. Траншеля, 1876. С. 473–483 [Horoshkhin A. P. Memories of Khiva. *Collection of Articles Relating to the Turkestan Region*. Saint Petersburg: Typography and chromolithography of A. Transhel, 1876, pp. 473–483 (in Russian)].
19. Abbott, Capt. James. *Narrative of a Journey from Heraut to Khiva, Moscow and St. Petersburg, during the late Russian invasion of Khiva. With some Account of the Court of Khiva and the Kingdom of Khaurism.* Vol. 1. London: William H. Allen and Co., First Edition, 1843.

20. 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).
21. Agahi, Muhammad Riza Mirab. *Zubdat al-Tavarikh*. Ed. in the original Central Asian Turki with an Introduction and Notes by Khilola Nazirova. Tashkent — Samarkand, 2016 (in Chagatai).
22. Bregel Yu. The Sarts in the Khanate of Khiva. *Journal of Asia History*. Vol. 12. No. 2 (1978), pp. 120–151.
23. Riza Quli khan hidayat. *Sifarat namah-’i Khwarazm (A Comission to Kharazm)*. Ed. by Jamshid Kiyanfar. Tehran: Miras-I Maktub, 2006 (in Persian).
24. Sartori P., Abdurasulov U. *Seeking Justice at the Court of the Khans of Khiva (19th — early 20th Centuries)*. Leiden — Boston: Brill, 2020.

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 30.01.2026; одобрена рецензентами 15.02.2026; принята к публикации 16.02.2026; опубликована 30.03.2026.
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 30.01.2026; approved after reviewing 15.02.2026; accepted for publication 16.02.2026; published 30.03.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

Научная статья Исторические науки
УДК 94(594)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-45-56

Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. II: Доктринальный синтез

Ирина Витальевна Белая[1], Николай Николаевич Головач[2]

[1] *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, belaya-irina@rambler.ru, https:orcid.org/0000-0002-3453-4196*

[2] *Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия, nickrak281@gmail.com, https:orcid.org/0009-0005-2678-4530*

Аннотация. Статья посвящена исследованию скульптурной стелы Яо Бодо — значимому культурному памятнику периода Северных династий, в котором нашел отражение происходивший в то время в Китае процесс взаимовлияния буддийского и даосского учений. На примере анализа надписей правой и левой сторон стелы демонстрируется синтез двух традиций, проявляющийся в использовании адаптированных даосской школой Линбао буддийских терминов и концепций — «Три пути» (*сань ту*), «звуки Брахмы» (*фань инь*) и т. д. Исследование текста стелы выявляет его связь с доктриной *хуа ху* («обращение варваров»), утверждающей преемственность даосизма по отношению к буддизму. Несмотря на провозглашение первенства даосизма, содержание стелы свидетельствует о взаимном обогащении двух религиозных учений, способствуя новому витку развития даосизма через включение буддийских концепций в свою доктрину. Работа вносит вклад в понимание религиозного синкретизма и роли региональных элит в формировании раннесредневековой культуры Китая.

Ключевые слова: даосские скульптурные стелы, буддизм, иконография, региональные традиции, школа Линбао, *хуа ху* («обращение варваров»), религиозный синтез

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

© Белая И. В., Головач Н. Н., 2026
© Ориенталистика, 2026

Для цитирования: Белая И. В., Головач Н. Н. Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. II: Доктринальный синтез. *Ориенталистика*. 2026;9(1):45–56. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-45-56.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-45-56

The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part II: Doctrinal Synthesis

Irina V. Belaya[1], Nikolai N. Golovach[2]

[1] *Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia, belaya-irina@rambler.ru, https:orcid.org/0000-0002-3453-4196*

[2] *Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg, Russia, nickrak281@gmail.com, https:orcid.org/0009-0005-2678-4530*

Abstract. The article is dedicated to the study of the Yao Boduo sculptural stele, a significant cultural monument from the Northern Dynasties period, which reflects the process of mutual influence between Buddhist and Daoist teachings in China at that time. An analysis of the inscriptions on the right and left sides of the stele demonstrates a synthesis of the two traditions, manifested in the use of Buddhist terms and concepts adapted by the Lingbao Daoist school — the “Three paths” (*san tu*), the “Sounds of Brahma” (*fan yin*), and so on. A study of the stele’s text reveals its connection with the doctrine of *hua hu* (“Conversion of the barbarians”), which affirms the continuity of Daoism with Buddhism. Despite the proclamation of Daoism’s primacy, the stele’s content testifies to the mutual enrichment of the two religious teachings, facilitating a new stage in the development of Daoism through the incorporation of Buddhist concepts into its doctrine. This work contributes to the understanding of religious syncretism and the role of regional elites in shaping early medieval Chinese culture.

Keywords: Daoist sculptural steles, Buddhism, iconography, regional traditions, Lingbao school, hua hu, religious synthesis

For citation: Belaya I. V., Golovach N. N. The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part II: Doctrinal Synthesis. *Orientalistica*. 2026;9(1):45–56. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-45-56.

В первой части статьи обсуждалась история установки буддийско-даосской скульптурной стелы Яо Бодо, а также ее стилистические, каллиграфические и композиционные особенности [Белая, Головач, 2025]. Во второй части мы

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

© Belaya I. V., Golovach N. N., 2025
© Orientalistica, 2025

обратимся к содержанию и доктринальной специфике высеченных на ней надписей. На лицевой стороне стелы текст начинается с рассуждений о даосских доктринах, затем описывает донаторов и причины высечения каменного изображения, кто получает «заслуги и добродетели» (гун дэ 功德) за его изготовление, а также восхваляется величественность божественного образа в форме четырехсловных стихотворений. На обратной стороне стелы сначала излагаются религиозные убеждения семьи Яо, а затем пятисловными стихотворениями[1] описывается место установки изображения и религиозное значение образа Хуан Лаоцзюня, после чего перечисляются добродетели рода Яо. На боковых сторонах размещены тексты с мольбами донаторов, в основном написанные в форме четырехсложных стихотворений [Чжан, 2012, с. 91–92][2].

Несмотря на посвящение стелы даосскому божеству, в надписях можно встретить термины и концепции, имеющие связь с южнодаосской школой Духовной драгоценности (Линбао 靈寶), которая заимствовала и адаптировала некоторые буддийские концепции. На левой боковой стороне стелы присутствует следующий текст[3]:

願道民姚伯多三宗五祖，七世父母，前亡後化眷屬，若在三途，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之土。若更下生。侯王為父。

«Молим, дабы три родоначальника и пять предков даосского приверженца Яо Бодо, отцы и матери в семи поколениях, умершие в прошлом и потом переродившиеся родственники — если они проходят Три пути [повинностей], — скорее обрели освобождение, обрели избавление от мук заточения и тюрьмы, вознеслись в Южный дворец, в земли божественных краев. Если же им суждено вновь низкое рождение [в мире людей], пусть *хоу* или *ван* станет им отцом».

В данном отрывке упоминаются концепция *сань ту* 三途 («Три пути») и концепция реинкарнации в знатной семье. В буддийской традиции термин *сань ту* связан с концепцией перерождения и обозначает пути, ведущие к низшим формам существования: «Путь огня» (*хо ту* 火途), ведущий в Подземное узилище (*ди юй* 地獄); «Путь крови» (*сюэ ту* 血途), ведущий к перерождению в животное; «Путь ножа» (*дао ту* 刀途), ведущий к перерождению голодным духом (*э гуй* 餓鬼) [Дин, 2012, с. 340]. Однако в трудах школы Линбао термин *сань ту* приобрел иной смысл. В «Великих методах [школ] Высшей чистоты и Духовной драгоценности» («Шанцин Линбао дафа» 上清靈寶大法) указано следующее:

---

[1] Редкость для письменных памятников Северных династий. Пятисловная поэзия обрела популярность с конца Восточной Хань и доминировала в творчестве литераторов вплоть до эпохи Цзинь.

[2] Как заметил китайский исследователь Чжан Пэн, структура стелы Яо Бодо практически полностью совпадает с одним из типов структур текстов на буддийских каменных изображениях, что говорит об отсутствии принципиальных различий между двумя видами текстов и их принадлежности к одному литературному классу [Чжан, 2012, с. 89].

[3] Все расшифровки надписей со стелы взяты из статьи Чжан Пэна [Чжан, 2012, с. 91–92].

道言：正月長齋，誦詠是經，為上世亡魂，斷地逮役，度上南宮。

正月者，上元天官會，地水二官於上元紫微宮，校諸功德，名舉仙賞會之月。役者，有三塗役。天塗驅雷役電，即天官役也。地塗擔砂負石，即地官役也。水塗漣汲溟波，即水官役也。[*Дао цзан*, 1988, т. 30, с. 870].

«[Владыка] Дао гласит: В первый месяц, во время очистительного ритуала-*чжай*, читайте нараспев эту книгу-основу, чтобы души покойных прежних поколений прекратили [отбывать] каторжные повинности в Подземном [узилище] и вознеслись в Южный дворец».

[Комментарий]: «В первом месяце [на празднике] Высшего начала[4] чиновник Неба устраивает встречу с чиновниками Земли и Воды во дворце Высшего начала [, что зовется] Пурпурно-мельчайшим, где они сопоставляют все заслуги и добродетели [умерших], [это] называется месяцем встречи [чиновников] для пожалования продвижения в [ранг] бессмертных-*сяней*. [Что касается] повинностей, есть Три пути повинностей. Небесный путь — убегать от грома и сражаться с молниями, — это является повинностью в канцелярии Небес. Земной путь — носить песок и таскать камни, — это является повинностью в канцелярии Земли. Путь воды — вычерпывать морские волны, — это является повинностью в канцелярии Воды».

Южный дворец часто указывается в даосских текстах как место, где души умерших проходили очищение, прежде чем отправиться на небеса. В доктрине школы Линбао данное место представлено как промежуточное в цикле перерождения [Bokenkamp, 1996, p. 60]. Также на реинкарнацию указывает последнее предложение, где описывается перерождение в знатной семье. Данная концепция фигурирует, к примеру, в «Чудесной книге-основе высшего ранга, которая без конца переводит людей на берег [Спасения] [по традиции] Духовной драгоценности» («Линбао улян дужэнь шанпинь мяоцзин» 靈寶無量度人上品妙經), где написано следующее:

道言：凡誦是經十過，諸天齊到，億曾萬祖，幽魂苦爽，皆即受度，天機上生，韓司易名，格皆九年，受化更生，得為貴人。[*Дао цзан*, 1988, т. 1, с. 343].

«[Владыка] Дао гласит: Всякий, кто прочтет эту книгу-основу десять раз, [узрит, как божества] всех небес равно явятся, десять тысяч предков всех поколений и [томящиеся в] подземелье души-*хунь*, страдающие и разлагающиеся, все тут же обретут освобождение, отправятся на перерождение Небесной пружиной. Хань Сы[5] сменит [им] имена, каждому [будет дарован] срок девять лет, [за который они], получив превращение, вновь родятся, и смогут стать знатными людьми».

[4] Праздник Высшего начала чиновника Неба, известный в китайской традиции как Праздник фонарей (*Юаньсяоцзе* 元宵節), отмечается в 15-й день 1-го лунного месяца и связан со встречей китайского Нового года и началом весны.

[5] Хань Сы 韓司, также известный как Великий повелитель [Пещерных Небес] Чжулин (Чжулин да-ди 朱陵大帝) — один из даосских богов огня, отвечающий за очищение (*лянь* 煉) душ умерших.

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

В дополнение ко всему, в надписях на стеле содержатся упоминания Брахмы (*фань* 梵) и «звуков Брахмы» (*фань инь* 梵音):

故真文彌梵，非高何以可宗；李耳和生，非玄教無以合空。

«Поэтому Истинные письмена наполнены Брахмой. Если бы они не были возвышенными, как могли бы [стать объектом] почитания? Ли Эр, пребывая в гармонии с жизнью, [показал, что] без [следования] сокровенному учению невозможно единение с пустотой».

虛中游翔，梵音希聲。

«[Верующие] будут парить средь пустоты, [где] тихо звучат звуки Брахмы».

В традиции китайского буддизма термин *фань* охватывал в основном два аспекта: иероглифом *фань* обозначался *Махабрахма* (*дафань тянь* 大梵天) — космический создатель из индийской мифологии, а также им обозначалось все то, что было связано с Индией или буддизмом [Bokenkamp, 1997, p. 386]. В Линбао концепция *фань* трансформировалась и была разделена на три основных аспекта: «небо Брахмы» (*фань тянь* 梵天) как космическая сфера, «письмена Брахмы» (*фань шу* 梵書) как сакральная письменность, «звуки Брахмы» (*фань инь* 梵音) как сакральная фонетика и рецитация [Се, 2011, с. 143]. В «Чудесной книге-основе высшего ранга, которая без конца переводит людей на берег [Спасения] [по традиции] Духовной драгоценности» («Линбао улян дужэнь шанпинь мяоцзин» 靈寶無量度人上品妙經) можно найти следующее:

五文開廓，普殖神靈。無文不光，無文不明，無文不立，無文不成，無文不度，無文不生。是為大梵<…>。 [*Дао цзан*, 1988, т. 1, с. 13].

«Пять [Истинных] письмен раскрываются и расширяются, повсеместно рождая божественных духов. Без письмен — нет света, без письмен — нет ясности, без письмен — нет утверждения, без письмен — нет свершения, без письмен — нет спасения, без письмен — нет жизни, — это и есть Великий Брахма <…>».

Из отрывка можно заключить, что Великий Брахма (*да фань* 大梵) в рамках школы Линбао представляет собой первозданный хаос, из которого возникли «Истинные письмена в пяти главах» (*упянь чжэньвэнь* 五篇真文). Согласно комментарию Сюэ Юци 薛幽棲 в «Чудесной книге-основе высшего ранга, которая без конца переводит людей на берег [Спасения] [переданной Небесным достопочтенным] Изначального начала с четырьмя комментариями» («Юаньши улян дужэнь шанпинь мяоцзин сычжу» 元始無量度人上品妙經四註), *фань* — это то же самое, что и Дао, а комментарий Ли Шаовэя 李少微 уточняет, что под *да фань* понимается изначальное дыхание-*ци* Великого Брахмы (*юаньши дафань чжи ци* 元始大梵之炁), являющееся корнем всех вещей и всей структуры мироздания [*Дао цзан*, 1988, т. 2, с. 187]. Таким образом, Брахма есть Дао, а его конкретным проявлением становятся «Истинные письмена» (*чжэнь вэнь* 真文), на что и отсылает текст на стеле Яо Бодо.

Что касается звуков Брахмы, то они являются звуковым воплощением Истинных письмен. В «Книге-основе, которая без конца переводит людей на берег [Спасения] [по традиции] Духовной драгоценности из [отдела] Вместилище сокровенного: Толкование смысла тайного языка Великого Брахмы» («Дунсюань линбао дужэнь цзин дафань иньюй шуи» 洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義) можно прочесть следующее:

問曰：西域天竺之音，多與梵音同，而中國音異，何也。答曰：音故是真文之音耳，道以音化彼，以文化此故也。又問：音者，言也。文者，書也。書不盡言，文則為劣。答曰：不然。書不盡言，是世間之文耳。真文為三才之本，言教在布化之末，本勝末也。 [*Дао цзан*, 1988, т. 2, с. 519].

«Вопрос: Почему звуки Западного края и Индии совпадают со звуками Брахмы, а со звуками Срединного государства расходятся? Ответ: Потому что [звуки Брахмы] — это звуки Истинных письмен, и только. Потому что Дао передалось через звук там, а через письмена здесь. Еще вопрос: Звуки — это речь, письмена — [лишь их] запись. [Если] запись не передает речь до конца, письмена тогда неполноценны? Ответ: Не так. Письмена, [до конца] не передающие речь, — это мирские письмена, и только. Истинные письмена являются основой Трех начал, а устное наставление — [лишь] вершина просвещения. Основа превосходит вершину».

В данном отрывке прослеживается та же логика, которая содержится в доктрине *хуа ху* 化胡 («обращение варваров»). Согласно «Книге-основе обращения варваров» («Хуа ху цзин» 化胡經), Лао-цзы, после написания «Дао дэ цзина», вместе со своим сподвижником Инь Си 尹喜отправился в Индию, где его проповеди дали начало возникновению буддизма [Kohn, 1999, p. 276]. Иными словами, трактат предлагает рассматривать буддизм как некое иностранное извращение учения о Дао. Интересно, что в одной из глав данного произведения повествуется о встрече Инь Си с Лаоцзюнем — божеством, в честь которого братья Яо воздвигли стелу:

我昔上九天，下向視玄冥。但見飛仙士，列翼影清天。朝宗九天主，太上皇老君。滌蕩六府中，受讀仙聖文。[Ло, 1909, с. 260].

«Однажды я взошел на Девять небес и обратил взор вниз во тьму, однако увидел летающих бессмертных мужей, которые, выстроившись в ряд, крыльями отбрасывали тени на чистое небо. На аудиенции почтил правителя Девяти небес — Высочайшего августейшего Старого владыку (Тайшан Хуан Лаоцзюня). В процессе очищения Шести амбаров[6] обрел и прочел священные тексты бессмертных и совершенномудрых».

На лицевой стороне стелы можно найти упоминание об Инь Си и его заслугах, включая обращение им в даосскую веру Западных краев:

洸洸尹生，妙契玄理。遠其城都，皓變素起。微言既暢，萬累都止。陳文五千，功不在己<…>。化治西域，流波東秦。至感無其，崇之者因。

[6] Шесть амбаров (*лю фу* 六府 / 六腑) — шесть внутренних органов (пищевод, желчный пузырь, желудок, тонкий и толстый кишечник, мочевой пузырь).

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

«Отважный учитель Инь [Си] чудесным образом [обрел] связь с сокровенными принципами. [Он] покинул свой город, [где] бескрайние и изменчивые свойства [вещей] зарождаются. [Когда его] проникновенные слова были произнесены, мириады тягот прекратились. [Им] был изложен текст в пять тысяч иероглифов, [но] заслуга не в нем самом <…>. [Он] обратил [в веру], привел к миру и порядку Западные края, и волны [учения] распространились на Восточную Цинь[7]. Безмерная признательность [других] стала причиной его почитания».

Из этого всего можно заключить, что семья Яо, скорее всего, была осведомлена о концепции *хуа ху*, что не только объясняет столь частое стирание границ между двумя религиями в надписях на стеле, но и указывает на возможную связь донаторов с Лоугуаньдао 樓觀道 — еще одним ответвлением даосизма, получившим широкое распространение на севере Китая [Li, 2009, p. 121].

На правой стороне стелы среди молитв донаторов можно прочесть следующее:

殖果有因，因中果生。信者善□，從明至明。福來照果，果以瑛榮。

«Плоды произрастают из причин, в самих причинах зреют плоды. Верующие, что добры <…>, следуя за просветлением, [сами] достигнут просветления. Благословение ниспосылается, озаряя плоды, плоды таким образом украшаются славой».

Фраза о произрастании плодов из причин, скорее всего, отсылает к концепции «Шести причин и Пяти плодов» (*лю инь у го* 六因五果), принадлежащей буддийской школе Сарвастивада [Ван, 2016, с. 16]. Касательно фразы *цун мин чжи мин* 從明至明, она перекликается с практически идентичной ей по смыслу фразой *цун мин жу мин* 從明入明 в тридцать пятой главе «Большой Сукхавативвьюха сутры» («Улян шоуцзин» 無量壽經):

善人行善。從樂入樂。從明入明。惡人行惡。從苦入苦。從冥入冥。 [Ся и др., 2012, с. 965].

«Добродетельный человек, творящий добро, следуя за радостью достигнет радости, следуя за просветлением достигнет просветления. Злой человек, творящий зло, следуя страданиям, обретает страдания, следуя тьме достигнет тьмы».

Как и в тексте стелы, в данном отрывке говорится о том, что благая и плохая карма созревают, они приносят плоды добра и плоды зла соответственно.

Исследование правой и левой сторон скульптурной стелы Яо Бодо позволяет сделать ряд выводов о взаимовлиянии буддизма и даосизма в эпоху Северных династий.

[7] Восточная Цинь (Дун Цинь 東秦) — другое название государства Ци 齊 в период Сражающихся царств (Чжань-го 戰國, V–III вв. до н. э.), названное так в противопоставление государству Цинь, расположенному на западе.

Во-первых, стела служит наглядным примером адаптации буддийских концепций в даосской традиции, прежде всего через труды школы Линбао. Такие термины, как «Три пути» (*сань ту*), «Брахма» (*фань*) и «звуки Брахмы» (*фань инь*), сохраняя буддийское происхождение, были переосмыслены в рамках даосской космологии, что отразилось в надписях стелы. Все это наглядно показывает, как буддийские элементы интегрировались в даосскую доктрину.

Во-вторых, важным аспектом в данном исследовании является установление связи стелы с доктриной «обращения варваров» (*хуа ху*) и школой Лоугуаньдао. Это указывает на попытки даосов того времени не только легитимизировать заимствование буддийских терминов и концепций для их трансформации в даосских практиках, но и утвердить свое учение как первоисточник буддийских идей, подчеркивая культурное и религиозное превосходство.

Таким образом, стела Яо Бодо представляет собой важный артефакт, иллюстрирующий, как буддийское влияние способствовало упорядочению и укреплению структуры даосизма. Буддизм не разрушал сущность даосизма, а наоборот — обогащал его новыми интерпретациями и формами выражения. Данный памятник подчеркивает роль региональных традиций, интеллектуальных элит и буддийской визуальной культуры в формировании религиозной картины раннесредневекового Китая.

Перевод надписей скульптурной стелы Яо Бодо (правая и левая стороны)

Правая сторона

Лян Дунцзи чистой веры приносит в дар, Ху Нюйцзинь чистой веры приносит в дар, Ху Шэнъань чистой веры приносит в дар, Ню Мяоцзян чистой веры приносит в дар, Ван Чжинюй чистой веры приносит в дар. Молим, чтобы те, кто совершают благие деяния достигли [успеха в своих] свершениях, а те, кто взращивают [в себе] добродетель, достигли [цели]. Плоды произрастают из причин, в самих причинах зреют плоды. Верующие, что добры <…>, следуя за просветлением, [сами] достигнут просветления. Благословение ниспосылается, озаряя плоды, плоды таким образом украшаются славой. [Верующие] будут парить средь пустоты, [где] тихо звучат звуки Брахмы. Божества и бессмертные станут [их] спутниками, [и они] окинут взглядом Нефритовую столицу. Отбросив мирское, [они] будут следовать Дао, ведь главное в жизни — очищение души. Молим, чтобы чиновники всех созвездий, правители провинций, начальники округов и уездов — [все они] наставляли народ через добродетель. Пусть [их] указы будут полны [мудрости], а управление делами — справедливым и беспристрастным. Если благое учение распространится, народ [будет] с радостью благоговеть [перед ним] и будет следовать [ему]. [Тогда все их] владения будут пребывать в мире и благоденствии, [а] изящные песнопения будут обновляться изо дня в день. Дао способно спасать все сущее, вера [делает] мутное чистым. [Словно] извечные пахотные земли, [Дао] взращивает человеколюбие и дает возможность сблизиться [с ним]. Слева — плоские, справа — возвышенные, череда гор Бэйгу [возвы-

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

шается], примыкая к воде. [У их подножия] множество родников сливаются [в единый поток], собираясь в этом месте в реку. [Там, где царит] великолепие сверкающих [на солнце волн], [где] лес человеколюбия обрамляет берега, почтенные мудрецы рождаются в сей обители. [Изготовление] божественного образа было успешно завершено, на это есть причина. [Семья Яо] спокойно живет в обители человеколюбия, не склоняясь [ни на одну, ни на другую сторону]. Изображения [на стеле] сияют, словно нефрит, а изысканные узоры сплетаются воедино. Воздвигнутая на горной вершине, [стела] тесно связана с горой. Миллионы кальп она будет нерушимой, божества и бессмертные будут приходить и уходить. [Все] желания будут удовлетворены <…>, и долголетие [членов рода] продлится вовеки.

清信梁冬姬供養。清信胡女進供養。清信胡盛安供養。清信牛妙薑供養。清信王職女供養。願造功者就，修德者成。殖果有因，因中果生。信者善□，從明至明。福來照果，果以瑛榮。虛中游翔，梵音希聲。神仙為友，歷觀玉京。舍俗就道，貴在心精。願星宿群僚，牧守令長，以德導民。文條眾備，處物理均。善教既舒，民樂仰遵。邑景寧泰，雅詠日新。道能濟物，信與冥純。恆恆原隰，仁栽可親。左平右太，北顧頻山。眾泉合流，註於茲川。洸洸濟濟，仁林俠邊。宗宗英儒，得生於間。神像功就，於茲有緣。安所仁裡，不垂不偏。其圖玉瑩，綺飾交連。既建嶽峙，與山齊連。兆劫不移，往來神仙。所願如□，壽命長延。

Левая сторона

Приверженец даосизма Яо Вэньцянь приносит в дар, Яо Бодо приносит в дар, Яо Болун приносит в дар, Яо Динлун приносит в дар, Яо Боян приносит в дар, Яо Тяньчан приносит в дар. Молим [Небесного] Владыку-повелителя, чтобы правящие страной через [естественные] законы вещей распространяли учение. Распространяя учение среди множества людей, [они явят миру его] благую славу, что проникнет в далекие [земли]. Племена окраин смиренно покорятся, а бедствия сами исчезнут. Добродетель изольется на мириады жилищ, [и] благие предзнаменования [затмят собой] дурные, [словно] заросли. Народ будет радоваться чистоте и искренности, а чиновники — [чтить] умеренность, верность и благородство. Дао [будет находиться] в гармонии с божественным откликом, [и] род [Яо] продлиться без конца. С Дао, взятым за основу, [члены рода Яо] устремляют [свой] взор к бессмертным. Молим, дабы три родоначальника и пять предков даосского приверженца Яо Бодо, отцы и матери в семи поколениях, умершие в прошлом и потом переродившиеся родственники — если они проходят Три пути [повинностей], — скорее обрели освобождение, обрели избавление от мук заточения и тюрьмы, вознеслись в Южный дворец, в земли божественных краев. Если же им суждено вновь низкое рождение [в мире людей], пусть *хоу* или *ван* станет им отцом. Да пребудут родители Бодо, братья, жены, дети, старшие и младшие едиными в сердце и вере, почитая Дао как высший принцип. [Пусть] учатся [истинам] долголетия, [дабы] божества и бессмертные стали их спутниками.

[Да обретут они] счастье, радость и процветание, [и] потомки их унаследуют сие. Исполнится всё, чего возжелают. <…> божества [и бессмертные?]

<…> таким образом взрастят счастье [в будущем путем свершения добрых деяний], [их] заслуги и добродетели <…>.

道民姚文遷供養。姚伯多供養。姚伯龍供養。姚定龍供養。姚伯養供養。姚天常供養。願帝主國王，以物敷教。敷教濟濟，休問遠彰。邊夷賓伏，災害自亡。德流兆廬，善瑞榛祥。民樂貞信，臣節忠良。道協靈應，族延未央。以道為基，與仙相望。願道民姚伯多三宗五祖，七世父母，前亡後化眷屬，若在三途，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之土。若更下生。侯王為父。當令伯多父母，兄弟，妻息大小，均心同信，尊道為主，學以長生，神仙為情侶，福慶隆昌，子孫斯與，所願克成，□□神□如此種福，功德（下闕）。

Список литературы / References

1. Белая И. В., Головач Н. Н. Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. I: К вопросам авторства и стиля. *Ориенталистика*. 2025. № 8 (4-5). С. 603–617. [Belaya I. V., Golovach N. N. The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part I: To Questions of Authorship and Style. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):603–617 (in Russ.)].
2. Ван Мэнхань 王梦菡, Юэ Хунцзи 岳红记. Лунь кэгун дуй «Яо Бодо цзаосян тицзи» шуфа ишу дэ инсян 论刻工对《姚伯多造像题记》书法艺术的影响 (О влиянии резчиков на каллиграфическое искусство стелы Яо Бо-до). *Шанло сюэюань сюэбао* 商洛学院学报 (*Журнал Шанлоского университета*). 2015. Т. 29. № 1. С. 48–52 [Wang Menghan, Yue Hongji. Lun kegong dui “Yao Bodo zaoxiang tiji” shufa yishu de yingxiang (On the Influence of Engravers on the Calligraphic Art of the Yao Bodo Stele Inscription). *Journal of Shangluo University*. 2015;29(1):48–52 (in Chinese)].
3. Ван Сун 王颂. Хуаянь чжи иньго беи сюэшо 华严之因果别义学说 (Особое учение о причине и следствии в школе Хуаянь). *Цзунцзяо* 宗教 (*Религия*). 2016. № 3. С. 15–20 [Wang Song. Huayan zhi yinguo bieyi xueshuo (The Special Doctrine of Cause and Effect in the Huayan School). *Religion*. 2016. No. 3, pp. 15–20 (in Chinese)].
4. *Дао цзан* 道藏 (*Даосский канон*). В 36 т. Шанхай: Шанхай шудянь 上海書店, 1988 [*Dao zang* (*Daoist Canon*). In 36 vols. Shanghai: Shanghai shudian, 1988 (in Chinese)].
5. Дин Фубао 丁福保. *Фо сюэ да цыдянь* 佛學大辭典 (*Большой словарь буддизма*). Тайбэй: Хуацзан цзинцзун сюэхуэй 華藏淨宗學會. 2012 [Ding Fubao. *Fo xue da cidian* (*Great Dictionary of Buddhism*). Taipei: Huazang jingzong xuehui, 2012 (in Chinese)].
6. Ло Чжэнъюй 羅振玉 (сост.) *Дуньхуан шиши ишу* 敦煌石室遺書 (*Дуньхуанские рукописи из каменных пещер*). Пекин: Сунфэньши 誦芬室, 1909 [Luo Zhenyu (comp.) *Dunhuang shishi yishu* (*Dunhuang Manuscripts from the Stone Chambers*). Beijing: Songfenshi, 1909 (in Chinese)].
7. Се Шивэй 謝世維. Фаньтянь, фаньшу юй фаньинь: даоцзяо Линбао цзиндянь чжун дэ фань гуаньнянь 梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念 (Небо Брахмы, письмена Брахмы и звуки Брахмы: концепция

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

Брахмы в даосских текстах школы Линбао). *Фужэнь цзунцзяо яньцзю* 輔仁宗教研究 (*Исследования религии при университете Фужэнь*). 2011. № 22. С. 139–180 [Xie Shiwei. Fantian, fanshu yu fanyin: Daojiao Lingbao jingdian zhong de fan guannian (Brahma's Heaven, Brahma's Script, and Brahma's Sound: The Concept of Brahma in Daoist Lingbao Scriptures). *Fu Ren Religious Studies*. 2011. No. 22, pp. 139–180 (in Chinese)].

8. Ся Ляньцзюй цзюйши 夏蓮居居士, Цзин Кунлао фаши 淨空老法師, Хуан Няньцзу цзюйши 黄念祖居士. *Фо шо дачэн уляншоу чжуанъянь цинцзин пиндэн цзюэ цзин кэчжу* 佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註 (*Комментированное издание сутры Будды о Бесконечной Жизни Великой Колесницы, Величественной, Чистой и Равностной Пробужденности*). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 线装书局, 2012 [Xia Lianju jushi, Jing Kong lao fashi, Huang Nianzu jushi. *Fo shuo dacheng wuliangshou zhuangyan qingjing pingdeng jue jing ke zhu* (*Annotated Edition of the Buddha's Sutra on the Infinite Life, Majestic, Pure, and Equal Enlightenment of the Great Vehicle*). Beijing: Xianzhuang shuju, 2012 (in Chinese)].
9. Чжан Пэн 张鹏. Цун «Яо Бодо цзаосян цзи» кань бэйчао цзаосян цзи дэ вэньти лайюань 从《姚伯多造像记》看北朝造像记的文体来源 (Источники стиля эпитафий на скульптурных стелах эпохи Северных династий на примере скульптурной стелы Яо Бодо). *Сяньян шифань сюэюань сюэбао* 咸阳师范学院学报 (*Журнал Сяньянского педагогического университета*). 2012. Т. 27. № 3. С. 88–92 [Zhang Peng. Cong "Yao Bodo zaoxiang ji" kan bei chao zaoxiang ji de wenti laiyuan (Sources of the Style of Epitaphs on Sculptural Steles of the Northern Dynasties Based on the Yao Bodo Stele). *Journal of Xianyang Normal University*. 2012. Vol. 27. No. 3, pp. 88–92 (in Chinese)].
10. Bokenkamp S. R. The Yao Boduo Stele as Evidence for the "Dao-Buddhism" of the Early Lingbao Scriptures. *Cahiers d'Extrême-Asie*. 1996. Vol. 9, pp. 55–67.
11. Bokenkamp S. R. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.
12. Kohn L. *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Michigan: Center for the Chinese Studies. 1999.
13. Li Yangzheng. *History of Chinese Taoism*. comp. & transl. by Yan Zhonghu. Beijing: Foreign Languages Press, 2009.

Информация об авторах

Белая Ирина Витальевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела искусства и материальной культуры, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; belaya-irina@rambler.ru, https:orcid.org/0000-0002-3453-4196.

Головач Николай Николаевич — аспирант Отдела Дальнего Востока, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург; Россия, nickrak281@gmail.com, https:orcid.org/0009-0005-2678-4530.

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 10.11.2025; одобрена рецензентами 17.02.2026; принята к публикации 18.02.2026; опубликована 30.03.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Belaya Irina Vital'evna — Dr. Habil. (Philos.), Leading Researcher, Art and Material Culture Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; belaya-irina@rambler.ru, https:orcid.org/0000-0002-3453-4196.

Golovach Nikolai Nikolaevich — Postgraduate Student, Far Eastern Studies Department, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia; nickrak281@gmail.com, https:orcid.org/0009-0005-2678-4530.

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 10.11.2025; approved after reviewing 17.02.2026; accepted for publication 18.02.2026; published 30.03.2026.

The authors have read and approved the final manuscript

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

HISTORY OF THE EAST
Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья Исторические науки
УДК 1(092) + 28-1 + 297.1 + 82-94
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-57-74

«Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 2

Перевод с арабского, предисловие и комментарий
Михаила Сергеевича Паленко

Академический колледж «Ахва», Шикмим, Израиль,
m-pal@outlook.com, https://orcid.org/0000-0002-5593-0024

Аннотация. Данная публикация является второй частью произведения ат-Таухиди, в которой он говорит о 7–10 жизнях, после чего следует самая объемная (третья) глава, где автор приводит мнения в основном греческих мыслителей и их последователей в арабо-персидской культуре относительно сути всех десяти жизней. Для ознакомления с предисловием, переводом первой части и полным списком библиографии см.: [Паленко, 2025, с. 255–271].

Ключевые слова: *áдабная* литература, ат-Таухиди, классическое наследие, суфизм, эпистемология, арабский язык

Для цитирования: Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 2. *Ориенталистика*. 2026;9(1):57–74. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-57-74.

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

© Паленко М. С., 2026
© Ориенталистика, 2026

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди
Ориенталистика. 2026;9(1):57–74

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-57-74

“Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 2

Mikhail S. Palenko
(*Translation from Arabic language, Introduction and Comments*)

Achva Academic College, MP. Shikmim, Israel,

m-pal@outlook.com, https://orcid.org/0000-0002-5593-0024

Abstract. This is the Second part of al-Tawhidi’s Epistle, in which the author speaks about the 7–10 lives. After that in the longest (third) chapter of his work he cites opinions of mostly Greek philosophers and their followers in Arabic and Persian cultures regarding the main idea of all ten lives. For initial reading of the Preface, translation of the First part and the full bibliography see: [Palenko, 2025;8(2):255–271].

Keywords: *adab* literature, al-Tawhidi, Classics, Sufism, gnoseology, Arabic language

For citation: Palenko M. S. “Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 2. *Orientalistica*. 2026;9(1):57–74. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-57-74 (in Russian).

Абу Хаййан ат-Таухиди

ПОСЛАНИЕ О ЖИЗНИ

Часть 2

[Жизнь полагания и представлений]

Жизнь седьмая — жизнь полагания и представлений. Это когда о человеке [59] начинают говорить, его вспоминают, и он становится [в какой-то степени] известным. Древние говорили: похвала — это вечность. Когда некто почувствует, что близок к тому, чтобы остаться [во все] времена, то еще больше начинает на это работать, будто «завидел место дождя от сверкнувшей молнии»[1]. Грезит о том во снах. Ищет во всяком напряжении умственных сил. И представляет это по-своему, не так, как это делает [его] товарищ, — согласно своему темпераменту, достоинствам и недостаткам, уму и убеждениям, чутью и рассудительности. Если же тот, кто [прежде] поставил перед собой эту цель, забыл о вечном пребывании и снизошел до поиска упоминания и славы как таковых, ради самих себя, то этим самым он спускается к [первой] жизни чувства и движения. Там человек добивается продолжения рода. Он полагает, что продолжение рода обеспечивает ему личное бессмертие. Даже в языке мы видим это. Говорят: потомок его, то есть произошел от *такого-то*. Его род, то есть его продолжение. Его копия, отпечаток. Разница между жизнью (*ḫайа́(т)*) и бессмертием (*баḳа́ʾ*), мирской жизнью (*ʿи́ш*) и безвременьем (*дава́м*), утверж-

[1] Редкое устойчивое выражение. — *Прим. перев.*

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

© Palenko M. S., 2026
© Orientalistica, 2026

денностью [в нижнем мире] (*саба́т*) и вечностью (*хулд*), бытием (*кавн*) и просто существованием (*вуджу́д*) ясна и понятна. Вполне можно пропустить разъяснение таковой в данном послании для того, чтобы сделать его более легким. Уместно будет сказать [следующее]. Ты можешь говорить об этой разнице после него так, как тебе будет угодно, даже если то и не было абсолютно точным. *Бессмертие — более отвлеченное и общее понятие, нежели жизнь* (курсив мой. — *М. П.*). Как живое, так и неживое обладает этим качеством: перманентность. Жизнь больше сопряжена с чувствами, так как она «замешана» на движении. Бессмертный же может как подчиняться закону движения, так может ему и не подчиняться. Что касается жизни (*‘и́ш*), то это более деликатное понятие, чем жизнь-*хайа́(т)*. Также говорят: вышел человек (суфий. — *М. П.*) в поисках лучшей жизни (*ма‘а́ш*). А до этого выхода он жил обычной жизнью — *хайа́(т)*. О Пречистом Боге говорят: живой (*хайи́*), и не говорят: живущий (*‘а́‘иш*).

Что же до упомянутой «утвержденности» (*саба́т*), то толкованием таковой будет [понятие] укорененность. Его перманентность случайна. Безвременье — в нем продолжение более очевидно, однако на уровне ощущений оно менее уловимо [60].

Вечность (*хулд*) полностью представляет собой вовлеченность в продолжительность, у которой нет предела.

Бытие (*кавн*) подчиняется времени и состоит из превратностей судьбы.

Просто же существование (*вуджу́д*) — не этого порядка явление, ибо оно в действительности находится во власти [непреходящего] «века» (*дахр*). Однако этот «век», когда его принимают за начало времени[2], [якобы повторно] эманирует[3] из него и называется его «детищем», [хотя] таковым [на самом деле остается] само время. В общем, если и похожи друг на друга имена, то разница между ними требует уточнения. Если названия будут различны, то собрать их воедино будет сложно. Когда в определении есть проблеск чувственного, то оно верно. Вернее оно, если в нем утвердился рассудок. Все скрытое в области чувственного проясняется разумом, остается прежним — при его отсутствии. Если бы не эта разница, то прояснение явлений видимого мира при помощи таковых в невидимом стало бы заблуждением, а иллюстрация понятий из невидимого мира словами видимого — просто болтовней[4]. Или все слова[5] смешались бы[6] и [одинаково легко] усваивались; все с легкостью понимали и постигали бы их[7]. Но ни то ни другое не происходит. Если тебе не нравится такое положение дел, то прими то, что есть. Посему не верь явлениям этого мира, где бы ты их не наблюдал, также можешь не сомневаться в явлениях

[2] В оригинале: «*прародителем» времени*. — *Прим. перев.*

[3] В оригинале: «*заимствуется» из него*. — *Прим. перев.*

[4] Автор говорит о невозможности образовывать дефиниции, в основе которых часто лежат родовое и конкретизирующее понятия. — *Прим. перев.*

[5] В оригинале: мн. *дела́*. — *Прим. перев.*

[6] В оригинале: *стали бы явными*. — *Прим. перев.*

[7] Автор приводит еще более грубый пример нивелирования понятий и слов с конкретными значениями, что невозможно в человеческой речи. — *Прим. перев.*

невидимого мира, если даже они доносятся до тебя из глубин времен. Всегда добавляй к аргументу этого мира след или отголосок из иного мира, и наоборот, всегда согласуй невидимое с тем, что наблюдаешь. Это необходимо для того, чтобы ты выработал некоторую аналогию. Мир не так очевиден. Я имею в виду, что мир чувственного граничит с миром рассудка. Тем не менее, если свет чувственного восприятия всепроникающий, то он всегда будет оставаться светом, подобным лунному. Свет же разума, даже в те моменты, когда он не всепроникающ, будет светом, подобным солнечному. Куда луне до солнца! Думаю, так будет яснее. Это шутливое сравнение воспринимается благосклоннее. Если что и было неясно, то стоило это устранить.

Этими пояснениями мы отдалились от предмета обсуждения. Неплохо было бы к нему вернуться. Речь, если же она нашла раздолье, то не остановится. Мысли, если они находят отклик, не прекратятся [61].

[Жизнь Второго совершенства]

Да, что же до восьмого вида жизни, то это жизнь воздаяния. Его получают после того, как испытают уход, называемый смертью. Люди негативно относятся к этому явлению. Нескончаемые усилия, все устремления, изнурительный труд, старание, упование, терпение и показная вежливость, неестественность поведения, вставание и сидение, поклонение и аскетизм, усталость и тяжкая работа, волнение, вопрос и ответ, просьба помощи у других — всё это ради него [воздаяния]. Пришлось упомянуть всё, что выше, ибо оно того стоит. Оно является высшей целью. Это — итог всего. Лучше привести примеры, всё помимо того — тень. То есть суть, всё остальное — след; пробужденность, а всё, что до нее, — сон. *Труды греческих философов, метафизиков*[8] *и натурфилософов, древних и поздних <...> были [посвящены] этой жизни, полной радости и вечного бытия* (*баḳā́ʾ*) (курсив мой. — *М. П.*). Они описывали святость и предел желания рода людского. Там нет того, чтобы не выполнялось желание. Там не уходит возлюбленный. На той «возвышенности» ручей[9], спокойствие и [погружение в] духовность. Суть его нельзя передать словами, потому что оно есть та страна, в которой мы не бывали. К его видам мы не привыкли. Всё это мы могли лишь почувствовать, когда на нас пролился божественный свет. Когда он разлился внутри нас, то мы восприняли его как полное уверование, в котором нет сомнения. Мы видели его воочию, это бесспорно. Восприятие чего-либо разумом есть нечто высшее, нежели уровень чувственного познания. Разум есть господин, а чувства — рабы. Показания господина всегда главнее показаний рабов. Посему мы очистили себя, наши души, освободили наши усилия и энергию от всякого желтого и красного, сладкого и кислого, мягкого и гибкого, вычурного украшательства, бесподобного великолепия. В общем [освободили себя] от всего, что

[8] В оригинале — «*божественников*». Скорее всего, автор имеет в виду школу, развивавшуюся в качественно ином направлении, чем учение натурфилософов, а именно — элеатов, школу *ментализма* и метафизики (т. е. трансцендентного знания). — *Прим. перев.*

[9] Аллюзия на аят 23:50 (Коран).

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

ограничивало и сковывало, подстрекало душу к смерти, роняло достоинство веры, грозило гибелью. Да, мы избавились от наветов зла, внутри и снаружи, желая достичь той жизни, того царства. Чувствовали благодать, радуюсь [его] дуновению. Распахнули сердца его [62] милости, понемногу восходя к этому воздаянию. Клянусь своей жизнью: тот, кто совершал путешествие в страну справедливости, покоя и плодородия, на своем пути проходил все трудности, пустоши, познал, что такое расставание со спутником [на полпути]. Но то, ей богу, нисколько не сложно и не жестоко. Жизнь коротка, беззаботные дни недолги. Всегда подвергаешься какому-то вреду и урону. Всегда приключаются какие-то несчастья и беды. Как только избавишься от одной, постигает другая. Просим у Бога, во власти которого Царствие всех и всего, чтобы он избавил нас от бремени бремени[10] после предыдущего бремени и сподобил нас близостью, скрывающей покой, помог нам в пути и облегчил его, чтобы сердце ликовало, душа успокоилась, разум очистился, сердце исполнилось, вняло и ответило [призыву].

[Два последних вида жизни, 9 и 10]

Таково объяснение восьми видов жизни, представленных в наилучшем исполнении. В их описании еще как-то можно полагаться на язык. А две оставшиеся жизни, одна из которых — жизнь ангелов, а другая — та, о которой просто говорится: Пресвят Бог, самый Великий, Живой. Они не являются теми видами жизни, которые могли бы подчиниться воображению и артикуляции. Их признаки не были сообщены нам для принятия и возвеличивания. Есть опыт[11], который нельзя объяснить! Есть разъяснения, которые, собранные воедино, не дают общей картины. Посему стоит утешать себя и не думать о том, что миновало нас из той обители. Стоит тешиться тем, что явлено нам здесь. И не стоит отправляться в морское плавание без подобающего тому судна, нужных приспособлений, умелого кормчего. Тот объект скрыт от лучей воображения и проникновения разума. Он не знает самости, не имеет границ. Он скрыт от всяких покушений на него тем, что недосягаем по величине и высоте. Мы привязаны к месту и времени, живем в воображении, питаемся иллюзиями и домыслами. Мы пребываем между тем, что было и что наступит. Лучше всего для нас подойдет определение *невежды*. Недостатки суть наши достоинства. То немногое, что дано нам понять, становится возможным только, когда наша природа (глина) очистится [63], разделенность устранится. Это произойдет, когда нас покинут наши иллюзорные взгляды, чувства не будут над нами довлеть, когда наше время перейдет на уровень [непреходящего] века (*дахр*), когда разум осветит нас своей милостью и вложит в нас то, что составляет его суть и неиссякаемый источник. А пока мы пляшем в его материальной тени, мы лишены большого удела (*ḫаẓẓ*) и направляемся к тому, что от нас уйдет. Если мы приняли эту непроницаемость, то речь невозможна об этих двух жизнях. Они не являются жиз-

[10] Повторение присутствует в самом тексте для усиления значения. — *Прим. перев.*

[11] В оригинале: *предложения*. — *Прим. перев.*

нями материи и идеи, упорядочением презренной глины (*ṭи́на*)[12]. На нее можно указать местоимением. Вот это является *тем-то*. Таким образом мы попадаем в тенета речи, которые принуждают нас к собиранию рассеянного, соединению разрозненного. Если бы мы захотели объяснить это при помощи других средств, то не смогли бы, и нас одолела бы скука. Так вернемся же, как обещали, к тому, что говорили древнегреческие и иные философы. В этом есть польза, подтверждение истинности, устранение сомнений, если таковые и были. По возможности добавим это в [наше] повествование, дабы сделать его более красивым и легким для восприятия и понимания. Это увеличило бы доверие в душах слушающих, даст Бог Всемогущий.

[Виды жизни согласно философам]

Гомер говорил: «Велико мое удивление: люди могут поклоняться Пречистому Богу, а вместо этого растрачивают этот дар на поклонение животным и диким зверям». Его ученик отвечал: «Может, это оттого, что они видят, что умирают, как умирают животные». Гомер говорил: «Поэтому мое удивление становится еще больше, ибо они считают, что носят, как одеяние, смертное тело и не понимают, что в этом теле находится живая бессмертная душа». В том, что сказал этот учитель, есть полное разъяснение, полезное предостережение, устраняющее сомнение. По законам мудрости не может быть так, чтобы [64] человек с его достоинствами, такими как ум, здравый смысл, знание и наука, отличался от животных и хищников достижениями в горнем мире, вновь уподоблялся преходящему миру. Я имею в виду разложение и никчемность. Получается, что все эти блага, которыми он наделен, выделен и [особо] отмечен, даны лишь для того, чтобы извлекать выгоды и пользу из бренного мира, скоротечных моментов. И так бесконечно. Не будут они тогда служить подспорьем разуму, который видит скрытое и проясняет его. Этот дар [человеческий], да, выпал на долю этого мира, но служит росту и стремлению войти в иной мир. [Таким образом, он] не растрачивает себя, не мельчает, а напротив, остается, утверждается, «крепнет» и «увеличивается». По этой причине, если некто будет похоронен и не даст [его дар] никаких плодов в иной жизни после того, как действовал в этой, не облегчил [свою] жизнь сейчас, как облегчил в минувшие дни, не исполнился своей внутренней сути и потускнел снаружи, не стал ориентиром, а превратился в показуху для собеседника, то будет сие промахом, а те способности — ущербными. Не будет у того «ни хлеба, ни масла»[13]. Тогда даст о себе знать отчаяние. Поразит разочарование, потеряется [всякая] надежда. Боже упаси нас от этого! Хищные животные отличаются от людей по облику, различаемому взором, и по идее, воспринимаемой умом. Так, человек выделяется из царства хищников и прочих животных [именно] умом и способностью различать между этим миром и тем, умением доходить до истины.

[12] Судя по первой части предложения, автор говорит о гилеморфизме. — *Прим. перев.*

[13] В оригинале: *ни меда, ни молока*. — *Прим. перев.*

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

[Жизнь в соответствии с разумом]

Сократ говорил: «Мы живем естественной жизнью для того, чтобы жить умом. Если жизнь по естеству нужна нам для жизни по уму, то не будем придавать природным силам более, чем того требует необходимость». То, что сказал этот достопочтенный муж, весьма ярко выражает [эту идею]. Тут не требуется дополнительных разъяснений. В завершенной форме явилась то, что [так долго] [65] обсуждалось. Сложилось в [единое] высказывание, прояснились форма и указание.

[Страх смерти]

Сказал Зайд б. Рифа́ʻа[14] своему ученику: «Не бойся смерти тела. Тебе следовало бы бояться смерти души». Ученик сказал: «Почему ты говоришь “бойтесь смерти души”, ведь разумная душа, согласно тебе же, бессмертна?» Он отвечал: «Если разумная душа от уровня разумности перейдет на уровень животной души, и при этом она не перестала существовать как душа, то она умрет для интеллектуальной жизни».

[Мнение Сиджистани о смерти души]

Абӯ Сулайма́н говорил: «Был прав тот господин, поскольку душа просветляется верными знаниями, непоколебимыми убеждениями, умеренностью во всех делах, совершением необходимых дел, так и покрывается налетом, удаляясь от света, пребывает в косных суевериях, ложных представлениях, совершает порицаемые действия. Оба этих состояния суть противоположности. Нечто отполированное не сравнить с тем, что заржавело. Восходящее не есть заходящее. Лицо не есть затылок. Высокий не подобен низкому. Примеров может быть много, но принцип понятен. Аналогия верна. Принятие [ее] во внимание верно, игнорирование же грозит суровыми последствиями. Промедление глупо. Предостережение похвально. Тот, кто сможет это совершить, будет пользоваться [высочайшим] почетом. Тот, кто стремится к преходящему, сам преходящ. Тот, кто стремится к вечному, сам вечен. Тот, кто ищет, найдет. Тот, кто проявил малодушие, просит о помощи».

[Жизнь духовная и жизнь натуральная]

Софокл говорил: «Тот, кто не знает, что у него, помимо жизни природной, есть другая жизнь, несчастен. Природная жизнь подобна исчезающей тени, траве, которая моментально высыхает. Жизнь такого человека ограничена, и она прервется, как прерывается жизнь животных. Тот, кто знает, что у него есть [иная] драгоценная жизнь, которая проявляется в речи, тот бессмертен. Завидно его положение, он вечен, своими действиями он следует за Богом, Великим и Пречистым».

---

[14] Зайд б. ʻАбдулла́ б. Масʻу́д Рифа́ʻа Абӯ ал-Х̱айр ал-Ха́шими (ум. 1009) — мыслитель, принадлежавший к группе «Братьев чистоты», жил в Рее и Басре, владел всеми науками того времени. — *Прим. изд.* (см.: [*Из посланий...*, 2001]). Одним из главных трудов б. Рифа́ʻи является «Компендиумы по исправлению логики». — *Прим. перев.*

[Выход из бренного мира]

Платон говорил: «Пусть твое рвение выйти за пределы этого мира будет как рвение [66] вернуться с пира домой». Это тоже весьма ясный и правильный пример. Если бы он сказал: «Пусть твое стремление выйти из этого мира будет подобно стремлению покинуть тюрьму [и увидеть] своих близких в цветущих и благоухающих садах», то было бы куда понятнее и ближе к истине.

[Два вида смерти]

Также Платон говорил: «Смерть [по сути] двух видов. Смерть волевая и смерть природная. Тот, кто умертвил себя первой смертью, то природное умирание для него стало его жизнью». Этот пример тоже уместен. Проясним его еще немного, поскольку он так хорош. Высказывания иногда бывают немного неясными, а иногда и вовсе непостижимыми. Иногда — выразительными и служат примером высшей ясности. Потребность разъяснить то, что неясно, более насущна. Когда присутствует необходимая степень ясности, то она не так сильна. Это подобно лучам солнца. Когда они в полной проявленности, то их невозможно уловить. Не так с луной. Ее свет менее интенсивен, и его можно уловить, задержать на нем взгляд. Основываясь на этом соображении, осмелимся толковать то, что явно, при помощи того, что еще более явно. [Можно] толковать то, что более явно, при помощи того, что более правильно, то есть ближе уму, пониманию и постижению. Мы говорим: *волевая смерть* — это подавление губящих страстей, усмирение их поглощающего огня, губительных и прытких мыслей. В таком состоянии освободится разумная душа для принятия ее божественных качеств, совершения правильных действий, пребывания в истинном покое. Если же страсти были раскалены и требовали удовлетворения, а привычки брали свое, то разумная душа будет унижена или вообще потеснена со своих жилищ, или окажется в непримиримой борьбе, боясь за итог и воздаяние. Что же до *природной смерти*, то она не подлежит никакому сомнению, ибо она приходит в результате изменения [67] смесей. Каждый день она всех к себе приближает. Смеси — их количество ограничено. Изменчивость и разложение дают о себе знать как в целом, так и в малом. Время тоже со всеми его перипетиями не работает им на пользу. Оно ускоряет разложение, отдаляет от вечности. Концом всего будет расставание, испытываемое органами чувств. Однако [одновременно] с этим расставанием происходит воссоединение с умом. Так оно и происходит.

Что же до его [Платона] мысли о том, что «*кто умертвил себя*», то этим он хочет сказать, что [этот человек] умерщвляет свою страстную душу. Здесь важно не перепутать имена, несмотря на их сходство[15]. Местами они могут быть идентичными, но значения их различны. Многозначность устраняется в контексте. Поэтому в отдельных случаях нужны примеры и пояснения[16].

---

[15] Имеется в виду слово *нафс* — душа и местоимение сам (тоже *нафс*), т. е. *самого себя* в контексте. — *Прим. перев.*

[16] В оригинале: *логический прием, «инструмент»*. — *Прим. перев.*

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

Что касается до [высказывания] «*природное умирание для него стало его жизнью*», то объяснение содержится выше.

[Умерщвление страстей]

Демокрит говорил: «Погаси страсти в душе, а не умерщвляй душу в страстях. Если ты умертвил страсти в ней, то ты направил их [к более далеким] “страстям”. Если погубил душу в страстях, то ты поставил ей запрет на [эти далекие] “страсти”». Этим он хочет сказать, что если ты лишаешь ее ближайших благ, то даруешь ей ее дальнейшие блага. Аналогично, если ты погружаешь ее в ближайшие цели, то это становится препятствием между твоей душой и ее высокими целями. Это ясно.

Пифагор говорил: «Душа — это море страстей. Разум же есть тихая гавань[17]. Мудрость — море добра, незнание — море заблуждений. А смерть — стихия[18] жизни».

[Смерть — добро или зло?]

Диофанта [Александрийского] спросили: «Что бы ты сказал о смерти? Добро это или зло?» «Какое добро, когда ты расстаешься с любимыми и уважающими тебя людьми?» [Добро здесь в том, что] смерть несет освобождение от плена и болезней[19] [68].

Никомаху[20] поведали об этом, и он сказал: «Прекрасно наше последнее прибежище! Но как быть с расставанием со своими любимыми? А как быть с теми испытаниями, которыми нам грозят боги?»

Это указание на неверное воздаяние. К нему его привело неправильное убеждение. «*Боги*» — ведь это вымысел.

Слышал, как некто из отшельников говорил, умирая и смотря на друзей и приятелей, собравшихся в изголовье: «Что может быть болезненней расставания с друзьями?!» Тогда я сказал ему: «Если ты уверен в том, что примкнешь к друзьям, которые ушли раньше, то не сожалей о друзьях, которых ты оставишь. А если не уверен, то и не печалься. Нет веры, нет и тебя. В этом [самая сильная] боль».

Анаксагор сказал: «Как смерть ужасна для того, чья жизнь была сладкой, и наоборот — для того, чья жизнь была несносной». Неправильно говорить, что смерть только ужасна или только желанна. Нет. Лучше сказать, что смерть не является ни хорошей, ни плохой. Она относительна того или иного [случая].

[Души и тела]

Пифагор говорил: «Природные явления в этом мире помечены многочисленными знаками». Это помогает увидеть сокровенное в нем. Он находится отра-

[17] В оригинале: *море спасения*. — *Прим. перев.*

[18] В оригинале: *море*. — *Прим. перев.*

[19] В оригинале: *починки и поломки*. — *Прим. перев.*

[20] Отец Аристотеля, врач при дворе македонского царя Аминты III. — *Прим. изд.* (см.: [*Из посланий…*, 2001]).

жением иного мира. Посмотрите, природа не породила представителей человеческого рода [одинаково] полноценными в частях тела и «приспособлениях». Есть среди них совершенные. Я имею в виду, что у них есть язык, глаза, руки, ноги и прочее необходимые органы, которыми они добывают видимые и невидимые блага. Есть и пораженные люди, с недостатками. Например, у них может не быть рук или глаз. Они могут быть поражены иными недостатками и увечьями. В равной [69] степени это относится и к их душам. Я имею в виду, что есть полноценные, благодетельные души, чистые и чтущие. Есть низкие, подлые, слабые и попирающие. Есть души средние. Из этого мы можем сделать следующий вывод. Как те, которые лишены этих «приспособлений», необходимых для добывания благ, мучаются здесь, так и злые души — их посмертная участь не завидна.

[Счастье и несчастье]

Абӯ Сулаймáн[21] говорил: «Вполне достаточно этого разъяснения о несчастье и счастливой доле». Он говорил [так]: «Если бы некто сказал, что слепой, немой, вечно больной или тот, кто похож на них, несчастен, то он был бы недалек от правды. Если бы сказал, что проницательный, умеющий говорить, здоровый и статный, счастлив, то тоже был бы прав. То же самое мы наблюдаем и в следующем случае. Тот, кто полагает, что добродетельный, знающий и мудрый в загробном мире [будет] счастлив, а пресытившийся злой невежда в нем будет мучиться, тоже будет прав. Здесь работает это правило».

[Степени людей]

Абӯ Закарийáʾ аṣ-Ṣáймари[22] говорил: «Степени человека суть благочестивый ученый и вредоносный ученый; благочестивый невежда и вредоносный невежда». Он пояснял. В основу этого разделения положен принцип: ученый может быть «плохим» и «хорошим», и невежда тоже. Это решается в этой жизни и в вечной, внешне и по сути, то есть при жизни и после нее [70].

[Лицезрение иной жизни]

ʻЙса б. Зýрʻа[23] говорил: «Некоторые наши друзья-христиане, которые приняли философию, стали монахами и вели аскетичный образ жизни, говорили:

[21] Муḥáммад б. Ṭáхир б. Бахрáм ас-Сиджистáни ал-Мáнṭиḳи (912–985) — ученый-логик, ученик Абӯ Бишра Мáтты б. Йýнуса, Йáḥъи б. ʻÁди, изучавший эстетические, философские проблемы, суфизм. Испытал влияние Платона, неоплатоников, философии ислама. Общая направленность его стилистики, несмотря на преобладание вопросов логики в кругу его научных интересов, не избежала, подобно методу большинства философов того времени (X в.), влияния ал-Джáḥиẓа (ум. 868). — *Прим. перев.*

[22] Собеседник ат-Таухиди, неоднократно упомянутый им в «Приобретенных знаниях» (999). — *Прим. изд.* (см.: [*Из посланий…*, 2001]).

[23] ʼАбý ʻÁли ʻЙса б. Исḥáк б. Зýрʻа (ум. 982–1028/1056?), видный ученый-христианин из Багдада, знаток логики и философии, переводчик. — *Прим. изд.* (см.: [*Из посланий…*, 2001]).

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

“Как может человек доподлинно увидеть потустороннюю жизнь? Ведь его ум блуждает в юдоли страсти. Его ум занят тем, как бы раздобыть побольше наслаждений. Он идет путем, который для него предопределил сложившийся образ жизни. Его вера повреждена [всевозможными] заблуждениями”. Клянусь Богом, если бы он смог выйти из своего гневного состояния, отказаться от желаемой им силы, оказаться в саду ясности, в окружении чистоты и блеска, то та привязанность, которая развивалась и усиливалась, укоренялась и возрастала с годами, обнаружила бы *соринку в глазу*, *обагрила бы лоб*[24], потушила бы злобу, отвела его от [привычного] образа жизни, стала бы камнем [преткновения][25]. Но может ли это случиться? Он полностью погружен в страсти, поражен сомнениями. Не тренирует себя. Избегает совета, перечит наставнику. К тому, что вредит, склонен, того, что может быть полезным, избегает».

Абӯ ал-Х̱айр ал-Х̱аммáр[26] говорил: «Воистину, сложно человеку выйти из этого мира. Все из-за его строения, из-за которого он погружен в чувственный мир. Если бы он знал, что по строению своему он, да, является человеком, но исполняется по мудрости своей, то понял, что составное имеет смысл тогда, когда оно подчинено чему-то несоставному. Одна из форм существования человека есть тень другой. Тень иллюзорна. Источник тени — постоянен. Он думает: что останется от моего тела, то [71] будет и в уме. [Так] он привыкает к составному. Дело доходит до того, что он начинает пугаться и сторониться несоставного. Все потому, что это нельзя воспринять чувством, я имею в виду смерть. А нельзя потому, что оно совокупно (несоставное. — *М. П.*). Насколько неполноценному человеку сложно уйти из этой жизни, настолько же легко от нее удалиться благодетельному. Причина [кроется в том], что если бы он был осведомлен о делах потустороннего мира, далеким от смерти, то пришел бы к своей несоставной [природе], которая не соответствует составному. Также он бы узнал, что живет в иллюзии, что его природа состоит из идеи и материи. Он пришел бы к одной лишь простоте или идее [своей жизни]. Высшая благодарность успокаивает душу. Она избавляет от волнений, приносит сострадание. Здесь начинается стремление к Пречистому Богу, к высшему миру, тому, что было уготовано Им для познавших Его единовозможность, добивающихся Его расположения, желающих служить Ему, усердных на его пути, стремящихся узреть проблески, исходящие от Него».

[Несведущие сердца]

Абӯ Сулаймáн сказал: «По причине смятения душ от этих истин люди перестали видеть сердцем». Ал-’Áндалуси сказал: «Что есть слепота сердца? Она есть непреднамеренное совершение им ошибок из-за несовершенства смеси,

[24] Аллюзии автора этих слов (багдадского христианина) на учение и муки Иисуса Христа. — *Прим. перев.*

[25] Аллюзия христианина ’Ибн Зýрʻи на ВЗ (Ис. 8:14). — *Прим. перев.*

[26] ’Ибн Сувáр б. Бāбáā б. Багрáм, Абӯ ал-Х̱айр, известный как Ибн ал-Х̱аммáр, выдающийся багдадский логик. — *Прим. изд.* (см.: [*Из посланий…*, 2001]).

скверности нрава». Добавил: «Невежество в здравом уме подобно сновидениям. Осознание чувств озаряет разум. Оно двух видов, как и озарение ума. Первое осознание чувств — это когда субъект вовлекается в чувственные дела, погружается в них с хитростью, злобой, коварством, подозрительностью и обманом. Второй — это когда он приходит к своей душе, нутру, истине, начинает познавать ее [душу], тренирует ум, совершает возвышающие, справедливые поступки [72], находится в правильных и благостных состояниях. В итоге он видит проблески высшего, приобретает высокие [моральные] качества. Внешне он прилежен. Внутри воспитан и чист, становится подобен щедрому повелителю. Этот пример [я привел] ради прояснения [образа]. Слова [ведь] строптивы. Их сочетания суть соблазн. Ты либо делаешь нечто [при помощи них] ущербным, либо воспаряешь к ненужным высотам».

[Озарение ума]

Один из видов озарения ума состоит в том, что дает человеку представление об уникальности своей души. [Он также состоит в том,] что апеллирует к разуму, стремящемуся к приобретению вечной жизни и оставлению жизни мертвой и скоротечной. Если бы ты сказал: как это возможно? Он позволяет приобретать жизнь вечную из преходящей?» И в этом ты обнаружишь начало своей неосведомленности. Это есть самые опасные противники твои. Ты можешь зажечь свой факел от другого факела, который вот-вот потухнет. Второй будет продолжать гореть, а первый перестанет. Но ты скажешь: «Этот второй, после того как он был зажжен, обязательно потухнет». Знай же, что так оно и будет, потому что ты перенес нечто по аналогии из обычного времени во время истины, перенеся [туда] и свойства этой вещи. [В то же время] эта аналогия не противоречива: вечный факел зажегся от того, что потух. Тот, кто строит свою вечную жизнь из преходящей, идет от временной жизни к бесконечной. Я имею в виду, что время есть фон [непреходящего] века. То, что сохраняло свою *сущность* во времени, сохранится и для [непреходящего] века. Нет разделителя между временем и веком. Конец времен соединен с началом века. Он и есть время, проявленное в этом мире. А время есть век, только в ином мире. Не удивляйся тому, что временное переходит в непреходящее на уровне души и сути [73].

Две этих жизни суть одно и то же. Между ними стоит смерть. Солнце тоже одно, даже если между ним и Землей есть его диск и лучи, пролитые на нее.

[Как получить совершенство]

Отвели дух на иных темах, и беседа немного затянулась. Вернемся же теперь к рассматриваемому вопросу. Другой вид [озарения ума] состоит в том, что наделяет человека полным совершенством. Не подобрать слов в этом мире для его описания. Не может о том знать никто из рода человеческого. Оно не было затронуто пророками (*мир да будет с ними*) и особыми мнениями философов. Оно есть нечто среднее между красивым намеком и ясным изложением. Здесь мы обойдемся без всякого указания, доказательства и разных толков. Ибо искомое уже воплощается, а желаемое ощущается. Предмет вожделений становится сущим. Нет ничего лучше, чем приближение к этим

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

путям, проясненным умом и ведомым к цели. Скорее трать немногочисленные дни и скоротечные часы на приобретение этих высоких ступеней, уровней почета, благодатных и светлых состояний!

[Мнения людей о смерти]

Абӯ Сулайма́н говорил: «Люди в отношении их мнений о смерти делятся на три категории. Богатый и знатный, имеющий состояние и влияние, презирает смерть в явной форме. Бедный, несчастный и невезучий, лишенный благ и вызывающий жалость, напротив, желает смерти. Почему ее ненавидит первый? Он привык получать удовольствия, утопать в страстях, наслаждаться благами, даже если все это в конечном счете уходит, исчезает и надоедает.

Второй, я имею в виду бедного, желает смерти, дабы избавиться от угнетающей его кручины, [74] снедающего гнева, постыдной потребности, растущего сожаления, одолевающей скуки. Эти двое, несмотря на столь значительную разницу между ними, [одинаково] несчастны и неполноценны. Они споткнулись и заблудились. Угодили в глубочайшую пропасть. Нет того, кто мог бы их вызволить [оттуда] и помочь им. Нет того, кто проникся бы их бедой, и нет у них советчика».

[Также Абӯ Сулайма́н] сказал: «Что касается третьего [вида], то это — мудрец, который крепко держится иной жизни. Он не переживает за воздаяние в ней. Он прилагает много усилий для приобретения нужного подкрепления и провианта для [перехода] в чистую жизнь, которая противоположна жизни, помутневшей и загрязненной. Его старания и доля определяются его прозрением и тягой к Высочайшему Богу, знанием о Всевышнем, убежденностью души, шагами по прямому пути, приближением, возвышением и тоской. Возвышение будет соответствовать чистоте. Это изложение не для всякого уха, “дождь” не для каждой нивы, источник, из которого не всякий водонос приносит воду, песня, которая услаждает не каждый слух, разговор, понять который дано не каждому знатоку».

Сказал [Абӯ Сулайма́н]: «Сии мудрости были запрещены, поскольку людьми овладело натурное начало, они были обмануты преходящим миром, соблазнила молодость, опьянило вино, пленили страсти, они подверглись гибели. Что поделаешь?[27] Истина в их умах воспринимается как какой-то проблеск света, а мудрость — как нечто сладкое[28] на языке. Не степенями веры поднимаются они к раю и не наставлениями мудрецов очищаются от загрязнений, сомнений и дум». Абӯ Сулайма́н, если погружается в эту тему, то тут же превращается в выдающегося декламатора. Нет ему равных, кто бы смог сказать лучше него, «обогнать скакуна». Достиг он в этом всех возможных пределов. Абӯ Сулайма́н процитировал поэта:

Жизнь в погоне за животными страстями
Не то, о чем толкует философ [75].

[27] В оригинале: *Не беда! — Прим. перев.*

[28] В оригинале: «*некоторое количество проглатываемого, слизываемого языком*». — *Прим. перев.*

Кубок рока — каждый изопьет из него в равной мере,
И глупый, и проницательный.
Глупец и остроумный сравняются под землей[29].
Проси теперь у земли, чтобы она
Устранила сомнение и подозрение,
[Ответила] на мучительный вопрос[30].

И продолжил: «Такой образ [жизни] (2-я и 3-я строки. — *М. П.*) — гибель для зазнавшейся молодежи, которая не вникает в суть дел. Она в плену представлений, навязанных традициями. Искаженные убеждения — следствие пребывания [их] во зле. Утверждающий это (поэт. — *М. П.*) противоречит вере, скинул с себя оковы стыдливости. Он обнаружил свою неосведомленность, уводит от мудрости, порождает подозрения в слабых душонках и неотягченных умах».

[Иллюзия равенства]

Как он жалок! Неужели из-за того, что добродетельный и бесполезный, знающий и невежда лягут под землей (3–5-я строки. — *М.П.*), они сравняются в [мире] воздаяния? Разве одинаковы [состояния] тех, кто отправляется в разные страны и приходит к разным местам? Каждый получает свое! Группа людей зашла в некий дом, и, несмотря на то что все они были усажены в одном и том же месте, каждый из них пользовался разным почетом и приемом. Потом ты говоришь (6-я строка. — *М. П.*): *проси теперь у земли*… Она, да, скрыла их тела, кости. Но не скрыла ни их неверие, ни веру, ни происхождение и знатность, ни мудрость, ни глупость, ни повиновение, ни сопротивление, ни слова, ни поступки, ни убежденность, ни сомнение, ни аскетизм, ни величания [Бога], ни знание, ни понимание единовозможности [Всевышнего], ни добро, ни зло [76], ни произвол, ни справедливость. Возвращение в иную жизнь определяется [частью] перечисленных [выше] состояний и подобных им, которые не были упомянуты. Возвращение в иной мир не зависит от разлагающихся тел, гниющих трупов, зловонных туш, растворяющихся жиров, вытекающего гноя. Всё это — «раковины». А где же жемчуг, хранящийся в них? Как же различны драгоценности и [хранящая их] шкатулка! Содержание и емкость! Тонкие материи и грубые! Плевела и зерна! Вечные сущности и временные признаки!

[Два вида воспринимающих (читающих)]

Потом [Абӯ Сулайма́н] сказал: «Знай же, что те, кто смотрят в эту книгу, подразделяются на два вида. Тот, кто смотрит *на* вещи, и тот, кто смотрит *в суть* вещей. Первый очень смущен, потому что их формы и разнообразие опустошают ум, овладевают чувствами, гонят мысль прочь. Не получит он от этого

[29] В [словаре] ал-Ва́фӣ: *Прим. изд.* (см.: [Таухиди, 1951]).
وَيحل البليد تَحت ثرى الأر … ض كَمَا حل تحتَهَا اللوذعي.

[30] В [словаре] ал-Ва́фӣ: *Прим. изд.* (см.: [Таухиди, 1951]).
أصبحا رمى تزايل عَنْهَا … فصلها الْجَوْهَري والعرضي.

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

ни плодов разумения, ни пользу. Если теряется плод разумения в начале, то будет потеряна и выгода в дальнейшем. Тот же, кто смотрит *внутрь вещей*, не спешит при их созерцании. Его неспешность ведет к глубокому уразумению. Это уразумение помогает ему отличить верное от неверного, вечное от преходящего, сущностное от случайного, плевела от зерен, рубашку от девичьего халата, дерево от плода. Тогда он поймет, что мирская жизнь есть «кожура» иного мира. И наоборот, вечная жизнь есть «плод» или суть мирского существования. Смерть — это мост, ведущий в нее. Идущему по мосту было бы лучше взять с собой духовную пищу (аз-за́д, *паек*), подготовить ложе. Появление такого человека в этом мире не было ради вечного пребывания в ней. Оно было для перехода из одного места в другое, которое достойно почета, возвышения и приготовления. Человеку сообщается об этом любым способом[31] и всяким добрым делом. Тот, кто подчинился и ответил [на призыв], пошел прямым путем. Тот, кто воспротивился, скатился [77] в пропасть мучений. Не будет у него реакции, кроме как после отказа от всего, что вводит душу в заблуждение, притупляет ум, замутняет восприятие, представляет преходящую жизнь во всей красе, искажает представление о горней жизни». Он часто декламировал:

Душа тоскует по своей святости.
Тело постоянно заключает ее в себе.
Ее действия, да, выходят из его обители,
Оно не того же с ним рода.
Томление высокого в низком —
Не лучший ли довод о дешевом размене?

Так и есть. В любом случае очевидно, что удалиться от этого места необходимо. Намерение распыляться на ненужные и скоротечные дела неприемлемо. Нужно доподлинно знать путь, ведущий ко второму [миру]. Нужно удостовериться, к чему ведет поиск: к вечному или проходящему, к сущему или к небытию, к совершенству или к ущербности. Что же касается способа выражения[32] каждой старой веры или новой, то он точно повествует о вечности, длительности (*дава́м*), непрекращающейся продолжительности во второй [жизни], какой бы она ни была. Всякая мудрость говорит и призывает ко второй жизни, которая следует за известной нам жизнью. После этих двух способов не осталось ничего, кроме бреда людей, которыми овладели страсти, чьи умы отупели, мечты измельчали, воззрения исказились. Они потеряли дальнозоркость. Нравы их стал низкими. В ином мире им будет сложно. Они полагали, что, поскольку это состояние не видно глазами или подобно наблюдаемому образу, то оно есть не что иное, как выдумка, плод воображения и предположение.

[31] В оригинале: *языком*. — *Прим. перев.*

[32] В оригинале: *языка*. — *Прим. перев.*

[Путаница в отсутствии разума]

Он [Абӯ Сулайма́н] продолжал: «Если бы дело было так, как они утверждают, то не нужно было бы [вовсе] разума и с его поиском, умозрения с его дедукцией, полагания с его представлениями. Наблюдаемое сравнялось бы с незримым. Незримое превратилось бы в наблюдаемое. Явное стало бы подобно скрытому, и наоборот. Суть как след, след как суть[33]. Полагающий так [абсолютно] слеп. Достоин милости и сострадания надеющийся на такое положение дел. Это словно [78] желать, чтобы жемчуга были вынесены на берег без ныряния на глубины, чтобы земля обнаружила свои минералы без их добычи и переработки, чтобы горы рассыпали свои сокровища без подъема на них, чтобы деревья сразу, всегда и везде плодоносили без полива и высадки. Дверь таких желаний никогда не захлопнется… Прозорливый человек, полный правильной решимости, всегда смотрит на мир всесторонне, дальновидно и верно, что направляет его в пути, ведет к своей доле. В нем он укрепляется при помощи озаренного разума, сияющего лучами. Он — признак его рода и вида. Так разумом ему открывается то, что скрыто от чувств. Чувствами иллюстрируется то, что оставляется разумом. В уме видит то, что невозможно[34] в представлениях. <Постижение>[35] направляет в обманчивых иллюзиях. Убежденность приближает к тому, от чего отдаляли сомнения. Все следы наущений и заблуждений стерты. Вера очистилась от загрязнений. Тогда он становится сопричастным непреложной истине, постигает искомое, достигает желаемого. Плод этого сладок, а источник чист. Спокойствие и непоколебимость овладевают им. Таких высот достигал только тот, кто крепко связал себя с верой, очистил взгляд, был полон решимости, хранил преемственность, имел острый “клинок”. Таких мало, но они более желанны».

Однажды я сказал Абӯ Сулайма́ну: «Теоретики из круга Абӯ Ба́кра Муха́ммада бен Закарии ар-Ра́зи[36] процитировали мне следующие два двустишия [79]:

Ума не приложу, потрепанный вид
Предвещает скорый уход. Но куда?
Где поселится душа после выхода
Из разложившихся костей и бренного тела?»

А тот [Абӯ Сулайма́н] сказал: «Что нам до того, что не знает он, куда отправится? Мы же отправимся в вечный рай, неугасаемый, вечно длящийся, почетное место, достойное местопребывание. Рядом с нами будет Повелитель и Творец. Он — необходимая истина. Его ощущает каждый природным, врожденным чутьем. Его желают явно и скрыто. К Нему прибегают в каждом

[33] См. прим. 4, 7.

[34] В оригинале: *отрицается*. — *Прим. перев.*

[35] Лакуна в [Таухиди, 1951], в [*Из посланий…*, 2001] не значится. — *Прим. перев.*

[36] Абӯ Бакр Муха́ммад б. Закари́йа ар-Ра́зи (865–925) — философ, прославившийся также своими талантами в области медицины, получил прозвище Гален арабов. Был сведущ также в музыке, математике, астрономии, химии, логике и филологии. — *Прим. изд*. (см.: [*Из посланий…*, 2001]).

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

жесте и выражении. О Нем повествуют каждое движение и [даже] покой. Он приходит нам на помощь при каждой беде и промахе. От Него высочайший почет и достоинство. Мысль становится умиротворенной, душа смиряется, сердце успокаивается и находит покой только в Нем, при Его поминовении. Невозможен успех, кроме как при Его благословении. Нет радости, кроме как в Его нежном дуновении. [Жизненный] срок продлевается только при Его вмешательстве. Неважное положение исправляется Его заботой. Блуждающий находит приют в воссоединении с Ним. Непокорного (*ма́рид*) ведет Ему милость. Не проходят путь иначе как под Его водительством. Нет спасения от зла, кроме как под Его эгидой. Удивляешься Его промыслу. Прохлада убежденности — плод Его дарований. Не получить счастья кроме как при Его благодетельствовании. Не знаешь сути[37] вещей кроме как в Его повествовании. Радуешься только при повторении имени Его. Нет благословения в деле иначе как после упоминания о Нем. В непроходимых местах помогут Его указания. Больной излечивается только при Его послаблении. Дела свершаются только при Его разрешении. Надежды исполняются при Его покровительстве. Не исполнится срок, если не предаться Его воле. Гордишься только познанием Его. Веришь только Его щедрости. Счастье даруется только тому, кто чтит Его единовозможность. Он тот, кто даровал чувства, дабы наслаждаться его дарами. Дал дыхание [80], чтобы пребывать в пределах Его творения, наградил умом, чтобы озариться изучением Его мира. Наполнил царствие чудесами, чтобы дивились Его мощи. Проявил дела, чтобы признать Его божественность. Скрыл [иные] дела, и в этом Его божественная власть. Щедрость проявляется в сущем. Сила видна в управлении. Мудрость распространяется в упорядоченности. Нужно только понять эту гармонию. Доверие укрепляется щедростью. Вера укореняется в сердце. Знание питательно для души. Языку поручено восхваление. Частям тела — поклонение. Страсть обостряется при встрече[38]. Слава Богу за все это! В том предел тайного учения и человеческих возможностей». Так и есть.

Отход ʼИбн Закари́и [ар-Ра́зи] будет в область смущения, ибо он блуждал и вводил в заблуждение, был слабым и надменным. В своих книгах он воспарял с призывами. Мы уже начали думать, что он и есть властелин. От него просто веяло сомнениями, и мы поняли, что он погиб. Мир [ему]!

В этом послании нам удалось достичь ту цель, которую мы обозначили вначале. Объяснили виды жизней, добавили нечто сжато и от себя там, где это было возможно. Надеюсь, что в душе поведавшего о них то не вызовет неприятия, а его удовлетворение будет [вполне] возможным. Ведь то, что я написал, [было создано мною уже в пору,] когда ум костенеет, «острие покрывается зазубринами», а без дела сидеть невозможно. Годы и силы уже не те. [Время] клонит к земле, притупляет восприятие, лишает разум [сил]. Живешь в каком-то наваждении. Срок уже подходит. Отдохновение — во вла-

[37] В оригинале: *свойств, характеристик, акциденций (нуʻу́т)*. — *Прим. перев.*

[38] *Ср.*: ʼИбн ʻА́раби. Страсть, которая утихает при встрече с любимым, не может быть надежным оплотом. االشوق الذي يسكن باللقاء لا يعول عليه — *Прим. перев.*

сти Бога. Путь, ведущий к Нему, есть вознесение по [невидимым] *ступеням*. На Него мы и надеемся!

На этом заканчивается это послание. Слава единому Богу. Мир последнему пророку, его семье и сподвижникам. Аминь.

Список литературы / References

1. Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 1. *Ориенталистика*. 2025;8(2):255–271 [Palenko M. S. “Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 1. *Orientalistica*. 2025;8(2):255–271 (in Russian)].
2. Таухиди А. *Три послания.* Подготовка, комментарии и издание И. Килани. Дамаск: Французский институт арабских исследований. Дамаск, 1951 (на араб. яз.) [Al- Tawhidi A. *The Three Epistles*. Ed., comment., introd. by I. al-Kilani. Damascus: French Institute of the Arabic studies, 1951 (in Arabic)].
3. *Из посланий Абу Хаййана ат- Таухиди.* Подготовка, введение и комментарии И. С. Ахмад. Дамаск: Министерство культуры САР, 2001 [*Selected from Abu Hayyan al- Tawhidi’s treatises.* Ed., comment., introd. by I. S. Ahmad. Damascus: Ministry of culture of the Arabic Republic of Syria, 2001 (in Arabic)].

Информация об авторе

Паленко Михаил Сергеевич — кандидат философских наук, преподаватель кафедры арабского языка и литературы, Академический колледж «Ахва», Шикмим, Израиль, m-pal@outlook.com, https://orcid.org/0000-0002-5593-0024.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 19.01.2025; одобрена рецензентами 06.04.2025; принята к публикации 10.02.2026; опубликована 30.03.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Mikhail S. Palenko — PhD (Philosophy), Lecturer at the Arabic language and literature Department, Achva Academic College, MP. Shikmim, Israel; m-pal@outlook.com, https://orcid.org/0000-0002-5593-0024.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 19.01.2025; approved after reviewing 06.04.2025; accepted for publication 10.02.2026; published 30.03.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

Научная статья Исторические науки
УДК 94(470.67):003.071
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-75-87

Арабская надпись 1162 г. из дагестанского селения Гельмец — древнейшее датированное письменное свидетельство о строительстве минарета на территории России

Замир Шахбанович Закарияев

Дагестанский государственный университет народного хозяйства, Махачкала, Россия, zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231

Аннотация. Целью статьи является представление результатов изучения уникальной арабской строительной надписи из Южного Дагестана о возведении минарета. Эта средневековая надпись выполнена архаичным арабским почерком «куфи» и находится в высокогорном цахурском селении Гельмец. Она датирована 557 г. *хиджры* (1162 г.), что делает ее древнейшим из обнаруженных на территории России датированных эпиграфических памятников о строительстве или ремонте минаретов. Одновременно это самое раннее достоверное письменное свидетельство о сооружении минарета в Дагестане и России в целом. После обнаружения надписи в 1850 г. И. А. Бартоломеем никто из исследователей ее не видел. Долгие годы считалось, что надпись не сохранилась. Спустя 175 лет точное местонахождение памятника установлено автором статьи во время полевых эпиграфических исследований в Гельмеце. Изучение надписи на месте привело к необходимости внесения корректив и уточнений в прочтение и перевод этого текста, который прежде изучался по не совсем точному рисунку Бартоломея. Появилась возможность для однозначного прочтения имеющейся в тексте даты по *хиджре*. Палеографический анализ надписи позволил поставить точку в этом вопросе. По мнению автора, в надписи приводятся не четыре имени, как считалось прежде, а пять: заказчика или организатора строительства, трех непосредственных строителей и резчика-каллиграфа. Предложено альтернативное прочтение некоторых имен. Имя организатора прочитано впервые. Он упоминается и в другой куфической надписи, выявленной автором в Гельмеце.

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

© Закарияев З. Ш., 2026
© Ориенталистика, 2026

За исключением имени резчика, остальные имена в надписи 1162 г. немусульманские. Строгий стиль куфического письма надписи характерен для раннего этапа распространения ислама в Дагестане. Надпись большей частью лишена диакритики, лишь в нескольких случаях проставлены точки. Помимо прочего, находка памятника расширяет возможности для сравнительного текстологического изучения и уточнения датировки других куфических текстов региона, не имеющих даты. Автор приходит к выводу, что первая мечеть в Гельмеце была построена не позже XI — начала XII в. Фотография надписи публикуется впервые.

Ключевые слова: Арабская эпиграфика, Дагестан, селение Гельмец, надпись, минарет, 1162 год

Для цитирования: Закарияев З. Ш. Арабская надпись 1162 г. из дагестанского селения Гельмец — древнейшее датированное письменное свидетельство о строительстве минарета на территории России. *Ориенталистика*. 2026;9(1):75–87. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-75-87.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-75-87

An Arabic inscription from 1162 from the Dagestani village of Gelmets is the oldest dated written evidence of the construction of a minaret on the territory of Russia

Zamir Sh. Zakariyaev

Dagestan State University of National Economy, Makhachkala, Russia, zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231

Abstract. The purpose of this article is to present the results of a study of a unique Arabic construction inscription from southern Dagestan regarding the construction of a minaret. This medieval inscription, written in the archaic Arabic Kufi script, is located in the highland Tsakhur village of Gelmets. It is dated to 557 AH (1162 CE), making it the oldest dated epigraphic monument on the construction or repair of minarets discovered in Russia. It is also the earliest reliable written evidence of the construction of a minaret in Dagestan and Russia as a whole. After the inscription's discovery in 1850 by I. A. Bartolomey, no other researchers had seen it. For many years, it was believed that the inscription had not survived. One hundred and seventy-five years later, the author of this article determined the monument's exact location during epigraphic fieldwork in Gelmets. An in-situ study of the inscription necessitated corrections and clarifications to the reading and translation of this text, which had previously been studied based on Bartholomew's less-than-precise drawing. A clear reading of the Hijri date contained in the text has emerged. A paleographic analysis of the inscription has allowed us to settle this issue. In our opinion, the inscription lists not four names,

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

© Zakariyaev Z. Sh., 2026
© Orientalistica, 2026

as previously believed, but five: the patron or organizer of the construction, three direct builders, and the calligrapher-carver. Alternative readings of some of the names have been proposed. The organizer's name has been read for the first time. He is also mentioned in another Kufic inscription we discovered in Gelmets. With the exception of the carver's name, the remaining names in the 1162 inscription are non-Muslim. The strict Kufic style of the inscription is characteristic of the early stage of the spread of Islam in Dagestan. The inscription is largely devoid of diacritics, and only a few are dots. Among other things, the discovery of the monument expands the possibilities for comparative textual study and clarification of the dating of other undated Kufic texts from the region. The author concludes that the first mosque in Gelmets was built no later than the 11th or early 12th century. This is the first time a photograph of the inscription has been published.

Keywords: Arabic epigraphy, Dagestan, village of Gelmets, inscription, minaret, 1162

For citation: Zakariyaev Z. Sh. An Arabic inscription from 1162 from the Dagestani village of Gelmets is the oldest dated written evidence of the construction of a minaret on the territory of Russia. *Orientalistica*. 2026;9(1):75–87. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-1-75-87.

Введение

На крайнем юго-западе Республики Дагестан, вблизи Главного Кавказского хребта, в верховьях реки Самур — крупнейшей реки Южного Дагестана, расположено высокогорное селение Гельмец Рутульского района. В этом небольшом селении живут цахуры — малочисленный дагестанский народ лезгинской группы. Ныне в Гельмеце проживают около 500 жителей. Селение живописно раскинулось на гребне горного отрога правобережья Самура (рис. 1). Гельмец известен среди эпиграфистов наличием ценных мусульманских надписей. Самая ранняя из них, обнаруженная А. Р. Шихсаидовым, выполнена архаичным арабским почерком «куфи» и датирована 519 г. х., что соответствует 1125 г. [Шихсаидов, 1984, с. 22–24].

Надпись из Гельмеца о строительстве минарета, о которой пойдет речь, впервые выявил в 1850 г. русский ученый, нумизмат и археолог, впоследствии член-корреспондент Петербургской Академии наук И. А. Бартоломей (1813–1870), который находился в Дагестане во время Кавказской войны в чине капитана российской армии. Летом 1850 г. он был в числе сопровождавших тогдашнего наместника Кавказа М. С. Воронцова в его поездке в селение Цахур — политический центр верховий Самура [Зиссерман, 2014, с. 244–251]. Бартоломей обнаружил эту надпись на камне, вмонтированном в стену жилого дома вблизи мечети. 2 июня 1850 г. надпись была им скопирована (рис. 2), а затем это изображение он предоставил для изучения видному русскому ориенталисту Н. В. Ханыкову (1822–1878), который опубликовал арабский текст и перевод[1]. Отметим, что Ханыковым опубликован и ряд других средневековых арабских надписей из Южного Дагестана по их рисункам, сделанным Бартоломеем. В 1963 г. арабский текст, перевод и рисунок Бартоломея из

[1] Ханыков Н. В. Археологическое известие. — Газета «Кавказ». Тифлис. 1850. № 53, надпись 3.

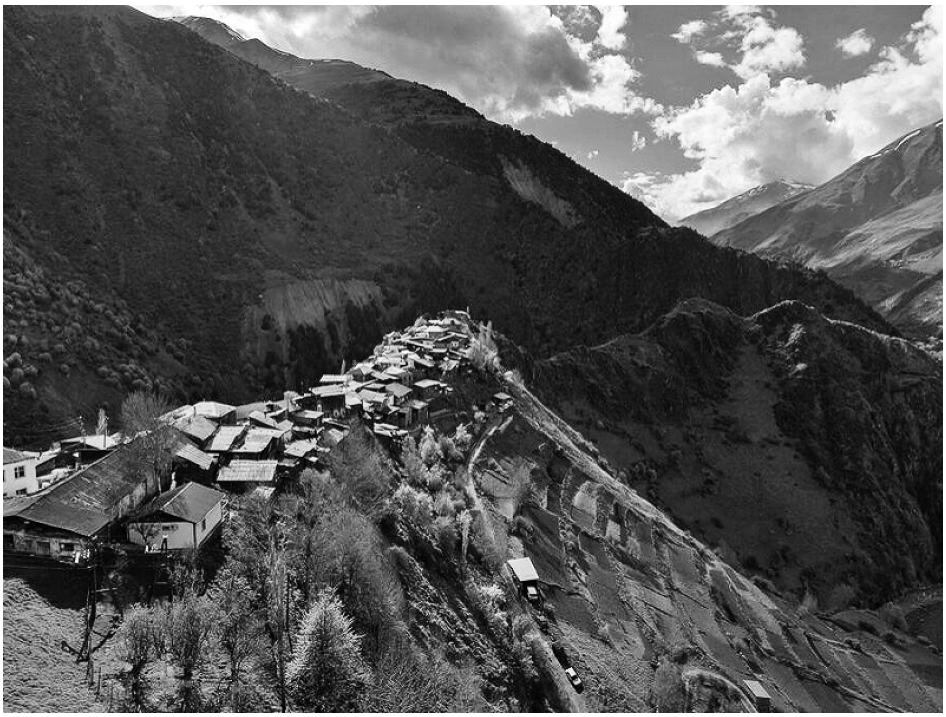


Рис. 1. Селение Гельмец
Fig. 1. Village of Gelmets

альбома Ханыкова опубликовал известный советский кавказовед и эпиграфист Л. И. Лавров (1909–1982) [Лавров, 1963, с. 272, рис. 6]. В то время как Лавров называет сделанное Бартоломеем изображение надписи «рисунком», Ханыков пишет, что надпись «была оттиснута», т. е. у него речь идет об оттиске (эстампе) текста. Сличение изображения, сделанного И. А. Бартоломеем, с оригиналом привело к выводу, что Бартоломеем был сделан именно рисунок, в целом довольно корректно отражающий основную часть реального текста[2]. Прочтение надписи Л. И. Лавровым несколько отличается от прочтения Н. В. Ханыкова. В 1966 г. Лавров повторно опубликовал надпись без существенных изменений [Лавров, 1966, с. 64].

Арабский текст и перевод Л. И. Лаврова, а также рисунок И. А. Бартоломея приводятся в книге историка-востоковеда, знатока арабской эпиграфики Дагестана А. Р. Шихсаидова, который дает краткое описание палеографии над-

[2] Уже имеющийся у автора опыт сопоставления изображения, сделанного И. А. Бартоломеем в том же 1850 г., с выявленным оригиналом (речь идет об арабской надписи 1039/1629–30 г. из дагестанского селения Ахты), показывает, что Бартоломей не эстампировал, а зарисовывал обнаруженные им эпиграфические памятники [Закарияев, 2021].

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

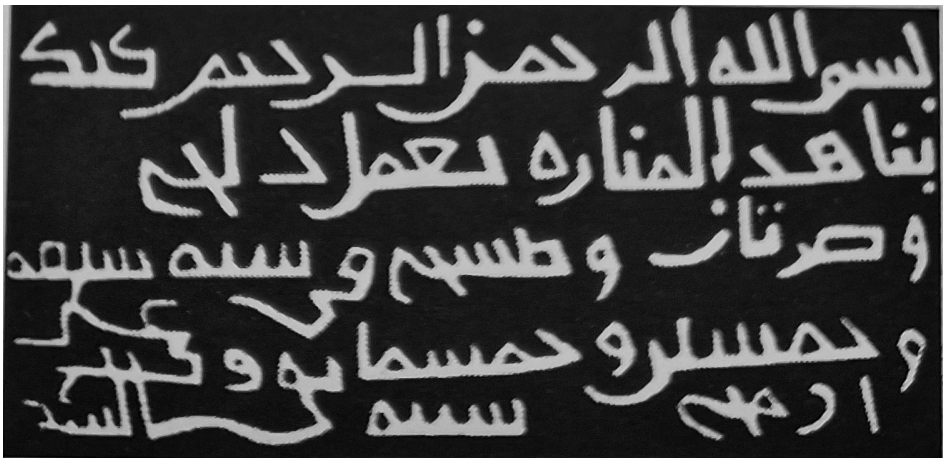


Рис. 2. Надпись из с. Гельмец. Рисунок И. А. Бартоломея
Fig. 2. Inscription from the village of Gelmets. Drawing by I. A. Bartolomey

писи о строительстве минарета и ее отличия от куфического текста 1125 г., выявленного Шихсаидовым в Гельмеце [Шихсаидов, 1984, с. 28–30]. Следует подчеркнуть, что кроме Бартоломея, обнаружившего надпись в далеком 1850 г., больше никто из исследователей ее не видел. Считалось, что надпись о строительстве минарета не сохранилась. Спустя 175 лет, 28 июля 2025 г. автору во время полевых эпиграфических исследований в Гельмеце удалось установить точное местонахождение этой надписи[3].

Надпись 1162 г. о строительстве минарета: арабский текст, перевод, комментарии

Надпись была обнаружена в центре села в стене жилого дома Айваза Рамазанова, расположенного буквально в нескольких метрах от здания мечети. По всей видимости, надпись и раньше находилась в стене этого дома, поскольку в публикации Н. В. Ханыкова говорится о том, что надпись была найдена в стене «частного дома, примыкающего к деревенской мечети».

Врезная надпись из пяти строк нанесена почерком «куфи» на каменную прямоугольную плиту шириной 42 см, высотой 19 см, которая вмонтирована справа от входа в дом. Надпись большей частью лишена диакритики, лишь в нескольких случаях проставлены точки. Огласовки отсутствуют. Необходимость внесения корректив и уточнений в прочтение и перевод этого ценного текста обусловлена двумя главными причинами. Во-первых, как оказалось, рисунок И. А. Бартоломея не совсем точно воспроизводит оригинал. Во-вторых, как представляется, существующие переводы надписи не в полной мере отражают текст. Фотография надписи (рис. 3) публикуется

[3] Поисковые работы летом 2025 г. в Гельмеце и некоторых других соседних селениях позволили обнаружить сразу несколько неизвестных прежде куфических надписей.

Рис. 3. Надпись 1162 г. о строительстве минарета
Fig. 3. Inscription from 1162 about the construction of the minaret.

впервые. Орфография арабского текста приводится здесь в соответствии с реальным начертанием надписи.

بسم الله الرحمن الرحيم كنك
بنا هذ المناره بعمل دلحى
وصرتان وطسحى فى سنه سبعه
وحمسس وحمسمانه وكتب على
ارمحى ...

Перевод:

«1) Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Кабак

2) построил (*бана*) этот минарет с деятельным участием (*би-ʻамал*) Далхайа,

3) Сартана и Ташджи. В году семь

4) и пятьсот пятьдесят (т. е. в пятьсот пятьдесят седьмом году. — *З. З.*). А написал ʻАли[4]

5) Армаджи…».

557 г. х. начался 21.12.1161 г. и завершился 9.12.1162 г. В отличие от Н. В. Ханыкова, который прочел дату, выведенную прописью[5], как 557 г.,

[4] Имя «ʻАли» начертано над окончанием четвертой строки.

[5] Почти во всех средневековых арабских надписях Дагестана дата приводится прописью. Цифровое обозначение даты стало применяться в мусульманской эпиграфике региона лишь начиная с XVIII в. Исключения из этого правила носят единичный характер.

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

Л. И. Лавров допускает возможность прочтения как 557, так и 559 г. х. Последняя дата соответствует 30.11.1163–17.11.1164 г. Мнение Лаврова о возможности двоякого прочтения даты разделяет А. Р. Шихсаидов. Изучение надписи на месте приводит к однозначному выводу о том, что в дате начертано без диакритики числительное «семь» (سبعة). Возможность прочтения числительного «девять» (تسعة) исключена, так как в надписи четко выведен начальный *син* с плавно понижающимися влево зубцами, после чего следует высоко поднятый зубец буквы *ба*. Таким образом, отныне окончательно установлено, что датой надписи является 557 г. х. Поскольку начало 557 г. х. пришлось на конец декабря 1161 г., когда в дагестанском высокогорье обычно уже лежит глубокий снег и бывают суровые морозы, сильно затрудняющие строительные работы зимой, следует полагать, что строительство минарета в Гельмеце было завершено в течение следующего 1162 г. По случаю окончания строительных работ была создана памятная надпись, где были указаны имена лиц, имевших непосредственное отношение к строительству, а также имя каллиграфа-резчика (*катиба*) текста.

Надпись начинается с традиционной исламской вступительной формулы *басмала*, после которой в конце первой строки имеется отдельное слово. А. Р. Шихсаидов отмечает, что это слово, как и вся последняя строка, «уверенно не читается». Н. В. Ханыков и Л. И. Лавров последнее слово первой строки читают как < ضبط >. В арабском тексте публикации Шихсаидова это трехбуквенное слово приводится в форме < صبط >. Изучение надписи на месте не оставляет сомнений в том, что первая и последняя буквы в слове — это *каф* (ك). Что касается второй арабской буквы, начертанной в срединной форме, то ее графическая основа в виде зубца лишена диакритических знаков. Таким образом, эта буква теоретически может быть прочитана как *нун* (ن), *ба* (ب), *та* (ت), *са* (ث) или *йа* (ي), поскольку графическая основа всех указанных пяти букв в срединной форме идентична. Данная проблема была решена благодаря находке другой, неизвестной прежде куфической надписи, обнаруженной там же — в Гельмеце. Она сообщает о возведении некоего «строения» и может быть датирована второй половиной XII в. Дело в том, что в этой новооткрытой строительной надписи[6], как и в тексте 1162 г., после формулы *басмала* начертано слово <كبك>, т. е. в нем вторая буква имеет точку снизу. Следовательно, это арабская буква *ба*. Таким образом, в обоих текстах между *басмалой* и глаголом *бана* имеется одинаковое слово < كبك >, которое логично рассматривать как мужское имя собственное. Оно может быть прочитано как «Кабак». Не исключено, что так обозначено в надписи имя «Гебек», которое встречается в Дагестане. Отсутствующий в арабском языке звук «г» обычно передается посредством буквы *каф* (ك).

Первое слово второй строки Н. В. Ханыков читает как *масдар* <بناء> («строительство»), между тем в тексте начертан именно глагол <بنا> («строить»), где вместо *алифа-максура* (ى) использован *алиф-мамдуда* (ا), что нередко встречается в арабской эпиграфике Дагестана [Шихсаидов, 1964, с. 126]. Следующие далее в тексте три мужских имени Н. В. Ханыков читает,

[6] Надпись готовится к публикации.

соответственно, как «Далджи» («Дальджи»), «Сартан» и «Тасджи». Первое из этих имен Л. И. Лавров читает как «Хаджжи» (حاجي), что исключено, поскольку первая буква имени не имеет соединения слева, а вторая его имеет. Изучение надписи не оставляет сомнений в том, что Ханыков был прав, читая первые две буквы как *дал* (د) и *лам* (ل). Однако отсутствие диакритических знаков позволяет предложить различные варианты прочтения окончания этого имени, помимо предложенного им «Далджи». Надо отметить, что поныне у жителей цахурских селений верховьев Самура, как и в целом в Южном Дагестане, нередко встречаются характерные мужские имена местного происхождения с суффиксом *-ай*[7], на что прежде не обращалось внимания исследователями эпиграфических памятников региона. Поэтому напрашивается вывод, что первое имя следует читать в форме «Далхай» (варианты: «Дилхай», «Далджай»).

Л. И. Лавров, опираясь на имевшийся в его распоряжении рисунок И. А. Бартоломея, предположил, что в конце второй строки было еще одно имя, оставшееся несрисованным. Как оказалось, после первого имени в этой строке больше ничего нет, просто эта строка короче остальных.

Мужское имя, с которого начинается третья строка (после соединительного союза *ва*), снабжено точками, а посему читается более определенно. Хочется согласиться с Ханыковым, который первым прочитал это имя как «Сартан». Что касается третьего имени, то Ханыков, а вслед за ним Лавров и Шихсаидов читали его «Тасджи» (طسجى). Учитывая отсутствие диакритики, в контексте тюркской профессиональной лексики возможно также прочтение «Ташджи» («Ташчи»), т. е. «каменщик», что хорошо соотносится со строительным жанром надписи[8]. Впрочем, не исключены и другие варианты. Надо сказать, что в рисунке Бартоломея первая буква имени действительно может быть вполне уверенно интерпретирована как *та* (ط). Однако при изучении оригинала надписи такой уверенности уже нет. В пользу интерпретации первой буквы как *та* (ط) говорит наличие вертикальной линии, характерной для этой буквы. Однако нижняя часть буквы выведена в форме, отличающейся от обычного начертания *та* (ط) в куфических надписях Южного Дагестана. Как правило, в куфической эпиграфике региона основание *та* (ط) широкое, в форме прямоугольника. В исследуемой же надписи оно больше напоминает треугольную форму буквы *мим*. Ввиду отсутствия диакритики, предпоследняя буква вполне может быть интерпретирована как *ха* вместо *джим*. Принимая во внимание уже изложенные выше соображения относительно суффикса *-ай* в личных именах, не исключено прочтение имени «Масихай». Разумеется, подобная конъектура возможна лишь при условии, если допустить, что резчик в начале имени начертал *мим*, а затем ошибочно вывел вертикальную линию при начертании зубцов последующей буквы *син*.

[7] Например, Базай, Мазай, Карнай, Мазукай.

[8] Интересно отметить, что в одной из куфических надписей Гельмеца имеется, по мнению А. Р. Шихсаидова, тюркское имя Алмуш [Шихсаидов, 1984, с. 121–122].

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

Текст надписи между *басмалой* и датой Н. В. Ханыков прочитал так: «Распоряжение постройкою этого минарета есть дело Дальджи и Сартана и Тасджи». Л. И. Лавров предложил несколько иную редакцию перевода, сохранившего, впрочем, общий смысл перевода Ханыкова: «Руководство строительством этого минарета осуществляли Хаджжи и Сартан и Тасджи». То есть, согласно этим переводам, минарет был построен под руководством сразу трех лиц. Как уже отмечалось выше, приводимый в книге А. Р. Шихсаидова перевод надписи почти полностью совпадает с переводом Л. И. Лаврова. Таким образом, сходство переводов всех имевшихся прежде публикаций данной надписи определялось тем, что слово < كبك > интерпретировалось как < ضبط >, а глагол прошедшего времени *бана* переводился *масдаром* (отглагольным именем) этого глагола — *бина'* (بناء). Со своей стороны, могу предположить, что в надписи сначала указан организатор-распорядитель строительства по имени Кабак, а затем три непосредственных строителя минарета. Тот факт, что Кабак указан в надписи отдельно от них, подчеркивает их разную роль при строительстве. Имя, стоящее первым и отдельно от остальных, — Кабак — следует рассматривать, вероятно, как лицо, профинансировавшее или организовавшее строительство минарета. Считаю также, что он упоминается как организатор и в другой, новооткрытой куфической надписи селения, о которой уже упоминалось выше. Следовательно, эта надпись была составлена примерно в то же время, что и текст 1162 г. Не исключено, что Кабак был влиятельным и состоятельным человеком. Трех мужчин, отдельно указанных во 2–3 строках надписи, есть основание считать мастерами-строителями, хотя в тексте отсутствуют термины, характеризующие их ремесленную специализацию. Основным термином для обозначения строителей-профессионалов в средневековой строительной эпиграфике Дагестана служит термин *устад* [Шихсаидов, 1984, с. 418]. Однако в тексте есть другой аргумент, позволяющий видеть в лице Далхайа, Сартана и Ташджи непосредственных строителей. Имена трех мужчин перечислены сразу после выражения *би-'амал* (بعمل), подразумевающего деятельное участие, работу (букв. «посредством работы»).

Резчиком-каллиграфом надписи 1162 г. о строительстве минарета был человек по имени 'Али. Это самое раннее датированное упоминание каллиграфа в эпиграфике Дагестана. 'Али — единственный из пяти упомянутых в надписи лиц, кто носит мусульманское имя. В фасадной стене мечети Гельмеца мною был обнаружен фрагмент врезной куфической надписи, где говорится о строительстве дома (*байт*) [Аллаха?]. Не исключено, что речь в ней идет о строительстве мечети. Надпись сопровождает петрографический символ в виде треугольника. Ее начертал (*катаба*[9]) 'Али[10]. Таким образом, обе надписи из Гельмеца могли быть созданы одним резчиком по имени 'Али.

[9] Глагол *катаба* (كتب) начертан без диакритических знаков, как и в тексте 1162 г.

[10] Ствол буквы *лам* в имени увенчан характерным левосторонним «клином». Подобные «клинья» на стволах арабских букв часто встречаются в куфических надписях Южного Дагестана. В надписи 1162 г. о строительстве минарета этих «клиньев» нет.

В надписи 1162 г. последняя — пятая — строка сохранилась хуже других. Ее прочтение затруднено. А. Р. Шихсаидов отмечал в свое время, что вся последняя строка уверенно не читается. Тем не менее попытки ее прочтения по рисунку Бартоломея предпринимались, хотя он срисовал вторую половину строки не очень точно. Н. В. Ханыков прочитал окончание надписи (конец четвертой и всю пятую строку) так: < وكتب على ارمجى سلبه حسبة الله > («Это писал Али Армеджи Салбе, по любви к Богу»), отнеся слова «Армеджи Салбе» к каллиграфу по имени ʻАли. Л. И. Лавров читает окончание надписи несколько иначе: < استد ... (؟) وكتب على ارمجى > («А писал ʻАли каменщик (?) ... мастер»). Перевод в публикации А. Р. Шихсаидова: «А писал Али... мастер». Представляется, что прочтение Ханыковым первого слова последней строки как «Армаджи» (ارمجى) не лишено оснований. Если предположить, что это *нисба* (указание на происхождение), написанная без определенного артикля[11], то непонятно, о каком топониме идет речь. Во всяком случае, сложно связать такую *нисбу* с каким-либо из топонимов Южного Дагестана или сопредельной территории Ширвана. Впрочем, это слово может быть рассмотрено не как *нисба*, а как указание на ремесленную специальность — от тюркского ö*rmeci* («вязальщик», «плетельщик»). Если допустить, что это так, то мы имеем дело с использованием в арабском тексте тюркского термина для обозначения рода занятий составителя надписи. Что касается оставшейся части строки, то ее прочтение Ханыковым кажется мне не соответствующим действительности, хотя предложить собственное ее осмысленное прочтение я затрудняюсь. Однако с уверенностью можно сказать, что слова «мастер», выведенного, по Лаврову, в форме <استد>, т. е. без *алифа* долготы, в строке нет. Уместно предположить, что указанные в надписи лица были жителями Гельмеца.

Надпись 557/1162 г. важна для сравнительного текстологического изучения эпиграфических памятников, а также для определения датировки других ранних куфических текстов региона, не имеющих даты. Обнаружение надписи предоставляет возможности для более полной и точной палеографической характеристики текста, поскольку имевшийся в распоряжении исследователей рисунок не совсем точно отражает саму надпись. Выше уже упоминалось о некоторых особенностях куфического письма данной надписи. Главная ее отличительная черта — частичная диакритика. Лишь в нескольких случаях проставлены точки. Огласовки в тексте отсутствуют.

Строгое письмо сохраняет простоту и угловатость, характерные для ранних куфических надписей XI–XII вв. из горных районов Южного Дагестана. Зубцы букв имеют небольшой наклон влево. В формуле *басмала* длинные конечные *мимы* выведены с изгибом. Конечные *нуны* открыты слева. Начальный *сад* выведен в форме трапеции, а срединные *мимы*, *та-марбуты* и верхние части букв *вав* — в форме треугольника. *Та-марбуты* встречаются в тексте четыре раза и всегда без точек. Срединные буквы *ʻайн*, встречающиеся в тексте дважды, начертаны в форме треугольника, обращенного острием вниз. В конце указательного местоимения *хаза* отсутствует *алиф*, что характерно для многих средневековых надписей региона. Обособленный *дал*

[11] В средневековой арабской эпиграфике Дагестана нередки примеры написания *нисб* без артикля, на персидский манер.

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

имеет острый угол, а его основание в виде горизонтальной линии. Основание конечного *лама* уходит под строку и отогнуто влево под прямым углом, в то время как на рисунке Бартоломея его основание закруглено. Следует также отметить, что в реальности высота зубцов букв *син* в надписи всегда плавно снижается, а на рисунке эти зубцы практически на одной высоте[12]. Конечная буква *ба*, встречающаяся в тексте лишь однажды, завершается горизонтальной линией и совершенно открыта слева. Срединные *ха* или *джимы*, имеющие одинаковую графическую основу, начертаны в виде горизонтальной линии, перечеркнутой косой чертой, уходящей под строку.

Заключение

Наличие надписи о строительстве минарета в 1162 г. предполагает, что мечеть в Гельмеце в это время уже существовала. Возможность постройки мечети одновременно с минаретом, разумеется, не исключена, но вероятность этого невелика. На это указывает тот факт, что в арабской эпиграфике Самурского региона надписи о строительстве собственно мечетей и минаретов создавались отдельно. Обычно минареты в средневековом Дагестане пристраивали к уже имеющимся зданиям мечетей. Датированные надписи о строительстве минаретов, как правило, имеют более поздние даты, нежели эпиграфические тексты о возведении мечетей в тех же селениях. По всей видимости, первая мечеть в Гельмеце была построена не позже XI — начала XII в.

Надпись 1162 г. из Гельмеца является древнейшим достоверным письменным свидетельством о строительстве минарета в Дагестане и на территории современной России в целом. Минарет в Гельмеце не сохранился до наших дней. Не имеется также сведений о том, когда именно он был утрачен. Не исключено, что он был разрушен во время Кавказской войны. В июне 1852 г., т. е. спустя всего два года после первого обнаружения надписи Бартоломеем, Гельмец, как и все другие цахурские селения Дагестана, был разрушен и сожжен имперскими войсками российского генерала барона А. Е. Врангеля. Все жители этих селений были насильственно выселены на сопредельную территорию Закавказья. Лишь через десять лет выжившим было дозволено вернуться на родные пепелища. Возможно также, что минарет в Гельмеце был разрушен еще во время катастрофического землетрясения, имевшего место в январе 1668 г. [Шихсаидов, Исмаилов, 1979]. Об этом страшном землетрясении сообщается в ряде надписей Дагестана, а также в исторических записях на полях рукописных книг. В стене мечети Гельмеца сохранилась арабская надпись, сообщающая о разрушении мечети вместе с селением в результате этого землетрясения и гибели 76 жителей.

[12] Высота зубцов *сина* считается одним из важных датирующих признаков в палеографии куфических текстов Дагестана. В наиболее ранних куфических надписях региона эти зубцы примерно на одной высоте. Затем в процессе эволюции куфического письма зубцы стали плавно понижаться, а в поздних образцах почерка «куфи» эти зубцы резко снижают высоту (справа налево).

Надпись 1162 г. является единственным сохранившимся свидетельством существования минарета в Гельмеце в прошлом. Будучи ценным памятником культурно-исторического и исламского наследия Дагестана и всей России, надпись нуждается в бережном сохранении и должна быть внесена в перечень историко-культурных объектов, охраняемых государством. Популяризация древнейшей в России надписи о строительстве минарета как исторической достопримечательности Гельмеца может способствовать повышению туристической привлекательности селения[13].

Список литературы / References

1. Закарияев З. Ш. К вопросу о содержании ахтынской надписи 1039 г. хиджры (1629–1630 г.) в контексте сведений арабоязычных источников о походе сефевидских войск на Ахты в 1621 г. // *Вестник Дагестанского государственного университета.* Серия 2: Гуманитарные науки. 2021. № 2. С. 50–58 [Zakariyaev Z. Sh. On the Contents of the Akhtyn Inscription of 1039 AH (1629–1630) in the Context of Information from Arabic-Language Sources on the Campaign of the Safavid Troops to Akhty in 1621. *Bulletin of Dagestan State University*. Series 2: Humanities. 2021. No. 2, pp. 50–58 (in Russian)].
2. Зиссерман А. Л. *Двадцать пять лет на Кавказе.* М.: Кучково поле, 2014 [Zisserman A. L. *Twenty-five years in the Caucasus.* M.: Kuchkovo pole, 2014 (in Russian)].
3. Лавров Л. И. Новые материалы по арабской эпиграфике на Северном Кавказе. *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 21. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1963. С. 267–296 [Lavrov L. I. New materials on Arabic epigraphy in the North Caucasus. *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*. Vol. 21. Moscow — Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1963, pp. 267–296 (in Russian)].
4. Шихсаидов А. Р. Арабские строительные надписи Дагестана (XI–XVII вв.). *Ученые записки Института истории, языка и литературы*. Т. XII. Серия историческая. Махачкала, 1964. С. 104–134 [Shikhsaidov A. R. Arabic building inscriptions of Dagestan (11th — 17th centuries). *Scientific Notes of the Institute of History, Language and Literature*. Vol. XIII. Historical Series. Makhachkala, 1964, pp. 104–134 (in Russian)].
5. 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)].

[13] Расположенное в нескольких километрах от Гельмеца селение Цахур получило широкую известность как место, где около 950 лет назад по распоряжению знаменитого вазира Сельджукской империи Низама ал-Мулка (убит в 1092 г.) было создано исламское медресе «Низамийа» — первое учебное заведение университетского типа на территории современной России. К этому событию была приурочена Международная научно-практическая конференция «Диалог “Россия — Исламский мир”: к зарождению системы исламского образования на территории Российской Федерации», прошедшая в Москве 15 декабря 2025 г.

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

6. Шихсаидов А. Р., Исмаилов А. Ш. Анализ исторических данных о разрушительных землетрясениях середины XVII века в Южном Дагестане. *Геодинамика и сейсмичность территории Дагестана*. Махачкала, 1979. № 3(21). С. 50–55 [Shikhsaidov A. R., Ismailov A. Sh. Analysis of historical data on destructive earthquakes of the mid-17th century in Southern Dagestan. *Geodynamics and seismicity of the territory of Dagestan.* Makhachkala, 1979, No. 3(21), pp. 50–55 (in Russian)].
7. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Ч. 1: *Надписи X–XVII вв.* Тексты, пер., коммент., введ. и прил. Л. И. Лаврова. М.: Наука, 1966 [*Epigraphic monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian and Turkish.* Part 1: *The inscriptions of the 10th–17th centuries.* Texts, transl., comment., introd. and appendix by L. I. Lavrov. Moscow: Nauka, 1966 (in Russian)].

Информация об авторе

Закарияев Замир Шахбанович — доктор исторических наук, профессор кафедры «Теория и практика перевода» Дагестанского государственного университета народного хозяйства, Махачкала, Россия; zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.01.2026; одобрена рецензентами 21.01.2026; принята к публикации 30.01.2026; опубликована 30.03.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Zamir Sh. Zakariyaev — Dr. Sci. (History), Prof. at Department of Theory and Practice of Translation, Dagestan State University of National Economy, Makhachkala, Russia; zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 06.01.2026; approved after reviewing 21.01.2026; accepted for publication 30.01.2026; published 30.03.2026.
The author has read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Literature of the peoples of the world

Литература народов мира

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

Научная статья Филологические науки
УДК 811.134’01:003.349
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-89-101

Проблема обозначения гласных в алхамиадо мосарабов (на материале Архива толедских мосарабов XII–XIII вв.)[1]

Оксана Викторовна Тихонова

независимый эксперт, Санкт-Петербург, Россия,
pajaro@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-7329-7250

Аннотация. Поскольку отдельные слова на алхамиадо мосарабов, встречающиеся в арабских текстах, написаны по правилам орфографии арабского языка, в них отсутствует огласовка, а отдельные гласные записаны арабскими буквами ’алиф (ا), йā’ (ي), вāв (و). Обычно это ударные гласные, хотя встречается и обозначение безударных. Для обозначения конечных гласных -о и -а, как и в арабском, используются хā’ (ه) и тā’ марбӯṭа (ة). Отсутствие обозначения конечных гласных в словах не свидетельствует об их отсутствии в реальном произношении мосарабов. Разница в латинской и арабской орфографии отдельных романских имен, записанных с незначительным промежутком во времени, свидетельствует о том, что обозначение романских гласных средствами арабского алфавита не может служить достоверным свидетельством их наличия или отсутствия в мосарабском описываемого периода. Этот факт тем не менее не умаляет важности данных текстов на алхамиадо для истории романских языков, в том числе в разделе исторической фонетики.

Ключевые слова: алхамиадо, мосарабская диалектология, история ибероромансских языков, ал-Андалус, Архив толедских мосарабов

Для цитирования: Тихонова О. В. Проблема обозначения гласных в алхамиадо мосарабов (на материале Архива толедских мосарабов XII–XIII вв.). *Ориенталистика*. 2026;9(1):89–101. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-89-101.

[1] Статья основана на тексте доклада, сделанного на XLV Сессии петербургских арабистов (ИВРРАН, 11–13 апреля 2023 г.).

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

© Тихонова О. В., 2026
© Ориенталистика, 2026

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Тихонова О. В. Проблема обозначения гласных в алхамиадо мосарабов
Ориенталистика. 2026;9(1):89–101

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-89-101
Philology studies

The problem of determining vowels in the Alhamiado of the Mozarabs (on the material of the Archive of the Toledo Mozarabs of the 12th–13th centuries)

Oksana V. Tikhonova

Independent researcher, St. Petersburg, Russia,
pajaro@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-7329-7250

Abstract. The individual words in Mozarab Alhamiado follow the rules of the Arabic texts, so that the single vowels are denoted with Arabic letters ʾalif (ا), yāʾ (ي) <y>, wāw (و) <w>. Usually these letters denote the stressed vowels, although the designation of unstressed vowels is also used. To denote the final vowels -o and -a are used hāʾ (ه) and tāʾ marbūṭa (ة) as in Arabic. The absence of marking of final vowels in words does not indicate their absence in the real pronunciation of the Mozarabs. The difference in the Latin and Arabic spelling of single words in Romance indicates that the designation of Romance vowels using the Arabic alphabet cannot be considered a reliable evidence of their presence or absence in the Mozarabic dialect of that period. This fact, however, does not detract from the importance of these texts in Alhamiado for the history of Romance languages, particulary in its reference to the historical phonetics.

Keywords: Alhamiado, Mozarabic Dialectology, History of Ibero-Romance languages, Al-Andalus, Archive of the Toledo Mozarabs

For citation: Tikhonova O. V. The problem of determining vowels in the Alhamiado of the Mozarabs (on the material of the Archive of the Toledo Mozarabs of the 12th–13th centuries. *Orientalistica*. 2026;9(1):89–101. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-89-101.

دمنفه شبشتيان المعروف بعمر
(алх.) ***Доминго Себастьян****, (араб.) известный как Умар*
Архив толедских мосарабов XII–XIII в. Документ № 548

Алхамиадо мосарабов

Техническое понимание термина *алхамиадо*[2] как *‘текстов на ибероромансских языках в арабской графике’* привело к тому, что ученые стали использо-

[2] В *Словаре испанского языка* (*DLE*) слово *aljamiado* записано как прилагательное [*DLE*: *aljamiado*]. По форме *aljamiado* — причастие, образованное от глагола I спряжения **aljamiar* (‘*говорить на алхамиа*’), восходящему к заимствованному из арабского существительному *aljamía:* исп. *Aljamía* < анд. араб. *al‘ağamíyya* < кл. араб. *‘ağamiyyah* (عجمية) [*DLE*: *aljamía*] от образованному от арабской основы *‘ağam* (عجم) ‘бессловесный’,

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

© Tikhonova O. V., 2025
© Orientalistica, 2025

вать его для обозначения отдельных романских слов или выражений, встречающихся в текстах христиан (*мосарабов*[3]) ал-Андалуса (VIII–XV вв.), написанных по-арабски[4] [Galmés de Fuentes, 1983]. В строгом смысле отдельные романские слова, встречающиеся в арабских текстах и записанные в соответствии с арабской орфографией, — пример транслитерации[5] романских слов арабскими буквами. Тем не менее алхамиадо мосарабов — ценный источник по истории развития испанского, португальского и других ибероромансских языков VIII–XV вв.

Роль арабографических текстов в истории романских языков

Антонио де Небриха[6], описывая в *Грамматике* (1492 г.)[7] некоторые испанские фонемы (/ts/ *ç*, /š/ *x*, /h/ *h*)[8] [Nebrija, 1492], не нашел им аналога ни в греческом, ни в латыни, но обнаружил их в арабском языке:

> …esto que nosotros escribimos con ***x***, así es pronunciación propia de ***moros*** […] que ni judíos, ni griegos, ni latinos, la conocen por suya…

‘немой’, с переносным значением ‘неарабский’, ‘чужой’, ‘иностранный’, ‘непонятный’. Словом *al‘ağamíyya* (العجمية) арабы Испании называли испанский язык [Dozy, 1869, p. 145].

[3] *Мосараб, мосарабский* (исп. *Mozárabe* < араб.-исп. *musta’rabí* < араб. *musta’rab ‘арабизированный’*) — (прил., сущ.) (о человеке) принадлежавший к испанскому населению, облагавшемуся налогом в соответствии с мусульманским правом и проживавшему в мусульманской Испании до конца XI в., сохраняя христианскую религию, церковь и судопроизводство [*DLE*: *mozárabe1*].

[4] Напомним, что арабский алфавит используется для записи не только арабского языка, но и некоторых других языков: персидского, пушту, урду, уйгурского, узбекского (в Афганистане) и др. Исторически арабский алфавит использовался также для записи тюркских языков (башкирского, казахского, татарского). Кроме того, арабский алфавит нередко используется в аллографическом письме, для записи испанского, португальского, греческого, белорусского, сербского и др. языков (и их диалектов) (см., например: [Tilman Berger, 1989; Den Heijer, 2014; Тихонова, 2025] и др.).

[5] В то время как алхамиадо морисков — уникальный культурный феномен, зафиксированный в рукописях XIV–XVII вв. О видах алхамиадо см.: [Воевуцкий, 1983].

[6] Антонио де Небриха (Elio Antonio de Cala y Jarana, по прозвищу Antonio de Nebrija) (1444? Лебриха, прежде Nebrissa Veneria, Севилья — 1522, Алькала-де-Энарес, Мадрид) — испанский филолог и гуманист. По возвращении из Италии (Университет Болоньи) с 1473 г. преподавал в университетах Севильи и Саламанки. Составил грамматику латыни. Труд А. Небрихи *Gramática castellana* («Грамматика испанского языка», 1492) — первое полное описание грамматики испанского языка. Позднее издал *Reglas de Ortographía en la lengua castellana* («Правила испанской орфографии», 1517), в которой дополнил изложенные в Грамматике принципы орфографии испанского языка [RAH: Cala y Jarana, Elio Antonio de].

[7] *Грамматика* А. Небрихи доступна в электронной версии — URL: https://antoniodenebrija.elcastellano.org/.

[8] Вероятно, имеются в виду арабские фонемы, обозначаемые буквами *сӣн* (س) <s>, *шӣн* (ش) <š>, *хā’* (ه) <h> соответственно.

La ***c*** [...] tiene también dos oficios prestados: uno, cuando debajo de ella acostumbramos poner una señal que llaman *cerilla*[9] [sic], como en las primeras letras de estas dicciones: *çarça, çebada*; la cual pronunciación es propia de judíos y ***moros***...
La ***h*** [...] usamos de ella para tal sonido cual pronunciamos en las primeras letras de estas dicciones: *hago, hecho*; la cual letra, aunque en el latín no tenga fuerza de letra, es cierto que como nosotros la pronunciamos, hiriendo en la garganta, se puede contar en el número de las letras, como los judíos y ***moros*** [...] la tienen por letra.
(Antonio de Nebrija. *Gramática castellana* (1492). Libro I, Cap. 5. *De las letras e pronunciaciones de la lengua castellana).*

(исп.) ...тот звук, который мы записываем буквой x, *характерен для произношения* ***мавров*** *[...]. Ни иудеи, ни греки, ни латиняне не признают своим этот звук...*
[Буква] c [...] также имеет две функции: одна, когда под нею мы имеем обыкновение ставить значок, называемый седилья, как в первых буквах этих слов: çarça, çebada. Таковое произношение свойственно иудеям и ***маврам****...*
[Букву] h [...] мы используем для обозначения тех звуков, которые произносим в первых буквах этих слов: hago, hecho. Эту букву, которая хоть и утратила в латыни силу буквы [обозначать определенный звук] и которую мы произносим, царапая горло, можно включить в число букв, поскольку и иудеи, и ***мавры*** *[...] признают ее за таковую.* (Антонио де Небриха. *Кастильская грамматика*[10] (1492). Кн. I, гл. 5. *О буквах и произношении кастильского языка)*

Наличие указанных фонем именно в арабском языке заставило А. Небриху, а вслед за ним и ряд других исследователей предположить, что некоторые фонемы появились в испанском под влиянием арабского языка, в частности, фонема /χ/[11]. Это предположение было опровергнуто позднее; испанский не заимствовал из арабского ни одной фонемы [Lapesa, 1981, p. 145].

Позднее свидетельства А. Небрихи помогли историкам испанского языка определить, как именно читались отдельные буквы в описываемый период, в частности буква *x*: /ʃ/. Тексты на алхамиадо как морисков, так и мосарабов и португальских подданных, являются своеобразной транскрипцией ибероромансской речи средствами арабского алфавита и представляют собой ценный источник для реконструкции фонетической формы слова.

Р. Лапеса отмечал важность текстов на алхамиадо морисков для исторической фонетики испанского[12]:

[9] В трактате А. Небрихи дважды для обозначения этого знака используется слово *cerilla* в орфографии *cerilla* (гл. 5) и *çerilla* (гл. 6). В современном испанском этот знак называется *cedilla* (*седилья*) [*DLE*: *cedilla*].

[10] В русском переводе «Грамматика испанского языка».

[11] Фонема /χ/ появилась в испанском приблизительно к началу XVII в. в результате упрощения аффрикаты /dʒ/ > /ʒ/ (на письме *j, gie, -i-*) и ее последующего слияния с фонемой /ʃ/ (на письме *x*) в XV в.: /dʒ/ > /ʒ/ > /ʃ/. После реформы 1815 г. на письме фонема /χ/ обозначается *gie, j*. В работе характеристика испанских звуков дается по: [Lapesa, 1981, p. 12].

[12] Не меньшую значимость для исторической фонетики испанского языка имеют аллографические тексты на романских языках в еврейской графике, в том числе на

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

> Los textos aljamiados moriscos abundan, como es de esperar, en especiales arabismos léxicos, fraseológicos y sintácticos, y su transcripción es un precioso testimonio para conocer la pronunciación efectiva del romance [Lapesa, 1981, p. 263].
>
> *(исп.) Тексты на алхамиадо морисков изобилуют, как этого и следовало ожидать, специфическими арабизмами: лексическими, фразеологическими и синтаксическими. Их транскрипция — ценное свидетельство, позволяющее установить романское произношение.*

К. Леаль отмечала уникальность мосарабских письменных памятников на алхамиадо для изучения раннего периода развития испанского языка[13]:

> En efecto, mientras en los demás romances la fidelidad a unas convenciones gráficas latinas y la irregularidad de las soluciones ensayadas propias de los textos primitivos no nos permiten grandes afirmaciones en lo que respecta a cómo debía de ser la pronunciación real, en el caso del mozárabe el carácter de "transcripción" que presentan los textos nos permite, al menos en lo que respecta a los fonemas consonánticos, una mejor intuición de la posible pronunciación efectiva. [Lleal, 1990, p. 148]
>
> *(исп.) Действительно, в то время как в других романских наречиях приверженность некоторым латинским графическим условностям и непоследовательность в соблюдении нормативов, свойственных ранним текстам, не позволяют нам четко утверждать, каким должно было быть реальное произношение; в случае с мосарабским характер «транскрипции», который представляют собой данные тексты, позволяет нам, хотя бы в отношении согласных фонем, лучшее предположение о возможном характере их произношения.*

Орфоэпические соответствия арабского и испанского

Фонетическое отличие арабского и испанского так велико, что любое высказывание об орфоэпических соответствиях будет лишь гипотетично. Романские слова, встречающиеся в арабских текстах христиан ал-Андалуса (алхамиадо мосарабов), не позволяют говорить о реальном звучании мосарабского, равно как и о звучании слов из андалусского диалекта арабского, встречающихся в текстах мосарабов. Однако такое утверждение будет справедливо и в отношении латыни, староиспанского, старопортугальского, да и любого языка в пери-

---

мосарабских диалектах ибероромансских языков, в том числе данные орфографии аллографических памятников на андалусском диалекте арабского языка, записанные в еврейской графике. Сопоставление орфографии арабских и еврейских аллографических памятников на романских языках позволяет уточнить спорные моменты их орфографии, в которой нашли отражение фонетические особенности. Данные орфографии арабских и еврейских памятников взаимно уточняют друг друга. См. [Тихонова, 2025].

[13] Орфография романских слов в памятниках на арабском языке отличается у различных арабоязычных авторов, в частности различается в памятниках, записанных арабоязычными мусульманами или мосарабами (христианами-билингвами) ал-Андалуса. Однако и в том, и в другом случае орфография слов романского происхождения (в памятниках на арабском) зачастую обусловлена традицией записи слов иностранного происхождения. См. [Тихонова, 2025].

од до появления звукозаписи (т. е. фактически до конца XIX — начала XX в.). Именно сопоставление арабской орфографии романских слов, встречающихся в мосарабских, испанских и португальских текстах, с латинской орфографией этих слов в источниках того же времени позволяет хоть в какой-то степени приблизиться к пониманию звучания романской речи в исследуемый период. О чем свидетельствует и приведенный опыт реконструкции фонемы, обозначаемой буквой *x* в XV в., на основании замечаний А. Небрихи.

Таким образом, трудно переоценить роль памятников на алхамиадо как морисков, так и мосарабов, для истории испанского языка, особенно в разделе исторической фонетики.

Транскрипция текстов на алхамиадо

Работа по дешифровке текстов на алхамиадо требует пересмотра установленных правил транскрипции. Ни одна из существующих традиций транскрипции текстов морисков не свободна от искажений. Наиболее авторитетные варианты транскрипции были предложены крупнейшими специалистами по алхамиадо: П. Хилем, Д. Лопешом, Р. Менендесом Пидалем, А. Гальмесом де Фуэнтесом, А. Матеосом Парамио и др. Однако относительно транскрипции многих арабских букв мнения этих ученых расходятся, поскольку одни придерживаются историко-фонетического подхода, другие — этимологического, а третьи транскрибируют испанские слова в соответствии с их современной орфографией. Все три подхода неизменно приводят к искажениям реконструируемой фонетической формы слова.

Транслитерация в системе DIN[14]

Указанные сложности транскрипции нейтрализуются, если использовать метод транслитерации, принятый у арабистов (наиболее авторитетная сегодня — система транслитерации DIN). При транслитерации фонетическая форма слова на алхамиадо передана максимально близко к ее исторической фиксации испанскими мусульманами и христианами. В этом случае безразлично, какой традиции транскрипции (алхамиадо) придерживается исследователь — ей можно и вовсе пренебречь. Особенно это важно при чтении текстов на алхамиадо мосарабов, орфография которых в отличие от алхамиадо морисков[15]

[14] Deutsches Institut für Normung (Немецкий институт по стандартизации, Берлин, Германия). — Available from: URL: https://www.din.de/de (accessed: 12.12.2025).

Испанской школой, усилиями филологов-романистов и арабистов, была разработана система транслитерации для издания текстов на алхамиадо морисков. Однако сами испанцы признавали недостатки этой системы применительно к текстам на алхамиадо мосарабов [Тихонова, 2025].

[15] *Мориск* (исп. *morisco, ca* < *moro* + *-isco*) — (прил., также сущ.) мусульманин, который по окончании Реконкисты был крещен и оставался жить в Испании [*DLE*: *morisco*]. Когда речь идет о рукописях на алхамиадо морисков, подразумеваются рукописи, созданные морисками Кастилии и Арагона в XIV–XVII вв. Рукописи на алхамиадо Валенсии отличаются от вышеназванных историческими причинам возникновения и, как следствие, принципами орфографии, применяемых в них и сближающихся с орфографическими принципами рукописей мосарабов [Тихонова, 2025].

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

неконвенциональна. В данной работе такая транслитерация представлена в треугольных скобках < >.

Письменные памятники на алхамиадо мосарабов

Ранний этап развития ибероромансских языков (VIII–XVIII вв.) почти не оставил письменных памятников, поскольку литература в то время создавалась на латинском языке. Единственные свидетельства о нем — ономастика (топонимы и антропонимы) и отдельные романские слова, упомянутые в арабских глоссариях того времени и в арабской поэзии (в *мувашшахах* и *заджалах*[16]). Одним из таких немногочисленных источников является *Архив толедских мосарабов XII–XIII вв.*

Архив толедских мосарабов XII и XIII вв[17].

О ценности этого архива для романистов-историков писал еще И. Ю. Крачковский [Крачковский, 1937, с. 12]. Архив неоднократно становился объектом исследования историков-востоковедов, в том числе отечественных (см. работы М. Карась [Карась, 1950]). Архивом занимался также Ф. Понс Боигес [Pons Boigues, 1897]. Значительно меньше им интересовались филологи и лингвисты. Среди работ, посвященных архиву, находится словарь Ф. Х. Симонета [Simonet, 1888].

Встречающиеся в документах архива романские слова представляют большой лингвистический интерес: 1) имена христиан; 2) прозвища подписавшихся; 3) топонимы; 4) названия христианских праздников; 5) обозначения церковной иерархии; 6) обозначения придворных чинов; 7) названия ремесел; 8) ряд других слов, использовавшихся в быту (см.: [Palencia, 1930, p. 136, 174–183, 218–248]).

[16] В ал-Андалусе были распространены не только такие арабские поэтические формы, как *касида* и *мукатта'а*, но и арабо-испанские *мувашшах* и *заджаль*. Испано-арабский *мувашшах* отличается от классической арабской поэзии, написанной в форме *касиды* и принесенной в ал-Андалус вместе с арабской культурой. Появление *мувашшаха* и его разновидности *заджаля* в мусульманской Испании связывают с именем слепого поэта Мукаддама ибн Муафы ал-Кабри (т. е. из Кабры, Кордова). Об этом сообщают два мусульманских писателя: Ибн Бассам и Ибн Халдун. По их свидетельствам *мувашшах* был создан в ал-Андалусе на рубеже IX–X вв. *Заджаль* распространился несколько позднее [Menéndez Pidal, 1973, p. 19].

[17] Архив был переведен с арабского на испанский и опубликован в трех томах Анхелем Гонсалесом Паленсией в 1926–1930 гг. [Palencia, 1926–1928]. Четвертый том составили комментарии. Архив включает 1175 документов, регистрирующих имущественные сделки между частными лицами и церковными организациями [Palencia, 1930]. Из 1175 документов 1154 написаны по-арабски, 21 – на арабском языке в еврейском графике, три (3) – на латыни и один (1) – на романском. Тот факт, что документы написаны по-арабски, свидетельствует о том, что в Толедо этот язык был официальным даже в начале XIV в. (1315 г.), 230 лет спустя после отвоевания Толедо христианами (1085 г.). А. Г. Паленсиа отмечает, что выполнил перевод в свободной форме, стремясь дать общее понимание содержания текста, а не сделать его подстрочный перевод [Palencia, 1930, p. 43]. Издание было прислано автором в дар И. Ю. Крачковскому, активно сотрудничавшему с испанскими арабистами до Гражданской войны в Испании 1936–1939 гг. [Крачковский, 1956, с. 103].

Все документы, кроме одного, датированы по христианскому летоисчислению[18]. В документах редко указан город, в котором они составлены, так как почти всегда это «город Толедо» (араб. *madinat Tulaytila*) (№ 295), упоминание которого часто сопровождается формулой «храни его Бог» (араб. *harasuha allah*) [Palencia, 1930, p. 43].

Хронологические рамки архива: 1083–1315 гг. [Palencia, 1930, p. 45]. В работе указаны только номера документов, без уточнения даты. Самый ранний документ (№ 1) датируется 1083 г. Самый поздний — 1315 г. Большая часть документов относится к XII–XII вв.

В настоящее время документы *Архива толедских мосарабов* хранятся в *Национальном историческом архиве Испании* (*Archivo Histórico Nacional de España*, Мадрид) и в *Архиве толедского кафедрального собора* (*Archivo Capitular de Toledo*, Толедо). Основная часть документов была найдена в библиотеке *Кафедрального собора Санта Мария Толедо* (*Catedral de Santa María, Catedral de Toledo*).

Огласовка

В силу того, что тексты мосарабов записаны на арабском языке, романские слова, встречающиеся в них, следуют нормам арабской орфографии, а значит, в них почти не встречается огласовка (в арабском языке огласовка используется почти исключительно в тексте Корана, иногда в стихах) (Таб. 1):

Таблица 1. *Огласовка в алхамиадо мосарабов*
Tabl. 1. *Diacritics in mozarabic aljamiado*

Араб. граф.	Лат. граф.	Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
фатха (◌َ) <^{a}>	-a	ارَّش	<’rr^{a}š>	Arr**a**s	№ 720
	-e	رَبُسْطِيْرُه	<r^{a}b^{u}s^{ø}ty^{ø}r^{u}h>	R**e**postero	№ 63
кясра (◌ِ) <^{i}>	-i	ارْسِبِسْبِفو	<’r^{ø}s^{i}b^{i}s^{ø}b^{i}qw>	Arzob**i**spo	№ 941
	-e	مِدالية	<m^{i}d’lyt>	M**e**dalla	№ 1019
дамма (◌ُ) <^{u}>	-o	اشتُ	<’št^{u}>	Ist**o**	№ 941
	-u	يُشْتُس	<y^{u}št^{u}s>	I**u**st**u**s	№ 3

[18] Все документы архива (кроме одного, датированного по мусульманскому летоисчислению) датированы «испанской эрой» (*era hispánica, era de Augusto, era de César o era gótica*), или эрой *Asofar* [Palencia, 1930, p. 45]. В Испании пользовались римским (цезарианским) календарем, в соответствии с которым летоисчисление велось с 1 января 38 г. до н. э. по указу Октавиана Августа [López Guix, 2013]. Так, им было отмечено включение Испании в *Pax Romana* (Римский мир). Это летоисчисление стало официальным в Вестготском королевстве (столица — Толедо) предположительно в 516 г. на Совете в Таррагоне. Впервые это летоисчисление встречается в *Hydatii Gallaeciae episcopi Chronicon* (*Летопись епископа Идация*, 468 г.). Для установления года написания необходимо вычесть из поставленной даты 38 лет. Например, документ № 2, датированный 1130 г., относится к 1092 г. (см.: [Тихонова, 2023]).

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

При этом в одном слове знаки огласовки могут обозначать разные звуки[19] (Таб. 2):

Таблица 2. *Полисемия знаков огласовки в одном слове*
Tabl. 2. *Polysemy of diacritics in one word*

Араб. граф.	Лат. граф.	Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
фатха (َ) <ᵃ>	-a, -e	ارَدَيره	<’rᵃdᵃyrh>	ar**a**d**e**ro	№ 1062
дамма (ُ) <ᵘ>	-o, -u	جُدسيهُ	<ğ**u**dsyh**u**>	i**u**dici**o**	№ 941

Обозначение гласных **(ا, و, ي).** Обычно романские гласные передаются[20] буквами арабского алфавита, обозначающими в арабском полугласные и согласные звуки (Таб. 3). Хотя чаще обозначаются только ударные гласные, встречается и обозначение безударных:

Таблица 3. *Обозначение безударных гласных (матрес лекционис)*
Tabl. 3. *Designation of unstressed vowels (Mater lectionis)*

Араб. граф.	Лат. граф.	Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
’алиф (ا) <’>	a	انبرشاريه	<’nbrš’ryh>	**a**niversa**r**io	№ 1126
	e	افو	<’qw>	**e**go	№ 1123b
йā’ (ي) <y>	i	فبليرسية	<qblyrs**y**t>	caballer**i**za	№ 898
	e	ابطيشة	<’bt**y**št>	abad**e**sa	№ 580
вāв (و) <w>	o	اليتو	<’lyt**w**>	eleit**o**	№ 839
	u	كروزادة	<kr**w**z’dt>	cr**u**zada	№ 1033

Обозначении конечных гласных (ة, ه). Для обозначения конечных гласных *-о* и *-а* используется ***хā’*** **(ه) <h> (–*о*)** и ***тā’ марбӯта*** **(ة) <t> (–*а*)**. В другой функции эти буквы не используются (Таб. 4):

[19] Причину этого явления объяснить трудно. Необходимо отметить, что такая графическая полисемия (при использовании знаков огласовки) встречается и в письменных памятниках на алхамиадо морисков Валенсии (кон. XVI в.). А у морисков Кастилии и Арагона (конец XIV — начала. XVII в.) для передачи романского /e/ было разработано специальное обозначение *фатха* (َ) <ᵃ> + *’алиф* (ا) <’>. В то время как для передачи романской /o/ подобное обозначение не было разработано и присутствовала графическая полисемия, когда *дамма* (ُ) <ᵘ> обозначала две романские гласные: /u/ и /o/ (см.: [Тихонова, 2025]).

[20] Это затрудняет и анализ согласных: сложно определить, находится ли анализируемый согласный в интервокальной позиции или в стечении согласных.

Таблица 4. *Обозначение конечных гласных (ة, ه)*
Tabl. 4. *The designation of final vowels (ة, ه)*

Араб. граф.	Лат. граф.	Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
xā' (ه) <h>	-o	شفره	<šqr**h**>	Suegr**o**	№ 506
		غرسية	<ġr**s**yt>	Gar**c**ía	№ 694
		انبرشاريه	<'nbrš'ry**h**>	Aniversari**o**	№ 1126
		ميشتره	<myštr**h**>	Maestr**o**	№ 482
		بيطره	<byṭr**h**>	Pedr**o**	№ 165
tā' марбӯṭa (ة) <t>	-a	شفرة	<šqr**t**>	Suegr**a**	№ 93
		ابطيشة	<'bṭyš**t**>	Abades**a**	№ 580
		الفرارة	<'l̲qr'r**t**>	Carrer**a**	№ 1028
		مرية	<mry**t**>	Marí**a**	№ 145

В редких случаях для обозначения конечных *-а* и *-е* служат ***'алиф*** **(ا) <'>**, для обозначения *-о* — ***вāв*** **(و) <w>**, для обозначения -i — ***йā'*** **(ى) <y>** (Таб. 5):

Таблица 5. *Обозначение конечных гласных (матрес лекционис)*
Tabl. 5. *Designation of final vowels (Mater lectionis)*

Араб. граф.	Лат. граф.	Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
'алиф (ا) <'>	-a	فمندا	<qmnd'>	comend**a**	№ 1024
		ننتا	<nyt'>[21]	niet**a**	№ 599
	-e	دا	<d'>	d**e**	№ 904
вāв (و) <w>	-o	افو	<'q**w**>	eg**o**	№ 1123[b]
		اليتو	<'lyt**w**>	eleit**o**	№ 839
		غنصالبو	<ġnṣ'lb**w**>	Gonzalb**o**	№ 1125
йā' (ى) <y>	-i	ڤيلى	<fyl**y̲**>	filii *(pl)*	№ 55
		ڤرايلى	<fr'yl**y̲**>	fraili *(pl)*	№ 193
		راى	<r'**y̲**>	rey	№ 907

Отсутствие обозначения конечного гласного. В архиве часто встречаются мосарабские слова, конечный гласный которых в арабской графике не передан: *arcedian(o), archidiácon(o), caballer(o), cebrer(o), convent(o), cub(o),*

[21] В этом примере *йā'* (ى) <y> в середине слова написано без точек.

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

escriban(o), freir(e), infant(e), predict(i), в том числе имена собственные: *Lop(e), Raimund(o), Vicent(e)* и др. (Таб. 6):

Таблица 6. *Отсутствие обозначения конечных гласных*
Tabl. 6. *Absence of designation of final vowels*

Алхамиадо	Транслит. DIN	Мос.	Ист.
ارسديافن	<’rsdy’qn>	arcediacon(o)	№ 130
البرت	<’lbrt>	al-port(o)	№ 459
بنجانت	<bnǧ’nt>	Vincent(e)	№ 18

Эти примеры, казалось бы, могли бы свидетельствовать о том, что указанные слова в исследуемый период писались без конечного гласного, что вообще свойственно испанскому языку в описываемый период. Однако это не так. Например, в документах встречается имя *Alfonso* в латинской графике (в подписи) *Alfonso* (№ 862) и в арабской (863 №) (الفونش). Как видно, в латинской графике имя написано с конечным *-o*, а в арабском — без. Тот факт, что документы написаны с разницей в два года, свидетельствует о том, что отсутствие обозначения конечного гласного в арабской графике не есть показатель отсутствия этого гласного в реальном произношении мосарабов. Таким образом, нужно с большой осторожностью относиться к любой реконструкции романских слов на основании текстов на алхамиадо, что тем не менее не умаляет роли арабографических текстов в истории романских языков.

Список литературы / References

1. Воевуцкий И. Н. Орфографические принципы конфессиональных языков. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*. 1987. № 2. С. 53–56 [Wojewodzki I. N. Orthographic Principles of Confessional Languages. *Pis’mennye pamiatniki i problemy istorii kulrtury narodov Vostoka*. 1987. No. 2, pp. 53–56 (in Russian)].
2. Карась М. Материалы архива толедских мосарабов от XII–XIII веков. *Вопросы истории*. 1950. № 10. С. 95–103 [Karas M. Materials from the archives of the Toledo Mozarabs from the 12th–13th centuries. *Voprosy istorii*. (*Questions of history*). 1987. No. 10, pp. 95–103 (in Russian)].
3. Крачковский И. Ю. *Арабская культура в Испании*. М.–Л.: АН СССР, 1937. [Krachkovsky I. Yu. *Arabic culture in Spain.* Moscow — Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1937 (in Russian)].
4. Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях (1945). *Избранные сочинения.* В 6 т. Т. 1. М.–Л.: АН СССР, 1956. С. 11–148 [Krachkovsky I. Yu. Among Arabic Manuscripts: Memoirs of Libraries and Men. *Selected works.* In 6 vols. Vol. 1. Moscow — Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1956, pp. 11–148 (in Russian)].
5. Тихонова О. В. *Алхамиадо.* I том: *Ибероромaнские тексты VIII–XVII вв. в арабской графике*. СПб.: ИВР РАН, 2023 [Tikhonova O. V. *Aljamiado*. Vol. I: *Ibero-Roman texts of the 8th–17th centuries in Arabic script*. St. Petersburg:

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2023 (in Russian)].
6. Тихонова О. В. *Алхамиадо.* II том: *Семитские системы письма в романских языках (на материале рукописей и печатных изданий XI–XXI вв.)*. СПб.: ИВР РАН, 2025 [Tikhonova O. V. *Aljamiado.* Vol. II: *Semitic writing systems in Romance languages (based on manuscripts and printed publications from the 11th–21st centuries)*. St. Petersburg: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2025 (in Russian)].
7. *DLE (Diccionario de la Lengua Española)*. Real Academia Española. URL: https://dle.rae.es/ (accessed: 12.12.2025).
8. Dozy R. *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. Leiden: Brill, 1869.
9. Lapesa R. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1981.
10. Lleal C. *La formación de las lenguas romances peninsulares*. Barcelona: Barcanova, 1990.
11. López Guix J. G. Las primeras traducciones bíblicas en la península ibérica. *Revista de historia de la traducción*. Barcelona, 2013. № 7, pp. 1–8.
12. Menéndez Pidal R. *Poesía árabe y poesía europea*. Madrid: Espasa–Calpe, 1973.
13. Nebrija A. *Gramática castellana* (1492). — Available from: URL: https://antoniodenebrija.elcastellano.org/ (accessed: 10.10.2023).
14. Palencia A. G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Vol. Preliminar: *Estudios e Índices.* Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930.
15. Palencia A. G. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Vol. I–III. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926–1928.
16. Pons Boigues F. *Apuntes sobre las escrituras mozárabes toledanas que se conservan en el Archivo histórico nacional*. Madrid: Tello, 1897.
17. RAH. *Real Academia de la Historia: Biografías*. — Available from: URL: https://dbe.rah.es/ (accessed: 12.12.2025).
18. Simonet F. J. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid: Fortanet, 1888.
19. Tilman Berger M. B. von. *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte: Ein arabisch-persisch-griechisch-serbisches Gesprächslehrbuch vom Hofe des Sultans aus dem 15. Jh. als Quelle für die Geschichte der serbischen Sprache* (Slavistische Forschungen; Bd. 57). Köln — Wien: Böhlau, 1989.
20. Den Heijer J., Schmidt A., Pataridze T. (eds) *Scripts Beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*. Université Catholique de Louvain Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve — Peeters, 2014.

Информация об авторе

Оксана Викторовна Тихонова — кандидат филологических наук, независимый эксперт, Санкт-Петербург, Россия; pajaro@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-7329-7250.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 15.07.2025; одобрена рецензентами 27.01.2026; принята к публикации 01.02.2026; опубликована 30.03.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Oksana V. Tikhonova — independent researcher, St. Petersburg, Russia, pajaro@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-7329-7250

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 15.07.2025; approved after reviewing 27.01.2026; accepted for publication 01.02.2026; published 30.03.2026.

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 821.222.1-1:004.65
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-102-117

База данных посланий из «Шах-наме»: дескриптивный аппарат и тексты

София Валерьевна Лахути

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
s.lahuti@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-0119-1414

Аннотация. Статья посвящена описанию структуры и функциональных возможностей электронной базы данных, созданной для комплексного изучения корпуса устных и письменных посланий в эпической поэме «Шах-наме» Фирдоуси. (X–XI вв.). База предлагает доступ к параллельному персидско-русскому корпусу посланий из поэмы в совокупности с фрагментами текста, содержащими описания процесса опосредованной коммуникации, с ними связанными. В статье описывается специфика текстов, вошедших в базу, а также особенности дескриптивного аппарата, использованного для описания устных и письменных посланий, профилей коммуникантов и коммуникативной ситуации в целом, демонстрируются разные элементы и возможности базы. Интерфейс базы доступен на русском и английском языках, а форма поиска обеспечивает возможность искать послания как по тексту (русскому или персидскому), так и по любой комбинации параметров.

Ключевые слова: Шахнаме, Фирдоуси, эпистолография, корпус, база данных, письма, персидская литература

Благодарности: Выражаю благодарность Владиславу Казакову, программисту, работавшему со мной над созданием базы посланий из «Шах-наме» и сделавшему эту базу лучше, чем она могла бы оказаться без его дотошливого отношения к делу.

Для цитирования: Лахути С. В. База данных посланий из «Шах-наме»: дескриптивный аппарат и тексты. *Ориенталистика*. 2026;9(1):102–117. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-102-117.

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

© Лахути С. В., 2026
© Ориенталистика, 2026

PHILOLOGY OF THE EAST
Lahuti S. V. Database of Messages from Shahnameh
Orientalistica. 2026;9(1):102–117

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-102-117

Philology studies

Database of Messages from Shahnameh: Descriptive Apparatus and Texts

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 article describes the structure and functional capabilities of an electronic database created for the comprehensive study of the corpus of oral and written messages in Ferdowsi's epic poem Shahnameh (9th–10th centuries). The database provides access to a parallel Persian-Russian corpus of messages from the poem, along with text fragments containing descriptions of the mediated communication processes associated with them. The article outlines the specifics of the texts included in the database, as well as the features of the descriptive apparatus used to characterise oral and written messages, communicators, and the overall communicative situation; it also demonstrates the database's various elements and capabilities. The database interface is available in Russian and English, while the search form allows querying messages by text (Russian or Persian) or any combination of parameters. The database is expected to be made openly accessible in 2026.

Keywords: Shahnameh, Ferdowsi, epistolography, corpus, database, letters, Persian literature

Acknowledgements: I express my gratitude to Vladislav Kazakov, the programmer who collaborated with me on the creation of the database of messages from the Shah-nameh and made this database better than it could have been without his meticulous approach to the work.

For citation: Lahuti S. V. Database of Messages from Shahnameh: Descriptive Apparatus and Texts. *Orientalistica*. 2026;9(1):102–117. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-1-102-117.

Введение

Для изучения крупного массива текстов полезным инструментом служат корпусы текстов, в том числе это относится и к эпистолярной сфере[1]. На данный момент существует целый ряд электронных баз, которые содержат корпусы реальных писем и документов и используют разные варианты описания в зависимости от типа документов и исследовательских задач. Некоторые предлагают минимальную информацию (дата, место написания, имена кор-

[1] Хотя, конечно, ею не ограничивается — диапазон применения корпусов и баз данных весьма широк, в том числе и в востоковедении. См., например: «Тезаурус по истории и культуре ислама», разработанный в СПбГУ [Кныш и др., 2021].

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

© Lahuti S. V., 2026
© Orientalistica, 2026

респондентов, название коллекции, к которой принадлежит письмо), что позволяет сортировать письма в соответствии с именем одного из корреспондентов или датой написания, осуществлять поиск по слову или сочетанию слов; другие обеспечивают более широкие возможности — отбирать письма по их эмоциональной направленности, дают возможность ознакомиться с видом оригинального текста и его расшифровкой, кодикологическими особенностями и др. (см., например: [Material Identities…, 2021–2025; Ferrante, 2014]). Однако составление базы данных для писем и устных посланий внутри литературного произведения представляет особые вызовы. С одной стороны, некоторая информация, актуальная для исторических собраний, такая как дата письма, место его написания или описание физического носителя, для посланий из литературного произведения может быть неактуальна. С другой — важными могут оказаться другие сведения, например, местонахождение в определенном издании произведения («адрес»), для критического издания — разночтения по рукописям, специфика коммуникативной ситуации и т. д. Подбор правильной комбинации параметров должен обеспечить максимальные возможности для исследования подобных аспектов произведения.

Существует ряд опубликованных исследований, посвященных посланиям в «Шах-наме», но их крайне мало, и они не рассматривают устные и письменные послания в совокупности — учитывая объем поэмы, даже само выделение посланий из текста представляет собой сложную работу. Нельзя не назвать книгу Юргена Элерса «С золотой печатью: о письмах, писцах и гонцах в “Шахнаме”», написанную на немецком языке [Ehlers, 2000]. Кроме того, имеется несколько статей, посвященных разным аспектам писем, в том числе статьи на персидском языке (например: [Sahraei, 2012] и [Tabar et al., 2021]). Несколько статей на русском языке было опубликовано и автором этой статьи (см.: [Лахути, 2015; Лахути, 2025; и др.])[2].

В персидской поэме «Шах-наме» Абулькасима Фирдоуси (IX–X вв.) содержится более 400 устных и письменных посланий. Поскольку произведение представляет собой изложение истории доисламского Ирана и строится вокруг правлений царей, большинство коммуникантов составляют цари и знать, хотя встречаются и другие, вплоть до рабов.

При этом для понимания и анализа посланий во многих случаях необходимо знакомство со всей коммуникативной ситуацией, а не только непосредственно с текстом послания. Для обеспечения как иранистических, так и смежных исследований, автором статьи сейчас проводится работа над созданием полной электронной базы посланий в «Шах-наме», которая включает как тексты посланий, так и фрагменты текста поэмы, описывающие все этапы процесса опосредованной коммуникации (т. е. коммуникации, осуществляемой при помощи посредников, которыми в данном случае выступают и люди — послы и гонцы, и материальные носители информации — бумага и др.) от задумки послания до реакции на него адресата. Такие фрагменты, как правило, содержат описание подготовки к написанию и/или действий после напи-

[2] Насколько мне известно, статей других авторов на эту тему, написанных на русском языке, не существует.

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

сания послания, например, запечатывания письма, отправления посланника и наставлений ему. Может упоминаться интенция написания и внутренний настрой отправителя. Также часто описывается ситуация получения и прочтения послания и реакция получателя. Чаще всего они примыкают непосредственно к тексту письма, но могут и отстоять от него, перемежаясь с другими сюжетами.

В общей сложности «эпистолярные» фрагменты занимают около 15 тыс. строк, то есть около 15% всей поэмы (общий объем поэмы — около 100 тыс. строк, или 50 тыс. бейтов). Объем каждого из фрагментов составляет от двух до 480 строк.

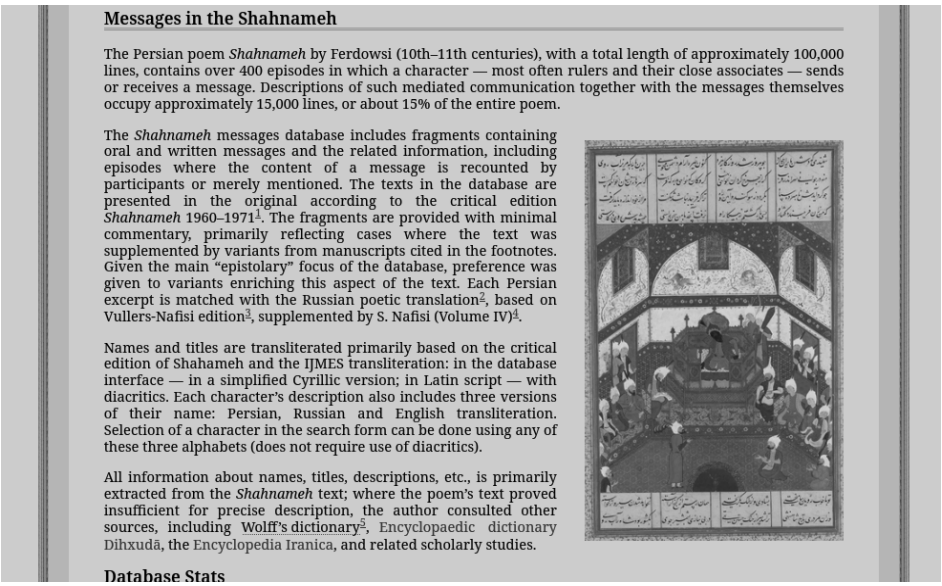
На данный момент в базе имеется общее описание посланий, статистические данные, списки посланий, коммуникантов, регионов и тем, оглавление[3] с указанием количества имеющихся в главах посланий и поисковая форма. Кроме фрагментов, содержащих тексты посланий, учитываются также случаи, когда в тексте упоминается факт написания или отправки послания, но само послание отсутствует.

Все тексты в базе представлены на персидском языке (с опорой на Московское критическое издание «Шах-наме» [Фирдоусӣ, 1960–1971]). Каждому фрагменту на персидском сопоставлен параллельный фрагмент из эквилинеарного русского перевода (по: [Фирдоуси, 1960–1971]). Этот перевод достаточно точен, дает хорошее представление о содержании послания и может использоваться специалистами по эпистолографии, заинтересованными в посланиях из «Шах-наме», но не знакомыми с классическим персидским языком. Учитывая значение поэмы не только для персоязычной, но и мировой литературы и количество встречающихся в ней посланий, она представляет собой богатое поле для исследований самой разной направленности и в пределах иранистики (скажем, даже беглое сравнение с касыдами демонстрирует интересное сходство некоторых элементов — см., например, про благопожелания в письмах из «Шах-наме» [Лахути 2022, с. 136] и касыдной поэзии [Бертельс, 1988, с. 79]), и за ее пределами.

Транслитерация имен и названий используется классическая с опорой на транслитерацию в справочном аппарате Московского критического издания [Фирдоусӣ, 1960–1971]. В кириллице используется транслитерация без диакритики, но на страницах описания регионов и персонажей предлагается также латинская транслитерация с диакритикой. Поскольку строгая научная транслитерация делает часть имен трудноузнаваемыми, в таких случаях предпочтение отдавалось более известному варианту написания имени. В перспективе планируется добавить в описания варианты транслитерации в разных традициях.

Интерфейс базы доступен на русском и английском языках. Вскоре первая версия базы появится в открытом доступе, а в течение ближайших месяцев она должна быть доработана и расширена.

[3] Хотя работа велась по Московскому изданию, в ней учитывается разбивка на главы по изданию Вуллерса-Нафиси [Шахнаме, 1934–1936], которая принята и в издании Халеки-Мутлака [Ferdowsi, 1988–2008].



Messages in the Shahnameh

The Persian poem *Shahnameh* by Ferdowsi (10th–11th centuries), with a total length of approximately 100,000 lines, contains over 400 episodes in which a character — most often rulers and their close associates — sends or receives a message. Descriptions of such mediated communication together with the messages themselves occupy approximately 15,000 lines, or about 15% of the entire poem.

The *Shahnameh* messages database includes fragments containing oral and written messages and the related information, including episodes where the content of a message is recounted by participants or merely mentioned. The texts in the database are presented in the original according to the critical edition *Shahnameh* 1960–1971[1]. The fragments are provided with minimal commentary, primarily reflecting cases where the text was supplemented by variants from manuscripts cited in the footnotes. Given the main "epistolary" focus of the database, preference was given to variants enriching this aspect of the text. Each Persian excerpt is matched with the Russian poetic translation[2], based on Vullers-Nafisi edition[3], supplemented by S. Nafisi (Volume IV)[4].

Names and titles are transliterated primarily based on the critical edition of Shahameh and the IJMES transliteration: in the database interface — in a simplified Cyrillic version; in Latin script — with diacritics. Each character's description also includes three versions of their name: Persian, Russian and English transliteration. Selection of a character in the search form can be done using any of these three alphabets (does not require use of diacritics).

All information about names, titles, descriptions, etc., is primarily extracted from the *Shahnameh* text; where the poem's text proved insufficient for precise description, the author consulted other sources, including Wolff's dictionary[5], Encyclopaedic dictionary Dihxudā, the Encyclopedia Iranica, and related scholarly studies.

Database Stats

Рис. 1. Главная страница
Fig. 1. Main page

Корпус посланий

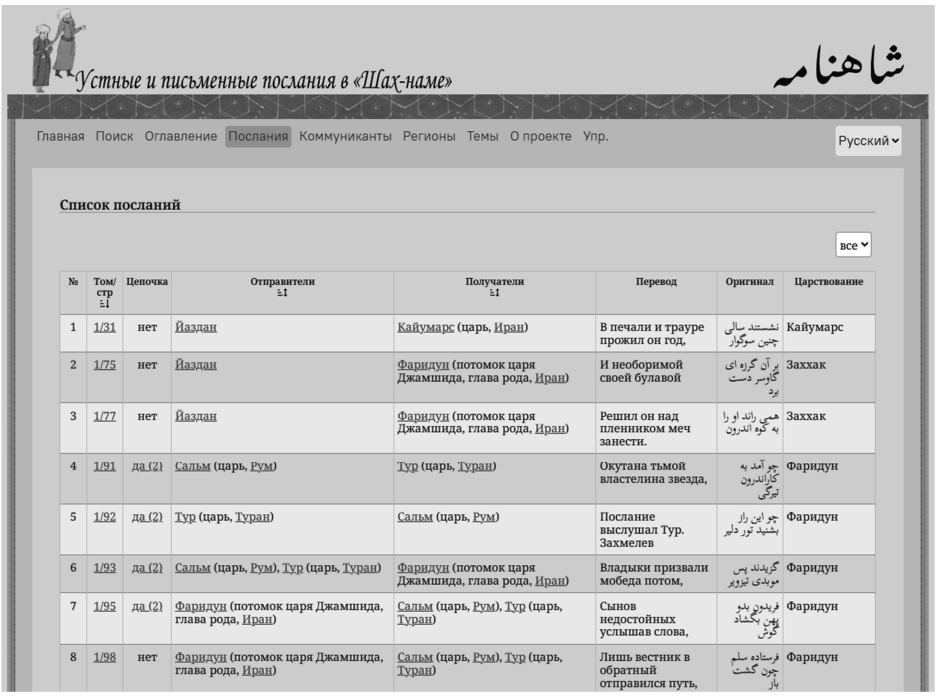
Корпус посланий из «Шах-наме» включает в себя:

- тексты устных и письменных посланий, а также другие части текста поэмы, описывающие связанную с ними коммуникативную ситуацию;
- описания этих посланий;
- описания коммуникантов;
- описания регионов, к которым принадлежат коммуниканты на момент отправки или получения послания.

В идеальном случае одно вхождение включает как текст послания, так и окружающие его фрагменты поэмы, описывающие процесс опосредованной коммуникации, начиная с возникновения идеи написания послания и заканчивая реакцией на его получение. При этом в каждом элементе этой схемы возможны изменения. Так, имеется ряд посланий, которые только упоминаются, но их содержание не приводится и, возможно, даже не пересказывается, но процесс коммуникации описывается. Есть также ряд примеров, в которых послание только упоминается одним из персонажей поэмы, но сам процесс коммуникации не описывается. И, наконец, далеко не во всех случаях описание процесса коммуникации непосредственно примыкает к тексту послания. Тогда «вставные» фрагменты обозначаются знаком пропуска текста — <…>. Кроме того, можно встретить несколько случаев, когда текст особенно насыщен обменом посланиями, так что послания отправляются разным адресатам и их описания начинают смешиваться. Такие случаи особо отмечаются в комментариях.

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

В корпусе можно ознакомиться как с общим списком посланий, так и более подробным описанием каждого отдельного вхождения.



№	Том/стр	Цепочка	Отправители	Получатели	Перевод	Оригинал	Царствование
1	1/31	нет	Йаздан	Кайумарс (царь, Иран)	В печали и трауре прожил он год,	نشستند سالی چنین سوگوار	Кайумарс
2	1/75	нет	Йаздан	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	И необоримой своей булавой	بر آن گرزه ای گاوسر دست برد	Заххак
3	1/77	нет	Йаздан	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Решил он над пленником меч занести.	همی راند او را به کوه اندرون	Заххак
4	1/91	да (2)	Сальм (царь, Рум)	Тур (царь, Туран)	Окутана тьмой властелина звезда,	چو آمد به کاراندرون تیرگی	Фаридун
5	1/92	да (2)	Тур (царь, Туран)	Сальм (царь, Рум)	Послание выслушал Тур. Захмелев	چو این راز بشنید تور دلیر	Фаридун
6	1/93	да (2)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Владыки призвали мобеда потом,	گریدند پس موبدی تیزویر	Фаридун
7	1/95	да (2)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Сынов недостойных услышав слова,	فریدون بدو پهن بگشاد گوش	Фаридун
8	1/98	нет	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Лишь вестник в обратный отправился путь,	فرستاده سلم چون گشت باز	Фаридун

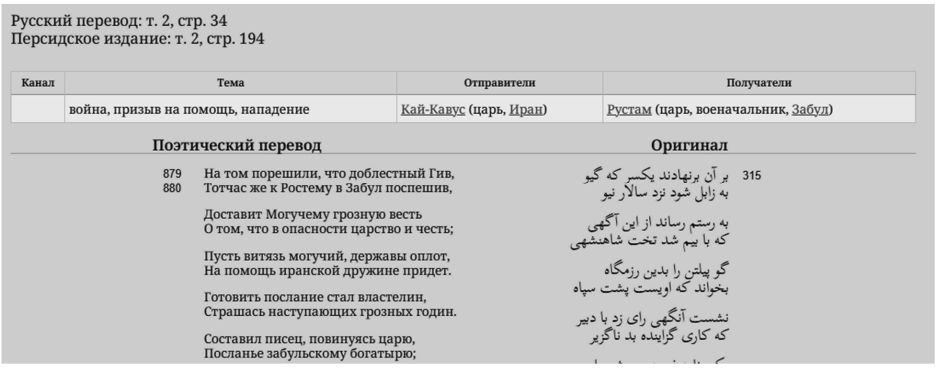
Рис. 2. Список посланий с минимальным описанием
Fig. 2. List of messages with minimal description

Минимальное описание в общем списке включает:

- адрес послания в персидском издании;
- вхождение в цепочку (если послание входит в цепочку, т. е. имеется ответ на него или само послание является ответом, указывается количество посланий в цепочке, кроме того, можно перейти по гиперссылке и ознакомиться с остальными посланиями в цепочке);
- имя, статус и регион отправителя (или отправителей);
- имя, статус и регион получателя (или получателей);
- первая строка русского перевода;
- первая строка персидского текста;
- название дастана, в рамках которого было отправлено послание.

Кроме того, есть возможность нажатием на строку послания развернуть его текст на той же странице. Если же требуется более внимательное изучение послания, его можно открыть на отдельной странице.

В таком случае можно будет увидеть в дополнение ко всему перечисленному выше адрес фрагмента в русском поэтическом переводе, приписанные посланию темы, а также комментарии к посланию, если они имеются.



Русский перевод: т. 2, стр. 34
Персидское издание: т. 2, стр. 194

Канал	Тема	Отправители	Получатели
	война, призыв на помощь, нападение	Кай-Кавус (царь, Иран)	Рустам (царь, военачальник, Забул)

Поэтический перевод

879 На том порешили, что доблестный Гив,
880 Тотчас же к Ростему в Забул поспешив,

Доставит Могучему грозную весть
О том, что в опасности царство и честь;

Пусть витязь могучий, державы оплот,
На помощь иранской дружине придет.

Готовить послание стал властелин,
Страшась наступающих грозных годин.

Составил писец, повинуясь царю,
Посланье забульскому богатырю;

Оригинал

بر آن برنهادند یکسر که گیو 315
به زابل شود نزد سالار نیو

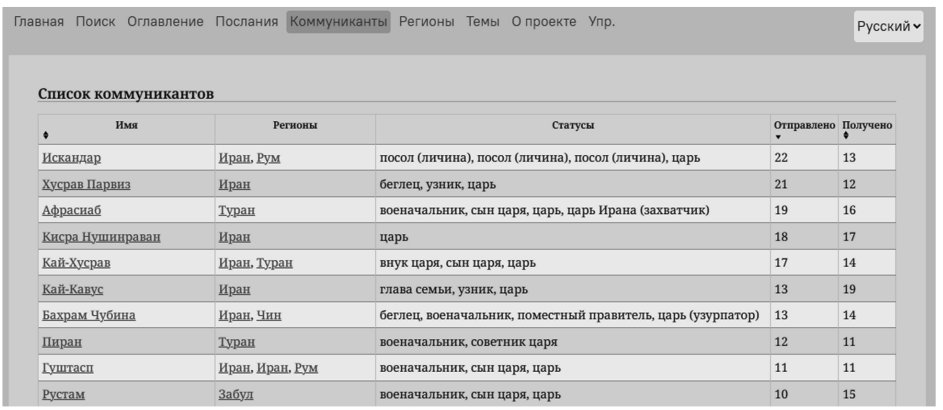
به رستم رساند از این آگهی
که با بیم شد تخت شاهنشهی

گو پیلتن را بدین رزمگاه
بخواند که اویست پشت سپاه

نشست آنگهی رای زد با دبیر
که کاری گزاینده بد ناگزیر

Рис. 3. Развернутое письмо в списке посланий
Fig. 3. Expanded message view in the list of messages

Отдельно можно ознакомиться со списком коммуникантов, в котором предлагаются имена коммуникантов и минимальная информация о них: статусы, в которых они отправляли или получали послания, регионы, к которым они в эти моменты принадлежали (т. е. имеется в виду «место постоянного проживания», а не то, где он в момент отправки или получения послания находится), количество отправленных посланий, количество полученных посланий.



Главная Поиск Оглавление Послания Коммуниканты Регионы Темы О проекте Упр. Русский

Список коммуникантов

Имя	Регионы	Статусы	Отправлено	Получено
Искандар	Иран, Рум	посол (личина), посол (личина), посол (личина), царь	22	13
Хусрав Парвиз	Иран	беглец, узник, царь	21	12
Афрасиаб	Туран	военачальник, сын царя, царь, царь Ирана (захватчик)	19	16
Кисра Нушинраван	Иран	царь	18	17
Кай-Хусрав	Иран, Туран	внук царя, сын царя, царь	17	14
Кай-Кавус	Иран	глава семьи, узник, царь	13	19
Бахрам Чубина	Иран, Чин	беглец, военачальник, поместный правитель, царь (узурпатор)	13	14
Пиран	Туран	военачальник, советник царя	12	11
Гуштасп	Иран, Иран, Рум	военачальник, сын царя, царь	11	11
Рустам	Забул	военачальник, сын царя, царь	10	15

Рис. 4. Список коммуникантов с минимальным описанием
Fig. 4. List of communicants with minimal description

В отдельном, более подробном описании коммуниканта (со временем будет расширено) к этой информации добавляется:

- оригинальное написание имен коммуникантов, а также написание их кириллицей и латиницей;
- список персонажей, состоящих в родстве с коммуникантом и актуальных в контексте обмена посланиями;

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

- возможность посмотреть списки посланий, созданных или полученных в определенном статусе;
- а также — собственно сами отправленные и полученные послания.

Перечисляться могут родственники двух типов — в первую очередь те, с которыми персонаж обменивался посланиями (список посланий в рамках таких обменов можно посмотреть по гиперссылке на именовании родства), однако в редких случаях здесь упоминаются родственники, принципиально важные для раскрытия статуса коммуниканта, хотя таких примеров крайне мало. Например, у дочери царя в графе «родственные связи» может быть назван царь, даже если она с ним не обменивалась посланиями.

سلم
Salm
Сальм

Регион
- Рум

Родственные связи

Имя	Связь
Манучихр	племянник
Тур	брат
Фаридун	отец

Статус
царь

▾ **Послания (Получено: 4, Отправлено: 3)**

№	Том/стр	Цепочка	Отправители	Получатели	Перевод	Оригинал	Царствование
1	1/91	да (2)	Сальм (царь, Рум)	Тур (царь, Туран)	Окутана тьмой властелина звезда,	چو آمد به کاراندرون تیرگی	Фаридун
2	1/92	да (2)	Тур (царь, Туран)	Сальм (царь, Рум)	Послание выслушал Тур. Захмелев	چو این راز بشنید تور دلیر	Фаридун
3	1/93	да (2)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Владыки призвали мобеда потом,	گزیدند پس موبدی تیزویر	Фаридун
4	1/95	да (2)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Сынов недостойных услышав слова,	فریدون بدو پهن بگشاد گوش	Фаридун
5	1/98	нет	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Тур (царь, Туран), Сальм (царь, Рум)	Лишь вестник в обратный отправился путь,	فرستاده سلم چون گشت باز	Фаридун
6	1/110	да (2)	Сальм (царь, Рум), Тур (царь, Туран)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	До Сельма, до Тура слух тотчас дошел,	به سلم و به تور آمد این آگهی	Фаридун
7	1/114	да (2)	Фаридун (потомок царя Джамшида, глава рода, Иран)	Тур (царь, Туран), Сальм (царь, Рум)	Когда до конца он дослушал, суров,	چو بشنید شاه جهان جهان کدخدای	Фаридун

Рис. 5. Подробное описание коммуниканта
Fig. 5. Detailed description of a communicant

«Статус» коммуниканта предполагает его официальный статус на момент отправки или получения послания. Это может быть либо его условная ‘должность’ (речь идет именно об условном соответствии, так, представитель высшей власти будет именоваться царем, даже если существуют национальные аналоги названия) — например, «начальник крепости», если же ‘должности’ у него на этот момент не имеется, его статус может определяться, исходя из его позиции в обществе или семье, например, «сын царя». Поскольку на протяжении поэмы статус многих персонажей меняется, например, «сын царя» становится сам царем, каждый статус привязан к диапазону адресов в поэме, когда он был актуален.

И, наконец, в базе имеется отдельный список регионов, к которым принадлежат коммуниканты. Как и в предыдущих случаях, предлагается список

всех регионов с минимальным описанием и более подробное описание каждого региона в отдельности.

Список регионов

Название	Края	Вассалы	Коммуниканты	Отпр.	Получ.
Андалус			Кайдафа	2	1
Берберия			царь Берберии I, царь Берберии II	2	1
Гаругирд			Тажав	0	1
государство Гассанидов			Малика	1	1
Египет			царь Египта	1	0
Забул		Кабул	Заль, знать Забула, Рустам, Сам, Суфрай, Фирамарз	36	28
земли за морем Зарах			местные правители (за морем Зарах)	1	0
Иран	Истахр, крепость Червя,	Андалус, Забул, Мазандаран, Макран, Степь	Айин Гушасб, Андийан, Ардаван, Ардашир, Балаш, Барзуй, Бахафарид (сестра Исфандийара), Бахман, Бахман (сын Исфандийара), Бахрам (сын Хура), Бахрам Азармихан, Бахрам Чубина, Бахрам-Гур, Биндуй, брат	244	256

Рис. 6. Список регионов
Fig. 6. List of regions

Регионы встречаются двух типов: это может быть страна или область (княжество, марз) внутри какой-то страны (в базе — «край»). Кроме того, страна может быть вассалом другой страны. Таким образом, краткое описание страны включает:

- название страны;
- перечисление «краев», если они для этой страны описаны;
- перечисление стран-вассалов, если они в какой-то момент у этой страны имелись;
- если страна сама являлась вассалом — перечисление стран, вассалом которых она оказывалась;
- список коммуникантов, которые отправляли или получали послания, будучи жителями этой страны;
- количество посланий, отправленных такими коммуникантами;
- количество посланий, полученных такими коммуникантами.

В подробном описании к ним прибавляются написание региона кириллицей и латиницей, список и тексты посланий, которые были отправлены или получены такими коммуникантами (со временем описание будет расширено).

Стоит учитывать, что география «Шах-наме» — тема пока недостаточно изученная, особенно когда речь идет о «мифологической» и «героической» частях поэмы. Поскольку главным фокусом базы является именно информация, содержащаяся в «Шах-наме», основная информация бралась именно из текста самой поэмы. В случаях, когда ее оказывалось недостаточно, она дополнялась информацией из словаря Фрица Вольфа [Wolff, 1935], толково-энциклопедического словаря Али Акбара Диххуда [Dihxudā, 1372/1993], энциклопедии Iranica [*Encyclopædia Iranica*, 2012] и тематических научных исследований.

И наконец, для оптимизации работы со всем этим объемом информации в базе имеется краткое описание всех разделов и поисковая форма.

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

Названия

Zabulistan
Забул

Послания

- Отправлено: 28
- Получено: 34

Вассалы

- Кабул

▾ **Список коммуникантов (6)**

Имя	Статусы	Отправлено	Получено
Заль	царь, сын царя, глава семьи	18	30
Сам	царь, царь, военачальник, глава рода	28	32
Рустам	царь, военачальник, сын царя	30	45
знать Забула	воины	1	0
Фирамарз	военачальник, сын царя	2	0
Суфрай	царь, военачальник	6	6

▾ **Список посланий (Получено: 34, Отправлено: 28)**

№	Том/стр	Цепочка	Отправители	Получатели	Перевод	Оригинал	Царствование
1	1/170	да (3)	Рудаба (дочь царя, потомок царя Заххака, Кабул)	Заль (сын царя, Забул)	Сказала затем красота из красот	همی گفت و لب را پر از خنده داشت	Манучихр
2	1/177	да (2)	Заль (сын царя, Забул)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Он — царь, кем арабский возглавлен народ,	یکی نامه باید سوی پهلوان	Манучихр
3	1/181	да (2)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Заль (сын царя, Забул)	Явился к нему от Дестана посол,	فرستاده زال را پیش خواند	Манучихр
4	1/182	да (3)	Заль (сын царя, Забул)	Рудаба (дочь царя, потомок царя Заххака, Кабул)	Дестану и той красоте из красот	میان سپهدار و آن	Манучихр

Рис. 7. Подробное описание региона
Fig. 7. Detailed description of a region

Выбор издания

☑ персидский текст ☑ русский поэтический перевод

Послание

адреса: том [ ] стр. [ ] — том [ ] стр. [ ] Оглавление

☐ письменное ☐ устное ☐ неизвестно ☐ входит в цепочку

☐ высший-низшему ☐ равный-равному ☐ низший-высшему

темы: не выбраны

Отправитель

имя: не выбрано
гендер: не выбран
регион: не выбран
статус: не выбран
родство с адресатом: не выбран

Получатель

имя: не выбрано

Рис. 8. Поисковая форма
Fig. 8. Search form

Поисковая форма делится на две принципиальные части:

- текстовый поиск;
- поиск по параметрам.

Пока текстовый поиск осуществляется только по точным формам, однако со временем предполагается подключение также морфологического поиска.

Текстовый поиск может сочетаться с поиском по параметрам либо осуществляться отдельно. Сам поиск по параметрам также возможен и без конкретных текстовых поисковых запросов.

Поиск можно осуществлять на двух языках — персидском и русском. При этом результаты могут выводиться как на обоих языках сразу, так и только на одном из них. Выбор корпуса осуществляется в самом начале формы.

Список посланий

Скачать Описание полное 50

▾ **Поисковый запрос**
текстовый запрос: نامه
отправитель: царь;

№	Том/стр	Цепочка	Отправители	Получатели	Перевод	Оригинал	Царствование
1	1/201	да (2)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Манучихр (царь, Иран)	Писцу приступить повелели к письму;	نویسنده را پیش بنشاندند	Манучихр
2	1/226	да (2)	Манучихр (царь, Иран)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Царь Саму посланье в ответ написал,	پس آن نامهٔ سام پاسخ نوشت	Манучихр
3	1/241	да (2)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Заль (сын царя, Забул)	Неделе веселья подходит конец,	چو یک هفته بگذشت زان گونه کار	Манучихр
4	1/246	да (2)	Сам (царь, военачальник, Забул)	Заль (сын царя, Забул)	И сыну ответ приготовил затем.	نوشت آنگهی پاسخ نامه باز	Манучихр
5	2/6	нет	Наузар (царь, Иран)	Сам (царь, военачальник, глава рода, Забул, Мазандаран)	Увидя, что край возмущенный в огне,	چو از روی کشور برآمد خروش	Наузар
6	2/69	да (2)	Пашанг (царь, военачальник, Туран)	Кай-Кубад (царь, Иран)	Вельможу, известного светлым умом,	دبیر نویسنده را گفت شاه	Кай-Кубад
7	2/71	да (2)	Кай-Кубад (царь, Иран)	Пашанг (царь, военачальник, Туран)	Примчался и весть от Пешенга посол	ببردند نامه بر کیقباد	Кай-Кубад
8	2/110	да (4)	Кай-Кавус (царь, Иран)	царь Мазандарана (царь, див, Мазандаран)	Посланье на белых атласных листах,	فرستاد نامه به نزدیک اوی	Кай-Кавус
9	2/112	да (4)	царь Мазандарана (царь, див, Мазандаран)	Кай-Кавус (царь, Иран)	В четвертый промолвил воителю: «Мчись,	بروز چهارم بدو گفت رو	Кай-Кавус
10	2/112	да (4)	Кай-Кавус (царь, Иран)	царь Мазандарана (царь, див, Мазандаран)	Поведал о том, как был встречен царем,	بیامد بگفت آنچ دید و شنید	Кай-Кавус
11	2/131	нет	Кай-Кавус (царь, Иран)	царь Хамаварана (царь, Хамаваран)	Смутилась тогда у Кавуса душа,	بجنبید کاووس را دل ز جای	Кай-Кавус

Рис. 9. Поисковая выдача
Fig. 9. Search results

Параметры, по которым осуществляется поиск, могут относиться к самому посланию или к коммуникантам, осуществляющим обмен посланиями.

Послание: имеется возможность ограничения диапазона, в котором осуществляется поиск. Это можно сделать с одной стороны, по адресам — например, посмотреть только послания, встречающиеся в третьем томе персидского издания, с другой — с использованием оглавления, т. е. дается возможность развернуть оглавление и выбрать конкретную главу, а диапазон адресов этой главы уже вставится в форму автоматически.

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

Кроме того, можно выбрать только

- письменные или устные послания;
- послания, входящие в цепочку.

Коммуниканты: в поисковой форме имеются симметричные наборы параметров, касающихся отправителя и получателя. Далее будет описан набор, относящийся к отправителю, но то же описание может быть применено к параметрам, описывающим получателя.

Они включают:

- имя отправителя (предиктивный набор, кроме того, можно видеть весь список имеющихся имен; возможен набор на персидском, или же с использованием кириллицы и латиницы);
- гендер;
- статус (также предиктивный набор, можно видеть весь список имеющихся статусов);
- регион.

И два общих параметра, позволяющих ознакомиться только с посланиями, обмен которыми осуществлялся представителями одной страны, а также между коммуникантами, которые состоят в родстве.

Как уже было сказано, можно осуществлять поиск по любому сочетанию параметров с использованием текстового поиска или без него (со временем набор параметров будет расширен).

Результаты поиска появляются на отдельной странице, там же выводится сверху поисковый запрос и количество найденных фрагментов. Послания в списке оснащены таким же кратким описанием, что и в общем списке посланий, с одним отличием: если использовался текстовый поиск, вместо первой строки текста на русском и персидском появляется первая строка, содержащая слово или слова из поискового запроса.

Каждое послание можно открыть и отдельно и увидеть его более подробное описание.

Кроме того, все результаты можно выгрузить в формате Word — только тексты посланий или вместе с описанием.

Выводы

Таким образом, двуязычная база позволяет получить информацию об участниках коммуникации: об отправителе, получателе, передающем послание (если в тексте послания он упоминается), наличии ответных посланий и т. д. Информация об отправителе, например, содержит его имя, социальный статус на момент написания письма (так, сын царя в одной части поэмы может стать царем в другой), его страну. Те же сведения даются и о получателе.

На данный момент в базе имеется общее описание, включающее статистику информации в базе, списки посланий, коммуникантов, регионов и тем, оглавление с указанием количества имеющихся в главах посланий и поисковая форма.

В описание послания входит перечисление его тем. При этом слово, обозначающее тему послания, может в послании не встречаться. Так, в послании, содержащем угрозу, не упоминается слово «угроза», а в послании о любви не упоминается слово «любовь». Например:

Русский перевод: т. 2, стр. 107
Персидское издание: т. 3, стр. 14

Канал	Тема	Отправители	Получатели
	любовь, приглашение, соблазнение	Сийавуш (сын царя, Иран)	Судаба (дочь царя, жена царя, Иран)

Поэтический перевод		Оригинал	
3285	Слуге Сиавуш, возмущен и суров, Промолвил: «Царице ответ мой таков:	فرستاده رفت و بدادش پیام برآشفت زان کار او نیکنام	139
	В гарем повелителя я не ходок; Мне хитрость чужда, ненавистен порок».	بدو گفت مرد شبستان نیم مجویم که بابند و دستان نیم	140

Рис. 10. Темы посланий
Fig. 10. Message topics

В поисковой форме пока основной акцент сделан на возможности отбора посланий по любому набору параметров, имеется также полнотекстовый поиск по точному вхождению слова[4]. Одно из самых значительных расширений базы предполагает добавление морфологического поиска и словаря посланий, а также расширение описаний коммуникантов, регионов, посланий и коммуникативных ситуаций, частью которых они являются.

При поиске база дает возможность:

- выбрать интересующий пользователя корпус — персидские тексты, русские тексты или и те, и другие;
- найти послание по его адресу в московском издании или посмотреть все послания в определенном диапазоне — от всех девяти томов до определенной главы;
- посмотреть устные или письменные послания;
- отобрать послания по соотношению статусов — высший к низшему, низший к высшему или равный к равному;
- изучить послания с определенными темами;
- исследовать послания по параметрам, относящимся к коммуникантам: имя, гендер, регион, статус, родство с получателем или отправителем; также можно посмотреть послания коммуникантов, состоящих в родстве, независимо от вида родства, или коммуникантов из одного региона;
- выявить соотношение устных и письменных посланий;
- исследовать способ включения послания в текст;
- исследовать формальную рамку послания.

База данных уже доступна для предварительного ознакомления (см. сноску 4), а к концу 2026 г. должна быть расширена и размещена на сайте ИВ РАН на постоянной основе. Хочется надеяться, что она принесет пользу филологам,

[4] База обновляется по мере работы, так что ко времени выхода статьи некоторые части ее описания могут уже устареть. И, поскольку работа над базой продолжается, некоторые ее элементы периодически бывают отключены в период обновления. На данный момент база размещена в открытом доступе по следующему адресу: Электронный ресурс: URL: http://ferdowsi-letters.duckdns.org/.

Имя пользователя: name; *пароль*: shah. Из-за активной деятельности ботов возникла необходимость во введении пароля. Просьба не публиковать логин и пароль в сторонних открытых источниках.

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

лингвистам, социологам и другим специалистам — как иранистам, так и не-иранистам разного профиля.

Список литературы / References

1. Бертельс Е. Э. *Избранные труды. История литературы и культуры Ирана.* М.: Наука; Восточная литература, 1988. (перс. яз.) [Bertels E. E. *Selected Works. History of Iranian Literature and Culture*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literature, 1988 (in Persian)].
2. Кныш А. Д., Редькин О. И., Берникова О. А., Розов В. А., Соколов О. А., Маточкина А. И. *Тезаурус по истории и культуре ислама*. 2021. — Электронный ресурс: URL: https://islamthesaurus.spbu.ru/%D0%9E_%D0%A2%D0%B5%D0%B7%D0%B0%D1%83%D1%80%D1%83%D1%81%D0%B5 (дата обращения: 02.12.2025) [Knysh A. D., Red'kin O. I., Bernikova O. A., Rozov V. A., Sokolov O. A., Matochkina A. I. *Thesaurus on the History and Culture of Islam*. — Available from: URL: https://islamthesaurus.spbu.ru/%D0%9E_%D0%A2%D0%B5%D0%B7%D0%B0%D1%83%D1%80%D1%83%D1%81%D0%B5 (in Russian) (accessed: 02.12.2025)].
3. Лахути С. В. Крепкое тело и бодрый дух или удар мечом: чего пожелать высокородному адресату? (на материале писем из «Шах-наме» А. Фирдоуси). *Труды Института востоковедения РАН.* Вып. 32: *Текстология и источниковедение Востока: проблемы перевода и интерпретации*. *Избранные доклады*. Т. V. М.: ИВ РАН, 2022. С. 111–139 [Lahuti S. A healthy body and a lively spirit, or a stab from a sword: what to wish a high-born addressee (based on the letters from *Shah-nameh* by Abulqasim Ferdowsi). *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.* No. 32: *Textual Criticism and Source Studies of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected Papers*ю Vol. V. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2022, pp. 111–139 (in Russian)].
4. 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 [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)].
5. 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-nameh*: 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)].
6. Фирдоусӣ. *Шāх-Нāме. Критический текст*. Т. 1–9. М.: Наука; ГРВЛ, 1960–1971 [Ferdowsi. *Shah-nameh. Critical edition*. Vol. 1–9. Moscow: Nauka; GRVL, 1960–1971 (in Persian)].
7. Фирдоуси. *Шахнаме.* Пер. Ц. Бану-Лахути. Т. I–VI. М.: Наука, 1957–1989 [Ferdowsi. *Shahnameh.* Transl. by C. B. Banu-Lahuti. Vol. I–VI. Moscow: Nauka, 1957–1989 (in Russian)].

8. *Шахнаме.* Юбилейное издание текста Вуллерса (I–III) — дополненное С. Нафиси (IV т.) Т. 1–X. Тегеран, 1934–1936 [*Shahnameh.* Jubilee Edition of the Vullers Text (I–III) — Supplemented by S. Nafisi (Vol. IV). Vols. 1–10. Tehran, 1934–1936 (in Persian)].
9. Dihxudā A. A. *Luġat-nāma* (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-I 1–14 [Encyclopaedic dictionary (first ed. of the new version). Vol. 1–14]. Tihran: Tihran University Publications, 1372/1993. — Available from: URL: www.parsi.wiki (accessed: 01.12.2025).
10. Ehlers Jürgen. *Mit goldenem Siegel: Über Briefe, Schreiber und Boten im Šāhnāme.* Reichert, 2000 (in German).
11. *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2012. — Available from: URL: https://www.iranicaonline.org/ (accessed: 15.10.2025).
12. *Ferdowsi* Abu'l-Qāsem. *The Shahnameh (The Book of Kings): Critical Edition*. Ed. by Djalal Khaleghi-Motlagh. 8 vols. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers (Persian Text Series, New Series), 1988–2008.
13. Ferrante J. *Epistolae: Medieval Women's Latin Letters*. Columbia University Libraries, 2014. — Available from: URL: https://doi.org/10.7916/RK1E-8X32 (accessed: 27.11.2025).
14. Hosseini Tabar S. F. Et al. A Study of Ferdowsi Shahnameh Letters from a Stylistic Perspective Relying on Pillars, Communication Levels and Types of Letters. *Journal of Studies in Pragmatic and Public Policy*. Vol. 15. No. 73, June 2022, pp. 179–197 (in Persian).
15. *Material Identities, Social Bodies: Embodiment in British Letters c. 1680–1820.* University of Birmingham, 2021–2025. Project team: Karen Harvey, Helen Esfandiary, Sarah Fox, Emily Vine. Funded by the Leverhulme Trust (Ref. RPG-2020-163). — Available from: URL: https://socialbodies.bham.ac.uk (accessed: 19.11.2025).
16. Sahraei G. A Research on Letters in Ferdowsi's Shahnameh. *Literary Text Research*. 2012. Vol. 15. No. 50, 2012, pp. 133–157; doi:10.22054/ltr.2012.6567 (in Persian).
17. Wolff F. *Glossar zu Firdusis Schahname.* Berlin: Gedruckt in der Reichsdruckerei, 1935.

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 18.11.2025; одобрена рецензентами 08.12.2025; принята к публикации 26.12.2025; опубликована 30.03.2026.

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 18.11.2025; approved after reviewing 08.12.2025; accepted for publication 26.12.2025; published 30.03.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Философская антропология, философия культуры

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

Научная статья Философские науки
УДК 294.5:233-145
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-119-139

Йоговские грани вишнуитской литургики. О первом русском переводе «Нитьягрантхи» Рамануджи

Рузана Владимировна Псху

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия, r.pskhu@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-5558-6518

Аннотация. Данная работа представляет собой вступление к первому русскому переводу с санскрита «Нитьягрантхи» («Компендиум обычных [обязанностей вишнуита]»), одного из сочинений Рамануджи (XI–XII вв.), которое остается по сей день востребованным в религиозной жизни вайшнавов. Этот небольшой текст интересен прежде всего информацией о том, какие конкретные действия совершались, какие конкретные мантры произносились, какие конкретные объекты и в какой последовательности использовались рядовым вайшнавой в процессе ежедневного исполнения своих религиозных обязанностей. Помимо этого, «Нитьягрантха» — уникальный источник наших сведений о порядке проведения жертвоприношения в средневековой вишнуитской традиции, основанной на ритуальных практиках панчаратры. Поскольку ни сама панчаратра, ни — уж тем более — степень ее «присутствия» в религиозно-философской системе вишишта-адвайты не изучены в достаточной степени, введение текста «Нитьягрантхи» в научный оборот является знаковым событием для индологии.

Ключевые слова: Рамануджа, вишнуизм, жертвоприношение, «Нитьягрантха», вишишта-адвайта веданта, средневековая индийская философия, веданта, панчаратра

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

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

© Псху Р. В., 2026
© Orientalistica, 2026

Для цитирования: Псху Р. В. Йоговские грани вишнуитской литургики. О первом русском переводе «Нитьягрантхи» Рамануджи. *Ориенталистика*. 2026;9(1):119–139. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-119-139.

Original article Philosophy studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-119-139

Yogic facets of Vaiṣṇava liturgics. On the First Russian Translation of Rāmānuja's "Nityagrantham"

Ruzana V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia, r.pskhu@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-5558-6518

Abstract. This work is an introduction to the first Russian translation from Sanskrit of "Nityagrantham" ("Compendium of the usual [duties of a Vaiṣṇava]"), one of the works of Rāmānuja (11th–12th centuries), which remains in demand to this day in the religious life of Vaiṣṇavas. This text is primarily interesting for information about what specific actions were performed, what specific mantras were uttered, what specific objects and in what sequence were used by an ordinary Vaiṣṇava in the daily performance of his religious duties. In addition, "Nityagrantham" is a unique source of our information about the order of sacrifice in the medieval Vaiṣṇava tradition, based on the ritual practices of Pāñcarātra. Since neither Pāñcarātra itself, nor even the degree of its 'presence' in the religious and philosophical system of Viśiṣṭādvaita has been studied sufficiently, the introduction of "Nityagrantham" text into the scientific circulation is a landmark event for our Indology.

Keywords: Rāmānuja, Vishnuism, sacrifice, "Nityagrantham", Viśiṣṭādvaita Vedānta, medieval Indian philosophy, Vedānta, Pāñcarātra

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

For citation: Pskhu R. V. Yogic facets of Vaiṣṇava liturgics. On the First Russian Translation of Rāmānuja's "Nityagrantham". *Orientalistica*. 2026;9(1):119–139. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-9-1-119-139.

К переводу одного из самых важных для вишнуитской литургики трудов Рамануджи я шла довольно-таки извилистым путем. Несмотря на то, что этот труд написан простым языком, особенно если сравнивать с языком других двух произведений Рамануджи — «Ведартхасамграхи» и «Шрибхашьи», перевод его требует большой подготовки в области вишнуитской агамической традиции, которую мне и пришлось «добирать» в процессе перевода, чтобы

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

© Pskhu R. V., 2026
© Orientalistica, 2026

в итоге передать адекватную «атмосферу» рутинной жизни вайшнавов: «Нитьягрантха» переводится как «Компендиум обычных [обязанностей вишнуита]». Наследие Рамануджи довольно немногочисленно: всего девять работ, из которых четыре, включая, кстати, «Нитьягрантху», некоторые исследователи считают неаутентичными. К числу этих исследователей я не отношусь и вот почему: разумеется, сложное и глубокое содержание таких работ Рамануджи, как «Шрибхашья» и «Ведартхасамграха», в аутентичности которых нет сомнения, существенно разнится от того, что мы видим в «Нитьягрантхе» или «Гитабхашье». Но тут есть весьма важный аспект, который может упускаться из виду: «целевая» аудитория этих текстов Рамануджи не одна и та же. Если «Шрибхашья» и «Ведартхасамграха» адресованы образованным ведантистам, ритуальные практики которых могли отличаться (и отличались) от религиозной традиции Рамануджи, то в текстах «Нитьягрантхи» и «Гитабхашьи» Рамануджа обращается к единоверцам, простым верующим вайшнавам, которых он наставляет в религиозных действиях и смыслах. Естественно, Рамануджа как тонко мыслящий и чувствующий человек не мог не «подстроить» свой стиль под эту аудиторию. Подозревать иное, означает приписывать Рамануджа косность и ригидность мышления, каковой он явно не страдал в отличие от некоторых современных исследователей его творчества.

Наследие Рамануджи уже достаточно изучено[1], а на русский язык была переведена большая часть его трудов, которые даже были изданы[2]. Тем не менее «Шрибхашья», главный труд Рамануджи, его *opus magnum*, все еще ждет своего переводчика. Работать с оригинальным позднесредневековым текстом на санскрите, да еще автор которого — Рамануджа, задача не из простых. Стиль Рамануджи не случайно сравнивают со стилем одного из самых сложных средневековых романов Индии — «Кадамбари» Баны: обилие сложных слов, тяжеловесные синтаксические структуры, сложный риторический орнамент, не говоря уже о серьезности и глубине обсуждаемого им философского материала — все это создает почти непреодолимые препятствия для переводчика. Если же брать религиозные произведения Рамануджи, в частности, «Нитьягрантху», то мы увидим здесь сложности иного рода: перечисление редких растений, описание культовых реалий, экспрессивность и местами «свернутые» фигуры речи, требующие от переводчика иных, не менее сложных навыков.

Несмотря на условную простоту санскритского текста в аспекте его грамматики «Нитьягрантха» переводилась значительно меньше, чем другие произведения Рамануджи. Это связано и с тем, что значительный интерес у исследователей в разные периоды вызывали различные стороны его философской системы,

[1] Историография Рамануджи была тщательно и подробно изучена автором данной статьи и перевода и опубликована (см.: [Псху, 2007]).

[2] Рамануджа «Ведартхасамграха» (пер. с санскр. Р. В. Псху) см.: [Псху, 2007]).; Рамануджа «Гитабхашья» (пер. с санскр. В. С. Семенцова) (см.: [Рамануджа, 2021]); Рамануджа «Гадьятрайя» и «Нитьягрантха» (пер. с санскр. Р. В. Псху) (см.: [Ямуначарья. Рамануджа, 2021]).

и с тем, что осознание ценности «Нитьягрантхи» предполагало исследование смежных с философией веданты областей, относящихся уже к XX столетию.

Переводы «Нитьягрантхи» на европейские языки малочисленны и буквально могут быть пересчитаны по пальцам (причем одной руки). Наиболее известными из них на сегодняшний день являются французский перевод А. М. Эсну (1972) и английский перевод Ф. К. Клюни (1920) (см: [Esnoul, 1972; Clooney, 2021])[3]. Последний, как и положено, учитывает особенности французского перевода.

Чем примечателен и важен текст «Нитьягрантхи» для рамануджеведения? Прежде всего, это уникальный источник наших сведений о порядке проведения жертвоприношения в средневековой вишнуитской традиции, основанной на ритуальных практиках панчаратры[4]. Говоря об истоках фило-

[3] Полный список критических изданий и переводов «Нитьягранхи» на различные языки включает в себя следующие издания: [Rāmānuja, 1971 [1956]; *The Nityam*, 1976; *Gadyavyākyānaṅkaḷ*, 1985 [1969]; *The Gītābhāṣya of Rāmānuja*, 2002; *The Gadyatrayam*, 2009; *Nityagrantha of Bhagavad Rāmānujācārya*, 2010; *The Nityam*, 2014; *Nityagrantham*, 2017. *The Nityam*, 2017].

[4] Панчара́тра (санскр. *pāñcarātra* — «пять ночей») — вид вишнуитской агамической литературы на санскрите, ритуальные тексты традиции бхакти (в аспекте поклонения Вишну-Нараяне в различных его формах, в культе которого место ритуальных ведийских жертвоприношений занимает поклонение *мурти* в храме). Этим термином именуется также в целом основанная на этих текстах средневековая вишнуитская традиция в ее ранней форме. Обозначения *pañcarātra* и *pāñcarātra*, как правило, в том же значении, используются в качестве собственных имен традиции. В самхитах существует ряд различных этимологий панчаратры, что показывает утрату этим словом его первоначального значения уже на ранней стадии. Обычно слово анализируется как композиция из двух звеньев *pañca* (пять) и *rātri* (ночь), причем для *rātri* приводятся самые разные объяснения. Ряд индологов также пытались дать объяснения этому имени; но до сих пор ни одна из попыток не может быть признана убедительной. Иногда представители этой традиции используют как синоним термин *ekāyana*, чтобы обосновать ее ведическую достоверность (*prāmāṇya*). Так, в «Ишвара-самхите» говорится о том, что в течение пяти ночей Господь наставлял пятерых мудрецов в *ekāyanaveda*, в тайной традиции (*rahasyāmnāya*), которая была названа Панчаратра. Ямуначарья в «Кашмирагамапраманья» (работа утеряна, цитата воспроизводится в «Агамапраманье») утверждал, что эта ветвь (śākhā) нечеловеческого происхождения (*apauruṣeya*) [*Tāntrikābhidhānakośa*, 2000, p. 252]. Под панчаратрой понимается некий тип или класс агамических/тантрических текстов, ставших источником ритуализма одной из раннесредневековых традиций вишнуизма. Относящиеся к традиции тексты панчаратры довольно многочисленны. Их количество достигает 200 произведений и более, тематика которых главным образом касается описания ритуалов повседневной вишнуитской практики и смежных с ними вопросов метафизического и практического значения. Наиболее важными текстами, относящимися к традиции панчаратры, являются «Сатватасамхита» (*Sātvata-saṃhitā*), «Джайакхьясамхита» (*Jayākhya-saṃhitā*), «Паушкара-самхита» (*Pauṣkara-saṃhitā*), «Анирбудхньясамхита» (*Anirbudhnya-saṃhitā*), «Ишварасамхита» (*Iśvara-saṃhitā*), «Парамасамхита» (*Parama saṃhitā*) и ряд других. Первые три самхиты считаются наиболее древними и важными, в самой вишнуитской традиции они почитаются тремя сокровищами (*ratnatraya*). Тематически самхиты панчаратры делятся на две части: философская часть, которая представлена весьма скудно, и ритуальная, занимающая большую часть текстового пространства литературы панчаратры.

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

софии вишишта-адвайты, традиционно упоминают веданту (что и понятно, вишишта-адвайта — одно из направлений веданты), а также религиозную поэзию альваров, вишнуитских мистиков VI–X вв. Но не менее важным элементообразующим материалом для вишишта-адвайта веданты стала средневековая агамическая традиция панчаратры. Ни сама панчаратра, ни уж тем более степень ее «присутствия» в философемах и теологемах вишишта-адвайты не изучены в достаточной степени[5].

Научное исследование взаимоотношений вишишта-адвайты и традиции панчаратры началось в 1971 г. с издания выдающимся австрийским индологом Герхардом Оберхаммером[6] монографии об интерпретации Ямуной четырех сутр «Брахма-сутр», традиционно связываемых с панчаратрой. Разумеется, научное исследование упоминаемых участников отношения началось намного раньше. И если вишишта-адвайта уже имеет какие-то обозримые историографические обзоры (с содержательным анализом существующих методологических подходов в исследованиях, начиная с XIX в.), то традиция панчаратры, начало изучению которой положила монография Ф. Отто Шредера (начало XX в.) [Schrader, 1916], все еще нуждается в первичном историографическом обобщении накопившихся на сегодняшний день работ.

Ракурс научного интереса самого Оберхаммера к панчаратре связан с возможностью «рассортировки» разнообразных вайшнавских линий в формировании философского орнамента вишишта-адвайты. Как отмечает Дж. Карман [Carman, 2007, p. 56], сама вайшнавская традиция[7] гармонично и сба-

---

[5] См. работы представителей научной школы Г. Оберхаммера, в частности, Марион Растелли (например: [Rastelli, 2005] и др.).

[6] Именно Оберхаммер «запустил» масштабную исследовательскую работу по изучению панчаратры (причем не только в аспекте ее взаимоотношений с вишишта-адвайтой). Практически все исследователи панчаратры имеют прямое (или опосредованное) отношение к этому выдающемуся ученому, будучи его учениками или коллегами.

[7] Под вайшнавской традицией понимается ортодоксальная религиозно-философская традиция, восходящая к Ведам, соответствующая брахманистскому образу жизни и мышления, практикующая брахманские ритуалы, признающая дхармическую литературу и ранние школы индийской философии. Ко времени Рамануджи эта традиция, монотеизированная, строго укладывалась в теолого-философские рамки ортодоксальной веданты [Oberhammer, 2007, p. 37]. Выявление различных вишнуитских течений, оказывавших влияние как друг на друга, так и на вишишта-адвайту, которая также влияла на них, важная задача. В частности, известно, что альвары не внесли ничего содержательного в теологию Рамануджи, они «повинны» скорее в создании определенного духа благочестия в этой школе. Можно говорить о созидательном влиянии на философию Рамануджи вайшнавского элемента в лице Бхаскары и Ядавапракаши или Натхамуни. В любом случае вайшнавской ортодоксии в лице перечисленных представителей веданты недостаточно было для проявления религиозно-философских доктрин Рамануджи (таких как, к примеру, теология богини, учение о вечных вибхути Бога, концепция шаранагати и пр.). Должен быть, как указывает Оберхаммер, независимый источник вайшнавского толка, которым также не оказывается и традиция панчаратры, поскольку, несмотря на то что риуалистика школы восходит к панчаратре, в ней самой нет религиозно-философских концепций для появления теологической модели вишишта-адвайты, определяемой онтологическим различием между Брахманом и миром с душами. Oberhammer [Oberhammer, 2007, p. 37].

лансированно все эти линии удерживает в едином поле своей религиозной практики, в то время как тенденция западной науки заключалась в стремлении их иерархизировать, отбрасывая часть материала (к примеру — агиографический) как ненадежный в научном отношении[8]. Другими словами, литургическая практика вайшнавов, социальный контекст жизнедеятельности авторов текстов выпадали из фокуса внимания западных исследований, сосредоточенных большей частью на текстологической работе (переводы, критические издания, содержание текстов и т. п.)[9]. На сегодняшний день наиболее выдающимся исследователем панчаратры является ученица Герхарда Оберхаммера австрийская исследовательница Марион Растелли. Ее отличает скрупулезность и тщательность текстологических изысканий, акцентуация различий и исторический подход. Неудивительно, что Растелли (при таких качествах) отрицает наличие единого философского учения панчаратры, которое позволило бы объединить учения различных самхит в единое целое. Карман с ней согласен: исследование панчаратры и ее связи с вайшнавизмом должно базироваться прежде всего на сопоставлении текстов [Carman, 2007, p. 57].

С учетом вышесказанного нельзя не согласиться с Герхардом Оберхаммером, сетовавшим на то, что «начало вишишта-адвайты все еще покрыто мраком…» (“die Anfänge des Viśiṣṭādvaita liegen noch im Dunkeln…”) [Carman, 2007, p. 55]. Действительно, этот вопрос покрыт темным занавесом, приоткрыть который частично поможет серьезный текстологический анализ «Нитьягрантхи» и ряда самхит панчаратры. Именно поэтому, я полагаю, введение текста «Нитьягрантхи» в научный оборот является знаковым событием для российской и не только индологии.

Обращаю также внимание читателя «Нитьягрантхи» на непривычное присутствие йогической практики в данной вишнуитской традиции — как удерживание и концентрация внимания на определенных образах в процессе их визуализации при совершении ритуальных действий и чтения мантр, каждая из которых соответствует той или иной форме бога Вишну-Нараяны.

Ниже вниманию читателя представлена первая часть русского перевода «Нитьягрантхи», осуществленного с санскрита по изданию: [Rāmānuja, 1956].

---

[8] Скептицизм западных исследований в отношении агиографий на сегодняшний день уже преодолен. Это связано с изменением методологии, в развитии которой далеко не последнюю роль сыграла трансцендентальная герменевтика Оберхаммера.

[9] Справедливости ради надо отметить, что этим грешит вся западная индология XX–XXI вв., когда исследователи предпочитают проводить глубокие исследования одного текста, понятия или практики в изоляции от историко-культурного контекста их создания. Исследователи как будто боятся выходить на обобщение уже достаточно богатого материала конкретных исследований. Об этом, в частности, упоминает автор одной из статей сборника под ред. Эли Франко, посвященной периодизации индийской философии [*Periodization and Historiography*…, 2013]. По сути, Оберхаммер остается единственным индологом этого периода, рискнувшим ввести серьезные научные (текстологические и категориальные) исследования в области вишишта-адвайты в не менее серьезный философский контекст, обобщающий их в философию религии со своим уникальным методом.

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

Рамануджа
«Об обязательном»[10]

Перевод с санскрита Р. В. Псху

Я [с пользой для себя][11] расскажу о почитании Господа тем [человеком], который [всем своим существом] сосредоточен на Высшем[12]. Став [человеком], кто [всем своим существом] сосредоточен на Высшем, [единственной] радостью [которого является] служение Господу, он размышляет так: «Господь ведь через меня, являющегося Его остатком (*śeṣa*)[13], приступает к ублажению самого себя, полностью оснащенного одеждой и свитой, с помощью своих собственных самых благих [разнообразных] доставляющих [наслаждение предметов] — осязаемых, вкушаемых, выражающих почтение [и иных]. Посетив места паломничества на берегах святых рек, омыв стопы в чистом положенном месте [и] испив [воды], полностью расчистив берег [реки или водоема], в чистом положенном месте взяв [кусок] глины, [читая при этом] «корневую» мантру[14], совершив пранаяму (*prāṇāyāma-trayam*)[15],

[10] В переводе с санскрита *Nityagrantha* переводится буквально как «Компендиум [ежедневных] обязанностей [вишнуита]».

[11] В оригинале *vakṣye* глагол дан в залоге *Ātmanepada*, что выражает коннотацию глагола для себя.

[12] В тексте дано двухсложное слово татпуруша — *paramaikāntin*, которое состоит из двух слов: *parama* — в данном случае Высшее Начало/Реальность, и *ekāntin*, переводимое как концентрирующийся на чем-то как на одном. Другими словами, *paramaikāntin* — тот, кто сосредоточен на Высшем, сконцентрирован на Нем. Ф. Клюни приводит определение этого слова Кришной Аййангаром Свами [Rāmānuja, 2010, p. 15]: “who does what is to be done (*satkṛtya*) purely from enjoyment, is the one solely focused on the highest and considered the best among the great devotees (yas tu bhogatayā viṣṇoḥ satkṛtyaṃ kurute sadā sa eva paramaikāntī mahābhāgavatottamaḥ)”. Кришна Аййангар Свами также предлагает и такое деление: вайшнавы, которые свершают должное (*nitya*) и «по случаю» (*naimittika*) как средства угождения Господу, и высшие почитатели Вишну, каковые сосредоточенно поклоняются предписаниям Господа и делают то, что требуется [Clooney, 2021, p. 345–380].

[13] Шеша (*śeṣa*) — одно из ключевых понятий вишишта-адвайта-веданты, корни которого уходят в индуистскую мифологию: Шеша — мифический змей, на котором почивает Вишну в перерывах между творениями и разрушениями мира. В метафизике вишишта-адвайты шеша — это остаточная телесность Брахмана, воплощенная в душах и целокупности мирских объектов.

[14] «Корневая» мантра (санскр. *mūla-mantra*, тамил. *tiru-mantra*) — основная мантра религиозной традиции вишишта-адвайты: *oṃ namo nārāyaṇāya*, что переводится как: «Ом, слава Нараяне». Восходит к традиции панчаратры, в которой она именуется как *aṣṭākṣara-mantra* (восьмислоговая мантра).

[15] *Prāṇāyāma* — дыхательное упражнение, совершаемое ежедневно утром, днем и вечером во время религиозного акта *saṃdhyā* (состоит из дыхательных упражнений, глотания воды, повторения молитв и мантр, особенно *gāyatrī*-мантры) брахманами и дважды рожденными. *Prāṇāyāma-trayam* состоит из трех видов упражнений: *pūraka* — правая ноздря закрывается указательным пальцем и затем втягивается воздух через левую, затем закрывается левая ноздря и втягивается воздух через правую ноздрю; *recaka* — выдыхание воздуха из одной из ноздрей; *kumbhaka* — остановка дыхания путем закрытия рта и ноздрей пальцами правой руки.

в сидячем положении медитируя на Господа, взяв другой кусок глины и в левой ладони разделив его на три части, одну за другой опрыснув [их водой], освятив мантрой, ему следует совершить связывание пространства[16] одной заклинающей мантрой[17]. Другим [куском глины ему следует сделать] сиденье на месте паломничества, оставшимся [куском глины ему следует] умастить телесные члены. Затем омыв руки, зачерпнув сложенными ладонями воду и оросив особым приветствием место паломничества, призвав на воображаемое (*saṃkalpita*) сиденье воду Ганга, изливаемую из большого пальца левой стопы Господа, совершив особое приветствие и благословив воду «корневой» мантрой, ему, зачерпнув сложенными ладонями воду, следует, семь раз прочитав [эту] мантру, излить [ее] на свою голову, таким образом он [может это сделать] три, пять или семь раз, зачерпнув правой рукой воду, благословив [ее мантрой], он пьет ее, потягивая, он освящает самого себя, окропляя [вокруг водой], погружается в святой источник, шепча «корневую» мантру [столько], сколько может, головой в направлении лотосовых стоп Господа.

Выйдя [из воды], надев белую верхнюю и нижнюю одежду и [снова] испив [воду], нарисовав на лбу вертикальные линии[18], [читая при этом] ту мантру, [которая читается в таких случаях], вспоминая о Господе [посредством] соответствующей мантры, в которой перечислены имена Господа, и испив воду, [читая при этом] «корневую» мантру, потягивая [воду], окропляя [вокруг себя и самого себя водой], освятив [всё], он изливает на стопы Господа воду [из своих] ладоней, контролируя дыхание, медитируя на Господа, он повторяет «корневую» мантру 108 раз. Он делает небольшой круг (*parikramya*), делает поклон, совершает подношение [воды], начиная с силы основания и заканчивая землей (*pṛthivī*), он совершает подношение [водой], начиная со Шривайкунтхи и заканчивая [ее] жителями, совершает подношение [водой] богам, риши, предкам, [всем], имеющим природу Господа, выжав одежду в чистом месте, он пьет воду, посредством «корневой» мантры вбирая в самого себя [святость] места паломничества. [После всего этого] ему следует направиться к месту жертвоприношения (*yāga*).

Вымыв тщательно руки и ноги, правильно испив воды, он выбирает в [соответствующем] чистом, чрезвычайно красивом и бесшумном месте [определенный] locus. [Далее] он очищает его [ритуальными действами] типа осушения (*śoṣaṇa*)[19]. Прибегнув к Господу, Высшему гуру через посредничество цепочки гуру[20], он стремится мыслью к Нему, развертывающему-

[16] Осуществляется посредством показа определенной мудры.

[17] Заклинающая мантра (в тексте *astra-mantra* — мантра, заклинающая стрелы): “oṃ vīryāyāstrāya phaṭ” — «Ом, бах! Мужеству и оружию» [Esnoul, 1972, p. 59]. Эта мантра произносится, когда пускают стрелу, видимо, во врага. *Phaṭ* — междометие, подражающее звуку взрыва или лопания пузыря.

[18] Вид вайшнавский тилаки, наносимой на лоб с помощью пепла, глины, сандаловой мази либо иного красящего вещества.

[19] Может быть чисто символическим актом, сопровождаемым соответствующей мудрой.

[20] Двайа-мантра (*śrīmannārāyaṇacaraṇau śarāṇam prapadye* || *śrīmate nārāyaṇāya*

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

ся как инструментальная причина божественной игры, величественная мощь [всевозможных] совершенств [Его] истинной природы, таким образом проявленной, [стремится у Нему] как к тому, что должно быть достигнуто и как к тому, что способствует достижению этого, как к устранителю нежелательного и способствующему желанному. Ему следует прибегать к Господу как к [единственному] прибежищу [со словами] «все [чего должно избегать] и т. д...»[21].

Прибегнув таким образом к [этому] прибежищу, [его] сознание расширилось [благодаря] милости Господа, [и он] стремится мыслью к Нему как Господу, Владыке всех владык, к хозяину [его] души. Он сидит, медитируя посредством созерцания в наглядной форме, чрезвычайно отрадной, непрерывной и в высшей степени сияющей.

Далее пусть он совершит жертвоприношение (*pūjā*)[22] в форме абсолютного служения, вызванного безмерной любящей радостью, порожденной от непосредственного переживания Его в опыте.

Размышляя «Поистине, Господь посредством этого Атмана, [обладающего] одним наслаждением, [заключающемся в том, что то, что является] Его остатком, должно управляться Им [посредством Его] Его собственной природы, пребывания и деятельности, а также собственных антахкараны[23], индрий и тела, приступает к порождению состоящих из абсолютной преданности (*bhakti*), чрезвычайно сладостных, всецелостных, всесовершенных составных удовольствий типа того, что относится к пище, осязаемым [удовольствиям], достойным, состоящим из Его собственной наиболее благой субстанции, ради собственного наслаждения наряду со всей своей свитой, всеми покровами (отличительными знаками)», расположив на своем теле пять упанишадовых мантр[24] в порядке разрушения мира[25], расположив на [теле] в области пупка «корневую» мантру правой рукой, [совершая при этом] одну из пранаям[26], в [соответствии с] порядком элементов (*tattva*) высушив снаружи и внутри тело, состоящее из всех элементов,

---

namaḥ) должна сопровождаться сосредоточенностью на цепочке учителей данной традиции.

[21] Начальные строки “Śaraṇāgatigadyam” Рамануджи: *akhilaheya-pratyanīka-kalyāṇaikatāna-sva-itara-samasta-vastu-vilakṣaṇa-ananta-jñānānandaika-svarūpa...*

[22] *Pūjā* — жертвоприношение, больше связанное с внешними актами поклонения Господу, в то время, как *yāga* можно определять как внутреннее жертвоприношение.

[23] *Antaḥkaraṇa* включает манас, читту, буддхи и ахамкару.

[24] Эти пять упанишадовых мантр будут ниже: *oṃ ṣāṃ namaḥ parāya parameṣṭhyātmane namaḥ* etc. Они также упоминаются и в других текстах, например: Paramasaṃhitā 3.20.

[25] *Saṃhāra* — разрушение мира. В той последовательности, как разрушается мир.

[26] *Prāṇāyāma* — дыхательное упражнение, см. сноску 15. Какую именно из описанных выше пранаям имеет в виду Рамануджа не совсем понятно, возможно, даже имеется в виду один цикл пранаямы. Ф. Клюни комментирует этот фрагмент описанием: «прикасаясь к каждой из упомянутых частей тела по очереди, начиная здесь с пупка и продолжая ниже — к сердцу, голове, носу, снова к сердцу, интимным частям и ступням».

с помощью ветра, расположенного в области пупка, увеличивающегося от жара, возникающего [при рецитации] мантр, затем снова расположив в области сердца «корневую» мантру, [совершая при этом] одну из пранаям, став тем, в ком все элементы, все прегрешения, все невежество и их остатки окончательно уничтожаются, испепеленные огнем желудка, усилившегося от пламени огня чакр, возникшего [при рецитации] мантр, [повторяя] «корневую» мантру, пусть он посвятит самого себя большому пальцу правой стопы Господа.

[Совершая] другую пранаяму, по милости Господа достигнув пригодности служить Господу, от этого достижения расположив себя под большой палец левой стопы Господа[27], [повторяя при этом] «корневую» мантру, пусть он окропит себя соками божественной амриты, вытекающей из ореола месяца ногтя большого пальца левой стопы Господа. Окропив [себя] таким образом, Божьей милостью обретя тело, состоящее из этой [Божественной] амриты, способное к любому служению и прекрасное во всяком служении, пусть он расположит на этом теле пять упанишадовых мантр в [соответствии] с порядком творения мира.

Пусть он коснется рукой головы [и произнесет] следующую [мантру]:

Ом, *ṣāṃ*, хвала высшему высочайшему Атману, слава!

[Пусть он коснется рукой] кончика носа [и произнесет] следующую [мантру]:

Ом, *yāṃ*, хвала высшему Атману Пуруши, слава!

[Пусть он коснется рукой области] сердца [и произнесет] следующую [мантру]:

Ом, *rāṃ*, хвала высшему Атману всецелостности, слава!

[Пусть он коснется рукой] интимного места [и произнесет] следующую [мантру]:

Ом, *vāṃ*, хвала высшему Атману прекращения, слава!

[Пусть он коснется рукой] стоп [и произнесет] следующую [мантру]:

Ом, *lāṃ*, хвала высшему Атману всего и вся, слава[28]!

Совершив эти манипуляции, пусть он медитирует на возникшее тело, состоящее из этих [разнообразных] сил [и потенций].

Затем снова [совершая при этом] одну из пранаям, окропив себя потоком амриты, ниспадающим из большого пальца левой стопы Господа, нарисовав

[27] Согласно «Вишну-пуране», Ганга вышла из большого пальца левой ноги Вишну. Поэтому большие пальцы обеих стоп Вишну пользуются особым почитанием у вишнуитов. Как отмечает Клюни в соответствующей сноске к тексту, ссылаясь на М. Растелли, очищение элементов (bhūtaśuddhi), согласно «Ахирбудхньясанхите», состоит из трех частей, а именно: осушивания, сжигания и восстановления тела (см. «Ахирбудхньясанхита», 28.21, с-26). В последнюю часть входит размещение атмана под большим пальцем ноги правой ноги Вишну, благодаря чему по милости Господа достигается пригодность быть слугой Бога (bhagavatkiṃkaratvayogyatā) (см. более подробно: [Rastelli, 2005]).

[28] Такова последовательность пяти упанишадовых мантр в соответствии с порядком творения мира.

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

знаки и вертикальную линию [на лбу][29], пусть он начинает жертвоприношение (*yāga*) Господу.

«Господь Бог ведь все [это] приводит в действие» — так он, медитируя, как и прежде, сотворив жертвоприношение в сердце, приготовив все необходимое[30] с левой своей стороны, наполнив кувшин водой, добавив благовония и цветы, [освятив всё это] семикратной рецитацией мантр, просушив, обжигая, создав божественную жидкость амриты, создав защиту с помощью заклинающей мантры, изобразив мудру коровы[31], расположив с правой своей стороны иные предметы [для совершения] жертвоприношения (*pūjā*) на сиденье, хорошо убранном [и находящемся] перед собой, по углам, начиная с юго-восточного[32] и далее в [соответствующей] очередности расположив сосуды с водой, [предназначенные] для гостя, для мытья ног, для питья, для омовения, очистив [их] заклинающей мантрой, совершив ритуальное очищение сосудов посредством осушения и т. п., и наполнив их подготовленной и [ритуально] очищенной водой (*saṃskṛtatoya*), пусть он заполнит сосуд, [предназначенный для] гостя, благовониями, цветами, заостренными стеблями травы куша, неочищенным рисом[33] и т. п.

В сосуд [с водой для мытья] ног [положив] траву куша[34], листья [священного растения] вишну-парни[35], просо, лотос и т. п., в сосуд для питья положив

[29] ūrdhvapuṇḍra — знак или линия, нарисованная на лбу пеплом или красящими веществами для отличения вайшнавов от шайвов, маркер принадлежности религиозной общине.

[30] Под необходимым понимаются всевозможные вещи как реальные, так и мысленно представляемые адептом.

[31] *Surabhi-mudrā* — мудра коровы делается следующим образом: мизинец левой руки прикасается к безымянному пальцу правой руки, мизинец правой руки касается безымянного пальца левой руки, одновременно соединяется средний палец правой руки с указательным пальцем левой руки, а средний палец левой руки — с указательным пальцем правой руки, большие пальцы расставлены. Руки держать без напряжения. Считается, что мудра имеет целебные свойства. — Источник: Электронный ресурс: URL: aum4.comyouryoga.org (дата обращения: 16.07.2025).

[32] В санскритском тексте, представленном Ф. Клюни, опечатка — нет долготы над начальной гласной слова.

[33] В тексте *akṣa* — весьма многозначное слово, среди значений которого можно найти и такие: вид соли; семя, из которого делают четки и т. п. Перевод Ф. Клюни этого слова как неочищенного риса более соответствует контексту, и в этом автор данного перевода следует ему.

[34] Куша — священная трава. Относится к роду осоковых, употребляется в религиозных и ритуально-магических церемониях; из нее делают амулеты и обереги, магически охраняющие от всевозможных бед и прегрешений и ограждающие от разного рода ритуальной нечистоты. Ее кладут на алтарь, а также на те места, куда в ритуале приглашаются боги, так как она считается «безупречным прибежищем для богов». Считается, что она была первым растением, созданным богами [Альбедиль, 1996]. В тексте используется слово *dūrva*.

[35] Возможно, вид Butea Frondosa — лиственное дерево, части которого используются в Аюрведе.

кардамон, гвоздичный перец, корни ветивера[36], цветы жасмина, в сосуд для омовения положив цветы чампаки[37], две [веточки] сандалового дерева, пахучее растение (*murā*), душистый укроп, гвоздичный перец, джатаманси[38], сандал, морингу, [положив] в сосуд для омовения [также] белую горчицу и т. п., в другом сосуде подготовив воду, [пригодную] для любой цели (*sarvārthatoyaṃ*), затем коснувшись рукой сосуда, [предназначенного] для гостя, [освятив его] «корневой» мантрой, пусть он подготовит [таким образом воду в сосуде, предназначенном для] гостя, говоря [следующие слова:] ом, слава Господу, я готовлю [воду, предназначенную для] гостя! [Точно таким же образом он готовит воду] для мытья ног, говоря [следующие слова: ом, слава Господу] я готовлю [воду для] мытья ног! [Точно таким же образом он готовит воду] для питья, говоря [следующие слова: ом, слава Господу] я готовлю [воду для] питья! [Точно таким же образом он готовит воду] для омовения, говоря [следующие слова: ом, слава Господу] я готовлю [воду для] омовения! [Точно таким же образом он готовит] очищенную воду, говоря [следующие слова: ом, слава Господу] я готовлю [очищенную воду]! Затем перелив [немного] воды из [сосуда, предназначенного для] гостя, в другой сосуд, окропив место [совершения] жертвоприношения (*yāga*) и все предметы для жертвоприношения и самого себя по отдельности, пусть он примет [соответствующую] позу (*āsana*).

Созерцая по уровням все выше и выше, пусть он выразит почтение следующими [словами]:

«Ом, слава силе основы!

Ом, слава исконной первоприроде!

Ом, слава основе всего мира, Нараяне, [принявшему] форму черепахи!

Ом, слава господу Ананте, царю [всех] змей!

Ом, слава земле!»[39]

Пусть он выразит почтение божественному миру следующими [словами]:

«Ом, слава Шривайкунтхе, божественному миру!»

Пусть он выразит почтение местожительству божественного рода следующими [словами]:

«Ом, слава Шривайкунтхе, местожительству божественного рода!»

Пусть он выразит почтение божественному граду следующими [словами]:

«Ом, слава Шривайкунтхе, божественному граду!»

---

[36] Корни ветивера пахнут древесно-землисто, с легкими дымчатыми и травянистыми оттенками — аромат, способствующий сосредоточению и успокоению.

[37] Michelia Campaka — растение из семейства магнолиевых. Растет как дерево 3–5 м высотой или кустарник. Известна ароматными цветками, из которых получают эфирное масло.

[38] Nardostachys jatamansi (также известен как нард индийский, джатаманси, мускусный корень, балчар) — высокогорное многолетнее травянистое растение подсемейства валериановых.

[39] Согласно М. Растелли, здесь Рамануджа дает описание градаций космологии, которые отличны от таковых в панчаратре, начиная с самой низкой ступени космологической «лестницы» и заканчивая ее вершиной, представленной Вайкунтхой, описание которой дается ниже в восклицаниях. Принцип описания — от простого к сложному, от объемных и больших к более детализированным и мелким объектам.

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

Пусть он выразит почтение божественному дворцу следующими [словами]:

«Ом, слава Шривайкунтхе, божественному дворцу!»

Пусть он выразит почтение украшенному драгоценными камнями павильону следующими [словами]:

«Ом, слава состоящему из блаженства украшенному драгоценными камнями павильону!»

Здесь он пусть выразит почтение слою священной травы, расстеленной во время жертвоприношения следующими [словами]:

«Ом, слава Анате, повелителю змей!».

В этом [месте] выше он располагает юго-восточный столб со следующими [словами]:

«Ом, слава дхарме!»

Он располагает юго-западный столб со следующими [словами]:

«Ом, слава знанию!»

Он располагает северо-западный столб со следующими [словами]:

«Ом, слава бесстрастию (*vairagya*)!»

Он располагает северо-восточный столб со следующими [словами]:

«Ом, слава Божьему могуществу!»

Он располагает тело к востоку со следующими [словами]:

«Ом, слава не-дхарме!»

[Он располагает тело] к югу со следующими [словами]:

«Ом, слава не-знанию!»

[Он располагает тело] к западу со следующими [словами]:

«Ом, слава не-бесстрастию (*avairagya*)!»

[Он располагает тело] к северу со следующими [словами]:

«Ом, слава не-могуществу!»

Оживив [мысленно] Ананту, чье тело ограничено [всеми] теми [вышеописанными ограничениями], ставшего [теперь] сиденьем (*pīṭhabhūta*), позади вездесущего Ананты, ожидающего все то, что должно быть сделано, пусть он скажет следующее:

«Ом, слава Ананте!»

В этом [месте] расположив выше лотос, пусть скажет следующее:

«Ом, слава Падме[40]!»

На первом лепестке [лотоса] расположив Вималу[41] с опахалом в руке, пусть скажет следующее:

«Ом, слава Вимале (с опахалом в руке)!»

Начав таким образом, посолонь расположив семь потенций (*saptaśaktī*), [которыми характеризуется Вимала] с опахалом в руке, наряду с Владыкой (*īśāna*), на лепестках [лотоса, пусть он скажет] следующее:

«Ом, слава Превосходной[42] с опахалом в руке!»

«Ом, слава Знанию[43] с опахалом в руке!»

---

[40] Падма (*padma*) — лотос.

[41] Вимала — имя богини, означает «незапятнанная».

[42] *Utkarṣiṇī* — превосходная, лучшая, выдающаяся, а также имя собственное Шакти.

[43] *Jñānā* стоит в женском роде, поскольку относится к Вимале. Здесь и далее все эпитеты в женском роде.

«Ом, слава Действию с опахалом в руке!»
«Ом, слава Единению с опахалом в руке!»
«Ом, слава Смиренной[44] с опахалом в руке!»
«Ом, слава Истине с опахалом в руке!»
«Ом, слава Владычице с опахалом в руке!»

Расположив Милостивую с опахалом в руке в восточную часть околоплодника лотоса, [пусть он скажет] следующее:

Расположив сиденье йоги (*yogapīṭha*), [пусть он скажет] следующее:

«Ом, слава Первоприроде мира, Сиденью йоги!»

Расположив Божественную кушетку йоги (*yogaparyaṅka*), [пусть он скажет] следующее:

«Ом, слава Божественной кушетке йоги!»

В этом [месте] расположив Ананту, повелителя змей, сияющего тысячами капюшонов, [пусть он скажет] следующее:

«Ом, слава Ананте, повелителю змей!»

Расположив подставку для ног спереди, [пусть он скажет] следующее:

«Ом, слава Ананте!»

Почтив один за другим все элементы, начиная с Силы основы и заканчивая Сиденьями (*pītha*), [делая это] с помощью благовоний, цветов, благовонных курений и горящих светильников, установив лотосовые сиденья (*āsana*) в соответствующем месте для всей свиты, расположив лотос с сиденьем для Ананты, Гаруды и Вишваксены[45], повсюду разбросав цветы и рис, с северо-западной стороны Сиденья йоги (*yogapīṭha*), почтительно поприветствовав [своих] учителей, [делая это] с помощью благовоний, цветов, благовонных курений и горящих светильников, [произнося при этом] следующие [слова]: «Ом, слава нашим учителям!», простершись ниц, испросив [у них] разрешения, пусть он приступит к жертвоприношению (*yāga*) Господу.

С помощью пяти [мантр] упанишад созерцая Господа Нараяну, восседающего на раскрытом змеином капюшоне воображаемого [в уме Ананты; Господа, обладающего] глазами, сияющими как лепестки белого лотоса; [Господа,] украшенного всевозможными украшениями начиная с разнообразных золотых браслетов, жемчужного ожерелья, диадемы и т. п.; Его левая нога выставлена вперед, Его правая нога согнута[46], Его правая рука лежит на колене, Его левая рука расположена на раскрытом капюшоне [Ананты], двумя верхними руками [Он] держит раковину и диск; [Он] — причина создания, сохранения и разрушения всего; темного [цветом кожи, но при этом] сияющего из-за каустубхи[47], блистающего, лучистого, высокого, пробужденного, трепетного, небывалого, невообразимого, высшего саттвического существа, тело которого состоит из пяти потенций.

---

[44] *Prahvī* — скромная, смиренная, а также имя собственное Шакти.

[45] Самые значимые фигуры в свите Нараяны: змей Ананта, орел Гаруда и главнокомандующий Вишваксена.

[46] Известная каноническая поза изображения Вишну.

[47] Каустубха — знаменитый мифический драгоценный камень, украшающий грудь Вишну. Согласно мифу, был извлечен при пахтаньи Молочного океана наряду с другими сокровищами. Цвет камня, как и цвет тела Вишну, синий.

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

Помолившись с помощью «корневой» мантры так: «Обрати [Свое] лицо на [мое] почитание!», посредством «корневой» мантры, как палка, простершись ниц, [после чего] поднявшись и обратившись с приветствием, вплоть до завершения почитания пусть он просит [Господа] о связанности [всего, что происходит во время жертвоприношения, с Ним].

Если же [он захочет провести] жертвоприношение (*pūjā*) в ином месте, предпочитаемым [им, то] приглашение-воззвание [к Богу должно включать] те же [элементы]: практика мантр (*mantrayoga*), призывание (*samāhvānam*), показывание (*upadarśana*) цветка в руке, «насаживание» (*upaveśana*) [Божественной энергии] на образ, визуализация (*cintanam*) йогической формы, почтительное приветствие с поклоном (*praṇāmam*) и вставание [после поклона], приветствие и цветок, моление [Господа] о связанности [всего, что происходит во время жертвоприношения, с Ним]. Таково правильное исполнение приглашения-воззвания [Бога] в этом случае.

Затем почтительно поклонившись Господу справа, воззвав Шри со [словами]: «Ом, слава Шри!», поклонившись Шри слева, воззвав Бху [словами]: «Ом, слава Бху!», там же, воззвав Нилу [словами]: «Ом, слава Ниле!»[48], почтительно поклонившись Божественной личности (*divyapuruṣa*), называемой Диадемой (*kirīṭa*), надевшему на [свою] голову диадему Господа, четырехрукой, четырехликой, сложившей руки в анджали[49], [расположенной] выше Господа с левой стороны, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Диадеме, повелителю корон!»

Таким же образом почтительно поклонившись перед Апидакой[50], [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Атману Венка, [украшенному] гирляндой и диадемой!»

Почтительно поклонившись справа Дакшинакундале, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Правой серьге, Атману морского чудища[51]!»

Почтительно поклонившись слева Вамакундале, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Левой серьге, Атману морского чудища!»

Почтительно поклонившись перед Вайджаянти, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Ожерелью победы [Вишну], лесной гирлянде!»

Почтительно поклонившись перед богиней Туласи, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава почтенной Туласи[52]!»

Почтительно поклонившись перед Шриватсой, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Завитку волос [на груди у Вишну], месту обитания Шри!»

---

[48] Три супруги Вишну — Шри, Бху, Нила.

[49] Анджали (*añjali*) — жест рукой, при котором ладони и пальцы плотно сомкнуты между собой и подняты на уровень груди или лба, знак почтительного приветствия и уважения.

[50] Здесь и далее имена служителей из свиты Вишну. Значение их имен раскрывается в последующих приветствиях.

[51] В тексте *makara* — разновидность морского чудовища (иногда его путают с крокодилом, акулой, дельфином и т. д.).

[52] Священный базилик, который почитается как наполненное целебной силой, одно из самых священных растений в индуизме. Туласи считается земным воплощением богини Лакшми.

Почтительно поклонившись перед Харой, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Ожерелью, правителю всех украшений!»

Почтительно поклонившись перед Каустубхой, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава почтенному Драгоценному Камню, повелителю всех сокровищ!»

Почтительно поклонившись перед Питамбарой, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава божественному Желторубашечнику, блистающему Поясом добродетелей!»

Почтительно поклонившись во все стороны перед всеми украшениями, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава всем украшениям Господа!»

Почтительно поклонившись справа Атману Сударшаны, красноцветному, красноглазому, (двурукому) четырехрукому, сложившему руки в анджали, взирающему на Господа, лицо которого светится от блаженства лицезрения Господа, на голове которого диск Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Благовидному, царю метательного оружия!»

Там же, почтительно поклонившись Атману Нандаки, на верхушке которого меч Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Мечу [Вишну], повелителю мечей!»

Почтительно поклонившись перед Атманом Падмы, носящему на верхушке лотос, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Лотосу!»

Почтительно поклонившись слева перед Атманом Раковины, носящим раковину Господа на голове, светлоцветным, красноглазым, с двумя руками, сложенными в анджали, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Панчаджанье[53], повелителю раковин!»

Там же, почтительно поклонившись богине-Булаве, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Каумодаки[54], повелительнице булав!»

Там же, почтительно поклонившись Атману Лука, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Шарнге[55], повелителю луков!»

Почтительно поклонившись со всех сторон всему оружию Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава всему божественному оружию Господа!».

Почтительно поклонившись со всех сторон приводящим в движение лотосовые стопы Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава всем приводящим в движение лотосовые стопы Господа!»

Почтительно поклонившись со спины Ананте, царю змей, четырехрукому, [в одной паре своих рук] держащему плуг и пестик, [с двумя другими его руками,] сложенными в анджали, с раскрывшимся капюшоном, края которого украшены тысячью драгоценных камней, взирающему на Господа, [предварительно] помедитировав о всех членах [Ананты], увеличивающихся от блаженства созерцания Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Ананте, повелителю змей!»

---

[53] Панчаджанья (*Pāñcajanya*) — раковина Вишну, один из четырех его атрибутов, символизирует пять элементов, при дуновении в нее издается первозданный звук творения.

[54] Каудомаки (*Kaudomakī*) — булава Вишну, один из четырех его основных атрибутов.

[55] Шарнга (*śārṇga*) — лук Вишну.

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

Почтительно поклонившись со всех сторон неназванному бесконечному окружению Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава всему окружению Господа!»

Почтительно поклонившись перед сандалиями Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава сандалиям Господа!»

Почтительно поклонившись со всех сторон покровам Господа, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава покровам Господа!»

Помедитировав о Господе Вайнатее[56], сидящем с двумя руками, сложенными в анджали, перед Господом, почтительно склонившись перед Вайнатеей, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Вайнатее!»

Помедитировав о Господе Вишваксене, четвероруком, держащим раковину и диск, [с двумя руками], сложенными в анджали, подобном темной туче, обращенном к югу с северной стороны к Господу, почтительно поклонившись перед [ним, пусть он скажет] следующее: «Ом, слава Господу Вишваксене!»

Почтительно поклонившись окружению Вишваксены, [пусть он скажет] следующее: «Ом, слава покровам Господа!»

«Ом, *gaṃ*, слава Гаджанане!»

«Ом, *jaṃ*, слава Джайатсене!»

«Ом, *haṃ*, слава Харивактре!»

«Ом, *kaṃ*, слава Калапракритисамджне![57]»

«Ом, слава всему окружению Вишваксены!»

Почтительно поклонившись двум [хранителям] восточных врат, [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Неистовому, привратнику восточных врат!»

«Ом, слава Лютому, привратнику восточных врат!»

Почтительно поклонившись двум [хранителям] южных врат, [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Благословенному, привратнику южных врат!»

«Ом, слава Благословеннейшему, привратнику южных врат!»

Почтительно поклонившись двум [хранителям] западных врат, [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Победе, привратнику западных врат!»

«Ом, слава Высшей Победе, привратнику западных врат!»

Почтительно поклонившись двум [хранителям] северных врат, [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Держателю, привратнику северных врат!»

«Ом, слава Управителю, привратнику северных врат!»

Следует медитировать над всеми этими привратниками, носящими раковину, диск, булаву, [и] связанными с аджна-мудрой[58].

---

[56] Вайнатея (*Vainateya*) — имя ваханы Вишну.

[57] *Gajānana*, *Harivaktra*, *Jayatsena*, *Kālaprakṛtisaṃjñā* — имена помощников Вишваксены.

[58] *Ājñā-mudrā* направлена на активацию третьего глаза.

Почтительно поклонившись всем привратникам, [стоящим при] всех вратах, [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава всем Господним привратникам!»

Почтительно поклонившись в восточном [направлении] Кумуде[59], повелителю свиты [Господа, пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Кумуде, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в юго-восточном [направлении] Лотосоокому[60], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Кумудакше, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в южном [направлении] Пундарике[61], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Пундарике, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в юго-западном [направлении] Вамане[62], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Вамане, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в западном [направлении] Шанкукарне[63], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Шанкукарне, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в северо-западном [направлении] Сарпанетре[64], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Сарпанетра, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в северном [направлении] Сумукхе[65], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Сумукха, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

Почтительно поклонившись в северо-восточном [направлении] Супраштхите[66], [пусть он скажет] следующие [слова]:

«Ом, слава Супраштхита, правителю воинства, обладателю ваханы, свиты и оружия!»

---

[59] *Kumuda* — служитель Вишну. *Kumuda* — красный лотос.

[60] *Kumudākṣa* — служитель Вишну. *Kumuda* — красный лотос. Кумудакша — с глазами, [подобными] красному лотосу, то есть красноглазый.

[61] *Puṇḍarīka* — служитель Вишну, в переводе с санскрита означает белый лотос.

[62] *Vāmana* — служитель Вишну, в переводе с санскрита означает «карлик».

[63] *Śaṅkukarṇa* — служитель Вишну, в переводе с санскрита означает «остроухий».

[64] *Sarpanetra* — служитель Вишну, в переводе с санскрита означает «змееглазый», но может переводиться и как «правитель змей».

[65] *Sumukha* — служитель Вишну, в переводе с санскрита означает «благоликий».

[66] *Suprasṭhita* — служитель Вишну.

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

Пусть он почтит [всех их таким образом] со всех сторон, [сказав] следующие [слова]:

«Ом, слава всем, [составляющим] свиту Господа!»

В ином случае [во время] жертвоприношения (*pūjā*), воззвав, согласно [своему] вкусу, [иные] места [для] призывания — такие как: высшее небо, Молочный Океан, круг солнечных божеств, сердце, [далее] Матхура, Дварака, Гокула, Айодхья и т. д., [а также] иные места божественного нисхождения, [упоминаемые в] пуранах, такие как Шрирангам т. п[67]., помедитировав о Господе Нараяне, у которого в услужении придворные, привратники, богини, [в пользовании которого] покрова, свита, оружие, украшения, [который ответственен за] отличение неподвижности и проявления, трехчастная истинная форма [которого] абсолютная независима, [включая в себя миры] сознающего и не сознающего, [которого] не касаются всевозможные изъяны, начиная с кармы, клеши и т. п., обладающего великим бурным океаном множества бесчисленных благих качеств, начиная с исконных, безграничных — превосходства, знания, мощи, владычества, мужества, потенции, великолепия и т. п., почтительно поклонившись [Ему], посвятив самого себя Богу, почтив [Его], испросив разрешения [у Него], пусть приступает к жертвоприношению Господу <…>.

Список литературы / References

1. Альбедиль М. Ф. Куша. *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь*. Общ. ред. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дубянский. М.: Республика., 1996 [Albedil M. F. Kusha. Hinduism. Jainism. Sikhism. Dictionary. General ed. by M. F. Albedil, A. M. Dubyansky. M.: Respublika., 1996 (in Russian)].
2. Псху Р. В. *«Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишита-адвайта-веданты на материале «Ведартхасамграхи» Рамануджи*. М.: РУДН, 2007 [Pskhu R. V. “Vedarthasamgraha” of Ramanuja and the formation of Vishita-advaita Vedanta based on the material of “Vedarthasamgraha” of Ramanuja. Moscow: RUDN, 2007 (in Russian)].
3. Рамануджа. *Гитабхашья*. Пер. с санскр. В. С. Семенцова (Серия «Письменные памятники Востока»). М.: ИДВ РАН, 2021 [Ramanuja. *Gitabhashya.* Transl. from Sanskrit by V. S. Semenov (Series “Written Monuments of the East”). Moscow: Institute of Far Eastern Studies RAS, 2021 (in Russian)].
4. Ямуначарья. Рамануджа. *Вишишта-адвайта веданта: тексты.* М.: Садра, 2021 [Yamunacharya. Ramanuja. *Vishishta-advaita Vedanta: texts.* Moscow: Sadra, 2021 (in Russian)].
5. Carman J. B. Illuminating the relation between Pāñcarātra and the early srivaisnava community. *In:* Oberhammer G. and Rastelli M. (eds) *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśistādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: VÖAW, 2007, pp. 55–74.
6. Clooney F. X. (transl.) Rāmānuja’s Nityagrantham (“Manual of Daily Worship”). *International Journal of Hindu Studies*. 2021;24(3):345–380.

[67] В данном отрывке Рамануджа выстраивает иерархию уровней Божественных форм: трансцендентная (*para*), ипостасная (*vyūha*), Внутренний Управитель (*antaryāmin*), аватары (*vibhava*), идолы (*arcā*).

7. Esnoul A.-M. Le Nityagrantha de Rāmānuja. *Journal Asiatique* 1972;260(1–2):39–78.
8. *Gadyavyākyānaṅkaḷ*, with the commentaries of Sudarśanācārya in Sanskrit and of Periyavāccāṇpiḷḷai in Manipravala. Ed. by K. Srinivasa Ayyangar Swami and further explication by the editor. Tricchi: Srinivasam Press. Rāmānuja, 1985 [1969].
9. *Nityagrantha of Bhagavad Rāmānujācārya*, with Vivṛti by N. S. Ramabhadracharya (Academy of Sanskrit Research Series, 59). Melkote: Academy of Sanskrit Learning. Rāmānuja, 2010.
10. *Nityagrantham*, rendered in English by K. R. Krishnaswami. Included too is Śrī Parāśara Bhaṭṭar's Kriyādīpā. Bangalore: A&K Prakashana. Rāmānuja, 2017.
11. Oberhammer G. The influence of orthodox Vaiṣṇavism on Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra. *In:* Oberhammer G. and Rastelli M. (eds). *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśistādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. Wien: VÖAW, 2007, pp. 37–54.
12. *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Ed. by E. Franco. Wien: De Nobili, 2013.
13. Rāmānuja. Nityagrantham. *In:* Annangarachariar Swamy P. B. (ed.) *Śrībhagavadrāmānujagranthamālā*. Kancheepuram: Granthamala Office, 1956, pp. 181–188; Rāmānuja, 1971 [1956].
14. Rāmānuja. *The Nityam*, with Tamil commentary by N. S. Krishna Ayyangar Swami. Included too is the Jīyarpaṭi Tiruvārātanakramam. Chennai: Sri Utaiyavar Kaimkarya Sabha, 2010.
15. *The Nityam*, with Tamil commentary by N. S. Krishna Ayyangar Swami. Included too is the Jīyarpaṭi Tiruvārātanakramam. Chennai: Sri Utaiyavar Kaimkarya Sabha. Rāmānuja, 2014.
16. Rastelli M. Unaltered Ritual in Transformed Religion: The Pūjā According to the Ahirbudhnyasaṃhitā 28 and the Nityagrantha. *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia.* Ed. by J. Gengnagel, U. Hüsken, and S. Raman, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 115–152.
17. Schrader O. F. *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*. Madras: Adyar Library, 1916.
18. *Tāntrikābhidhānakośa.* Dictionnaire des termes techniques de la litterature hindoue tantrique. 1. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.
19. *The Gadyatrayam*, text in Sanskrit with the commentary of Periyavāccāṇpiḷḷai. Transl by V. V. Ramanujam. Chennai: Sri Rangapriya Pathipakkam. Rāmānuja, 2009.
20. *The Gadyatrayam.* Text in Sanskrit with the commentary of Periyavāccāṇpiḷḷai; transl. by V. V. Ramanujam. Chennai: Sri Rangapriya Pathipakkam. Rāmānuja, 2009.
21. *The Gītābhāṣya of Rāmānuja*. Transl. by M. R. Sampatkumaran. Bombay: Ananthacharya Indological Research Institute. Rāmānuja, 2002.
22. *The Gītābhāṣya of Rāmānuja*. Transl. by M. R. Sampatkumaran. Bombay: Ananthacharya Indological Research Institute. Rāmānuja, 2002.

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

23. *The Nityam, as contained in the Śrīrāmānujagranthamālā*. Ed. by P. B. Annangarachariar Sriman and Akkarakkani Sampathkumaracharya Swamy). Srirangam: Sriharinamamudralaya. Rāmānuja, 1976.
24. *The Nityam*, with Tamil transl. by M. A. Venkatakrishnan. Included too is the Gadyatrayam. Chennai: Gitacaryan Publishing, 2017.

Информация об авторе

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой востоковедения и африканистики, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия; r.pskhu@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-5558-6518

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.12.2025; одобрена рецензентами 29.12.2025; принята к публикации 17.01.2025; опубликована 30.03.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Ruzana V. Pskhu — Ph. D. habil., professor, Head of the Department of Oriental and African Studies of the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia; r.pskhu@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-5558-6518.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.12.2025; approved after reviewing 29.12.2025; accepted for publication 17.01.2025; published 30.03.2026.

The author has read and approved the final manuscript.Article info

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

Научная статья Философские науки
УДК 294.4(470+571)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-140-156

«Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Аннотация. Данная публикация завершает цикл статей «“Камо грядеши?”: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом» и посвящена изучению джайнизма в России. Джайнология как самостоятельная субдисциплина в рамках отечественной индологии возникает в качестве побочного продукта общеиндологических исследований буддизма и индуизма. Первым интерес к учению джайнов проявил И. П. Минаев, сопоставивший жизнеописание Джины Махавиры с агиографией Будды, а также уточнивший время его жизни. Длительное время джайнизм включался лишь в качестве небольшого раздела в учебники, пособия по истории индийской мысли и энциклопедические издания. Качественный прорыв был совершен А. А. Терентьевым, который перевел на русский язык и опубликовал джайнский компендиум «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати и ряд работ по джайнизму, что заложило теоретический фундамент для последующих исследований. После А. А. Терентьева изучение традиции тиртханкаров поддерживалось усилиями В. К. Шохина и А. А. Дюранова. С началом же публикаций работ и переводов автора статьи Jain Studies заняли в российской индологии прочное место в качестве самостоятельной дисциплины наряду с буддологией, исследованиями индуизма и сикхизма.

Ключевые слова: джайнизм, изучение джайнизма в России, И. П. Минаев, Н. Р. Гусева, А. А. Терентьев, «Таттвартхадхигама-сутра», В. К. Шохин, дигамбары

Для цитирования: Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России. *Ориенталистика*. 2026;9(1):140–156. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-140-156.

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

© Железнова Н. А., 2026
© Orientalistica, 2026

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-140-156

Philosophy studies

“Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism in Russia

Natalia A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Abstract. This publication is the final article of a series «“Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad», and it is devoted to the study of Jainism in Russia. Jainology as an independent subdiscipline within Russian Indology emerged as a by-product in connection with the general Indian studies aimed primarily at Buddhism and Hinduism. I. P. Minaev was the first who has declared his interest in the teachings of the Jains and who has compared the hagiography of Buddha and Jina Mahāvīra, and who also has specified the time of the Jina’s life. For a long time, Jainism was included only as a small section in textbooks, manuals on the history of Indian thought, and encyclopedic publications. A qualitative breakthrough was made by A. A. Terentyev, who has translated the Jain compendium Tattvārthādhigama-sūtra written by Umāsvāti into Russian and has published a number of works on Jainism, which laid the theoretical foundation for subsequent research. After A. A. Terentyev’s leaving this field the study of the tradition of the tīrthaṅkaras was supported by the efforts of V. K. Shokhin and A. A. Duranov. With the beginning of the publication of the author's works, Jain Studies took a strong place in Russian Indology as an independent discipline, along with Buddhology, Hinduism and Sikhism Studies.

Keywords: Jainism, Jain Studies in Russia, I. P. Minaev, N. R. Guseva, A. A. Terentyev, Tattvārthadhigama-sūtra, V. K. Shokhin, Digambara

For citation: Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia. *Orientalistica*. 2026;9(1):140–156. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-140-156.

«И тут ко мне идет незримый рой гостей…»

На заре становления российской индологии отечественные ученые проявляли интерес в первую очередь к изучению классических даршан и более известного широкой публике буддизма. Мощная буддологическая школа Ф. И. Щербатского в Санкт-Петербурге (1927–1930) стимулировала изучение этого течения, не уделяя внимания джайнизму, который в целом за пределами Индии к началу XX в. был почти неизвестен либо воспринимался как еще одна то ли буддийская, то ли индуистская секта.

Пожалуй, первой серьезной работой, посвященной джайнизму в отечественной науке, следует считать пространную статью «Сведения о жизни жайнов и буддистов» Ивана Павловича Минаева (1840–1890), опубликованную

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

© Zheleznova N. A. 2026
© Orientalistica, 2026

в «Журнале Министерства Народнаго просвещения. Февраль 1878 г.», в которой автор на доступном ему материале рассматривает проблему соотношения джайнизма и буддизма. Признавая свое поверхностное знакомство с джайнизмом, недостаточность изученности источников, трудность доступа к ним и скудный запас джайнской литературы в западных библиотеках, отечественный индолог совершенно справедливо начинает свою работу с обзора важнейших европейских трудов о джайнах [Минаев, 1878, с. 246–258], а затем рассматривает историю возникновения названия и общую хронологию джайнизма. Примечательно, что анализ исторических сведений о жизни Махавиры и Будды приводит его к выводу о том, что основатель джайнизма умер в 472 или 470 г. до Р.Х. [Минаев, 1878, с. 268], что ближе к современным научным представлениям об этом — 426 г. до н. э., чем принятая традиционная религиозная датировка данного события — 527/8 г. до н. э. Таким образом «засеиваются» первые «семена» изучения джайнизма (хотя бы и в связке с буддизмом) на научном поле отечественной индологии.

Начало XX в. было отмечено выходом книги историка религий Н. Герасимова «Нирвана и спасение» (1914 г.), где автор уделил внимание и джайнской трактовке нирваны наряду с идеями спасения в других индийских школах. Он приводит самые общие сведения о Махавире как «основателе веры» [Герасимов, 1914, с. 93], отмечает разделение джайнизма на две ветви — дигамбарскую и шветамбарскую (у Герасимова — *светамбары*), но подчеркивает, что, «несмотря на вражду, мораль, философия спасения и культ в обеих сектах сходны во всем существенном» [Герасимов, 1914, с. 91]. Русский ученый обращает внимание на то, что легенды о жизни Махавиры близки к легенде о Будде [Герасимов, 1914, с. 91–92], подобное сходство прослеживается и в обоих учениях. Но, по его мнению, джайнизм «никогда не достигает той возвышенной поэзии, которою выделяются лучшие памятники буддизма; в аскетическом же направлении джайны уходят гораздо далее буддистов» [Герасимов, 1914, с. 93]. Судя по упоминанию имен Джинадатты Сури[1] (в тексте — Джинадаттасури) и Хемачандры Сури[2] (у Герасимова — Гемачандры), автор книги черпал свои сведения о джайнах из каких-то шветамбарских источников, хотя никаких специфически шветамбарских деталей (как, впрочем, и дигамбарских) в его небольшом очерке не прослеживается. Следует отметить, что, невзирая на самое общее и фрагментарное представление о доктрине *тиртханкаров* (историк религий, видимо, такого термина не знал, во всяком случае, ни разу его не

[1] Джинадатта Сури (*Jinadatta Sūri*; 1075–1154) — глава общины в субтрадиции Кхаратара-гаччха шветамбарских муртипуджаков и первый из четырех *дадагуру* — особо почитаемых отцов-основателей данной секты. Подобно другим *дадагуру*, прославился своими сверхъестественными силами (*риддхи*), обретенными через аскезу. В основном проявление его магических способностей ассоциируется с подчинением не-джайнских божеств и с защитой общины (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 126]).

[2] Хемачандра Сури (*Hemacandra Sūri*; 1088/9–1172/3) — шветамбарский учитель, прозванный современниками за свою эрудицию «Каликала-сарваджня» — «Всеведущий эпохи кали». Ему покровительствовали правители Гуджарата. Джаясимха Сиддхараджа, царь из гуджаратской династии Чалукьев, правивший в 1092–1141 гг. в Анахилапатаке (совр. г. Патан), принял Хемачандру в качестве своего придворного историка и ученого, доверив ему написать историю династии (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 304–305]).

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

употребил), тем не менее он упоминает практику *саллекханы*[3] (опять-таки, без использования самого термина), которую совершенно правильно описывает в качестве добровольной религиозной смерти [Герасимов, 1914, с. 97–98], а не религиозного самоубийства, как это интерпретировали в самом начале знакомства с джайнизмом представители западной культуры. Очевидно, что вычленить джайнизм из совокупности индийских религий автору книги, да и его читателю, было непросто, ибо в изложении Н. Герасимова джайнизм в значительной мере сливается с индуизмом, тем более что автор ссылается на Хемачандру, отождествившего в одной из своих проповедей при дворе царя Кумарапалы[4] Джину с Шивой и Вишну [Герасимов, 1914, с. 100]. Свой очерк Н. Герасимов завершает словами о том, что Махавира «здесь завещал веру милости, любви и Блаженного Мира на земле и в небесах» [Герасимов, 1914, с. 101]. В такой версии джайнизм предстает вполне ортодоксальной системой, милой сердцу любого верующего и не только в Индии.

Довольно длительное время джайнизм, как правило, включался лишь в качестве небольшого раздела в учебники и пособия по истории индийской мысли, как это представлено, например, в книгах 1959 г. Г. В. Александрова «История социологических учений. Древний Восток» и «Очерк истории социальных идей в Древней Индии», в которых советский ученый на основе вторичных источников вполне компетентно изложил вклад джайнизма в развитие социально-философской мысли Индии. Следующие несколько десятилетий этими и им подобными обзорами исчерпывались отечественные работы, освещавшие хоть в какой-то степени воззрения джайнов. Лишь в 1980 г. вышла книга индолога Г. М. Бонгард-Левина «Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия», где джайнизму хотя и была посвящена всего лишь одна глава, однако он был представлен более профессионально [Бонгард-Левин, 1980, с. 82–96]. Впоследствии книга дважды переиздавалась — 1993 г. и 2007 г.

Решительным шагом вперед стала небольшая (130 страниц) монография этнографического характера «Джайнизм» Н. Р. Гусевой, изданная в 1968 г. и почти сразу переведенная на английский язык в Индии, где она вышла в свет в 1971 г. Данная работа время от времени встречается в библиографии англоязычных авторов (в первую очередь индийских) по сей день. Для отечественной науки того времени она была серьезным достижением, поскольку целиком была посвящена джайнизму и давала о нем вполне целостное представление — от истории возникновения, распространения по территории Индийского субконтинента вплоть до середины XX в., от описания религиозных обрядов до общей характеристики джайнского искусства и литературы. Поскольку

[3] *Саллекхана* (санскр. *sallekhanā*, букв. «соскребывание, выскабливание») — термин джайнской аскезы, обозначающий религиозную смерть путем прогрессирующего поста и постепенного отказа от пищи и питья (подробнее см.: [Железнова, 2021, с. 214–232]).

[4] Кумарапала (Kumārapāla, 1143–1172) — царь из гуджаратской династии Чалукьев (Соланки), сын Бхимы I, чьи владения простирались от Читтора и Джайсалмера (совр. шт. Раджастхан) на севере до гор Виндхья и р. Тапти на юге. Кумарапала был известен своим покровительством джайнизму.

автор книги была этнографом (но без опыта полевых исследований и без знания индийских языков), то в своем изложении опиралась исключительно на англоязычную литературу, как правило, индийских ученых. Советская исследовательница рассматривает основные мировоззренческие установки последователей *тиртханкаров* и показывает специфику джайнской традиции в широком социально-антропологическом контексте [Гусева, 1968, с. 7–25]. Написанная в научно-популярном жанре, книга Н. Р. Гусевой была замечена не только учеными-индологами, но стала популярна и у массового читателя, интерес к ней в какой-то степени сохраняется по настоящее время, несмотря на явный анахронизм представленной на ее страницах картины джайнизма.

Более пристальное внимание к отдельным аспектам джайнской философской мысли было уделено в статье историка философии В. С. Костюченко «Диалектические идеи в философии джайнизма», опубликованной журналом «Философские науки» в 1975 г. [Костюченко, 1975, с. 23–38].

В вышедшей в 1980 г. и сразу, в силу высокого уровня работы, ставшей популярной как среди специалистов, так и у широкой публики двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира» была представлена мифология джайнов. Автором основательно написанной статьи выступила известная своими работами по буддизму отечественная исследовательница Октябрина Федоровна Волкова. Статья включала два крупных раздела — «Космология» [Волкова, 1980, с. 369–371] и «Мифо-исторический комплекс» [Волкова, 1980, с. 371–372], полностью охватывающих представления о структуре мироздания в джайнской традиции. С этого момента благодаря превосходному и исчерпывающему изложению О. Ф. Волковой мифология последователей *тиртханкаров* прочно вошла в область советско-российских религиоведческих штудий.

«Громада двинулась и рассекает волны…»

Самым, пожалуй, значимым достижением отечественной индологии второй половины XX в. в области изучения джайнизма следует признать работу Андрея Анатольевича Терентьева, который в 1982 г. подготовил и затем защитил в Ленинграде диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук под названием «“Таттвартха–адхигама–сутра” Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма». В своей диссертации А. А. Терентьев подробно рассмотрел проблемы источниковедения главного для всей джайнской традиции компендиума Умасвати[5] и его шветамбарский

[5] Умасвати, диг. Умасвами(н) (Umāsvāti/Umāsvāmin) — учитель и философ III–IV вв., признаваемый как шветамбарами, так и дигамбарами. Первый систематизатор джайнской доктрины. В соответствии же с дигамбарской традицией, Умасвамин был учеником и преемником знаменитого учителя Кундакунды, чье место *ачарьи* — главы общины (Сарасвати-гаччха) он принял, по одной версии, в 44 г., тогда как другая версия относит жизнедеятельность Умасвамина к 135–219 гг. Позднейшая традиция приписала Умасвамину авторство более 500 сочинений, среди которых самым знаменитым является «Таттвартхадхигама-сутра». Кроме этого, шветамбарская ветвь атрибутирует Умасвати автокомментарий «Свопаджня-бхашья» к «Таттвартхадхигама-сутре», популярное изложение основ джайнской религиозной этики под названием «Прашамаратипракарана» (букв. «Руководство по умиротворению») и ряд других текстов. Все сочинения Умасвати написаны на санскрите [Железнова, 2018, с. 295–296].

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

и дигамбарский изводы вкупе с комментаторской традицией обоих направлений. Кроме того, ленинградский индолог проанализировал основные категории джайнской философско-религиозной доктрины, как они представлены в сутре Умасвати. В дополнение к своей работе А. А. Терентьев перевел с санскрита на русский и сам трактат этого учителя, что вывело отечественные исследования на принципиально иной уровень. Однако предложенный им в переводе путь к передаче основных санскритских терминов через русскую транслитерацию вряд ли можно признать удачным, поскольку русскоязычному читателю (за исключением слов «сансара», «карма» и «нирвана») концепты «бандха», «асрава», «нирджара» и т. п. ничего не говорят, и оставлять их непереведенными в и без того сложных текстах малоизвестной традиции означает оставить эти самые тексты по-прежнему темными и немыми для не-индолога.

Впоследствии бóльшая часть (главы 1,2, 5–10) этого перевода была опубликована в 1997 г. в учебнике Мариэтты Тиграновны Степанянц «Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты». Интерес к этому новаторскому учебнику был настолько велик, что он за сравнительно небольшой срок был дважды переиздан — в 2001 г. и 2011 г. И хотя фразы «Таттвартха-адхигама-сутры» в переводе А. А. Терентьева вроде: «34. Отношения — найгама, санграха, вйавахара, риджусутра, шабда» или «1. Собственная сущность дживы — состояния аупашамика, кшайика, их смешение, а также состояния аудайика и паринамика» [Степанянц, 1997 с. 139] превышают уровень познаний даже профессиональных индологов, не специализирующихся на изучении джайнской философии[6], не говоря уж обо всех прочих, тем не менее все, изучающие восточные традиции и интересующиеся джайнской философией, хотя бы в первом приближении смогли оценить своеобразие (очевидно, излишне подчеркнутое переводчиком) доктрины последователей *тиртханкаров*. Издание полного перевода сутры Умасвати (с небольшими изменениями технического характера) вместе с предисловием и комментариями А. А. Терентьева было осуществлено значительно позднее, когда в Санкт-Петербурге в свет вышла антология индийских философских текстов, объединенная общим названием «Свет дхармы», под редакцией С. В. Пахомова [*Свет дхармы*…, 2013, с. 185–282].

Кандидатская диссертация А. А. Терентьева в переработанном виде вошла в опубликованную в соавторстве с московским индологом Владимиром Кирилловичем Шохиным книгу «Философия джайнизма». И хотя во Введении

[6] Очевидно, в таком случае встает закономерный вопрос: на кого рассчитан перевод? В представленном ленинградским индологом переводе текст Умасвати выглядит совершенно «эзотерическим» даже для знающих санскрит. Конечно, сложность жанра философских сутр общеизвестна, и тексты подобного рода, не рассчитанные на профанов, являются лишь краткими формулами, в «свернутом», почти «зазипованном», виде содержащие основные постулаты доктрины той или иной школы и облегчавшие их запоминание. Но при подходе, подобном тому, каким пошел А. А. Терентьев, для любого русскоязычного читателя текст остается в принципе нечитабельным, что вообще обессмысливает перевод. Данная проблема — как переводить индийские философские тексты — является «основным вопросом философии» для всякого индолога, занимающегося переводом с санскрита на русский, и каждый решает (или пытается решить) ее индивидуально.

задача данного издания обозначена весьма скромно — «…дать общее представление о философских текстах и тех основных проблемах, которые в них были поставлены… познакомить читателя с первоисточниками по джайнской философии, а также “пунктирно” очертить место, занимаемое джайнизмом в общеиндийском философствовании, не углубляясь в тонкости джайнских философем» [Лысенко, Терентьев, Шохин 1993, с. 313], тем не менее длительное время эта книга была единственным компетентным научным изложением доктрины последователей Махавиры. Заявленную в книге просветительскую миссию данная публикация выполнила (а для широкого читателя продолжает и по настоящее время) в полной мере, поскольку небольшой объем книги затрагивает множество важных для понимания джайнизма тем: традиционное «житие» Джины Махавиры, историческое развитие общины его последователей, корпус канонических текстов обоих направлений, историографию изучения джайнизма на Западе.

Чрезвычайно значимым в книге оказался раздел по джайнской онтологии, где ёмко, но весьма содержательно проанализированы основные понятия джайнской категориальной сетки [Лысенко, Терентьев, Шохин 1993, с. 335–339]. Логика изложения базовых теоретических постулатов джайнизма следует схеме, отраженной в названии глав: «Учение о бытии» [там же, с. 335–348], «Учение о закабалении» и «освобождении» [там же, с. 349–3580] и «Учение о познании» [там же, с. 359–375].

При этом авторы не обошли вниманием и сопоставление джайнских представлений со взглядами других философских школ Индии — как ортодоксальных, так и неортодоксальных [там же, с. 340–348]. Такой подход позволяет читателю увидеть философию джайнизма в более широком контексте и оценить интеллектуальное разнообразие индийской мысли. Поскольку в основе книги В. К. Шохина и А. А. Терентьева лежала «Таттвартхадхигама-сутра»[7], содержащая в свернутом, закодированном виде в лапидарных сутрах все аспекты джайнской доктрины, можно сказать, что «Философия джайнизма» стала

[7] Написание названий санскритских текстов на русском языке не имеет устоявшейся и общепринятой всеми индологами традиции. Вследствие этого в статье встречаются разночтения, когда речь идет о работах других индологов. В данной работе названия конкретных текстов приводятся в том виде, в каком они пишутся переводчиками. Автор статьи при передаче названия сочинений на санскрите по-русски предпочитает отделять дефисом лишь жанровое определение конкретного текста, если таковое в названии имеется, не вычленяя при этом в названии текста отдельные слова. Поэтому здесь трактат Умасвати пишется как «Таттвартхадхигама-сутра», а не «Таттвартха-адхигама-сутра», как это делает А. А. Терентьев. Англоязычные индологи зачастую (но не всегда) пишут полное название текста без какого бы то ни было разделения, т. е. *Tattvārthādhigamasūtra*. Вопрос о том, каким образом следует передавать на русском языке санскритские названия, каждый переводчик решает самостоятельно в зависимости от множества факторов: какому читателю адресуется данная публикация, на что важно обратить внимание при чтении перевода; нередко решающим аргументом в пользу выбора того или иного решения становится собственное представление об «эстетическом» восприятии текста или культура издания. Но обязательным, как представляется, условием должна быть последовательность выбранного написания на протяжении хотя бы одной публикации, если только речь не идет о пояснении названия сочинения при помощи расчленения словосочетаний на составляющие их части.

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

своего рода современной *бхашьей*-комментарием отечественных индологов к древнему тексту, по которому можно составить полное представление о Дхарме джайнов.

А. А. Терентьев выступил также автором большинства статей по джайнизму в небольшом словаре «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм», вышедшем в 1996 г. Невзирая на то, что крайне незначительный объем раздела по джайнизму (всего 45 страниц небольшого формата) и чрезвычайно краткие статьи не могли представить джайнизм хоть в сколь-нибудь серьезном виде, данное издание отражало растущий среди читающей публики интерес к этой традиции.

Таким образом, диссертационная работа А. А. Терентьева и последующие его публикации заложили прочную основу для дальнейших исследований в джайнологии. Несмотря на то, что с конца 1990-х гг. А. А. Терентьев изменил сферу своих научных интересов и переключился с джайнизма на изучение и распространение буддизма, по сути, именно он может считаться родоначальником *Jain Studies* в России, став, говоря иносказательно, *тиртханкаром*, т. е. «создателем брода/переправы» в российской индологии и указав, подобно истинным *тиртханкарам*, вектор, в соответствии с которым следует двигаться по «джайнскому пути». Поэтому его вклад в становление этой дисциплины в рамках отечественной индологии трудно переоценить.

Соавтор А. А. Терентьева в «Философии джайнизма» индолог из Москвы В. К. Шохин не оставил в далеком 1994 г. свой интерес к фигуре первого исторического основателя джайнизма Джины Махавиры и продолжил заниматься реконструкцией его взглядов, но на фоне более широкой синхронической перспективы — в контексте всей шраманской эпохи и появления первых оппонентов традиционному брахманизму. Так, фигуре и идеям Джины Махавиры, как они представляются на основе сутр палийского канона, были посвящены самостоятельные главы в книгах В. К. Шохина «Первые философы Индии» [Шохин 1997, с. 133–150] и «Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.)» [Шохин 2007, с. 182–200]. Кроме того, В. К. Шохин стал автором всех статей по джайнизму в четырехтомной «Новой философской энциклопедии», подготовленной сотрудниками Института философии РАН, в котором ученый успешно трудится и по сей день. Данное издание 2000 г. (переиздано в 2010 г.)[8] является основным справочным изданием по философским системам для русскоязычной публики. До появления в 2009 г. большой специализированной энциклопедии «Индийская философия» этот четырехтомник был также главным справочником и по философским школам Индии. Иными словами, после оставления поля *Jain Studies A. A.* Терентьевым заботу о том, чтобы не дать полностью зарасти уже вспаханной «земле» (по крайне мере, философской), среди отечественных индологов взял на себя его прежний «со-трудник». Благодаря широкой эрудиции и разносторонним научным интересам, охватывающим не только индологию (как в отношении брахманистских, так и всех шраманских школ), но и религиоведение, аналитическую теологию, историю православия и т. д., В. К. Шохин вполне успешно

[8] Существует электронная версия Новой философской энциклопедии на официальном сайте Института философии РАН. — См. Электронный ресурс: URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about (дата обращения: 31.07.2025).

нес это бремя, что, прибегая к часто используемой самой джайнской традицией метафоре, несомненно позволит ему приобрести кармическую заслугу-*пунью*.

До недавнего времени в отечественной индологии существовало незначительное количество переводов с санскрита и иных индийских языков на русский язык джайнских текстов. Помимо ранее упоминавшихся разных версий издания «Таттвартхадхигама-сутры» А. А. Терентьева отечественным читателям был доступен перевод Н. П. Аникеева трактата «Шаддаршана-самуччая» (санскр. *Ṣaddarśanasamuccaya*, букв. «Собрание шести учений»; у Н. П. Аникеева «Шад-даршана-самуччая») шветамбарского учителя Харибхадры Сури[9] в издании «Антология мировой философии». В тексте Харибхадры, имеющем сугубо доксографический характер, тезисно излагаются положения шести индийских доктрин, включая джайнизм. Для понимания же самого джайнизма данная публикация ничего ранее неизвестного не добавляет, поскольку этому учению там уделены лишь две страницы [*Антология мировой философии*, 1969, с. 147–148].

Раздел по джайнизму в уже упоминавшемся словаре «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм», помимо статей А. А. Терентьева, содержал 17 статей по этике еще одного петербургского автора — А. А. Дюранова, который позднее опубликовал в антологии «Свет дхармы» свой перевод известного и чрезвычайно авторитетного сочинения «Пурушартхасиддхьюпая» (санскр. *Puruṣārthasiddhyupaya*, букв. «Средство постижения смысла человеческого существования»; у А. А. Дюранова — «Пурушартха-сиддхи-упая») дигамбарского учителя Амритачандры Сури[10] (у А. А. Дюранова — Тхакур Амритачандра Ачарья) [*Свет дхармы…*, 2013, с. 249–282]. Поскольку к моменту выхода в свет этой антологии перевод данного трактата был опубликован дважды автором статьи [Железнова, 2004, с. 209–228; Железнова, 2012, с. 329–371], то нельзя сказать, что работа А. А. Дюранова добавила что-то новое к представлениям о джайнизме в отечественной индологии.

Среди отечественных ученых, изучающих философские традиции Индии, еще один индолог, Наталия Алексеевна Канаева, эпизодически обращается к джайнской доктрине, в первую очередь к теории познания, поскольку именно индийская эпистемология является сферой ее научных интересов *par excellence*. Начав с главы-темы «Философия джайнизма» в небольшом учебном пособии «Индийская философия древности и средневековья»

[9] Харибхадра Сури (Haribhadra Sūri; VIII в.) — шветамбарский философ-эрудит и комментатор. Хотя традиция утверждает, что Харибхадра оставил после себя более тысячи сочинений, атрибутируется ему около сотни поэтических и прозаических текстов как на санскрите, так и на пракрите по логике, философии, джайнской йоге и комментарии на санскрите к ряду текстов шветамбарского канона. Подробнее см. [Железнова, 2018, с. 301–302].

[10] Амритачандра Сури (Amṛtacandra Sūri; IX–X вв.) — дигамбарский комментатор и учитель. Прославился как автор сочинения под названием «Пурушартха-сиддхьюпая» (226 стихов), посвященного детальному изложению джайнской доктрины не-насилия — *ахимсы.* Амритачандра Сури является также самым ранним комментатором трактатов Кундакунды (III–IV вв.) (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 41–42]).

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

[Канаева, 2008, с. 86–114], она затем опубликовала перевод с санскрита короткого (всего 23 строфы-карики), но чрезвычайно ёмкого стихотворного трактата шветамбарского учителя XVII в. Винаявиджаи Упадхьяи (у Н. А. Канаевой — Винайа Виджайа Махараджа) «Ная-карника» (санскр. *Naya-karṇikā*, у Н. А. Канаевой — «Найа-карника» и «Найя-карника» — «Сердцевина цветка концепции точек зрения»), посвященного разъяснению джайнской теории «точек зрения» [Канаева, 2009, с. 240–261]. Достоинством данной работы следует признать то, что переводчица приводит полный текст на санскрите в транслитерации, что позволяет следить за корректностью перевода и обоснованностью предлагаемых интерпретаций. Кроме того, Н. А. Канаева учитывает уже наличествующие в отечественной науке затрагивающие проблематику данного текста публикации коллег и их варианты понимания самих «точек зрения» (Н. А. Железновой и В. К. Шохина) [Канаева, 2009, с. 261], а не игнорирует работу коллег, как это, к сожалению, нередко происходит в родных пенатах.

Поскольку джайнизм привлек Н. А. Канаеву в качестве привходящего по отношению к ее главному «эпистемологическому интересу» материала, ее огрехи (скорее — в общем подходе к представлению текста читателю, чем в философском толковании этого трактата) вполне простительны. Таким образом, русскоязычному читателю отныне стал доступен и текст Винаявиджаи Упадхьяи.

Позднее, с привлечением опубликованной работы, Н. А. Канаева более подробно развернула свою версию трактовки «точек зрения» в джайнизме, которые, по ее мнению, наряду с толкованием в качестве способов получения достоверного знания имеют и второе назначение, а именно — «служат эффективным средством опровержения оппонентов учения Джины Махавиры» [Канаева, 2019, с. 115]. Опираясь на свой перевод «Найя-карники», Н. А. Канаева приводит доводы в пользу данного утверждения. Следует подчеркнуть, что акцент на полемической заостренности доктрины «точек зрения» совершенно оправдан, и история философии это доказывает, поскольку до Винаявиджаи подобную стратегию вполне успешно продемонстрировал Маллишена Сури (XIII в.)[11] в своем комментарии «Сьядвадаманджари» (санскр. *Syādvādamañjari* — «Гирлянда доктрины "некоторым образом"») к краткому трактату «Ануйогавьяваччхедадватримщика» (санскр. *Anuyogavyavacchedadvatriṃśika* — «Тридцать два [стиха] по расчленению параметров») Хемачандры Сури (XI–XII вв.).

[11] Маллишена Сури (Malliṣena Sūri; XIII в.) — шветамбарский философ-логик. Прославился в первую очередь своим трактатом «Сьядвадаманджари» («Гирлянда доктрины "некоторым образом"»), представляющим собой комментарий к 32 стихам «Аньяйогавьяваччхедики» (букв. «Распределение другого соединения») Хемачандры Сури (1088/9–1172/3), в котором приводятся полемические аргументы против всех оппонентов джайнизма. Используя доводы Хемачандры, Маллишена опровергает утверждения представителей *вайшешики*, *ньяи*, *мимансы*, *веданты*, *санкхьи*, буддистов и локаятиков, а во второй части комментария он излагает основные теоретические позиции джайнов (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 174]).

«Один всегда постыден труд — превозносить себя…»

Последующие *Jain Studies* в российской индологии представлены главным образом автором данной статьи. Начиная с защиты диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук в 1999 г. и по настоящее время она занимается изучением джайнской традиции, опубликовав множество статей и семь книг, включая переводы текстов крупнейших дигамбарских учителей: Кундакунды, Умасвати, Пуджьяпады, Амритачандры Сури, Акаланки Бхатты и Брахмадевы. Временной диапазон этих учителей охватывает период от первых веков нашей эры до XIV в. включительно.

Первая, вышедшая в 2005 г., монография представляет собой переработанную версию кандидатской диссертации и посвящена философско-религиозному учению Кундакунды. В работе ставится вопрос об «историчности» фигуры легендарного учителя и авторстве приписываемых ему сочинений [Железнова, 2005, с. 41–50]. Для обозначения совокупности текстов, имеющих хождение в джайнской общине под именем Кундакунды, автор предлагает использовать термин *Corpus Cundacundae* (букв. «Корпус Кундакунды»), вполне отдавая себе отчет в том, что недостаточность изученности и самих входящих в него текстов, и языка, на котором они написаны (джайн-шаурасени), пока не позволяют с определенностью судить об едином авторе сочинений, не говоря уже о том, кто им был. Риторический вопрос: «Да был ли мальчик-то, может, мальчика-то и не было?» можно вынести за скобки, поскольку для понимания джайнской философии ответ на него не столь важен, и принять (с большими оговорками) традиционно приписываемое авторство *Corpus*'а, рассматривая составляющие его тексты как условно единое учение до тех пор, пока не появились неопровержимые доказательства обратного.

Помимо рассмотрения агиографии Кундакунды и анализа базовых понятий его философско-этической доктрины, книга включает в себя переводы четырех основных трактатов из *Corpus Cundacundae* — «Самая-сары» (санскр. *Samaya-sāra*, «Суть учения»), «Правачана-сары» (санскр. *Pravacana-sāra*, «Суть наставления»), «Нияма-сары» (санскр. *Niyama-sāra*, «Суть воздержания») и «Панчастикая-сары» (санскр. *Pañcāstikāya-sāra*, «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях») [Железнова, 2005, с. 214–309].

Следующая книга была представлена в жанре историко-философских очерков по дигамбарской философии от Умасвати до Немичандры Сиддханты Чакравартина. В эту работу вошла глава о фигуре Умасвати, его месте и роли в джайнской традиции и полный комментированный перевод «Таттвартхадхигама-сутры» Умасвати. На примере анализа ранее не публиковавшихся текстов Кундакунды были показаны возможности описания такого неизученного явления, как мистицизм, применительно к джайнизму, а также рассмотрена проблематичность джайнских представлений об *ахимсе* в контексте трактата Амритачандры Сури «Пурушартхасиддхьюпая» [Железнова, 2012]. На данную книгу вышла рецензия петербургского индолога С. Л. Бурмистрова, где он обращает внимание на значимые, с его точки зрения, моменты [Бурмистров, 2016, с. 138–143].

С 2015 по 2024 г. в серии «Памятники письменности Востока» автором статьи были опубликованы переводы четырех важнейших для понимания

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

джайнской философии комментариев: первый дигамбарский комментарий Пуджьяпады к «Таттвартхадхигама-сутре» [Пуджьяпада, 2015], обширный субкомментарий Акаланки Бхатты к этому же тексту [Акаланка Бхатта, 2022] и два комментария малоизученного экзегета Брахмадевы — один к краткому авторитетнейшему по настоящее время трактату Немичандры Сиддханты Чакравартина под названием «Дравьясангграха-вритти» [Брахмадева, 2019], а второй — «Парамартхапракаша-вритти» — к наиболее значительному в джайнской традиции мистическому сочинению Йогинду [Брахмадева, 2024]. Во Введениях к каждому изданию были рассмотрены место и значение конкретного автора в контексте истории джайнизма, жанровые и стилистические особенности публикуемого текста, обозначены основные проблемы трактовки и перевода базовых терминов.

Издание «Таттвартха-раджаварттики» Акаланки Бхатты на русском языке было рассмотрено в рецензии В. К. Шохина, который отметил вклад переводчика в исследование джайнизма, предложив в то же время собственные версии понимания некоторых понятий и высказав ряд критических замечаний относительно стратегии перевода применительно к передаче больших числительных [Шохин, 2024, с. 142–152].

Потенциальной аудиторией вышедших в свет переводов текстов вышеуказанных дигамбарских авторов являются профессиональные индологи, историки индийской философии и — в меньшей степени — все интересующиеся индийской мыслью. На более широкого читателя был ориентирован словарь «Джайнизм» 2018 г., в котором представлены около тысячи статей по самым разным темам, связанным с джайнизмом: от текстов и их авторов до ритуалов и монашеских практик, от древних пещерных комплексов до современных нововведений в жизни общин [Железнова, 2018].

Помимо книг и статей в научных журналах, энциклопедических изданиях (энциклопедия «Индийская философия», Большая российская энциклопедия; Православная энциклопедия; Электронная философская энциклопедия Института философии РАН) и учебников для вузов («История философии» под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая), было опубликовано значительное количество статей, затрагивающих широкий спектр джайнской философии и религии[12].

Поскольку для автора и переводчика джайнизм является основной профессиональной сферой научной деятельности, и многолетние исследования в *Jain Studies* включают в себя в том числе и сотрудничество с представителями данной традиции *in situ*, можно надеяться, что отечественный читатель получит адекватное представление о джайнизме, его направлениях, корпусе авторитетных текстов, философско-доктринальных особенностях, формах монашеских традиций, видах религиозных обрядов и проблемах современных джайнских общин в опубликованных на русском языке работах автора данной статьи.

[12] С полным списком работ можно ознакомиться на персональной странице автора официального сайта Института востоковедения РАН. — Электронный ресурс: URL: https://www.ivran.ru/persons/ZheleznovaNatalia?ysclid=megwn4m6pq4117138 (дата обращения: 18.08.2025).

«Не смотри на будущее хмуро, горестно кивая головой…»

Подводя итог более чем вековому неспешному становлению *Jain Studies* в России, можно отметить, что интерес к джайнизму на родных просторах, возникнув в качестве побочного продукта в связи с изучением Индии (буддизмом и индуизмом *par excellence*), довольно стойко, хотя и несколько приглушенно, присутствовал в общеиндологическом поле. Качественный прорыв был совершен А. А. Терентьевым, который перевел на русский язык основной джайнский компендиум «Таттвартхадхигама-сутру» и опубликовал ряд работ по джайнизму, что заложило теоретический фундамент для последующих исследований. После переключения научных занятий А. А. Терентьева с джайнизма на буддизм исследование традиции *тиртханкаров* поддерживалось усилиями В. К. Шохина и А. А. Дюранова. С началом же публикаций работ автора статьи джайнология заняла в российской индологии прочное место в качестве самостоятельной дисциплины наряду с буддологией, исследованиями индуизма, сикхизма и т. д. Отныне остается надеяться, что эти усилия отечественных ученых не пропадут, и появится «племя младое, незнакомое» новых исследователей, кого джайнизм во всем его многообразии не оставит равнодушным и увлечет так же, как и автора этих строк.

Список литературы / References

1. Акаланка Бхатта. *Таттвартха-раджварттика*. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и приложен. Н. А. Железновой. М.: ИДВ РАН; Восточная литература, 2022 (Памятники письменности Востока. CLVIII) [Akalaṅka Bhaṭṭa. *Tattvārtha-rājavarttika*. Transl. from Sanskrit, Introd., Comment. and Appendixes by N.A. Zheleznova. Moscow: Institute of Far Eastern Studies of the RAS; Vostochnaya literatura, 2022 (Monuments of Eastern Literature. CLVIII) (in Russian)].
2. Александров Г. В. *История социологических учений. Древний Восток*. М.: Изд. АН СССР, 1959. С. 252–264 [Alexandrov G. V. *History of Sociological Doctrines*. *Ancient Orient*. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1959 (in Russian)].
3. Александров Г. В. *Очерк истории социальных идей в Древней Индии*. Минск: Изд. АН БССР, 1959. С. 124–138 [Alexandrov G. V. *Essay on History of Social Ideas in Ancient India*. Minsk: Publishing House of the Academy of Sciences of the Byelorussian SSR, 1959 (in Russian)].
4. *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 1. М.: Наука, 1969. С. 138–153 [*Anthology of World Philosophy*. Vol. 1. Part 1. Moscow: Nauka, 1969, pp. 138–153 (in Russian)].
5. Бонгард-Левин Г. М. *Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия*. М.: Наука; ГРВЛ, 1980. С. 82–96 [Bongard-Levin G. M. *Civilization of Ancient India. Philosophy, Science, Religion*. Moscow: Nauka; GRVL, 1980, pp. 82–96 (in Russian)].
6. Бурмистров С. Л. [Рец. на:] Железнова Н. А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. *Письменные памятники Востока* 2016. Т. 13. № 4. С. 138–143 [Burmistrov S. L. [Book Review:] Zheleznova N. A. Digambara

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

Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012. *Written monuments of the East* 2016. Vol. 13. No. 4, pp. 138–143 (in Russian)].

7. Брахмадева. *Дравьясангграха-вритти*. Пер. с санскрита, вступ. статья, коммент. и прил. Н. А. Железновой. М.: Наука; Восточная литература, 2019 (Памятники письменности Востока. CLIII) [Brahmadeva. *Dravyasaṃgraha-vṛtti.* Transl. from Sanskrit, Introd., Comment. and Appendixes by N. A. Zheleznova. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2019 (in Russian)].
8. Брахмадева. *Параматмапракаша-вритти*. Вступ. статья, пер. с санскрита и апабхрамши и приложения Н. А. Железновой. М.: Наука; Восточная литература, 2024 (Памятники письменности Востока. CLXV) [Brahmadeva. *Paramātmaprakāśa-vṛtti*. Transl. from Sanskrit and Apabhraṃśa, Introd., Comment. and Appendixes by N. A. Zheleznova. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2024 (in Russian)].
9. Волкова О. Ф. Джайнская мифология. *Мифы народов мира. Энциклопедия*. В 2-х тт. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 369–372 [Volkova O. Ph. Jain Mythology. *Myths of the World. Encyclopedia.* In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1980, pp. 369–372 (in Russian)].
10. Герасимов Н. *Нирвана и спасение*. М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1914 [Gerasimov N. *Nirvāṇa and Salvation*. Moscow: A. A. Levenson's Printing House, 1914 (in Russian)].
11. Гусева Н. Р. *Джайнизм*. М.: Наука; ГРВЛ, 1968 [Guseva N. R. *Jainism*. Moscow: Nauka; GRVL, 1968; In English: Transl. from Russian by Y. S. Redkar, Delhi: Sindhu Publication, 1971].
12. Железнова Н. А. Амритачандра Сури. «Пурушартха-сиддхьюпая» («Средство достижения цели души». *История философии.* 2004. № 11. М.: ИФ РАН. С. 209–235 [Zheleznova N. A. Amṛtacandra Sūri. Puruṣārtha-siddhyupaya. *History of Philosophy* 2004. No. 11. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, pp. 209–235 (in Russian)].
13. Железнова Н. А. *Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма* (Серия «История восточной философии»). М.: Восточная литература, 2005 [Zheleznova N. A. *Kundakunda's Doctrine in the Jain Philosophical and Religious Tradition* (Series "History of Eastern Philosophy") Moscow: Vostochnaya literatura, 2005 (in Russian)].
14. Железнова Н. А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012 [Zheleznova N. A. *Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian)].
15. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; Восточная литература, 2018 [Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2018 (in Russian)].
16. Железнова Н. А. Саллекхана — джайнский вариант «эвтаназии». *Ориенталистика.* 2021. № 1. С. 214–232. DOI: 10.31696/2618-7043-2021-4-1-214-232 [Zheleznova N. A. Sallekhanā — Jain version of Euthanasia. *Orientalistica*. 2021;4(1):214–232 (in Russian)].

17. *Индийская философия. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический проект Гаудеамус, 2009 [*Indian Philosophy. Encyclopedia*. Gen. ed. M. T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura; Academical Project Gaudeamus, 2009 (in Russian)].
18. *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм*. М.: Республика, 1996. С. 483–530 [*Hinduism. Jainism. Sikhism*. Moscow: Publishing House "Republic", 1996 (in Russian)].
19. Канаева Н. А. *Индийская философия древности и средневековья. Учебное пособие*. М.: ИФ РАН, 2008. С. 86–114 [Kanaeva N. A. *Indian Philosophy of Ancient and Middle Ages. Textbook.* Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 2008 (in Russian)].
20. Канаева Н. А. Винайа Виджайа Махараджа. «Найа-карника». Пер. с санскрита. *История философии.* 2009. № 14. С. 240–261 [Kanaeva N. A. Vinaya Vijaya Mahārāja. Naya-karṇikā. Transl. from Sanskrit. *History of Philosophy*. 2009. No. 14, pp. 240–261 (in Russian)].
21. Канаева Н. А. Джайнские найи — способы получения достоверного знания или формы опровержения? *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2019. Т. III. № 4. С. 115–129 [Kanaeva N. A. Jaina Nayas: The Methods of Reliable Knowledge or the Forms of Refutation? *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. 2019. Vol. III. No. 4, pp. 115–129 (in Russian)].
22. Костюченко В. С. Диалектические идеи в философии джайнизма. *Философские науки.* 1975. № 4. С. 23–38 [Kostyuchenko V. S. Dialectical Ideas in Jain Philosophy. *Philosophical sciences*. 1975. No. 4, pp. 23–38 (in Russian)].
23. Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М.: Восточная литература, 1994. С. 313–381 [Lyssenko V. G., Terent'iev A. A., Shokhin V. K. *Early Buddhist Philosophy. Jain Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994, pp. 313–381 (in Russian)].
24. Минаев И. П. Сведения о жизни жайнов и буддистов. *Журнал Министерства Народнаго Просвещения.* Февраль, 1878. Пятое десятилетие, Ч. CXCY. С. 241–276 [Minaev I. P. Information about lives of Jains and Buddhists. *ournal of the Ministry of Public Education.* February, 1878. Fifth Decade, Part. CXCY, pp. 241–276 (in Russian)].
25. Пуджьяпада. *Сарвартхасиддхи*. Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука; Восточная литература, 2015 (Памятники письменности Востока. CXLIII) [Pūjyapāda. *Sarvārthasiddhi*. Transl. from Sanskrit, Introd., Comment. and Appendixes by N. A. Zheleznova. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2015 (Monuments of Eastern Literature. CLVIII). (in Russian)].
26. *Свет дхармы. Антология традиционной индийской философии*. Сост., вступ. ст., общ. ред. С. В. Пахомова. СПб.: Амфора, 2013 [*Dharma's Light*. *Anthology of Traditional Indian Philosophy*. Gen. ed. S. V. Pakhomov. St. Petersburg: Amfora, 2013 (in Russian)].
27. Степанянц М. Т. *Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты*. М: Восточная литература, 1997. С. 138–151 [Stepanyants M.T. *Eastern Philosophy. Introduction. Selected Texts*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1997 (in Russian)].

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

28. Терентьев А. А. *«Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати как древнейший источник постканонического джайнизма*. Автореф. дис. на соиск. учен. ст. канд. ист. наук. М.: ИВ АН СССР, 1983 [Terent’ev A. A. *“Tattvārtha-adhigama-sūtra” of Umāsvāti as an ancient source of post canonical Jainism*. Ph. D. thesis. Moscow: Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences, 1983 (in Russian)].
29. Шохин В. К. *Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов*. М.: Ладомир, 1997. С. 133–150 [Shokhin V. K. *The First Indian Philosophers. Textbook for the Universities and Institutes*. Moscow: Ladomir, 1997, pp. 133–150 (in Russian)].
30. Шохин В. К. *Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). Учебное пособие*. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 182–200 [Shokhin V. K. *Indian Philosophy. The Śramaṇic period (the middle of the 1st millennium BC). Textbook.* St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2007, pp. 182–200 (in Russian)].
31. Шохин В. К. Мегадепозит джайнской схоластики на русском языке. [Рец. на:] Акаланка Бхатта. Таттвартха-раджварттика. Пер. с санскрита, вступ. статья, коммент. и прилож. Н. А. Железновой. М.: ИДВ РАН; Восточная литература, 2022 (Памятники письменности Востока. CLVIII). *История философии.* 2024. Т. 29. № 2. С. 142–152 [Shokhin V. K. Megadeposition of Jain Scholasticism in Russian. [Book review:] Akalaṅka Bhaṭṭa. Tattvārtha-rājavarttika. Transl. from Sanskrit, Introd., Comment. and Appendixes by N. A. Zheleznova. Moscow: Institute of Far Eastern Studies of the RAS; Vostochnaya literatura, 2022 (Monuments of Eastern Literature. CLVIII). *History of Philosophy.* 2024. Vol. 29. № 2, pp. 142–152 (in Russian)].

Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 15.11.2025; одобрена рецензентами 23.12.2025; принята к публикации 27.12.2025; опубликована 30.03.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Natalia A. Zheleznova — Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 15.11.2025; approved after reviewing 23.12.2025; accepted for publication 27.12.2025; published 30.03.2026.

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

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Reviews
  Рецензии
- Events in world science
  Обзор конференции

CHRONICLE
Reviews
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Original article History studies
УДК 94(594)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-158-164

[Book Review:] Herald van der Linde, *Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire*. Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 9781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook)

Anton O. Zakharov

Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia,
zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551

Abstract. Herald van der Linde's monograph focuses on the long-forgotten Majapahit Empire which thrived in East Java and subdued other parts of the island and many regions in the Malay-Indonesian Archipelago in the fourteenth century. The book review reveals the main aspects of the non-fiction monograph which helps to restore the Majapahit glory to modern readers. The review shows dramatic intrigues in the history of the Majapahit state as well as the sources used for its reconstruction. The review focuses on several unverified hypotheses which play essential role in Van der Linde's narrative, its factual inaccuracies, inconsistent transliterations of Chinese and various misspellings. The review stresses the importance of the monograph for deeper interest to Majapahit and its legacy because the book gives a brilliant and amusing story of one of the most influential empires in the world history.

Keywords: Majapahit, empire, history, kings, queens, wars, intrigues, Prapanca, Java.

For citation: Zakharov A. O. [Book Review:] Herald van der Linde. *Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire.* Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 9781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook). *Orientalistica*. 2026;9(1):158–164. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-158-164.

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

© Zakharov A. O., 2026
© Orientalistica, 2026

CHRONICLE
Zakharov A. O. [Book Review:] Herald van der Linde. *Majapahit...*
Orientalistica. 2026;9(1):158–164

Научная статья Исторические науки
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-158-164

[Рец. на:] Herald van der Linde, *Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire*. Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 9781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook)

Антон Олегович Захаров

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551

Аннотация. Монография Херальда Ван дер Линде посвящена малоизученной империи Маджапахит, достигшей расцвета в Восточной Яве в XIV в. и подчинившей себе другие области острова, а также обширные территории Малайского архипелага. В рецензии раскрываются ключевые аспекты научно-популярного издания, способствующего возвращению истории Маджапахита в поле современного читательского внимания. Анализируются драматические перипетии в истории государства, а также источники, использованные для её реконструкции. Особое внимание уделяется ряду неподтверждённых гипотез, занимающих важное место в повествовании Ван дер Линде, фактическим неточностям, использованию различных систем транслитерации китайских иероглифов. Вместе с тем в рецензии подчеркивается значимость монографии для пробуждения глубокого интереса к Маджапахиту и его наследию, поскольку книга представляет собой яркое и увлекательное повествование об одной из наиболее влиятельных империй в мировой истории.

Ключевые слова: Маджапахит, империя, история, цари, царицы, войны, интриги, Прапанча, Ява

Для цитирования: Захаров А. О. Рецензия на книгу: Herald van der Linde, *Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire*. Burrough on the Hill: Monsoon Books, 2024. xxx, 368 pp. ISBN 9781915310286 (pbk), 9781915310293 (ebook). *Ориенталистика*. 2026;9(1):158–164. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-158-164.

History turns story, and stories turn histories. The great medieval Javanese empire Majapahit comes now to the reader in a fascinating narrative of Walter Scott's style. Herald Van der Linde offers a non-fiction book which seems a must-have reading for all interested in Javanese history be they Indonesians, Americans, Russians, Chinese or other nations.

The monograph opens with Family Tree of the Majapahit rulers who belonged to the Rajasa Dynasty founded by Ken Angrok/Arok. Ken Angrok was the founder

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

© Захаров А.О., 2026
© Ориенталистика, 2026

of the Singhasari/Singasari Kingdom in 1222 CE. Family Tree of the Rajasa Dynasty helps to understand relations of the Singhasari and Majapahit kings and queens. Women played a great role in those old times and remote lands. List of Characters helps introducing the main actors of Van der Linde's narrative. Like Shakespeare, he gives a brief note on any hero and heroine of his play. The list of main dates and Timeline show the chronology of Javanese history for the reader who has little, if any, knowledge of it. There are maps showing the scene of the Majapahit history. They are followed by Acknowledgements and Preface. Preface juxtaposes Kublai Khan of the Yuan Dynasty and his rival Kertanagara, the last king of Singhasari who managed to subdue many parts of the Malay/Indonesian Archipelago and mutilated Kublai Khan's envy refusing to pay tribute to the Yuan Empire. Preface also stresses that Majapahit which emerged on the ruins of Singhasari became the most powerful maritime empire of its date and its legacy was in use in the modern Republic of Indonesia to unite its many islands and peoples. But as Majapahit was forgotten many centuries ago, it is a time to tell its story again, on the basis of archaeological, epigraphic and narrative discoveries of the last two centuries.

Van der Linde tells a true story inside of many stories. *Introduction: Hidden Temples, Forgotten Empires* starts from the discovery of Majapahit's ruins by British lieutenant-governor of Java, Sir Thomas Stamford Raffles in 1815. The latter's *History of Java* serves as the main source. The reader travels East Java, following the British and their arch-rivals Dutch, and discovering temples and statues hidden in the jungles.

There are fifteen chapters in the monograph. Van der Linde introduces Prapañca who wrote an Old Javanese book *Deśawarṇana—Description of the Country/Districts*, or *Nāgarakṛtāgama—The Complete Doctrine of the State/The Advanced City)* in 1365. The following narrative is a story of Majapahit as it could be heard and/or participated in by Prapañca and/or other Old Javanese and Chinese actors. For the sake of English speaking readers all diacritics is omitted. In the first chapter *Prapanca makes a discovery* he learned the history of Singhasari from an old abbot during a trip to a remote mountain cloister near a volcano when Prapañca's patron, King Hayam Wuruk, made a journey throughout East Java in 1359 CE. The abbot told a story of Majapahit and former kingdoms as it is told in another Old Javanese text—*Paparaton*, or *The Kings* composed in the sixteenth century. Any discrepancy between the *Deśawarṇana* and *Paparaton* is carefully mentioned in endnotes. But the main text keeps legendary stories and old myths like a divine origin of Ken Angrok, the founder of the Singhasari Kingdom in 1222. The second chapter *From Robber to Royal* deals with Ken Angrok's rise to power. The third chapter *Game of Thrones* shows an Old Javanese version of the famous movie focusing on Ken Angrok's sons and their intense and brutal rivalry after his death and before 1250 CE as evidenced by *Deśawarṇana* and few inscriptions. The chapter also includes a glimpse on Javanese affairs made by a Chinese official and geographer Zhao Rugua 趙汝适 who composed *Zhu Fan Zhi/Description of Barbarous Peoples* 諸蕃志 in 1225. The treatise reveals trade connections between Singhasari and the Song China.

The chapter four *Three Kings* tells about King Wishnuwardhana and his rule over Singhasari since 1250. The chapter title reveals the fact that Wishnuwardhana

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

had two co-rulers, his maternal cousin Narasinhamurti as a deputy king and his son Kertanagara. The latter was proclaimed king along with his father in 1254. The chapter five *Kertanagara* brings to light his conquests of various islands, such as Bali or southern regions of Sumatra, and his spiritual affairs and international diplomacy. Kertanagara proclaimed himself a deity and treated himself equal to Kublai Khan. The Java ruler rejected the great khan's claim to become his vassal. In turn Kublai Khan ordered a punitive expedition against Singhasari. But everything changed when the Chinese sailed to Java. The chapter six *Singasari Falls, Majapahit Rises* is a bloody story of many intrigues resulted in the killing of old Kertanagara, a short rule of his killer, Prince Jayakatwang of Kediri, and the accession to the throne of Wijaya/Widjaya who founded Majapahit both a city and a realm. The Chinese were driven out of Java by the Wijaya's forces whom they previously helped to destroy Jayakatwang. These events are described in the chapter seven *Brawls and Betrayals*.

The chapter eight *Friends Turn Foes* shows revolts against the King Wijaya who took the name Kertarajasa Jayawardhana, by his old friends and companions who were with him during his exile when Jayakatwang searched for his head. After the death of Wijaya in 1309 his son Jayanegara ascended the throne but he faced many intrigues in his court. The widow of Wijaya and last daughter of Kertanagara, Queen Gayatri Rajapatni helped a man of low origin named Gajah Mada 'Enraged/Rutting Elephant', to become *patih* or the first minister of first Singhasari (as part of the kingdom) and then of Majapahit. Van der Linde claims Gajah Mada killed its second king Jayanegara in 1328 (p. 176–177) while there is but an option.

The chapter nine *Pomp and Splendour* shows Gajah Mada and his efforts to become the patih of all kingdom and to build an empire conquering different lands. Another topic is the birth and early years of Hayam Wuruk who became King of Majapahit in 1350 when his mother Tribhuwanatunggadevi died. She was the ruler after the assassination of her brother Jayanegara.

The chapter ten *The Wedding Disaster* tells a terrific story of unsuccessful wedding between Hayam Wuruk and a Sundanese Princess. It was an intrigue by Gajah Mada who wanted the Sunda Kingdom a vassal of Majapahit. But the Sunda king could give his daughter to Hayam Wuruk as the equal partner and independent ruler. He decided to fight to death, and the Battle of Bubat in 1359 ended in massacre. The Sundanese were crushed, their king was killed, their princess made a suicide. There was a root of hostility between the Javanese and the Sundanese which is still alive…

The chapter eleven *Royal Progress* focuses on Hayam Wuruk's journey throughout East Java. It was the journey when Prapañca learned the story of Ken Angrok from the old abbot and collected data for his own *Deśawarṇana*. The chapter also offers a story of the śraddha ceremony for the late Queen Gayatri Rajapatni in 1362 CE when she joined gods, according to the Old Javanese beliefs. She passed away in 1350 but the ceremony was held twelve years after. In 1364, the old patih Gajah Mada also left this world. Hayam Wuruk was now in the full powers. But there were seeds of future decline. A Majapahit vassal in Sumatra, Adityawarman proclaimed himself king and sent a mission to China. He was punished but Majapahit began to lose control over its remote possessions. Chapter twelve *Death*

and Distrust reveals the story of Hayam Wuruk's descendants who had no abilities to keep the empire from the falling apart in the first third of the fifteenth century.

Chapter thirteen *A Stroll Around Town (1415)* is based on an account left by a Chinese. Ma Huan 馬歡 left a description of his journey to Majapahit during the fourth naval campaign led by Chinese Admiral Zheng He 鄭和 in 1413. The description is included in Ma Huan's *Yíngyá Shènglǎn/The Overall Survey of the Ocean's Shores* 瀛涯勝覽 (1451). It is a glimpse on everyday life of the Majapahit capital, its country and Javanese ports and roads.

Chapter fourteen *Suhita (1430–1450 CE)* focuses on the reign of another strong and attractive woman who ordered the construction of temples with erotic scenes—to the horror of the Hindu priests. Candi Sukuh and Candi Ceto are the most unusual temples of East and Central Java. They were built by the order of the Queen Suhita and they are monuments to her outstanding personality.

The last chapter fifteen *The Final Blow* (1450–1527 CE) sketches an inevitable decline of the Majapahit Kingdom which was the result of internal weakness and the coming of Islam and the Portuguese in Java. The Muslim polity of Demak destroyed Majapahit in around 1527 CE. Few survivors managed to escape to Bali which turned the outpost of Hindu culture in the Indonesian Archipelago till nowadays. They kept many poems and other texts, including Prapañca's *Deśawarṇana*. It forms the basis of our knowledge of Majapahit and its predecessors since its discovery in Lombok in the late nineteenth century up to day.

The Epilogue *Majapahit's Legacy* traces its longstanding influence on Indonesian politics and its motto and on Southeast Asian cultures through Old Javanese stories about the adventures of Prince Panji. They gave birth to Javanese shadow theater too.

The last parts of the monograph are Endnotes and Bibliography. Endnotes show discrepancies between stories of Majapahit and its history as it can be traced through narrative texts, inscriptions, archaeological monuments and sites and sculptures. Bibliography mentions many scholarly works on Majapahit and may be useful for future research.

While non-fiction books may include some hypotheses, they need to be proper examined. There are two kinds of hypotheses. The first kind is necessary ones. For example, while we do not know who were the parents of Gajah Mada, he obviously had his mother and father. The second kind of hypotheses is unnecessary ones. We know that Prapañca liked drinking but we almost never know on what occasion and how many cups of palm wine he drank. So we may think he did it in some occasions but it cannot be told for sure. But there is yet other kind of supposition—pure speculation of how it would be when there is no data and no sufficient reason to suppose something.

There are some problems in the monograph under review. First, there are few factual inaccuracies.

Van der Linde calls the strait between Sumatra and Borneo 'narrow' (p. 109, 313, n. 193) but it covers up to one thousand kilometers or about 550–620 miles. He states the ninth century Borobudur reliefs depict 'millet, not rice' which 'was probably introduced to Java in the later Hindu-Buddhist period. Irrigated rice came in the medieval times' (p. 302, n. 45). But it seems unlikely because there are Old

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

Javanese words *bras/bəras* and *vəas* 'rice' known from inscriptions of the late ninth and early tenth centuries [Zakharov, 2023]. The word *savah* 'irrigated rice field' also appears in epigraphy. Rice probably was domesticated in Southeast Asia. Millet seems much more problematic in Old Javanese context as this cereal usually grows in non-tropical zones. There is no exact date for the beginning of the Borobudur construction, contrary to the statement that it took place in 778 CE (p. XV).

Second, there are few ungrounded hypotheses which may create new myths.

For example, Ken Dedes, a wife of Ken Angrok, disappeared from all authentic historical documents after her husband was assassinated and buried but Van der Linde attributes to her a sacrificial suicide of a hara-kiri style joined with the Hindu sati, or self-burning ritual in the fire of the dead husband (p. 62). A good phantasy but not a successful hypothesis: there is no actual data which would show such a habit among the royal families of Singhasari and Majapahit times.

Another case concerns the last ruler of the Singhasari Kingdom Kertanagara who is shown as participating in ritualistic Tantric sexual intercourses (p. 98) while there is no clear evidence of his such actions. Van der Linde admits it in an endnote (p. 311, n. 160) but a good tale wins the game.

The Chapter 5 attributed a statue to 'Young Kertanagara'. The statue is kept in the Hermitage in Saint Petersburg, Inv. No. BD-543 (p. 97, 311, n. 158). But there is a hermaphrodite divinity as it has the female left breast and male right breast. The divinity also has four arms. Van der Linde writes in the endnote (p. 311, n. 158) that there is Harihara Ardhanari [Deshpande, 2016, p. 389] and it just 'resembles' Kertanagara but it has no grounds.

Third, there are misspellings and multiple systems of transliteration of Chinese and Old Javanese.

There is a constant mixture of different systems of Chinese transliteration throughout the book. The one can find an outdated Wade–Giles along with the pin-yin: Peking and I Ching/I Tsing on p. 86, passim, and 46 and Zhao Rugua on p. 67 and even more strange *Ta-tu* on p. 85 and *Dadu* on the pp. 139, passim, for 大都 *Dàdū* (modern Beijing).

There is an omission of the last letter 'i' in the name of Zhou Qufei 周去非 who was an author of *Lingwai waida* 嶺外代答 / *Representative Answers from the Region beyond the Mountains* (1178) and a subject of the Song Empire (p. 45). Another misspelling is the Old Javanese loanword from Sanskrit for a divine door-keeper, guardian of the gate *dwārapāla* which is spelt as *darwapala* (p. 69, passim) or *dhar-wapala* (p. 315) but it appears in the correct simplified form on p. 89. A misspelling is *Ma Huen* (p. XI) instead of correct *Ma Huan* 馬歡.

Anyway, *Majapahit: Intrigue, betrayal and war in Indonesia's greatest empire* is a beautiful story of the long-forgotten Old Javanese kingdom. It reads easily and naturally, and takes you to a long-vanished land of Hindu and Buddhist priests, strong rulers and cunning ministers, palm wine and bloody intrigues. Majapahit comes to life again…

References / Список литературы

1. Deshpande O. P. Cultural artefacts from the countries of Southeast Asia: The Catalogue of the Collection. Saint Petersburg: Hermitage, 2016 (in Russian)

[Дешпанде О. П. *Памятники искусства Юго-Восточной Азии. Каталог коллекции*. Санкт-Петербург: Эрмитаж, 2016].

2. Zakharov A. O. Feasts in Ancient Java as Evidenced by Inscriptions. *Voprosy istorii* (*Questions of history*). 2023. Vol. 10. No. 1, pp. 4–19 (in Russian) [Захаров А. О. Пиры на Древней Яве (по данным эпиграфики). *Вопросы истории*. 2023. Т. 10. № 1. С. 4–19].

Information about the author

Anton O. Zakharov — Dr. Habil. (History), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.12.2025; accepted for publication 30.01.2026; published 30.03.2026.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация об авторе

Захаров Антон Олегович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.12.2025; принята к публикации 30.01.2026; опубликована 30.03.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

CHRONICLE
Reviews
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Рецензии

Научная статья Исторические науки
УДК 821.581-31(049.32)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-165-171

[Рец. на:] Ло Маодэн. Сказ о хождении дворцового евнуха Саньбао в Западный океан. Т. 1–3. Пер. с кит. Н. Е. Боревской; аннотация, предисловие, комментарии, приложения Н. Е. Боревской; науч. ред. по вопросам буддизма Л. Е. Янгутов. М.: Шанс, 2026. 607+577+563 с. + илл.

Владимир Вячеславович Малявин[1a], Илья Сергеевич Колнин[2b]

[1]*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия,*
[2]*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*
[a]*vladmal0913@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8966-6359*
[b]*minmi98@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-0084-0272*

Аннотация. В предлагаемой вниманию читателей рецензии кратко охарактеризован первый в мировой науке полный перевод романа Ло Маодэна *Саньбао тайцзянь Сиян цзи тунсу яньи* 三寶太監西洋記通俗演義 («Сказ о хождении дворцового евнуха Саньбао в Западный океан»; сокращенный вариант названия — Сиян цзи) на иностранный язык, а также проанализирован исторический контекст этого произведения и в более широкой перспективе — особенности восприятия «иного» в китайском мировоззрении. Особо подчеркивается, что данный роман представляет собой олицетворение неразделимого сплетения в китайском сознании реального и мифологического, что удачно удалось передать на русский язык автору перевода.

Ключевые слова: *Сиян цзи*, Ло Маодэн, Чжэн Хэ, Юнлэ, империя Мин

Для цитирования: Малявин В. В., Колнин И. С. [Рец. на:] Ло Маодэн. Сказ о хождении дворцового евнуха Саньбао в Западный океан. Т. 1–3. (Пер. с кит. Н. Е. Боревской; аннотация, предисловие, комментарии, приложения Н. Е. Боревской; науч. ред. по вопросам буддизма Л. Е. Янгутов). М.: Шанс, 2026. 607+577+563 с. + илл. *Ориенталистика*. 2026;9(1):165–171. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-165-171.

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

© Малявин В. В., Колнин И. С., 2026
© Orientalistica, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-165-171

[Book Review:] Luo Maodeng. The Tale of the Palace Eunuch Sanbao's Journey to the Western Ocean. Vols. 1–3 (Transl. by N. E. Borevskaia; Annotation, Preface, Comments, Appendixes by N. E. Borevskaia; Res. ed. on Buddhism L. E. Yangutov). Moscow: Shans, 2026. 607+577+563 p. + ill.

Vladimir V. Maliavin[1a], Ilia S. Kolnin[2b]

[1] *Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia,*
[2] *Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*
[a]*vladmal0913@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-9695-8026*
[b]*minmi98@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-0084-0272*

Abstract. The review presented to the readers' attention briefly describes the first complete translation of Luo Maodeng's novel *Sanbao taijian Xiyang ji tongsu yanyi* 三寶太監西洋記通俗演義 ("The Tale of the Palace Eunuch Sanbao's Journey to the Western Ocean"; short version of the name — *Xiyang ji*) into a foreign language in the world as well as analyzes its historical context and, in a broader perspective, the special characteristics of the perception of the "other" in the Chinese worldview. It is particularly emphasized that this novel represents the inseparable interweaving of the real and the mythological in the Chinese consciousness, which the author of the translation successfully managed to convey into the Russian language.

Keywords: *Xiyang ji*, Luo Maodeng, Zheng He, Yongle, Ming empire

For citation: Maliavin V. V., Kolnin I. S. [Book Review:] Luo Maodeng. The Tale of the Palace Eunuch Sanbao's Journey to the Western Ocean. Vols. 1–3. (Transl. by N. E. Borevskaia; Annotation, Preface, Comments, Appendixes by N. E. Borevskaia; Res. ed. on Buddhism L. E. Yangutov). Moscow: Shans, 2026. 607+577+563 p. + ill. *Orientalistica*. 2026;9(1):165–171. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-165-171.

Выход в свет романа о путешествиях в далекие западные страны императорского евнуха и по совместительству адмирала Чжэн Хэ — большое событие не только в отечественной, но и мировой синологии. Это первый полный перевод на иностранный язык (за исключением частичных сокращений некоторых поэтических вставок) одного из крупнейших произведений китайской литературы, труд всей жизни Н. Е. Боревской, почти немыслимый в наше время научный подвиг. Русское издание романа занимает три толстых, но изящно оформленных тома. Перевод тщательно выверен, снабжен подробными комментариями и пояснениями. Ни одна фигура речи, ни одна

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

© Maliavin V. V., Kolnin I. S., 2026
© Ориенталистика, 2026

деталь повествования не оставлены без внимания переводчицей, привлекшей в консультанты ряд высокопрофессиональных китаеведов. Особо следует отметить, что Н. Е. Боревская проделала огромную работу по восстановлению не указанного в романе авторства стихотворных вставок и обогатила перевод прозаического текста прекрасными поэтическими переводами, осуществленными совместно с выдающимся переводчиком китайской поэзии С. А. Торопцевым. В итоге Н. Е. Боревская создала не только достойный образец литературного перевода средневековой китайской прозы, но и, выражаясь военным языком, отличный плацдарм для исследования многих неизвестных и непонятных граней китайской культуры. Ибо роман Ло Маодэна, помимо его литературных достоинств, — настоящая энциклопедия китайского мировоззрения и быта. Написанный в конце XVI в. (авторское предисловие к нему датировано 1597 г.), он принадлежит эпохе мудрой зрелости китайской культуры и, более того, последнего всплеска ее творческих сил и в то же время все более явственного ощущения исчерпанности ее духовного потенциала, неотвратимого приближения своего конца.

Сюжет романа составляет в своем роде уникальное, единственный раз случившееся в истории Китая дальнее плавание огромной, как сама Срединная империя, китайской эскадры. Юнлэ, третий император эпохи Мин, приказал своим флотоводцам добраться до западного края земли, чтобы явить всем народам величие и блеск его державы. Столь неординарный замысел возник, надо полагать, потому что Юнлэ был узурпатором, пытавшимся поднять свой престиж разными амбициозными проектами. В романе плавания Чжэн Хэ по понятным причинам получают другое объяснение: императора убеждают отправить экспедицию на поиски священной печати, якобы присвоенной последним правителем предыдущей династии. Тут же выясняется, что найти эту печать вряд ли возможно, но Юнлэ настаивает на осуществлении своего плана. Разгадать эту неувязку в сюжете романа можно, лишь получив полное представление о его культурном контексте. К сожалению, в данном издании анализ литературных особенностей романа, не говоря уже о его мировоззренческих основаниях, практически отсутствует. Его заменяет воображаемый диалог переводчика с автором, мало что проясняющий в базовых мотивах китайской эпической прозы, которые, может быть, не вполне сознавались самими ее создателями. Да и не так уж безобидны такие «разговоры о главном», ведь они неизбежно проблематизируют никем не оспариваемые установки традиции, которые питают культурные стереотипы и весь самообраз Китая. Современному читателю, тем более иностранному, неспособному уловить смысловые нюансы средневекового сказа, остается наблюдать за поединками магов, которые так и просятся в детские мультфильмы (чем, кстати, с успехом пользуются современные китайские кинематографисты).

Для начала полезно взглянуть на то, как Ло Маодэн обращался с исторической действительностью и конструировал персонажей своего романа. Несмотря на фантастический колорит романа, в нем присутствуют и реальные исторические элементы, которых нет ни в географических трактатах того времени, ни в современных интерпретациях этого исторического собы-

тия. Так, на страницах «Сказа» Чжэн Хэ не является единоличным и всемогущим главнокомандующим минского флота, что больше соответствует исторической действительности, нежели его повсеместное прямое соотнесение с экспедициями, в том числе выражающееся в устойчивом словосочетании **Чжэн Хэ** ся Сиян 鄭和下西洋 («Плавания (нисхождения) **Чжэн Хэ** в Западный океан»).

Другой аспект романа, активно обсуждаемый современными историками, — подробное описание строительства судов и наличие данных об их размерах. Несмотря на то, что приведенные в произведении цифры подвергаются сомнениям и критике в научном мире, это самые ранние сохранявшиеся данные, которые затем были скопированы в нормативную историю эпохи Мин.

Что до посещаемых в романе стран, всего в тексте романа фигурируют 9 крупных стран-сегментов — как реальных, так и мифических, — которым посвящено несколько глав. В них, в свою очередь, дополнительно встроена еще 41-я локация (с учетом просто упоминаемых, но не описываемых мест, их общее число доходит до 64, что может быть аллюзией на 64 гексаграммы «И цзина»). Ход событий в рамках первых семи этих фрагментов излагается одинаково: минский флот прибывает в новую страну и требует от местного правителя грамоту о капитуляции, тот отказывается, начинаются военные действия, в ходе которых на помощь китайским войскам приходит сопровождающий флот даосский маг Чжан Тяньши, благодаря чему удается переломить ход сражения, местный властитель сдается и подносит формальную дань. Вполне вероятно, что в совокупности с авторским предисловием Ло Маодэн через такие аллюзии и явную гиперболизацию числа и масштабов военных конфликтов в ходе плаваний стремился поделиться с читателем своими переживаниями относительно плачевного положения империи Мин в конце XVI в., растущего неповиновения «варваров» и беспомощности минского двора, вынужденного уповать на высшие силы.

Конечно, есть нечто общее в европейских описаниях путешествий на Восток и китайских рассказах о путешествиях на Запад. В обоих случаях мы имеем дело с мечтами о чудесах и сокровищах, иногда еще и о мудрости. Но нетрудно заметить и разительные отличия. Европейцы мечтали о чужом вплоть до того, что в паломничестве на Восток, как в известной повести Германа Гессе, паломник переставал быть европейцем. Китаец, шедший на Запад, не искал чужого. Он распространял свой Китай на весь мир и просвещал варваров. Даже даосский патриарх Лао-цзы, заслуживающий звания первопроходца Шелкового Пути, по преданию, уехал из Китая, чтобы проповедовать в Индии, оставив на родине сразу две свои могилы (их местные власти «обнаружили» уже в 50-х гг. прошлого века). В романе Ло Маодэна посланцы императора Юнлэ не испытывают к западным варварам ничего кроме презрения, требуют от них покорности, а их битвы с местными демонами разыгрываются по правилам магии и стратегии, принятым в Китае. Одним словом, не они выходят в мир, а мир приходит к ним и им подчиняется. И еще одно обстоятельство, зафиксированное с глубокой древности: фантастика в таких сказаниях прекрасно уживается с педантичным описанием

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

рельефа и реестрами достопримечательностей, выдающими интересы и служебные обязанности имперской бюрократии.

Откуда такая двойственность мировосприятия? Причину надо искать в фундаментальном для китайской картины мира понятии «превращения», в свете которого все сущее превращается только для того, чтобы оставаться собой и возвращаться к средоточию — всегда отсутствующему — бытия. Превращение служит прообразом человеческого совершенствования и утверждает реальность вещей в пределе их существования. В нем вещи становятся собой в той мере, в какой отличаются от себя. Получается, что чем фантастичнее образ, тем он реальнее, высшая искусность неотличима от полной естественности, пустота слита с полнотой бытия и т. д. В итоге для китайского автора все вещи являются своим подобием, образом в зеркале, а мудр тот, кто, опустошив свое сознание, вмещает в себя мир и поэтому способен без усилия направлять его движение. Там, где вещи «вмещаются друг в друга» и где «мир спрятан в мире» (выражения древнего даосского философа Чжуан-цзы), не может быть репрезентации. Реальность не выражается и не определяется, а «выписывается» потоком жизненных метаморфоз, образуя «небесную сеть» взаимных переходов всего сущего. Мир по-китайски — это голограмма, корневище, клубок, где все переносится, преломляется в свою инобытность. Вот почему повествование у Ло Маодэна исходит из реальных фактов, но сразу переводится в план фантастики. Этот переход соответствует возведению моментов опыта в их типизированное качество, надвременное бытие символического типа.

В соответствии с общим строем китайской цивилизации концепт превращения выступает в двух модусах: 1) в виде питаемой фольклором фантастики, которая призвана как-то обозначить воочию представленную в храмовых праздниках слитность богов и людей, равновесие в непримиримой схватке добра и зла; и 2) в виде конфуцианского нравственного совершенствования (а также его буддийских и даосских параллелей), окультуривания природы в ритуальной иерархии, неизбежно порождавшей так называемую «данническую систему» в международных отношениях.

По сути, мудрость в китайской традиции — это «парение в духе» (*ю* 游), *пролет вскользь*, жизнь *вместе врозь* вне всякой идентичности. Речь идет о целостности, которая пребывает *между* вещами, в разрывах опыта, воплощает вездесущее не-сходство, но ничего не разделяет. На этих началах и стоит калейдоскопически-пестрый мир романа Ло Маодэна, населенный почти гротескными существами; гротескными, ибо они отмечают пределы существования, моменты превращения. Поскольку превращение удостоверяет всеединство бытия, оно заключает в себе начало сублимации, восхождения к цельности всего сущего — тому, что в Китае называли Небом. Но поскольку всеединство всегда отсутствует в опыте и знании, сублимация свидетельствует о себе в акте ограничения сущего, и порыв к всеединству в китайской традиции сопровождался снижающим пафосом иронии и комизма — этих свидетельств присутствия бесконечного в конечном. Вот почему фантастика в китайских романах окрашена легким добродушным юмором. У Ло Маодэна юмор еще не стал осознанным мотивом, но он в полной мере раскрывается в

«Путешествии на Запад» — романе и хронологически, и тематически очень близком произведению Ло Маодэна. А в созданном спустя полстолетия экспериментальном романе Дун Юэ «Дополнение к Путешествию на Запад» комизм становится самой природой повествования, так что фантастика сливается с обыденностью, и в результате рождается жанр, так сказать, «волшебного» или, если угодно, «абсурдного» реализма.

Нераздельность и мнимость всех оппозиций и перспектив созерцания придает реальности качество «утонченности» *(мяо* 妙), в свете которой вещи одновременно существуют и не существуют, реальны и фиктивны. Более того, воистину существует как раз то, что отсутствует в восприятии и мысли. Возможно, как раз тут кроется разгадка странного зачина романа: упорное желание императора отправить экспедицию на поиски волшебной печати. В широком смысле игра присутствующего и отсутствующего составляет главный мотив и тайную пружину повествования в романе Ло Маодэна. Царство Будды и преисподняя, блаженство и тяготы повседневной жизни — это две перспективы одного видения, две грани одного сознания. Жизнь для китайского автора не подчинена какой-то возвышенной цели, она просто «порождает живое» (*шэн-шэн* 生生), распространяется во всех направлениях искрящимся потоком типизированных моментов существования. В свете этого *праздника жизни* совершенствование оправдывает само себя, а мудрость растворяется в стихии быта. Сцепление того и другого уходит в бесконечность — как в галерее отражающихся друг в друге зеркал, и в этом пространстве взаимных отражений человек получает возможность *играть* в мире и с миром. Игра есть, помимо прочего, способ разрешения логически неразрешимых противоречий. И китаец спасается игрой, которая для него неотличима от безыскусности жизни.

Информация об авторах

Малявин Владимир Вячеславович — доктор исторических наук, профессор-исследователь, федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; vmalyavin@hse.ru, https://orcid.org/0000-0001-8966-6359.

Колнин Илья Сергеевич — младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; minmi98@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-0084-0272.

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 10.01.2026; принята к публикации 20.02.2026; опубликована 30.03.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Vladimir V. Malyavin — Dr. Sci. (Hist.), Chief Research Professor, Higher School of Economics, Moscow, Russia; vmalyavin@hse.ru, https://orcid.org/0000-0001-8966-6359.

Ilia S. Kolnin — Junior Research Fellow of the China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; minmi98@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0003-0084-0272.

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 10.01.2026; accepted for publication 20.02.2026; published 30.03.2026.

The authors have read and approved the final manuscript.

CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья Исторические науки
УДК 94+82
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-172-187

XII и XIII конференции «Древность: историческое знание и специфика источника»

Ольга Витальевна Попова[1], Владимир Юрьевич Шелестин[2]

[1]*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*
[a]*olga.v.popova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3708-8144*
[b]*v.shelestin@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-9168-4000*

Аннотация. Статья посвящена всероссийским научным конференциям с международным участием «Древность: историческое знание и специфика источника», проходившим 15–16 марта 2022 г. и 30 сентября — 2 октября 2024 г. в Москве. Тематика докладов включала полный спектр направлений по изучению древнего Ближнего Востока и иранского мира, были широко представлены как археологическое изучение региона, так и работа с его письменными памятниками.

Ключевые слова: ассириология, египтология, иранистика, Древний Восток, конференция

Для цитирования: Попова О. В., Шелестин В. Ю. XII и XIII конференции «Древность: историческое знание и специфика источника». *Ориенталистика*. 2026;9(1):172–187. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-172-187.

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

© Попова О. В., Шелестин В. Ю., 2026
© Orientalistica, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-172-187

12th and 13th conferences “Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources”

Olga V. Popova[1a], Vladimir Yu. Shelestin[1b]

[1] *Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*
[a]*olga.v.popova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3708-8144*
[b]*v.shelestin@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-9168-4000*

Abstract. The article gives highlights of the All-Russian Conferences with the international participation “Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources”, which took place on March, 15–16, 2022 and September, 30 — October, 2, 2024 in Moscow. The talks covered topics of the full range of the studies on Ancient Orient and Iran, both the archaeological research and dealing with its written monuments.

Keywords: Assyriology, Egyptology, Iranian studies, Ancient Orient, conference

For citation: Popova O. V., Shelestin V. Yu. 12th and 13th conferences “Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources”. *Orientalistica*. 2026;9(1):172–187. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-1-172-187.

15–16 марта 2022 г. в Москве состоялась традиционная XII конференция, посвященная памяти Э. А. Грантовского (с 1996 г.) и Д. С. Раевского (с 2005 г.): «Древность: историческое знание и специфика источника». Конференция была организована Отделом истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН. В ее работе приняли участие в очном и дистанционном форматах ученые из Воронежа, Гента, Лейдена, Лейпцига, Лозанны, Москвы, Неаполя, Санкт-Петербурга, Сыктывкара и Тбилиси.

Конференцию открыл доклад *В. В. Минаевой* (Университет Лейпцига) «Методы мотивного анализа на примере старовавилонской аккадоязычной “литературы премудрости”». Валерия Владимировна предложила новый подход к изучению литературных мотивов, проследив их эволюцию внутри старовавилонского корпуса аккадоязычной «литературы премудрости». Этот подход позволяет проследить преемственность традиции и оценить культурную значимость выбранного корпуса. В ходе обсуждения докладчица рассказала о планах развить этот подход и к другим корпусам месопотамских литературных текстов.

Погружение в культурную историю Месопотамии продолжил доклад *В. В. Емельянова* (СПбГУ) «Существовала ли вавилонская философия?». В докладе была подвергнута критике теория ассириолога М. ван де Миропа о существовании вавилонской философии, изложенная в его монографии и развернутых тезисах. По наблюдениям Владимира Владимировича, в письменной культуре древней Месопотамии существовали только три вида мышления —

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

© Popova O. V., Shelestin V. Yu., 2026
© Ориенталистика, 2026

мифопоэтическое (свойственное царским надписям и литературным текстам), спекулятивное (столь ярко проявившееся в гадательной, законодательной и комментаторской литературе) и научно-практическое (характерное для текстов из областей грамматики, точных и естественных наук). При подобном распределении текстов, не удается обнаружить ни одного предложения, которое можно было бы назвать вавилонским философским текстом. В ходе обсуждения доклада прозвучало предложение прослеживать отличие зафиксированного текстами Месопотамии мышления от философского не только в его противопоставлении западной философии, но и восточной. Доклад был опубликован особо [Емельянов, 2023].

Завершил пленарное заседание доклад *А. Р. Канторовича* (МГУ) «Репертуар синкретических образов в восточноевропейском скифском зверином стиле: основные статистические показатели». Анатолий Робертович показал широкую палитру образов синкретических существ, которые составляют 9,3% от общего количества оригинальных зооморфных изображений восточноевропейского скифского звериного стиля VII — начала III в. до н.э. Докладчику удалось выделить три преобладающих мотива — образы грифона, бараноптицы/грифобарана и грифоногиппокампа, при этом образ грифона как внешний для скифской идейно-художественной системы оказался наименее устойчив стилистически. В последовавшей дискуссии обсуждалась природа образа, трактуемого А. Р. Канторовичем как рогатая рыба.

Хеттологический блок открыл доклад *Б. Е. Александрова* (МГУ) «Ортакёй — хеттская Амарна?». Борис Евгеньевич дал обзор опубликованному в 2021 г. корпусу межгосударственной корреспонденции Хеттского царства нач. XIV в. до н.э., найденному в хеттском городе Сапинува (совр. Ортакёй). Данные этой группы документов позволяют по-новому взглянуть на взаимоотношения Хеттского государства с соседними странами, прежде всего — с державой Митанни и княжествами Северной Сирии. При обсуждении доклада слушателей заинтересовали употребляемые в текстах числительные, упоминаемые чиновники и возможности идентификации адресата письма с упоминанием регулирования налогов. Доклад был опубликован особо [Александров, 2022].

Д. С. Симонов (МГУ) и *В. Ю. Шелестин* (ИВ РАН) в докладе «Хеттская стратегия и тактика в отношении касков по данным оракулов» провели анализ текста оракула, описывающего варианты маршрута кампании хеттского царя на каскском направлении. Дмитрию Сергеевичу и Владимиру Юрьевичу удалось выявить его особенности в ряду других хеттских оракулов и уточнить характер хеттско-каскского взаимодействия в XIII в. до н.э. В ходе дискуссии слушателей заинтересовала возможность интерпретировать часто встречающуюся в тексте шумерограмму KASKAL не как ‘поход’, а как ‘посольство’, а также параллели с другими системами предсказаний на Древнем Востоке.

М. А. Молина (ИЯ РАН / ВШЭ) в докладе «Фокусные частицы в хеттском языке, их семантика и синтаксис» показала, что в синтаксической группе, расположенной не в начале клаузы, могут встречаться все три клитические фокусные частицы хеттского языка (*=ma*, *=ya*, *=pat*), при этом они занимают вторую позицию по отношению к синтаксической вершине словосочетания. Мария Александровна также проанализировала семантику фокусов, маркиру-

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

емых этими частицами, и типы идентификационных фокусов хеттского языка. При обсуждении доклада аудиторию больше всего заинтересовала частица *=ma*, которая изменила семантику со среднехеттского времени, при этом содержащих ее клауз с избирательным или ограничительным фокусом в корпусе обнаружилось мало.

А. И. Мищенко (ВШЭ) в докладе «История Анатолии раннего железного века: проблема согласования данных письменных и археологических источников» проанализировала письменные источники анатолийского и внеанатолийского происхождения, упоминающие Анатолийский регион в XII–IX вв. до н.э. Сравнение имеющихся письменных свидетельств с материалами, полученными в ходе раскопок ряда анатолийских городищ, позволило Анастасии Игоревне более комплексно подойти к изучению раннего железного века в Анатолии. Так, отсутствие цезуры местной археологической традиции в Гордионе может, по ее мнению, исключить его область из зоны миграционных процессов в раннем железном веке. В ходе дискуссии некоторые слушатели усомнились в способности лучше сохранившихся археологических источников ответить на интересующие исследователей вопросы.

Т. П. Кишбали (МГУ) в докладе «Два необычных рельефа сиро-хеттского круга. Структура и иконографическая программа» рассмотрел два каменных блока с рельефами VIII в. до н.э., найденные в окрестностях г. Кахраманмараш (Турция). Тамашу Петеру удалось рассмотреть иконографическую программу этих двух памятников, сравнить их с монументальными архитектурно-скульптурными ансамблями региона, проанализировать использование архитектурных деталей и предложить реконструкцию некоторых утраченных деталей.

Вечернее заседание открыла *Т. В. Корниенко* (ВГПУ) докладом «Декорированные чаши и песты из хлорита ранненеолитических памятников Северной Месопотамии». До недавнего времени традицию изготовления подобных чаш связывали с территорией Северного Леванта, однако докладчица продемонстрировала более восточное ее происхождение на материале памятников Северной Месопотамии, в первую очередь — Кёртик Тепе и Телля Абр 3, хлорит на которых имеет анатолийское происхождение. На вопрос, насколько массовым было изготовление каменных сосудов, Татьяна Владимировна ответила, что в докерамическом неолите эта практика была распространена широко, однако хлорит использовался для их изготовления редко.

Тему каменных изделий проложил *А. В. Фрибус* (ИИМК РАН) в совместном с *Н. А. Дубовой* (ИЭА РАН) докладе «Каменные посохи и скипетры в культуре БМАК: распространение и археологический контекст находок». Исследователи выявили различие между типами посохов со скошенным окончанием и с окончанием в виде «копыта», характерных для могил высших слоев элиты на «Царском некрополе» Гонур-депе, и посохов с навершиями, помещавшихся в погребения молодых воинов. Промежуточную ступень, по наблюдению Алексея Викторовича и Надежды Анатольевны, в иерархии занимали веретенообразные посохи, в некоторых случаях в одном погребении засвидетельствованы посохи разных типов.

О. В. Попова (ИВ РАН) докладом «Приношения царей в храм Экишнугаль в Уре в касситский и посткасситский периоды» вернула слушателей к данным письменных источников. На основе анализа текста UET 4 143, составленного в нововавилонский период как инвентарь приношений, сделанных царями касситского и посткасситского периодов в храм Экишнугаль в городе Уре, Ольга Витальевна выявила закономерности, соотносящиеся с развитием материальной культуры Вавилонии. На вопрос о проверяемости данных инвентаря исследовательница заметила, что смысла в их фальсификации не было, хотя у нас и нет других источников об этих подношениях.

А. В. Логинов (МГЮА) в докладе «Ипотека на Древнем Востоке II–I тыс. до н.э. и в Древней Греции V–IV вв. до н.э.» проанализировал практику залога с сохранением владения предметом залога должником в обществах II–I тыс. до н.э. Александр Владимирович пришел к выводу, что из-за неразвитости архивов в Древней Греции кредитор стремился овладеть предметом залога, поэтому ипотека не получила распространения здесь до IV в. до н.э. (когда она получает распространение в сфере морских займов) в отличие от древневосточных обществ с более развитой архивной культурой.

О. Л. Габелко (РГГУ) в докладе «Персидская надпись из Фанагории: новые идеи и старые проблемы» рассмотрел предложенные интерпретации надписи на древнеперсидском языке, обнаруженной в Фанагории в 2016 г. Олег Леонидович указал, что в отсутствие информации об археологическом контексте надписи наиболее правдоподобно выглядит версия о привозном характере памятника, а не обнаружении победной стелы *in situ.*

М. Ю. Суханов (СГУ) посвятил доклад «К вопросу о репрезентации власти первых Сасанидов» легитимации власти среди подданных и ее позиционированию вне иранских пределов. Максим Юрьевич пришел к выводу, что системообразующим и наиболее фундаментальным компонентом в политической культуре первых Сасанидов являлась опора на маздаяснийскую традицию.

Второй день конференции получился очень информативным и разнообразным, с большим количеством искусствоведческих докладов и обсуждений.

Утреннее заседание началось с лингво-культорологического доклада *Л. И. Куликова* (ВШЭ / Гентский университет) «Кентавры, цербер и их (не)индоевропейские родственники: к вопросу о контактах индоевропейцев на Ближнем Востоке», который продолжил серию докладов о гибридных животных древневосточной мифологии. Докладчик рассмотрел этимологии обозначений некоторых мифологических существ, таких как кентавры, цербер, демон кеши, и высказал предположение о заимствовании некоторых из них из какого-то ближневосточного неиндоевропейского языка (касситского или/и хуррито-урартского). Доклад был опубликован особо [Куликов, 2023].

С. А. Зинченко (ВШЭ) и *Г. Ю. Колганова* (ГМИИ) в докладе «Браслет с наконечниками в виде головок львов из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина: к вопросу об атрибуции памятника» представили одно из недавних приобретений Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Анализ браслета и его сравнение с другими ювелирными изделиями позволили авторам предположить, что происхождение браслета связано с мастерскими Боспора IV в. до н.э.

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

А. А. Л. Солька (Москва — Лозанна) представил доклад «Этнонимы и гидронимы, связанные с ираноязычными народами евразийских степей I тыс. до н.э., по данным античных источников». Автор поделился некоторыми свои этимологическими рассуждениями о происхождении этнонимов и гидронимов на территории Крыма и Кавказа, которые будут полезными для изучения историко-культурных процессов в Северном Причерноморье.

Е. Гиунашвили (Институт востоковедения Георгия Церетелли, Государственный университет Ильи) дистанционно выступила с докладом "Aramaic (Arameographic) Inscriptions on Silver and Golden Objects of ancient Georgia (V BC–III AD)". В докладе были представлены найденные на территории Грузии серебряные и золотые артефакты, датирующиеся V в. до н.э. — III в.н.э. и содержащие арамейские надписи. По большей части надписи состоят из одного или двух слов — имена собственные или титулы. В докладе был представлен палеографический анализ этих надписей.

Доклад *П. В. Башарина* (РГГУ) «Образ коня-демона в доисламской иранской традиции и его трансформация в классической персидской культуре» продолжил серию докладов о гибридных животных, а именно о коне-демоне кеши. Образ коня-демона был широко заимствован классической персидской иконографией из доисламской восточной культуры.

Р. Р. Вергазов (ГМИИ) сделал доклад на тему «Царские скальные гробницы Ахеменидов в Накш-и Рустаме и Персеполе. Архитектура, декорация и проблемы развития». В нем он рассказал про важный для понимания классического искусства персов V в. до н.э. памятник — царский некрополь Ахеменидов в Накш-и Рустаме. В некрополе, начиная с гробницы Дария I, были заложены основы официального архитектурного стиля Ахеменидов. В докладе были продемонстрированы элементы этого стиля, ставшего каноническим для оформления персидских царских захоронений.

А. Н. Григорьева (МГУ) представила доклад «Ритм и композиция в орнаментальных фризах на тканях пазырыкской культуры», в котором она проанализировала стилистические особенности орнаментальных фризов на переднеазиатских тканях из Пазырыкского кургана. Докладчица сравнила результаты анализа импортных и пазырыкских тканей, что позволило определить степень влияния переднеазиатской художественной традиции на орнаменты тканей пазырыкской культуры.

М. Кастеллуччия (Университет Востока, Неаполь) дистанционно выступил с докладом "Metal Belts in Iran between the Caucasus, Mesopotamia, and the Eurasian Steppes", в котором рассказал об использовании металлических поясов в доисламском Иране. Металлические пояса широко использовались на Иранском нагорье и в соседних регионах. Пояса украшали как женские, так и мужские одежды. Докладчик показал, что пояса не были символом ни конкретной культуры, ни этнической идентичности, а скорее признаком социального статуса.

Последняя секция конференции была посвящена разным периодам истории и культуры Египта. Первый доклад представила *Г. А. Белова* (ЦЕИ РАН) «Новые данные об истории Мемфиса Позднего периода». Докладчица рассказала о результатах недавних археологических раскопок, которые Центр египто-

логических исследований РАН проводит в северо-восточной части Мемфиса. В ходе раскопок были найдены необычные захоронения и сделан ряд важных открытий.

Следующий доклад представила *Е. Б. Смагина* (ИВ РАН) «Структура встроенного нарратива и ее трансформация в коптских текстах». В докладе был представлен сравнительный филологический анализ некоторых текстов копсткой литературы, в которых выделяется прием встроенного нарратива. Речь шла, в частности, о текстах агиографического жанра, таких как «Житие Аарона отшельника» и «Житие Онуфрия», а также о тексте «Хвалебное слово ангелу смерти Аббатону».

Далее аудитории был представлен доклад *Д. С. Абдулкаримова* (МГУ) «Музыка и искусство в контексте манихейской теологии», в котором была предпринята попытка культурной интерпретации манихейского искусства и определению его значения в теологии и религиозной практике.

Л. Р. Франгулян (ИВ РАН / ПСТГУ) выступила с докладом «Ребенок в египетском монастыре по коптским агиографическим и документальным источникам», в котором рассказала о детях, живущих в египетских монастырях, и о феномене дарения детей в монастырь, зафиксированном в коптских агиографических текстах и в договорах из монастыря Св. Фойбаммона в Фивах.

Работа конференции завершилась докладом *З. В. Махачашвили* (ИВ РАН) «Анализ дефиниции обелиска в «Деяниях» Аммиана Марцелина». Анализ позволил выяснить, насколько достоверной можно считать данную дефиницию обелиска, автором были указаны недочеты и возможная причина их появления. Такое исследование позволит в дальнейшем более достоверно изучить обелиск.

Материалы большинства докладов конференции были опубликованы в сборнике авторов данной публикации [Попова, Шелестин, 2023].

* * *

Спустя два года, 30 сентября — 2 октября 2024 г. на той же площадке состоялась XIII конференция «Древность: историческое знание и специфика источника». В Зале ученых советов ИВ РАН прозвучали 29 докладов, подготовленных исследователями из Алматы, Воронежа, Москвы, Санкт-Петербурга, Тбилиси, Уфы и Челябинска.

Первый день заседаний начался с доклада *В. П. Яйленко* (Москва) «Восточноиранская топонимия IV–IX вв.н.э. в Киевском Поднепровье, Крыму и вопросы согдийской торговой колонизации», в котором он на основе предложенных восточно-иранских этимологий для гидронимов Среднего Поднепровья и ойконимов Восточного Крыма пришел к выводу об устройстве согдийцами своих торговых факторий в Крыму и на пути «из варяг в греки», хотя часть поднепровских топонимов можно связать с осевшими здесь в V–VI вв. аварами. В ходе дискуссии были поставлены под сомнение некоторые фонетические переходы в предложенных этимологиях, однако Валерий Петрович указал на неустойчивость орфографии в средневековых источниках.

Далее *Т. М. Кузнецова* (ИА РАН) дистанционно представила доклад «Изображения на зеркалах-погремушках: музыка, сказка и танец». Татьяна Михайловна продемонстрировала материалы, связанные с шестью зеркалами-

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

погремушками, обнаруженными в кочевнических памятниках Урала и Алтая конца V — начала IV в. до н.э., и пришла к выводу о связи изображенных на них танцевальных композиций с духовной культурой Северной Индии, хотя в самой Индии такие зеркала не обнаружены. В ходе дискуссии прозвучали возражения против интерпретации некоторых изображений фигур как танца, а докладчица уточнила, что традиция этих зеркал характеризуется деградацией исполнения в направлении от Пазырык-2 (самый ранний экземпляр) к Рогозиха-1 (самый поздний экземпляр).

П. В. Башарин (РГГУ) докладом «Месопотамские "пернатые" сюжеты в Бактрии и Драангиане: между полетом Этаны и Кай Уса» показал, что близость мифологических сюжетов о полетах героев в Месопотамии, на юго-востоке Иранского нагорья и юго-западе Средней Азии может объясняться не типологически, а генетически. По заключению Павла Викторовича, география распространения сюжетов, на которые повлиял миф о полете Этаны на Орле, свидетельствует о культурной экспансии Междуречья в доахеменидскую эпоху. При обсуждении докладчик пояснил, что иранские легенды не сохранили все элементы шумерского мифа, но знание мифа помогает понять их детали.

Р. Р. Вергазов (ГМИИ) в докладе «Лазуритовая голова статуи юноши из Персеполя. К вопросу о круглой скульптуре в искусстве Ахеменидского Ирана» представил интерпретацию головы статуи, выполненной из ляпис-лазури из «32-колонного зала» Персеполя, как изображение ахеменидской царицы, хотя исследователи чаще интерпретировали ее как голову юноши. Слушатели поддержали интерпретацию Рамиля Рафаиловича дополнительными аргументами и высказали идею о греческом происхождении мастера.

А. И. Нечвалода (ИИЯЛ УФИЦ РАН) дистанционно представил совместный с *Н. Г. Мухигули* (Тбилиси) доклад «Скульптурная антропологическая реконструкция и цифровая аппроксимация лица по черепам экваториального облика из раскопок некрополя Гонур-депе в Туркмении». Зрители смогли увидеть как антропологические реконструкции по черепам веддоидного облика из раскопок некрополя Гонур-депе российской миссией во главе с В. И. Сарианди и Н. А. Дубовой, выполненные Алексеем Ивановичем в классической методике, так и цифровые реконструкции, выполненные Никой Гергиевичем с использованием элементов ИИ.

В. В. Емельянов (СПбГУ) в докладе «Шумерский "Спор Рыбы и Птицы" и его возможный прототип: к истории жанра прений» обратил внимание на то, что хотя текст «Спора Рыбы и Птицы» структурно относится к жанру прений, но в колофоне он обозначен как хвалебная песнь в честь бога мудрости Энки. Сопоставление этого произведения с «Историей Цапли и Черепахи» позволило Владимиру Владимировичу заключить, что в основе жанра шумерских прений была челобитная пострадавшей стороны верховному правителю. Поскольку в шумерском корпусе документов подобные челобитные не засвидетельствованы, у слушателей возник вопрос о причине отсутствия у шумерских делопроизводителей интереса к ходу судебного процесса, на что докладчик заметил, что литературные тексты прений скорее являются сценарием театральных представлений, для которых важен показ конфликта персонажей, а для месопотамской культуры в целом характерен оперативный учет, поэто-

му основные тексты судебного производства — протоколы с описанием сути дела и вердикта. Доклад был опубликован особо [Емельянов, 2025].

С. Б. Болелов (ГМИНВ) представил совместный с *Ж. Р. Утубаевым* (ИА им. А. Х. Маргулана) доклад «Культовые и погребальные сооружения Чирикрабатской археологической культуры (К вопросу о религиозных представлениях оседлого населения низовьев Сырдарьи во второй половине I тыс. до н.э.)». На основании анализа полученных археологических материалов Сергей Борисович и Жанболат Райымкулович предложили гипотезу о культовой принадлежности некоторых сооружений, открытых в ходе раскопок, а также о религиозных представлениях древнего населения юго-западной части Сырдарьинской дельты, связанных с погребальным культом. В ходе обсуждения докладчик отклонил предположение об аналогии данному комплексу в Пасаргадах, а в верованиях древних жителей низовьев Сырдарьи увидел реликт иранских дозороастрийских верований.

Далее *М. Г. Никифоров* (МГЛУ) в совместном с *Н. А. Дубовой* (ИЭА РАН) докладе «Народные астрономические знания как мало изученный элемент культуры таджиков» изложил результаты полевых исследований, осуществленных в 2019–2023 гг. в Таджикистане. Исследователи зафиксировали максимальный уровень народных астрономических знаний вдоль Памирского тракта — в зоне активного обмена информацией, а минимальный — в изолированных долинах. На вопрос про обнаружение народных обсерваторий докладчик ответил, что в исследованных местах таких объектов не было, а в Ваханской долине другие исследователи некорректно отождествляют с ними иные объекты.

В последнем, дистанционном, докладе первого дня конференции «Еще раз к интерпретации материалов 1-го и 2-го уровней Телля эс-Савван» *Т. В. Корниенко* (ВГПУ) провела ревизию дискуссионных материалов этого неолитического памятника Центральной Месопотамии. Опираясь на данные по коллекции статуэток Телля эс-Савван с учетом других источников (керамика, архитектура), Татьяна Владимировна отстояла идею о принадлежности материалов 1-го и 2-го уровней Телля эс-Савван к архаической или протосамаррской фазе, синхронной архаическому этапу хассунской культуры в Северной Месопотамии.

Второй день конференции открыла *Е. М. Берзон* (ИВ РАН) докладом «Вавилонская “Хроника Багайаши” и ее исторический контекст». Екатерина Михайловна рассмотрела вавилонские хронографические тексты, сообщающие о деятельности аршакидского принца Багайаши в первое десятилетие парфянского владычества в Вавилонии (конец 140-х — 130-е гг. до н.э.), в контексте взаимоотношений новой власти с локальными элитами и сопоставления их реакции на парфян и Селевкидов. В ходе дискуссии слушатели предположили связь маршрута поездок Багайаши с новогодним ритуалом *акиту*, однако докладчица предпочла интерпретировать их как миссию по поручению царя.

Далее дистанционно прозвучал доклад *В. А. Иванова* (МГУ) «Гадания по Луне в хеттских царских подменных ритуалах». Валерий Алексеевич изучил причины «Однодневного царского подменного ритуала» (CTH 419), среди которых исследователями обычно рассматривается лунное затмение, и пришел

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

к выводу о том, что оно не обязательно было причиной данного ритуала. В ходе обсуждения слушатели указали на месопотамские параллели для очистительных ритуалов, а докладчик подчеркнул особенности хеттской ритуальной традиции.

Е. С. Левина (РГГУ) в докладе «Химмуили: хеттский губернатор по данным переписки из архива Тапигги / Машат-Хёюка» показала деятельность хеттского провинциального чиновника по данным писем и административных текстов. Екатерина Сергеевна выявила и уточнила информацию о его должностных обязанностях, статусе и отношениях с современниками. При обсуждении взаимоотношений Химмуили с близким ему по статусу Кассу слушателей заинтересовало, как они взаимодействовали в пространстве, и докладчица указала, что есть информация о пребывании в Тапигге и отъездах из нее обоих чиновников.

О. В. Попова (ИВ РАН) представила доклад «Доход храмовых пребендариев в I тыс. до н.э. в Вавилонии», в котором попыталась определить, насколько прибыльным был статус пребендария. По заключению Ольги Витальевны, доход от пребенды коррелировал с иерархией храмовых пребендариев: на верхней ступени находились «входящие в храм» жрецы, на нижней — привратники и цирюльники. Слушателей заинтересовали вопросы допуска вавилонян к получению пребенды, и докладчица рассказала, что основным способом определения способностей пребендариев была контрольная поставка.

В. Ю. Шелестин (ИВ РАН) в докладе «Сирийские походы древнехеттских царей в свете новых джойнов» рассмотрел новые реконструкции текстов, освещающих внешнюю политику царей Древнехеттского царства. Владимир Юрьевич оценил их значение для понимания хода экспансии Древнехеттского царства и обсудил отношение к этому корпусу текстов ранее не привлекавшихся фрагментов (вроде KBo 66.57 и VSNF 12.118).

Завершил утреннее заседание доклад *Д. С. Симонова* (МГУ) «К проблеме реконструкции хеттской сакральной символики цвета на материале некоторых гаданий и ритуалов». Дмитрий Сергеевич привлек к изучению цветового символизма записи хеттских гаданий вида *šumma immeru*, связанных с принесением в жертву овец (часть текста KBo 36.47), и описания проведения ритуалов против эпидемий (тексты CTH 394, CTH 407, CTH 410, 757). Слушателей заинтересовала дифференциация небесных оттенков цвета, однако изученный корпус не позволяет ее проследить.

Е. А. Фёдорова (СПбГУ) выступила с докладом «Новый взгляд на культовый календарь Эмара». Елизавета Алексеевна показала проблемы толкования многомесячного культового календаря Emar 446 — количество охватываемых месяцев (шесть или семь) и время начала цикла (осень или весна). По заключению исследовательницы, культовый календарь Emar 446 охватывал промежуток в семь месяцев, первым из которых был месяц весеннего равноденствия, а последним — месяц осеннего равноденствия. Слушателей заинтересовали упоминаемые в тексте три *аба* в свете того, что это распространенное в семитских календарях название месяца, однако докладчица ответила, что в данном тексте этим словом называются не месяцы, а культовые места.

Далее *А. Л. Солька* (Москва) в докладе «Эламская лексикология и линейные эламские таблички с надписями: обзор потенциальных расшифровок и фактических результатов по ранней иранской истории» рассказал об успехах эламитологов в деле дешифровки эламского линейного письма.

А. Ф. Успенский (ВШЭ) представил доклад «К вопросу о природе нотации с помощью красных точек в амарнских рецензиях аккадских поэм “Миф об Адапе” и “Нергал и Эрешкигаль”». Арсений Фёдорович предложил классификацию сегментов, выделенных в этих текстах точками, а также обоснование и доказательство уже высказывавшейся в научной литературе гипотезы о метрическом характере этой нотации. Слушателей заинтересовало сопоставление этой системы нотации с метрической нотацией, известной по манускриптам «Вавилонской теодицеи», которая, как пояснил докладчик, маркировалась не точками, а вертикальными линиями.

С. А. Григорьев (ИИиА УрО РАН) в докладе «Происхождение индоариев и локализация общей арийской прародины» предложил ревизию степной гипотезы о происхождении индоариев из андроновской культуры. Станислав Аркадьевич, сопоставив археологические (в том числе отсутствие следов андроновской культуры на юге), лингвистические и палеогенетические материалы, локализовал прародину индоиранцев в Иране, а индоариев — в Восточном Иране.

Н. А. Тимофеева (РГГУ) в докладе «Научно-организационная деятельность В. И Авдиева: источниковедческое исследование» проанализировала комплекс архивных документов из архива РАН, Государственного архива Российской Федерации и Российского государственного архива социально-политической истории. Наталья Сергеевна показала большую роль эпистолярного наследия Авдиева в монополизации и концентрации научного знания в Москве на примере переноса ИВ АН СССР из Ленинграда в Москву 1950 г., а также попытки организации Советского института Восточной археологии на территории Египта в 1957–1960-е гг.

Третий день конференции открыл *А. В. Сафронов* (ИВ РАН, РТУ — МИРЭА) докладом «Джахи надписей Рамсеса III. Еще раз к вопросу о локализации сухопутной битвы египтян с “народами моря”». Александр Владимирович проанализировал употребление топонима Джахи и высказал предположение, что морская и сухопутная баталии 1190 г. до н.э. должны были произойти в разных местах (в Дельте и на границе Сирии и Палестины соответственно), а не поблизости друг от друга, как это часто указывается в тематической историографии.

Затем он же совместно с *К. Ф. Карловой* (ИВ РАН) представили доклад «Графема G14 и ее понимание в отечественной историографии». Ксения Фёдоровна и Александр Владимирович рассмотрели употребление термина коршун/коршуница для обозначения богини Нехбет в отечественной историографии и пришли к выводу, что переводимая таким образом графема G14 означает грифа, а не коршуна, что соответствует иконографии главной богини-грифа Нехбет. Слушатели указали, что проблемы с идентификацией птиц распространены и в мировой египтологии, и указали на схожую проблему с названием памятника месопотамского искусства «Стела коршунов».

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

А. А. Петрова (ИВ РАН) выступила с докладом «Диалог по-древнеегипетски: вопросы, ответы и приветствия». Анастасия Андреевна рассмотрела египетские слова, связанные со значением «приветствовать», «спрашивать», «отвечать», проиллюстрировала сферу их употребления и нюансы их значения.

Доклад *Р. А. Орехова* (ЦЕИ РАН) «32 максима "Поучения Птаххотепа": виден ли берег?» был посвящен проблеме определения характера нежелательной сексуальной практики в древнейшем памятнике египетской дидактики. Роман Александрович пришел к выводу, что данная максима табуировала гомосексуальные отношения. Доклад был опубликован особо [Орехов, 2024].

Е. Г. Толмачева (МГУ) и *А. О. Китова* (ЦЕИ РАН) представили совместный с *А. А. Кролом* (МГУ), *А. В. Рассказовой* (МГУ) и *М. Н. Лазаревым* (МГУ) доклад «"Мумия жреца бога Аммона эпохи за 900 лет до Р.Х.". Предварительные результаты комплексного изучения мумии из коллекции НИИ и Музея антропологии МГУ». Исследователи изучили мумию древнеегипетского мужчины, подаренную профессором МГУ А. И. Бабухиным основателю музея Д. Н. Анучину в 1876 г. На основании данных компьютерной томографии ими была выполнена реконструкция лица, а методом радиоуглеродного датирование установлен возраст мумии 3080±35 л.н. (2σ 1426–1259 гг. до н.э.). В ходе дискуссии после доклада обсудили проблемы соответствия реконструкции лица его возрасту в момент смерти.

А. В. Хапрова (СПбГУ) в докладе «Тема взаимопомощи в древнеегипетских поучениях эпохи Старого — Среднего царства и непредсказуемость личного будущего» показала, что в древнеегипетских поучениях вроде «Поучения Птаххотепа» доминирует ощущение непредсказуемости личного будущего. По наблюдению Анны Викторовны, с одной стороны, в них подчеркивается необходимость поддерживать добрые отношения и с вышестоящими, и с нижестоящими, а с другой стороны, требуется проявлять бдительность даже в отношении ближних. При обсуждении доклада возникли споры и попытки применить идею личного будущего для древнеегипетской культуры.

Е. Е. Нечвалода (ИЭИ УФИЦ РАН) дистанционно выступила с докладом «Анималистическая сцена на ритуальном кубке из Гонура (опыт трактовки)». Елена Евгеньевна увидела в изображениях животных на ритуальном серебряном кубке из Гонур Депе прообразы античных созвездий, а в композиции в целом — годовой круг сменяющих друг друга сезонов. Слушатели заинтересовались причиной различной степени детализации изображенных животных, что объясняется отсутствием канона для подобных изображений, а вопрос о соответствии их образов именно античным созвездиям требует дальнейших поисков места изготовления этого сосуда.

А. Е. Демидчик (СПбГУ) дистанционно представил доклад «Профессиональная корпоративная солидарность в Египте Старого и Среднего царства». Аркадий Евгеньевич показал на основе источников времени Старого царства, Первого Переходного периода и Среднего царства, что помимо взаимопомощи кровнородственной и земляческой в Египте уже в III тыс. до н.э. сложились обычаи солидарности членов профессиональных корпораций. Слушателей заинтересовало наличие в текстах, подчеркивающих корпоративную солидарность, указаний на иерархии, на что докладчик ответил, что иерархия была, но в призывах к живущим различий не было.

Работа конференции завершилась докладом *Л. Р. Франгулян* (ИВ РАН) «Библейская нумерология в коптских Поставлениях архангелов Михаила и Гавриила». Лилия Рубеновна сосредоточилась на трех числовых образах, которые использованы в исследуемых апокрифах и имеют прямую связь с Библией: 24 старца, 1000-й пир/день, 72 области. Слушатели подчеркнули близость коптской традиции в отношении этих образов к греческой.

Материалы большинства докладов конференции вошли в сборник под редакцией авторов данного обзора [Попова, Шелестин, 2025].

Многие участники конференций делились своими воспоминаниями об Э. А. Грантовском и Д. С. Раевском. Конференции показали интерес к истории Древнего Ближнего Востока, выявив множество как общих мотивов в разных культурах Древнего Востока, так и дискуссионных вопросов. Области исследования и методы, предложенные некогда Э. А. Грантовским и Д. С. Раевским, остаются актуальными для историков, филологов, искусствоведов и археологов, занимающихся Древним Ближним Востоком.

Список сокращений / Abbreviations

ВГПУ — Воронежский государственный педагогический университет, Воронеж, Россия (Voronezh State Pedagogical University, Voronezh, Russia).

ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia).

ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Москва, Россия (Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow, Russia).

ГМИНВ — Государственный музей искусства народов Востока, Москва, Россия (State Museum of Oriental Art, Moscow, Russia).

ИА им. А. Х. Маргулана — Институт археологии им. А. Х. Маргулана, Алматы, Казахстан (Institute of Archeology named after A. Kh. Margulan, Almaty, Kazakhstan).

ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук, Москва, Россия (Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

ИВ РАН — Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия (Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

ИИиА УрО РАН — Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург, Россия (Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, Russia).

ИИМК РАН — Институт истории материальной культуры Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (Institute for the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia).

ИИЯЛ УФИЦ РАН — Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра, Уфа, Россия (Institute of History, Language and Literature of the Federal State Budgetary Institution of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia).

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

ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва, Россия (Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

ИЭИ УФИЦ РАН — Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра, Уфа, Россия (R. G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia).

ИЯ РАН — Институт языкознания Российской академии наук, Москва, Россия (Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

МГЛУ — Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия (Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia).

МГУ — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia).

МГЮА — Московский государственный юридический университет им. О. Е. Кутафина, Москва, Россия (Kutafin Moscow State Law University, Moscow, Russia).

ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия (Saint Tikhon Orthodox Humanitarian University, Moscow, Russia).

РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia).

СГУ — Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина, Сыктывкар, Россия (Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia).

СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia).

ЦЕИ РАН — Центр египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия (Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

Список литературы / References

1. Александров Б. Е. D. Schwemer, A. Süel. The Akkadian and Sumerian Texts from Ortaköy-Šapinuwa. Ortaköy-Šapinuwa'dan Akadca ve Sümerce Metinler. (Documenta Antiqua Asiae Minoris, 2). Wiesbaden, 2021. *Вестник древней истории*. 2022. № 4(82). С. 983–989 [Alexandrov B. E. D. Schwemer, A. Süel. The Akkadian and Sumerian Texts from Ortaköy-Šapinuwa. Ortaköy-Šapinuwa'dan Akadca ve Sümerce Metinler. (Documenta Antiqua Asiae Minoris, 2). Wiesbaden, 2021. *Herald of Ancient History*. 2022. No 4(82), pp. 983–989 (in Russian)].
2. Емельянов В. В. Существовала ли вавилонская философия? *Вопросы философии*. 2023. № 2. С. 177–189 [Emelianov V. V. Was there a Babylonian philosophy? *Questions of Philosophy.* 2023. No 2, pp. 177–189 (in Russian)]
3. Емельянов В. В. Шумерский поучительный диалог «Прения Рыбы и Птицы». *Петербургское востоковедение. Альманах. Festschrift в честь И. А. Алимова*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2025. С. 101–116 [Emelianov V. V. Sumerian instructive dialogue "The Debate of the Fish and the

Bird”. *St. Petersburg journal of oriental studies. Festschrift Alimov*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2025, pp. 101–116 (in Russian)].

4. Куликов Л. И. Кентавры, гандхарвы, цербер и их возможные северокавказские корни: о предполагаемых контактах индоевропейцев на Ближнем Востоке в древности. *Язык как он есть: Сборник статей к 60-летию Андрея Александровича Кибрика.* Ред.-сост. Т. И. Давидюк, И. И. Исаев, Ю. В. Мазурова, С. Г. Татевосов, О. В. Федорова. М.: Буки Веди, 2023. С. 327–333 [Kulikov L. I. Centaurs, Gandharvas, Cerber and their possible North Caucasian roots: on the alleged Indo-European contacts at the Ancient Near East. *Language as it is: Festschrift Kibrik*. Editors and compilers T. I. Davidyuk, I. I. Isaev, Yu. V. Mazurova, S. G. Tatevosov, O. V. Fedorova.Moscow: Buki-Vedi, 2023, pp. 327–333 (in Russian)].
5. Орехов Р. А. Тридцать вторая максима поучения Птаххотепа (Pap. Prisse 14,4–14,6): виден ли берег? *Египет и сопредельные страны*. 2024. Вып. 3. С. 27–39 [The Thirty-Second Maxim of Ptahhotep’s Teaching (Pap. Prisse 14,4–14,6): is the shore visible? *Egypt and neighbouring countries*. 2024. Issue 3, pp. 27–39 (in Russian)].
6. Попова О. В., Шелестин В. Ю. (отв. ред.). *Древность: историческое знание и специфика источника.* Вып. IX. М.: ИВ РАН, 2023 [Popova O. V., Shelestin V. Yu. (res. eds). *Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources*. Vol. 9. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2023 (in Russian)].
7. Попова О. В., Шелестин В. Ю. (отв. ред.). *Древность: историческое знание и специфика источника.* Вып. X. М.: ИВ РАН, 2025 [Popova O. V., Shelestin V. Yu. (eds.). *Antiquity: ancient knowledge and specific nature of sources.* Vol. 10. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2025 (in Russian)].

Информация об авторах

Попова Ольга Витальевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; olga.v.popova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3708-8144.

Шелестин Владимир Юрьевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; v.shelestin@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-9168-4000.

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 01.10.2025; принята к публикации 10.11.2025; опубликована 30.03.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Olga V. Popova — Ph D (Philology), Senior Researcher Fellow of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; olga.v.popova@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3708-8144.

Vladimir Yu. Shelestin — Ph D (History), Research Fellow of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; v.shelestin@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0002-9168-4000.

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 01.10.2025; accepted for publication 10.11.2025; published 30.03.2026.

The authors have 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. Bobrovnokov*, PhD (Hist).

Editors of "Historical sciences" section:
Nikolay I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnokov*, 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. Syrtypova* (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 30, 2026. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 15,44. 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 30.03.2026. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 15,44. 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