



Vol. 8, No 2
2025

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-2



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is an print peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies.

The Journal is being published since 2018.

Form of distribution - print media, journal. Registration number and decision date on registration with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor):

PI No. FS77-72763 dated May 4, 2018.

Registered in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber:

ISSN 2618-7043 (Print),

ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation

● www.ivran.ru

Address of the Editorial Office

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation

Tel.: +7(495)621-18-84 ● www.orientalistica.ru

● www.orientalistica.com ● orientalistica@ivran.ru

Our Mission

The *Orientalistica* offers research papers on the classical period of history, philosophy and literature of the peoples of the East in Antiquity and the Middle Ages. The Editorial Board hopes that highlighting the most popular and important aspects of research in Eastern studies will foster the academic cooperation between the scholars in the Russian Federation and the worldwide research community.

The mission of the journal is to promote Asian and African studies by publishing high quality original articles, scholarly reviews, field research materials as well as introducing new hitherto unknown or little-known historical sources both in original languages and translations.

Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

By order of December 25, 2020, No. 469-r of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ministry of Education and Science of Russia) and based on the corresponding decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of Russia the Journal *Orientalistica* included in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the main scientific results of dissertations for the degree of Candidate of Sciences (Ph. D., russ.: Kandidat nauk), for the degree of Doctor of Sciences (Dr. Sci., russ.: Doctor nauk), formed based on the recommendations of the expert councils of the Higher Attestation Commission, in scientific specialties and corresponding to them should be published branches of science*:

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 specialties List and invites authors of publications in scientific specialties and corresponding branches of science as follows:

- 5.6.6. History of Science (History).
- 5.9.1. Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation (Philology).
- 5.9.2. Literatures of the peoples of the world (Philology).
- 5.9.5. Russian language. Languages of the peoples of the Russia (Philology).
- 5.9.6. Languages of the peoples of the World (Philology).

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

T.8, №2
2025

ОРИЕНТАЛИСТИКА



ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-2



Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор):

ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации:

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

Учредитель, Издатель



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук
(ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12. ● www.ivran.ru

Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

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

● orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

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

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

Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

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

ФИЛОСОФИЯ

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

ФИЛОЛОГИЯ

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

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

- 5.6.6. История науки и техники (исторические науки).
- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации (филологические).
- 5.9.2. Литературы народов мира (филологические).
- 5.9.3. Теория литературы (филологические).
- 5.9.5. Русский язык. Языки народов России (филологические).
- 5.9.6. Языки народов зарубежных стран (с указанием конкретного языка или группы языков) (филологические).

Примечание: * В соответствии с номенклатурой научных специальностей и соответствующих им отраслей науки, утвержденной приказом Минобрнауки России № 118 от 24 февраля 2021 г.



CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

Universal history

- Nanzatov B. Z., Tishin V. V.* Ethnonym *Tögeles in the History of the Mongolic and Turkic Peoples 181
- Soldatova A. S.* The culture of noodles consumption in Song period, according to the restaurant menus of the time..... 198

National History

- Mosheeva O. N.* Color as a classification feature of Saurian-Sarmatian jewelry in the Lower Volga region..... 215

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Arslanova A. A.* Manuscripts of “Masnavi-yi ma’navi” by Jalal al-Din Rumi preserved in the collection of the Scientific Library of Kazan (Volga Region) Federal University 233
- Palenko M. S.* “Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 1255
- Norik B. V. (Translation from Persian, introduction and comments)
‘Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing].
Part III.....272

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

- Rudenko N. V.* The operation “Appropriation”: “Discourses from the ‘Descriptions of Canons and Literature’ ” by Jiao Hong. Part II: Buddhism and Moism289

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

- Zheleznova N. A.* “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Anthropology)306

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the world

- Vasilyeva L. A.* “Doomsday” (Qayamat) in Muslim Eschatology and in Urdu Poetry322

CHRONICLE

Events in world science

- Tyulina E. V.* LXIV George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia. History. Philology. Culture).....340

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Этноним *tögeles в истории монгольских и тюркских народов. 181

Солдатова А. С. Анализ культуры потребления лапши в период Сун на основе меню городских ресторанов..... 198

Отечественная история

Мошеева О. Н. Цвет как классификационный признак савромато-сарматских украшений в Нижнем Поволжье 215

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Арсланова А. А. Рукописи сочинений Джалал ад-Дина Руми в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета..... 233

Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Ч. 1255

Норик Б. В. (перевод с персидского языка, введение и комментарии). 'Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 3272

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Руденко Н. В. Операция «Апроприация»: «Суждения из “Описаний канонов и литературы”» Цзяо Хуна. Часть II: Буддизм и моизм289

Философская антропология, философия культуры

Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (антропология)306

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литература народов мира

Васильева Л. А. «Конец света» (каямат) в мусульманской эсхатологии и в поэзии урду».....322

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

Тюлина Е. В. XIV Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия. История. Филология. Культура».....340

HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

HISTORY OF THE EAST

Universal History

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК +397+94.(5)+811.512

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-181-197>

Исторические науки

Этноним **tögeles* в истории монгольских и тюркских народов

Баир Зориктеевич Нанзатов¹, Владимир Владимирович Тишин²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия, nanzatov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8012-2515>

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия, tihij-511@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0001-7344-0996>

Аннотация. Работа представляет собой опыт обобщения исторических сведений об этнониме **tögeles*, зафиксированном в разных фонетических вариантах уже в XIII в., затем нашедшем отражение в среде тюркских племен на Алтае, Тяньшане и в Восточном Туркестане. В работе использованы сведения письменных, фольклорных и этнографических источников, фиксирующих разные фонетические варианты исходного названия **tögeles* в широком хронологическом и территориальном диапазоне. По причине того, что имеющийся фонд источников не позволяет достоверно реконструировать историю различных сообществ, соотносенных с идентичностью, отраженной в этнонимике, изучение самих фонетических вариантов с привлечением достигнутых к настоящему времени знаний об исторической фонетике монгольских и тюркских языков, составляет основу исследовательской методики. В результате исследования удалось предложить пути развития трех вариантов исходной формы **tögeles*, имеющей, судя по формальным морфологическим признакам, монгольское происхождение.

Ключевые слова: монгольские народы, тюркские народы, алтайцы, кыргызы, этноним, этногенез, этимология, этническое картирование, расселение, тюркские языки, монгольские языки

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00385 «Трансформация этнической карты монгольского и тюркского населения: Южная и Восточная Сибирь XVII–XIX вв. в составе Российского государства», <https://rscf.ru/project/24-28-00385/> (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН).



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

© Нанзатов Б. З., Тишин В. В., 2025
© Ориенталистика, 2025



Для цитирования: Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Этноним *tögeles в истории монгольских и тюркских народов. *Ориенталистика*. 2025;8(2):181–197. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-181-197>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-181-197>

History studies

Ethnonym *Tögeles in the History of the Mongolic and Turkic Peoples

Bair Z. Nanzatov¹, Vladimir V. Tishin²

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia,
nanzatov@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-8012-2515>

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia,
tihij-511@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0001-7344-0996>

Abstract. The paper offers a generalisation attempt to generalize historical data on the ethnonym *Tögeles, as recorded in different phonetic variants in written sources already in the 13th century and subsequently found among the Turkic tribes in Altai, Tien Shan and Eastern Turkestan. In the article, the data was collected from written, folklore and ethnographic sources. They record different phonetic variants of the original name *Tögeles over a wide chronological and territorial range. The data available, however, do not allow a reliable reconstruction of the history of various communities associated with the identity reflected in their ethnonyms. Therefore, the basis of the research methodology lies in the study of the phonetic variants in accordance with the current knowledge of the historical phonetics of the Mongolic and Turkic languages. As a result of the study, it became possible to suggest the development of three different variants of the original form *Tögeles, which, judging by its formal morphological features, is of Mongolic origin.

Keywords: Mongolic peoples, Turkic peoples, Altaians, Kyrgyz, ethnonym, ethnogenesis, etymology, ethnic mapping, settlement, Turkic languages, Mongolic languages

Acknowledgments: The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-00385 “Transformation of the Ethnic Map of the Mongolian and Turkic Population: South and East Siberia in the 17th–19th centuries as a Part of the Russian State”, <https://rscf.ru/project/24-28-00385/> (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS).

For citation: Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Ethnonym *Tögeles in the History of the Mongolic and Turkic Peoples. *Orientalistica*. 2025;8(2):181–197. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-181-197> (in Russian).



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



Введение

История народов степной Евразии разных хронологических периодов в различной степени обеспечена письменными источниками. Изучение исторической этнонимии может представлять собой самостоятельное исследовательское направление, важное по той причине, что процессы формирования и распада кочевнических сообществ, связанные с ними исторические миграции, смены идентичности разных групп населения, как правило, не находят широкого отражения в текстах. Бытование в среде различных народов, имевших кочевническое прошлое и, следовательно, сложно переплетенную иерархическую племенную структуру, разных форм одного и того же этнонима, отражающих разные уровни идентичности их носителей, имеет историческое объяснение чаще всего как раз в связи с процессами, не отраженными в источниках в отношении них непосредственно. Вместе с тем фонетический облик этих различных форм одного и того же этнонима, насколько его можно установить или реконструировать, сам по себе является источником дополнительных сведений об этих исторических процессах.

В данной статье будет рассмотрен этноним **tögeles* и его производные, широко распространенные в среде монгольских и тюркских народов, начиная, по меньшей мере, с XIII в., когда он впервые достоверно регистрируется письменными источниками.

Исследование охватывает широкие хронологические рамки от начала XIII в. до условной «этнографической современности», географически затрагивая значительные просторы степной Евразии от Западного Прибайкалья до Нижней Волги. Таким хронологическим диапазоном и обширностью пространства распространения объясняется разнородность привлеченного источникового материала. Однако сами по себе письменные источники, как и данные фольклора, не дают в данном случае ничего более, кроме самого факта фиксации этнонима. Данные исторической лингвистики поэтому будут иметь ключевое значение.

Распространение этнонима

В источниках зафиксированы следующие формы рассматриваемого этнонима: ср.-монг. **tööles*, переданное в записи китайскими иероглифами как 脫斡劣思 [tuō-wò-liè-sī] (Тайная история монголов, § 207 = манускрипт, т. 8, с. 416), **tö'eles* в 脫額列思 [tuō-é-liè-sī] (Тайная история монголов, § 239 = манускрипт, т. 10, с. 15a) (< **tögeles*), письм.-монг. *tögöles* 托可勒思 [tw'kwł's] [Altan tobči, 1952, p. 22], перс. تُولاس [twlās] (рукописн. вар. برلاس) (см.: [Rashīd al-Dīn Fazl-āllah Hamedānī, 1373/1994, p. 43, 2071, 2843 (Index)], تَوْگَلَس [twglās] (рукописн. вар. توکلاسی), они же تُولاس [twlās] [Rashīd al-Dīn Fazl-āllah Hamedānī, 1373/1994, p. 729, 1796, 2843 (Index)], чар. تُولاس [twlās] [Histoire des Mogols..., 1871, p. 45].

Форма ср.-монг. **tö'eles* ~ **tööles* (< **tögeles*), характерная уже для начала XIII в., затем в лабиализованном варианте с вторичным долгим гласным отражена в названии сеока (сöök) алтайцев *möölös* (сеок *möölös* есть у алтайцев (алтай-кижи), телеутов и чуйских теленгитов [Радлов, 1989, с. 96]) и также в племенном названии у тяньшаньских кыргызов *döölös* или *möölös*



(такая форма — в Ошской области) [Абрамзон, 1960, с. 83–86, 112; Абрамзон, 1966, с. 165, 166; Винников, 1956, с. 166].

Сопоставление этого этнонима (и его форм) с др.-тюрк. $t^2\ddot{u}l^2Is^2$, $t^2\ddot{u}l^2s^2$, традиционно по умолчанию принимаемое в исследованиях (см., например: [Ligeti, 1986, 334. о.; Schönig, 2006, S. 213]), должно быть однозначно отвергнуто. Во-первых, в древнетюркской форме исходно должен быть краткий гласный, в отличие от вторичного долгого, как в данном монгольском этнониме (ср.: [Pelliot, 1949, p. 142, note 2]), во-вторых, древнетюркское написание должно передавать *tūlis* или *tūliš*, то есть с узким огубленным гласным в первом слове [Chen Hao, 2021, p. 182, note 122], что полностью соответствует этнониму *tūlūš* у тувинцев.

В основном ранние упоминания в письменных источниках относятся к событиям не ранее 1207 г., в связи с которыми дан перечень покоренных Джучи народов. Конкретизируя один из контекстов, Рашид ад-Дин упоминает, видимо, в Западном Прибайкалье, в соседстве с племенами (قوم) *баргут (баркұт (بَرْقُوت) и кұрұи ثُوَالَسْ [twālās] [Rashīd al-Dīn Fazl-āllāh Hamedānī, 1373/1994, p. 104]; ниже эти ثُوَالَسْ [twālās] названы ветвью (شعبه) баргутов (بَرْقُوت) [Rashīd al-Dīn Fazl-āllāh Hamedānī, 1373/1994, p. 104], и здесь, видимо, в обоих случаях отражена форма с двословом *tö'eles.

Таким образом, уже в «Джамй ат-таварйх» Рашид ад-Дин для одного и того же народа отмечены варианты названия *tö'oles, *tögeles ~ *tö'eles и *tö'eles, при том, что обе формы с двословом отмечены в «Тайной истории...». Из этого следует, что уже в первой половине XIII в. в исторических монгольских наречиях произошло развитие *tögeles > *tö'eles > *tö'oles, но все формы продолжали бытование вплоть до первого десятилетия XIV в., то есть к тому времени, когда Рашид ад-Дин и его доверенные лица, принимавшие участие в составлении «Джамй ат-таварйх», могли собирать информацию.

Этимология

Надежную этимологию предложить сложно. П. Б. Голден [Golden, 1992, p. 94] допустил формальное сопоставление слова с письм.-монг. *tögel* 'spot on the forehead of an animal' [Mongolian-English Dictionary, 1960, p. 832]. Г. Й. Рамстедт дает калм. *töl* 'stern (an der stirn)', письм.-монг. *tögele* id. [Ramstedt, 1935, S. 408]. Отмечен письм.-монг. аффикс *-li*, образующий отглагольные имена [Рорре, 1954, p. 47]. Предполагаемая образующая глагольная основа *töge-, насколько нам известно, в источниках не зарегистрирована. В любом случае, это должна быть именная форма, оканчивающаяся на гласный, содержащая монгольский аффикс множественности +s. Той же логике следовала бы гипотеза об исходном имени *tögel с аффиксом род. падежа +Ai, где можно ожидать отглагольное имя на -l [Рорре, 1954, p. 47].

Можно допустить производное от письм.-монг. *töge*, халх. *mөө* 'span, the space from the tip of thumb to the tip of the index or middle finger when extended', письм.-монг. *töge beyetei* 'having a body not taller than span; span-tall (term of contempt)' [Mongolian-English Dictionary, 1960, p. 832]; *töge/tō*: «"petit morceau de tissu rouge grand d'un empan, que le moine cousait au milieu de son coussin carré, l'olbuy" (par suite de la vieille règle qui l'obligeait à garder le même coussin



durant six ans, et, à l'expiration de ce délai, à coudre sur son nouveau coussin un petit morceau de tissu prélevé sur l'ancien» [Aubin, 1970, p. 44–45, note 70]; ср. еще глагол письм.-монг. *tögele-*, халх. *tóólòkh*, и др. “mesurer au grand empan” [Aubin, 1970, p. 34, note 66].

Тогда допускалось бы **tögele/n* как форма первичного отглагольного имени на *-n* [Рорре, 1954, p. 49], предполагающая, однако, аффикс множ. ч. *+d*. В этом случае могла быть объяснена маргинальная форма в кырг. *дöөлөт*, но для других бы ожидалось появление из формы с отпадением конечного *-n*, формы, в которой к открытому конечному гласному должен присоединяться аффикс *+s*. Такое формальное решение может объяснить морфонологию слова, но не позволяет прояснить семантику.

Мы можем указать здесь на халхаское слово *төгөл* [tögöl] ‘grove, spinney’ [Mongolian-English Dictionary, 1997, p. 351], этимология и вообще происхождение которого, однако, не ясны. Но можно полагать, оно сохранило интервокальный *-g-*, тогда как гласный второго слога претерпел вторичное огубление, закономерно развившись из */e/* [Владимирцов, 1929, с. 326]. В таком случае можно предложить простое объяснение этнонима **tögeles* именно как формы множественного числа от **tögel+ej*, с аффиксом родительного падежа *+Ai* в значении посессива [Рорре, 1954, p. 74; Kempf, 2006, p. 202–204], что буквально значило бы ‘принадлежащий к роще’, может быть, ‘житель рощи’, примерно соответствуя обобщающему понятию «лесной народ» (*hoi-yin irgen* в «Тайной истории монголов»).

Распространение этнонима в среде тюркских народов

Сайф ад-Дин Ахсикантй в «Маджмӯ’ ат-таварйх» (конец XVI в.) упоминает предположительно имя родоначальника соответствующего племени кыргызов как *دولس* [dwl.s] [«Собрание историй» Маджмӯ’ ат-Таварйх, 1960, с. 112 (л. 566), 114 (л. 576)] (ср.: [Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 207–209; Потапов, 1969, с. 166, примеч. 56]). В «Тарйх-и Кашгар» (конец XVII в.) упоминаются *تيوھ لاس* [tywhlās] в связи с попытками Арзӯ-Мухаммадбека подступить к Яркенду [Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 223, примеч. 43; Потапов, 1969, с. 166, примеч. 57].

Ч. Ч. Валиханов, основываясь на преданиях кыргызов, зафиксировал имя *Даулес* как родоначальника племени *сарыбагыш* [Валиханов, 1985, с. 41], которое, например, у С. М. Абрамзона значит как *Дöөлөс* [Абрамзон, 1960, с. 32, рис. 5, с. 84, примеч. 188]. Среди записей Ч. Ч. Валиханова отмечены подразделения *долес* в составе *таздар* племени *сарыбагыш* [Валиханов, 1985, с. 87, 41], а также группа *туялас*, кочующая между Андижаном и Маргеланом [Валиханов, 1985, с. 45]. Именно из Андижана иссыккульские *дöөлөс*, по преданиям, выводят своего предка [Абрамзон, 1960, с. 83]. Ч. Ч. Валиханов, судя по неестественной орфографии, вероятно, тоже пользовался какими-то арабиграфичными записями, откуда извлек приводимые формы личного имени *Даулес* и племенного названия *туялас*.

В северной части Восточного Туркестана в XX в. отмечены группы кыргызов *дöөлөс*, проживающие среди прочих среди племени *чонг багыш* «на южных склонах Тянь-шаня по р. Тоюн в урочищах Чакмак, Терек, Майдан и



Тоюн, а также к северо-западу от г. Кашгара, в местностях Кызыл-ой, Канджуган и Джыгач-арт, и еще далее к западу в местностях Оксалыр и Кавагатты» [Абрамзон, 1959, с. 335], вместе с группой *бугу* в местности Боздöнг [Абрамзон, 1959, с. 335]. Кроме того, представители группы *дöдлöс* отмечены в районе Карашара проживающими среди калмыков [Абрамзон, 1959, с. 338, примеч. 17], а в районе Куча в 1916 г. проживала группа кыргызов, придерживавшихся уйгурских обычаев, но считавших себя по происхождению *дöдлöс* [Абрамзон, 1959, с. 338, примеч. 15].

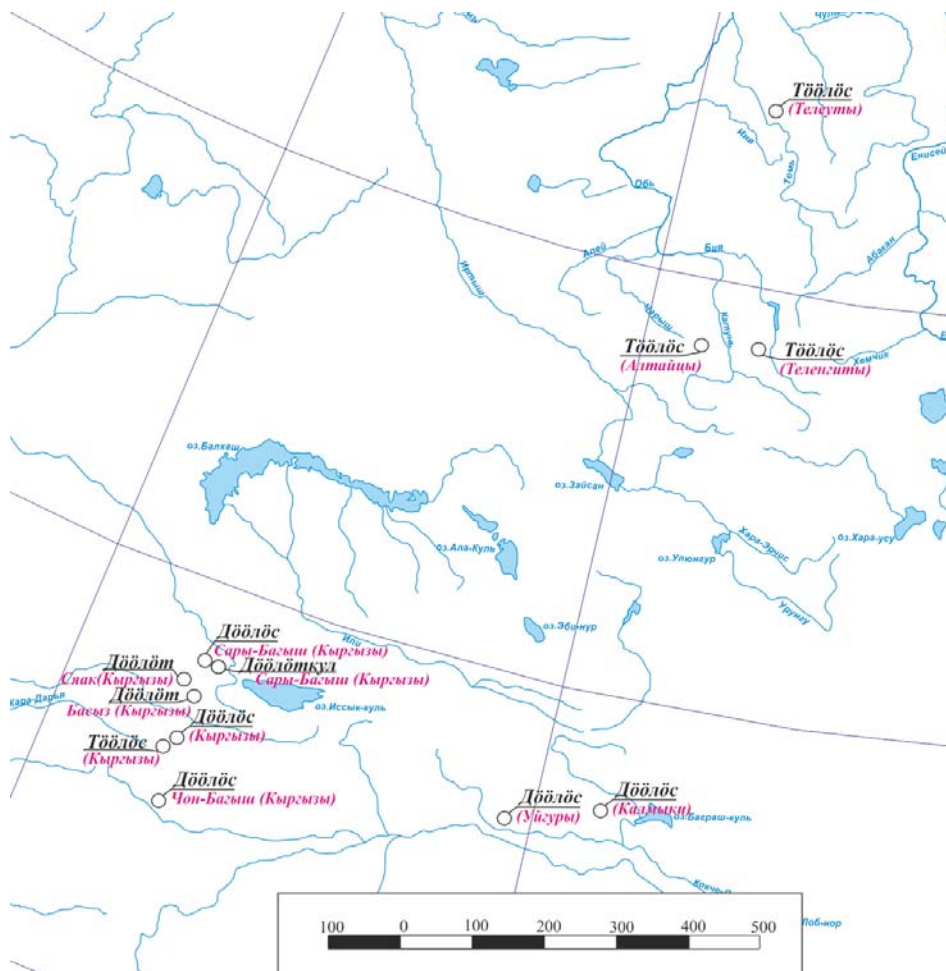


Рис. 1. Распространение этнонима в Южной Сибири, Средней Азии и Восточном Туркестане

Fig.1. Distribution of the ethnonym in Southern Siberia, Central Asia and Eastern Turkestan



В лондонском списке тюркоязычного сочинения «Тавārīх-и гузйда-йи нусрат-нāма» (начало XVI в.) отцом матери шейбāнйда ‘Убайдуллāх султана (ум. 1540 г.) назван توالاس بيکى, в ленинградском (петербургском) списке это имя написано просто بيکى [Материалы по истории Казахских ханств, 1969, с. 18, 495, примеч. 38].

Арабографичные формы демонстрируют, по-видимому, сложность попыток передать с помощью доступных графических средств исходный двоеслог /ö/+/ä/, используя последовательное сочетание *vāv*+*‘āliḫ* (тогда как *Даулес* у Ч. Ч. Валиханова — это, вероятно, транслитерация **dawils* с попыткой отразить палатальный характер огубленного гласного, то есть **dölös*), также в «Тārīх-и Kāшғар», где *‘ā’+vāv+ḫā’*, в котором сочетание первых двух литер передает мягкорядный /ö/, а последний уже в чагатайском письменном языке используется в срединной и конечной позициях для передачи /ä/.

В русскоязычных ясачных ведомостях «Телесская землица» к югу от Телецкого озера регистрируется, по данным Б. О. Долгих, с 1630 г. [Долгих, 1960, с. 106, табл. 34, с. 107, 114], по данным Л. П. Потапова и А. П. Уманского — с 1625–1626 гг. [Потапов, 1969, с. 104, 111; Уманский, 1995, с. 97, 105]. В документе 1632 г. «телетцы» косвенно названы подданными телеутов [Миллер, 1941, с. 397; Уманский, 1995, с. 91, примеч. 2]. В 1652 г. телеуты уводили телесов с мест их расселения, но к концу 50-х гг. XVII в. они снова значатся в реестрах как «ясачные люди» [Потапов, 1969, с. 105; Уманский, 1995, с. 105–106].

Таким образом, можно говорить о существовании, по меньшей мере, в тюркоязычной среде форм, во-первых, *dölās* к концу XVI в. среди племен, впоследствии вошедших в состав кыргызов («Маджмū’ ат-тавārīх»); во-вторых, *tölās* ко второй четверти XVII в. на Алтае в районе Телецкого озера (русскоязычные документы, где литера /e/ обозначает именно неестественный для русского языка звук [ö]); в-третьих, **töjälās* (< монг. **tö’eles*) к концу XVII в., опять же среди сообществ, вошедших затем в состав кыргызов («Тārīх-и Kāшғар»).

В отношении вокализма обе формы, отмеченные выше у кыргызов, миновали соответственно стадии **dö’öles* (< **dö’eles*) и **tö’öles* (< **tö’eles*) еще среднемонгольского типа прежде чем, будучи уже заимствованными в тюркскую среду, починились последовательной лабиализации.

Для этого случая следует еще отметить форму *döölöt* как наименование подразделений одного из низших уровней у кыргызов племен *басыз* и *саяк* [Абрамзон, 1960, с. 46, рис. 7, с. 79, рис. 20, с. 113], отраженную также в названии *döölötкул* у одного из низовых подразделений в составе племени *сарыбагыш* [Абрамзон, 1960, с. 32, рис. 5]. Этот вариант с конечным *-t* (восходящим, очевидно, к монгольскому слабому **-d*) гипотетически можно объяснить двумя способами. Первое объяснение логично предполагало бы происхождение этой формы от исходного **dögele/n*, поскольку в классическом письменном-монгольском языке аффикс множественности *+d* добавлялся к основам, заканчивающимся на сонанты *-n*, *-r*, *-l*, которые опускались при аффиксации, в редких случаях — к основе, оканчивающейся на гласный, возможно, по аналогии [Porre, 1952, p. 66–67; Porre, 1954, p. 71–72; Porre, 1955, p. 178, 179].



Другое объяснение допускает выведение этой формы от вторичного **dögele* < **dögeles*. Монгольский аффикс множественности +*s* присоединяется к основам, заканчивающимся на гласный или дифтонг -*Vj* [Рорре, 1952, р. 70–71; Рорре, 1954, р. 70; Рорре, 1955, р. 177–178]. Следовательно, предполагалась бы исходная форма **dögele* или **dögelej*. Такая форма с конечным вторичным -*d* (< **-s*) могла бы бытовать в монгольском историческом языке или диалекте, близком к бурятскому языку, где в конце основ и абсолютном конце слов исторически **-s*(-) последовательно развился в -*d*(-) и, следовательно, аффиксы +*s* и +*d* слились в один аффикс +*d* (оглушающийся до +*t*) [Рорре, 1952, р. 70; Рорре, 1955, р. 122, 178, 179]. Чередование -*d*(-) и -*s*(-) отмечено в письменномонгольском языке [Владимирцов, 1929, с. 397, 378; Рорре, 1955, р. 109], с другой стороны, в диалекте уратов (совр. гор. округ. Уланчаб, Внутренняя Монголия) отмечено обратное развитие -*d*(-) > -*s*(-) [Тодаева, 1985, с. 94]. В настоящем случае нельзя определенно настаивать на том или ином варианте, который мог бы найти отражение в такой форме кыргызского этнонима.

Отдельного объяснения заслуживает расхождение начального согласного, представленного в основном как *t-*, но у кыргызов также *d-*. Для кыргызского языка не характерно сохранение исходного пратюркского инициального **d-*, который последовательно развивается здесь в *t-*, тогда как начальный *d-* стабильно наблюдается в монгольских заимствованиях с **d-* [Alimov, 2022, s. 291]. Процесс озвончения *t* > *d* в позиции перед сильным согласным в многосложных словах, отмеченный еще в среднемонгольском, характерен для юго-восточных и южных диалектов халхасского, а также для чахарского и ордосского языков [Рорре, 1955, р. 103–104; Тодаева, 1985, с. 94, 120]. В алтайском языке во всем диалектном разнообразии монгольские глухой *t-* и звонкий *d-* в начальной позиции не различаются и при заимствованиях передаются одним глухим *t-* [Рассадин, 1980, с. 28, 29]. Следовательно, есть основания думать, что формы этнонима с начальным *d-* в кыргызской номенклатуре проникли сюда **не** из среды населения Саяно-Алтая, а, по всей видимости, напрямую из монголоязычных сообществ, при этом как минимум одна из них, *döläs* (< **dö'eles*), к XVI в., когда уже смогла сложиться генеалогическая традиция, переданная в «Маджмӯ' ат-таварих».

Согласно «народной» этимологии, этноним *töölös* у алтайцев «произошел от имени прапредка, который при дележе наследства отца между братьями (двое других — Кочкор-Мундус и Чулум-Мундус) получил лишнего верблюда — *töö*», сводясь в таком объяснении к значению 'владеющие верблюдами' [Екеев, 2012, с. 79]. «Народная» этимология обычно формально объясняет текущую фонетику. Иными словами, данная версия возникла уже в состоянии существования долгого гласного (алт. *tõ* 'верблюд' < др.-тюрк. *tävā* id.), а не исходного монгольского комплекса -*VgV-*, что логично соответствует предположению об адаптации в тюркоязычной среде уже формы *tö'eles* ~ **tö'oles* (> **töläs*).

Следуя хронологии создания учтенных и перечисленных выше исторических памятников, содержащих упоминания форм этнонима, в монголоязычной среде лабиализация второго слога **tögeles* ~ *tö'eles* > *tö'oles* (миную



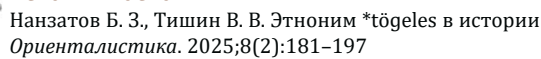
стадию **tögöles*, которая, вероятно, в «Алтан тобчи» является чисто орфографической, следуя нормам старомонгольского письма) должна была уже состояться в течение XIII в. и в конечном виде существовала вплоть до конца XVII в.

Для тюркских форм можно также установить, что наряду с формой *tölös*, которая развилась на Алтае не ранее XVII в. из *töläs* (рус. *телес*) < ср.-монг. **tö'eles* < **tögeles*, три разных формы одного монгольского этнонима разными путями проникли в среду кыргызов: (1) *dölös* < *döläs* (не позднее XVI в.) < ср.-монг. **dö'eles* < **dögeles*; (2) *dölöt* < **dölät* < ср.-монг. **dö'elen* < **dögeleñ* < **dögeles* (?); (3) *tölös* < **töjäläs* (не позднее XVII в.) < ср.-монг. **tö'eles* < **tögeles*. Все они проникли в тюркоязычную среду после того, как собственно в монгольских языках комплекс -*VgV*- развился -*ö'e*-, но до того, как он дал ассимиляцию второго гласного: -*ö'ö*- и, тем более, стянулся в долгий гласный. Г. Д. Санжеев показывает, что ко времени сложения ойратского «ясного письма» в середине XVII в. исходный /*ögä*/ писался как /*ö'ä*/, а в целом процесс преобразования двослогов в долгие гласные завершился в монгольских языках в течение XVII в. [Санжеев, 1977, с. 108, 116, 130–134].

По мнению Л. П. Потапова, «[т]елесы были скорее всего особым племенем, с присущим ему родовым составом» [Потапов, 1969, с. 29]. «Скорее всего, телесы оказались раздробленными между теленгитами, алтайцами и телеутами в силу чисто конкретных исторических причин», что косвенно подтверждается преданием, в котором упоминается, что они должны были покинуть свои места (видимо, у Телецкого озера) из-за набегов Кочкорбая, в котором угадывается реальный предводитель казахов, совершавший набеги на Алтай в 50-х гг. XVIII в. [Потапов, 1969, с. 28–29]. С этого времени может вестись отсчет миграций носителей этнонима *töölös* в среде алтайцев. Г. Н. Потанин отмечает еще группы как у алтайцев, так и у теленгитов, *Сары-тоёлёс* и *Кара-тоёлёс*; носители второго названия отмечены как живущие на урочище Пеле, на восточном берегу Телецкого озера [Потанин, 1893, с. 2, 9].

Л. П. Потапов приводит еще одно известие. Цинские войска после разгрома ойратов в январе 1755 г. «появились в долине р. Чуи и предложили чулушманским теленгитам и телесам перейти в подданство китайского императора». После отказа они «забрали с собой около 400 человек телесов со всем имуществом и юртами, кочевавших в верховьях речки Койды в районе Телецкого озера» [Потапов, 1969, с. 125]. По предположению Л. П. Потапова, впоследствии эти группы могли оказаться в составе тяньшаньских кыргызов [Потапов, 1969, с. 125–126]. Эти поздние миграции, не ранее середины XVIII в., однако, лишь отчасти могут быть соотнесены с распространением форм этнонима в Восточном Туркестане и Средней Азии.

Для точной локализации носителей этнонима *tёёлёс*, как он был отмечен в переписи 1897 г., когда в последний раз фиксировалась принадлежность к административно-родовым единицам, была подготовлена карта-схема, включающая территории алтайских дючин и чуйских волостей Бийского уезда.





В ее основу легли материалы переписи, обработанные и подготовленные к публикации С. П. Шевцовым [Шевцов, 1900, [прилож] с. 1–163], карта М. Лаврентьева [Лаврентьев, 1900]. Также для локализации аалов, заимок, деревень и сел были использованы материалы Топонимического словаря Республики Алтай [Топонимика..., 2022а; Топонимика..., 2022б; Топонимика..., 2022в; Топонимика..., 2022г; Топонимика..., 2022д; Топонимика..., 2022е; Топонимика..., 2022ж].

Источники XVI–XVII вв. дают основания утверждать, что, по крайней мере, в Восточном Туркестане в период еще до конца XVI в., существовала группа, название которой произносилось приблизительно как **tō(j)äläs*. Если упоминание в лондонской рукописи «Тавāрих-и гузйда-йи нуṣрат-нāма» в качестве деда по матери ‘Убайдуллāх султана некоего توالاس بيگي является достоверным, это, во-первых, снижает хронологическую веху бытования сообщества с таким названием, которое могло взаимодействовать с тюркоязычными племенами, образовавшими Узбекское ханство в начале XV в., во-вторых, показывает, что, вероятно, к этому времени, название еще не вполне произносилось с долгим гласным. Транскрипцию **tō(j)äläs* следует считать условной.

В свое время С. М. Абрамзон, анализируя генеалогические предания представителей групп *dōlōc* и *mōlōc* у кыргызов, пришел к предположению, «что предки прииссыккульской группы дёёлёсцев пришли на Иссык-Куль с юга, по всей вероятности, в середине XVIII в. В свою очередь южнокиргизские тёлёлёсцы предполагают, что их предки являются выходцами из южной части современного Синьцзяна» [Абрамзон, 1966, с. 167]. Важно отметить, что предания *dōlōc* говорят об откочевке их предка Толумана от «калмыцкого хана» [Абрамзон, 1966, с. 165, 166].

Это вполне объясняло бы происхождение форм с начальным *d-* из **dō’eles* и **dō’elel* под «калмыцким» влиянием, с промежуточной территорией бытования их носителей в Восточном Туркестане, где они появились, видимо, не позднее конца XVI в. Ойратский правитель Галдан Бошогту хан в 1679 г. завоевал Хами и Турфан, затем в 1680 г. — Кашгар, Яркенд и Хотан, с 1681 г. начал вторжения на территории казахов и кыргызов, взяв 1684 г. Ташкент и Сайрам, а в 1686 г. сражался под Андижаном [Miyawaki, Bai Cuiqin, Kyzlasov, 2003, p. 147]. В таком случае откочевка группы носителей имени *dōlōc* на Иссык-куль могла бы произойти не ранее этого времени — двух последних десятилетий XVII в.

Заключение

Суммируя изложенные результаты, предполагающие объяснение в историческом контексте фонетических процессов, приведших к появлению разнообразных форм одного этнонима, можно предложить следующие пути их развития.

(1) ср.-монг. **tögeles* ~ **tö’eles* (не позднее первой половины XIII в.) > **tö’öles* (не позднее середины XIII в.); при этом все формы единовременно бытовали в течение, по меньшей мере, всего XIII в.



(1.1) ср.-монг. *tögeles ~ *tö'eles (XIII в.) > тюрк. töläs (не позднее начала XVII в.) > алт. tölös;

(1.2) ср.-монг. *tögeles > *tö'eles (XIII в.) > тюрк. *töjäläs (не позднее XVII в.) > кырг. tölös;

(2) ср.-монг. *dögeles > ср.-монг. *dö'eles > тюрк. döläs (не позднее XVI в.) > кырг. dölös;

(3) ср.-монг. *dögeles (?) ~ *dögeled > *dö'eled > тюрк. *dölāt > кырг. *dölöt.

Скорее всего, процессы, представленные в подпунктах 1.1 и 1.2 отражают эволюцию одной формы в отношении разных групп одного исходного сообщества, разделившихся, вероятно, до начала XVII в., чтобы в русскоязычных текстах к началу XVII в. уже были зафиксированы варианты с долгим гласным.

Сокращение названий языков и диалектов

алт. — алтайский

калм. — калмыцкий

кит. — китайский

кырг. — кыргызский

рус. — русский

перс. — персидский

письм.-монг. — письменно-монгольский

ср.-монг. — среднемонгольский

тюрк. — тюркский

халх. — халха-монгольский

чаг. — чагатайский

Список литературы / References

1. Абрамзон С. М. Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области Китайской народной республики. *Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции*. Под ред. Г. Ф. Дебеца. Т. II. М.: АН СССР, 1959. С. 332–369 [Abramzon S. M. Kirghiz population of the Xinjiang Uyghur Autonomous Region of the People's Republic of China. *Proceedings of the Kirghiz archaeological and ethnographic expedition*. Ed. by G. F. Debets. Vol. 4. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1959, pp. 332–369 (in Russian)].
2. Абрамзон С. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. *Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции*. Под ред. Г. Ф. Дебеца. Т. IV. Фрунзе: АН СССР, 1960. С. 3–137 [Abramzon S. M. Ethnic composition of the Kirghiz population of Northern Kirghizia. *Proceedings of the Kirghiz archaeological and ethnographic expedition*. Ed. by G. F. Debets. Vol. 4. Frunze: USSR Academy of Sciences Publ., 1960, pp. 3–137 (in Russian)].
3. Абрамзон С. М. Из этнической истории кыргызов. *Туркологический сборник. К шестидесятилетию А. Н. Кононова*. Ред. кол.: С. Г. Кляшторный (отв. ред.), Ю. А. Петросян, С. С. Цельникер. М.: Наука, 1966. С. 165–167 [Abramzon S. M. From the ethnic history of the Kirghiz people. *Turkological collection. On the sixtieth anniversary of A. N. Kononov*. Ed. by S. G. Klyashtorny,



- Yu. A. Petrosyan, S. S. Tselniker. Moscow: Nauka, 1966, pp. 165–167 (in Russian)].
4. Валиханов Ч. Ч. Записки о киргизах. В: Валиханов Ч. Ч. *Собрание сочинений: в 5 т.* Т. II. Алма-Ата: Казахская Советская энциклопедия, 1985. С. 7–89 [Valikhanov Ch. Ch. Notes on the Kirghiz people. In: Valikhanov Ch. Ch. *Collected works: in 5 vol.* Vol. 2. Alma-Ata: Kazakh Soviet Encyclopedia, 1985, pp. 7–89 (in Russian)].
 5. Винников Я. Р. Родо-племенной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии. *Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции*. Под ред. Г. Ф. Дебеца. Т. I. Фрунзе: АН СССР, 1956. С. 136–181 [Vinnikov Ya. R. Tribal composition and allocation of the Kyrgyz people on the territory of Southern Kyrgyzstan. *Proceedings of the Kirghiz archaeological and ethnographic expedition*. Ed. by G. F. Debets. Vol. 1. Frunze: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1956, pp. 136–181 (in Russian)].
 6. Владимирцов Б. Я. *Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Введение и фонетика*. Л.: АН СССР, 1929 [Vladimirtsov B. Ya. *Comparative grammar of the Mongolian written language and the Khalkha dialect. Introduction and phonetics*. Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1929 (in Russian)].
 7. Долгих Б. О. *Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке*. М.: АН СССР, 1960 [Dolgikh B. O. *Clan and tribal composition of the peoples of Siberia in the 17th century*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1960 (in Russian)].
 8. Екеев Н. В. *Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы)*. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2012 [Ekeev N. V. *Problems of the ethnic history of the Altaians (research and materials)*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Publ., 2012 (in Russian)].
 9. [Лаврентьев М.] *Карта Алтайского округа ведомства кабинета его императорского величества составлена в чертежной главного управления округа, 1900 г. Масштаб 20 верст в английском дюйме*. Карту составил под руководством межевого инженера Лесневского землемер М. Лаврентьев; гравировал на камне Е. Корбин. Барнаул: Типо-Литография Алтайского округа, 1900 [Lavrentyev M.] *Map of the Altai District of the Department of the Cabinet of His Imperial Majesty compiled in the drawing room of the Main Administration of the District, 1900. Scale 20 miles in an English inch*. The map was compiled under the supervision of surveyor Lesnevsky by land surveyor M. Lavrentyev; engraved on stone by E. Korbin. Barnaul: Tipo-Lithography of the Altai District, 1900 (in Russian)].
 10. *Материалы по истории киргизов и Киргизии*. Отв. ред. В. А. Ромодин. Вып. I. М.: Наука, 1973 [Materials on the history of the Kyrgyz and Kyrgyzstan. Ed. by V. A. Romodin. Vol. I. Moscow: Nauka, 1973 (in Russian)].
 11. *Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений)*. Составители: С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин; отв. ред. Б. Сулейменов. Алма-Ата: Наука, 1969 [Materials on the history of the Kazakh khanates of the 15th–8th centuries (extracts from Persian and Turkic sources). Comp. by



- S. K. Ibragimov, N. N. Mingulov, K. A. Pishchulina, V. P. Yudin; ed. by B. Suleimenov. Alma-Ata: Nauka, 1969 (in Russian)].
12. Миллер Г. Ф. *История Сибири*. В 2 т. Т. II. М. — Л.: АН СССР, 1941 [Müller G. F. *History of Siberia* [in 2 vols.]. Vol. 2. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1941 (in Russian)].
 13. Потанин Г. Н. *Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876–1877 годах по поручению Императорского Русского географического общества*. Вып. IV: *Материалы этнографические*. СПб.: Типогр. В. Киршбаума, 1883 [Potanin G. N. *Essays on Northwestern Mongolia. Results of the journey, carried out in 1876–1877 on behalf of the Imperial Russian Geographical Society*. Issue. 4: *Ethnographic materials*. St. Petersburg: V. Kirshbaum Publ., 1883 (in Russian)].
 14. Потапов Л. П. *Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк*. Л.: Наука, 1969 [Potapov L. P. *Ethnic composition and origin of the Altaians. Historical and ethnographic essay*. Leningrad: Nauka, 1969 (in Russian)].
 15. Радлов В. В. *Из Сибири: страницы дневника*. Пер. с нем. К. Д. Цивинной, Б. Е. Чистовой; примеч. и послесл. С. И. Вайнштейна; топонимич. редакция, схемы маршрутов экспедиций и аннотир. указатель географич. названий Г. И. Донидзе; указатель этнич. названий Е. П. Батьяновой. М.: Наука, 1989 [Radlov V. V. *From Siberia: pages of a diary*. Transl. by K. D. Tsivina, B. E. Chistova; note and afterword by S. I. Weinstein; toponymic edition, expedition route maps and annotated index of geographical names by G. I. Donidze; index of ethnic names by E. P. Batyanova. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
 16. Рассадин В. И. *Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках*. М.: Наука, 1980 [Rassadin V. I. *Mongolic and Buryat borrowings in Siberian Turkic languages*. Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].
 17. Санжеев Г. Д. *Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов*. Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1977 [Sanzheev G. D. *A Linguistic introduction to the study of the history of writing of the Mongolic peoples*. Ulan-Ude: Buryat. book publishing house, 1977 (in Russian)].
 18. «Собрание историй» *Маджмӯ' ат-Тавāрīх*. Фотографическая репродукция отрывков рукописного текста, введение, указатели; подг. к изд. А. Т. Тагирджанов. Л.: Изд-во Ленигр. ун-та, 1960 [“Collected Stories”: *Majmū' al-Tawārikh*. Photographic reproduction of excerpts of handwritten text, introduction, indexes, edition by A. T. Tagirdzhanov. Leningrad: Leningrad University, 1960 (in Russian and New Persian)].
 19. Тодаева Б. Х. *Язык монголов Внутренней Монголии: Очерк диалектов*. М.: Наука, 1985.
 20. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 1: *Шебалинский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022а [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 1: *Shebalinsky District*. Ed. by N. V. Ekeyev. Gorno-Altai: BNU RA “Research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakova”, 2022 (in Russian)].
 21. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 2: *Онгудайский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»,



- 2022б [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 1. Shebalinsky District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
22. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 3: *Чемальский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022в [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 1: Chemalsky District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
23. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 5: *Усть-Коксинский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022г [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 5: Ust-Koksinsky District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
24. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 6: *Усть-Канский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022д [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 6: Ust-Kansky District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
25. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 9: *Улаганский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022е [Toponymy of the Altai Republic. Book 9: Ulagansky District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
26. *Топонимика Республики Алтай*. Кн. 10: *Кош-Агачский район*. Отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2022ж [Toponymy of the Altai Republic. Vol. 10: Kosh-Agach District. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai: BNU RA "Research Institute of Altaistics named after. S. S. Surazakova", 2022 (in Russian)].
27. Уманский А. П. *Телеуты и их соседи в XVII — первой четверти XVIII века: часть вторая*. Барнаул: Барнаул. гос. пед. ун-т, 1995 [Umansky A. P. *The Teleuts and Their Neighbors in the 17th — First Quarter of the 18th Century: Part Two*. Barnaul: Barnaul State Pedagogical University, 1995 (in Russian).]
28. Швецов С. П. *Горный Алтай и его население*. В 4 т. Т. 1: *Кочевники Бийского уезда*. Барнаул: Типо-Литография главного управления Алтайского округа, 1900 [Shvetsov S. P. *Mountain Altai and its population [in 4 vols.]*. Vol. 1: *Nomads of the Biysk District*. Barnaul: Tipo-Lithography of the Main Administration of the Altai District, 1900 (in Russian)].
29. Alimov R. On Some Criteria to Determine the Mongolian Borrowings in Kyrgyz. *Türkçe ve Moğolca Araştırmaları Sempozyumu: Sir G. Clauson ve Talat Tekin'in Katkıları Sempozyumu 28–29 Kasım 2022*. Yayına haz.: M. Ölmez, T. Karaayak. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2022, ss. 283–305 (in Turkish).
30. Altan tobči. *A Brief history of the Mongols by bLo-bzañ bsTan-'jin*. With a critical introd. by A. Mostaert and an editor's foreword by F. W. Cleaves. [Part II] Cambridge: Harvard University Press, 1952. (Scripta mongolica. Vol. 1).



31. Aubin F. Les mesures manuelles et par référence au corps chez les Mongols: Note de folklore juridique. *Mongolian Studies*. Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970, pp. 23–55 (in French).
32. Chen Hao. *A History of the Second Türk Empire (ca. 682–745 AD)*. Leiden: Brill, 2021 (Brill's Inner Asian Library. Vol. 40).
33. *Histoire des Mongols et des Tatares, par Aboul-Ghâzi Béhâdour Khân*. T. I. Texte. Publiée, traduite et annotée par le baron Desmaisons. Saint-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des sciences, 1871 (in Chaghatai).
34. Kempf B. On the origin of two mongolic gender suffixes. *Ural-altaische Jahrbücher (Neue Folge)*. 2006. Bd. 20. P. 199–207.
35. Ligeti L. *A Magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986 (in Hungarian).
36. Miyawaki J., Bai Cuiqin, Kyzlasov L. R. The Dzungars and the Torguts (Kalmuks), and the peoples of southern Siberia. *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. V: *Development in contrast: from the sixteenth to the mid-nineteenth century*. Ed. by Ch. Adle, I. Habib; co-ed.: K. M. Baipakov. Paris: UNESCO, 2003, pp. 141–180.
37. *Mongolian-English Dictionary*. Comp. by M. Haltod, J. G. Hangin, and S. Kassatkin, with F. G. Lessing as general editor. Berkeley: University of California Press, 1960.
38. *Mongolian-English Dictionary*. Comp. by Ch. Bawden. London: K. Paul International, 1997.
39. Pelliot P. *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, suivi de "Quelques noms turcs d'hommes et de peuples finissant en -ar (är), -ur (ür), -ir (ir)"*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949 (Œuvres posthumes de Paul Pelliot. II) (in French).
40. Poppe N. Plural suffixes in the Altaic languages. *Ural-Altaische Jahrbücher*. 1952. Bd. XXIV, pp. 65–83.
41. Poppe N. *Grammar of Written Mongolian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1954.
42. Poppe N. *Introduction to Mongolian Comparative Studies*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1955 (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne No. 110).
43. Ramstedt G. J. *Kalmükisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935 (in German).
44. Rashīd al-Dīn Fazl-āllah Hamedānī. *Jāmī al-Tawārīkh*. Publ. and comment. by Moḥammad Rawshan, Mostafa Mousavi. Vol. 1–4. Tehrān: Nashr āl-barz, 1373/1994 (in Persian).
45. Schöning C. Stammesnamen aus der Geheimen Geschichte der Mongolen. *Exploring the Eastern Frontiers of Turkic*. Ed. by M. Erdal, I. Nevskaya. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, S. 211–242 (Turcologica. 60).

Информация об авторах

Нанзатов Баир Зориктеевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия, Улан-Удэ; nanzatov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8012-2515>,

Тишин Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел истории, этнологии и социологии



HISTORY OF THE EAST

Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Ethnonym *Tögeles in the History
Orientalistica. 2025;8(2):181–197

Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ,
Россия; tihij-511@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7344-0996>.

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 06.03.2025; одобрена рецензентами
17.03.2025; принята к публикации 20.03.2025; опубликована 20.06.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Bair Z. Nanzatov — PhD (History), Senior Research Fellow, Department of history, ethnology and sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia; nanzatov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8012-2515>.

Vladimir V. Tishin — PhD (History), Senior Research Fellow, Department of history, ethnology and sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia; tihij-511@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7344-0996>.

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 06.03.2025; approved after reviewing 17.03.2025; accepted for publication 20.03.2025; published 20.06.2025.

The authors have read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST

Universal History

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

Исторические науки

УДК 394.1 + 94(510)"10/13" + 641.5(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-198-214>

Анализ культуры потребления лапши в период Сун на основе меню городских ресторанов

Алиса Станиславовна Солдатова

*Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия,
alisa.soldatova@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается культура потребления лапши в Китае в период Сун. Исследование опирается на источники, посвященные городской жизни того времени, и приведенные в них меню ресторанов, что дает возможность с разных сторон исследовать роль блюд из лапши в рационе городского жителя. В первой аналитической части статьи исследуется доля лапши среди общего количества описываемых блюд китайской кухни, уделяется внимание высказываниям современников о ней, прослеживается обособление лапши от других видов пищи. Вторая часть статьи посвящена анализу названий блюд из лапши, большая часть из которых содержит в себе информацию об используемых ингредиентах. На основе данных о ценах, общей популярности и распространенности тех или иных ингредиентов может быть установлено, насколько дороги были различные виды лапши, и кто мог являться их основным потребителем. Судя по частоте упоминаний, наиболее часто в блюдах использовались недорогие продукты, что указывает на горожан среднего достатка как на главных, хотя и не единственных, потребителей лапши.

Ключевые слова: лапша, рестораны, китайская кухня, культура потребления лапши, основные ингредиенты блюд из лапши, династия Сун

Для цитирования: Солдатова А. С. Анализ культуры потребления лапши в период Сун на основе меню городских ресторанов. *Ориенталистика*. 2025;8(2):198–214. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-198-214>.



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



The culture of noodles consumption in Song period, according to the restaurant menus of the time

Alisa S. Soldatova

State Academic University for Humanities, Moscow, Russia,
alisa.soldatova@gmail.com

Abstract. This article is focused on the research of the culture of noodles consumption in the Song China (960 — 1279 AD). The research is based on the texts, which describe the city life of the time and the restaurant menus. This enables a modern researcher to look at the role the noodles played in the diet of a city dweller of the Song period from different points of view. First, the article deals with the share the noodles dishes had among the other foods described in the texts and the opinion the contemporary people shared on it. The author concludes that the noodles were viewed separately from other types of food. Second, the article analyses the names of noodle dishes, which hint to the units used for their preparation. Considering the information about the prices of different products at the time, their popularity and their availability, it is possible to make a conjecture about the prices of certain noodle dishes as well as those who could afford them. Judging by the fact that the most frequently used ingredients were quite inexpensive, it is safe to suggest that their main consumers were the citizens of modest income.

Keywords: noodles, restaurants, Chinese cuisine, the culture of consumption of noodles, main ingredients of noodle dishes, Song dynasty

For citation: Soldatova A. S. The culture of noodles consumption in Song period, according to the restaurant menus of the time. *Orientalistica*. 2025;8(2):198–214. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-198-214> (in Russian).

Введение

Лапша — один из основных видов пищи в китайской кухне. Появление лапши как продукта питания в Китае обычно относят к периоду Хань и связывают в первую очередь с появлением и распространением каменных мельниц, которые сделали широко доступной технологию помола муки [Minxia Lu et. al, 2019, p. 292]. В последующие эпохи блюда из лапши и технологии их приготовления развивались и диверсифицировались. Конкретно период Сун является важной вехой истории потребления лапши в Китае, так как именно в это время за лапшой закрепляется иероглиф «мянь» (麵, современное написание — 面), а иероглиф «бин» (餅, в новой форме 饼), характерный для всех изделий из теста на пшеничной муке, перестает массово употребляться для ее обозначения [Huang, 2000, p. 482].



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



Хотя китайской кухне, в том числе кухне периода Сун, посвящено немалое количество англоязычных исследований, таких как, например, труды М. Фримана [Freeman, 1979] или Е. Н. Андерсона [Anderson, 1990], конкретно лапше обычно уделяется не очень много внимания — большое количество информации о ней содержит лишь работа о ферментации и технологиях приготовления пищи Х. Т. Хуана [Huang, 2000]. Тем не менее о конкретных ингредиентах кухни, которые используются при приготовлении блюд из лапши, написано достаточно много: существуют исследования, посвященные рыбе и морепродуктам С. Х. Уэста [West, 1987], говядине и другим видам мяса И. Юэ [Yue, 2022], овощам Х. Ли [Li, 1969].

Исследована также и культура потребления пищи периода Сун: С. Х. Уэст рассматривает явление ресторанной культуры и связь культуры потребления с театром [West, 1997], А. Монтанари [Montanari, 2020] и И. Юэ [Yue, 2017] говорят о формировании «идеологии потребления пищи». Частично рассматривает данное время Дж. Кишник в своей работе о вегетарианской кухне [Kieschnick, 2005]. Лапша активно упоминается в исследованиях используемых нами источников: у С. Х. Уэста в работе о «Дунзин мэнхуа лу» и ее влиянии на другие работы [West, 1985], у Д. Шаб-Ханке в труде о «Дучэн цзишен» [Schaab-Hanke, 2011]; вместе данный тип источников рассматривается в статье о «неофициальных региональных записях», то есть о текстах, посвященных городской жизни, К. Макерраса [Makerras, 1973]. Данное исследование ставит своей целью определить, какова была культура потребления лапши в городских питательных заведениях периода Сун, а именно выявить, какие существовали разновидности блюд из лапши, в каких местах они подавались, каков был основной круг их потребителей.

Для начала важно понять социальный контекст эпохи правления династии Сун. Для того времени были характерны одновременно быстрый экономический рост, вызванный в том числе либерализацией торговли и способствовавший урбанизации (важно, что ограничения на торговую деятельность в городах были заметно ослаблены, что способствовало также появлению множества различных питательных заведений) [Васильев, 2020, с. 136–137], и развитие сельского хозяйства, выразившееся в диверсификации рынка пищевых продуктов [Freeman, 1979, р. 145, 147]. Оба эти фактора сыграли большую роль в развитии китайской кухни того времени.

Также в период Сун сформировался сравнительно большой социальный слой условной «буржуазии». В данном контексте она определяется учеными как класс общества, которому доступна некоторая роскошь, например, употребление изысканной и сложной в приготовлении пищи. Эта «буржуазия» периода Сун состояла как из чиновников, владельцев земли, так и из богатых торговцев. Подобные люди были заинтересованы в развитии кухни, потому что она была важной частью их повседневной жизни [Montanari, 2020, р. 133]. Крайне распространены были различные точки питания, причем их посещение было обыденностью для городских жителей; некоторые семьи торговцев, судя по такому источнику, как «Дунцзин Мэнхуа Лу», обедали исключительно в ресторанах, а дома не готовили вовсе [Schaab-Hanke, 2011, р. 198].



Важным аспектом культуры потребления пищи периода Сун стало выделение региональных кухонь. Оно произошло из-за увеличения количества путешественников: в первую очередь — простых торговцев, во множестве разъезжающих по делам и даже основывавших региональные ассоциации в столицах для помощи своим землякам [West, 1997, p. 72], но также и чиновников, менявших место жительства в связи со сменой должности, а также путешествующих аристократов [Gernet, 1962, p. 133]. Для таких людей, которые вдали от дома скучали по привычной пище, начали создаваться специализированные рестораны. Так, например, в Кайфэне, столице Северной Сун, появились заведения, в которых подавали «южные» и «сычуаньские» блюда — это были две из трех основных кухонь того периода; третьей была родная для Кайфэна «северная». Лапша как продукт была характерна именно для северной кухни, основой для нее были пшеница и просо; южная кухня куда чаще использовала рис [Freeman, 1979, pp. 168–169]. Рестораны «северной кухни» тоже существовали — в Линьани, столице Южной Сун [Schaab-Hanke, 2011, p. 195]. Во многом через них лапша могла распространяться в более южных, «рисовых» регионах.

«Неофициальные региональные записи» — отдельный жанр литературы периода Сун

Отражение всех вышеупомянутых изменений, происходивших в стране в тот период, отражено в таком виде источников, как «неофициальные региональные записи». Эти произведения, обычно посвященные конкретному городу, описывают его обычаи, известные заведения и, в числе прочего, еду с точки зрения местного жителя; причем эти записи делались по собственному желанию, а не по долгу службы (как, например, писались отчеты чиновников), они часто содержат сведения о более скрытой стороне жизни в городе, например, о борделях и т. п. [Maskerras, 1973, p. 76–77]. Данный жанр зародился в первой четверти периода Южная Сун, начало которого было отмечено потерей Кайфэна как столицы империи¹, что способствовало распространению ностальгических настроений в обществе. Их выражением послужил первый текст данного жанра, «Дунцзин мэнхуа лу» (東京夢華錄, «Записи пестрых снов в Восточной столице», середина XII в.), принадлежавший перу Мэн Юаньлао (孟元老, личность автора и годы жизни неизвестны). Основными особенностями текста были небывалая ранее полнота (в нем присутствовала информация о внешнем виде города, обычаях его жителей, важных праздниках, а также о его коммерческой жизни), то, что он был написан по памяти [Wu, 1994, p. 51], а также достаточно простой — даже грубый — язык, который указывает на то, что автор данного произведения не был аристократом или ученым [West, 1985, p. 85].

«Дунцзин...» стала своего рода «каноном» жанра [Schaab-Hanke, 2011, p. 193], всколыхнув волну литературных подражаний, которые повествовали уже не о Кайфэне, но о столице Южной Сун — Линьани. К ним принадлежат

¹ Это случилось в 1127 г., когда город был захвачен чжурчжэньскими войсками во время войны с государством Цзинь.



такие источники, как «Дучэн цзишен» (都城紀勝, «Достопримечательности столицы»)², «Сиху лаожэнь фаньшен лу» (西湖老人繁勝錄, «Записи о великолепии [столицы] старика с озера Си»)³, и «Мэнлян лу» (夢梁錄, «Записи снов о столице»)⁴. Об их авторах известно крайне мало; вероятно, что авторы первых двух жили еще в период Южной Сун и, соответственно, имели возможность исследовать столицу, что и отразилось в их работах, в то время как автор «Мэнлян лу», как представляется, писал по памяти.

Все вышеупомянутые тексты построены по схожему принципу: они разделены на главы, которые содержат информацию отдельно об устройстве города, о праздниках, о ресторанах и других аспектах жизни. Именно в частях, посвященных ресторанам, содержатся сведения, послужившие материалом для данной статьи.

Замечу, что в данной статье не рассматривается текст «Улин цзюши» (武林舊事, «Старые дела Улина», вторая половина XIII в.) за авторством Чжоу Ми (周密), который часто относят к «региональным записям», поскольку он практически не уделяет внимания быту жителей города [Wai Tsui, 2021, p. 83, 85].

Опираясь на материал выбранных источников, возможно рассматривать потребление лапши в данный период с разных сторон. С одной стороны, авторы данных текстов зачастую выражали свое мнение о том, насколько популярен тот или иной вид пищи среди жителей города или насколько дороги определенные блюда; следя за частотой появления тех или иных продуктов в тексте, также возможно определить популярность и место конкретных блюд из лапши среди многообразия китайской кухни. С другой стороны, немало информации можно получить, исследуя состав упоминаемых в источниках блюд и встраивая их в общий контекст потребления пищи периода Сун. В данной работе будут рассмотрены оба эти аспекта.

Лапша с точки зрения современников

В данной части исследования каждый источник будет рассмотрен в хронологическом порядке на предмет отображения потребления лапши.

В «Дунцзин мэнхуа лу» блюда из лапши упоминаются сравнительно нечасто: в нем говорится о двенадцати видах блюд, одно из которых встречается дважды — это так называемые *цзизы* (棋子, «шахматные фигурки»), клецки из пшеничной муки, которые обычно причисляются к лапше [Huang, 2000, p. 486]. Все они присутствуют в четвертом цзюане, в секции, посвященной описанию ресторанов Кайфэна (*шидянь*, 食店). Согласно тексту, лапшу подают как в ресторанах *фэньча*⁵, так и в заведениях, специализирующихся

² Написан в первой половине XIII в., автор — человек по фамилии Чжао (趙), подписавшийся псевдонимом «Гуаньпу найдэ вэн» (灌圃耐得翁).

³ Написан в середине XIII в., имя автора неизвестно.

⁴ Написан во второй половине XIII в. или позже, автор — У Цзыму (吳自牧, годы жизни неизвестны) [West, 1985, p. 101].

⁵ Судя по всему, в период Северной Сун термин *фэньча* применялся просто к любым большим ресторанам, а в период Южной стал обозначать скорее рестораны, подающие преимущественно блюда из пшеничной муки [West, 1997, p. 70, 71].



на сычуаньской или южной кухне. То есть, несмотря на то что пшеница в период Сун считалась «северным» злаком, благодаря развитой и свободной торговле блюда из пшеничной муки были известны по всей территории Китая среди тех слоев населения, которые могли регулярно приобретать продукты на рынке или ходить в ресторан [Мэн, 2021, с. 116]. Тем не менее об их популярности судить не приходится: всего различных блюд, которые можно встретить в столице, в данном тексте упоминается не меньше сорока видов, что ставит лапшу в достаточно низкую позицию в общей системе кухни того времени.

Схожим образом ситуация отражена и в «Дучэн цзишен»: всего видов блюд упоминается восемнадцать, однако и общее количество описываемой пищи растёт, доходя практически до шестидесяти видов. Согласно тексту, лапшу подают в заведениях *фэньча*, *наньши* («ресторан южной кухни») а также в *цаймяньдянь* (菜麵店, «ресторан овощной лапши») — все эти заведения, судя по источнику, специализируются на подаче именно блюд из лапши; один вид данной пищи также упоминается в меню «Цзюйчжоу фаньдянь» (衢州飯店, «гостиница Цзюйчжоу»). И про *цаймяньдянь*, то есть про целый вид ресторанов, и про «Цзюйчжоу» автор отзывается как о не очень уважаемых заведениях с плохим обслуживанием [Гуаньпу Найдэ Вэн, 1982, с. 6–7], что, вероятно, говорит о восприятии лапши как части рациона простых людей.

Несколько другие результаты даёт изучение «Сиху лаожэнь фаньшен лу» и «Мэнлян лу». В «Сиху...», произведении достаточно кратком, на более чем сотню описанных блюд приходится всего пять, которые можно с точностью определить как лапшу [Мэн, 1982, с. 6, 11]. Впрочем, данный текст не стоит считать надёжным источником, поскольку он наполнен диалектизмами, а также явно подвергался изменениям в более поздние эпохи [West, 1985, р. 101]. В «Мэнлян лу» же упоминаний о лапше всего тридцать девять, однако количество упомянутых блюд превосходит три сотни. Можно предположить, что такое резкое снижение доли блюд из лапши среди общего их количества обусловлено нахождением государства на юге, в «рисовом» регионе, а также возросшей в то время популярности риса *чампа*, который за счет высокой урожайности [Barker, 2011, р. 185] обеспечивал больший, чем ранее, процент населения доступным источником питания.

Вместе с тем не стоит пренебрегать тем фактом, что в «Мэнлян лу» ресторанам, специализирующимся на подаче лапши (*мяньшидянь*, 麵食店), отведена достаточно большая секция в шестнадцатом цзюане, по объёму уступающая самой крупной секции — про рестораны *фэньча*, но превосходящая, например, «чайные»; от всего цзюаня она составляет около 1/6 части по объёму. Комментарии относительно цены или класса подобных *мяньшидянь* отсутствуют, однако сам факт их появления как отдельной группы символизирует определенное выделение лапши в обособленный род блюд [У, 2004, с. 240–243].

Таким образом, на основе анализа источников невозможно говорить об устойчивых тенденциях в области потребления лапши или ее положения в системе китайской кухни периода Сун. Заметно, что с течением времени доля блюд из лапши снижается, однако в то же время появляются специали-



зированные рестораны, которые подают только лапшу, иногда — исключительно лапшу определенного вида, что говорит об ее дальнейшем выделении в самостоятельный род пищи.

Единственный комментарий из «Дучэн цзишен» не дает основания предполагать, что лапша была исключительно пищей для населения невысокого статуса. Наоборот, с учетом того, что некоторые авторы исследуемых источников были людьми высокого достатка, как, например, Мэн Юаньлао [West, 1985, p. 87], можно заключить, что лапша употреблялась всеми слоями населения, которые посещали городские рестораны и закусочные различных ценовых категорий.

Анализ названий блюд из лапши

Названия всех блюд из лапши, упоминаемых в источниках, построены по схожему принципу. Обычно они состоят из двух частей: какого-либо характерного свойства блюда (чаще всего это один или несколько основных ингредиентов) и вида лапши. Этот раздел работы посвящен преимущественно разбору первой части названий, поскольку в них содержится большой пласт информации, связывающий лапшу с остальной китайской кухней, характерной для этого периода, но будет прокомментирована также и вторая часть, то есть виды лапши.

В числе названий преобладает *мян* (麵), уже упоминавшийся выше, который обозначает нейтральную лапшу. Следующее по частоте упоминаний наименование — *тао* (淘), вероятно, производная от *лэнтао* (冷淘), холодного супа с лапшой, известного, в первую очередь, благодаря посвященному ему стихотворению танского поэта Ду Фу [Owen, 2016, p. 128]. Затем — *цицзы*, шахматные фигурки. Следующим идет название *дао* (刀), которое буквально переводится как «нож»⁶; затем — лапша *цзиндай* (經帶)⁷. Очень интересно появление производного наименования *таомянь* (淘麵), а также единичное появление названия *танбин* (湯餅), обозначающего вид лапши, появившийся, вероятно, еще в период Хань [Knechtges, 2002, p. 770]. Важно отметить, что *танбин* упоминается как самостоятельное блюдо, а не вид; таким же образом упоминаются *цзиндай* и иногда *цицзы* и *лэнтао*. То есть, доступные публике виды лапши были достаточно разнообразны.

Впрочем, куда большее разнообразие присутствует все же в первой половине названий: это либо ингредиенты, либо способы приготовления, либо образные сочетания. Обратимся в первую очередь к ингредиентам.

Их можно разделить на три категории:

- 1) мясо, рыба и морепродукты;
- 2) овощи;
- 3) специи.

⁶ О принадлежности дао к лапше см.: [West, 1997, p. 92]; комментарий редактора см.: [Мэн, 2021, с. 117].

⁷ Полностью записанные рецепты данного блюда, подтверждающие его принадлежность к лапше, присутствуют в книгах периода Юань, например, в энциклопедии «Цзюйцзя биюн шилэй цюаньцзи» [Цзюйцзя..., 1986, с. 114].



Количество блюд с одним из упомянутых видов, каким-либо сочетанием двух или трех из них, а также общее количество упоминаний блюд каждого вида приведены в таблице 1, отображающей общую статистику по всем «первым половинам» названий.

Таблица 1

Tabl. 1

Ингредиенты блюд из лапши периода Сун
The ingredients of the noodles dishes of the Song period

Ингредиент	Только с мясом	Только с овощами	Только со специями	С мясом и специями	С мясом и овощами	С овощами и специями	С мясом, овощами и специями	С «поддельным» мясом	Без дополнительных ингредиентов/ неизвестно	Общее количество блюд из лапши
Количество видов блюд	18	4	7	5	1	3	1	5	16	60
Блюд всего	21	5	9	5	1	3	1	5	29	78

Составлено по: [Мэн, 2021; Гуаньпу Найдэ Вэн, 1982; У, 2004; Мэн, 1982].

Как можно заметить, мясо является наиболее часто используемым видом ингредиентов: видов блюд с его использованием насчитывается в общей сложности 25, в то время как блюд с овощами, специями или и тем, и другим — 21 (о теме «поддельного» мяса будет сказано позднее, и в эти подсчеты оно не входит). Немалую долю от всех блюд составляют и те, чей состав не был раскрыт в источниках; тем не менее из их названий также можно извлечь некоторое количество информации. Каждой из данных групп будет посвящен отдельный раздел.

Мясо, рыба, морепродукты

В первую очередь стоит отметить, что употребление мяса в Китае было обыденностью не для всех групп населения. Оно было слишком дорогим для крестьян и простых горожан, которые могли позволить себе его только по праздникам и поэтому по большей части полагались на растительные белки, и входило в ежедневный рацион лишь людей высокого достатка; такая ситуация сохранялась вплоть до XX века [Simoons, 1991, p. 293, 295].

Однако и виды животного белка отличались друг от друга по цене и статусу в глазах современников. В используемых источниках упоминается несколько видов: чаще всего просто «мясо» (肉, *жоу*) — 8 раз, немного реже курица — 6 раз, а также рыба и креветки — по 5 раз, включая одно упоминание «рыбы-мандаринки», еще реже баранина — 3 раза; по одному разу упоминаются свинина, гусятина и потроха.



Вероятнее всего, под «мясом» подразумевается свинина [Freeman, 1979, p. 154]. Соответственно, всего она упоминается в текстах 9 раз. Это интересно в контексте того, что именно она была самым распространенным и дешевым видом мяса в период Сун. Об ее дешевизне свидетельствуют строки из стихотворения Су Ши «Чжужоу сун» (猪肉颂, «Ода свиному мясу»): «В Хуанчжоу хорошая свинина продается по цене грязи» [Су, 2021]; а также тот факт, что в одном Ханчжоу было два отдельных рынка свинины [Freeman, 1979, p. 149]. В то же время свинина среди высших слоев общества того периода была непопулярна и считалась «нечистым» видом мяса [Yue, 2017, p. 126].

Говоря о курице, стоит сказать, что всех видов птицы в Китае периода Сун было в достатке, и она достаточно часто использовалась в готовке [Anderson, 1990, p. 68]. То же можно отнести и к рыбе: она во множестве продавалась в обеих столицах [West, 1987, p. 596–597], и некоторые деятели этого времени, например поэт Лу Ю, высказывались о ее дешевизне (по: [Chang, Smythe, 1981, p. 119]).

В то же время конкретные виды рыбы, как раз такие, как рыба-мандаринка, входили скорее в ранг деликатесов, чем простой пищи; то же иногда говорят и о креветках [West, 1987, p. 633].

Последний вид мяса, который стоит рассмотреть, — это баранина. Мнения о частоте ее употребления среди исследователей расходятся. Так, некоторые считают ее дорогой, говоря, что ввиду потери большей части северных территорий, пригодных для разведения овец, Китай династии Сун был вынужден покупать баранину у своих северных соседей, государства Ляо, что сильно повышало цену на это мясо [Yue, 2017, p. 125]. В то же время другие ученые приводят баранину как пример простого и часто встречающегося вида мяса [Freeman, 1979, p. 154; Anderson, 1990, p. 68]. Все они отмечают популярность баранины среди высших слоев общества: ее регулярно подавали императору во дворце (а свинину, например, не подавали вовсе), о ней восторженно высказывались многие деятели того времени [Yue, 2022, p. 343].

Интересно также появление потрохов неопределенного животного в составе блюда из лапши. Что интересно, судя по всему, это не говорит о бедности его потребителей, как можно было бы предположить: в период Сун потроха различных животных, в том числе бараньи, использовались для приготовления пищи и в известных ресторанах [Freeman, 1979, p. 151–152, 160; Wang, Wang, 2022, p. 176].

Таким образом, подводя итог данной части, стоит отметить общую диверсифицированность используемых в приготовлении блюд из лапши видов мяса, а также преобладание более дешевых их видов.

Овощи

Блюда, предполагающие наличие в составе овощей, в используемых источниках упоминаются десять раз. Всего представлены два вида: ростки бамбука — в подавляющем большинстве случаев (7 раз), и неопределенные «овощи», встречающиеся 3 раза.

Появление бамбука в таком количестве достаточно логично: его побеги употреблялись в Китае в пищу с древних времен, причем как высокопостав-



ленными лицами (с том числе императорским дворцом), так и простыми людьми, хотя в большом количестве они произрастали только на южных территориях страны [Simoons, 1991, p. 163]; стоит заметить, что все их упоминания приходятся на «Мэнлян лу», источник, повествующий о Линьань, столице Южной Сун.

Существуют и свидетельства о популярности и цене побегов бамбука того периода. Например, поэт Су Ши утверждал, что не сможет прожить ни дня без бамбука [Yun, 2018, p. 59]. По мнению историка сельского хозяйства Юй Вэйцзе, тогда бамбук был одним из основных видов пищи, употребляемых буддийскими монахами в Ханчжоу [Кубо, 2018, с. 79].

Говоря об овощах в общем, стоит отметить, что они всегда были очень важной частью рациона жителей Китая, причем, чем беднее был человек, тем большую роль они играли в его жизни. У крестьян и бедняков практически все питательные вещества приходились именно на долю овощей (а также бобов) и злаков [Sterckx, 2006, p. 6]. Известно также, что конкретно в период Сун в высшем обществе наблюдается некоторое отвращение к овощам, их начинают называть грубыми и безвкусными [Freeman, 1979, p. 154]. Возможно, это одна из причин их редкого появления в источниках.

«Поддельное» мясо

Самостоятельной группой ингредиентов блюд из лапши является «поддельное» мясо. Оно встречается в источниках пять раз, в таких блюдах, как «Шуаюймянь» (耍魚麵, «Лапша с шуточной рыбой»), «Сугутоумянь» (素骨頭麵, «Вегетарианская лапша с костями»), а также три вида лапши с мясом (бараниной, рыбой и угрем), перечисленные как часть меню вегетарианского ресторана [У, 2004, с. 240–243].

О составляющих этого «мяса» в тексте не сказано. Тем не менее известно, что имитации различных видов мяса в период Сун изготавливались по нескольким причинам. С одной стороны, в то время была достаточно распространена практика создания «шуточной» еды с обманывающими покупателя названием и внешним видом. Важно отметить, что подобные блюда обычно имели в своем названии иероглиф «цзя» (假, то есть «поддельный»), которого нет в названиях, рассматриваемых нами. «Поддельное мясо» такого рода зачастую изготавливалось с использованием других видов мяса, а не вегетарианских ингредиентов, и было призвано поразить публику мастерством повара [West, 1997, p. 98–99]. Возможно, «Лапша с шуточной рыбой» как раз относится к данной категории блюд — соответственно, о ее составе нельзя сказать ничего определенного. С другой стороны, в названиях еще четырех блюд подчеркивается не «поддельная», а вегетарианская составляющая. Известно, что в период Сун существовала некоторая прослойка людей, употребляющих исключительно вегетарианскую пищу, и для их нужд в том числе открывались соответствующие заведения общественного питания: вегетарианские рестораны упоминаются уже в «Дунцзин мэнхуа лу» [Мэн, 2021, с. 116]. Вероятно, технология создания имитации мяса появилась еще при династии Тан, когда на банкете у одного чиновника гостям подали мясо, сделанное из соевых бобов [Lu, 2002, p. 95]. Она не была утрачена и в период



Сун, вегетарианскую пищу могли подавать также в монастырях, где «мясо» делали из овощей [Lott-Lavigna, 2019]; в «Шаньцзя Цингун» также записан рецепт приготовления «поддельного жареного мяса» из бутылочной тыквы, отрубей и жира [Чэнь et al., 1936, с. 26]. С большой вероятностью четыре других блюда этой категории относятся как раз к подобным рецептам.

Специи

Последняя категория используемых продуктов — специи. Блюда, где они вынесены в название, всего 15. Из них 9 раз упоминается приправа цзи (обозначается иероглифом 齏), 4 раза — «кора дерева тунга» (桐皮, «тунпи»), 2 раза — имбирь и слово «соленый», и 1 раз — слово «острый».

Узнать точно, что подразумевал под собой иероглиф «цзи», не представляется возможным. Некоторые исследователи считают, что он обозначал, в первую очередь, чеснок [Yue, 2017, p. 119]. Словарь Канси упоминает такие значения, как имбирь, чеснок, кислый соус, нарезанная курица или мясо в уксусе (возможно, ферментированное), а современный словарь китайского языка «Ханьдянь» предлагает значения «мелко нарезанные имбирь, чеснок, душистый лук» и просто «смесь специй» [汉典: [сайт]. URL: <https://www.zdic.net>]. Соответственно, вероятнее всего, цзи было собирательным названием для простых специй: чеснок, имбирь, лук всегда активно использовались в китайской кухне [Rivlin, 2001, p. 952; Simoons, 1991, p. 370–371; Li, 1969, p. 258].

Интересно также и одно сочетание, в котором употребляется иероглиф «цзи», а именно *жуцзи*, где иероглиф «жу» (乳) обозначает молоко или молочные продукты. Известно, что данный вид пищи не являлся характерным для китайской кухни; молочные продукты лишь изредка употреблялись в высших слоях общества и были в принципе практически недоступны простому населению [Huang, 2002, p. 815].

Не меньшую загадку представляет и сочетание *тунпи*, которое логично было бы перевести как «кора дерева тунга». Что конкретно подразумевается под этим, неизвестно. Стивен Уэст, к примеру, придерживается мнения, что оно обозначает способ приготовления лапши, а не ингредиент, отождествляя его с названием *туньпимянь* (豚皮麵) — тонкой лапшой из рисовой муки [West, 1997, p. 92]. Тем не менее ни в одном из указанных здесь источников не используется иероглиф «тунь» (豚); более того, все обозначения видов лапши в исследуемых источниках ставятся в конец названия блюда — так, например, ставится достаточно редкое двойное название *таомянь* (淘麵) в таком блюде, как *сунь таомянь* (筍淘麵, т. е. «таомянь с ростками бамбука»). Однако сочетание *тунпи* может ставиться и в начало названия, как, к примеру, в блюде *тунпи шукуай мянь* (桐皮熟膾麵, «лапша с корой тунга и фаршем»). Таким образом, автору представляется наиболее вероятным, что слово *тунпи* обозначает ингредиент.

Тем не менее современное название этого загадочного дерева «тун» нам неизвестно. Современные словари предлагают достаточно большой выбор деревьев различных семейств, которые могут обозначаться данным иероглифом, так же, как и словарь Канси.; однако ни одно из этих деревьев не



имеет съедобной коры. В то же время об использовании *тунпи* в пищу в период Сун известно не только из рецептов лапши: тогда же появляется трактат об этом растении «Тунпу» (桐譜), в котором упоминается, что кора *тун* может использоваться как лекарство, а также для еды. Об употреблении ее в пищу можно судить, основываясь на двух предложениях: «其花飼豬，肥大三倍。然其皮葉亦有效於人也» [Чэнь, 1981, с. 7], перевод которых, вероятно, обозначает примерно следующее: «Его цветами откармливают свиней, от них они жирнеют в три раза. Но его кора и цветы также оказывают эффект на людей». Следовательно, можно сделать вывод, что эти растения использовались и в пищу, и в сельском хозяйстве.

Подобно другим вышеупомянутым специям, слово «острый» также не может дать нам четкого понимания используемых продуктов. В китайской кухне с древности использовалось большое количество различных специй, дающих острый вкус — это, например, лук, кассия, имбирь, сычуаньский перец и др. [Huang, 1990, p. 145]; определить, какие именно подразумевали в данном случае, не представляется возможным.

Единственные четко определенные «специи» в данном случае — это соль, одна из семи необходимых вещей в любом хозяйстве, по мнению У Цзыму [Freeman, 1979, p. 151], и имбирь — одна из основных специй китайской кухни [Simoons, 1991, p. 370–371].

Интересно отметить, что все используемые для приготовления лапши специи, вероятно, достаточно просты, хотя и упоминаются в названиях блюд.

Лапша, в названии которой отсутствуют ингредиенты

Последняя категория блюд из лапши, которую важно рассмотреть — это блюда, в чьих наименованиях не указаны дополнительные ингредиенты, а приведена другая информация или не указано ничего вовсе. Всего их 16 видов, но упоминаются в источниках они 29 раз, что делает их наиболее распространенной категорией блюд из всех.

Данные названия можно разделить на три вида: родовые понятия и отдельные виды лапши, о которых было сказано ранее, способы приготовления (в т. ч. указания на внешний вид изделия), а также абстрактные концепции.

К названиям, которые включают в себе отсылки на способ приготовления, внешний вид или какие-либо другие качества блюда, относятся 8 блюд, таких как, например, *иньсы лэнтао* (銀絲冷淘, тонкая лапша в холодном бульоне⁸), *худемань* (蝴蝶麵, лапша в виде бабочек), *хуэйдао* (回刀, «вернувшаяся в котел лапша») и др. Можно предположить, что в случае с первой и второй категорией названий, в блюдах просто нет каких-либо особых ингредиентов, которые были бы достойны упоминания в текстах.

Самую большую сложность для интерпретации представляет третья категория блюд: те, названия которых представлены абстрактными концепциями. В данном случае это названия *саньсянь* (三鮮, дословно «три свежести», упоминается 4 раза: 3 раза как название для простой лапши, один раз — как *цицзы*), *цибао цицзы* (七寶棋子, «цицзы семи сокровищ», 2 раза),

⁸ Буквально «холодная лапша в виде серебряных нитей».



байхуа цзицзы (百花棋子, «цзицзы ста цветов», 2 раза), а также *цзячан саньдао-мьянь* (家常三刀麵, «домашняя лапша саньдао»), которая упоминается единожды.

Если в случае с *байхуа* еще можно предположить, что в лапшу действительно добавляли цветы, так как подобное сочетание могло использоваться в таком значении — к примеру, в период Тан существовали пирожные с цветами *бахуа гао* (百花糕) [Kirker, Newman, 2016, p. 38], то этого нельзя сказать о других блюдах.

Так, сочетание *саньсянь* определенно предполагает использование неких трех продуктов, однако каких — неизвестно. Это достаточно известное сочетание, которое часто употребляется и в современной китайской кухне; обычно его переводят как «Три деликатеса». Тем не менее в зависимости от блюда оно может обозначать совершенно различные тройки ингредиентов, например, овощей, морепродуктов и др. [Amenador, Wang, 2022, p. 8].

О *цибао* можно сказать не больше. Данное выражение, происходящее из буддизма, было сравнительно распространено в классическом Китае, в том числе в период Сун, в том числе и в отношении еды. Например, известен состав блюда *цибао увэй чжоу* (七寶五味粥, «каши семи сокровищ и пяти вкусов») [Яо, 2007, с. 4], в источниках также встречаются упоминания «чая семи сокровищ» и «рагу семи сокровищ» [汉典: [сайт]. URL: <https://www.zdic.net>]. Однако отдельных упоминаний о составе *цибао цзицзы* в текстах того периода нет.

Саньдао же, буквально переводимое как «три ножа», имеет несколько исторических значений. С одной стороны, так называли начальника округа в средневековом Китае; с другой стороны, сейчас термином *саньдао* также называют один из видов рыб семейства морвонговых (конкретно вид *Goniistius zonatus*). Сочетание *саньдаомьянь* (三刀麵, то есть «лапша саньдао») также закреплено за свадебной традицией округа Шаньло провинции Шаньдун, когда молодая жена, впервые готовящая на кухне семьи мужа, должна определенным образом разрезать лапшу [Ван, 1995]. Разумеется, подобные разрозненные сведения не дают возможности составить представление о составе блюда.

Выводы

Таким образом, первый вывод, который можно сделать: культура потребления лапши в период Сун развивалась на всем его протяжении и отличалась определенной сложностью; об этом говорят как появление специализированных лапшичных заведений, так и увеличение общего разнообразия блюд. Тем не менее лапша не выросла в популярности за данный период, поскольку доля блюд из нее вовсе не увеличилась в сравнении с долей других видов пищи.

Как виды самой лапши, так и используемые ингредиенты при изготовлении блюд из нее отличались значительным разнообразием. В наибольшей степени использовалось мясо, причем чаще всего — свинина; интересно, что при изготовлении блюд из лапши упор делался, видимо, на недорогие и доступные ингредиенты, поскольку более дорогостоящие виды пищи и деликатесы (баранина, рыба-мандаринка, молоко) упоминаются очень



редко. Наоборот, чаще всего использовались простые специи, простые овощи (как, например, ростки бамбука), простое мясо.

Если по высказываниям авторов исследуемых произведений нельзя было определить основных потребителей блюд из лапши, то благодаря анализу их составляющих можно предположить, что основу потребительской базы составлял средний класс населения, а именно люди, которые могли позволить себе не только поход в ресторан, но и блюдо с мясом, но также предпочитали не тратить деньги на баранину или другие изыски. Важной частью базы также были и люди сравнительно низкого достатка — об этом свидетельствуют высказывания автора «Дучэн цзишен» и наличие рецептов овощной лапши, а также ресторанов, подающих исключительно ее. Одновременно с этим важно отметить и присутствие лапши в рационе вегетарианцев, людей с большой долей вероятности образованных и не бедных.

Список литературы / References

1. Ван Бинчжи 王炳智. Саньдаомянь “нань” синьянь 三刀面“难”新娘; (Лапша саньдао молодой жены). *Пэнжэнь чжиши 烹调知识*. 1995. № 7. С. 16–17 (на кит. яз.) [Wang Bizhi. Sandaomian “nan” xinniang (Young Wife’s “Hard” Sandao Noodles). *Pengren zhishi*. 1995. No. 7, pp. 16–17 (in Chinese)].
2. Васильев С. А. Ранняя модернизация в Китае в эпоху Сун. *Вопросы теоретической экономики*. 2020. № 3. С. 130–156 [Vasiliev S. A. Early Modernisation in China during Song period. *The Issues of Theoretical Economics*. 2020. No. 3, pp. 130–156 (in Russian)]
3. Гуаньпу найдэ взн 灌圃耐得翁. Дучэн Цзишен 都城纪胜 (Достопримечательности столицы). Пекин: Чжунго шанъе чубаньшэ 北京: 中国商业出版社. 1982 (на кит. яз.) [Guanpu Naide Weng. *Ducheng jisheng (Splendors of the Capital, Highlighted)*. Beijing: Zhongguo shangye chubanshe, 1982 (in Chinese)].
4. Кубо Т. 久保辉幸. Сун ицянъ чжулэй пулу дэ циюанъ юй дуоянхуа танъси 宋以前竹类谱录的起源与多样化探析 (Происхождение и диверсификация трактатов о бамбуке в пре-сунскую эпоху). *Чжуцзы сюэбао 竹子学报*. 2018. Т. 37. № 4. С. 74–81 (на кит. яз.) [Kubo T. Song yiqian zhulei pulu de qiyuan yu duoyanghua tanxi (Origin and Diversification of Chinese Bamboo Treatises in the pre-Song Dynasty). *Zhuzixuebao*. 2018. Vol. 37. No. 4, pp. 74–81 (in Chinese)].
5. Мэн Юаньлао 孟元老. Дунцзин мэнхуа лу 东京梦华录 (Записи неспрых снов о восточной столице). Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ 郑州: 中州古籍出版社. 2021 (на кит. яз.) [Meng Yuanlao. *Dongjing menghua lu (Record of Dreaming of Hua in Eastern Capital)*. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 2021 (in Chinese)]
6. Мэн Юаньлао 孟元老. Сиху лаожэн фаньшен лу 西湖老人繁胜录 (Записи о великолепии [столицы] старика с озера Си). Пекин: Чжунго шанъе чубаньшэ 北京: 中国商业出版社, 1982 [Meng Yuanlao. *Xihu laoren fansheng lu (The Old Man of West Lake’s Records of Multitudinous Splendors)*. Beijing: Zhongguo shangye chubanshe, 1982 (in Chinese)].
7. Су Дунпо 苏东坡. Су Дунпо цюанъ цзи лю 苏东坡全集六 (Полное собрание сочинений Су Дунпо. Т. 6). Гл. ред. Цзэн Цзаочжуан 曾枣庄, Шу Даган 舒大刚.



- Пекин: Чжунго тушу 北京: 中国图书, 2021 (на кит. яз.) [Su Dongpo. *Complete Collection of Works of Su Dongpo*. Vol. 6. Ed. by Zeng Zaozhuang, Shu Dagang. Beijing: Zhongguo tushu, 2021 (in Chinese)].
8. У Цзыму 吳自牧. *Мэнлянь лу* 夢梁錄 (*Записи снов о столице*). Сиань: Саньцинъ чубаньшэ 西安: 三秦出版社, 2004 (на кит. яз.) [Wu Zimu. *Mengliang lu (A Record of the Millet Dream)*. Xian: Sanqin chubanshe, 2004 (in Chinese)].
 9. Ханьдянь 漢典 (*Словарь классического китайского*). — Электронный ресурс. URL: <https://www.zdic.net> (дата обращения: 01.09.2024) (на кит. яз.) [*Handian (The Dictionary of Classical Chinese)*. — Available from: URL: <https://www.zdic.net> (accessed: 01.09.2024 (in Chinese))].
 10. Цзюйцзя биюн шилей цюаньцзи (иньши лей) (居家必用事类全集 (饮食类)) (*Полное собрание знаний о необходимых в быту вещах (еда и напитки)*). Гл. ред.: Цю Пантун 邱庞同. Пекин: Чжунго шанъе чубаньшэ 北京: 中国商业出版社, 1986 (на кит. яз.) [*Jujia Biyong Shilei Quanjì (Yinshi Lei)*. Ed. by Qiu Pantong. Beijing: Zhongguo Shangye Chubanshe, 1986 (in Chinese)].
 11. Чэнь Дасоу 陈达叟, Лин Хун 林洪, Цзя Мин 贾铭. *Бэньсинь чжай шуши пу, Шанъцзя цингун, Иньши сючжи* 本心斋蔬食谱、山家清供、饮食须知 (*Собрание овощных рецептов Бэньсинь, Чистые подношения горных домов. Все, что надо знать о еде и питье*). Шанхай: Шанъу иньшу гуань 上海: 商务印书馆, 1936 (на кит. яз.) [Chen Dasou, Lin Hong, Jia Ming. *Benxin zhai shushi pu, Shanjia qingong, Yinshi xuzhi (Vegetable Recipes from Benxin Studio, Pure Offerings of Rural Households. What you should know about food and drink)*. Shanghai: Commercial Press, 1936 (in Chinese)].
 12. Чэнь Чжу 陈翥. *Тунпу цзяочжу* 桐谱校注 (*Справочник о тунговом дереве с комментариями*). Коммент. Пань Циньлянь 潘清连. Пекин: Нунъе чубаньшэ 北京: 农业出版社, 1981 (на кит. яз.) [Chen Zhu. *Tongpu jiaozhu*. Comment. by Pan Qinliang. Beijing: Nongye Chubanshe, 1981 (in Chinese)].
 13. Яо Вэйцзюнь 姚伟钧. *Чжунго цзунцзяо иньши чуантун дэ синчэн юй вэньхуа цзячжи* 中国宗教饮食传统的形成与文化价 (*Формирование и культурная ценность китайской религиозной кухни. Янчжоу дасюэ пэнжэнь сюэбао* 扬州大学烹饪学报. 2002. № 2. С. 1–6 (на кит. яз.) [Yao Weijun. *Zhongguo zongjiao yinshi chuangtong de xingcheng yu wenhuajia (A Study on the Dietetic Custom Formation and Cultural Value in Chinese Religion)*. *Culinary Science Journal of Yangzhou University*. 2006. No. 2, pp. 1–6 (in Chinese)].
 14. Amenador K. B., Wang Z. The Translation of Culture-Specific Items (CSIs) in Chinese-English Food Menu Corpus: A Study of Strategies and Factors. *Sage Open*. 2022, Vol. 12, No. 2, pp. 1–17.
 15. Anderson E. N. *The Food of China*. London: Yale University Press, 1990.
 16. Barker R. The Origin and Spread of Early-Ripening Champa Rice: It's Impact on Song Dynasty China. *Rice*. 2011. No 4, pp. 184–186.
 17. Chang C., Smythe J. *South China in the Twelfth Century: A Translation of Lu Yu's Travel Diaries*. Seattle: University of Washington Press, 1981.
 18. Freeman M. Sung. *Food in Chinese culture. Anthropological and historical perspectives*. Ed. by K. C. Chang. London: Yale University Press, 1979, pp. 141–192.



19. Gernet J. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*. London: MacMillan, 1962.
20. Huang H. T. Hypolactasia and the Chinese Diet. *Current Anthropology*. 2002, Vol. 43. No. 5, pp. 809–819.
21. Huang H. T. *Fermentation and Food Science. Science and Civilization in China*. Vol. 6: *Biology and Biological Technology*. Part 5. Ed. by Needham Joseph. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
22. Kieschnick J. Buddhist Vegetarianism in China. *Of Tripod and Palate Food, Politics, and Religion in Traditional China*. Ed. by Roel Sterckx. New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 186–212.
23. Kirker C. L., Newman M. *Edible Flowers: A Global History*. London: Reaktion Books Ltd, 2016.
24. Knechtges D. R. Chinese Food Science and Culinary History: A New Study. *Journal of the American Oriental Society*. 2002. Vol. 122. No. 4, pp. 767–772.
25. Li H. The Vegetables of Ancient China. *Economic Botany*. 1969, Vol. 23. No. 3, pp. 53–260.
26. Lott-Lavigna R. *The Origins of Fake Meat Are Rooted in Chinese Cooking*. — Available from: vice.com, published 05.02.2019. — URL: <https://www.vice.com/en/article/the-origins-of-fake-meat-are-rooted-in-chinese-cooking/> (accessed: 01.09.2024).
27. Lu H. Women's Ascetic Practices during the Song. *Asia Major*. 2002. Vol. 15. No. 1, pp. 73–108.
28. Lu Minxia, Chen Liang, Wang Jinxiu, Liu Ruiliang, Yang Yang, Wei Meng, Dong Guanghui. A brief history of wheat utilization in China. *Frontiers of Agricultural Science and Engineering*. 2019. Vol. 6. Issue 3, pp. 288–295.
29. Mackerras, C. The Unofficial Records. *Essays on the Sources for Chinese History*. Canberra: Australian National University Press, 1973, pp. 75–82.
30. Montanari A. The soup of the scholar: food ideology and social order in Song China. *Food and Foodways*. 2020. Vol. 28. No. 2, pp. 117–140.
31. Owen Stephen. *The Poetry Of Du Fu*. Vol. 5. Ed. by P. W. Kroll, Warner Ding Xiang. Boston — Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2016.
32. Rivlin R. S. Historical Perspective on the Use of Garlic. *The Journal on Nutrition*. 2011. Vol. 131. No. 3, pp. 951–954.
33. Schaab-Hanke D. The Capital Behind the Capital: Life in Kaifeng as Reflected in the 'Duchengjisheng'. *Oriens Extremus*. 2011. Vol. 50, pp. 193–207.
34. Simoons F. J. *The food in China. A cultural and historical inquiry*. Boca Raton: CRC Press. Taylor & Francis Group, 1991.
35. Sterckx R. Sages, cooks, and flavours in Warring States and China. *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*. 2006. Vol. 54. Issue 1, pp. 1–46.
36. Wai Tsui. Constructing An Ideal Southern Song In Biji: A Study Of Zhou Mi's Anecdotes Of Wulin. *Kitaĕznavĕi doslidĕennĕ*. 2021. No. 4, pp. 83–96.
37. Wang M., Wang Y. The Historical Origin of Entrails of Sheep and Its Current Situation of Inheritance. *Pacific International Journal*. 2022. Vol. 5. No. 4, pp. 175–180.



38. West S. H. Cilia, Scale and Bristle: The Consumption of Fish and Shellfish in The Eastern Capital of The Northern Song. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1987. Vol. 47. No. 2, pp. 595–634.
39. West S. H. The Interpretation of a Dream. The Sources, Evaluation, and Influence of the Dongjing Meng Hua Lu. *T'oung Pao*. 1985. Vol. 71. No. 1, pp. 63–108.
40. West S. H. Playing With Food: Performance, Food, and the Aesthetics of Artificiality in the Sung and Yuan. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1997. Vol. 57. No. 1, pp. 67–106.
41. Wu P. Memories of K'ai-feng. *New Literary History*. 1994. Vol. 25. No. 1, pp. 47–60.
42. Yue I. Coarse Tea and Insipid Rice: The Politics of Food in the Northern Song Period. *The Chinese Historical Review*. 2017. Vol. 24. No. 2, pp. 113–130.
43. Yue I. Beefy Outlaws: Beef Consumption in Water Margin and Its Song-Yuan Antecedents. *Journal of Chinese Humanities*. 2022. Vol. 7. No. 3, pp. 342–365.
44. Yun J. A Comparative Study of Bamboo Culture and Its Applications in China, Japan and South Korea. *Proceedings of SOCIO INT14- International Conference on Social Sciences and Humanities (8–10 September, 2014, Istanbul, Turkey)*. Istanbul, 2014, pp. 57–66.

Информация об авторе

Солдатова Алиса Станиславовна — студентка Восточного факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва, Россия; alisa.soldatova@gmail.com.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.11.2024; одобрена рецензентами 21.03.2025; принята к публикации 02.04.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Alisa S. Soldatova — student, Oriental Studies Faculty, State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia; alisa.soldatova@gmail.com.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 05.11.2024; approved after reviewing 21.03.2025; accepted for publication 02.04.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 902/904

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-215-232>

Исторические науки

Цвет как классификационный признак савромато-сарматских украшений в Нижнем Поволжье

Ольга Николаевна Мошеева

Оптик Ньюс Групп, Москва, Россия,

mosheyeva@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5373-1272>

Аннотация. В статье рассматривается цвет как один из классификационных признаков при описании бус вообще и савромато-сарматской культуры в частности. Анализ дается через разбор трех задач: 1) определение цвета артефактов и выделение характерных цветов для Нижнего Поволжья; 2) сравнение цветовой гаммы нижеволжских комплексов с наборами соседних территорий и 3) выделение цвета в качестве маркера верований кочевников. Многочисленные исследователи этой категории находок считают цвет одним из базовых признаков классификации, но при этом редко обосновывают определение того или иного оттенка. В результате есть субъективный подход, который влияет на определение типа бусины. В ходе работы с коллекциями украшений Нижнего Поволжья и Нижнего Дона использовался «Криминалистический атлас цветов» [Криминалистический атлас..., 1981]. Для будущих работ предлагается применять каталоги цветов Panton или Munsell. На основе собранных данных было проведено сравнение цветовой гаммы бус Нижнего Поволжья, Северного Причерноморья и Нижнего Дона из комплексов VI в. до н. э. — IV в. н. э., а также рассмотрены ее изменения в ожерельях нижеволжских кочевников. Анализ распространения цветов во времени и пространстве показал смену палитры ожерелий и связь этого процесса с формированием разных этапов савромато-сарматской культуры. Автор предлагает использовать цвет в качестве индикатора принадлежности к культурам савромато-сарматского круга (например, черного на основе гагатовых украшений — как маркера миграции кочевников Южного Урала), а бусы синего цвета считать одним из признаков центральноазиатского влияния на верования и традиции, начиная со II в. до н. э.



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

© Мошеева О. Н., 2025

© Ориенталистика, 2025



Ключевые слова: Нижнее Поволжье, сарматы, бусы, цвет, типология цвета

Для цитирования: Мошеева О. Н. Цвет как классификационный признак савромато-сарматских украшений в Нижнем Поволжье. *Ориенталистика*. 2025;8(2):215–232. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-215-232>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-215-232>

Color as a classification feature of Saurian-Sarmatian jewelry in the Lower Volga region

Olga N. Mosheeva

Optik News Group, Moscow, Russia,

mosheeva@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5373-1272>

Abstract. The article deals with the issues of colour as one of the classification features when describing beads in general and the Saurian-Sarmatian culture in particular. The solution to these questions is examined through the prism of three major tasks: 1) the determination of the colour of artefacts and allocation of characteristic colours as specific for the Lower Volga region; 2) the comparison of the colour range of Lower Volga complexes with the sets of neighbouring territories and 3) allocation of colour as a marker of influence on the beliefs of nomadic peoples. Numerous researchers of this category of archaeological finds consider the colour phenomenon as one of the basic features of classification. However, they rarely substantiate the definition of the colour shades. As a result, there is a subjective approach, which affects the definition of the type of bead. In the course of work with jewellery collections from the Lower Volga and Lower Don I used the Forensic Atlas of Colours. For the future, it is suggested to recourse to the Pantone or Munsell colour catalogues. Based on the collected data, the author compared the colour range of beads from the Lower Volga, Northern Black Sea region and Lower Don as found in the complexes of the 6th century BC — 4th century AD, as well as its changes in the necklaces of the Lower Volga nomads. The analysis of colour distribution in time and space showed the change in the necklace palette and the connection of this process with the formation of different stages of the Saurian-Sarmatian culture. The author suggests using colour as an indicator of belonging to the cultures of the Savromato-Sarmatian circle (e.g., black on the basis of gagate jewellery as a marker of migration of the nomads of the Southern Urals). She also thinks that it is reasonable to consider beads of blue colour as one of the signs of Central Asian influence on beliefs and traditions from the 2nd century B.C. onwards.

Keywords: Lower Volga, Sarmatians, beads, color, color typology

For citation: Mosheeva O. N. Color as a classification feature of Saurian-Sarmatian jewelry in the Lower Volga region. *Orientalistica*. 2025;8(2):215–232. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-215-232> (in Russian).



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



Определение цвета

Цвет является одним из главных составных элементов первой сигнальной системы [Павлов, 1951, с. 335–336], которую — наряду с формой, звуком, вкусом и другими составляющими — человечество использует для распознавания бинарной оппозиции свой–чужой. Мы издавна по цвету одежды узнаем военных, врачей, спортсменов. Если подходим ближе, то к общей цветовой характеристике подключаются покрой одежды и знаки различия.

Издавна костюм каждого народа включал в себя символику, которая позволяла идентифицировать статус человека, и одним из его значимых элементов были украшения, в частности бусы. Е. М. Алексеева в созданной ею классификации античных бус вводит «цвет» как типобразующий признак наряду с материалом, формой, прозрачностью и технологическими характеристиками [Алексеева, 1975, с. 13].

В последние десятилетия в мировой археологической литературе появляются региональные исследования коллекций бус различных культур античности и раннего средневековья. Задачи, которые ставят перед собой систематизаторы украшений: уточнение хронологии типов, выявление происхождения материалов и форм, определение ареала распространения. Очевидным прорывом в изучении артефактов стало понимание технологии стеклоделия и изготовления бус с помощью различных физико-химических способов. Практически каждый автор, не зависимо от страны и разной степени погруженности в тему, старается предложить свою классификацию, исходя из описательного метода с учетом технологических и технических деталей (в России — см. работу Е. М. Алексеевой [Алексеева, 1975], далее — Свод), или химико-технологических характеристик (например, работы Ю. Л. Щаповой [Щапова, 1989]) [DeCorse et al., 2003, p. 77–110; Kidd K. E. & Kidd M. E., 1983, p. 219–257; Van der Sleen, 1973]. К сожалению, каждая новая система не масштабируема и не универсальна. Их недостатками называют неравномерность исследования археологических памятников, разноречивость в описании бус, неполнота данных. Недавно были опубликованы данные о сборе стеклянного боя и его переработке в римское время. Процесс переплавки ведет к получению гетерогенной массы, средний состав которой отличается от состава эталонных групп. Для выявления неоднородности стекла нужен анализ микроструктуры, который разрушает бусины [Koleini et al., 2019, p. 2343–2369]. Проведение физико-химического анализа требует значительных средств, много времени, ведет к уничтожению артефактов, а ограниченные партии образцов не позволяют экстраполировать общие модели [DeCorse et al., 2003, p. 83].

В российской археологии поиск систематизации идет тем же путем и в итоге сводится к указанию соответствия типа украшения причерноморским образцам из Свода без учета времени локального хождения данного украшения, его технологических характеристик и даже цвета и формы.

Данной проблеме в классификации бус с подробным разбором библиографии вопроса по состоянию на середину 2020-х гг. уделено внимание в статье А. А. Красноперова «Бусы Ныргынды» [Красноперов, 2012]. В ней автор подчеркивает, что основными недостатками Свода называют «громоздкую



и неудобную структуру; неудачность объединения в один тип бус разных размеров; одной формы, но разного цвета [Гопкало, 2008, с. 11]; определение типа через цвет» [Столярова, 2001, с. 209]. Попытки исследователей ввести в качестве классификационного признака размер ядра [Tempelmann Maćzyńska, 1985, S. 15–23; Гопкало, 2008, с. 14] в целом недостаточно аргументированы. Изготовление бус велось вручную, несовершенство производства могло приводить к тому, что в одной партии могли быть бусины разного размера и даже оттенка.

Поддерживая автора в анализе поисков оптимальной классификации украшений, замечу, что не согласна с его переходом к подсчету погребений с бусами вместо учета количества изделий в погребении, так как такой подход не позволит уловить изменения в цветовой гамме ожерелий. А смена выбора цвета — это культурный параметр, который меняется в зависимости от традиций общества. В то же время отказ от внимания к технологическим и техническим особенностям находок ведет к потере знаний о древних ремеслах и невозможности выявления региональных вариантов и новых типов украшений. Поэтому не удивительно, что у находок с территории Средней Камы, такой отдаленной от Северного Причерноморья, практически полное совпадение типов и вариантов с античными бусами и всего четыре новых.

Предложенный в Своде цифровой код описания пронизей легко подходит для любой культуры и территории возможностью дополнения классификации новыми типами, вариантами и технологическими признаками. Так, для новых типов бус из сарматских погребений Нижнего Поволжья мной был предложен индекс НП, который позволил ввести в оборот находки и, через закодированную запись, моментально сравнивать их с другими украшениями [Мошеева, 2019].

В Своде Е. М. Алексеевой типовой признак «Цвет» объединяет шесть групп [Алексеева, 1975, с. 19]. Однако восприятие цвета всегда условно-индивидуально. Часто оттенок воспринимается как новый цвет, а основной тон — как вариант. Многочисленные способы описания цвета стеклянных украшений через описательно-сравнительные эталоны (например, цвета вишни, кофе, терракоты и т. д.) содержат известную долю субъективности. В специальной литературе по древнему стеклу высказывались различные предложения по нормам цветоописания, одно из них — определение тона по спектру [Harden, 1936, p. 6–8; Van der Sleen, 1973, p. 30–31]. Таблица цветоделения, предложенная Ю. Л. Щаповой [Щапова, 1989, с. 79–80], построена на основных цветах спектра с 13 переходными оттенками и восьмью дополнительными тонами (от сильного темного до светлого слабого), что похоже на систему Munsell, о которой пойдет речь ниже. Вместо градации оттенков мы сталкиваемся с системой тонов, которая также довольно субъективна.

В американской археологии стандартом определения цвета для описания почвы, керамики и бусин используются диаграммы системы Munsell из 436 уникальных цветных блоков, где каждый цвет описан тремя параметрами: Hue (цвет), Value (светлость) и Chroma (интенсивность цвета) [*Soil Formation...*]. Данные записываются с помощью условного обозначения: HV/C.



Например, средний ярко-красный цвет — это 5R 6/14, где 5R — оттенок красного, 6 — его значение (по шкале 0–10, где 0 — чисто черный, а 10 — чисто белый), а 14 — цветность (где меньшие числа считаются «слабыми», а большие — «сильными» или «очень насыщенными») [Цветовые системы...]. Однако в этой системе присутствует физиологический фактор, так как в зависимости от пола — мужчина или женщина — оттенок и цвет будут восприниматься по-разному. Компания Munsell решает этот вопрос выпуском специальных каталогов с перфорацией. В окошко под определенным номером можно вложить бусину и определить ее цвет даже в полевых условиях [Munsell Bead Color Book...]. Другим объективным определителем цвета могут быть каталоги-веера Pantone, признанной международной системы цветовой коммуникации, где каждый цвет записан в системе СМΥК, что позволяет точно воспроизводить любые тона и оттенки полиграфическим способом, а исследователю точно определить цвет предмета [Pantone LLC].

Основой моего исследования стали находки из комплексов VI в. до н. э. — IV в. н. э. на территории Астраханской, Волгоградской, Саратовской областей и Республики Калмыкия. Всего изучено 62 957 экземпляров из раскопок 1888–2017 гг. [Мошеева, 2021, с. 53–60; Мошеева, 2023, с. 59–62; Мошеева, 2024, с. 43–52]. Для определения цвета бус был использован «Криминалистический атлас цветов», который применяется в криминалистических лабораториях МВД РФ [Криминалистический атлас..., 1981] и основан на записи спектральной шкалы света. На данный момент выделены следующие цветовые группы и оттенки. В скобках приведены значения по «Криминалистическому атласу цветов»:

1. Черный: 1 — черный (0.0–2/; 0.0–4/), 2 — серый (0.0–8), 3 — цвет серебра.
2. Белый: 1 — белый.
3. Красный: 1 — красный для стекла (1.6–2/2; 1.0–2/2; 2.0–2/2; 2.0–6/2, 3.0–2/4); для камня 1.3–4/4; 1.6–2/4), 2 — терракотовый (3.3–6/8; 4.0–6/10; для камня 3.5–10/2 3.5–2/2), 3 — фиолетовый (лиловый) (1.0–10/2), 4 — сиреневый (15.5–12/6; 15.0–2/6; 14.0–2/6; 14.0–2/2; 14.0–4/2; 15.0–2/2), 5 — розовый (3.0–4/4; 3.0–8/4; 3.0–12/2; 1.0–14/2), 6 — брусничный.
4. Желтый: 1 — яичный / темно-желтый (4.3–6/2; 4.6–4/2; 4.6–10/2; 4.9–2/2; 4.6–2/4), 2 — лимонный (5.0–10/2), 3 — канареечный, 4 — янтарный (4.0–2/8; 19.0–2/10; 19.0–6/8; 4.3–6/6; 20.0–2/2; 20.0–4/2), 5 — оранжевый (4.0–2/2; 4.0–2/6), 6 — коричневый (3.3–2/6; 3.3–2/10; 19.0–8/6; 17.0–2/2; 17.0–2/6; 18.0–2/2), 7 — цвет золота, 8 — цвет бронзы, 9 — бежевый / кремовый (4.0–12/2; 4.3–8/4; 4.3–10/2; 4.3–4/8; 4.3–6/6; 4.6–2/4)
5. Зеленый: 1 — темно-зеленый (10.0–2/2; 7.2–4/2; 7.5–2/8; 7.5–2/6), 2 — светло-зеленый (7.5–12/2; 5.7–2/4; 5.7–8/2), 3 — желто-зеленый (5.7–2/8; 5.7–2/10; 4.6–2/8), 4 — сизо-зеленый (7.5–2/2; 6.0–2/6; 4.7–2/10; 8.0–2/2), 6 — бирюзовый (10.0–8/2; 10.0–10/2; 9.0–8/2), 7 — бурый.



6. Синий: 1 — темно-синий (13.0–2/2; 11.2–2/6; 12.0–2/2; 13.0–4/2), 2 — грязно-синий (13.0–8/4), 3 — голубой (11.0–8/2; 11.6–4/2; 11.6–2/2; 12.0–10/4; 4.0–2/2; 4.0–4/4), 4 — серо-голубой (11.0–12/2; 11.0–10/4; 11.0–6/4).
7. Бесцветные: 1 — бесцветные, 2 — голубоватые (11.6–14/2), 3 — зеленоватые (5.7–12/2; 7.2–12/2), 4 — желтоватые (4.7–10/2), 5 — розоватые (13.2–8/2).
8. Полихромные: данное описание спорно, применяется для ограниченной группы украшений.

В Своде была выделена устойчивая окраска некоторых камней, например, гагат — 11 или горный хрусталь — 71. Для Нижнего Поволжья данную выборку можно дополнить следующими устойчивыми оттенками в окраске самоцветов: янтарь — коричневый (463) — 3.3–2/6, 3.3–2/10, янтарный (443) — 4.0–2/8; халцедон — полупрозрачный желтоватый (743); сердолик: терракотовый (323) — 4.0–2/2, розовый (353) — 3.5–2/2; сардер: коричневый (463) — 17.0–2/2.

Дополнительным признаком является прозрачность материала. В коде она фиксируется следующими обозначениями: 1 — глухой; 2 — прозрачный; 3 — полупрозрачный; 4 — комбинированный материал. В своих работах я применяю код, предложенный Е. М. Алексеевой, а в описании бус — наименование и цифровое обозначение цвета. Например, глухой розовый — 351 (3.5–10/2).

В группе красных тонов лиловый оттенок предлагаю заменить на «фиолетовый» как более общий и понятный. Красный цвет у бус из нижеволжских погребений в большинстве находок представлен рябиновым (3.0–2/4–92 экз.) оттенком, который мной отождествлен с кодом 31 по Алексеевой, хотя он может не совпадать с цветом образцов из Северного Причерноморья. Чистый брусничный оттенок не встречен, но есть несколько экземпляров из сердолика цвета спелой вишни (Аксай II 2006 34.1–6 экз.; Вербовский I 2013 17.2–1; Шульц III 1924 11.2–3) [Дьяченко и др., 2017, с. 8–83; Мамонтов, Шинкарь, 2014, с. 132–144; Минаева, Рау, 1926, с. 11].

В группе желтых тонов новым является бежевый оттенок, характерный для стеклянных бус II в. до н. э. — начала II в. н. э. Наиболее часто встречаются кремовый (4.3–8/4–153 экз.), розовый беж (4.3–10/2–164 экз.), коричневатожелтый (4.6–2/4–246 экз.) и серовато-кремовый (4.3–6/6–418 экз.).

В группе зеленых тонов в ожерельях отсутствует купоросный (55), и она представлена наибольшим разбросом оттенков (19 вариантов), из которых ни один не является доминирующим.

В группе синих тонов самым популярным является сине-фиолетовый (13.0–4/2 или 61 по Алексеевой) — 1176 экз.

Сравнение цветовой гаммы

Для сравнения цветовых предпочтений населения Нижнего Поволжья (НП) с соседними регионами мной были привлечены данные из Свода Е. М. Алексеевой по Северному Причерноморью (СП) [Алексеева, 1975,



с. 80–89; Алексеева, 1978, с. 85–95; Алексеева, 1982, с. 76–82] и сведения из отчетов и публикаций раскопок курганных могильников на Нижнем Дону (НД) [Археологические раскопки..., 1973; Ильюков, Власкин, 1992; Максименко, 1983; Раев и др., 2007; Сарматы и их соседи..., 2000].

Таблица 1.

Количественное соотношение цветов в украшениях Нижнего Поволжья, Нижнего Дона и Северного Причерноморья в VI в. до н. э. — IV в. н. э.

Table 1

Quantitative ratio of colors in jewelry of the Lower Volga, Lower Don and Northern Black Sea region in the 6th c. BC. — IV c. AD.

Группа	НП		%%		СП		%%		НД		%%	
Черный	18 371**		27,3		7986		25,1		718		10,2	
<i>в т. ч. гагат</i>		15 182		22,5		7 409		23,3		554		7,9
Синий	9262		13,7		883		2,8		1773		25,3	
Бесцветный	9006		13,4		10 051		31,6		651		9,3	
<i>в т. ч. с металлической прослойкой</i>		7021		10,4		9 559		30,1		340		4,8
Желтый	7483		11,1		2045		6,4		705		10,0	
Зеленый	6036		8,9		8117		25,6		881		12,6	
Белый	4409		6,5		460		1,5		394		5,6	
Красный	3759		5,6		2222		7,0		554		7,9	
Всего	67 398*				31 764*				7 020*			

* Общее количество бус в базе данных

** Количество бус с определенным цветом

Информация по нижнедонскому региону крайне выборочная и неполная. В отчетах часто отсутствуют сведения о количестве бус, форме, цвете, размерах. Наиболее характерная запись: «В погребении найдено около 20 штук бусин — зонные, с позолотой и темные». Для статистики, если указан цвет, но нет точного количества, то количество указано в одну единицу.

Анализ встречаемости цветов бус из погребений Нижнего Поволжья, Нижнего Дона и античных комплексов Северного Причерноморья (без выделения курганных памятников) привел к следующим наблюдениям:



1. Украшения из черного, синего, желтого/бесцветного стекла с внутренней металлической прокладкой были самыми популярными.

2. Более четверти черных бусин в Нижнем Поволжье и Северном Причерноморье (27,3% и 25,1% соответственно) приходится на изделия из гагата. В погребениях Нижнего Дона пронизы из этого материала составляют всего 7,9% находок. То есть, либо население этой территории имело ограниченный доступ к поставщикам гагата (тогда каким образом он попадал в полисы и ближайшие к ним районы?), либо верования местных кочевников отличались от остальных, что добавляет штрихов к дискуссии о культурной принадлежности памятников. В подавляющем большинстве бесцветные изделия — это бусины с внутренней позолотой, реже серебрением. И если в Северном Причерноморье подобные украшения составляют треть находок (31,6%), то в комплексах НД они практически редкость (4,8%). До сих пор сочетание гагатовых пронизей и бусин с внутренней металлической прокладкой считалось традиционным для всего ареала раннесарматской культуры [Ляхов, Половинкина, 2009, с. 215], но, как мы теперь видим, это верно не для всех территорий.

3. Зеленый цвет предпочтителен в северопричерноморских низках (25,6%), распространен в комплексах на территории НД (12,6%) и сравнительно редок в украшениях НП (8,9%). Здесь оттенки этой группы чаще всего представлены украшениями из египетского фаянса (46,6%).

4. Синий цвет доминирует в украшениях на территории НД (25,3%), преобладает в ожерельях Нижней Волги (13,8%) и практически отсутствует в комплексах Северного Причерноморья (2,8%).

Хронология цветовых предпочтений кочевников Нижнего Поволжья в VI в. до н. э. — IV в. н. э.

Самые ранние украшения савромато-сарматского времени найдены в погребениях VI в. до н. э., например В12 в Альт-Веймаре или погребении 5 кургана 1 в курганном могильнике Новоречное, Саратовской области [Rau, 1929, S. 25]. Ранние детские ожерелья датируются IV–III вв. до н. э. В основном это бусины из стекла синего цвета и стекла с внутренней позолотой. Самые поздние пронизы из взрослых погребений относятся к III–IV вв. н. э., из детских — к III в. н. э. II–I вв. до н. э. — самый красочный период в украшениях номадов Нижнего Поволжья.

На представленном графике 1 видно, как менялась гамма ожерелий у номадов Нижнего Поволжья и их соседей.

На данный момент объем находок не позволяет говорить о цветовой гамме украшений ранее IV в. до н. э. Ранние находки единичны и не дают представления об ожерельях того времени. Может быть, в costume преобладали изделия из дерева, кости или иных органических материалов, которые не сохранились. С IV в. до н. э. в Нижнем Поволжье начинается активное проникновение стеклянных и гагатовых украшений, что можно связать с появлением новых племен, верований и традиций.

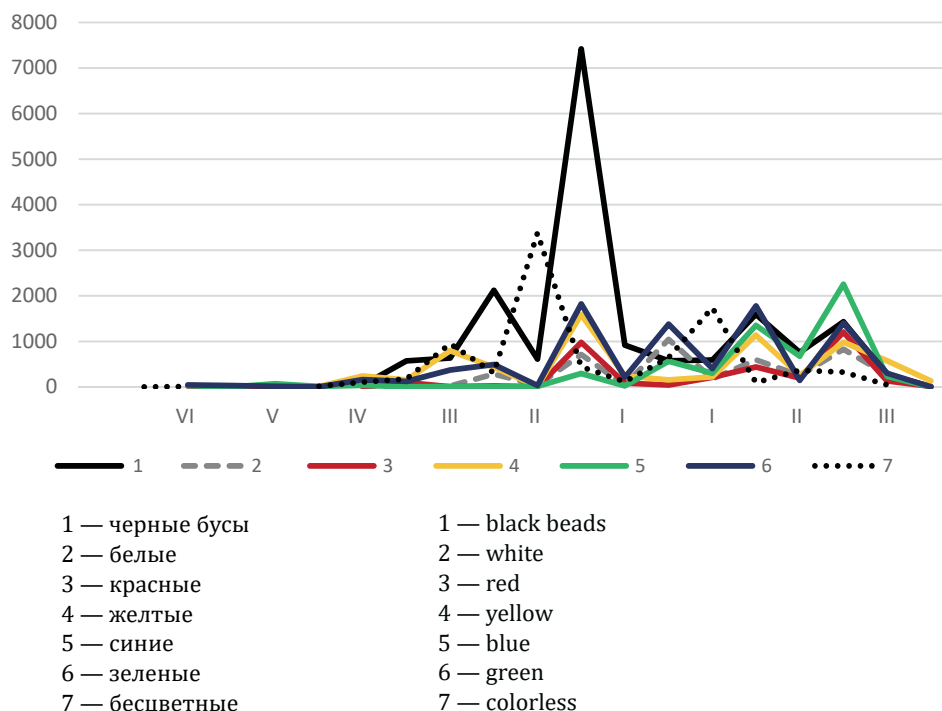


График 1

**Изменение цветовых предпочтений у Нижнего Поволжья
в VI в. до н. э. — IV в. н. э.**

Fig. 1.

**Change of color preferences among the Sarmatians of the Lower Volga region
in the 6th c. BC. — IV c. AD.**



Черный цвет, прежде всего связанный с гагатовыми короткоцилиндрическими пронизиями (тип 27) [Алексеева, 1978, с. 14], популярен на протяжении всего савромато-сарматского периода, его использование нарастает с IV в. до н. э., а пик приходится на II в. до н. э. — I в. н. э.

В своей статье о гагатовых бусах я связала моду на данный вид украшений с традициями кочевников Южного Урала и их продвижением на запад [Мошеева, 1998, с. 156–161]. А. С. Скрипкин, подводя итоги корректировки периодизации сарматской культуры, созданной Б. Н. Граковым, считал, что около середины IV в. до н. э. в Поволжье началось формирование раннесарматской культуры, импульсом которой была миграция южно-уральских кочевников [Скрипкин, 2021, с. 39–53]. Ранее Л. Т. Яблонский определил ареал прародин раннесарматской культуры регионом, который включает Урало-Илекское междуречье, юго-восточную Башкирию, западные районы



Челябинской области и Западный Казахстан [Яблонский, 2015, с. 37], в том числе и Южно-Уральский угольный бассейн с выходами гагатовых линз.

В 2020 г. вышла статья о гагатовых поясных пряжках, время существования которых — II–I вв. до н. э., а ареал находок — от севера Внутренней Азии, Средней Азии до Нижнего Поволжья [Килуновская, Леус, 2020]. Ее авторы высказали мнение, что хунну или какой-то из входивших в их конфедерацию народ использовали гагат — *ранее известный материал* (выделено мной. — О. М.) для изделий нового типа [Килуновская, Леус, 2020, с. 250]. Таким образом, сегодня можно проверить распространение гагатовой моды не только на запад, но и на восток, а после проведения дополнительных исследований точнее установить место ее формирования и варианты исходного материала.

Ко II в. до н. э. в Волго-Уральском регионе у кочевников завершается унификация погребального обряда, которая фиксирует изменения цветовой схемы. В это время появляется большое количество новых вариантов бус — как по форме, так и по орнаменту, — которым нет аналогов в северопричерноморских образцах и пока не найдены параллели из других регионов.

Белый цвет становится заметнее и достаточно равномерно присутствует до III в. н. э. Однако на рубеже нашей эры почти на сто лет белый цвет практически исчезает из ожерелий. Бусы желтого цвета характерны для всей савромато-сарматской культуры Нижнего Поволжья, и если объединить их с данными по пронизям из стекла с внутренней позолотой, то они займут вторую строчку по количеству находок и продолжительности присутствия в костюме населения изучаемого периода.

В I в. до н. э. — I в. н. э. вновь происходит смена цветовой гаммы. На рубеже новой эры количество бус в целом уменьшается, что говорит о новых традициях в костюме и, возможно, о новых центрах поставок после I в. н. э. Черный продолжает оставаться основным тоном в ожерелье. Синие бусы, которые изредка появлялись в савроматских погребениях Нижней Волги в VI в. до н. э., начиная с IV в. до н. э. становятся типичными для кочевников, особенно в первые века нашей эры.

Усиление центральноазиатского компонента в сарматской культуре волго-уральских степей со II в. до н. э. наряду с сосуществованием населения, обитавшего здесь ранее, и пришлого с восточных ареалов евразийской степи [Скрипкин, 2021.], вероятно, приводит к постепенному переносу, а где-то и вытеснению символики черного цвета синим [Мошеева, 2019, с. 99–111]. Особое отношение к синему цвету на Востоке — атрибуту жизни и смерти — получает распространение в верованиях кочевников и отражение в погребальном костюме этого и следующих периодов. В доимператорском Риме использование синего цвета в одежде и украшениях считалось варварским обычаем [Мошеева, 2019, с. 100], что хорошо подтверждается сравнением числа находок бус этого цвета в погребениях VI в. до н. э. — IV в. н. э. на разных территориях (табл. 1). Такой подход к цвету мог складываться из-за проблем с доступностью к специальному сырью для изготовления синего красителя (растение вайда у германских племен, кобальт и лазурит на Ближнем Востоке). Считаю, что присутствие бус из синего стекла может быть отражением распространения ближневосточной символики синего цвета, а в сочетании



с глазчатым орнаментом — представления о «дурном глазе». На территории Западной Европы украшения синего цвета этого времен, вероятно, были привязаны к обычаям германских племен.

Бусы зеленого и красного цвета, относительно редкие до II в. до н.э., начинают встречаться чаще в раннесарматскую эпоху, а пик их популярности приходится на заключительный этап существования сарматской культуры. Рост процента красного цвета связан с бусами из альмандина, граната, янтаря и других самоцветов. С.А. Яценко считает использование различных оттенков красного цвета, атрибута воинского сословия у иранцев, привилегией знати [Яценко, 2006, с. 164].

Для бесцветных бус можно отметить два всплеска популярности — II–I вв. до н.э. и I–II в. н.э. И если в раннесарматское время это в основном пронизи с внутренней металлической прокладкой, то второй всплеск больше связан с изделиями из драгоценных и поделочных камней.

Приведенные наблюдения касаются наборов бус из погребений взрослых VI в. до н.э. — IV в. н.э. Детских погребений этого периода недостаточно для анализа и предварительно можно сказать, что некоторые цвета в определенных промежутки времени не использовались в костюме ребенка, так как находки таких бусин почти случайны. Это белые пронизи для всех этапов сарматской культуры, красный замечен лишь во II–I вв. до н.э., желтых бусин нет в детских погребениях I в. до н.э. Оттенки зеленого чрезвычайно редки в детских ожерельях и чаще всего связаны с амулетами из египетского фаянса. Синий цвет бус становится редким в детских погребениях начиная с I в. до н.э.

В любом обществе носителями новых идей выступает ее самая социальная активная часть. В мире кочевников — это военная аристократия, которая имела большее количество внешних контактов, чем любой рядовой член племени. Дальние походы, военные действия и отношения с ремесленными центрами помогали не только развитию политико-экономических и культурных связей. Подвижность кочевого мира, а также, по словам П. К. Дашковского и И. А. Мейкшан, религиозный синкретизм, способствовали изменению мировоззренческих позиций кочевников, что нашло свое отражение в погребальном обряде кочевой знати [Дашковский, Мейкшан, 2015, с. 13], а также проникновению и адаптации новых традиций и моды, близких кочевникам по содержанию, в другие слои сарматского общества.

И если о формировании знаковости черного, красного/желтого/золотого, белого цветов можно говорить как об общечеловеческом процессе, то по сине-зеленой группе этого сказать нельзя. Б.А. Раев, анализируя цветовую гамму бус элитных сарматских погребений Нижнего Поволжья, выделяет зеленый цвет как основной (40,6%) для ожерелий богатых погребений I века до н.э. и первых веков нашей эры [Раев, 2023, с. 72–80]. Элита копировала знаки престижа не только у своих дружественных соседей, но и у противников. Вполне возможно, что символика синего/зеленого цветов была принесена в виде амулетов и глазчатых бус скифами из Восточного похода. Далее, под воздействием культуры Ахеменидского Ирана, а позже Кангюя, эта символика распространилась по степям Евразии не только как отражение восточной моды, но и как определенный набор верований и действий, например, обла-



чение умершей женщины в ожерелье из синих глазчатых бус или амулет из египетского фаянса у ребенка или девушки.

На сегодняшний день анализ цвета бус памятников VI в. до н.э. — IV в. н.э. Нижнего Поволжья позволяет сделать следующие выводы.

Цвет — это не только технологический признак в классификации украшений, но и социально значимое явление, когда информация передается с помощью невербального сообщения. Точная фиксация цвета, пусть даже с определенным процентом иризированных стеклянных украшений, позволяет говорить о смене традиций в костюме, погребальном обряде и, возможно, о выделении отдельных племен на этой основе. Так, например, черный цвет, в основном в виде гагатовых пронизей, является базовым для данной территории в изучаемый период, а в сочетании с бусами с внутренней металлической прокладкой наиболее характерен для раннесарматской культуры. Синие бусы, проникшие на территорию Нижней Волги в савроматское время, постепенно становятся типичными для кочевников, особенно в первые века нашей эры. Возможно, что синий цвет — это своеобразный маркер для отдельных племен, носителей среднесарматской культуры, и продвижения ближневосточной символики этого цвета. Рост популярности бус зеленого цвета к III–IV вв. н.э. требует объяснения и дальнейших исследований. Публикация результатов прошлых и новых раскопок с детализацией данных по бусам (размеры, точный цвет/прозрачность, расположение с цветными схемами и т.д.) в купе с антропологическими данными позволит в будущем проследить изменения цветовых характеристик не только культуры в целом, но и рассмотреть их в половозрастной и социальной динамике с привязкой к отдельным регионам.

Список сокращений

АВЕС — Археология Восточно-Европейской степи.

ГИМ — Государственный Исторический музей.

ИА НАН Украины — Институт археологии Национальной академии наук Украины.

ИИМК РАН — Институт истории и материальной культуры Российской Академии наук.

МАВДС — Материалы по археологии Волго-Донских степей.

МГУ — Московский государственный университет.

НАВ — Нижневолжский археологический вестник.

ОТУ МВД СССР — Оперативно-техническое управление Министерства внутренних дел СССР.

РАНХиГС — Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Список литературы / References

1. Алексеева Е. М. *Античные бусы Северного Причерноморья (Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Г1–12)*. М.: Наука, 1975 [Alekseeva E. M. *Antique beads of the Northern Black Sea region (Archaeology of*



- the USSR. Collection of archaeological sources. Issue G1–12). Moscow, Nauka, 1975 (in Russian)].
2. Алексеева Е. М. *Античные бусы Северного Причерноморья (Археология СССР. САИ. Вып. Г1–12)*. М.: Наука, 1978 [Alekseeva E. M. *Antique beads of the Northern Black Sea region (Archaeology of the USSR. Collection of archaeological sources. Issue G1–12)*. Moscow, Nauka, 1978 (in Russian)].
 3. Алексеева Е. М. *Античные бусы Северного Причерноморья (Археология СССР. САИ. Вып. Г1–12)*. М.: Наука, 1982 [Alekseeva E. M. *Antique beads of the Northern Black Sea region (Archaeology of the USSR. Collection of archaeological sources. Issue G1–12)*. Moscow, Nauka, 1982 (in Russian)].
 4. *Археологические раскопки на Дону. Материалы конференции*. Т. 6. Отв. ред. А. Г. Терещенко. Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 1973 [Archaeological Excavations on the Don. Conference Proceedings. Vol. 6. Resp. ed. A. G. Tereshchenko. Rostov n/D: Rostov n/D: Rostov State University Publishing House, 1973 (in Russian)].
 5. Гопкало О. В. *Бусы и подвески черняховской культуры*. Киев: ИА НАН Украины, 2008 [Gopkalo O. V. *Beads and pendants of the Chernyakhov culture*. Kyiv: Institute of Archaeology of the National Academy of Ukraine, 2008 (in Russian)].
 6. Дашковский П. К., Мейкшан И. А. Элита в социальном пространстве кочевого общества (теоретический и методический аспекты). *Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллективная монография*. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2015. С. 11–15 [Dashkovsky P. S., Makeshan I. A. Elite in the social space of nomadic society (theoretical and methodological aspects). *Elite in the history of the ancient and medieval peoples of Eurasia*. Barnaul: Altai State University Publishing House, 2015, pp. 11–15 (in Russian)].
 7. Дьяченко А. Н., Скрипкин А. С., Моисеев В. И. Раскопки курганных могильников Аксай II и Аксай III у села Аксай Октябрьского района Волгоградской области (к вопросу об экономических связях сарматского населения Волго-Донского региона). *МАНДС*. Вып. 4. Волгоград: Изд-во Волгоградского института управления, филиала РАНХиГС, 2017. С. 8–83 [Dyachenko A. N., Skripkin A. S., Moiseev V. I. Excavations of the burial mounds Aksai II and Aksai III near the village of Aksai, Oktyabrsky district, Volgograd region (to the question of economic ties of the Sarmatian population of the Volga-Don region). *Materials on archaeology of the Volga-Don steppes (MANDS)*. Vol. 4. Volgograd: Publishing house of the Volgograd Institute of Management, branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, pp. 8–83 (in Russian)].
 8. Ильюков Л. С., Власкин М. В. *Сарматы междуречья Сала и Маныча*. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 1992 [Ilyukov L. S., Vlaskin M. B. *Sarmatians between the Sala and Manych rivers*. Rostov-on-Don: Russian State University Publishing House, 1992 (in Russian)].
 9. Килуновская М. Е., Леус П. М., 2020. Пряжки из сибирского гагата в погребениях эпохи хунну II–I вв. до н. э. в Туве. *Археологические вести*. Вып. 30. СПб.: ИИМК РАН, 2020. С. 223–262. DOI: 10.31600/1817-6976-2020-30-223-253 [Kilunovskaya M. E., Leus P. M. Buckles from Siberian gagat in the burials of



- the Hunnu era 2nd-1st c. BC in Tuva. *Archaeological News*. Vol. 30. St. Petersburg: Institute for the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences, 2020, pp. 223–262 (in Russian)].
10. Красноперов А. А. Исправленная и дополненная версия публикации раздела из книги Голдина Р. Д., Красноперов А. А. Нырғындынский I могильник II–III вв. на средней Каме. *Материалы и исследования Камско-Вятской археологической экспедиции*. Т. 22. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т, 2012 [Krasnoperov A. A. Corrected and supplemented version of the publication of the section from the book by Goldina R. D. and Krasnoperov A. A. Nyrgyndinsk y I burial ground of the 2nd-3th cc. on the middle Kama. *Materials and research of the Kama-Vyatka archaeological expedition*. Vol. 22. Izevsk: Udmurt State University, 2012 (in Russian)].
 11. *Криминалистический атлас цветов*. М.: ОТУ МВД СССР, 1981 [*Forensic color atlas*. Moscow: Operational and technical department of the USSR Ministry of Foreign Affairs, 1981 (in Russian)].
 12. Ляхов С. В., Половинкина Ю. С. Курган раннего железного века у поселка Питерка в Саратовском Заволжье. *АВЕС*. Вып. 7. Саратов: Научная книга, 2009. С. 196–231 [Lyaxov S. V., Polovinkina Yu. S. Early Iron Age burial mound near the settlement of Piterka in the Saratov Trans-Volga region. *Archaeology of the East European Steppe*. Issue 7. Saratov: Nauchnaya kniga (Scientific book), 2009, pp. 196–231 (in Russian)].
 13. Максименко В. Е. *Савроматы и сарматы на Нижнем Дону*. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1983 [Maksimenko V. E. *Savromats and Sarmatians on the Lower Don*. Rostov-on-Don: Rostov University Publishing House, 1983 (in Russian)].
 14. Мамонтов В. И., Шинкарь О. А. Два сарматских погребения из курганного могильника Вербовский I. *НАВ*. Вып. 14. Волгоград: ВолГУ, 2014. С. 132–144 [Mamontov V. I., Shinkar O. A. Two Sarmatian burials from the burial mound Verbovsky I. *Lower Volga Archeological Bulletin*. Issue 14. Volgograd: Volzhsky State University, 2014, pp. 132–144 (in Russian)].
 15. Мельник В. И. Отчет о раскопках в Ершовском и Духовницком районах Саратовской области в 1979 г. *Архив ИА РАН*. Р-1, № 9240 (1979) [Mel'nik V. I. Report on excavations in Ershov and Dukhovnitsky districts of the Saratov region in 1979]. *Archive of the Institute of Archeology of the Russian Academy of Sciences*. R-1, no. 9240 (1979) (in Russian)].
 16. Минаева Т. М., Рау П. Д., 1926. Отчет об археологических разведках по р. Торгуну в 1924 г. *Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения*. Вып. 35. Ч. I. Саратов, 1926. С. 5–21 [Minaeva T. M., Rau P. D. Report on archaeological reconnaissance along the Torgun River in 1924. *Proceedings of the Nizhne-Volzhsk Regional Scientific Society of Local History*. Issue 35. Part I. Saratov, 1926, pp. 5–21 (in Russian)].
 17. Мошеева О. Н. Гагатовые бусы в сарматских погребениях Нижнего Поволжья III–I вв. до н. э. *РА*. 1998. № 1. С. 156–161 [Mosheeva O. N. Gagat beads in Sarmatian burials of the lower Volga region of the 3th-1st cc. BC. *Russian archaeology*. 1998. No. 1, pp. 156–161 (in Russian)].



18. Мошеева О. Н. Синий цвет в сарматских бусах. *Археология как жизнь. Памяти Евгения Павловича Мыськова*. Волгоград: Сфера, 2019. С. 99–111 [Mosheeva O. N. Blue colour in Sarmatian beads. *Archaeology as Life. In memory of Evgeny Pavlovich Myskov*. Volgograd: Sfera, 2019, pp. 99–111 (in Russian)].
19. Мошеева О. Н. Бусы VI в. до н. э. — III в. н. э. на территории Астраханской области: обзор археологических коллекций. *Астраханские краеведческие чтения. Материалы XIII Международной научно-практической конференции*. Вып. XIII. Астрахань: ИП Сорокин Р. В., 2021. С. 53–60 [Mosheeva O. N. Beads of the 6th century BC. — 3rd c. AD on the territory of the Astrakhan region: a review of archaeological collections. *Astrakhan local lore readings. Materials of the 13th International Scientific and Practical Conference*. Issue 13. Astrakhan: Publ. of Sorokin R. V., 2021, pp. 53–60 (in Russian)].
20. Мошеева О. Н. Бусы VI в. до н. э. — III в. н. э. на территории Волгоградской области: обзор археологических коллекций. *Астраханские краеведческие чтения. Сб. статей XV Всероссийской научно-практической конференции*. Астрахань: Издатель ИП Сорокин Р. В., 2023. С. 59–62 [Mosheeva O. N. Beads of the 6th century BC. — 3rd c. AD on the territory of the Volgograd region: a review of archaeological collections. *Astrakhan local lore readings. Collection of articles of the XV All-Russian scientific-practical conference*. Astrakhan: Publ. of Sorokin R. V., 2023, pp. 59–62 (in Russian)].
21. Мошеева О. Н. Бусы VII в. до н. э. — IV в. н. э. на территории Саратовской области: обзор археологических коллекций. *Астраханские краеведческие чтения*. Вып. 16. Астрахань: Издатель: ИП Сорокин Р. В., 2024. С. 43–52 [Mosheeva O. N. Beads of the 7th century B.C. — 4th century A.D. on the territory of the Saratov region: a review of archaeological collections. *Astrakhan Local History Readings*. Issue 16. Astrakhan: Publ. of Sorokin R. V., 2024, pp. 43–52 (in Russian)].
22. Павлов И. П. Условный рефлекс. Павлов И. П. *Полное собрание сочинений*. 2-е изд. Т. 3. Кн. 2. М. — Л.: Изд. АН СССР, 1951. С. 320–343 [Pavlov I. P. Conditioned reflex. Pavlov I. P. *Complete Collected Works*. 2-e ed. Vol. 3. Book 2. Moscow — Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1951, pp. 320–343 (in Russian)].
23. Раев Б. А. Цветовая гамма бус из элитных сарматских погребений Нижнего Поволжья. *Древние и средневековые государства и союзы кочевников Евразии в контексте новых археологических и письменных источников: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 70-летию археолога, д. и. н., проф. А. Н. Подушкина (г. Шымкент, 17–18 марта 2023 г.)*. Алматы: Институт археологии им. А. Х. Маргулана, 2023. С. 72–80 [Raev B. A. Colour gamma of beads from elite Sarmatian burials of the Lower Volga region. *Ancient and medieval states and unions of the nomads of Eurasia in the context of new archaeological and written sources: materials of the International scientific-practical conference dedicated to the 70th anniversary of the archaeologist, Doctor of Science, Professor A. N. Podushkin (Shymkent, March 17–18, 2023)*. Almaty: Institute of Archeology named after A. Kh. Margulan, 2023, pp. 72–80 (in Russian)].



24. Раев Б. А., Беспалый Е. И., Беспалая Н. Е. *Древнее население Нижнего Дона: Курганный могильник «Валовый 1»* (Серия: Материалы и исследования по археологии Юга России. № 2). Ростов-на-Дону: Изд-во Южного научного центра РАН, 2007 [Raev B. A. Bepaliy E. I., Bepalaya N. E. *Ancient population of the Lower Don: Valovy 1 burial mound* (Serie: Materials and researches on archeology of the South of Russia. No. 2). Rostov-on-Don: Publishing House of the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2007 (in Russian)].
25. *Сарматы и их соседи на Дону. Материалы и исследования по археологии Дона*. Вып. 1. Ростов-на-Дону: Терра, 2000 [Sarmatians and their neighbours on the Don. Materials and Studies on the Archaeology of the Don. Issue 1. Rostov-on-Don: Terra, 2000 (in Russian)].
26. Скрипкин А. С. Сарматская археология от Б. Н. Гракова до современности. *Исторические исследования*. 2021. № 16. С. 39–53 [Skripkin A. S. Sarmatian archaeology from B. N. Grakov to the present. *Historical Studies*. 2021. No. 16, pp. 39–53 (in Russian)].
27. Столярова Е. К. Бусы могильника Бельбек IV. *Поздние скифы Крыма (Труды ГИМ. Вып. 118)*. М.: [б. и.], 2001. С. 194–222 [Stolyarova E. K. Beads of the Belbek IV burial ground. *Late Scythians of the Crimea (Proceedings of State Historical Museum. Issue 118)*. Moscow [w. p.], 2001, pp. 194–222 (in Russian)].
28. Цветовые системы Munsell — для промышленности, науки и правительства. *Pantone*. — Электронный ресурс: URL: <https://pantone.ru/articles/pantone-color-systems-munsell> (дата обращения: 9.10.2022) [Munsell colour systems — for industry, science and government]. *Pantone*. — Web resource: URL: <https://pantone.ru/articles/pantone-color-systems-munsell> (accessed: 9.10.2022).
29. Щапова Ю. Л. *Древнее стекло: морфология, технология, химический состав. Учебное пособие*. М.: Изд-во МГУ, 1989 [Shchapova Y. L. *Ancient glass: morphology, technology, chemical composition. Textbook*. Moscow: Moscow State University Publishing House, 1989 (in Russian)].
30. Яблонский Л. Т. Элитарная субкультура ранних кочевников Южного Приуралья и механизмы формирования раннесарматской культуры. *Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллективная монография*. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2015. С. 37–61 [Yablonsky L. T. Elite subculture of the early nomads of the Southern Urals and mechanisms of formation of the Early Sarmatian culture. *Elite in the history of ancient and medieval peoples of Eurasia: collective monograph*. Barnaul: Altai State University Publishing House, 2015, pp. 37–61 (in Russian)].
31. Яценко С. А. *Костюм древней Евразии (ираноязычные народы)*. М.: Восточная литература, 2006 [Yatsenko S. A. *Costume of ancient Eurasia (Iranian-speaking peoples)*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian)].
32. DeCorse C. R., Richard F. G., Thiaw I. Toward a systematic bead description system: a view from the Lower Falemme, Senegal. *Journal of African Archaeology*. 2003;1(1):77–110.
33. Harden D. B. *Roman Glas from Karanis found by the University Michigan Archaeological Expedition in Egypt, 1924–1929*. Ann Arbor: University of



- Michigan press, 1936. — Web resource: URL: <https://catalog.hathitrust.org/Record/001472008> (accessed: 23.07.24).
34. Kidd K. E. & Kidd M. E. A classification system for glass beads for the use of field archaeologists. In: Hayes III C. F. (gen. ed.). *Proceedings of the 1982 Glass Trade Bead Conference* (Arthur C. Parker Fund for Iroquois Research, *Research Records*, No. 16). Rochester: Rochester Museum; Science Center, 1983, pp. 219–257.
35. Koleini F., Colomban Ph., Pikirayi I., Prinsloo L. C. Glass Beads, Markers of Ancient Trade in Sub-Saharan Africa: Methodology, State of the Art and Perspectives. *Heritage*. 2019;2(3):2343–2369. DOI:10.3390/heritage2030144.
36. *Munsell Bead Color Book / Munsell Color*. — Web resource: URL: <https://munsell.com/color-products/color-communications-products/environmental-color-communication/munsell-bead-color-book/> (accessed: 12.10.2022).
37. *Pantone LLC*. Средства для оценки цвета. — Web resource: URL: https://pantone.ru/color_evaluation_tools (accessed: 22.03.2025).
38. Rau P. *Die Gräber der frühen Eisenzeit in unteren Wolgagebiet*. Pokrowsk: Zentralmuseum, 1929.
39. *Soil Formation, Archaeology, Color... Munsell / Munsell Color*. — Web resource: URL: <https://munsell.com/color-blog/soil-formation-process-archaeology> (accessed: 9.10.2022).
40. Tempelmann Maczyńska M. *Die Perlen der römischen Kaiserzeit und der frühen Phase der Völkerwanderungszeit im mitteleuropäischen Barbaricum*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1985.
41. Van der Sleen W. G. N. *A Hand book on Beads*. 2nd ed. Liege, Belgium: Librairie Halbart, 1973.

Информация об авторе

Мошеева Ольга Николаевна — Генеральный директор Оптикс Ньюс Групп, Москва, Россия; mosheeva@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5373-1272>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 14.12.2024; одобрена рецензентами 31.03.2025; принята к публикации 05.04.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Olga N. Mosheeva — The General Manager of the Optik News Group, Moscow, Russia; mosheeva@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5373-1272>.



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 14.12.2024; approved after reviewing 31.03.2025;
accepted for publication 05.04.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-233-254>

Рукописи «Маснави-йи ма'нави»
(«Поэмы о скрытом смысле») Джалал ад-Дина
Руми в коллекции Научной библиотеки
им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского)
федерального университета

Алсу Айратовна Арсланова

*Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет». Казань, Россия,
alsuarslanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>*

Аннотация. Среди образцов произведений персидской классической литературы в рукописной коллекции Казанского (Приволжского) федерального университета заслуженно почетное место занимают списки «Маснави-йи ма'нави» гениального суфийского поэта Джалал ад-Дина Руми (604–672/1207–1273), оказавшего огромное влияние на духовную и литературную жизнь исламских народов. В собрании НБ К(П)ФУ выявлены 6 списков «Маснави-йи ма'нави» и 4 списка двух сочинений, тематически связанных с этой поэмой. В статье показано, что представленные в нашей коллекции рукописи великого сочинения Джалал ад-Дина Руми в целом представляют уникальные артефакты со свидетельствами тех или иных эпох, библиофильских интересов и личных читательских привязанностей коллекционеров и владельцев книжных памятников, а также об истории передвижения манускриптов между ними. Отмеченные здесь списки сочинений, показывают, что произведение шайха Руми всегда находилось в поле зрения татарских книголюбов. В наше время они, безусловно, достойны дальнейшего более детального исследования со стороны как румиеведов, так и специалистов, занимающихся вопросами кодикологии и т. д.



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

© Арсланова А. А., 2025
© Ориенталистика, 2025



Ключевые слова: Научная библиотека Казанского федерального университета; коллекция персидских рукописей; списки сочинений Джалал ад-Дина Руми, «Маснави-йи ма’нави».

Для цитирования: Арсланова А. А. Рукописи сочинений Джалал ад-Дина Руми в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. *Ориенталистика*. 2025;8(2):233–254. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-233-254>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-233-254>

Manuscripts of “Masnavi-yi ma’navi” by Jalal al-Din Rumi preserved in the collection of the Scientific Library of Kazan (Volga Region) Federal University

Alsu A. Arslanova

Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Federal State Educational Institution of Higher Education “Kazan (Volga Region) Federal University”, Kazan, Russia, alsuarslanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>

Abstract. The article deals with several copies of the “Masnavi-yi ma’navi” by Maulana Jalal al-Din Rumi (604–672/1207–1273) preserved in the manuscript collection at the Lobachevsky Kazan University Scientific Library. In Persian classical literature, the “Masnavi-yi ma’navi” by this brilliant Sufi poet takes pride of place. This masterpiece greatly influenced the spiritual and literary life of various Islamic peoples. Six more copies of the “Masnavi-yi ma’navi” and four other works thematically related to them were recently discovered in the manuscript collection of Kazan University Library. The present article describes these items as unique artefacts, which bear evidence of bibliophile and bibliographic interest as well as the history of their circulation. The handwritten copies of “Masnavi-yi ma’navi” and the works thematically related to them were always the focus of Tatar book lovers. Nowadays, they invite a detailed investigation by the specialists in medieval Persian literature on one hand and by the codicologists on the other.

Keywords: Kazan University Library, manuscripts, Persian, collection of, literary heritage, “Masnavi-yi ma’navi”

For citation: Arslanova A. A. Manuscripts of “Masnavi-yi ma’navi” by Jalal al-Din Rumi preserved in the collection of the Scientific Library of Kazan (Volga Region) Federal University. *Orientalistica*. 2025;8(2):233–254. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-233-254> (in Russian).



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



Персидская классическая литература является уникальным феноменом и великим достоянием не только иранской национальной культуры, но всемирной культуры в целом. Научный интерес к памятникам персоязычного письменного наследия существовал с давних пор, и на современном этапе наблюдается его неуклонное возрастание.

В собрании Научной библиотеки Казанского федерального университета персоязычный литературный фонд составляет весьма значительное место — 178 списков из 1149 ед. хр. и представляет собой огромный пласт различающихся по своей художественной ценности и сохранности, но по большей части выдающихся произведений классической персидской литературы — как поэзии, так и прозы самых разных исторических эпох и жанров. Опыт сотрудников библиотеки в научной каталогизации указанных рукописей показал, что в основном они отражают общую историческую парадигму развития классической персоязычной литературы. Рукописи коллекции представляют собой труды таких корифеев, как Хафиз, Са'ди, Джами, Хатифи, Амир-и Хосроу Дихлави, 'Аттар, Сана'и и многих других, «творчество которых определило общемировую художественную ценность персидско-таджикской поэзии» [Ворожейкина, 1980, с. 3]. Надо заметить, наследие крупнейших поэтов-мыслителей пользовалось большой популярностью в Волжско-Уральском регионе. Неся огромный нравственный и дидактический смысл, в определенной мере оно помогало формировать мировоззрение и духовную составляющую татарского народа.

Заслуженно почетное место в этом ряду занимают и сочинения Маулана Джалал ад-Дина б. Султан ал-'Улама Баха ад-Дина Мухаммада б. Хусайн б. Ахмада Хатиби Бакри ал-Балхи, с литературным псевдонимом Руми (604–672/1207–1273) — гениального персидского поэта-мистика XIII в., оказавшего огромное влияние на духовную и литературную жизнь исламских народов. Его сочинения по праву считаются частью мирового интеллектуального наследия.

Шайх Джалал ад-Дин Руми, известный как Маулана («Наш господин»), был вдохновителем суфийского братства маулави́йа. Родился он 30 сентября 1207 г. в крупном центре персидской культуры — Балхе¹ (современный северный Афганистан), в семье Баха ад-Дина Валада (1150–1231) — весьма авторитетного суннитского суфийского богослова, проповедника², юриста, наставника и ученого с титулом «султан ал-'улама», который был близок к духовной линии Наджм ад-Дина Кубра.

¹ Некоторые исследователи считают, что это событие произошло в ныне не существующем небольшом городке Вахш (современный Таджикистан), который находится на расстоянии около 250 км от современного Афганистана.

² Он был признанным красноречивым оратором и свои проповеди, наставления и ответы на вопросы учеников объединил в сборнике, под названием «ал-Ма'ариф» («Познания») [Амирифар, 2007, с. 151]. Джалал ад-Дин постоянно перечитывал книгу отца. Известно, что Баха Валад был значительным авторитетом в шариате и эзотерических науках. «В первом качестве он руководил рядовыми верующими в выполнении ежедневных религиозных обязанностей, во втором — избранной группой учеников, ставших на путь самоочищения и духовного совершенствования [Читтик, 1995, с. 23].



Есть мнение, что род поэта по отцу восходит к первому халифу Абу Бакру³, а со стороны матери Мумине-Хатун (ум. в 1226 г.) прослеживается линия шахов — владетелей Балха⁴. Она была дочерью правителя Рукн ад-Дина, «отвечала за его [Джалал ад-Дина] литературное образование, и говорят, что приобщила его к таким искусствам, как живопись, музыка и поэзия» [Ashk, 2008, р. 46–62]. Под руководством отца юный Джалал ад-Дин с ранних лет начал изучать эзотерические науки, которые включали грамматику, просодию, Коран, шариат, основы судопроизводства, хадисы, комментарии к Корану, историю, догматику, теологию, логику, философию, математику и астрономию. К моменту смерти отца в 1231 г. Руми уже был признанным знатоком в этих областях. Старинные источники упоминают его в качестве магистра-правоведа ханафитского толка [Читтик, 1995, с. 24]. Кроме того, важно отметить, что помимо своего родного персидского языка Руми владел также арабским, турецким и греческим языками.

В 1212 г., перед монгольским нашествием на Хорасан, семья была вынуждена бежать из Балха⁵, а затем после долгих скитаний осела в малоазийском г. Конья, где Баха ад-Дин обрел большой авторитет. Но еще во время странствий⁶, по преданию, произошла знаменательная встреча с великим суфийским *шайхом*-духовидцем и поэтом Фарид ад-Дином 'Аттаром в городе Нишапуре, ставшая своего рода духовной инициацией мальчика. По примечательной легенде, имеющей символический смысл, «когда отец будущего поэта,

³ «С этим полностью согласен Афлаки. Он приводит следующий ряд предков Руми: Бахауддин Велед — Хусейн Хатиби — Ахмед Хатиби — Махмуд — Мавдуд — Хусайн — Мутаххар — Хаммад — Абдурахман — Абу Бакр» [Джан, 2008, с. 67].

⁴ Однако не все относятся с доверием к этим данным. Так, Ф. Д. Левис проявлял в этом отношении определенный скептицизм [Lewis, 2000, р. 91]. А. Шimmel также признавала отсутствие достоверных данных и считала поздней выдумкой происхождение жены Баха ад-Дина из дома Хорезмшахов, которые установили свое правление в Восточных провинциях около 1080 г. [Schimmel, 1993, р. 15].

⁵ Отъезд Баха ад-Дина из Балха под предлогом паломничества в Мекку, вероятно, был обусловлен тем, что он не боялся открыто высказывать свое критическое мнение перед Хорезмшахом, а также разногласиями с влиятельным придворным богословом Фахр ад-Дином Рази (1149–1210) [Амирифар, 2007, с. 151]. «Предположительно, — пишет О. Ф. Акимускин, — Бахааддин с семьей в сопровождении 40 учеников и последователей выехал между 1214 и 1216 гг., поскольку засвидетельствовано, что в 1217 г. он уже находился в Руме (Малая Азия), где обосновался в г. Малатья — одном из городов румийских Сельджукидов. В это время Джалаладдину, будущему поэту, шел одиннадцатый год от роду». [Акимускин, 2004, с. 332]. Сеййед Хосейн Наср заметил, что «некоторые историки защищают тезис о том, что Мухаммад Хорезмшах, могущественный правитель Балха и других регионов Хорасана в то время, противостоял ордену кубравийя, к которому принадлежал Баха ад-Дин Валад и который он поддерживал в своем противостоянии суфиям широко известного теолога Фахр ад-Дина Рази, о котором известно, что он выступал против кубравийя» [Seyyed Nasr, 1974, р. 116. *Пер. с англ. яз. А. А. Арслановой*].

⁶ За это время их караван побывал во многих городах — после Самарканда они посетили Нишапур, Багдад, оттуда прибыли в Кубу, затем в Аравию, где совершили паломничество. Потом направились в Дамаск в Сирии, прежде чем окончательно обосновались в Малатье в 1217 г. [Christian-Muslim Relations..., 2012, р. 487].



решившись навсегда оставить родной Балх, отправился со своими чадами и домочадцами на поклонение к святым местам в Мекку и Медину, по пути он сделал остановку в старинном городе Нишапуре. Там он встретился со знаменитым персидским поэтом-суфием Фарид ад-Дином 'Аттара [Шimmel, 2012, с. 307]. Заканчивая беседу, поэт заметил, указав на юношу: «Не за горами время, когда сын твой возожжет огонь в сердцах, скорбящих о мире». И он подарил мальчику свою поэму «Асрар-наме» («Книга тайн»), с которой тот не расставался всю жизнь, постоянно перечитывал, находя в ней разъяснения мучившим его сомнениям, ответы на терзавшие душу вопросы» [Акимускин, 2004, с. 330].

Собственно, Руми никогда и не скрывал своей духовной и творческой зависимости от 'Аттар⁷. Он использовал в «Маснави» некоторые рассказы из этой книги [Seyyed Nasr, 1974, p 17].

После многочисленных скитаний правитель Румского султаната 'Ала ад-Дин Кайкубад I предложил Баха ад-Дину высокий пост руководителя главного медресе в столичной Конье, который тот с благодарностью принял. Он переехал туда в 1228 г. и прославился как религиозный авторитет и суфий, став одним из главных ученых мужей города. Когда он умер, в знак уважения к нему был объявлен общий семидневный траур. После смерти отца Руми, который к этому времени был хорошо известен в Конье как эрудированный и красноречивый шайх [Chittick, 2004, p. XIII], уже в 24-летнем возрасте занял его место в медресе. В следующем 1232 г. в Конью прибыл Бурхан ад-Дин Мухаккик — один из главных учеников Баха ад-Дина Валада, который посвятил Джалал ад-Дина в тонкости суфизма и восемь лет, до своей смерти в 1240 г., был его духовным наставником [Кныш, 2004, с. 178]. Руми совершенствовал свое религиозное образование в лучших школах Алеппо и Дамаска. Спустя семь лет обучения он вернулся в Конью и в течение пяти лет продолжал преподавание в четырех медресе, читал проповеди в соборной мечети. «Говорят, он был популярным учителем и что, по крайней мере, 400 студентов посещали его занятия. Вероятно, в то время он также обучал эзотерическим наукам меньший круг адептов, так как был совершенным суфием» [Seyyed Nasr, 1974, p. 118]. Однако после знакомства 26 ноября 1244 г. (эта дата считается истинным днем его духовного рождения) со странствующим аскетом-дарвишем Шамс ад-Дином Мухаммадом Табризи (Шамс-и Табризи), «чьи идеи, представ-

⁷ В связи с этим Е. Э. Бертельс писал: «связь между Руми и его предшественниками была очевидна, но установить между ними более близкие взаимоотношения не позволяла хронология. Тогда прибегли к хитрости: выдумали сверхъестественную связь и объяснили поразительное поэтическое дарование Руми благословением 'Аттар. Влияние 'Аттар проявляется в «Месневи» в двух направлениях. Экстатический пламенный тон лирических частей этого великого творения указывает на тесное родство с аналогичными местами поэм 'Аттар... Другая особенность «Месневи», свидетельствующая о прямом влиянии 'Аттар, — это орнаментация «Месневи» рассказами. Число их чрезвычайно велико, причем тематика их крайне разнообразна: от изречений знаменитых шейхов до весьма грубых анекдотов. Во всех рассказах Руми стремится к наибольшей наглядности. В этом отношении он идет дальше 'Аттар и вводит реалистические описания деталей, делающие эти небольшие рассказы необыкновенно живыми и привлекательными» [Бертельс, 1965, с. 80].



лявшие собой эклектическое соединение постулатов календария, мусульманского нормативного богословия и школы Абу Йазид ал-Бистами, оказали на Руми решающее влияние»⁸ [Руми. Первый *дафтар*, 2007, с. 11]. Эта встреча кардинально перевернула всю его жизнь и настолько сильно вовлекла Руми в сферу постижения экстатического суфизма, что он забросил деятельность учителя. «Оба они в миг своей встречи испытали сопричастность Сути Бытия и вкусили восторг, превышающий все земное. Шамс стал наставником и спутником Руми на том Пути к Источнику Жизни, который невыразим словами» [Джан, 2008, с. 68–69]. Между этими двумя мощными возвышенными личностями установилась такая глубокая духовная связь, что Джалал ад-Дин даже предложил своему другу остановиться в его доме. Однако в середине 1247 г. Шамс исчез, или, скорее всего, был убит некоторыми ревнивыми учениками и домохозяевами Джалал ад-Дина. В потрясенном этой трагедией Руми с его тонко рефлексирующей душой эта великая утрата и безутешные страдания вызвали мощный тектонический сдвиг, пробудив «новые горизонты мистического пути» [Кныш, 2004, с. 179]. Этот необычайно мощный взлет вдохновения [Chittick, 2004, р. IX] уже не угасал до самой его смерти⁹, сделав величайшим поэтом мира. «Пройдя через эту всепоглощающую любовь, Руми стал поэтом. Тщетно пытаюсь разыскать Шамса, «Солнце Истины», за пределами страны, он в конце концов понял, что, связанный с ним неразрывными узами, «обнаружил его в себе — сверкающего, подобно луне», как сказал о том Султан-Валад¹⁰. Лирическая поэзия, порожденная этим опытом, написана с чувством абсолютного самоотожествления. Вместо собственного псевдонима Джалал ад-Дин теперь подписывает стихи, непревзойденные в своей искренности, именем друга, воспевая в них любовь, тоску, счастье и отчаяние» [Шиммель, 2012, с. 310]. Примечательно, что сам Руми в «Фихи ма фихи» писал: «Клянусь Аллахом, я никогда не питал к поэзии никакой склонности, и в моих глазах нет худшего занятия, чем она. Но сейчас она стала обязанностью, возложенной на меня свыше...» [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 22].

Он создал такие потрясающие проникновенные произведения, как «Диван-и Шамс-и Табризи», написанный как бы от лица Шамса (включающий около 36 000 стихов), «Маснави-йи ма'нави» («Поэма о скрытом смысле» — 26 640 бейтов), «Фихи ма фихи» («Здесь то, что здесь есть» — записи его бесед с учениками), несколько проповедей «Маджалис-и Саба» («Семь собраний»)

⁸ Шамс Табризи «отрицал любые культовые и ритуальные предписания, не признавал религиозных различий между людьми, утверждая, что сущность любой религии есть вера в Бога, а не ритуальные ее отправления» [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 21].

⁹ Как заметил Дж.С.Тримингем, «это общение высвободило творческие силы Джалаладдина и наставило его на новый “путь” мистического познания, название которого происходит из титула *мавлана* («наш учитель»), данного его основателю. Ибн Баттута... называет этот “путь познания” *джалилийа*. Он начал развиваться как самостоятельная организация сразу же после смерти Джалаладдина в 1273 г.» [Тримингем, 1989, с. 59].

¹⁰ Султан Валад (1226–1312) — старший сын Джалал ад-Дина Руми и продолжатель его дела.



и т. д. Написаны они в основном на персидском языке, но иногда можно встретить части на арабском, греческом и турецком языках. Поэзия Руми мощно повлияла не только на персидскую литературу, но и на другие мусульманские литературные традиции. Произведения поэта переведены на многие языки мира. Интересно, например, что его называют «самым продаваемым поэтом в США»¹¹. И. П. Петрушевский считал его стихи, «блестящими по форме, красоте образов и силе лиризма». Суть духовного концепта Руми заключается в том, что «сердце человека — храм божий, Ка'ба и источник богопознания», поэтому паломничества и обрядовая форма не имеют значения... все религии — «лучи единого солнца»; мусульмане, христиане и иудеи спорят и дерутся друг с другом из-за формы, не понимая, что суть их верований одна и та же. Тематику поэзии для Джалаль ад-дина являются также восторг мистического экстаза и пантеистическое, сверхличное сознание: поэт сознает, что он раб царя (бога) и он же царь, пылинка на солнце и солнечный шар, пылинка божества и часть человечества, утренний заря и вечерний закат, луна и солнце, роза и розовый сад, правверный и гебр, грешник и бог. Мы находим в его стихах также идею предсуществования душ и идею переселения душ в своеобразной, быть может, оригинальной трактовке: перед эманациями божества поставлена как бы целая лестница переходов — от бездушного минерала к растению, от растения к животному, от животного к человеку с сознанием и верой, от человека к ангелу, от ангела к богу. Несмотря на свой крайний пантеизм, Джалаль ад-дин был признан суннитами правверным и святым» [Петрушевский, 1966, с. 338–339].

В данном случае нам придется обратиться именно к знаменитой вершине его творчества, а также в целом мистической поэзии на персидском языке — во всех смыслах потрясающей поэме «Маснави-йи ма'нави» (это название переводят как «Поэма о скрытом смысле», или «Парные строки с тайным подтекстом», или же «Двуступенчатая с намеками на незримое»). «Позднейшие суфийские авторы относятся к этому произведению с глубочайшей почтительностью, расценивая *Маснави-йи ма'нави* как священную книгу. Особенно характерно в этом смысле высказывание Джамии (XV в.), который писал: "Не пророк он, а Книга откровения у него имеется"» [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 27].

Составлена поэма между 1258 и 1270 гг., написана размером *рамал*. Сочинение ее продолжалось почти до самой смерти автора, но фактически она так и осталась незавершенной. Произведение состоит из шести томов-*дафтаров*, каждый из которых содержит отдельное введение, предисловие, слабо связанные рассказы и притчи, сюжеты которых часто заимствованы у других авторов, «из преданий и "людской молвы"» [Персидская классика..., 2005, с. 21]. Как заметил О. Ф. Акимускин, «Маснави» поражает эрудицией Джалаладдина и разнообразием источников, откуда он черпал сюжеты своих притч и рассказов. Привлечено более полутора ста произведений! И это не считая непосредственных авторских обращений к фольклору различных народов... Импровизационность «Маснави» приводила к композиционной инверсии в порядке следования притч, которые должны были иллюстрировать много-

¹¹ По сведениям Н. Ш. Дороншоевой, «в списке Amazon.com (интернет магазин) имя Руми встречается более 6000 раз в книгах, записях, CD и видео» [Дороншоева, 2015, с. 38–39].



численные теоретические положения автора, но подбирались они по принципу ассоциативных связей, иногда нарочито затемненных. Иллюстрации образуют длинную цепь следующих друг за другом или вытекающих друг из друга остроумных и мастерски написанных притч-рассказов» [Акимушкин, 2004, с. 344, 346].

Этот труд считается грандиозной, многоплановой и в то же время компактной¹² энциклопедией суфизма, классическим учебником для мистиков, различные идеи которого обосновываются кораническими цитатами (их в сочинении 760, нередко в переводе на персидский язык) и хадисами (в 745 случаях приводит 703 хадиса), иллюстрируются притчами и мудрыми наставлениями. По задумке автора, это сочинение представляет огромный эзотерический комментарий на Коран, призванный заменить дервишам его ордена все прочие книги. Это собрание стихотворений часто вслед за Абд ар-Рахманом Джами называют «Кораном на персидском языке» и говорят, что всякий повторяющий по утрам и вечерам строки из «Маснави» избежит горения в адском пламени». Потрясают широта кругозора и глубокие знания автора в гуманитарных и естественнонаучных сферах. Как заметил Сеййед Хосайн Наср, «Руми использует множество типов символизма, извлеченных из различных традиционных источников. Чтобы полнее понять «Маснави» и «Диван», нужно знать символизм Корана, различных традиционных наук — от нумерологического буквенного символизма (*джафр*) до алхимии, а также разных традиционных космологий и т. д. Богатство символизма, используемого Руми, соотносится с широтой духовного видения, которым он обладал, и универсальностью перспективы» [Seyyed Nasr, 1974, p. 129].

Известно, что Руми собственноручно записал только первые 18 бейтов, вся остальная часть поэмы была продиктована его ученику и преемнику — Хусам ад-Дину Хасану Чалаби, который и вдохновил его на ее написание от имени всех учеников. Ей же она и была посвящена. Поэма состоит из 26 640 бейтов [Акимушкин, 2004, с. 343], написанных изящным, простым и ясным языком. Такой масштаб действительно впечатляет — объемом текст примерно вдвое превышает «Божественную комедию» Данте. Конечно, сочинение вызвало многочисленные отклики в виде комментариев, переложений, переводов, словарей и т. д. [Рейснер, Ардашникова, 2021, с. 28]. Считается, что после Корана, вероятно, оно является наиболее часто комментируемым произведением в исламской литературе.

¹² Е. Э. Бертельс считал, что «эта компактность не является следствием определенного плана, которого придерживался Руми. По всей вероятности, такого плана никогда не существовало. Руми пишет первый рассказ и в конце его переходит к пояснению положенной в его основу символики. В этом пояснении он касается какого-нибудь важного поучения, которое в свою очередь должно быть пояснено символическим рассказом, а этот рассказ вызывает необходимость нового комментария, и так рассказы и теоретические части идут, перемежаясь, на протяжении всей поэмы. Не закончив первый рассказ, он часто берется за другую тему, и так возникает очень сложное построение, напоминающее композицию восточных народных сказок. Таким образом, мы имеем здесь третью стадию развития вставных рассказов в суфийской поэме... Руми использовал опыт своих предшественников, но создал при этом новую форму, образцом которой, по всей вероятности, послужило народное творчество» [Бертельс, 1965, с. 81].



Благодаря немецкому ориенталисту Фридриху Руккерт Джалал ад-Дин Руми стал известен в Германии. «Гельмут Риттер¹³, выдающийся немецкий ученый, написал несколько серьезных трудов о жизни Руми и его поэзии. Многие британские писатели и поэты (Э. Х. Уинфилд, Э. Х. Палмер, Р. А. Николсон) переводили труды Руми на английский язык. Свои труды посвятили Джалал ад-Дину такие авторы, как Уильям Читтик, Кабир Хелмински, Колман Баркс». [Джан, 2008, с. 381–397; Сарычев, 2021, с. 54]. Интенсивное изучение британскими ориенталистами завершилось блестящим изданием «Маснави» в переводе и с комментариями Рейнолда А. Николсона (1925–1940)¹⁴.

Значительным прогрессом в изучении памятника явилось замечательное событие, когда к 800-летию поэта в России в 2007–2012 гг. в издательстве «Петербургское востоковедение» был успешно осуществлен грандиозный российско-иранский проект — полный критический научно-филологический перевод на русский язык всех шести *дафтаров* поэмы. Несомненно, эта публикация явилась весомым вкладом в изучение памятника. Она выполнена несколькими коллективами отечественных иранистов-медиевистов из Махачкалы, Москвы, Риги и Санкт-Петербурга с необходимым минимумом филологического, исторического, религиоведческого и культурологического комментария, снабжена полезными указателями и факсимильным изданием оригинального текста по критическому изданию Кавам ад-дина Хуррамшахи¹⁵, в основу которого был положен конийский список 677 г. х./1278–1279 г. н. э., отредактированный самим автором. Привлекался также критический текст, подготовленный и опубликованный английским ученым Рейнолдом А. Николсоном.

В мире известны около 500 дошедших до нас рукописей сочинения. В процессе каталогизации персоязычной части коллекции Казанского университета нами выявлено 6 списков поэмы «Маснави», а также 4 списка двух сочинений, тематически связанных с ней. Замечательны, например, списки, происходящие из коллекции выдающегося татарского богослова, философа, историка и просветителя Шихаб ад-Дина Марджани (1818–1889). Во время учебы в Бухаре и Самарканде он в совершенстве овладел арабским и персид-

¹³ Хельмут Риттер — филолог и исламовед, исследователь персидской литературы и суфизма, считается основателем школы изучения персидской религиозно-мистической литературы [Моисеева, 2024, с. 6].

¹⁴ Какзаметила Марта Симиджиева, «Николсону мы обязаны первыми критическими изданиями великих сочинений Руми: избранными пятью поэмами из «Диван-и Шамс-и Табризи» (опубликованы в 1898 г.) и полным «Маснави», опубликованным между 1925 и 1940 гг. в восьми томах, содержащим персидский текст, перевод его прозы на английский язык и комментарии. Но эти две магистральные работы знаменуют только начало и кульминацию работы ученого на протяжении более четырех десятилетий... Его лучшей работой, однако, является критическое издание и перевод «Маснави», которое установило стандарт для современного академического подхода к наследию Руми» [Simidchieva, 2010, p. 33–34].

¹⁵ Джалал ад-дин Руми. *Маснави-йи ма'нави*. Под ред., с предисл. Кавам ад-дина Хуррамшахи. Тегеран, 1375/1996 (1-е изд.).



ским языками, любил персидскую классическую литературу, отлично знал ее лучшие произведения и постоянно к ним обращался. Конечно, он имел прекрасную возможность пользоваться древнейшими рукописями и покупать их на книжных развалах. Известно, что он привез в Казань множество сундуков рукописных книг. Кроме того, получил в наследство от своих предков богатую библиотеку. Риза Фахретдин, не раз бывавший в его доме, вспоминал, что, к сожалению, после смерти Ш. Марджани из-за беспечности его сына Бурхан ад-Дина библиотека хранилась в ненадлежащем порядке и в результате пожара в 20-х гг. XX в. была уничтожена. Однако, все же какая-то ее часть сохранилась. Правнучка Ш. Марджани Наджия Тагировна Ильясова (от дочери ученого Галии) рассказывала, что, согласно завещанию, личную библиотеку поделили между тремя детьми (сыном Бурхан ад-Дином, дочерьми Галией и Хавой) под руководством известного татарского мусульманского деятеля Галимджана ал-Баруди (1857–1921), который, видимо, какую-то долю выделил и себе. Наджия Ильясова безвозмездно передала остаток библиотеки в хранилище Института языка, литературы и истории — всего 74 тома, которые в настоящее время хранятся в его коллекции под № 39. Как видим, наши рукописи свидетельствует о том, что часть рукописей попала от нее также и в библиотеку Казанского университета. Таким образом, из собрания Ш. Марджани мы имеем следующие два списка «Маснави-йи ма’нави».

Довольно ветхий, без верхней крышки переплета, список XV в. под шифром **733ф**, содержащий 2–3 части сочинения, переписанный мелким каллиграфическим насталиком, вероятно, в Иране или Средней Азии. Обращает на себя внимание изящное художественное оформление в виде тонко выполненных с позолотой колоритных *унванов*, имеются оттиски большой овальной вакуфной печати Ш. Марджани с датой 1297/1880 г., а также стертые оттиски печатей других владельцев. Текст расположен в два столбца и в рамке вокруг текста по диагонали в разных направлениях. В начале списка на л. 1 крупным почерком на татарском языке имеется владельческая запись о том, что 12 июля 1834 г. (по хиджре в 1250 г., в месяце *раби’ ал-ахир*) эти два тома «Маснави» за 100 рублей купил Исхак ибн Абд ар-Рашид у муллы Тадж ад-Дина ибн Шаммаса из Бураш иле Нагорной стороны в присутствии свидетелей. Запись академика М. А. Усманова в конце рукописи, сделанная в 1986 г. в Казани, подтверждает, что она происходит из библиотеки Ш. Марджани и передана его правнучкой Наджией Тагировной Ильясовой.

Дополняет предыдущий том, полный, также в достаточно ветхом состоянии, датированный в колофоне 877/1472 годом, список-продолжение под шифром **505ф**, содержащий 4–6 части «Маснави». Выдержан тот же стиль оформления, та же рука переписчика, аналогичные колоритные *унваны*, а также упомянутая выше владельческая запись Исхака ибн Абд ар-Рашида и оттиски вакуфной печати Ш. Марджани.

Есть в нашем собрании две рукописи из фонда профессора И. Ф. Готвальда (1813–1897), который с 1849 г. являлся ординарным профессором кафедры арабской и персидской словесности, а в 1850 г. был назначен на место библиотекаря университета и, таким образом, пять лет совмещал эти две должности.



Рис. 1. 733ф. «Маснави-йи ма'нави», XV в., 21×13,5 см; л. 1; 1об.-2

Fig. 1. MS 733f. "Masnavi-yi ma'navi", the 15th c., 21×13,5 sm; fol. 1; 1vs-2



Рис. 2. 505ф. «Маснави-йи ма'нави», 877/1472, 21×13,5 см; л. 2; 2об.-3

Fig. 2. MS 505 f. "Masnavi-yi ma'navi", 877/1472, 21×13.5 sm; fol. 2; 2vs-3

Профессор И. Ф. Готвальд 47 лет возглавлял библиотеку до самой своей кончины. В течение жизни он собрал прекрасную коллекцию восточных книг и рукописей, которую в 1895 г. подарил университету. «Фонд профессора И. Ф. Готвальда» до настоящего времени сохранился как отдельное собрание, имеющее большое научное значение. Из этого фонда мы имеем в хорошем состоянии полный список XV в. под шифром **28 Готв.** первого и второго даф-



таров, переписанный неизвестным переписчиком мелким изящным насхом. Переплет из толстого картона, обтянутый блестящей кожей темно-зеленого цвета с тисненым цветочным узором. Рукопись подвергалась реставрации — листы подклеены белой, более поздней бумагой XIX в.

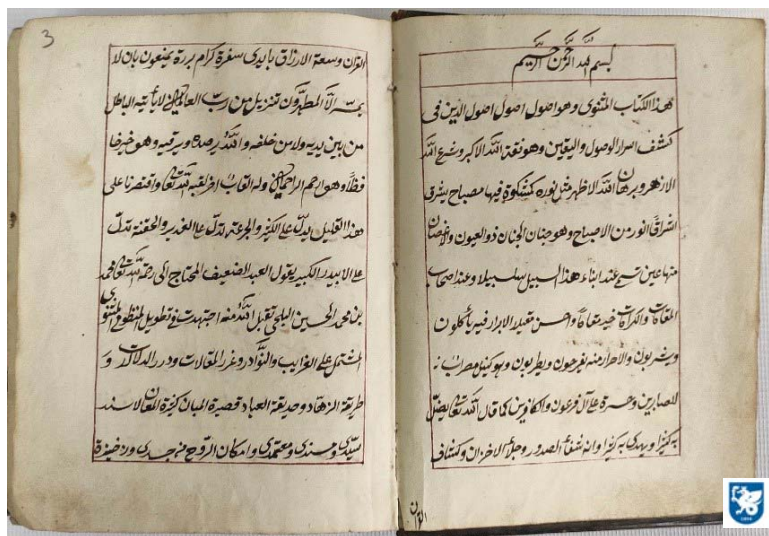


Рис. 3. 28 Готв. «Маснави-йи ма'нави», XV в., 16×12 см; л. 2об.-3

Fig. 3. MS 28Gotv. "Masnavi-yi ma'navi", the 15th c., 16×12 sm; fol. 2vs-3

Примером того, что к «Маснави» создавались специальные толковые словари служит, например, полный список XIX в. из «Фонда И. Ф. Готвальда» под шифром **74 Готв.** сочинения «Краткий [словарь] Латайиф ал-лугат», автор которого Маулана Ибрахим Дихлави составил сокращенную редакцию арабо-персидского словаря «Латайиф ал-лугат» к поэме «Маснави-йи ма'нави», в котором толкуются редкие и трудные для понимания слова. В нашем списке известен переписчик — 'Ала ад-Дин ибн 'Абид Алла ал-Булгари.

Надо отметить, что данное сочинение содержится также в полном хорошем списке 1853 г. под шифром **405 (3601) ф.** в котором переписчиком указан некий ал-Булгари, на внешнем поле л. 6 встречается оттиск маленькой овальной печати черного цвета с легендой «Бин Мухаммад Закир Мухаммад Ибрагим 1302 г. х.». Примечательна следующая запись на татарском языке: «в 1869 г. в феврале 13 дня я, Исхак Исмаил углы, в деревне Янги Утыз Имани продал хазрату Чистая Мухаммад Закиру Абд ал-Ваххабу Мухаммад углы эту книгу «Мухтасар-и Литайиф ал-лугат ал-Маснави» за 1 серебряный сум... Исхак Исмаил углы свою руку наложил». Речь здесь, кстати, идет о Мухаммад-Закире Камалове (ал-Чистави) (1815–1894) — известном татарском богослове, меценате и педагоге, видном шайхе накшбандийского тариката, который воспитал тысячи мюридов в России, был имамом-мударрисом при первой соборной



Рис. 4. 74 Готв. «Латайиф ал-лугат», XIX в., 17×8,5 см; л. 1об.-2
Fig. 4. MS 74 Gotv. "Latayif al-Lugat", the 19th c., 17×8,5 sm; fol. 1vs-2



мечети г. Чистополя [Хасавнех, 2013, с. 102–106]. В трех местах списка имеются оттиски его большой овальной фестончатой печати сиреневого цвета с легендой: «Библиотека Камалова в Чистополе». То есть обе указанные рукописи переписаны выходцами из нашего региона. Это говорит о том, что данное сочинение было здесь одной из наиболее почитаемых и читаемых книг.

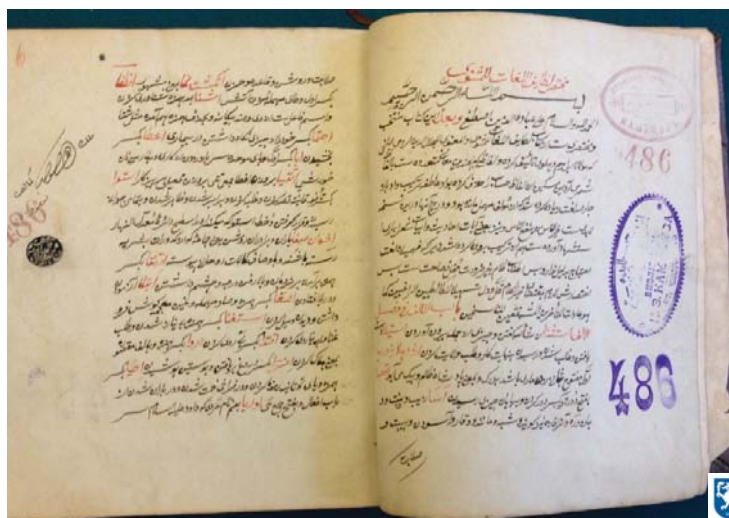


Рис. 5. 405 (3601) ф. «Латайиф ал-лугат», 1270/1853, 21×17,5 см; л. 9

Fig. 5. MS 405 (3601) f. «Latayif al-Lugat», 1270/1853, 21×17,5 sm; fol. 9

Замечателен ветхий крупноформатный и полный список под шифром **528 (5454) ф 1–6 дафтаров «Маснави»**, переписанный неизвестным переписчиком в Средней Азии в 1176/1762 г. Здесь перед каждым *дафтаром* мы видим их полные *фихристы* и роскошные колоритные с позолотой *унваны* (в двух случаях незавершенные) и заставки. В этом списке имеются владельческие записи и пометы. В верхней части л. 7 приведена запись от 1853 г. с отрывком из сочинения Абд ар-Рахмана Джами «Нафахат ал-онс», содержащего некоторые биографические сведения о Джалал ад-Дине Руми и владельческую запись некоего Фахр ад-Дина, гласящую, что: «В 10 день благословенного месяца Рамазан 1176 г. (то есть, 24 марта 1763 г.) в пятницу после полуденного намаза... Фахр ад-Дин».

Часть своей коллекции в 20–30-е гг. XX в. передал в библиотеку университета известный татарский историк-востоковед, археограф, собиратель восточных рукописей Сайид Габдал-Минанович Вахидов (1887–1938), который во многом благодаря влиянию Г. Баруди, начиная с 1905 г., проявил неимоверные усилия по поиску и сбору письменных источников и исторических документов. К середине 20-х гг. XX в. у него сформировалась большая и ценная коллекция из 3 тысяч рукописей, впоследствии переданная различным научным учреждениям страны. К сожалению, 29 ноября 1937 г. ученый был репрес-

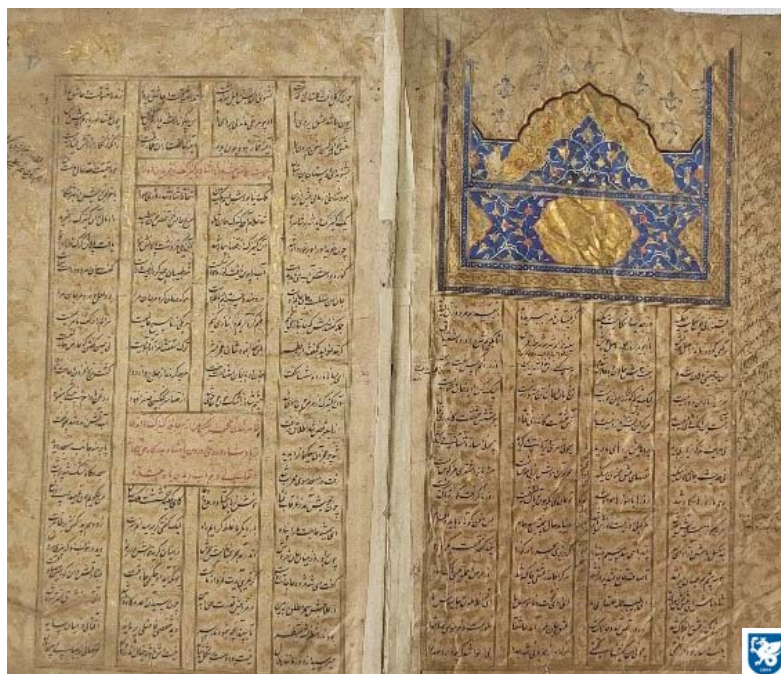


Рис. 6. 528 (5454) ф. «Маснави-йи ма'нави», 1176/1762 г., 28,5×17,5 см; л. 7об.-8

Fig. 6. MS 528 (5454) f. "Masnavi-yi ma'navi", 1176/1762, 28,5×17,5 sm; fol. 7vs-8

сирован и в следующем году расстрелян. Собранные С. Вахидовым рукописи по большей части составлены татарскими переписчиками в Поволжье на российской бумаге. Часть коллекции оказалась в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского К(П)ФУ. Здесь было выявлено 20 персоязычных списков с личной печатью С. Г. Вахидова, среди которых мы имеем ветхую рукопись в два листа маленького извлечения из «Маснави», переписанного в конце XVIII — начале XIX в. под шифром **402 (3566) ф.** Рукопись была приобретена в Балтачевском районе Татарстана, в дер. Балтач. Почти весь текст рукописи испещрен переводами на татарский язык и комментариями, написанными рядом или над текстом оригинала.

В собрании университета имеется неполный (отсутствуют переплет и конец) ветхий список 1257/1841 г. 3-го *дафтара* «Маснави» под шифром **537 (2391) ф.** (73 л.), переписанный неизвестным переписчиком на бумаге российского производства характерным «татарским насталиком», скорее всего, в нашем регионе.

Нужно упомянуть также два списка извлечений из «Маснави-йи Ма'нави» под названием «Мифтах ат-тоухид» («Ключ к единобожию») под шифрами: **Ф-374 (3284) и Ф-392 (3392)**: полный, в довольно хорошем состоянии, список начала XIX в. [1817], приобретенный в 1931 г., под шифром **374 (3284) ф**



Рис. 7. 402 (3566)2ф. «Маснави-йи ма'нави», конец XVIII — начало XIX в.,
20,5×13 см; л. 1об.-2

Fig. 7. MS 402 (3566) f. “Masnavi-yi ma’navi”, end of the 18th — beginning of the 19th c.,
20,5×13 sm; fol. 1vs-2



Рис. 8. 537 (2391) ф. «Маснави-йи ма'нави», 1257/1841 г., 22×18 см; л. 2об.-3

Fig. 8. MS 537 (2391) f. “Masnavi-yi ma’navi”, 1257/1841, 22×18 sm; fol. 2vs-3



(89 л.). Автор — 'Али Дарвиш ибн 'Усман аш-Шами. Других сведений об авторе не сохранилось [Гилязутдинов, 2006, с. 72–73 [120–121]; Гилязутдинов, 2007, с. 38–39 [31–34]]. Переписчик неизвестен. Текст написан «татарским насталиком» среднего размера на рыхлой лощеной бумаге средней плотности голубого и белого цвета, на просвет с водяными знаками в виде даты: «1817»; изображения: «Pro patria» и гербового щита. Переплет из толстого твердого картона, обклеенного блестящей кожей темно-коричневого цвета. В центре крышек — в виде тисненного ажурного средника-*турунджа* (в форме растительного ромба), двух маленьких ажурных *сартурунджей* сверху и снизу от него. По периметру крышек — витая ажурная рамка. Почти весь текст рукописи испещрен многочисленными переводами на татарский язык и комментариями, тонко подписанными рядом или над текстом оригинала.

Полный ветхий список первой половины XIX в. под шифром 392 (3392) ф (72 л.). Переписчик — 'Абд аз-За'иф. Текст написан плотным насталиком

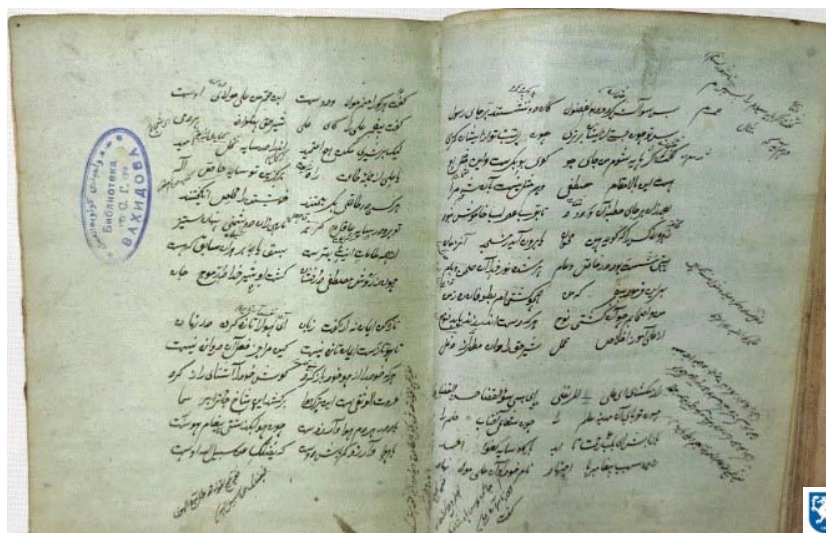


Рис. 9. 374 (3284) ф. «Мифтах ат-тоухид», начало XIX в., 21×17 см; л. 17об.–18

Fig. 9. MS 374 (3284) f. "Miftakh at-toukhid", beginning of the 19th c., 21×17 sm; fol. 17ob.–18



среднего размера на рыхлой лощеной бумаге голубого и белого цвета, на просвет с вержерами и понтюзо, водяными знаками в виде даты: «1817»; изображения: “Pro patria” и гербового щита. Переплет списка из толстого твердого картона, обклеенного шершавой кожей темно-коричневого цвета с украшением в виде двойных тисненых крест-накрест линий — от угла до угла и прямоугольника в центре. В верхней части л. 71об. черными выцветшими чернилами надпись: «...Эта книга Гайн Аллаха Фатх Аллаха Имад ад-Дина...». Почти весь текст рукописи заполнен многочисленными переводами на татарский язык и комментариями, тонко подписанными рядом или над текстом оригинала. Рукопись была приобретена в дер. Балтач Балтачевского района Татарстана.

Представленные в нашей коллекции списки великого сочинения Джалал ад-Дина Руми значительно различаются по своей полноте, времени переписки,



Рис. 10. 392ф. «Мифтах ат-тоухид», первая половина XIX в., 19,5×13 см; л. 3, 70об.-71

Fig. 10. MS 392f. “Miftakh at-toukhid”, first half of the 19th c., 19,5×13 sm; fol. 3, 70ob.-71



сохранности, художественным особенностям и другим археографическим характеристикам, но в целом представляют уникальные артефакты со свидетельствами тех или иных эпох, библиофильских интересов и личных читательских привязанностей коллекционеров и владельцев книжных памятников, повествуют о передвижениях рукописей между ними. Отмеченные здесь списки такого выдающегося произведения, как «Маснави-йи ма'нави», заслуженно находились в поле зрения и внимания библиофилов. В наше время они, безусловно, также достойны дальнейшего исследовательского рассмотрения, более детального анализа и изучения со стороны как румиеведов, так и специалистов, занимающихся вопросами кодикологии и пр.

Список литературы / References

1. Аверьянов Ю. А., Башарин П. В. Руми Джалал ад-Дин ибн Баха ад-Дин Мухаммад ал-Балхи. В: Забияко А. П., Красников А. Н., Элбакян Е. С. (ред.) *Энциклопедия религий*. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. С. 1094–1095 [Averyanov Yu. A., Basharin P. V. Rumi Jalal al-Din ibn Baha al-Din Muhammad al-Balkhi. In: Zabiyaiko A. P., Krasnikov A. N., Elbakyan E. S. (eds) *Encyclopedia of Religions*. Moscow: Academic Project; Gaudeamus, 2008, pp. 1094–1095 (in Russian)].
2. Акимушкин О. Ф. Вдохновенный из Рума. В: Акимушкин О. Ф. *Средневековый Иран: Культура, история, филология*. СПб.: Наука, 2004. С. 330–350 [Akimushkin O. F. Inspired from Rum. In: Akimushkin O. F. *Medieval Iran: Culture, history, philology*. Saint Petersburg: Nauka Publishing House, 2004, pp. 330–350 (in Russian)].
3. Амирифар М. Книга «Маариф» Баха' ад-Дина Валада и ее мистический язык. *Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы международной конференции (2–3 мая 2006 г., Алматы)*. Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 151–154 [Amirifar M. The book "Maarif" by Baha' al-Din Walad and its mystical language. *Sufism in Iran and Central Asia. Materials of the International conference (May 2–3, 2006, Almaty)*. Ed., comp., transl. by S. Abdullo. Almaty: Dyke Press, 2007, pp. 151–154 (in Russian)].
4. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. В: Бертельс Е. Э. *Избранные труды*. М.: Наука; ГРВЛ, 1965 [Bertels E. E. Sufism and Sufi literature. In: Bertels E. E. *Selected Works*. Moscow: Nauka; GRVL, 1965 (in Russian)].
5. Ворожейкина З. Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения: персоязычная художественная литература (X — начало XIII в.). Вып. 7. М.: Наука, 1980. С. 3 [Vorozheikina Z. N. Description of the Persian and Tajik manuscripts of the Institute of Oriental Studies: Persian-language fiction (X — early 13th century). Issue 7. Moscow: Nauka, 1980, p. 3 (in Russian)].
6. Гилязутдинов С. М. *Описание рукописей на персидском языке из хранилища Института языка, литературы и искусства*. Т. II. Казань: Фикер, 2002; Т. II; Т. III. Казань: Фикер, 2006 [Gilyazutdinov S. M. *Description of manuscripts in Persian from the repository of the Institute of Language, Literature and Art*. Vol. II. Kazan: Ficker, 2002; Vol. III. Kazan: Ficker, 2006 (in Russian)].



7. Джан Ш. Мевлана Джалаледдин Руми. Жизнь, личность, мысли. Пер. с англ. яз. 1-е изд. М.: Новый свет, 2008 [Djan Sh. Mevlana Jalaleddin Rumi. Life, personality, thoughts. Transl. from English. 1st ed. Moscow: Novy Svet, 2008 (in Russian)].
8. Дороншоева Н. Ш. Место и роль Джалолуддина Руми в научной и культурной среде США. Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховиддина АН Республики Таджикистан. Душанбе. 2015. № 4. С. 38–42 [Doronshoeva N. S. The place and role of Jaloluddin Rumi in the scientific and cultural environment of the USA. Proceedings of the A. Bakhoviddin Institute of Philosophy, Political Science and Law-Republic of Tajikistan. Dushanbe, 2015. No. 4, pp. 38–42 (in Russian)].
9. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: ДИЛЯ, 2004 [Knysh A. D. Muslim mysticism: a brief history. Tansl. from English by M. G. Romanov. Saint Petersburg: DILYA, 2004 (in Russian)].
10. Персидская классика поры расцвета [Сб. Пер. с перс. яз.]. М.: НФ «Пушкинская библиотека»; АСТ, 2005 [Persian classics of the time of blossom [Collection of articles: transl. from Persian]. Moscow: NF "Pushkin Library"; AST, 2005 (in Russian)].
11. Моисеева А. В. Образы коранических пророков в персидской литературе X–XVII вв.: идейно-смысловые и художественные функции. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филолог. наук. СПб.: Ин-т восточных рукописей РАН, 2024 [Moiseeva A. V. Images of the Quranic prophets in Persian literature of the 10th –17th centuries: ideological, semantic and artistic functions. Diss. for the degree of cand. of philology. sciences. Saint Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, 2024 (in Russian)].
12. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций. Л.: Изд. ЛГУ, 1966 [Petrushevsky I. P. Islam in Iran in the 7th-15th centuries. Course of lectures. Leningrad: Publishing House of Leningrad University, 1966 (in Russian)].
13. Рахмонов С. М. Жизнь и творчество Джалалиддина Руми. Актуальные проблемы общественных наук в современном мире. Материалы Международной научно-теоретической конференции, посвященной 30-летию государственной независимости Республики Таджикистан и 2-летию образования факультета философии Таджикского национального университета. Душанбе, 2021. С. 174–176 [Rakhmonov S. M. The life and creativity of Jalaliddin Rumi. Actual problems of social sciences in the modern world. Materials of the International Scientific and Theoretical Conference dedicated to the 30th anniversary of the State Independence of the Republic of Tajikistan and the 2nd anniversary of the formation of the Faculty of Philosophy of the Tajik National University. Dushanbe, 2021, pp. 174–176 (in Russian)].
14. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. Персидская литература IX–XVIII веков. В 2 т. Отв. ред. Е. О. Акимускин. Т. 2: Персидская литература в XIII–XVIII вв. Зрелая и поздняя классика. М.: Садра, 2021 [Reisner M. L., Ardashnikova A. N. Persian literature of the IX–XVIII centuries. In 2 vols. Ed. by E. O. Akimushkina. Vol. 2: Persian Literature in the 13th-18th centuries. Mature and late classics. Moscow: Sadra, 2021 (in Russian)].



15. Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснавӣ-йи Ма'навӣ* («Поэма о скрытом смысле»). В шести дафтарях. Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой; Общая и научная ред., указатели А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007–2012 [Rumi, Jalal al-Din, Muhammad. *Masnavi-yi ma'navi* ("A Poem about a hidden meaning"). In 6 Daftars. Transl. from the Persian by O. F. Akimushkin, Yu. A. Ioannesyan, B. V. Norik, A. A. Khismatullin, O. M. Yastrebova; Gen., scient. ed. and indexes by A. A. Khismatullin. St. Petersburg: Petersburgskoe vostokovedenie, 2007–2012 (in Russian)].
16. Сарычев И. А. Поэт и философ Мевляна Джалаледдин Руми. *Сборник научных трудов VIII Международного научно-исследовательского конкурса*. Пенза: МЦНС, Наука и просвещение, 2021. С. 54–56 [Sarychev I. A. Poet and philosopher Mevlana Jalaleddin Rumi. *Collection of scientific papers of the VIII International Scientific Research Competition*. Penza: Science and Education, 2021, pp. 54–56 (in Russian)].
17. Тримингэм Дж. С. *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука; ГРВЛ, 1989 [Trimingham J. S. *The Sufi orders in Islam*. Transl. from English by A. A. Staviskaya, ed. and introd. by O. F. Akimushkin. Moscow: Nauka; GRVL, 1989 (in Russian)].
18. Хасавнех А. А. Некоторые новые сведения о шейхе Мухаммад-Закире Камалове в труде «Асар» Ризаэддина бин Фахруддина. *Научный Татарстан*. Казань: Фэн АН ТР, 2013. С. 102–106 [Khasavneh A. A. Some new information about Sheikh Muhammad-Zakir Kamalov in "Asar" by Rizaeddin bin Fakhruddin. *Nauchny Tatarstan (Scientific Tatarstan)*. Kazan, 2013, pp. 102–106 (in Russian)].
19. Читтик У. К. *В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми*. Сост. и предисл. М. Степанянц. М.: Ладомир, 1995 [Chittik U. K. *In search of hidden meaning. The Sufi way of love. The spiritual teaching of Rumi*. Comp. and introd by M. Stepanyants. Moscow: Ladomir, 1995 (in Russian)].
20. Читтик У. К. *Суфизм. Руководство для начинающего*. М.: Восточная литература, 2012 [Chittik U. K. *Sufism. A beginner's guide*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian)].
21. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012 [Schimmel A. *The world of Islamic mysticism*. Transl. from English by N. I. Prigarina, A. S. Rapoport. 2nd ed., revised and expanded. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
22. Ashk P. Dahlén. Female Sufi Saints and Disciples: Women in the life of Jalal-al-Din Rumi. *Orientalia Suecana*. Stockholm. 2008. Issue LVII, pp. 46–62.
23. Chittick W. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-I Tabrizi*. Lousville: Fons Vitae, 2004.
24. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 4: 1200–1350). Ed. by David Thomas and Alex Mallet. Leiden-Boston: Brill, 2012.
25. Lewis Franklin D. *Rumi. Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2000.



26. Richter G. *Persiens Mystiker. Dschelal-eddin Rumi: Eine Stildentung im drei Vortragen*. Breslau: n. p., 1933.
27. Schimmel A. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaluddin Rumi*. London: State University of New York Press, 1993.
28. Seyyed Hossein Nasr. *Jalal al-Din Rumi: Supreme Persian Poet and sage. Islamic Art and Spirituality*. London: State University of New York Press, 1974, pp. 114–133.
29. Simidchieva M. *Mawlana Jalal al-Din Rumi of R. A. Nicholson. Mawlana Review*. 2010. Vol. 1, pp. 33–53.
30. The *Mathnawí* of Jalálu'ddín Rúmi. Ed. from the oldest manuscripts available with critical notes, transl. and comment., ed. R. A. Nicholson. In 8 vols. London: Published and distributed by the Trustees of the "E. J.W. Gibb Memorial", 1925–1940.

Информация об авторе

Арсланова Алсу Айратовна — кандидат исторических наук, ведущий библиограф Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского *Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет»*. Казань, Россия; alsuarlanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.03.2025; одобрена рецензентами 17.03.2025; принята к публикации 19.03.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Alsu A. Arslanova — PhD (History), Leading Bibliographer of the Department of Manuscripts and Rare Books of the Scientific Library named after N. I. Lobachevsky Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia; alsuarlanova044@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-1097-9229>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 05.03.2025; approved after reviewing 17.03.2025; accepted for publication 19.03.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Исторические науки

УДК 1(092) + 28-1 + 297.1 + 82-94

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-255-271>

«Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 1

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. В предисловии дана краткая биографическая справка о жизни арабского философа, писателя и поэта ат-Таухиди, представлен краткий обзор содержания «Послания» (одного из «малых», почти неизвестных, но тем не менее значительных произведений автора), анализируются главные особенности его творческого метода как мастера *адабной* прозы, попытка при помощи него в рамках одного произведения сочетать две крупные традиции, классическую мысль и суфийское мировосприятие. Раскрывается суть творческой и жизненной трагедии философа, пытавшегося объяснить содержание распространявшихся тогда идей и понятий на ином, менее формализованном уровне. Делается вывод об ограниченной функциональности *адабной* литературы, выполнявшей свою задачу на определенном историческом этапе. Раскрывается актуальность произведения в общем плане, в связи с вопросом о неизбежности оперирования образными обобщениями даже в самых высоких проявлениях разума, как в средневековых, так и современных научных парадигмах. «Послание» в двух частях публикуется на русском впервые. По причине большого объема публикация разделена на две части. Здесь после вступительной статьи приведен перевод части первой.

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

Для цитирования: Паленко М. С. «Послание о жизни» ат-Таухиди. В 2 частях. Часть 1. *Ориенталистика*. 2025;8(2):255-271. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-255-271>.



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

© Паленко М. С., 2025
© Ориенталистика, 2025



“Epistle on Life” by al-Tawhidi. In 2 parts. Part 1

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. The article deals with one of the minor works by the litterateur Abu Hayyan at-Tawhidi (ca 932–1023) the so-called “Risālat al-Ḥayā(t)” (رسالة الحياة), an almost unknown work of the master. It comprises the translation into Russian (for the first time) accompanied by an Introduction and commentaries. The Introduction offers a short biography of Arabic philosopher, writer and poet at-Tawhidi and a survey of the contents of the Epistle. It also comprises a concise analysis of the main features of al-Tawhidi’s fiction style. The author stresses the at-Tawhidi’s attempt to combine two major Islamic cultural traditions, viz. the Classical thought and the Sufi world outlook. Besides, he outlines the reasons for the medieval Arab author’s personal and artistic tragedy in his endeavor to popularize the main ideas and concepts of that time on another, less formal, level. In conclusion, the author points to the fact that the project of the adab literature could not serve as a universal means in future and was specific only for a certain period in Arab history. Due to the large volume the article has been divided into two parts. Here after the Introduction the translation of Part One follows.

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 1. *Orientalistica*. 2025;8(2):255–271. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-255-271> (in Russian).

Предисловие

Абу Хаййан ат-Таухиди (настоящее имя: Али б. Мухаммад (б.) аль-Аббас) Багдадский (ок. 932–1023) — значительная фигура мусульманского Ренессанса конца X — начала XI в., мастер так называемой *адабной* литературы. Свое прозвище (*лақаб*) ат-Таухиди получил либо по причине того, что его отец торговал финиками сорта *ат-тавхид*, либо как представитель *мутазилизма*, которых часто в те времена называли *Ахл аль-‘адл ва ат-тавхид* («Поборники справедливости и единобожия»). В средневековой литературе он также известен как «философ среди писателей и писатель среди философов» и «Второй ал-Джахи́з»¹.

¹ О причинах прославления его этими именами см. ниже в предисловии.





Значимые вехи жизненного и творческого пути условно можно разделить на три периода. Первый (963–968) связан с интересом к идее божественного провидения (*'инáййа*) и учению суфиев. В этот же период судьба сводит его с выдающимися учеными (философом 'Абú 'Али Мискавейхом, математиком 'Абú ал-Вафóй ал-Бúзджáни). Последний в дальнейшем поспособствует его сближению с визирем буидских эмиров в Багдаде. В эти же годы ат-Таухиди посещает литературно-философские кружки.

С переездом ат-Таухиди из родного Багдада в Рей (ныне пригород Тегерана) начинается второй период его жизни (968–985). В Рее он стремится заручиться поддержкой философа и мецената, визиря местного буидского эмира 'Абú ал-Фáдла б. ал-'Амíда. Однако найти с ним общего языка ат-Таухиди так и не удалось, и после смерти визиря в 970 г. он возвращается обратно в Багдад, где начинает посещать лекции знаменитого логика и теолога Йáхьи б. 'Ади (ум. 974). В этот период он больше внимания уделяет точным наукам и классической философии. Еще раз отправиться в Рей (уже в 972 г.) его побудило приглашение сына почившего 'Абú ал-Фáдла, 'Абú ал-Фáтхa б. ал-'Амíда (казнен в 976 г.). Но и тот визит ничем не увенчался.

Третья попытка (977–980) была самой тяжелой для Абу Хаййана. Визирь, сменивший на посту 'Абú ал-Фáтхa, — поэт и библиофил Ас-Сáхиб б. ал-'Аббáд (937–995), не признав литературного дарования ат-Таухиди, заставляет его переписывать свои собственные сочинения. Пять последующих лет (980–985) ознаменовались большим продвижением ат-Таухиди в современных науках. В это время он испытывает огромное влияние со стороны умеренного *мутазили́та* 'Абú Сулаймáна ас-Сиджистáни (ум. 1000). Параллельно (980–983) он работает в построенной тогда в Багдаде больнице (перс. *bīmāristān*). После этого ему как нельзя кстати пригодилась его дружба с 'Абú ал-Вафóй — тот сводит его с образованным и толерантным визирем-меценатом 'Ибн Са'дáном, у которого ат-Таухиди служит до его казни в 985 г.

В третий период (985–1023) после потери своего покровителя 'Ибн Са'дáна ат-Таухиди переселяется в Шираз, который станет его последним пристанищем. Там он и похоронен на одном из суфийских кладбищ. Сведения о третьем этапе жизни философа очень скудны.

Идейно трем вышеупомянутым этапам можно соотнести самые крупные и известные труды ат-Таухиди.

Его знакомству с Мискавейхом мы обязаны таким трудом, как «Вопросы и ответы» (реальную его датировку устанавливают позже — между 973 и 980 гг.). Он был составлен как результат переписки с ученым-моралистом и содержит 175 вопросов, адресованных ему. Среди тем преобладают научно-этические (85 вопросов), физико-физиологические (51 вопрос) и теологические. Даже последние рассматриваются через призму позитивного знания, что придает произведению вполне научный характер.

Второй этап жизни писателя вылился в такие труды, как «Багдадское послание» (981) и «Книга улады и развлечения» (984). Первый посвящен всему тому, что происходило с автором во время его непродолжительного визита в Исфахан. Во всем он сравнивает свой родной Багдад с этим городом. Сравнения, конечно же, были не в пользу последнего. Этот труд ценен как под-



линейная энциклопедия жизни тех времен: он изобилует подробностями обо всех сферах жизни — от благовоний и одежды до мелочей домашнего и городского быта. «Книга услады и развлечения» (984) — вершина творчества ат-Таухиди. В ней он, уже будучи подкованным в развивавшихся тогда науках, берется за такие темы, как феномен человеческого бытия, философское сравнение арабской и персидской культур, рассуждает о счете и языке, логике и языке, много внимания уделяет существовавшим тогда учениям о душе, свободе воли, различным сектам. В этом сочинении также отражены размышления автора о классической греческой культуре, идеях «Братьев чистоты», говорится об откровении и разуме, философии и шариате. В последней его части приводятся философские размышления о скупых, «зеркала» для принцев, а завершается труд снова учением о душе. Главная направленность этого текста — сравнить арабскую и греческую культуры с явным стремлением подчинить последнюю первой.

Достоинство завершает свой творческий путь ат-Таухиди таким произведением, как «Божественные указания» (1010). Оно представляет собой собрания обращений к воображаемым суфиям (для получения совета) и проповедей к воображаемым ученикам. Текст также содержит резкие выпады, множество безжалостных порицаний, направленных самому себе, мольбу и сокровенные обращения к Богу (мн. *мунādжāt*). В этом последнем труде ат-Таухиди передает свой трансцендентный опыт общения со Всевышним.

К последнему периоду творчества ат-Таухиди относится и «Послание о жизни» (999), переведенное автором данной статьи. Всего до нас дошло около 15 произведений, известно же около 25. Так получилось из-за того, что философ, разочарованный тем, что его труды не находили должного отклика у современников, сжег рукописи, которые были в его распоряжении и не были переписаны кем-то еще.

Самая ранняя из дошедших до нас копий этого произведения хранится в библиотеке им. Шахйда 'Али в г. Стамбуле под номером 1186. Выполнена не ранее 1565 г. ясным каллиграфическим почерком *фārisi*. В некотором смысле оно напоминает по содержанию другой его труд «Извлеченные знания» [Таухиди, 1951, с. 10], оригинал которого также датируется 999 г. В последнем он сосредоточился на философской составляющей бесед интеллектуальных кружков Багдада в 980–985 гг.

Говоря о творчестве ат-Таухиди в целом, прежде всего следует сказать, что для арабского читателя он ценен как непревзойденный мастер литературного *āḍaba*, уникального полуразвлекательного-полуназидательного эклектического жанра, развивавшегося при Аббасидах. Главной целью его немногочисленных представителей было ознакомление городской молодежи с интеллектуальным багажом окружавших их тогда гигантских культур, таких как персидская, греческая и индийская. Ведь Багдад был гораздо ближе к ним, чем Дамаск. К тому же многие из литературных шедевров этих культур уже были доступны в переводах. Нужно было только быстро и по возможности наиболее понятно донести это до амбициозной молодежи, дабы сделать впоследствии из ее представителей достойных служащих. Так большая часть творчества ат-Таухиди стала попыткой интегрировать интеллектуальный багаж, нако-



пленный ко второй половине X в., уже вполне к этому времени освоенное *классическое* наследие, в ткань арабского языкового мышления, объяснить его при помощи иной системы порождения образов. Почему ему удалось это сделать лучше остальных? В чем «изюминка» его стиля?

«Творивший в смежной между литературой и философией области, ат-Таухиди в своих трудах, написанных в жанре литературного *адаба*, смог не только передать весь культурный материал того времени, но, оправдывая данное ему двумя столетиями позже определение "*философа среди литераторов и литератора среди философов*", "погрузить" этот материал в аутентичную среду арабского языка, отразив новые перспективы его философского осмысления... Чувственный и всегда легко выделяемый корень в любом арабском слове легко дробится, "разрывается" внутренней флексией и грамматическими согласными. Это, согласно получившим развитие теориям знаков, свидетельствует о практически равнозначном положении чувственного (лексического) и рационального (грамматического) в языковом мышлении арабов» [Паленко, 2012, с. 47]. Неслучайно главным категоризирующим началом в его творчестве становится понятие *души*. «Только полностью раскрывшись в стихии языка, будучи проверенным жанром и стилем, скрупулезно рассматривающих каждый ход мысли, идеи входят в сферу души» [Паленко, 2011, с. 69].

В этом уникальность ат-Таухиди как непревзойденного стилиста. Для такой беспрецедентной по размаху цели ему, конечно, понадобилось бы совершить небывалый эксперимент над родным языком. По форме он был выполнен им великолепно (по признанию ученых внутренней традиции). Но по содержанию, как и всякое предприятие подобного рода, оно не было лишено больших рисков для него. Читатели его трудов часто не понимали намерение автора. Ат-Таухиди некоторым образом совершил эпистемологический шаг *в обратном направлении*: вновь «разбавлял» уже формализованные понятия и некоторые термины (предназначенные для элиты) жизнью более конкретных, ярких и полных поэтических оттенков образов (предназначенных для масс). Именно поэтому (согласно его собственному признанию, изложенному в письме к судье 'Абú Сáхлу от 1010 г.) он и был вынужден *сжечь все собственные сочинения*.

Почти во всех произведениях (начиная с 963 г.) на страницах своих посланий ат-Таухиди пытается комбинировать две традиции — суфизм и классическое греческое наследие (в первую очередь, вульгарный неоплатонизм, стоицизм и перипатетизм). Исключением не явилось и данное «Послание» (999 г.).

На первый взгляд «Послание о жизни» напоминает традицию деления жизни на *седмицы*. Ат-Таухиди предпосылает свою классификацию следующим указанием. «Каждый из живущих один за другим восходит по этим восьми² видам». Однако тут же кроется и принципиальное различие. Это восхождение происходит согласно заслугам в ином мире и отстраненности от мира бренного.

Первая традиция, известная нам из трудов древнегреческого философа и законодателя Солона (640–559), автора стихотворения «Седмицы человеческой жизни», делившего весь земной путь человека на периоды по семь лет

² Почему именно восьми из десяти, см. ниже в предисловии.



(всего их было десять), исходя из представлений о сакральности этого числа, уходящих корнями еще в шумеро-аккадскую культуру, четко соотносится с хронологическими рамками жизненного пути и «гарантировано» каждому (в зависимости от возраста).

Второе же учение есть *желаемое* восхождение каждого индивида по духовой вертикали, может быть, даже в рамках нескольких жизней... Следует заметить, что ориентация на классическое наследие в интеллектуальных центрах Халифата, начиная с Ма'мұна (786–833), могла предполагать проникновение идей *метемпсихоза* в мировосприятие таких авторов, как ат-Таухиди. Косвенным доказательством тому может служить отраженное здесь понимание бессмертия. Оно представляется Абу Хаййану как *общее* по отношению к жизни понятие. «Бессмертие — более отвлеченное и общее понятие, нежели жизнь», — рассуждает он³.

Данное сочинение, с одной стороны — попытка подняться в вечное царство разума, определяемого Единым, с другой стороны — оно невозможно без *божественной милости и провидения*. Главная содержательная часть «Послания» следует после введения (в котором автор просит Всевышнего о помощи). В ней ат-Таухиди говорит о классификации типов жизни. Всего он выделяет десять различных видов, два из которых (Жизнь Первого и Второго совершенства) представляют собой некоторые интегрирующие этапы, которые являются итогом, или суммой всех предыдущих, где сумма, как определяет мыслитель, качественно превышает все входящие в нее составляющие.

На первый взгляд, названия типов жизни (в небольшой по объему главной части, которая совокупно не превышает трети всего объема) кажутся странными: 1) Жизнь движения; 2) знания; 3) полезного труда; 4) веры и успокоения; 5) возвышенных манер; 6) Первого совершенства; 7) представлений; 8) Второго совершенства;⁴ 9) ангелов; 10) «Бог [есть] живой».

Однако, если хорошо присмотреться к классификации первых двух видов, то можно заметить, что они соотносятся с разделением типов душ у Аристотеля, а именно *животной* и *разумной* (помимо первой *вегетативной*, которая в произведении в явной форме упоминается в повествовании о свойствах Второй жизни). Третья жизнь передает идею *энтелехии* того же Аристотеля. Четвертая и пятая жизни уже являются теми элементами, которые не входят в общую канву того мировоззрения, только что нами обнаруженного, а именно классического античного наследия. Здесь философ вводит элементы авраамистических религий. Он полагает, что вера, совершенствование манер, управление поведением по особым правилам в конечном счете принесут желаемый покой. И здесь как раз, по ат-Таухиди, кроется секрет получения души ее Первого совершенства.

Далее, видимо, в результате знакомства с имеющимися тогда переводами или соответствующими учителями (об этом может свидетельствовать широкий круг интеллектуальных связей) автор идет к пластам, связанным с мифологическими представлениями более ранних и даже доисторических эпох.

³ См.: Жизнь седьмая.

⁴ О видах 6 и 8 говорилось в предыдущем абзаце.



Седьмая жизнь, которая называется им как Жизнь представления, отсылает нас к индийской философии с ее иллюзорным наблюдаемым миром, называемым энергией *майа*. Тот, кто постигает эту истину, достоин уже познать и Жизнь восьмую, жизнь Воздаяния. Здесь в еще более явной форме обнаруживает себя тот намеченный раскол между двумя традициями: античной и новой религиозной онтологией, о которой было сказано в связи с предыдущими Четвертой и Пятой жизнями. Это заметно в том, как на уровне этой жизни обещания загробного воздаяния перемежаются с сомнениями о существовании того, о чем в них говорится. Идеи рая и ада обсуждаются ат-Таухиди параллельно (при помощи цитируемых им древнегреческих мудрецов) с идеями, напоминающими Элизиум. А доля попадавших туда, как известно, была куда более скромной по сравнению с гарантированными выше состояниями, или *мирами* авраамической традиции.

Две последние жизни, Жизнь ангелов и «Бог [есть] живой» должны отсылать читателя по уже наметившейся логике построения этой части к еще более ранним периодам мифологического прошлого. Так, за Девятой жизнью ангелов просматриваются пеласгские (догреческие) сказания о сотворении мира, когда «духи витали над водой». На это главным образом указывает то обстоятельство, что ат-Таухиди явно предостерегает от попыток рассуждать на эту тему, ибо то представляется совершенно невозможным при помощи языка. Если бы этот уровень был связан с религиозным вдохновением, то ат-Таухиди не воздерживался бы от повествования о них, ибо имеющееся откровение предписывает распространение знаний об иной жизни (*зайб*).

Последний (десятый) уровень — также есть тайное знание. Параллелью к нему может быть надпись на храме Аполлона в Дельфах (см.: «О [букве] Е в Дельфах» Плутарха). Последний среди многочисленных толкований однозначно придерживается такого, согласно которому *эпсилон* и есть сокращенный ответ на императив «познай себя» — Ты *есть* живой.

Далее следует вторая композиционная часть, которая (вместе с введением) составляет ок. 2/3 всего текста (характерная черта литературы зрелого *адаба*).

В ней ат-Таухиди приводит мнения знаменитых современников и предшественников, которые так или иначе могли бы коррелировать с главной частью. Так, с каждой из десяти жизней можно было бы соотнести все из приводимых автором мнений, ставших крылатыми изречениями и цитатами⁵. Эта

⁵ С содержанием Первой жизни соотносятся мнения З. б. Рифаи (3-е мнение, далее порядковый номер будет соответствовать цифре), Софокла (5), Платона (5), некоего «мудрого» поэта (23). Второй жизни — Сократа (2), Сиджистани (4), Пифагора (9), снова Пифагора (но 14-е изречение). Третьей — Гомера (1), Демокрита (8), Сиджистани (22), вновь Сиджистани (но 24-е цитирование). Четвертая жизнь по содержанию соответствует тому, о чем говорил Диофант Александрийский. Пятая — Саймари (16), И. б. Зура (17), Андалуси (19). Шестая жизнь по причине того, что она есть, как уже было сказано, некий рубеж и сумма всех предыдущих уровней, не имеет каких-либо определенных соответствий из второй части произведения. В то же время, поскольку она интегральна, к ней можно причислить все, что шло раньше. Но как отдельный уровень автором он не выделяется. О Седьмой жизни в той или иной форме говорили приводимые ат-Таухиди Платон (6), Хаммар (18), Сиджистани (25). Жизнь восьмая,



особенность также призвана объяснить суть каждой из обсуждаемых жизней. Думаю, что адекватно понять и объяснить их можно, только прочитав этот труд через призму усвоения и адаптации автором античного наследия в родной языковой среде.

Так, из структуры обеих частей мы видим, что в почти предпоследнем своем произведении позднего, «суфийского» периода (после него будут только «Приобретенные знания» того же 999 г. и «Божественные указания» — 1010 г.) ат-Таухиди все же убеждается в онтологической прочности той структуры, которую воздвигли древние греки, но в силу неутешительного учения о загробной жизни, некоторой нестрогости в области морали, *относительной* ценности человеческой жизни он «разбавляет» эту конструкцию религиозной составляющей (Пятая, Шестая и Восьмая жизни). О том, что он представлял мир по классическим образцам, говорят главным образом два обстоятельства. Первое — это то, что пятнадцатью годами ранее, когда он создавал свой главный труд — «Книгу улады и развлечения» (984 г.), ат-Таухиди однозначно пытался подчинить греческую мысль новому религиозному мировоззрению. В настоящем же «Послании» сама структура и состав приводимых им мнений, да и вообще весь пафос книги говорят об обратном. Второе обстоятельство — сам ат-Таухиди во всех своих трудах *всегда* оставался явным сторонником вульгарного неоплатонизма.

Но заканчивает он «Послание» все же как истинно верующий. Здесь и кроется итог всего его творческого и жизненного пути. В итоговом произведении *«писатель среди философов и философ среди писателей»* не может до конца принять античную мысль с ее гипертрофированным элементом личной ответственности и к тому же неясными перспективами в загробной жизни. Скрасить хоть как-то столь мрачную, но интеллектуально выверенную картину были призваны явно «вмонтированные» в общую канву главы (уровни) и цитаты, образно повествующие об обещанной жизни (чего первоначально не было у греков).

Итак, «Послание о жизни» можно считать итоговым произведением писателя, который не дает каких-либо готовых выводов и не навязывает каких-либо догм. Само по себе оно построено как редкий образец суфийского послания на основе греческой мысли (вульгарного неоплатонизма и стоицизма). Также неутешительным для писателя, да и любого мыслителя вообще, может быть пример того, как не всегда удачно удается доводить элитарные знания (философию, науку) до широких масс в ограниченное, да еще и очень нестабильное время. Другими словами, сам по себе конфликт образности и науки может

или Жизнь Второго совершенства, по причине того, что здесь автором приводится скептическая нотка по поводу жизни вечной, не лишена конкретных параллелей в части цитируемых авторитетов. Так, ей (Восьмой жизни) можно было бы вполне сопоставить мнения Никомаха (отца Аристотеля) (11), некоего отшельника (суфия. — М. П.), самого ат-Таухиди (12), Анаксагора (13), вновь самого автора послания — Абу Хаййана (20), снова Сиджистани (но с 26-м мнением), Рази (27). О двух последних (Девятой и Десятой) в силу их непостижимости автор не приводит никаких мнений. С Девятой жизнью можно было бы сопоставить 12-е мнение его самого, которое мы видели уже в Восьмом уровне. Так, во второй, большей по содержанию части, представлено 27 мнений, в числе которых три принадлежат самому ат-Таухиди.



говорить об ограниченности всего проекта *ádaб*, «эмблемой» которого был ат-Таухиди. Он посвятил ему все жизненные и духовные силы. То обстоятельство, что итоговое произведение «второго Джáхиза» написано им очень сжато и с преимущественным наполнением его мнениями античных авторов или их последователей на Востоке, дает повод думать о том, что вера в его пользу была, по крайней мере, поколеблена.

Для контекстуализации данного послания в Аббасидскую эпоху после 945 г. (завоевания Багдада Буидами и начала дезинтеграции Халифата) имеет смысл определить его место на фоне персидской литературы и литературы Междуречья, которые начали приобретать свои собственные черты и оказались ему наиболее близкими. Несмотря на политическую раздробленность, словесное творчество продолжало быть космополитичным. Поэт 'Абú ал-Фáдл ал-Марúзи (ум. 945?), те же 'Абú ал-Фáдл б. ал-'Амýд (ум. 970) и Ас-Ќáхиб б. 'Аббáд (ум. 995), у которых служил ат-Таухиди, были приверженцами культурного синтеза и взаимообогащения. К этому же времени относится зарождение жанра новелл, *макам*, которые изначально брались его известным автором ал-Хамазáни (ум. 1008) непосредственно из жизни беседовавших с ним жителей многочисленных деревень и городов, где он бывал во время своих странствий. Именно по этой причине данную эпоху называют «Золотым веком» арабо-мусульманской культуры. Классическое наследие, философия, переводческая деятельность, обращение к стихии народной жизни — все давало свои плоды. Заложил основы для бурного развития культуры рационалист, знаток философии и первый литературный критик ал-Джáхиз (ум. 868), ат-Таухиди, называя себя его учеником, достойно перенял эстафету. Вершинами той эпохи становятся уже такие непревзойденные личности, как Мискавейх (ум. 1030), Ибн Сина (ум. 1037), ал-Бируни (ум. 1048). Пример последнего также интересен тем, что, будучи поборником всего персидского, предпочтение в форме выражения этот философ всегда отдавал арабскому языку.

Что отличает творчество ат-Таухиди от всех остальных? Он старается приблизиться к предельным уровням двух начал современной ему культуры: основан арабского словотворчества и греческой формальной мысли. Его наследие привлекает все большее внимание, так как ему в какой-то мере все-таки удалось перенести многие серьезные идеи из таких областей, как право, грамматика, риторика, философия, теология и мистицизм, на почву обыденной жизни того времени в самой изысканной и, что самое главное, близкой арабскому языковому чутью форме. Однако никакого систематического развития его старания получить не могли.

Как свое итоговое убеждение автор передает идею существования уровней в познании и расширяет план трансцендентного. Будучи заимствованным, такое знание, может быть, и ограничено, но наилучшим образом могло войти в литературную сокровищницу арабов после его «обработки» Абу Хаййаном. В нем он прибегает к своему излюбленному стилю, но в то же время в сжатой и лаконичной форме обязан передать то, что уже должно было быть формализовано, и войти в основания научного взгляда на мир. Выбор делается в пользу образного восприятия абстрактных идей, поскольку ат-Таухиди преследовал две большие и актуальные на тот момент цели. Первая — составле-



ние практически энциклопедического свода всех имевшихся в то время знаний и учений. Вторая — быстрое ознакомление с ними класса молодых чиновников дробящегося Халифата.

Главный вывод, который можно извлечь из «Послания», со всей очевидностью заключается в том, что фундаментирующая основа классической культуры еще не потеряна, но уже очень сложно воспроизводима в массовом сознании. Автор своим самоотверженным примером ставит перед каждым из тех, кто когда-либо будет его читать, вопрос о его личном отношении к высокому наследию, уровню его личного соответствия ему и, опять же, насколько каждый из держащих в руках его манускрипт (перевод) решит дилемму между образностью и формализацией. Последняя дилемма так и не была решена в высочайшем достижении античной мысли — неоплатонизме, который все равно, как известно, вернулся к мифу с его вечными образами. Текст «Послания» дает ценный материал для понимания интеллектуальной и творческой атмосферы того времени, настроений проарабски ориентированных энциклопедистов и суфиев, иллюстрирует уникальные и до сих пор функционирующие механизмы порождения образов и логических ходов в арабской языковой культуре.

Перевод осуществлен по изданиям 1951 и 2001 гг. Из переводов на другие европейские языки автору данного перевода известен лишь франкоязычный труд Клод Одебёр (Claude Audebert), опубликованный ею в 1963 г. в Институте арабских исследований в Дамаске [*Из посланий...*, 2001, с. 188].

Абу Хаййан ат-Таухиди

ПОСЛАНИЕ О ЖИЗНИ

Часть 1

С именем Бога, Милостивого и Милосердного.

***Достаточно мне Бога, Он — прекрасный доверенный!*⁶**

Господи, заверши [задуманное] добром!

[Введение]⁷

Слава Богу, пусть молитва его и мир будут с Его посланником! Господь, направь помыслы наши на небесное и земное царства твои и на то, что находится между ними. Пусть [после этого] они вернуться к нам, [обогащенные] знанием о Тебе. Сделай наши поиски тайн мудрости Твоей движущей силой к истинному разумению Твоей единовозможности (*тавхíда*, единобожие). Пусть усвоение явного и скрытого знания о Тебе выведет нас к прочному уверованию в Тебя. Пусть отстранение от всего, что отдаляет нас от Тебя, будет вести нас в пространство радостной беседы с Тобой при помощи *зикра*. Пусть такое отстранение будет нашим оправданием [от сопричастности] с несведущими

⁶ Сура 3. Семейство Имрана: 173, перевод И. Ю. Крачковского. Ат-Таухиди, приводя данный *аят*, меняет *حسبنا* (достаточно нам) на *حسبي* (достаточно мне).

⁷ Разделяющие части текста заголовки в квадратных скобках здесь и далее приводятся по: [*Из посланий...*, 2001]. В [Таухиди, 1951] они отсутствуют.



и заблудшими рабами Твоими. Да послужит оно нам связующим звеном с [тайной] подчинения Тебе и [надеждой] на Твою радость. Несмотря на то, что Ты предустановил для нас, да будем мы пользоваться Твоей исключительной поддержкой. И щедрое удовлетворение стремлений пусть будет касаться многих из нас. [Услада] от радости Твоей да будет наполнять наши сердца. Пусть духом нашим будет руководить страсть, ведущая к Тебе. Сделай наши языки пылкими в минуты мольбы и поклонения Тебе. Очисти сердца наши от сомнений и неясности, когда мы просим более близкого предстояния перед Тобой. Удостой нас лицецерения истины в ее восхитительной и блистающей начальной [красоте], дабы стало возможным приобщение к ней в состоянии полной веры. Также проясни неприглядную видимость небытия, дабы отдалиться от нее в неприятии. Во всем будь нам помощником, как в большом, так и в малом. Будь над нами наблюдателем. Убереги от смущения и грусти. Наполни наши сердца светом, который, если кто и был им [52]⁸ освещен, то узрел нечто, что есть ниже него, и стал остерегаться сего, а также узрел то, что выше этого света, и стал стремиться к нему. Он также стал видеть то, что справа, и стал тянуться к нему, увидел то, что слева, и уберется его. Что было впереди, этого он стал ожидать. Что же было позади, то это он презрел. Укрась наши [помыслы таким] девизом, чтобы обращались и зывали мы только к Тебе, чтобы вся наша похвала была только во имя Твое. Не будем изнурять себя, кроме как во благо Твое. Не поклонимся и не подчинимся, кроме как перед ликом Твоим. О Высший и Щедрейший, о Повелитель хода [бренных] дней, идущих то хорошо, то не так, как мы того ожидаем.

Зашла как-то *(да продлит Господь дни твои и охладит пыл разума твоего)* беседа о ясном различении видов жизни, которая дорога душе любого человека и желаемая тем, кто обладает чувствами. Иногда обсуждение приобретало черты ожесточенного спора, а иногда — мягкой беседы. Бывало, зажигало участников, а бывало, наоборот — охлаждало [их пыл]. Никак такая беседа не складывалась [в единый поток]. Происходило это по причине того, что эта тема чрезмерно многогранна. Некоторые ее стороны записаны и стали достоинством науки, [но она все время] дополняется устными обсуждениями. [Иной] причиной тому является то, что притупилась бывшая острота [ума моего], да и возраст уже не тот. Былая слава уже не сопутствует нам, состояние совсем не то, что было. Природные силы угасли, ослабла врожденная натура, [исчезла] здоровая смуглость. Кожа выдает болезни ума. Пределы изрекаемого [языком] не достигают сокровенных истин. И потом я был удостоен слышать нечто из этого в <...>⁹ в благочестивой беседе у некоторых вельмож. И вел тот разговор человек, которому Бог даровал опыт в этом. А также наделил правильным выражением. Он знал, что полезно ему, а что нет. [Так,] сократил он время в предпочтении доброго в начале и избегании вредного впоследствии. И все это [в потоке] непрекращающихся дел, отвлекающих и утруждающих ум. Однако Бог взял его за руку и помог в несении их [тяжести]. Когда же он осознал это, то весьма удивился. А когда удивился, то непременно был побужден к составлению сего в [единую]

⁸ Так будут обозначаться номера страниц по: [Таухиди, 1951].

⁹ Данным образом будут обозначаться лакуны по: [Таухиди, 1951] и [Из посланий..., 2001].



книгу. Удостоился он лучших слов, и было обещано ему за то лучшее вознаграждение. Отказаться от этого побуждения у него уже не оставалось причин, да и от радости, которую обещала ему эта тема, он не был [совсем] ослеплен. И сказал [он себе]: в [53] распространении мудрости — вознаграждение душевных [сил]. Будет то постоянно упоминаться и принесет вечную славу. В том есть непреходящая радость. [Он рассудил:] если в том нет ничего, кроме наслаждения и новых открытий, то и усталости в этом не будет. Конечно, не нужно злоупотреблять, но и сидеть без того, чтобы тем заниматься, нет смысла. Вот то, что сказал тот господин, являющий собой пример благоразумия и ясного различения. В его распоряжении уже были ясные аргументы без каких-либо сомнений. Но куда подевался [мой] внемлющий ум? Ясное уразумение? Точный язык? Мои помощники и друзья? Где внимающий ученик и последователь? Откуда у меня гарантия того, что передам я это без ошибок? И передам с тем смыслом, который вкладывался в самом начале?

[Далее.] Сказал божественный Сократ: «Радуйся более тому, что не изрек что-нибудь с ошибкой, нежели тому, что что-то произнес истинно». Эти слова дорого стоят, [так как] предупреждают говорящего, когда стоит что-либо говорить, а когда стоит промолчать. Знание такого рода есть плод долгих размышлений. Оно приносит [с собой] истину, направляет на благоразумие. Увы, сгустились тучи на небосводе науки, потемнело в воздухе ясного различения. Надломлен [зү-] *ал-фиқár*¹⁰, меч веры. Расшатался стержень молодого поколения. Мало стало тех, кто мог бы помочь распространению знания (*áдаб*). Храм добра разрушен. Покровы мужества и чести износились. Источник жизни иссяк. Мать-Прародительница обесплодила. Клянусь, нет той двери, которая ведет к добру, все они заперты. Нет столпов разума, все они разрушены. Ничто не дает больше того изобилия, все запятнано. Ни один из источников мудрости не остался чистым. И это — общая беда, если и сокрушается от этого каждый сам по себе. Несчастье касается всех без исключения, даже если число обеспокоенных этим невелико. Удивительно, но никто этому даже не дивится. Взывай, больной, о помощи, все равно нет рядом врача.

Здесь я останавлиюсь. Ибо та речь текла как ручей. И не было у нее преград на [54] пути. Ничто не могло ей помешать, кроме той радости, которой Бог мог ее заменить, и иной формы, которой Он мог бы ее оснастить. Он также мог придать ей [иной] вид после испытания временем. Стержень и ответвления могли пострадать от постоянных перемен. Есть то, что могло бы повернуть [повествование] в более радостную сторону¹¹. Просим великого Бога, чтобы Он осуществил это дело, простив [нас], прежде чем зародится что-либо в сердце и [прольется] на языке. Один из древних мудрецов [*Зухайр б. Джанаб ал-Калби*] говорил.

*Лучше умереть, будучи молодым,
Нежели увидеть, как ведут тебя
На собрание после дневной жары.*

¹⁰ Меч пророка Мухаммада.

¹¹ В оригинале: *от этой точки, полной печали и досады.*



Он над тем властен, и Он повелитель того.

Будь здоров! Да облагодетельствует тебя Господь в полной мере! Вместе с тем, что переставил я местами, переосмыслил и исправил, я ни в коей мере не считал возможным расходиться с тем благородным другом и делать это умышленно. Не считал я дозволенным и упорствовать в том, чтобы отойти от того, что он пытался поведать. Я предпочел верно следовать тому, что он сказал. Может, это будет близко к цели или не совсем, предельно точно или нет¹². Не хотел бы я услышать его упреки, а хотел бы завоевать его расположение. Дабы лицо мое перед ним было более светлым и ясным, дабы все верное и правильное было принято, а ошибка — сносной.

Еще раз скажу: повествуя о видах жизни во всем объеме моих знаний, я добавлю ко всему несколько высоких пассажей [от себя]. Да будет то сделано *в знакомых выражениях* (курсив мой. — М. П.). То более подобает этому посланию и в данном случае [вполне] уместно. В этом кроется большая польза: устранить неестественность и [таким образом] быть ближе к цели. Прийти к желаемому результату можно более короткими путями, если того пожелает Всевышний.

[Виды жизни]

Видов жизни — десять. Восемь из них — это те, которыми живут люди, какими бы они ни были, как мы это и проясним далее. А две [оставшиеся] из них — это те, наука о которых затрудняется [55] сказать что-либо определенное, а дает лишь общее представление. Суть таковых очень неясная, и ее можно только принимать на веру. Первый вид — это жизнь чувств и движения. Второй называют жизнью науки и здравого разума. Третий называется жизнью работы и труда. Четвертый — жизнь благонравия и покоя. Пятый — жизнь веры и тишины. Шестой вид — это жизнь Первого совершенства. Седьмой — жизнь полагания и представлений, также он называется жизнью поминовения, *зикром*. Восьмой вид — жизнь Второго совершенства, она же Принятие¹³ вечного воздаяния (*ақиба*).

Каждый из живущих один за другим восходит по этим восьми видам согласно достигнутым ими целям в горнем мире и тому грузу, который они приобрели в бренном. Также на это влияют заранее определенные Богом способности. Это определяется совершенством человеческой природы и собственными каждому устремлениями. Что же касается последних двух видов (9 и 10. — М. П.), то один из них это Жизнь Ангелов, а последний — то его называют: Бог, Всемогущий, Великий, Живой. Об этих двух [последних] видах невозможно что-то написать из-за непостижимости их сути и невозможности ума ее осознать. Не может и воображение себе их [вполне] представить и передать. [Поэтому] мы скажем...

¹² В оригинале: *точно в средней степени*.

¹³ В оригинале: *любовь*.

**[Жизнь чувственных ощущений и движения]**

Первая жизнь — это та жизнь, в которой человек чувствует и движется. В ней он получает наслаждения и блага, в ней же он жалуется и испытывает боль. Она является общей. Что я имею в виду? Все разнообразие животных (как-то: лошадь или осел, свинья или обезьяна и др.) живут этой жизнью. Она основана на чувственном восприятии (*хисс*) и движении, добывании еды и стремлении к выживанию. В ней всякий приходит к разложению. В таковой он стремится воспроизводить ее бранные подобию. Все в этой жизни подобно в этом свойстве [56]. Нет в ней различий между [вышеперечисленными] видами [животных]. По натуре своей все они являются его носителями. Поэтому нельзя сказать: это существо более живо (сравн. *’ахйā*), нежели иное. Однако можно сказать: Зайд более застенчив (сравн. *’ахйā*, но от другого корня. — М. П.)¹⁴, чем *’Амр*. Наверное, допустимо сказать: это животное *более живуче*, чем то. Имеется в виду, что жизнь его является более продолжительной. Что же до души этой жизни, то она по роду, виду и каждому конкретному представителю ее — одна и та же. Очевидно, что первая разновидность [жизни] — общая для остальных [жизней] и по [определенному] разумению является основой для них. Она как корень, из которого развивается все остальное.

[Жизнь познания и уразумения]

Вторая жизнь — жизнь науки и знания, понимания и ведения, памяти и умственного чутья, мудрости¹⁵ и поиска, умозаключения, вопрошания и ответа. Такой вид жизни полезен тем, что имеет божественную поддержку. В нем большую долю занимает человеческий выбор (воля. — М. П.). [Это уже предполагает] доброе намерение, неугасающее стремление, душевную любовь, кротость духа, тонкий темперамент.

Первая жизнь замешана на природном начале и естестве. Ее идея — натурное начало. Поэтому она и является общим началом для всех [видов жизней]. Эта [вторая] жизнь ведет своего последователя к осуществлению надежд и совершенству. Уровень превосходства в ней может определяться удачей, осведомленностью, манерой поведения и решимостью. Если же случится, что в ней будет чего-то не хватать, то и ее последователь уподобится разнообразным животным, о которых мы сказали выше. Если же он поднялся в ней к ее общности, сути, природе, форме и душе и если продолжил брать полезные свойства, приобретая достоверные знания, то уподобится ангелам, простота которых [57]превышает составное, телесность растворена духовной сущностью, грубость преодолена легкостью. Поэтому если говорят: знающий более живой(сравн. *’ахйā*)¹⁶, чем лодырь, то есть более наполнен жизнью именно

¹⁴ Игра слов, которая при переводе уже теряет смысл. Имеется в виду, что слова живой и застенчивый схожи по составу корня, а в компаративе пишутся и звучат одинаково. Здесь автор пытается отделить коннотации слова застенчивый от слова живой.

¹⁵ На полях рукописи следует уточнение: *жизнь здравого смысла для умозрительных рассуждений* [Таухиди, 1951].

¹⁶ См. прим. 14, учитывая, что слово *живой* (в силу изложенной концепции) уже приобретает степени сравнения.



этого вида, о которой мы [только что] говорили, то не будет то высказывание противным [разуму] и далеким [от истины].

[Жизнь труда и созидания]

Третья жизнь — жизнь полезного труда. В ней ты поднимаешь и кладешь, берешь и отдаешь. Она наполнена дружбой, привязанностью, заботой и кротостью. В ней имеешь хорошую славу и правдивое слово. Она, если накладывается на два первых вида, то делает человека более совершенным, увеличивает его ценность, поднимает уровень. Она способствует приобретению им вечной славы, непоколебимой силы. Она будто облачает его в одеяния вечности и ведет в объятия счастья, сподобливает обществом ангелов.

[Жизнь веры и спокойствия духа]

Четвертая жизнь — это жизнь веры и покоя. В ней ее адепт получает добродетельного и вечного миров, ибо одеяния веры чисты. «Кувшин» ее стоит на высоком месте¹⁷. Воздаяние питает надежды. Тайная мысль ее проявляется. Явленность радует и удовлетворяет. Приверженность вере восполняет недостающее, совершенствуется ум. Врачуемый спасается, и больной¹⁸ исцеляется. Склонный к падению направляется на верный путь. Слепой прозревает. Заблудший находит дорогу. Хромой выпрямляется. [При ней] познается исключительная красота, сокровенное становится явным. Прославление веры бесконечно. Нет здесь предела, на котором можно было бы остановиться, и границы, которой можно ограничиться. Посему примите наше извинение в указании лишь на саму идею таковой после намерения ее объяснить.

[Жизнь этических норм и врожденных качеств]

Пятая жизнь — это жизнь достохвальных качеств. Те, кто воспитал их в себе и сам стал их примером, отвергнул все дурное и примерил на себе только лучшее, жизнь их и тех, кто рядом с ними, станет приятнее [58]. Душа и помыслы очистятся от скверны. Устремления станут правильными во всяком желаемом и противном¹⁹. [Посмотрите, как] мы вывели добродетели из веры, покоя и полезного труда. Качества эти зависят от природных задатков. Сравните, как звучат эти два слова²⁰. Такие качества делятся на две части: те, которые полностью или частично устраняются при помощи тренировки (отрицательные. — М. П.), и те, что служат идеей духовной сущности (положительные. — М. П.). От последних не пытаются избавиться или очиститься. Первые, да и последующие мудрецы оставили целые сборники, посвященные манерам и нормам поведения. В них они перечислили их виды и составили их описания,

¹⁷ Смысл заключается в народной коннотации слова «кувшин». Иногда после ухода ненавистного гостя говорят: разбили после него кувшин. Здесь же данный символический сосуд находится на высоком, почетном месте и не подвержен влиянию мирских страстей.

¹⁸ В оригинале: собирает. *‘алль* («больные»).

¹⁹ В оригинале: *сладком и горьком*.

²⁰ *Халк* и *хулук* (то есть природные «качества» и «манеры» соответственно).



определили границы и проявления, общие и отдельные свойства. Указали на восхваляемые и порицаемые, учили придерживаться только лучших и избавиться от грубейших. Привели примеры и добавили нечто от себя. По этой причине полагаю достаточным ограничиться лишь общим указанием на них, без подробного повествования о манерах и врожденных качествах. Если бы мы занялись здесь подробным описанием манер, то нам пришлось бы объяснить их в [жизни] религии и [жизни] труда и во всём, о чем шла речь выше.

[Жизнь Первого совершенства]

Шестая жизнь — это та, которая заключает в себе все предыдущие жизни [жизнь Первого совершенства]. Так как мы указали на каждую предыдущую жизнь лишь упоминанием о ней и дали ее [краткое] описание, то здесь мы должны будем сказать о новом виде жизни совершенно по-иному, ибо когда нечто складывается в сумму, то уже не равно просто набору входящих в него элементов. И наоборот, идея расчлененных элементов представляет собой нечто иное, нежели их сопряжение в единое целое. Это очевидно и не требует доказательств. Тот, кто смог добиться такой жизни, повысил свою значимость, завоевав себе более достойное место, и достиг предела спасения.

Список литературы / References

1. Зухайр б. Джанаб ал-Калби. Электронный ресурс: URL: <https://almerja.com/reading.php?i=0&ida=575&id=556&idm=19739> (дата обращения: 25.10.2024) [Zuhair b. Janab al-Kal'bi. Available from: <https://almerja.com/reading.php?i=0&ida=575&id=556&idm=19739> (accessed: 25.10.2024) (in Arabic)].
2. 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)].
3. Паленко М. С. Значение семантической категории «душа» в этико-научном трактате «Вопросы и ответы» Абу Хаййана ат-Таухиди и Абу Али Мискавейха. Вестник РУДН. Серия: Философия. 2012. № 3. С. 47–51 [Palenko M. S. The significance of the semantic category of “soul” in the ethic and scientific treatise “The Questions and the Answers” by Abu Hayyan al-Tawhidi and Abu Ali Miskaweih. Vestnik RUDN. Serija: Filosofija (Bulletin of the RUDN University). 2012;3:47–51 (in Russian)].
4. Паленко М. С. Место «Книги услады и развлечения» ат-Таухиди в философской литературе арабского Средневековья. Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 2. С. 68–77 [Palenko M. S. The place of the “Enjoyment and conviviality” treatise [by Abu Hayyan al-Tawhidi] in the philosophy fiction of the Medieval Arab East. Vestnik RUDN. Serija: Filosofija (Bulletin of the RUDN University). 2011;2:68–77 (in Russian)].
5. 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)].



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 06.02.2025; принята к публикации 14.03.2025; опубликована 20.06.2025.

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 06.02.2025; accepted for publication 14.03.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Исторические науки

УДК 655.1:82.0

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-272-287>

‘Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт
[Правила <искусства> письма]. Часть 3

Перевод с персидского языка, введение и комментарии

Бориса Вячеславовича Норика

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,

boris.norik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3866-2697>

Аннотация. Статья содержит перевод раздела Главы 2 трактата Адаб-е хатт, который включает в себя разъяснение правил написания букв арабского алфавита в изолированной позиции. Этот трактат, посвященный искусству письма, принадлежит перу известного каллиграфа ‘Абдаллаха Сайрафи б. Махмуда Сарраф-е Табризи (ум. ок. 745/1344—1345), представителя иракской школы каллиграфии, через учителей возводившего свою профессиональную «родословную» к выдающемуся каллиграфу аббасидской эпохи Йакуту аль-Муста‘сими. Трактат ‘Абдаллаха Сайрафи занимает особое место в истории иранской письменной культуры. Будучи первым самостоятельным сочинением подобного рода на персидском языке, он оказал заметное влияние на последующую традицию составления сочинений по данной тематике. На сегодняшний день существует перевод трактата на турецкий язык. Кроме того, часть этого трактата в одной из его версий, приписанной малоизвестному каллиграфу XVI в. Халилу Табризи, была переведена на русский язык Н. Ю. Чалисовой. «Версия Халила Табризи» содержит пропуски (в том числе предисловие) и ошибки, кроме того, в русском переводе выпущена «практическая», то есть главная часть сочинения, посвященная изложению конкретных правил начертания букв и их сочетаний. Поэтому представляется актуальным предоставить в распоряжение читателей полный комментированный перевод трактата ‘Абдаллаха Сайрафи на русский язык, выполненный на базе критического текста, подготовленного Н. Маэлем Харави по трем спискам и уточненно-го переводчиком по семи другим спискам данного памятника.



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



Ключевые слова: 'Абдаллах Сайрафи, Адаб-е хатт, Ибн Мукла, Ибн аль-Бавваб, Йакут аль-Муста'сими, исламская каллиграфия, палеография

Для цитирования: Норик Б. В. (перевод с персидского языка, введение и комментарии). 'Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 3. *Ориенталистика*. 2025;8(2):272–287. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-272-287>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-272-287>

'Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part III

Boris V. Norik

(translation from Persian, introduction and comments)

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
boris.norik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3866-2697>*

Abstract. The article presents the translation of the part of Chapter II from treatise Adab-e khatt which explains the rules of writing the arabic letters that stand in isolated position. This treatise on calligraphy is penned by a famous master of artistic writing 'Abdallah Sayrafi b. Mahmud Sarraf-e Tabrizi (died ca. 745/1344–1345), a representative of the iraqi school of calligraphy, who through his teachers traced his professional “genealogy” to the prominent calligrapher of the Abbasid epoch Yaqut al-Musta'simi. The treatise on calligraphy by 'Abdallah Sayrafi features a special place in the history of iranian written culture. Being the first independent work of such a sort in Persian the treatise influenced the consequent tradition of composing the works in the field conspicuously. Nowadays there is a translation of the treatise into Turkish. Besides, a part of one of its versions, ascribed to a little-known calligrapher of XVI century named Khalil Tabrizi, was translated into Russian by N.Yu. Chalisova. The “Khalil Tabizi's version” has some omissions (including Preface) and mistakes, moreover russian translation lacks the principal (that is “practical”) part of the treatise explaining the specific rules for writing letters and their combinations. So it seems to be actual to place at the disposal of the readers the full commented translation of the Sayrafi's treatise into Russian. The translation rests on the critical text prepared by N. Mael Harawi on the basis of three copies which was corrected by the translator with the help of seven other copies of this written monument.

Keywords: 'Abdallah Sayrafi, Adab-e khatt, Ibn Muqla, Ibn al-Bawwab, Yaqut al-Musta'simi, islamic calligraphy, palaeography

For citation: Norik B. V. (Translation from Persian, introduction and comments) 'Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part III. *Orientalistica*. 2025;8(2):272–287. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-272-287>.



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



Глава 2

Упомянутая об основах письма и разъясняющая пропорции отдельных букв согласно стилю царя каллиграфов 'Али б. Муклы (да одобрит Аллах его старания!)¹

Все базовые элементы и второстепенные принципы письма в одном бейте² изложил кибла каллиграфов Джамаль ад-Дин Йакут (мир ему!):

Элементы [букв] (*усуль*)³ и сочетание [букв] (*таркиб*)⁴,
опорные [линии] (*карас*)⁵ и соотношение (*нисбат*)⁶,

¹ Для корректировки критического текста Н. Маэля Харави ['Абдаллах Сайрафи, 1993, с. 13–32], положенного в основу перевода, привлекались следующие списки: ['Абдаллах ас-Сайрафи № 15361; Ресале-йе Сайрафи № 18/17ф, с. 76–85; 'Абдаллах Сайрафи. Ресале № 15963; Ресале-йе Сайрафи № 1220/14284, с. 195–216; Рисалат аль-хатт, л. 39а-51об; 'Абдаллах ас-Сайрафи № 9409ф, с. 1–43, 54–61; Abdullâh-ı Sayrafi, 2018, s. 112–77]. Первые шесть из них имеют обозначения в комментариях М1 — М6 соответственно, последний — Т. Иллюстрации к способам начертания букв см.: М1, а также тюркоязычную версию [Трактат по каллиграфии № 264].

² М1, М2, М3, М5, Т — «→ в краткой манере». То же самое у Кази Ахмада и в тюркоязычной версии [Кази Ахмад, 2016, с. 65, 473; Трактат по каллиграфии № 264]. В «версии Халила Табризи» — «прекраснейшим способом» [Чалисова, 2018, с. 110].

³ Необходимо иметь в виду, что с течением времени термин *усуль* проделал значительную семантическую эволюцию (в той или иной степени это касается и прочих упомянутых в бейте понятий). См.: [Фадаи, 2021, с. 516–534; Фазаили, 2009, с. 81–82]. Сайрафи в своем трактате, как правило, использует слово *асль* / *усуль* в значении «основа».

⁴ Маджнун Рафики Харави видит в *таркибе* плавное соединение букв и убористость почерка [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206]. См. также: [Фазаили, 2009, с. 89–102].

⁵ *Карас* (М5 — *курас*) = мн. ч. от араб. *курси* (كرسى, «сиденье, трон, опора»). Термин *курси*, обозначающий линию письма, в более широком смысле представляет собой искусство одинакового начертания сходных элементов различных букв, находящихся в одном регистре условного диапазона, ограниченного верхней и нижней линиями письма. Сайрафи выделяет три таких регистра — верхний, средний и нижний (см. Заключение). Со своей стороны, Фатхаллах Сабзавари в рамках этих трех регистров выделяет пять типов: к верхнему регистру относятся головки *алифа*, головки букв, имеющих последний в своем составе, а также букв *лям* и *каф* (1); к среднему регистру относятся головки букв *далъ*, *сад*, *та-йе муалляф*, *'айн*, *фа*, *каф*, *вав* и *ха-йе хавваз* (2) и средние части букв *алиф* и пр. (3); к нижнему регистру относятся опускающиеся под базовую линию элементы букв *далъ*, *ра*, *син*, *сад*, *каф*, *лям*, *нун* и *йа* (4) и таковые же элементы букв *джим*, *'айн* и производных от них (5) [Фатхаллах, 1993, с. 132] (см. также: [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206]). Х. Фазаили весьма остроумно сравнивает *курси* с поэтической фигурой *тарси'* и приводит в пример две начальные *мисры* из касыды Рашид ад-Дина Ватвата в честь 'Ала ад-Дина Атсыза (правил 521–551/1127–1156) — *Эй, мунаввар бе ту нуджум-е джалаль / Вэй, мукаррар бе ту русум-е джамаль* [Фазаили, 2009, с. 103]. Подробнее о фигуре *тарси'* и перевод первого двустушия см.: [Шамс ад-Дин, 1997, с. 212].

⁶ М1 — *насаб*. *Нисбат* («соотношение»), согласно Фатхаллаху Сабзавари, означает одинаковую манеру написания одних и тех же букв, сообразно особенностям избранного почерка, недопущение смешения правил начертания, свойственных разным почерковым стилям, а также соблюдение постоянного соотношения



Подъем (*су'уд*)⁷ и загибание (*ташмир*)⁸,
спуск (*нузуль*)⁹ и распускание (*ирсаль*)¹⁰.

Сказал Повелитель верующих 'Али б. Аби Талиб (мир ему!): «Знай, что красота почерка¹¹ кроется в обучении наставника, его соразмерность — во многих упражнениях и начертании сочетаний букв, его сохранение для мусульманина¹² — в оставлении запрещаемого и соблюдении молитвы¹³, а его основа — в познании [правил написания] отдельных букв и их сочетаний»¹⁴. Итак, сначала мы расскажем об отдельных буквах (*муффридат*)¹⁵, а затем приступим к их сочетаниям (*мураккабат*).

«белизны» и «черноты» [Фатхаллах, 1993, с. 132]. По словам Маджнуна Рафики Харави, *нисбат* состоит в том, что «сколько бы раз ни написали одну и ту же букву, все они были бы одинаковой формы» [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206]. См. также: [Фазайли, 2009, с. 85–88].

⁷ *Су'уд* — движение калама снизу вверх [Фатхаллах, 1993, с. 133]. Согласно объяснению Маджнуна Рафики Харави, это подъем букв вверх [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206].

⁸ *Ташмир* (от араб. *шаммара* — «подбирать подол, засучить рукава»), по Фатхаллаху Сабзавари, представляет собой загибание конечного элемента букв и исполнение его более тонкой линией. Для обозначения этого приема также используется термин *шамаре* (как это имеет место в трактате Сайрафи) [Фатхаллах, 1993, с. 133]. См. также: [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206]. Ср.: [Чалисова, 2018, с. 110].

⁹ *Нузуль* — движение калама сверху вниз [Фатхаллах, 1993, с. 133]. Согласно объяснению Маджнуна Рафики Харави, это опускание букв вниз [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206].

¹⁰ *Ирсаль* (от араб. *арсала* «отпускать бороду, волосы и пр.», «давать волю») — заключается в «распускании» и спускании вниз (*нузуль*) *ташмира*. Существует три формы *ирсалья*: когда буква проходит внутри *ляма* или *нуна* и рискует слиться с их конечным росчерком, в конце строки и в середине строки (последнее характерно для почерка *наسخ*) [Фатхаллах, 1993, с. 133]. По Маджнуну Рафики Харави, это «распускание, отпускание» (*ферестадан*) букв [Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 206]. Надо сказать, что фрагмент «Обо всех базовых элементах...» вплоть до окончания стиха Маджнун Рафики Харави цитирует по Сайрафи [Там же]. См. также: [Кази Ахмад, 2016, с. 65].

¹¹ М1 — «знание почерка» (*'ильм аль-хатт*), М2, М3, М4, М6 «почерк».

¹² В тюркоязычной версии — «для ислама и мусульманина» [Трактат по каллиграфии № 264].

¹³ М1 — «его сохранение → молитвы» отсутствует.

¹⁴ М5 — «и их сочетаний» отсутствует (то же и в тюркоязычной версии [Трактат по каллиграфии № 264]). Переложение этой арабской фразы на персидский язык приводится в Т и в «версии Халила Табризи» [Чалисова, 2018, с. 110]. Неполный пересказ на тюрки есть и в тюркоязычной версии, при этом после упомянутого *хадиса* помещается еще один *хадис*: «Сказал тот, над кем [да пребудут] благословение и мир, об основах почерка. И сказал он: "Сочетай буквы твои, сочетай строки твои и делай кончик калама твоего длинным"», после чего следует пересказ содержания обоих преданий [Трактат по каллиграфии № 264].

¹⁵ То есть буквах, стоящих в изолированной позиции.



Знай, что основа письма — точка, ибо всякий раз, когда ты соединишь две или три точки, получится линия. По этой причине пропорции отдельных букв мы будем излагать в точках.

Знай¹⁶, что **алиф** (ا) в *мухаккаке* равен восьми точкам, но допускают вплоть до девяти¹⁷. Если же сделаешь больше, то это окажется за пределами норм. А в *сульсе алиф* равен семи точкам, но может быть и восемь¹⁸. Говорят, что при начертании¹⁹ **алифа** необходимо сделать три движения, однако это высказывание — ошибка²⁰, поскольку они принимают поворот²¹ калама за движение. Итак, поворот²² калама совершается во время его ведения [по бумаге] и не [относится] к [самостоятельному] движению [при начертании] **алифа**²³, ибо, когда ты вывел на бумаге **алиф**, никаких [признаков] движения в нем почувствовать²⁴ невозможно. Однако эти движения²⁵ проявляются в момент ведения калама при начертании буквы. Описание [этого процесса] таково²⁶. Когда ты поднес калам к бумаге, чтобы начертать **алиф**, ты должен приложить его к бумаге всей шириной его кончика и провести две трети²⁷ **алифа**²⁸ «полным» каламом. После этого ты наклоняешь калам в движении, так чтобы на бумаге осталось не более двух третей [его кончика]²⁹. Затем, завершая **алиф**, ты сходным образом постепенно наклоняешь калам, с тем чтобы [на бумаге осталась]

¹⁶ М2, М3 — все описания букв вводятся словом *баййан* («разъяснение о...»).

¹⁷ На полях тюркоязычной версии имеется приписка — «У иранских мастеров в *мухаккаке* приемлем более тонкий **алиф**», под которой изображен **алиф** без обозначения количества точек [Трактат по каллиграфии № 264]. Будучи сходным по длине, визуально он действительно кажется несколько более тонким по сравнению с **алифом** из 8 точек, расположенным под ним.

¹⁸ В тюркоязычной версии дальнейшие пояснения автора отсутствуют [Трактат по каллиграфии № 264].

¹⁹ М2, М3, М4, М6, Т — «при формировании и начертании» (*дар сахтан ва кашидан*).

²⁰ М1 вместо «Говорят → ошибка» — «И рассказывая о начертании **алифа**, говорят, что оно совершается [одним] движением (*бе харакат башад*)».

²¹ М4 — «поворот» отсутствует.

²² М1, М2, М3, М4, М6, Т — «движение и поворот».

²³ М1, М2, М3, М4, М6, Т — «а не в **алифе**» (т. е. не обусловлен элементной структурой **алифа**).

²⁴ М1 — вместо *ихсас* — *ихсан*.

²⁵ М1, М2, М3, М4, М6 — «движение».

²⁶ М1, М2, М3, М4, М6, Т — предложение отсутствует, предыдущее и последующее предложения связаны союзом *аз бахр-е ан ке* («поскольку»), М6 — *аз ан ке*.

²⁷ М2 — «одну треть».

²⁸ М1, М2 — «**алифа**» отсутствует.

²⁹ М2 — предложение продолжается фразой «и подобным образом другую половину ведешь вниз». Т — «двух третей [его кончика]» отсутствует. М4 — вместо «Когда → каламом» — «Когда ты приложил калам к бумаге и провел две трети **алифа** полным каламом, после этого → [его кончика]».



только треть его [кончика]. Движения, о которых говорят при [начертании] *алифа*, именно таковы, как я описал³⁰.

Ба (ب). Итак, длина головки [буквы] *ба*³¹ равна одной точке³², а корпус (*кадд*) — шести точкам, хотя допускается и семь, и восемь, не считая загиба (*шамаре*)³³. Если же окажется больше восьми точек, то выйдет некрасиво³⁴. Из описания *ба* стали понятны пропорции *та* (ت) и *са* (ث)³⁵.

Джим (ج). Итак, головка³⁶ [буквы] *джим* вместе с локоном (*турре*) должна равняться пяти точкам, но допускается и шесть. А округлый элемент (*дай-ере*) *джима* должен походить на половинку куриного яйца, и его размер не должен превышать головку *джима*, так что если от головки провести линию вниз, она не достигла бы округлого элемента, а если бы и достигла, то не пересекла. Длина округлого элемента должна соответствовать величине³⁷ *алифа*³⁸, а соединительному элементу головки и округлого элемента следует быть равным одной трети³⁹, но допускается до половины. А наоборот — не разрешает-

³⁰ M1 — вместо «Затем → как я описал» — «Затем сходным образом до конца *алифа* на бумаге не должно оставаться более трети калама и должно получиться то самое движение, о котором говорят при [начертании] *алифа*». M2, M3, M6, T — вместо «Затем → [кончика]» — «Затем сходным образом до конца *алифа* на бумаге не должно оставаться более трети калама» (M4 — «калама» отсутствует). На полях списка M2 напротив фрагмента, посвященного описанию *алифа*, помещены два бейта из стихотворного трактата по каллиграфии Маджнуна Рафики Харави *Расм аль-хатт* [Начертание письмен]: «*Алиф* должен выглядеть таким изящным, чтобы всякому, кто обратит на него взор // он предстал стройным как жасминоподобный кипарис, закинувший челку на затылок». См. также и ср.: [Маджнун Рафики Харави. *Расм*, 1993, с. 168].

³¹ А. Ю. Казиев называет этот элемент «наклонным плечом (под углом 60°)» [Казиев, 1977, с. 59].

³² В тюркоязычной версии — «полутора точкам» [Трактат по каллиграфии № 264].

³³ В тюркоязычной версии *ба* без *шамаре* именуется *ба-йе мукуфа* (بایه موقوفه) [Трактат по каллиграфии № 264]. В качестве перевода этого термина я предлагаю вариант «паузальное *ба*», поскольку из всех значений причастия *мукуф* наиболее логичным в данном случае представляется именно то, которое указывает на паузальную форму произношения арабских слов без конечной огласовки. В нашем же случае речь идет об отсутствии скругленного подъема с утончением линии (в отличие от прямой головки) в конце буквы *ба*.

³⁴ M1 — «Если же окажется больше восьми точек и не будет *шамаре*, то это недопустимо», M2, M3, M4, M6, T — «Если же окажется больше восьми точек, *шамаре* делать не нужно».

³⁵ M1 — *tu* (تی) и *cu* (ثی), причем три точки над зубцом второй буквы отсутствуют. T — вместо «Из описания ...» — «Итак, таковы пропорции *ба*».

³⁶ У А. Ю. Казиева — «венец» [Казиев, 1977, с. 59].

³⁷ M1, M4, M6 — «корпусу» (*кадд*), T — «величине корпуса».

³⁸ В тюркоязычной версии допускается «выступление» нижнего кончика округлого элемента *джима* относительно кончика его головки на одну точку [Трактат по каллиграфии № 264].

³⁹ T — «одной трети черноты (*савад*)». Подобный вариант служит лишним подтверждением того, что в данном пассаже речь, скорее всего, идет не об основном штрихе *алифа*, а о толщине линии, обеспечиваемой различной степенью приложения



ся. В сочетаниях действует тот же принцип. Из этого же раздела становятся понятными пропорции [букв] *ха* (ح) и *ха* (خ)⁴⁰.

Даль (ـ). Итак, верхняя часть [буквы] *даль* должна равняться четырем точкам, но допускается и пять. Нижняя часть должна быть больше⁴¹ верхней на половину точки⁴². Белизна между этими двумя частями⁴³ составляет от пяти до шести точек⁴⁴, так что, если от верхней стороны провести линию до конца, получился бы равнобедренный треугольник. А предписание относительно [буквы] *заль* (ز) — точно такое же.

Ра (ر). Итак, головка [буквы] *ра* должна быть равна трем точкам, а ее корпус (*кадд*) — в два раза длиннее, не считая загиба с утончением, который случается при распускании (*ирсаль*)⁴⁵, — его называют «загиб распускания» (*шамаре-йе ирсаль*)⁴⁶. Если же загиб сделают с закруглением, корпус [буквы]

кончика калама к бумаге. На это указывает и отнесение указанных пропорций («одной трети» и «половины») к средней части округлого элемента *джима* в тюркоязычной версии трактата. В той же версии содержится ремарка о том, что Джамаль ад-Дин Йакут в большинстве случаев предпочитал придерживаться правила «одной трети» [Трактат по каллиграфии № 264].

⁴⁰ М1 — «[Здесь] было рассказано также о *хи* (حی) и *хи* (خی)», Т — предложение отсутствует.

⁴¹ Т — «длиннее».

⁴² М1 — после этой фразы следует контаминированный переписчиком по невнимательности текст — *و میان این دو حروف باید که نیم نقطه زیاده باشد تا شش*. Его первая часть представляет собой начало фразы об объеме «белизны» с пропуском самого слова «белизна» и заменой *тараф* на *хуруф* (эти слова можно перепутать на слух или визуально при усталости глаз), а вторая часть повторяет текст, находящийся примерно на том же уровне строкой выше; «до шести» снова возвращается к первой фразе. М4, М6 — «половину» пропущено. В тюркоязычной версии этому предложению предшествует пояснение, что в случае, если верхняя часть равна четырем точкам, то нижняя должна быть пять точек, а если верхняя часть равна пяти точкам, то нижняя часть должна быть шесть точек. Причем далее четко говорится о разнице длины частей ровно на одну точку [Трактат по каллиграфии № 264].

⁴³ Текст скорректирован по М2 и М3. М4 — «двумя» отсутствует.

⁴⁴ М2 — «пять точек», Т — «...должно быть пять точек и более шести не допускается».

⁴⁵ В тексте Н. Маэля Харави вместо «не считая → при распускании» — «и распускают и делают [линию] тоньше».

⁴⁶ Текст скорректирован по М1–М4, М6. В данном фрагменте возникает противоречие между терминами *шамаре* и *ирсаль*, поскольку *шамаре* представляет собой загибание концевой части конечного элемента буквы, а *ирсаль*, напротив — спрямление с утончением концевой части конечного элемента буквы. Поэтому не понятно, к какому элементу буквы *ра* следует относить упомянутый *шамаре-йе ирсаль*. Исходя из структуры персидского текста, «загиб с утончением», скорее, относится к корпусу *ра*, располагается в конце буквы и трактуется как утончение в конце загнутой конечной линии корпуса. Вариант «утончение», встречающийся в большинстве списков и указывающий на нормативное понимание термина *ирсаль*, также говорит в пользу окончания буквы, но вместе с тем еще больше затрудняет понимание термина *шамаре-йе ирсаль* (вероятнее всего, «загиб» к «утончению» был добавлен переписчиком М1, попытавшимся компенсировать возникающее при



ра] должен быть равен пяти точкам или меньше. Засим стали понятны и пропорции [буквы] за (لَا).

Син (س). Итак, головка зубца [буквы] *син* должна равняться одной точке, а вторая белизна⁴⁷ [между вторым и третьим зубцами] — полутора точкам. Первая белизна между [первым и вторым] зубцами равна одной точке⁴⁸. Зубцы *сина* походят на зубья пилы⁴⁹. Линия же, которая ведется вниз от головки

чтении противоречие; поэтому для перевода был избран именно вариант М1). Между тем в тюркоязычной версии мы находим вариант, позволяющий предложить более логичное объяснение. Так, отметив, что головка *ра* равна трем точкам, автор версии добавляет — «за исключением уточнения», тем самым четко привязывая уточнение к головке. После этого он поясняет, что при протягивании головки *ра* вниз появляется «тонкое место», от которого делается *ирсаль*. Далее говорится, что «мастера называют его *шамарат аль-ирсаль*», а затем следует фраза — «его длина должна быть шесть точек и может достигать семи. Если же пишется с закруглением, то без *шамаре* ей (= длине. — Б. Н.) следует быть пять точек». Формально термин *шамарат аль-ирсаль* может относиться как к «тонкому месту», так и к *ирсалью*. Однако, учитывая, что в тюркоязычной версии *ирсальем* иногда называется спрямление и вытягивание округлого элемента букв, мы со значительной долей уверенности можем допустить, что в турецком тексте рассматриваемого фрагмента *ирсаль* приравнивается к корпусу буквы *ра* (поэтому слова «его длина» могут относиться не к «*ра*», стоящей в начале [را باشنی — اوزونلغی], а к *ирсалью*, т. е. к корпусу, тем более что слово «корпус» здесь отсутствует). Таким образом термин *шамарат аль-ирсаль* (*шамаре-йе ирсаль*) предлагается понимать как «загиб перед корпусом» и относить его к утонченному изгибу, соединяющему головку буквы *ра* с ее корпусом. «Внеточечное» положение этого изгиба явственно выделяется на иллюстрации, помещенной в тюркоязычной версии, в отличие от иллюстрации в М1, и помечено красной черточкой [Трактат по каллиграфии № 264]. Подобная трактовка тюркоязычной версии позволяет уточнить содержание термина *шамаре-йе ирсаль* при сохранении семантики терминов *шамаре* и *ирсаль*.

⁴⁷ «Белизну» между зубцами буквы *син* А. Ю. Казиев называет «пролетом» или «интервалом» [Казиев, 1977, с. 60, 62].

⁴⁸ Текст первых двух предложений скорректирован по М2 и М6, поскольку остальные варианты предлагают менее понятные чтения. Несколько более логичную схему мы находим в М4 и Т — «Что до [буквы] *син*, то головка ее зубца должна равняться одной точке, а [что касается] белизны между зубцами *сина*: первая белизна — одна точка, вторая белизна зубца *сина* составляет полторы точки». В тюркоязычном варианте также более понятная схема: первый зубец — одна точка, белизна после первого зубца — одна точка, белизна после второго зубца — полторы точки [Трактат по каллиграфии № 264].

⁴⁹ Маджнун Рафики Харави поясняет, что зубцы буквы *син* должны быть настолько острыми, что их можно было бы сравнить с пилой. В то же время Мухаммад б. 'Али Раванди, автор *Рахат ас-судур ва айат ас-сурур* [«Услада сердец и предзнаменование радости»], считает подобные сопоставления ошибкой, поскольку «пропорциональный почерк» (*хатт аль-мансуб*) назван так потому, что каждая буква в нем соотносится с другими. Поэтому построение пропорций буквы *син* на основании букв *ба*, *та* и *алиф* предпочтительнее, нежели на основе формы пилы. Так, согласно его схеме, первый зубец буквы *син* должен быть равен зубцу *ба* (одна точка), второй зубец — зубцу буквы *та* (одна точка), а третий зубец — четверти *алифа* (две с половиной точки) [Маджнун Рафики, 1993, с. 169; Rahat-us-Sudur, 1924, p. 439, 441].



третьего зубца, в *мухаккаке* должна равняться трем точкам, а в *сульсе* — четырьмя точками⁵⁰. Длина округлого элемента *сина* равна шести или семи точкам⁵¹, не считая загиба (*шамаре*). А если сделают распускание (*ирсаль*), то от его начала до изгиба корпуса буквы оно должно походить на лук⁵². И его называют «распускание [в форме] лука» (*ирсаль-е коуси*)⁵³. И когда во всех почерках распускают [конечную часть] *сина* или иной буквы⁵⁴, за исключением *ба* и *фа*, следует поступать именно таким образом⁵⁵. Из этого раздела стали понятными пропорции [буквы] *шин* (ش)⁵⁶.

Сад (ص). Итак, головка [буквы] *сад* должна быть на две трети прямолинейной и на одну треть криволинейной. Нижняя часть [буквы] *сад* подобным же образом — треть криволинейная, две трети прямолинейные⁵⁷. Белизна головки [буквы] *сад* должна равняться двум точкам, а ее корпус быть подобным корпусу [буквы] *син* по высоте, длине и глубине⁵⁸. Головка⁵⁹ [буквы] *сад* подобна миндалю⁶⁰. Предписание относительно [буквы] *зад* (ض) — точно такое же⁶¹.

Та (ط)⁶². Итак, *алиф*⁶³ [буквы] *та* должен быть равен шести точкам и иметь наклон в правую сторону. Правая сторона головки *та* должна подниматься

⁵⁰ М2, М3 дает три точки для *сульса*, а четыре — для *мухаккака*. В тюркоязычной версии длина упомянутой линии равна трем точкам без привязки к конкретному почерку, при этом поясняется, что османские мастера допускают ее увеличение до четырех точек. Кроме того, из иллюстрации на полях следует, что в эту длину входит длина третьего зубца [Трактат по каллиграфии № 264].

⁵¹ М1—М4, М6, Т — эти величины отнесены к соединительной линии, о которой говорилось ранее.

⁵² М1, М3, М6 — «А если [делают] распускание (*ирсаль*), то необходимо от начала распускания до изгиба корпуса [буквы] *син* провести линию, и она бывает похожа на лук», М2 — «А если от начала распускания до изгиба корпуса [буквы] *син* проведут линию, то она бывает подобна луку», М4, Т — «А если бы делали распускание, то следовало бы от распускания до изгиба корпуса *сина* провести линию, которая явилась бы подобной луку».

⁵³ Судя по иллюстрациям в М1 и в тюркоязычной версии, «зубцовая» часть *сина* в «беззубцовом» исполнении также должна была иметь форму лука и именовалась *ирсаль-е коуси*.

⁵⁴ М1, М6 — «или иной буквы» отсутствует, М2 — «или [буквы] *шин*».

⁵⁵ М4 — «распускают → именно таким» отсутствует.

⁵⁶ М1, М2, М4, М6, Т — предложение отсутствует.

⁵⁷ М2, М3 — повтор пропорций отсутствует.

⁵⁸ «Глубина» отсутствует во всех списках, Т — «по высоте и длине» отсутствует.

⁵⁹ Т — «глаз».

⁶⁰ М1, М2 — вместо «а ее корпус → подобна миндалю» — «ее корпус подобен корпусу [буквы] *син*, а по длине и ширине головка [буквы] *сад* подобна миндалю» (М1 — «ядру миндалю»). В тюркоязычной версии добавляется пояснение, что в случае вытягивания (распускания) округлого элемента буквы *сад*, это следует делать как в случае с буквой *син* (*ирсаль-е коуси*) [Трактат по каллиграфии № 264].

⁶¹ М4, М6, Т — предложение отсутствует.

⁶² М1 — *ти*.

⁶³ То есть вертикальный штрих.



вверх, а левая сторона — спускаться вниз, так что, когда ты проведешь нижнюю линию *та*, она будет выступать за *алиф* [буквы] *та* на полторы или, как допускается, на две точки, а белизна [этой буквы] окажется похожа на бритву. А высота белизны [буквы] *та* меньше высоты белизны [буквы] *сад*. [Отсюда] стали известны и пропорции [буквы] *за* (ظ)⁶⁴.

‘Айн (ع). Итак, головка [буквы] *‘айн* состоит из трех граней (*зель*). Первая грань подобна полумесяцу, вторая грань — головке [буквы] *ра*, а третья грань должна быть на одну точку больше первой⁶⁵. Округлый элемент (*дайере*) подобен округлому элементу [буквы] *джим*, а начало третьей грани одинаково с окончанием округлого элемента⁶⁶. Предписание относительно [буквы] *гайн* (غ) — точно такое же⁶⁷.

Фа (ف). Итак, головка [буквы] *фа* должна представлять собой скругленный треугольник⁶⁸, ее белизна — походить на грушевое зернышко⁶⁹, ее шейка равняться одной точке, а ее лик⁷⁰ — быть как у *ба*.

Қаф (ق).⁷¹ Итак, головка [буквы] *қаф* должна быть как головка *фа*, ее шейка равняться двум точкам, а ее корпус быть как корпус [буквы] *син*⁷².

Каф (ك). Итак, головка [буквы] *каф* должна быть величиной в четыре точки, длине буквы следует соответствовать восьми точкам, ее нижняя линия должна заходить за головку на три точки, а ее белизне надлежит равняться

⁶⁴ M1, M3, M4, M6, T — предложение отсутствует.

⁶⁵ M1, M6, T — «второй», M2 — «полумесяца».

⁶⁶ M1, M2, M6, T — «а третья [грань] должна соединяться с округлым элементом». M3 — вместо «Первая грань → с окончанием округлого элемента» — «Первая грань должна быть подобна полумесяцу, вторая грань должна быть больше, а третья грань должна соединяться с округлым элементом. А округлый элемент *‘айна* подобен округлому элементу *джима*». Ср. несколько путанный текст M4.

⁶⁷ M1, M4, M6, T — предложение отсутствует.

⁶⁸ В тюркоязычной версии поясняется, что головка *фа* не округлая, а треугольная [Трактат по каллиграфии № 264].

⁶⁹ M1 — «мировое». В данном случае пропуск *алифа* и перемена местами *ра* и *вав* вследствие смешения этих букв превратили грушу (امرود) в мирт (مورد).

⁷⁰ M1 — «протяженность» (у А. Ю. Казиева — «горизонтальный низ» [Казиев, 1977, с. 60]), M2, M3, M4, M6 — «протяженность *фа* (M2, M6, T) / ее протяженность (M3) / протяженность (M4) быть как у корпуса *ба*». В тюркоязычной версии — «протяженность ее корпуса» [Трактат по каллиграфии № 264].

⁷¹ В первой части настоящей работы при переводе Предисловия с целью различения букв *каф* (ق) и *каф* (ك) без привлечения дополнительных диакритических знаков для буквы *каф* (ك) однократно была предложена искусственная форма *кяф*, применение которой следует признать нецелесообразным [Норик, 2024, с. 397]. В данном случае переводчик, будучи сторонником использования транскрипции на основе кириллического алфавита без постановки дополнительных диакритических знаков, при передаче названия буквы ق использовал таджикскую букву қ, что позволяет сохранить корректную транскрипцию буквы ك — *каф*.

⁷² M1, M4, M6, T — «а ее протяженность [ее, *қаф* — T] быть как у [корпуса — M4, головки — M6] *син*» (у А. Ю. Казиева — «нижняя часть» [Казиев, 1977, с. 60]). В тюркоязычной версии — «ее угол, изгиб (زاویه)» [Трактат по каллиграфии № 264].



двум точкам⁷³. А белизна головки *кафа*⁷⁴ бывает на одну точку больше, чем белизна в средней части *кафа*⁷⁵.

Лам / лям (ل). Итак, высота [буквы] *лям* равна высоте *алифа*, а ее корпус — такой же, как корпус⁷⁶ *ба*⁷⁷.

Мим (م). Итак, [буква] *мим* бывает двух типов: [ее] делают распушенной (*ирсаль*) и делают с загибом (*шамаре*)⁷⁸. Если *мим* сделают распушенным, то его головка — как у *фа*, а если с загибом, то его головка — треугольной формы⁷⁹.

Нун (ن). Итак, головка [буквы] *нун* должна равняться трем точкам, и допускается до четырех⁸⁰, а ее длина — такая же, как у [буквы] *син*⁸¹.

⁷³ М2, М3 — «а ее белизне →» отсутствует. В тюркоязычной версии — 1,5 точки [Трактат по каллиграфии № 264]. На прорисовке буквы *каф* в списке М1 ее вертикальный штрих изображен параллельно нижнему штриху, и ее белизной оказывается пространство между упомянутыми штрихами. В свете этой прорисовки более наглядным становится «выступление» нижнего штриха на три точки относительно головки в месте соединения последней с вертикальным штрихом. В данном случае это так называемый «плоский *каф*» (*каф-е мусаттах*), о котором автор трактата говорит в разделе, посвященном сочетаниям букв.

⁷⁴ В тексте Н. Маэля Харави — ошибочно *гаф*.

⁷⁵ М1 — текст неполон, М2, М3 — «а белизна головки *каф* должна быть больше», М6 — вместо «ее нижняя линия →» — «а нижняя линия *каф* должна быть величиной в три точки, которые выходят за *каф* и оказываются больше белизны средней части *кафа*». В тюркоязычной версии после утверждения размера белизны головки в три точки поясняется, что размер белизны головки *кафа* в *мухаккаке* должен быть на одну или полторы точки меньше, чем в *сульсе* [Трактат по каллиграфии № 264]. Белизмой головки должен быть просвет в треугольнике, образованном после проведения перпендикулярной линии от «свободного» конца головки до соприкосновения со средним горизонтальным штрихом.

⁷⁶ М3 — «длина корпуса», М4, Т — «а длина *лям* подобна длине *ба*».

⁷⁷ В тюркоязычной версии поясняется, что это актуально для *мухаккака*, в *сульсе* же корпус *ляма* должен быть подобен округлому элементу *нуна* [Трактат по каллиграфии № 264].

⁷⁸ М3 — «[ее] делают» отсутствует, Т — «[ее] делают →» отсутствует.

⁷⁹ Согласно тюркоязычной версии, в *мухаккаке* головка *мима* делается подобной головке *вав*, а его «хвост» — вытянутым, как у распущенного *ра*. В *сульсе* же головка *мима* выводится треугольной формы, и его белизна должна походить на кузнечную наковальню, а «хвост» быть с «крючком» [Трактат по каллиграфии № 264].

⁸⁰ Т — «головка [буквы] *нун* должна быть три точки в *мухаккаке*, а в *сульсе* — четыре точки».

⁸¹ М2 — «у корпуса [буквы] *син*», М3 — «а ее корпус — такой же как корпус *син*». В тюркоязычной версии для *мухаккака* размер головки *нуна* установлен в две точки, а ее протяженность соответствует протяженности *ба*. Размер же головки *нуна* в три или четыре точки принят для *сульса* [Трактат по каллиграфии № 264].



Вав (ﻭ). Итак, головка [буквы] *вав* подобна головке *фа*, а ее корпус⁸² — как корпус *ра* и при распускании, и с загибом⁸³.

Ха (ﻩ). Итак⁸⁴, *ха*⁸⁵ состоит из трех штрихов: первый должен быть подобен головке *ра*⁸⁶, второй — быть равен двум с половиной точкам, а третий — четырем точкам. [Что касается точек] пересечения штрихов, то первый штрих должен быть выше места пересечения на одну точку, а третий штрих заходить за место пересечения на полторы точки. В другом⁸⁷ способе [начертания] необходимо, чтобы нижняя половина буквы походила на тестикулу осла, а ее верхняя половина — на лошадиное ухо. И такой способ используется в сочетаниях⁸⁸.

Лам-алиф / лям-алиф (ﻻ). Итак, *лям-алиф* также состоит из трех штрихов: первый штрих подобен *алифу* и склонен влево, второй штрих равен двум с половиной точкам, как второй штрих *ба*⁸⁹, а третий штрих равен девяти точкам, и допускается до десяти⁹⁰. Третий же штрих больше склоняется вправо⁹¹ — так, чтобы из [сочетания] *лям-алиф* получилось два треугольника: первый — треугольник [буквы] *ха* (ﻩ) в изолированной позиции, а второй подобен [букве] *даль*⁹².

Йа (ﻱ). Итак⁹³, *йа* также состоит из трех штрихов: первый штрих⁹⁴ — такой же, как головка *каф*, [только] на одну точку меньше, второй — как головка *ра*, но с наклоном вправо⁹⁵, так чтобы из этих двух штрихов получался перевер-

⁸² М4, Т — *кашидан* (کاشیدن), имеется в виду вытянутый элемент, *кашида*. В Т описание буквы *вав* следует после *ха* (ﻩ).

⁸³ М4 — далее следует предложение «Нет нужды напоминать о том, что стало здесь известно».

⁸⁴ М2 — «знай, что».

⁸⁵ М1 — *хи*.

⁸⁶ М1, М3 — *вав*.

⁸⁷ Перевод скорректирован по М1—М3, М6. В тексте Н. Маэля Харави — «в этом». Подобное чтение противоречит предыдущему описанию и прорисовкам.

⁸⁸ М1—М3, М6 — предложение отсутствует, М4, Т — «В другом способе →» отсутствует. В тюркоязычной версии выделяется три типа *ха* — «кошачий глаз» (*айн аль-хирра*), «лошадиное ухо» (*узн аль-фарис*) и подобный лигатуре *лям-алиф*. Белизна *ха* сравнивается с головным убором дервишей-маулави (далее уточняется, что это относится к типу «*лям-алиф*») [Трактат по каллиграфии № 264]. Способ начертания *ха*, о котором говорится в первой части описания, соответствует типу «кошачий глаз».

⁸⁹ М1—М4, М6, Т — «как второй штрих *ба*» отсутствует.

⁹⁰ М1 — «и допускается до десяти» отсутствует.

⁹¹ М1—М4, М6, Т — «И третий штрих при начертании должен иметь больший, чем первый штрих, наклон вправо».

⁹² В тюркоязычной версии уточняется, что белизна лигатуры должна походить на головной убор дервиша-маулави [Трактат по каллиграфии № 264].

⁹³ М2 — «Знай, что».

⁹⁴ В тюркоязычной версии он именуется «головкой» [Трактат по каллиграфии № 264].

⁹⁵ В тюркоязычной версии приводится длина этого штриха — две с половиной точки [Трактат по каллиграфии № 264].



нутый *даль*. Третий штрих соответствует размеру нижнего изгиба⁹⁶ [буквы] *син*, так что, если провести линию от головки *йа* до начала третьего штриха⁹⁷, они сблизятся либо соединятся друг с другом. Но лучше, если они будут разделены⁹⁸.

Список литературы / References

1. 'Абдаллах ас-Сайрафи. Адаб аль-хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 9409ф*. — Электронный ресурс: URL: <https://dn790006.ca.archive.org/0/items/ktp2019-03-00063/ktp2019-03-00063.pdf> (дата обращения: 23.11.2023) [Abdallah al-Sayrafi. Regulations of the writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 9409f*. — Available from: URL: <https://dn790006.ca.archive.org/0/items/ktp2019-03-00063/ktp2019-03-00063.pdf> (accessed: 23.11.2023) (in Persian)].
2. 'Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгари, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 11–32 [Abdallah Sayrafi. Regulations of the writing. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 11–32 (in Persian)].
3. 'Абдаллах Сайрафи. Расм аль-машк. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 15361*. — Электронный ресурс: URL: <https://ia803006.us.archive.org/35/items/ktp2019-01-15281/ktp2019-01-15281.pdf> (дата обращения: 23.08.2023) [Abdallah al-Sayrafi. The writing of samples. *Manuscript of the Majles Library collection No. 15361*. — Available from: URL: <https://ia803006.us.archive.org/35/items/ktp2019-01-15281/ktp2019-01-15281.pdf> (accessed: 23.08.2023) (in Persian)].
4. 'Абдаллах Сайрафи. Ресале дар та'лим-е усул-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 15963*. — Электронный ресурс: URL: <https://ia801007.us.archive.org/33/items/ktp2019-11-01097/ktp2019-11-01097.pdf> (дата обращения: 23.08.2023) [Abdallah al-Sayrafi. Treatise teaching the bases of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 15963*. — Available from: URL: <https://ia801007.us.archive.org/33/items/ktp2019-11-01097/ktp2019-11-01097.pdf> (accessed: 23.08.2023) (in Persian)].
5. Казии Ахмад б. Хусайн ал-Хусайни Куми. *Трактат о каллиграфрах и художниках*. Пер. с перс., прилож., коммент. и примеч. О. Ф. Акимушкина; подг. к публикации, предисл. и указ. Б. В. Норика. М.: Садра, 2016 [Qazi Ahmad b. Husayn al-Husayni Qumi. *Treatise on calligraphers and painters*. Transl. from Persian, appendixes, comments and notes by O. F. Akimushkin; prep. for publication, foreword and indexes by B. V. Norik. Moscow: Sadra, 2016 (in Russian)].

⁹⁶ Т — «корпуса».

⁹⁷ М1 — «*йа* до начала третьего штриха» отсутствует.

⁹⁸ М1—М4, М6, Т — «не будут соединены».



6. Казиев А. Ю. *Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII–XVII веков*. М.: Книга, 1977 [Kaziev A. Yu. *The decoration of the 13th–17th century azerbaijan handwritten book*. Moscow: Kniga, 1977 (in Russian)].
7. Маджнун Рафики Харави. Расм аль-хатт. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар заmine-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгари, тазхиб ва таджид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993а. С. 161–181 [Majnun Rafiqi Harawi. The Style of writing. *The Art of the Book in Islamic Civilization. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993a, pp. 161–181 (in Persian)].
8. Маджнун Рафики Харави. Савад аль-хатт. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар заmine-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгари, тазхиб ва таджид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993b. С. 185–206 [Majnun Rafiqi Harawi. The blackness of writing. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993b, pp. 185–206 (in Persian)].
9. Норик Б. В. (пер. с перс. яз., введ. и коммент.). 'Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 1. *Ориенталистика*. 2024;7(2):383–403 [Norik B. V. (Transl. from Persian, introd. and comments). 'Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part I. *Orientalistica*. 2024;7(2):383–403 (in Russian)].
10. Ресале-йе Сайрафи дар усул-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 1220/14284*. — Электронный ресурс: URL: <https://ia803009.us.archive.org/19/items/ktp2019-11-00047/ktp2019-11-00047.pdf> (дата обращения: 23.10.2023) [Treatise by Sayrafi on the bases of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 1220/14284*. — Available from: URL: <https://ia803009.us.archive.org/19/items/ktp2019-11-00047/ktp2019-11-00047.pdf> (accessed: 23.10.2023) (in Persian)].
11. Ресале-йе Сайрафи дар хутут-е ситта. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 18/17ф*. С. 76–85. — Электронный ресурс: URL: <https://ia801003.us.archive.org/4/items/ktp2019-02-00112/ktp2019-02-00112.pdf> (дата обращения: 23.08.2023) [Treatise by Sayrafi on six styles of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 18/17f*, pp. 76–85. — Available from: URL: <https://ia801003.us.archive.org/4/items/ktp2019-02-00112/ktp2019-02-00112.pdf> (accessed: 23.08.2023) (in Persian)].
12. Рисалат аль-хатт ли 'Абдаллах ас-Сайрафи. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 102/210486*. — Электронный ресурс: URL: <https://ia801006.us.archive.org/24/items/ktp2019-07-01208/ktp2019-07-01208.pdf> (дата обращения: 23.10.2023) [Treatise on writing by 'Abdallah as-Sayrafi. *Manuscript of the Majles Library collection No. 102/210486*. — Available from: URL: <https://ia801006.us.archive.org/24/items/ktp2019-07-01208/ktp2019-07-01208.pdf> (accessed: 23.10.2023) (in Persian)].



13. Трактаат по каллиграфии. *Рукопись Научной библиотеки МГИМО № 264.* — Электронный ресурс: URL: https://rarebook.mgimo.ru/book_r/t000264/index.php (дата обращения 24.02.2024) [Treatise on calligraphy. Manuscript of Scientific Library of MGIMO No. 264. — Available from: URL: https://rarebook.mgimo.ru/book_r/t000264/index.php (accessed: 24.02.2024) (in Turkish)].
14. Фадаи М. До ма'на-йе «усуль» ва «икhtiлаф» дар «аджа-йе хатт» (дар мат-на ва ресалеха-йе фарси-йе марбут бе хошневиси аз саде-йе хафтом та чахардахом-е хиджри). *Та'рих-е тамаддон-е ислами.* 1399/2021. Т. 53. № 2. С. 513–537 [Fadayi M. Two meanings of “usul” and “ikhtilaf” in “ajza-ye khatt” (in the persian texts and treatises related to calligraphy of 7th–14th cent. by hijra). *Ta'rikh-e tamaddon-e islami.* 1399/2021. Vol. 53. No. 2, pp. 513–537 (in Persian)].
15. Фазаиلى Х. *Та'лим-е хатт.* Изд. 11-е. Тегеран: Седа ва сима, 1388/2009 [Fazayili H. *A writing teacher.* Ed. 11. Teheran: Seda wa sima, 1388/2009 (in Persian)].
16. Фатхаллах Сабзавари. Усуль ва қава'ид-е хутут-е ситте. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар заmine-йе хошневиси, мураккабсази, қагазгари, тазхиб ва таджлид.* Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 105–144 [Fathallah Sabzawari. Bases and rules of six writing styles. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding.* A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 105–144 (in Persian)].
17. Хусейн 'Акили Рустамдари. Хатт ва мураккаб. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар заmine-йе хошневиси, мураккабсази, қагазгари, тазхиб ва таджлид.* Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 323–342 [Huseyn 'Aqili Rustamdari. Writing and ink. *The Art of the Book in Islamic Civilization. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding.* A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 323–342 (in Persian)].
18. Чалисова Н.Ю. Персидские ученые трактаты и герменевтика классической поэзии. *Шаги/Steps.* 2018. Т. 4. № 1. С. 93–115 [Chalisova N. Yu. Persian scholarly treatises and the hermeneutics of Persian poetry. *Shagi/Steps.* 2018. Vol. IV. No. 1, pp. 93–115 (in Russian)].
19. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. *Свод правил персидской поэзии (ал-Муджам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам).* Часть II: *О науке рифмы и критики поэзии.* Пер. с перс. яз., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Восточная литература, 1997 [Shams al-Din Muhammad ibn Qays al-Razi. *A Compendium of the Standards of Persian Poetry.* Part II: *On the science of rhyme and poetry critics.* Transl. from Persian and comments by N. Yu. Chalisova. Moscow: Vostochnaya literatura, 1997 (in Russian)].
20. Abdullâh-ı Sayrafi. *Hat İlmi Kitabı: Farsça metin, çevrim yazı, çeviri, tıpkı basım. Yayına hazırlayan ve farsça aslından çeviren Mehmet Kanar* (Абдуллах-и



Сайрафи. Книга каллиграфии: персидский текст, транскрипция, перевод, факсимильное издание. Подготовлено к публикации и переведено с персидского оригинала Мехметом Канаром). Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018 [Abdullah-i Sayrafi. *The Book of Calligraphy: Persian Text, Transcription, Translation, Facsimile Edition. Prepared for publication and translated from the Persian original by Mehmet Kanar*. Ankara: General Directorate of Foundations Publications, 2018 (in Turkish)].

21. *The Rahat-us-Sudur wa Ayat-us-Surur being the History of Saljuqs by Muhammad ibn 'Ali ibn Sulayman ar-Rawandi*. Ed. with Notes, Glossary and Indices by Muhammad Iqbal. London: Messrs Luzac and Co., 1924 (in Persian).

Информация об авторе

Норик Борис Вячеславович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; boris.norik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3866-2697>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.02.2025; одобрена рецензентами 10.03.2025; принята к публикации 15.03.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Boris V. Norik — Ph. D. (History), Senior Researcher of the Department of Written monuments of Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; boris.norik@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3866-2697>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.02.2025; approved after reviewing 10.03.2025; accepted for publication 15.03.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



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

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 82-94 + 930.85 + 24(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-289-305>

Операция «Апроприация»: «Суждения из “Описаний канонов и литературы”» Цзяо Хуна. Часть II: Буддизм и моизм

Николай Владимирович Руденко

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

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

Аннотация. Статья продолжает серию публикаций о малоизученном источнике конца эпохи Мин — «Суждениях из “Описаний канонов и литературы”» («Цзин-цзи-чжи лунь» 經籍志論) выдающегося представителя Тайчжоуской школы янминизма Цзяо Хуна 焦竑 (1540–1620), содержащих суждения о семнадцати различных идейных направлениях Китая. Во второй статье цикла представлен перевод и исследование третьего и четвертого разделов — «Семейство Ша[кьямуни]» («Ши-цзя» 釋家) и «Семейство Мо» («Мо-цзя» 墨家), посвященных буддизму и моизму соответственно. Отмечается, что данные течения защищаются мыслителем от нападок критиков посредством привязки их ключевых терминов и концепций к «утонченным принципам» конфуцианства, отраженным в «Каноне перемен» («И-цзин» 易經), «Каноне пути-дао и благодати» («Дао-дэ цзин» 道德經) и «Срединном и обыденном» («Чжун-юн» 中庸), поиска схожих с конфуцианством черт, а также апелляции ко мнению авторитетных ученых. При этом буддизм предстает как забытое из-за прерывания единой традиции ответвление конфуцианства, а моизм — как близкое конфуцианству, но исчезнувшее из-за собственной ограниченности и излишней трудности учение. Как и в предыдущих разделах, наблюдается критика строгого разграничения конфуцианства и других учений и апология его синкретической инклюзивности.

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



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

© Руденко Н. В., 2025
© Orientalistica, 2025



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

Для цитирования: Руденко Н. В. Операция «Апроприация»: «Суждения из “Описаний канонов и литературы”» Цзяо Хуна. Часть II: Буддизм и моизм. *Ориенталистика*. 2025;8(2):289–305. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-289-305>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-289-305>

Philosophy studies

The operation “Appropriation”: “Discourses from the ‘Descriptions of Canons and Literature’ ” by Jiao Hong. Part II: Buddhism and Moism

Nikolai V. Rudenko

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

Abstract. The article continues a series of publications about one understudied Late Ming source “Discourses from the Description of Canonical Literature” (*Jing-ji zhi lun* 經籍志論). It is written by the outstanding representative of the yangmingist Taizhou School Jiao Hong 焦竑 (1540–1620) and contains judgments on seventeen different ideological groups of China. The second article in the series presents a translation and study of the third and the forth sections — “The Family of Sha[kyamuni]” (*Shi-jia* 釋家) and “The Family of Mo” (*Mo-jia* 墨家), dedicated to Buddhism and Moism, respectively. The paper show how Jiao Hong defends these teachings from the critics’ attacks by linking their key terms and concepts to the “refined principles” (*miao-li* 妙理) of Confucianism, reflected in the “Canon of Changes” (*Yi-jing* 易經), “The Middle and the Ordinary” (*Zhong yong* 中庸) and “Canon of the Way and Grace” (*Dao-de jing* 道德經), as well as by searching for its features similar to Confucianism and appealing to the opinion of authoritative scholars. At the same time, Buddhism is presented as a branch of Confucianism forgotten due to the interruption of a united tradition, and Moism — as a teaching close to Confucianism, which disappeared due to its own limitations and excessive difficulty. As in the previous sections, the “Discourses” contain criticism of the strict distinction between Confucianism and other teachings and an apology for syncretic inclusiveness of *ru-jia*.

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

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

For citation: Rudenko N. V. The operation “Appropriation”: “Discourses from the ‘Descriptions of Canons and Literature’ ” by Jiao Hong. Part II: Buddhism and Mo-



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



ism. *Orientalistica*. 2025;8(2):289–305. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-289-305> (in Russian).

Цзяо Хун 焦竑 (1540–1620, величание (цзы 字) 弱侯 Жо-хоу, прозвания (хао 號) Шань-юань 澹園, И-юань 漪園 — философ, ученый и историк, один из последних представителей Тайчжоуской школы последователей Ван Ян-мина¹. Рассматриваемое в настоящем цикле статей произведение «Суждения из «Описаний канонической литературы»» («Цзин-цзи-чжи лунь» 經籍志論), вошедшее в 22-й цзюань «Собрания господина Цзяо [по прозвищу] Шань-юань» («Цзяо-ши Шань-юань цзи» 焦氏澹園集), является сборником его суждений из собственного библиографического труда «Описание канонической литературы для государственной истории» («Го-ши цзин-цзи чжи» 國史經籍志), которым он занимался в бытность редактором-составителем академии Хань-линь.

Всего в «Суждениях» выделено семнадцать идейных направлений: «Семейство² ученых-конфуцианцев» («Жу-цзя» 儒家), «Семейство пути-дао» («Дао-цзя» 道家), «Семейство Ша[кьямуни]» («Ши-цзя» 釋家), «Семейство Мо» («Мо-цзя» 墨家), «Семейство закона» («Фа-цзя» 法家), «Семейство имен» («Мин-цзя» 名家), «Семейство продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политических связей]» («Цзун-хэн-цзя» 從橫家), «Разнородное семейство» («Цза-цзя» 雜家), «Семейство земледельцев» («Нун-цзя» 農家), «Семейство малых толков» («Сяо-шо-цзя» 小說家), «Семейство вооруженных» («Бин-цзя» 兵家) «Семейство небесных писем» («Тянь-вэнь-цзя» 天文家), «Семейство календарей и чисел» («Ли-шу-цзя» 歷數家), «Семейство пяти стихий» («У-син-цзя» 五行家), «Семейство врачей» («И-цзя» 醫家), «Семейство искусных техник» («И-шу-цзя» 藝術家), «Семейство классификаторов» («Лэй-цзя» 類家). Ниже будет приведен перевод и исследование третьего и четвертого разделов — «Семейство Ша[кьямуни]» и «Семейство Мо». Перевод и исследование первых двух разделов см. [Руденко, 2025]. Для перевода за основу было взято издание «Шань-юань цзи» 1999 г. [Цзяо Хун, 1999, с. 312–313], переводов источника на какой-либо из западных языков, как и на современный китайский, автору статьи обнаружить не удалось.

¹ Ван Шоу-жэнь 王守仁 (1472–1529, величание Бо-ань 伯安, прозвание Ян-мин 陽明) — «один из величайших китайских философов, крупнейший неоконфуцианец эпохи Мин 明 (1368–1644), создатель оригинальной доктрины в русле «учения о сердце» (синь-сюэ 心學), выдающийся литератор, каллиграф, педагог, военачальник и государственный деятель» [Кобзев, 2022, с. 7]. Представителям Тайчжоуской школы (Тайчжоу сюэпай 泰州学派) его последователей, названной так по прозвищу и месту рождения ее основоположника Ван Гэня 王艮 (1483–1541), были свойственны «эгалитарно-популистский характер демократических устремлений» и «склонность к утопическому [“безумному” в официальной терминологии] реформаторству» [Кобзев, 2022, с. 327].

² Под «семейством» (цзя 家) здесь и далее в тексте имеется в виду идейное семейство, школа.



經籍志論

СУЖДЕНИЯ ИЗ «ОПИСАНИЙ КАНОНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»

子部

Часть «Учителя»

釋家

Семейство Ша[кьямуни]

世之與釋氏辨者多矣！大氏病其寂滅虛無，毀形棄倫，而不可為天下國家也。夫道一而已，以其無思無為謂之寂；以其不可睹聞謂之虛；以其無欲謂之靜；以其知周萬物而不過謂之覺，皆儒之妙理也。自儒學失傳，往往束於形器見聞，而不知其陋，一聞語上者，顧以為異說而咻之。

В мире с [учением] господина Ша[кьямуни устраивающих] разбирательства много! В общем и основном считают недугом, что оно — в утихании-угасании³ и полостности-отсутствии, в разрушении форм и отбрасывании норм и невозможно [к применению] для государства и семьи в Поднебесной⁴. Путь-дао один, и только⁵, на нем отсутствие размышления и отсутствие воздействия — зовется это утиханием⁶; на нем невозможное для разглядения и услышания⁷ — зовется это полостностью; на нем отсутствие желаний —

³ «Утихание-угасание» (цзи-ме 寂滅) — перевод на китайский язык буддийского термина «нирвана» (непань 涅槃).

⁴ Отсылка к «Записям преподающего и оттренированного» («Чуань-си лу» 傳習錄) Ван Ян-мина: «Те последователи тупой пустоты и полостного покоя прямо-таки не способны согласно делам и согласно вещам точно прозреть небесные принципы сего сердца, дабы доводить до конца его искони таковое благое знание, а оставляют и отбрасывают нормы и принципы, [а также] утихание-угасание и полостность-отсутствие принимают за устой, вот почему принимая это за важное, невозможно упорядочить государство и семью в Поднебесной» 彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以為常，是以要之不可以治家國天下 [Ван Ян-мин, 2012, с. 104]. Об источнике и учении см.: [Кобзев, 2022].

⁵ Отсылка к конфуцианскому канону «Учитель Мэн» («Мэн-цзы» 孟子), в котором в главе «Тэнский князь Вэнь-гун, верхняя» («Тэн Вэнь-гун шан» 滕文公上) философ Мэн-цзы 孟子 (372/71 или 390/89 — 289 или 305 до н. э.) в начале разговора с князем изрекает: «Путь-дао — один, и только!» 夫道一而已矣! [Мэн-цзы, 2007, с. 100].

⁶ Отсылка к «Канону перемен» («И-цзин» 易經), «Предание привязанных афоризмов» («Си цы чжуань» 繫辭傳), глава 10-я: «Перемены — это отсутствие размышления, отсутствие воздействия, причина того, что в утихом состоянии без движения ощутишь [их] — и следом проникаешь [пониманием] Поднебесную» (ср. пер. А. Е. Лукьянова [И цзин (Канон перемен)], 2018, с. 325] 易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故 [Чжоу-и и-чжу, 1991, с. 245].

⁷ Отсылка к первым строкам «Срединного и обыденного» («Чжун-юн» 中庸): «Небесное предопределение называется природой. Следование природе называется путь-дао. Совершенствование в пути-дао называется учением. Путь-дао есть то, что нельзя на миг покинуть. Что можно покинуть, не есть путь-дао. Вот почему государев сын сдержан-осторожен в том, что ему не разглядеть, боязлив-опаслив в том, что ему не услышать. Нет ничего виднее потаенного, нет ничего явнее тончайшего — посему государев сын осторожен в своем одиночестве» (пер. В. Б. Югай с незначительными изменениями [Конфуцианский трактат «Чжун юн»..., 2003, с. 71–72]) 天命之謂性，



зовется это покоем⁸; на нем познать всеохватно мириады вещей и не промахиваться⁹ — зовется это пробуждением. Все это — утонченные принципы ученых-конфуцианцев. С тех пор как ученые-конфуцианцы утратили передачу [традиции, они] часто-часто скованы форменным и орудийным, увиденным и услышанным и не знают одного ограниченности. Только услышат, как рекут о выше[описанном], смотрят на это как на инородные толки и галдят об этом.

昔齊國守其神聖之法，傳世數百年，一旦田氏據國，並其神聖之法而盜之，徒知田氏之有齊，不知神聖之法本齊之故物也。今之為儒佛辨者，大率類此。故學者與其拒之，莫若其兼存之，節取所長而不蹈其敝？如雕題卉服之倫，合沓內嚮，而王者巍然開明堂以臨之，詎不足以明大一統之盛哉？

Некогда государство Ци охраняло свои законы духо[подобных] святому-дрых, передавало поколениями несколько сотен лет. В один [прекрасный] день род Тянь захватил государство вместе с его законами духо[подобных] святомудрых и похитил их. Знали [отныне] лишь, что род Тянь обрел Ци, и не знали, что законы духо[подобных] святомудрых — это искони бывшая вещь Ци¹⁰.

率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也 [Да-сюэ, Чжун юн, 2007, с. 46].

⁸ Отсылка к «Канону пути-дао и благодати» («Дао-дэ цзин» 道德經), 37-я глава: «У пути-дао постоянно при отсутствии воздействия отсутствует и невоздействие. Если владыки и цари способны сохранять его, мириады вещей будут сами преображаться. Если, преображаясь, пожелают действовать, я буду их утихомиривать до безымянной простоты. В безымянной простоте тогда будет отсутствие желаний. Посредством [состояния] без желаний [настает] покой, Поднебесная будет сама устаиваться» (пер. А. И. Кобзева с незначительными изменениями [Кобзев, 2023, с. 119]) 道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定 [Лао-цзы Дао-дэ цзин чжу-сяо-ши, 2008, с. 90–91]. Тайваньский исследователь Тан Цзин-цин видит здесь отсылку к более позднему источнику — «Толкованию изображения Великого предела» 太極圖說 («Тай-цзи ту шо») неоконфуцианского философа Чжоу Дунь-и 周敦頤 (1017–1073) [Тан Цзин-цин, 2012, с. 57].

⁹ Отсылка к «И-цзину», глава 4-я «Си цы чжуаня»: «Перемены с Небом и Землей сотнесены, потому способны полно обвинить путь-дао Неба и Земли. Вверх посмотрев — увидишь Небесные узоры-письмена, вниз посмотрев — увидишь принципы Земли, по этой причине познаешь причинность мрака и света. Первичное начало оборачивается концом, потому познаешь толкование смерти и жизни. Эссенциальная пневма становится вещами, странствующая душа становится изменением, по этой причине познаешь свойства и обстановку навей и духов. С Небом и Землей взаимная схожесть, потому нет нарушений. Познаешь всеохватно мириады вещей — и [согласно] пути-дао помогаешь Поднебесной, потому не промахиваешься (ср. пер. А. Е. Лукьянова [И цзин (Канон перемен), 2018, с. 308–309])» 易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過 [Чжоу-и и-чжу, 1991, с. 233–234].

¹⁰ Отсылка к началу главы «Взламывают сундуки» («Цюй це» 肱篋) даосского трактата «Учитель Чжуан» («Чжуан-цзы» 莊子): «Некогда в государстве Ци соседние города были взаимно видны [их жителям], звуки петухов и собак были взаимно слышны [их жителям], где рыбацкие сети расставляли или сохами-мотыгами распахивали —



Ныне же устраивающие разбирательства между [доктринами] ученых-конфуцианцев и Будды в большинстве в целом сродни сему. Потому учащимся вместо того, чтобы отвергать оное, не лучше бы его [с другим] вместе сохранить — ограниченно взять [у него] то, что длинно¹¹ и не топтаться за его пороками? Подобно нормам [для] «расписных лбов» и «травяных одеяний»¹²: сомкнуть-сгучить [их] и внутрь [к центру] направить, а царствующий [пусть] грандиозно открывает [им] Светлый зал¹³, дабы [позволить] предстать перед ним. Ужели не достойно посредством [того] высветлить расцвет великой единой господствующей традиции¹⁴?

[то были территории] квадраты в две тысячи с лишним *ли*. В пределах всех четырех [сторон] то, согласно чему устанавливали храмы предков и алтари духов земли и хлебных злаков, упорядочивали города, жилища, области, селения и деревенские закоулки, — разве не [принимали за] закон святомудрых людей? Однако Тянь Чэн-цзы в один [прекрасный] день убил государя Ци и похитил его государство. То, что он похитил, разве только его государство? Вместе [с ним он похитил] и его законы святомудрых и знающих. Поэтому Тянь Чэн-цзы имел имя похитителя и разбойника, а тело [его] находилось в спокойствии, [как у] Яо и Шуня. Малые государства не осмеливались [его] порицать, большие государства не осмеливались карать, и [род Тянь Чэн-цзы] на протяжении двенадцати поколений имел [в управлении] государство Ци. Раз так — не значит ли, что [поскольку] украл государство Ци, а вместе [с ним] и его законы святомудрых и знающих, [то] посредством [этого и] сохранил свое тело похитителя и разбойника?» (ср. пер. В. В. Малявина [Чжуан-цзы. *Ле-цзы*, 1995, с. 115]) 昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，閭閻之所布，耒耨之所刺，方二千餘里。闔四竟之內，所以立宗廟社稷，治邑、屋、州、閭、鄉曲者，曷嘗不法聖人哉！然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯、舜之安，小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國。則是不乃竊齊國，並與其聖知之法，以守其盜賊之身乎？ [Чжуан-цзы *цзинь-чжу цзинь-и*, 1983, с. 253].

¹¹ То есть достоинства.

¹² Южные и островные восточные варвары. В канонических конфуцианских «Записках о благопристойности» («Ли-цзи» 禮記) в главе «Царский уклад» («Ван-чжи» 王制) сказано: «У народов срединных государств и варваров [от западных] *жунов* [до восточных] *и* пяти сторон *у* всех имеется своя природа, которую невозможно подтолкнуть и сдвинуть. (...) [Варвары] южной стороны называются *мань*, [у них] расписные лбы и сопряженные ноги, имеются не готовящие пищу на огне» 中國戎夷五方之民，皆有其性也，不可推移。 (...) 南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣 [Ли-цзи *и-чжу*, 2004, с. 155]. В канонической же хронике «Высочайшие писания» («Шан-шу» 尚書) в главе «Заслуги Юя» («Юй гун» 禹貢) сказано: «Островные восточные варвары в травяных одеяниях — те в корзинах несут ткани и ракушки, те в тюках мандарины и помело, по даровании [приказа] подносят» (ср. пер. В. М. Майорова [Чтимая книга..., 2014, с. 109] и Г. С. Поповой [Шу-цзин] (Канон записей), 2020, с. 180]) 鳥夷卉服。厥篚織貝，厥包橘柚，錫貢 [Шан-шу, 2009, с. 58].

¹³ Светлый зал («Мин-тан» 明堂) — сакральный центр традиционного Китая, место проведения религиозных и политических церемоний, в том числе приема подношений от варваров. Подробно о нем см.: [Скрыпник, 2021].

¹⁴ Великая единая господствующая традиция (*Да и тун* 大一統) — здесь конфуцианство. Изначально словосочетание было употреблено в «Предании Гун-яна к “Вёснам и осеням”» («Чунь-цю Гун-ян-чжуань» 春秋公羊傳) применительно к единству календарного исчисления, впоследствии ханьский идеолог Дун Чжун-шу 董仲舒 (190/179–120/104 до н.э.) использовал этот источник для обоснования концепции



眡之遏繹曲防以封畛自域者，狹亦甚矣！漢初，佛未盛行，九流不載，至范蔚宗始述之。今琳宮梵筵，殆遍天下，不能使其泯泯也。故因其籍而刪次以列於篇。

Смотрю на эти препятствования закупкам зерна и разветвленное [сооружение] защитных [запруд], дабы [разбить на] уделы и размежевать свои пространства¹⁵, — узко это ведь весьма! В начале [эпохи] Хань буддизм еще не расцвел-разошелся, в «девять течений»¹⁶ не был вписан, дошло до Фань Вэй-цзуна¹⁷ — [только тогда] начали излагать его. Ныне самоцветные дворцы

«исключительного почитания техник ученых-конфуцианцев» (ду цзунь жу шу 獨尊儒術) [Юркевич, 2006, с. 214]]. Термин тун 統 сочетает в себе смыслы «господство» и «традиция», что обуславливает возможность его перевода как «господствующая традиция». Кроме того, по справедливому замечанию И. С. Колнина, словосочетание мин да и тун 明大一統 может быть переведено и как «великое единое господство [империи] Мин» — при такой интерпретации расцвет обещается не только конфуцианству, но и государству в целом.

¹⁵ Отсылка к «Мэн-цзы», глава «Учитель Гао: нижняя» («Гао-цзы ся» 告子下) о предписаниях первого из гегемонов (ба 霸) Хуань-гуна 桓公 (правил в государстве Ци в 685–643 до н.э.): «Первым предписанием было: “Карать непочтительных к родителям, не менять наследников и не возводить наложниц в жены”. Вторым было: “Уважать достойных, воспитывать способных для выявления добродетельных”. Третьим было: “Чтить пожилых, лелеять юных, не забывать о гостях и странниках”. Четвертым было: “Не делать наследственными должности для служащих, не допускать совмещения ими должностей, на службу непременно отбирать достойных, не казнить по своему волю сановников”. Пятым было: “Не [сооружать] разветвленно защитных [запруд], не препятствовать в закупках зерна, не обзаводиться уделами без уведомлений”» (пер. И. И. Семененко с незначительными изменениями [Мэнцзы в новом переводе..., 2016, с. 683]) 初命曰: “誅不孝, 無易樹子, 無以妾為妻。”再命曰: “尊賢育才, 以彰有德。”三命曰: “敬老慈幼, 無忘賓旅。”四命曰: “士無世官, 官事無攝, 取士必得, 無專殺大夫。”五命曰: “無曲防, 無遏繹, 無有封而不告。” [Мэн-цзы, 2007, с. 278]. Один из патриархов неоконфуцианства Чжу Си 朱熹 (1130–1200) прокомментировал это так: «Не [сооружать] разветвленно защитных [запруд]» — не должно разветвленно создавать запрудные защиты, заваливать источники и возбуждать воды, дабы сосредотачиваться на малой пользе и недужить соседние государства. «Не препятствовать в закупках зерна» — [когда] соседние государства испытывают бедствия и засухи, не должно закрывать [для них] закупки зерна» (ср. пер. И. И. Семененко [Мэнцзы в новом переводе..., 2016, с. 685]) 無曲防, 不得曲為隄防, 壅泉激水, 以專小利, 病鄰國也。無遏繹, 鄰國凶荒, 不得閉繹也 [Чжу Си, 1983, с. 344].

¹⁶ «Девять течений» (цзю лю 九流) впервые выделены в официальных «Ханьских писаниях» («Хань-шу» 漢書) в разделе «Описание искусных писмен» («И-вэнь чжи» 藝文志): «семейство ученых-конфуцианцев», «семейство пути-дао», «семейство инь-ян» (инь-ян цзя 陰陽家), «семейство закона», «семейство имен», «семейство Мо», «семейство продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политических связей]», «семейство разнородных», «семейство земледельцев», «семейство малых толков». Все они совпадают с вышеупомянутыми у Цзяо Хуна, за исключением инь-ян цзя, впрочем, тематически его заменой можно считать у-син-цзя.

¹⁷ Фань Е 范曄 (398–445, величание Вэй-цзун 蔚宗) — историк и политический деятель, автор «Поздниханьских писаний» («Хоу-Хань-шу»), первой китайской нормативной истории, в которой был упомянут буддизм.



и санскритские дощечки¹⁸, пожалуй, повсеместно распространились в Поднебесной, [никак] не окажешься способным заставить их кануть-кануть [бесследно]. Потому, опираясь на эту литературу, обрезал и ранжировал [ее], дабы разместить вереницей в разделе.

墨家

Семейство Мо

墨氏見天下無非我者，故不自愛而兼愛也。此與聖人之道濟何異？故賈誼、韓愈，往往以孔墨並名。然見儉之利而因以非禮，推兼愛之意而不殊親疎，此其蔽也。

Господин Мо¹⁹ видел Поднебесную как то, в чем отсутствует не [относящееся к] «я», потому не себя любил, а любил всеобщее²⁰. Сие и помощь [согласно] пути-*дао* святомудрого человека²¹ чем инаковы? Потому Цзя И²² и Хань Юй²³ часто-часто Куна и Мо вместе поминали. Однако [Мо-цзы] видел пользу

¹⁸ Образно о буддийских храмах и литературе.

¹⁹ Мо Ди 墨翟 (490/480/478/468–403/392/376 до н.э.) — древнекитайский мыслитель, основоположник оригинального учения, во многом противостоявшего конфуцианству, согласно преданию — автор трактата «Учитель Мо» («Мо-цзы» 墨子). Выступал за альтруистическое принесение пользы, выдвижение способных вне зависимости от происхождения, всеобщую любовь к людям вне зависимости от степени родственной близости, против расточительных ритуалов, агрессивных войн, за почитание духов и навей и др. Подробно о философии моистов см.: [Рыков, 2018].

²⁰ Перевод глав 14–16 «Мо-цзы» о «всеобщей любви» (*цзянь-ай* 兼愛) на русский язык см.: [Рыков, 2022].

²¹ Отсылка к «И-цзин», см. примеч. 11.

²² Цзя И 賈誼 (200–168 до н.э.) — историк, литератор и политический деятель. В его «Суждениях о [допустившей] промахи Цинь» («Го Цинь лунь» 過秦論), процитированных историографом Сы-ма Цянем в главе («Цинь Ши-хуан бэнь-цзи» 秦始皇本紀) о лидере антициньского восстания Чэнь Шэ 陳涉 / Чэнь Шэне 陳勝 (ум. 208 г. до н.э.) сказано: «Чэнь Шэ был сыном [простых людей], у них в окнах торчали горлышки кувшинов, а двери подвешивались на веревках. Он работал на людей и поэтому переезжал с места на место. По своим способностям он не обладал мудростью Конфуция или Мо Ди, не владел богатствами Тао Чжу или И Дуня» (пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина [Сыма Цянь, 2003, с. 105]) 陳涉，甕牖繩樞之子，甿隸之人，而遷徙之徒，才能不及中人，非有仲尼、墨翟之賢，陶朱、猗頓之富 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 199].

²³ Хань Юй 韓愈 (768–824, величание Туй-чжи 退之, прозвание Чан-ли 昌黎) — конфуцианский мыслитель, литератор, политический деятель, «был активным апологетом конфуцианства в период засилья буддизма и чрезвычайной популярности даосизма» [Калкаев, 2006, с. 479]. В эссе «Читая “Учителя Мо”» («Ду Мо-цзы» 讀墨子) высказывался о схожести учений Конфуция и Мо-цзы: «Конфуцианцы и моисты едино одобряли Яо и Шуня, едино порицали Цзе и Чжоу, едино совершенствовали телесную личность и выправляли сердце, дабы упорядочить государство и семью в Поднебесной, отчего друг другу не рады [аналогично] подобно этому? Я полагаю, что споры породились от верхушечных учеников, каждый [из которых] заботился [о том, чтобы] продать толкования своего наставника, а не то что путь-*дао* [этих] двух наставников искони был таков. Учитель Кун непременно [нашел бы] применение Учителю Мо, Учитель Мо непременно [нашел бы] применение Учителю Куну, [а] не нашли [бы] друг другу применения — недостойны были бы быть Куном и Мо» (ср. пер. А. Б. Старостиной [Старостина, 2020,



экономии — и оттого противился благопристойности, проталкивал всеобщую любовь — и не различал близкородственных и дальних: сие — его порок.

莊生曰：墨子雖獨任如天下何？其太艱而難遵，有以也夫！墨子死，有相里氏之墨，相芬氏之墨，鄧陵氏之墨，世皆不傳。

Ученый Чжуан²⁴ говорил: «Учитель Мо хоть отдельно сдуживал [это], если в Поднебесной [применять это], как [бы получилось]? Он слишком скуп²⁵, [ему] трудно следовать²⁶». Наличествуя резон для таких [слов]! Учитель Мо умер — появлялись моисты господина Сян-ли, моисты господина Сян-фэня, моисты господина Дэн-лина²⁷, [однако] в мире все [они] не передали [учения].

《晏子春秋》舊列儒家，其尚同、兼愛、非樂、節用、非厚葬久喪、非儒、明鬼，無一不出墨氏。柳宗元以為墨子之徒尊著其事，以增高為己術者。得之，今附著於篇。

В «Вёснах и осенях Учителя Яня»²⁸ в старой веренице [идейного] семейства ученых-конфуцианцев среди тех — превозносивших единство, любивших

с. 78]) 儒墨同是堯舜，同非桀紂，同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉？余以為辯生於末學，各務售其師之說，非二師之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用不足為孔墨 [Хань Юй, 1986, с. 40]. Впрочем, как отмечает А. Б. Старостина, оценку Хань Юем моизма нельзя назвать последовательной: в других произведениях он называл моизм вредоносным для пути-*дао* и ставил Мо-цзы в один ряд не с Конфуцием, а с эгоцентристом Ян Чжу 楊朱 (ок. 440–334 до н. э.), Лао-цзы и Буддой [Старостина, 2020, с. 78].

²⁴ Чжуан Чжоу 莊周 (ок. 369–ок. 286 до н. э., величание Цзы-Сю 子休) — один из основоположников даосизма, предполагаемый автор трактата «Чжуан-цзы», в котором «детализирована лапидарно изложенная в «Дао дэ цзине» критика искусственных достижений цивилизации и апологетика первозданной древней простоты, что явилось важным вкладом в развитие даосского социального утопизма, ориентированного на идеалы гармонии с природой и естественного образа жизни» [Кобзев, 2006, с. 588].

²⁵ Отсылка к «Чжуан-цзы», где в главе «Поднебесная» критикуется Мо-цзы: «Для жизни он обременителен, для смерти он скромен, его путь-*дао* вельми скуп, заставляет людей печалиться, заставляет людей горевать, его проведение [в жизнь] трудно осуществить — боюсь, его невозможно счесть путем-*дао* святомудрого человека, [он] противен сердцам Поднебесной, Поднебесная [его] не осилит» (ср. пер. В. В. Малявина [Чжуан-цзы. *Ле-цзы*, 1995, с. 277]) 其生也勤，其死也薄，其道大艱，使人憂，使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪 [Чжуан-цзы *цзинь-чжу цзинь-и*, 1983, с. 863].

²⁶ Отсылка к «Собственному послесловию великого князя-историографа» («Тай-ши-гун цзы-суй» 太史公自序) «Записок историографа» («Ши-цзи» 史記) Сы-ма Цяня 司馬遷 (ок. 145–86 гг. до н. э.): «Моисты экономны, и [им] трудно следовать: вот почему их делам невозможно повсеместно придерживаться (ср. пер. А. Р. Вяткина [Сыма Цянь, 2010, с. 314])» 墨者儉而難遵，是以其事不可遍循 [Сы-ма Цянь, 1999, с. 2486].

²⁷ Почти дословная цитата из легистского трактата III в. до н. э. «Учитель Хань Фэй» («Хань Фэй-цзы» 韓非子), начало главы «Видные учения» («Сянь-сюэ» 顯學) [Хань Фэй-цзы, 2010, с. 725]. Сян-ли 相里, Сян-фу 相夫 / Сян-фэнь 相芬, Дэн-лин 鄧陵 — лидеры «отделившихся моистов» (*бе-мо* 別墨), раздробленных моистских движений, образовавшихся в конце IV — начале III в. до н. э., их произведения не сохранились.

²⁸ «Вёсны и осени Учителя Яня» («Янь-цзы чунь-цю» 晏子春秋) — трактат, традиционно приписываемый Янь Ину 晏嬰 (ум. 500 г. до н. э.), сановнику государства Ци.



всеобще, противившихся музыке, ограничивавших потребности, противившихся изобильным захоронениям и длительным траурам, противившихся учености и просветленным в навах — не было ни одного не вышедшего из [последователей] господина Мо. Лю Цзун-юань²⁹ считал, что это последователи Учителя Мо почтили и осветили его, [Учителя Яня], дела, дабы дополнительно возвысить [их] ради собственных техник³⁰. Раздобыл их, ныне приложил и осветил в разделе.

* * *

В третьем и четвертом разделах «Суждений» Цзяо Хун продолжает апроприацию конфуцианством других идейных течений, однако в отличие от даосизма, который выступил во втором разделе скорее в качестве дискредитируемого и раздробляемого на децентрализованные традиции потенциального конкурента всеохватного учения Конфуция, буддизм и моизм, напротив, защищаются мыслителем от расхожих нападок как пути, схожие с жу-цзя. В случае с буддизмом это происходит через привязку его известных терминов — «утихание» (цзи 寂), «полостность» (сюй 虛), «покой» (цзин 靜) и «пробуждение» (цзюэ 覺) — к «Канону перемен», «Срединному и обыденному» и «Канону пути-дао и благодати» с помощью кратких аллюзивных интерпретаций. Так, «утихание» предстает ведущим к проницательному постижению Поднебесной, «полостность» — ведущей нормативную конфуцианскую личность «государева сына» (цзюнь-цзы 君子) к сдержанности и осторожности, «покой» — ведущим Поднебесную к стабильности, а «пробуждение» — ведущим к познанию

«Относительно авторства и времени создания «Янь-цзы чунь-цю» в традиционной китайской историографии существовали следующие основные версии: книгу полагают сочинением самого Янь Ина..., произведением анонимного автора, жившего в конце периода Чжань-го или в начале периода правления династии Цинь (III в. до н. э.); апокрифом, созданным в период Лю-чао (III–VI вв.)» [Сторчевой, 2006, с. 646]. Как отмечает Л. В. Сторчевой, «Янь Ин проявляет себя... сторонником принципов бережливости и воздержания в быту и хозяйственной деятельности государства. Эти темы не характерны для конфуцианских памятников, и ряд выпадов против Конфуция (VI–V вв. до н. э.), содержащихся в тексте, сближают Янь Ина с Мо Ди (V–IV вв. до н. э.). В силу этого некоторые библиографы включали «Янь-цзы чунь-цю» в класс «Моисты» (мо-цзя)» [Сторчевой, 2006, с. 647].

²⁹ Лю Цзун-юань 柳宗元 (773–819, величание Цзы-хоу 子厚, прозвание Хэ-дун 河東) — историк, литератор и политический деятель, друг Хань Юя.

³⁰ Отсылка к «Разбирательству Лю Цзы-хоу с “Вёснами и осенями Учителя Яня”» («Лю Цзы-хоу бянь Янь-цзы чунь-цю» 柳子厚辯晏子春秋): «Сы-ма Цянь прочел “Вёсны и осени Учителя Яня”, высоко [оценил] их и не знал того, отчего создана была [эта] книга. Кто-то говорит: “Учитель Янь создал ее, а люди восприняли ее”, кто-то говорит: “Учителя Яня после создали ее”, — все это не так. Я подозреваю, что среди последователей Учителя Мо нашелся человек из Ци и создал ее. Мо любил экономии, Учитель Янь благодаря экономии стал знаменит в мире, потому последователи Учителя Мо почитали и освещали его дела, дабы дополнительно возвысить [их] ради собственных техник» 司馬遷讀《晏子春秋》，高之，而莫知其所以為書。或曰：晏子為之，而人接焉；或曰：晏子之後為之，皆非也。吾疑其墨子之徒有齊人者為之。墨好儉，晏子以儉名於世，故墨子之徒尊著其事，以增高為己術者 [Лю Цзун-юань, 2013, с. 343].



мириад вещей, помощи Поднебесной и отсутствию промахов: все это называется конфуцианскими «утонченными принципами» (*мяо-ли* 妙理). Таким образом, буддийские ценности предстают у Цзяо Хуна хоть и положительными, но вторичными и, по сути, краденными, подобно законам царства Ци, когда-то разработанным святомуудрыми, а после служившим присвоившему их правителю. Идейная апроприация буддизма конфуцианством в этом свете обретает явные черты реституции.

Немаловажно в контексте общего синкретического замысла «Суждений» отметить, что конфуцианские произведения органично соседствуют в этом ряду с «Дао-дэ цзином» как проявляющие единый путь-*дао*, а забвение этого единства и перечисленных утонченных принципов объясняется прерыванием единой традиции и скованностью «форменным и орудийным» (*син-ци* 形器), то есть ограниченностью утилитарным и конкретным, и отказом от обсуждения высоких материй, что подобает не государеву сыну, а его антиподу — «малому человеку» (*сяо-жэнь* 小人). Здесь Цзяо Хун даже осмеливается имплицитно спорить с патриархом собственного учения Ван Ян-мином — именно его претензию к буддистам насчет невозможности использовать их учение для упорядочения государства и семьи он опровергает в начале раздела.

Опасность другого негативного фактора — деструктивного влияния «увиденного и услышанного» (*цзянь-вэнь* 見聞) — была описана другом Цзяо Хуна философом Ли Чжи³¹ в его самом известном эссе «Толкование детского сердца» («Тун-синь шо» 童心說)³²: «Дитя — изначальность человека, детское сердце — изначальность сердца. Ту изначальность сердца — разве можно потерять? Но как же тогда детское сердце вдруг теряется? [А] так: еще [когда] оно начинает [существовать], возникают услышанное и увиденное, которые через уши и глаза входят и становятся хозяином того, что внутри него, [сердца], — и детское сердце теряется (...) А раз сердцем стали услышанное и увиденное, принципы пути-*дао*, то все высказываемое будет словами услышанного и увиденного, принципов пути-*дао*, а не словами, выходящими сами [собою] из детского сердца. Слова [эти] хоть и искусны, [да только] какое отношение имеют [они] ко мне [самому]? Разве посредством [этого] не [получится] фальшивый человек, говорящий фальшивыми словами, делающий фальшивые дела, творящий фальшивое творчество? Ведь раз этот человек фальшив, то [в нем] не будет ничего не фальшивого» 童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也？然童心胡然而遽失也？蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以為主于其內而童心失 (...) 夫既以聞見道理為心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也。言雖工，於我何與？豈非以假人言假言，而事假事，文假文乎？蓋其人

³¹ Ли Чжи 李贄 (1527–1602, изначальные фамилия и имя Линь Цзай-чжи 林載贄, величание Хун-фу 宏甫, прозвание Чжо-у 卓吾) — один из самых оригинальных мыслителей конца эпохи Мин, близкий тайчжоуской школе. Взгляды Ли Чжи могут быть охарактеризованы как «оппозиционный аутентизм» (см.: [Руденко, 2023]), его наиболее известные труды — «Книга для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書) и «Книга для сокрытия» («Цан-шу» 藏書).

³² Обратить внимание на это произведение кажется тем более уместным, что в качестве эпиграфа к «Толкованию» Ли Чжи выступают слова Цзяо Хуна.



既假，則無所不假矣 (полный перевод эссе см.: [Руденко, 2020]). Иными словами, возвращаясь к «Суждениям», отвержение буддизма и восприятие его как чужеродного конфуцианству является следствием не собственных выводов и ощущений, а некритичного восприятия и воспроизведения более ранних ошибочных оценок.

Затрагивается Цзяо Хуном и проблема иноземного происхождения буддийского учения — им утверждается, что практика принятия лучших товаров в качестве даров от варваров и открытия для них китайцами дверей Светлого зала восходит еще к золотому веку правления легендарного Юя 禹: таким образом расцвет конфуцианства связывается с расцветом китайской цивилизации в целом, а само оно утверждается в статусе «единой господствующей традиции». Напротив, отгораживание от буддизма сравнивается Цзяо с «препятствованием закупкам зерна» и «разветвленным сооружением защитных заград», ведущим к малой выгоде одних, но большому вреду для всех, — действиям, от которых предостерегал подданных один из самых успешных правителей Древнего Китая Хуань-гун. Строгое разграничение учений и споры о них (примечательно, что употребленный несколько раз в произведении иероглиф *бянь* 辨 имеет как значение «спор», так и значение «разбирательство, различение») в общем и целом выступают в «Суждениях» как нечто негативное, порожденное ограниченностью понимания.

Наконец, в финале третьего раздела утверждается, что несмотря на сравнительно позднее вхождение буддизма в когорту основных учений, он прочно обосновался в Поднебесной и исчезновение ему не грозит, — возможно, заключительные слова Цзяо Хуна об «обрезании и ранжировании» буддийской литературы следует трактовать здесь как указание на ее многочисленность и неупорядоченность.

Четвертый раздел, посвященный моизму, начинается с уподобления (вновь с отсылкой к «И-цзин») убеждений непримиримого критика конфуцианства философа Мо-цзы пути-*дао* святомудрого — «всеобщую любовь» моистов Цзяо Хун представляет не противоречащей, а созвучной конфуцианским ценностям. В подкрепление этой трактовки приводятся мнения знаменитых конфуцианских ученых, один из которых, Цзя И, упомянул мудрость Мо-цзы в одном ряду с мудростью Конфуция, а другой, Хань Юй, не только отметил общность оценок и устремлений этих мыслителей, но и объяснил мнимый их антагонизм заблуждениями нерадивых (букв. «верхушечных» *мо* 末) и корыстных, стремившихся продать (*шоу* 售) учения своих наставников, учеников.

При этом Цзяо все же отмечает и называет «пороком» (*би* 敝) наиболее явные разногласия Мо-цзы с конфуцианцами — критику расточительных благопристойных ритуалов и приоритетного проявления любви к близким родственникам. Другим недостатком предстает излишняя трудность для исполнения учения Мо-цзы, его радикализм и ограниченность (что снова выгодно оттеняет преимущество конфуцианской инклюзивности и всеохватности), из-за которых наследники этой традиции не смогли сохранить и передать ее. Тем не менее моистские идеи и техники, по мнению философа, все же не кану-



ли в Лету и могут быть обнаружены в хронике «Янь-цзы чунь-цю», что характерно — в жизнеописаниях ученых-конфуцианцев.

В целом, как можно видеть, апроприация моизма, извечного конкурента конфуцианства, ожидаемо оказалась для Цзяо Хуна сравнительно сложной задачей — его в отличие от даосизма и буддизма никак нельзя было представить ответвлением *жу-цзя*. Тем не менее на этом пути были предприняты все возможные усилия — в моизме были найдены схожие с конфуцианским пути-*дао* святомудрого черты, приведены комплиментарные цитаты авторитетных книжников (разумеется, ожесточенная критика Хань Юем буддизма не была процитирована в третьем разделе, как и его критические высказывания о моизме — в четвертом), а также приведен пример сплетения традиций воедино в содержании отдельных произведений. Общий же идейный посыл «Суждений» и в отношении буддизма, и в отношении моизма остался неизменным: раздробленность, косность и радикализм негативно влияют на пользу и применимость идейного течения, тогда как тогда как всеобъемлемость — путь святомудрого правителя, которому учит конфуцианство, способное взять лучшее из множества семейств и отвести им должное место. Показательно в связи с этим полное отсутствие отсылок к буддийским и моистским каноническим текстам — исключительное право на соответствующий дискурс передается здесь традиции *жу-цзя*.

Список литературы / References

1. Ван Ян-мин 王阳明. *Чуань-си лу* 传习录 (Записи преподающего и оттренированного). Примеч. Дэн Ай-минь 邓艾民. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012 (на кит. яз.) [Wang Yangming. *Chuan xi lu* (Records of the Taught and Trained). Annot. by Deng Aimin. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2012 (in Chinese)].
2. Да сюэ. Чжун юн 大学·中庸 (Великое учение. Срединное и обыденное). Пер. и примеч. Ван Го-сюань 王国轩. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2007 (на кит. яз.) [*Da xue. Zhong yong* (The Great Learning. The Middle and the Ordinary). Transl. and annot. by Wang Guoxuan. Beijing: Zhonghua shuju, 2007 (in Chinese)].
3. И цзин (Канон перемен). Пер. и примеч. А. Е. Лукьянова. Москва — Чэнду: ИПЦ «Маска»; Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018 [*Yi Jing* (The Canon of Changes). Transl. and annot. by A. Ye. Lukyanov. Moscow; Chengdu: IPC «Maska»; Sichuan renmin chubanshe, 2018 (in Russian)].
4. Калкаев Е. Г. Хань Юй. *Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 5 т.* Т. 1: *Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 479–481 [Kalkaev Ye. G. Han Yu. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. Ye. (eds). *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 479–481 (in Russian)].
5. Кобзев А. И. Канон пути-дао и благодати. *Вопросы философии*. 2023. № 3. С. 112–131 [Kobzev A. I. The Canon of Way-Dao and Grace. *Problems of Philosophy*. 2023. № 3, pp. 112–131 (in Russian)].



6. Кобзев А. И. Чжуан-цзы. *Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 5 т. Т. 1: Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 584–589 [Kobzev A. I. Zhuangzi. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. Ye. (eds) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 584–589 (in Russian)].
7. Кобзев А. И. *Ван Ян-мин и его «Записи преподаваемого и воспринятого». Исследование и перевод*. Москва — Санкт-Петербург: Нестор-История, 2022 [Kobzev A. I. *Wang Yangming and his "Records of the Taught and Perceived"*. Moscow — Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2022 (in Russian)].
8. *Конфуцианский трактат «Чжун юн»: переводы и исследования*. Сост. А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2003 [The *Confucian Treatise «Zhong yong»: Translations and Studies*. Ed. by A. Ye. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian)].
9. *Лао-цзы Дао-дэ цзин чжу-сяо-ши 老子道德经注校释 («Канон о пути-дао и благодати» Учителя Лао: с примечаниями, сверкой и разъяснениями)*. Примеч. Ван Би 王弼, сверка и разъяснения Лоу Юй-ле 楼宇烈. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2008 (на кит. яз.) [Laozi *Dao-de jing zhu-xiao-shi*. Annot. by Wang Bi, verif. and explan. by Lou Yulie. Beijing: Zhonghua shuju, 2008 (in Chinese)].
10. *Ли-цзи и-чжу 礼记译注 («Записки о благопристойности» с переводом и примечаниями)*. Сост. Ян Тянь-юй 杨天宇. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 2004 (на кит. яз.) [Li ji yi-zhu (*"Records on Propriety" with Translation and Annotations*). Ed. by Yang Tianyu. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2004 (in Chinese)].
11. Лю Цзун-юань 柳宗元. *Лю Цзун-юань цзи цзяо-чжу 柳宗元集校注 (Собрание Лю Цзун-юаня со сверкой и примечаниями)*. Свер. и примеч. Инь Чжань-хуа 尹占华, Хань Вэнь-ци 韩文奇. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2013 (на кит. яз.) [Liu Zongyuan. *Liu Zongyuan ji jiao-zhu (Liu Zongyuan Collection: Verified and Annotated)*. Verif. and annot. by Yin Zhanhua, Han Wenqi. Beijing: Zhonghua shuju, 2013 (in Chinese)].
12. *Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си*. Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И. И. Семененко. М.: Наука, Восточная литература, 2016 [Mengzi in New Translation with the Classical Commentaries of Zhao Qi and Zhu Xi. Stud., transl. from Chinese, annot. and append. by I. I. Semenenko. Moscow: Vostochnaya literatura, 2016 (in Russian)].
13. *Мэн-цзы 孟子 (Учитель Мэн)*. Пер. и примеч. Вань Ли-хуа 万丽华, Лань Сюй 蓝旭. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2007 [Meng-zi (*Master Meng*). Beijing: Zhonghua shuju, 2007 (in Chinese)].
14. Руденко Н. В. «Толкование разнородных [спектаклей]» и «Толкование детского сердца»: эссе Ли Чжи об истоках совершенного письменного творчества Поднебесной. *Общество и государство в Китае*. Т. Л. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. С. 399–441 [Rudenko N. V. "Interpretation of Diverse [Plays]" and "Interpretation of Childlike Heart": Li Zhi's Essays on the Sources of Perfect Written Creations of the World. *Society and State in China*. Vol. L. Part 2. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2020, pp. 399–441 (in Russian)].



15. Руденко Н. В. Операция «Апроприация»: «Суждения из "Описаний канонов и литературы"» Цзяо Хуна. Часть I: Конфуцианство и даосизм. *Ориенталистика*. 2025. Т. 8. № 1. С. 78–97 [Rudenko N. V. The operation "Appropriation": "Discourses from the 'Descriptions of Canons and Literature'" by Jiao Hong. Part I: Confucianism and Daoism. *Orientalistica*. 2025;8(1): 78–97 (in Russian)].
16. Руденко Н. В. Оппозиционный аутентизм Ли Чжи: альтернатива концептуальной противоречивости. *Вопросы философии*. 2023. № 4. С. 167–176 [Rudenko N. V. Li Zhi's Oppositional Authentism: An Alternative to the Conceptual Contradictionism. *Problems of Philosophy*. 2023. № 4, pp. 167–176 (in Russian)].
17. Рыков С. Ю. Моистская апология любви. *Общество и государство в Китае*. Т. LI. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2022. С. 141–255 [Rykov S. Yu. The Mohist Apology of Love. *Society and State in China*. Vol. LI. Part 2. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2022, pp. 141–255 (in Russian)].
18. Рыков С. Ю. Этико-политическая философия моистов. *Философская антропология*. 2018. Т. 4. № 2. С. 251–286 [Rykov S. Yu. Ethical and Political Philosophy of the Mohists. *Philosophical Anthropology*. 2018. Vol. 4. No. 2, pp. 251–286 (in Russian)].
19. Скрыпник Е. С. Минтан и Тянтан императрицы У Цзэтянь (624–705). *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 4. С. 929–948 [Skrypnik E. S. Mingtang and Tiantang of the Empress Wu Zetian (624–705). *Orientalistica*. 2021;4(4): 929–948 (in Russian)].
20. Старостина А. Б. Конфуцианская концепция передачи Пути в работах Хань Юя. *Ориенталистика*. 2020. Т. 3. № 1. С. 70–83 [Starostina A. B. Confucian concept of "transmission of the Way" in the works by Han Yu. *Orientalistica*. 2020;3(1):70–83 (in Russian)].
21. Сторчевой Л. В. «Янь-цзы чунь цю». *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 646–648 [Storchevoy L. V. "Yan-zi chun qiu". In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. Ye. (eds) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 646–648 (in Russian)].
22. Сы-ма Цянь 司马迁. *Ши цзи 史记 (Записки историографа)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1999 (на кит. яз) [Sima Qian. *Shi ji (Notes of a Historiographer)*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].
23. Сыма Цянь. *Исторические записки (Ши цзи)*. Т. 2. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. М.: Восточная литература, 2003 [Sima Qian. *Historical Records (Shi ji)*. Vol. 2. Transl. from Chinese and comment. by R. V. Vyatkin and V. S. Taskin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian)].
24. Сыма Цянь. *Исторические записки: Ши цзи*. Т. 9. Пер. с кит. и коммент. А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература, 2010 [Sima Qian. *Historical Records (Shi ji)*. Vol. 2. Transl. from Chinese and comment. by A. R. Vyatkin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2010 (in Russian)].
25. Тан Цзин-цин 唐經欽. Лунь Цзяо Хун хуйтун сань-цзяо сысян — цзянь бицзяо Цзяо Хун юй Линь Чжао-энь чжи хуйтун сысян 論焦竑會通三教思想 — 兼比較焦竑與林兆恩之會通思想 (Об идеях постижения трех учений



- у Цзяо Хуна — наряду со сравнением идей постижения у Цзяо Хуна и Линь Чжао-эня). *Чжунъян дасюэ жэньвэнь сюэбао* 中央大學人文學報 (Гуманитарный вестник Национального центрального университета). 2012. Январь. Вып. 49. С. 49–99 (на кит. яз.) [Tang Jingqin. Lun Jiao Hong hui-tong san-jiao sixiang — jian bijiao Jiao Hong yu Lin Zhaoen zhi huitong sixiang (On Jiao Hong's Ideas of Understanding the Three Teachings — With a Comparison of Jiao Hong and Lin Zhao-en Ideas of Understanding). *Zhongyang daxue renwen xuebao* (Journal of Humanities of Central University). 2012. Jan. Issue 49, pp. 49–99 (in Chinese)].
26. Хань Фэй-цзы 韩非子 (Учитель Хань Фэй). Пер. и примеч. Гао Хуа-пин 高华平, Ван Ци-чжоу 王齐洲, Чжан Сань-си 张三夕. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2010 [*Han Fei-zi* (Master Han Fei). Transl. and annot. Gao Huaping, Wang Qizhou, Zhang Sanxi. Beijing: Zhonghua shuju, 2010 (in Chinese)].
 27. Хань Юй 韓愈. Хань Чан-ли вэнь-цзи цзяо-чжу 韓昌黎文集校注 (Собрание сочинений Хань Чан-ли со сверкой и примечаниями). Свер. и примеч. Ма Ци-чан 马其昶. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1986 (на кит. яз.) [*Han Yu. Han Changli wen-jì jiao-zhu* (Han Changli Collection of Works: Verified and Annotated). Verif. and annot. by Ma Qichang. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986 (in Chinese)].
 28. Цзяо Хун 焦竑. Шань-юань цзи 澹園集 (Собрание Шань-юаня). Пункт. и свер. Ли Цзянь-сюн 李剑雄. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1999 (на кит. яз.) [*Jiao Hong. Shan-yuan ji. Punct. and verif. by Li Jianxiong*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].
 29. Чжоу-и и-чжу 周易译注 («Чжоуские перемены» с переводом и примечаниями). Пер. и примеч. Чжоу Чжэнь-фу 周振甫. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1991 (на кит. яз.) [*Zhou-yi yi-zhu* (“Changes of Zhou”: Translated and Annotated). Transl. and annot. by Zhou Zhenfu. Beijing: Zhonghua shuju, 1991 (in Chinese)].
 30. Чжу Си 朱熹. Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу 四书章句集注 («Четверокнижие» в параграфах и фразах с собранными примечаниями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983 (на кит. яз.) [*Zhu Xi. Si-shu zhang-ju ji-zhu* (“The Four Books” in Paragraphs and Phrases with Collected Annotations). Beijing: Zhonghua shuju, 1983 (in Chinese)].
 31. Чжуан-цзы цзинь-чжу цзинь-и 庄子今注今译 («Учитель Чжуан» с современными примечаниями и в современном переводе). Примеч. и пер. Чэнь Гу-ин 陈鼓应. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1983 (на кит. яз.) [*Zhuangzi jin-zhu jin-yi* (“Master Zhuang” with modern notes and in a modern translation). Annot. and transl. by Chen Guying. Beijing: Zhonghua shuju, 1983 (in Chinese)].
 32. Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995 [*Zhuangzi. Liezi*. Transl. from Chinese by V. V. Malyavin. Moscow: Mysl', 1995 (in Russian)].
 33. Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй»). Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В. М. Майорова. М.: ИДВ РАН, 2014 [*The Revered Book: Ancient Chinese Texts and “Shang shu” (“Shu-jing”) Translation and “Lesser Preface” (“Shu xu”)*. Prep. of Ancient Chinese texts and ill., trans., annot. and pref. by V. M. Mayorov. Moscow: IFES RAS, 2014 (in Russian)].



34. *Шан-шу* 尚书 (*Высочайшие писания*). Пер. и примеч. Му Пин 慕平. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2009 [*The Highest Writings*. Transl. and annot. by Mu Ping. Beijing: Zhonghua shuju, 2009 (in Chinese)].
35. *Шу-цзин* («Канон записей»). Иссл., пер. с кит., коммент. и указ. Г. С. Поповой. Москва — Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020 [*Shu-jing* ("The Canon of Writings"). Stud., transl., comments and index. by G. S. Popova. Moscow — Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2020 (in Russian)].
36. Юркевич А. Г. Гунъян чжуань. *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 214 [Yurkevich A. G. Gongyang zhuan. In: Titarenko M. L., Kobzev A. I., Lukyanov A. Ye. (eds) *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, p. 214 (in Russian)].

Информация об авторе

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.04.2025; одобрена рецензентами 03.05.2025; принята к публикации 15.05.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

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

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 05.04.2025; approved after reviewing 03.05.2025; accepted for publication 15.05.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Философские науки

УДК 316.74:294.4+294.4+39(=214.5)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-306-320>

**«Камо грядеши?»: проблемы и перспективы
изучения джайнизма (антропология)**

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

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

Аннотация. Данная работа является продолжением серии статей «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом» и посвящена антропологическим исследованиям в Jain Studies. Автор отмечает, что эти исследования начинаются почти «случайно» в первом десятилетии XX в. вследствие миссионерского интереса, полноценно разворачиваются лишь к концу столетия и продолжают по настоящее время. Полевая антропология в Jain Studies существенно дополнила и расширила понимание джайнизма как живой, ежедневно практикуемой традиции. Антропологи скорректировали восприятие этого религиозно-философского направления как сугубо аскетического и направленного на исключительное отречение от всяких мирских благ. Западные исследователи показывают, что первоначальные выводы о ригоризме джайнизма справедливы только в отношении монашествующих, тогда как мирская часть общины придерживается более богатой религиозными оттенками картины мира, включающей в том числе и духовно-привлекательные образы домохозяев.

Ключевые слова: джайнская община, антропология, Раджастан, Гуджарат, пуджа, монашество, гендерные исследования

Для цитирования: Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (антропология). *Ориенталистика*. 2025;8(2):306–320. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-306-320>.



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



“Quo vadis?": problems and prospects of studying Jainism (Anthropology)

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. The article belongs to the series of articles under the general title «“Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad». It deals with anthropological research in Jain Studies. The author states that these studies began almost “accidentally” in the first decade of the 20th century. As a result of missionary interest, they fully unfolded only by the end of the last century and continue well into the present. Field anthropology in Jain Studies has significantly complemented and expanded the understanding of Jainism as a living, and practised tradition on a daily basis. The anthropologists have corrected the perception of this religious and philosophical trend as purely ascetic and aimed at the exclusive renunciation of all worldly goals. Western scholars show that the initial conclusions about the rigour of Jainism are valid only for monasticism. The secular part of the Jain community adheres to a more richly religious worldview, including spiritually attractive images of householders.

Keywords: Jain saṅgha, anthropology, Rajasthan, Gujarat, pūjā, monasticism, gender studies

For citation: Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Anthropology). *Orientalistica*. 2025;8(2):306–320. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-306-320>.

«Людей неинтересных в мире нет...»

Вторая половина XX в. в гуманитарных науках была отмечена резким и бурным всплеском интереса к изучению человеческих сообществ, живущих на различных континентах, исповедующих самые причудливые религиозные взгляды и зачастую пребывающих на разных ступенях общественного развития. Антропология (вкуче с близкородственной ей этнографией) оказалась «модной» дисциплиной и стала задавать методологические стандарты для исследований в гуманитаристике. Изучение не доктрины *тиртханкаров* и последнего из них — Джини Махавиры Вардхаманы, проповедовавшего в северной Магадхе в VI–V вв. до н. э., но изучение исповедующих это учение современных джайнов, обитающих как в Индии, так и за ее пределами, привлекло внимание западных ученых уже ближе к концу XX в. — в 90-х годах; основная же масса публикаций в этой области пришлось на первые десятилетия XXI в.





Начало исследования с «иммерсивной составляющей» было положено, как уже ранее отмечалось [Железнова, 2023, с. 615], в книге 1915 г. М. С. Стивенсон¹ «Сердце джайнизма» [Stevenson, 1915], ставшей фактически первой антропологической работой в области Jain Studies. Однако откровенно оценочно-христианская позиция автора, в соответствии с которой джайнизм провозглашался «бессердечной доктриной», серьезно умаляет научный статус работы в глазах как ученых-антропологов, так и самих последователей *тиртханкаров*. Современные же исследователи джайнизма, занимающиеся изучением именно джайнских общин, словно бы в «искупление» высокомерно-миссионерского подхода своих предшественников, как правило, сосредоточены на ежедневно практикуемых формах религиозного почитания *тиртханкаров*, известных учителей и наставников общин [Kelting, 2001; Kelting, 2009; Humphrey, Laidlaw, 1994; Carrithers, Humphrey, 1991; Valley, 2002].

Возникший в начале XX в. интерес к джайнизму как к религиозной системе привел к концу столетия к всплеску антропологических и этнографических исследований именно этого аспекта джайнизма — кто, что, каким образом и с какой целью определяет ритуальную культуру среди последователей *тиртханкаров*. И опять-таки, как в случае с М. С. Стивенсон, географическая область изучения — Гуджарат и близкий к нему Раджастан, что связано со значительным числом проживающих в этих регионах джайнских общин, развитой инфраструктурой в городах, выбранных индологами для проведения исследований, легкостью и налаженностью социальных связей между антропологами и представителями общины, включая владение английским языком как основным средством коммуникации.

«Пергаменты не утоляют жажды...»

То, что западные ученые предпочитают работу «в поле» анализу и переводу текстов, — понятно и логично, ибо вызвано общей в гуманитарных дисциплинах, связанных с изучением религий, ориентацией на непосредственное наблюдение и исследование практикуемых по сей день видов и форм поклонения в живой автохтонной религиозной традиции, непрерывной (в отличие от буддизма в Индии) и относительно гомогенной (в отличие от немыслимо гетерогенного индуизма). Кроме того, информанты («авторы», агенты) исследования могут разъяснить непонятное антропологу, выступив в роли толкователей, зачастую вполне компетентных. Работа с живыми носителями религиозного сознания предполагает диалогичность, отклик, обратную реакцию со стороны этой самой традиции, корректировку собственных интеллектуальных построений ученого, в какой-то степени даже вовлеченность исследователя

¹ Необходимо внести некоторую поправку в написание имени этого автора. Ранее в своей статье [Железнова, 2023, с. 607–621] я использовала только третье имя Стивенсон — Синклер и обозначала ее как «С. Стивенсон» в соответствии с указанием инициала автора на книге. Однако в современных антропологических исследованиях ее имя зачастую указывается как М. Стивенсон (Маргарет — по второму имени, первое же имя — Алиса), поэтому считаю необходимым внести эту поправку во избежание путаницы.



в объект исследования, что также является весьма привлекательным фактором для ученого. Поэтому большая часть современных западных антропологов, занимающихся изучением джайнизма *in situ*, направила свои усилия именно в эту сторону, описывая различные аспекты функционирования джайнских сообществ [Gough, 2021; Detige, 2015; Vekemans, Miletic, 2015; Kelting, 2009; Vallely, 2002]. «Иммерсивный» подход в Jain Studies позволяет скорректировать сугубо текстологическое понимание джайнизма и уравновесить теоретическое знание о джайнском учении, почерпнутое из письменных источников, отражением этого знания в реально практикуемых формах ритуала. Таким образом, общеизвестная философская дихотомия «должное — сущее», применительно к индийскому материалу сформулированная авторитетным современным индологом Шелдоном Поллоком как противопоставление теории-*śāstra* (букв. «учение, дисциплина») и практической деятельности-*prayoga* (букв. «применение, использование») [Pollock, 1985, p. 499] также оказывается функционально значимой и научно оправданной.

Значительная часть антропологических работ по джайнизму, начиная с 1990-х гг., описывала различные аспекты ритуальной культуры современных джайнских общин Северной и Западной Индии, «вынося за скобки» нормативно-доктринальные тексты традиции². Таковы, например, работы М. Карритерс, К. Хамфри и Дж. Лэдлоу, посвященные анализу джайнского ритуала почитания-*пуджи* [Carritthers, Humphrey, 1991; Humphrey, Laidlaw, 1994]. Выводы, к которым автор приходит в результате такого исследования на основе метода включенного наблюдения, нередко носят однобокий характер, ведь они сделаны не просто сторонним по отношению к джайнской общине зрителем — западным ученым, но и человеком, в целом малознакомым с учением данной традиции и к тому же вынужденным полагаться на то, **что** и **как** ему объясняют на чуждом (или владеющим им в очень ограниченной мере) для членов сообщества языке (в данном случае — английском). Вопрос, поднимаемый англоязычными антропологами применительно к джайнской сангхе, по сути, сводится к следующему — как возможно в современном мире следовать предельным идеалам и ценностям, декларируемым определенной религией — джайнизмом? Для западного, возвращенного христианством, сознания теория и практика джайнизма выглядит как *contradictio in adjecto*: с одной стороны, джайны главной сотериологической целью провозглашают полное освобождение от мира сансары и, как следствие, — отказ от всех привязанностей, а с другой стороны, джайнская община известна своим богатством и благополучием. Эта дилемма волнует умы современных антропологов, и они не оставляют попыток ее разрешить. Не менее интригующей представляется им и необходимость совершения *пуджи* — ритуала почитания изображений

² Подобный подход в целом характерен для антропологов, которые работают «в поле» с живыми носителями традиции, прибегая к помощи переводчиков, а не штудиря древние письменные источники. В своих исследованиях ученые фиксируют наличное состояние дел внутри реально функционирующего сообщества, а не предписанное более ранней (зачастую — довольно древней) традицией идеализированное представление о том, каким оно должно быть. Во многих случаях для антрополога знание языка/ов является факультативным.



тир்தханкаров представителями субтрадиций муртипуджаков³, т. е. тех, кто признает легитимность такого почитания.

Весьма показательной в этом отношении стала работа антрополога из Кембриджа Джеймса Лэдлоу под названием «Богатые и отречение: религия, экономика и общество джайнов» (англ. *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*), вышедшая в 1994 г. и отражавшая общие тенденции, господствовавшие в антропологическом истеблишменте тех лет. Автор описывает религиозные воззрения и ритуальную практику джайнской общины Джайпура, столицы штата Раджастхан. По словам Дж. Лэдлоу, в книге он старался показать, как конфликт ценностей, несопоставимость идеалов и многообразие этических форм разрешается не на уровне логики, а на уровне эстетики [Laidlaw, 1995, p. 389]. Опираясь на идею М. Фуко относительно этики как «практики себя» («заботы о себе», «культуры себя»), английский исследователь предлагает рассматривать джайнизм в качестве таким образом понимаемой этики, а не в качестве морального кодекса, поскольку сформулированные в текстах доктринальные постулаты едва ли применимы в обычной жизни. При этом система подобных моральных предписаний, как признает Дж. Лэдлоу, вполне способна служить побудительным мотивом к выстраиванию социально-религиозного взаимодействия внутри джайнской общины.

Подобное прагматико-функциональное видение джайнизма вызвало вопросы и серьезную критику со стороны ученых, чьи знания об этой традиции сформированы на основе работы с текстами. Так, Р. Зюденбос в небольшой рецензии на книгу Дж. Лэдлоу подчеркнул, что из этой работы мы не узнаем ничего, за исключением того факта, что среди джайнов, как и в любой другой религии, есть миряне более образованные и менее образованные. Вместо различия уровней понимания доктрины (принципиально важного для джайнизма, по утверждению Р. Зюденбоса) в работе Дж. Лэдлоу мы имеем дело лишь с некоторыми формами современного западного социального научного дискурса, в котором совершенно искусственные идеи порождены модными антропологическими теориями [Zydenbos, 2001, p. 126]. Немецкий ученый справедливо обращает внимание на то, что вместо привлечения джайнских текстов или соответствующей исследовательской литературы для объяснения жизни общины, Дж. Лэдлоу обращается к взглядам М. Фуко, Ж. Бодрийяра и Дж. Мура, отчего-то полагая их более релевантными для понимания джайнизма, чем посвященные данному вопросу сочинения джайнских авторов, создавших в течение нескольких столетий обширный литературный корпус [Zydenbos, 2001, p. 127].

³ Муртипуджаки (хинди *mūrtipūjak* — «почитающий изображения») — общее название джайнов, признающих почитание (пуджа) и поклонение изображениям (мурти) тир்தханкаров и различных божеств в храмах (мандир). Термин стал общеупотребительным после возникновения внутри шветамбарского направления субтрадиции под названием *стханакаवासина* (букв. «обитающие в странноприимных домах»), не признающей практики поклонения образам и статуям. Также часто называются *пуджера* (букв. «почитающие»), *деравасина* (букв. «обитающие в [джайнских] храмах») и *мандирмарги* (букв. «[следующие] путем [почитания] в храмах»). Миряне поклоняются изображениям в храме или дома с использованием материальных предметов (*дравья пуджа*) и мысленно (*бхава пуджа*). Монахи могут практиковать только мысленное поклонение [Железнова, 2018, с. 198].



Позиция Р. Зюденбоса, представленная в его рецензии на книгу английского антрополога, поднимает важную проблему о статусе антропологических исследований таких древних традиций, как джайнизм, которые не только имеют непрерывную историю существования в регионе своего возникновения, но и сохранили большое (если не огромное) количество письменных источников самых разных жанров, включая тексты, обосновывающие легитимность собственных представлений и практик. Насколько антропологи, ведущие полевые исследования в городских условиях и в среде представителей среднего класса (как это имеет место в Jain Studies), могут игнорировать богатейшее письменное наследие традиции и полагаться в своих выводах лишь на частные сообщения своих информантов? Принятая в полевой антропологии методология исторически возникла при изучении замкнутых бесписьменных обществ, как правило, изолированных от влияния современной западной цивилизации, где все члены сообщества тесно связаны друг с другом и в целом имеют единую систему взглядов. В случае же джайнских городских общин ученые сталкиваются с принципиально иной ситуацией, когда респонденты исследования вовлечены в самое широкое и разноуровневое социальное взаимодействие, подвергаются значительному влиянию множества привходящих факторов (в том числе, массмедиа и средств связи). Вряд ли будет оправданным игнорировать эти обстоятельства.

В том же ключе выдержана сходная по подходу книга 1996 г. «Отсутствующий Господин: аскеты и цари в джайнской ритуальной культуре» (англ. *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*) другого западного антрополога — Л. Бабба, работавшего с различными индийскими традициями. И снова поле исследования — Северо-Запад Индии, штат Гуджарат, крупный, динамично развивающийся промышленный город Ахмадабад. Ученый анализирует обрядовую практику джайнов в контексте проблемы: как и зачем поклоняться тем, кто мыслится в качестве пребывающих за пределами этого мира. Наблюдение за совершаемыми ритуалами и общение с представителями джайнской общины Ахмадабада приводят Л. Бабба к выводу о том, что «божественное отсутствие» (как это имеет место в случае с полностью разорвавшими всякие связи с сансарой *тиртханкарами*) может быть столь же содержательным, как и «божественное присутствие» для возникновения религиозного ответа миру [Babb, 1998, p. 1]. Предложенная же антропологом схема трех уровней идентичности (аскетически-сотериологическая, «царская» и социальная [Babb, 1998, p. 175–176]) почитающего в джайнской ритуальной практике *mutatis mutandis* оказалась востребованной среди других исследователей джайнизма.

«Средь тьмы в иносказаниях, знаках, песнях мы обязаны беречь порыв священный...»

Американский ученый Дж. Корт подхватил идеи антрополога Л. Бабба, но будучи специалистом по джайнизму с соответствующей языковой подготовкой, прибегнул к более удачной тактике в изучении джайнских общин, сочетая полевую работу в северном Гуджарате с анализом текстуальных свидетельств. Результатом этого стала монография «Джайны в мире: религиозные ценности



и идеология в Индии» (англ. *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India*) [Cort, 2001]. В ней Дж. Корт рассматривает институциональную структуру джайнской общины и анализирует основные параметры взаимодействия мирян и монашества, части храмового ритуала, а также главные праздники и фестивали, структурирующие религиозный календарь джайнов.

Обращение к джайнизму как к живой, практикуемой по сей день традиции, равно как и ежедневное общение с ее носителями позволило американскому ученому показать значительное расхождение между мировоззренческими установками последователей *тиртханкаров*, представленных в раннеджайнских текстах на пракритах и санскрите, и религиозными целями и ценностями, которых придерживаются современные джайны в ритуально-обрядовой практике. Картина джайнизма, сложившаяся у западных исследователей на основе изучения письменных источников и выдаваемая в академическом дискурсе за «настоящий» / «истинный» джайнизм, оказывается несостоятельной при обращении к «живому», т. е. ныне практикуемому джайнизму. Анализируя данное противоречие, Дж. Корт предлагает выделить две ценностные области / сферы (*realms*), первая из которых охватывает собой монашество и наиболее духовно подготовленных мирян, чья главная цель — достижение освобождения (санскр. *mokṣa*) от колеса сансары. Вторая же подразумевает мирское процветание и благополучие (*wellbeing*), и эта область и составляет ежедневно практикуемый джайнизм основной массы его последователей.

С точки зрения американского ученого, зачастую скрытое, не артикулируемое представление о мирских благах является необходимым дополнением к доктринальным концептам, почерпнутым из авторитетных джайнских сочинений. При этом Дж. Корт подчеркивает, что присутствие подобных имплицитно подразумеваемых (а не четко прописанных в нормативных текстах) идей в современной практике не делает эти идеи менее «аутентичными» джайнизму. Джайнизм — это не только собрание текстов (теория), но и совокупность совершаемых обрядов и ритуалов с встроенными в них мировоззренческими представлениями (практика). Более сбалансированный за счет привлечения джайнских текстов подход позволил Дж. Корту представить и более «стереоскопичную» картину жизни джайнской общины, что сделало его книгу наиболее влиятельной и цитируемой работой в Jain Studies по настоящее время.

Авторитетный английский специалист по джайнизму П. Флюгель в обстоятельной рецензии на эту работу Дж. Корта, представляющей, по сути, изложение истории антропологических исследований в джайнологии, подчеркивает, что в отличие от утверждений Хамфри и Лэдлоу, настаивавших на отсутствии фиксированных значений в джайнском ритуале *пуджи*, Дж. Корт правильно полагает, что ориентация на единичное значение каждого обряда в целом, как это представлено в текстах, существенна для джайнской ритуальной практики [Flügel, 2006a, p. 100]. Джайнский ритуал в большей степени основывается на намерениях и «теологии», чем на ортопраксии, а благодаря свободе индивида подхватывать и выбирать элементы ритуала по своему желанию создается личностный стиль почитания [Flügel, 2006a, p. 100]. Заслугу Дж. Корта, помимо всего прочего, П. Флюгель видит также и в том, что его работа привлекает внимание индологов и ученых в Jain Studies к таким на момент появления книги



неизученным явлениям, как джайнская тантра и бхакти. И действительно, книга вызвала интерес к данным феноменам и способствовала появлению исследований по тантрическим ритуалам среди последователей *тиртханкаров*, также выполненных в антропологическом ключе [Gough, 2021].

«Для всех умов возвышенных святая, ты будешь вечной в памяти людской...»

Внутри антропологических исследований в джайнских общинах можно выделить также небольшую субдисциплину по гендерной проблематике⁴, а именно — работы о месте женщин (как монахинь, так и мирянок) внутри религиозного социума. Специфика джайнской сангхи *inter alia* заключается в преобладающем количестве монахинь и несравнимо меньшем количестве аскетов-мужчин (о демографической ситуации в монашеских общинах см.: [Flügel, 2006b, p. 312–398]). Помимо этого, статус женщин внутри общины довольно высок (во всяком случае, в сравнении с положением женщины практически любой индусской традиции и субтрадиции в целом). Первой серьезной работой в этом направлении можно считать книгу Н. Шанты «Неизвестные паломницы. Голоса садхви: история, духовность и жизнь джайнских женщин-аскетов» (фр. *La Voie Jaina: Histoire, Spiritualité, Vie des Ascètes Pèlerines de l'Inde*; англ. *The Unknown Pilgrims. The Voices of the Sādhvīs: The History, spirituality and life of the Jaina women ascetics*), впервые опубликованную в Париже на французском языке в 1985 г., но впоследствии переведенную на английский и вышедшую в Индии в 1997 г.; в научной литературе она цитируется именно по английскому изданию.

В монографии автор представила довольно подробную картину жизни женской части монашеской общины (причем как дигамбарского, так и шветамбарского направлений⁵), приведя доктринально-теоретическое обоснование необходимости аскезы и описание ее проявлений на практике в современных условиях. Обращаясь к нарративной литературе, предоставляющей образцы идеальных женщин-аскетов, и ссылаясь на предписания дисциплинарных текстов, регулирующих функционирование джайнской сангхи, Н. Шанта детально проанализировала различные формы самосовершенствования и ступени посвящения, через которые проходят женщины-аскеты, а также необходимые ритуалы, структурирующие их жизнь в общине. Проведя довольно длительное время в общинах монахинь разных джайнских субтрадиций, Н. Шанта смогла, по ее словам, «предоставить голос» тем, кто долго оставался немым в Jain Studies [Shāntā, 1997, p. 87–92]. С этого момента сонм джайнских свидетельств становится «многоголосным».

⁴ Начало гендерным исследованиям в Jain Studies положил труд 1991 г. патриарха джайнологии Падманабха Джайни «Гендер и спасение: джайнские споры о духовном освобождении женщин» (англ. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*) [Jaini, 1991]. Данная монография основана на анализе ранних и средневековых джайнских текстов и содержащихся в них идеях и концептах, и, строго говоря, не является работой по антропологии, однако современные ученые, работающие в сфере антропологии, обязательно ссылаются на нее.

⁵ О различиях между ними подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 133–134, 321–322].



Идею изучения монахинь *in situ* подхватила канадская исследовательница-антрополог Энн Валлели, результатом ее полевой работы в среде монашествующих общины *терапантхов*⁶ стала книга 2002 г. «Защитники трансцендентного: этнография джайнской общины аскетов» (англ. *Guardians of the Transcendent. An Ethnography of a Jain Ascetic Community*). В силу строгой иерархичности данной субтрадиции и доктринального запрета на поклонение любым изображениям, последователи шветамбарского *терапантха* с особым почтением относятся к монашествующим, которые, как справедливо подчеркивает Э. Валлели, воплощают собой «отказ от мирского существования» [Vallely, 2002, p. 236], являясь представителями надмирного, трансцендентного аспекта реальности. Как во всяком патриархальном и патрилинейном обществе индийские женщины пользуются меньшей свободой и наделены меньшей властью, но применительно к *терапантхам* исследовательница из Канады приходит к выводу, что «за пределами сферы сексуальности и домашнего хозяйства женщины становятся символами чистоты и объектами почитания для всей джайнской общины» [Vallely, 2002, p. 239].

Изучение жизни монахинь было продолжено в книге индийского антрополога М. Сетхи «Бегство из мира: женщины-аскеты среди джайнов» (англ. *Escaping the World: Women Renouncers among Jains*), опубликованной в 2012 г. Привлекая богатый материал, собранный ею во время полевых исследований в северной Индии, М. Сетхи предлагает собственные ответы на два ключевых вопроса: «почему женщины преобладают среди монашествующих в джай-

⁶ *Терапантх* (хинди *terāpanth* — «путь тринадцати», или «твой путь») — одна из основных шветамбарских субтрадиций, отвергающих почитание изображений *тиртханкаров* и божеств. Возникла в 1760 г., когда монах-муні Бхикханджи и четыре других монаха порвали со своим наставником-*ачарьей* в результате разногласий относительно норм монашеского поведения и эффективности благочестивой деятельности мирян. Название этой субтрадиции понимается двояко: 1) «путь тринадцати», обозначающее первых 13 сторонников Бхикшу; или же 2) «твой путь», который заключается в следовании 13 принципам Махавиры — пяти «великим обетам» (*махаврата*), пяти видам осторожности (*самити*) и трем видам контроля (*зупти*). Последователи *терапантха* отвергают поклонение образам как в форме материальных субстанций (*дравьяпуджа*), так и в виде внутреннего почитания (*бхаванупуджа*). И для монашествующих, и для мирян необходимыми формами религиозности являются медитация, изучение авторитетных для данной общины текстов и аскеза. Мирские члены общины почитают монахов/монахинь как воплощение принципа не-насилия (*ахимса*) и самообладания. Характерной особенностью монашествующих является постоянное ношение прямоугольного куска ткани (*мукхпатти*), прикрывающего ротоносовую полость и снимаемого только на время приема пищи. В отличие от других джайнских общин *терапантхи* имеют единого лидера, *ачарью*, который назначается предшествующим главой из числа старших монахов и носит титул *ювачарья* (букв. «младший глава»). Нынешним главой является *ачарья* Махашрамана (род. в 1962 г.), принявший этот титул в 2010 г. после смерти *ачарьи* Махапрагьи (1920–2010). В 1980 г. тогдашний глава общины Тулси ввел новую ступень в монашеской иерархии, являющуюся промежуточной между мирянами и монахами/монахинями (*садху/садхви*), названную *самана/самани*. Этот статус позволял представителям монашеской общины передвигаться с помощью механических средств, путешествовать за границу, иметь при себе деньги и при необходимости готовить самим себе пищу. Шветамбарский *терапантх* распространен в основном в штате Раджастан [Железнова, 2018, с. 285–287].



низме?» и «в чем заключается привлекательность аскезы для женщин?». Объяснение индийской исследовательницы опирается на феминистский подход с релевантной ему переинтерпретацией таких концептов, как независимость, субъектная активность, власть и автономность и позволяет расширить наше понимание роли социального конструирования гендера в индийской социо-религиозной сфере.

Все три вышеописанные монографии, несмотря на различие в подходах и задачах исследований, исходных теоретических предпосылках и субтрадициях, внутри которых проводилась полевая работа, сходятся в одном — их объединяет доктринально закрепленная установка на высокий (по сравнению с мирянами) статус женщин-аскетов, позволяющая им, в терминах джайнской философии, реализовать свою истинную сущность. Подобная самореализация оказывается куда более значимой как для личностной самоидентичности, так и для всей общины в целом. «Свобода-от» — отказ от мирской жизни — с необходимостью подразумевает «свободу-для» — достижение более значительного (причем, как социально-иерархического, так и религиозно-духовного) положения в общине, чем простое отождествление лишь по гендерному признаку и соотнесение себя с традиционной ролью дочери, жены, сестры или матери. И такое (пусть даже в каком-то смысле условное⁷) отречение от мира настолько возвышает положение этих женщин в мире, что может считаться своеобразным социальным лифтом, возносящим их на верхние этажи социума, в ином случае им недоступные.

«Иль женщинам нельзя вести борьбу, ковать свою судьбу?»

Гендерные исследования в джайнизме охватывают не только монахинь, но и мирянок. Практикуемое ежедневно благочестие, главным фокусом которого выступает не стремление достичь освобождения от мира сансары, а поклонение почитаемым в джайнской традиции персонажам, выражаемое в обрядах, песнопениях, рассказываемых дидактических историях, послужило предметом анализа двух книг американского антрополога Уитни М. Келтинг — «Воспевая Джину: песнопения джайнских мирянок и обсуждение джайнского благочестия» (англ. *Singing to the Jinas: Jain Laywomen, Mandal Singing and the Negotiations of Jain Devotion*) [Kelting, 2001] и «Героические жены: ритуалы, истории и добродетели джайнских жен» (англ. *Heroic Wives: Rituals, Stories, and the Virtues of Jain Wifehood*) [Kelting, 2009].

Продолжая уже сложившуюся в американской антропологии традицию изучения джайнских общин на северо-западе Индии, У. Келтинг фокусирует свое внимание на гуджаратских джайнках и показывает, как мирянки, примеряя и принимая на себя роли идеальных женщин в джайнской традиции,

⁷ Условным отказ от мира является в том смысле, что, как правило, принимающие монашеские обеты в действительности не разывают полностью свои связи с миром, поскольку, с одной стороны, монашествующие в каждомдневном обиходе полностью зависят от мирян, обеспечивающих их всем необходимым от пропитания до предметов облачения; а с другой стороны, большинство монашествующих сохраняют контакты с родственниками, нередко предпочитая странствовать в знакомых местностях, где проживают их родные и где им гарантировано пропитание и место для ночлега.



при этом «переписывают» и перекраивают эти ролевые модели. Идеальные женские образы / образцы, почерпнутые из религиозных текстов, истории и окружающей социальной практики, становятся символом джайнского совершенства. Жизнь джайнских мирянок выстраивается вокруг благочестия и почитания культовых фигур джайнизма, что отличает ее от таковой женщин-аскетов, чьей целью является окончательное освобождение от мирских уз, а посему — и от мирского благочестия в том числе. Регулярно проводимые собрания женщин сопровождаются совместным пением гимнов, как традиционных, так и собственного сочинения, в них нередко джайнские представления и идеи претерпевают серьезную переинтерпретацию. Американская исследовательница называет это «гибридной теологией» и подчеркивает, что она зачастую вступает в конфликт с нормативным джайнизмом [Kelting, 2001, p. 193–303]. Однако, по мнению антрополога, это не делает практикуемый женщинами в Гуджарате джайнизм какой-то «народной» или «фольклорной» религией, но переопределяет его в качестве «ориентированной на практику теологии» (*praxis-oriented theology*), что позволяет «переформулировать отношения между знанием, практикой, дарением и почитанием в джайнизме» [Kelting, 2001, p. 202].

Очевидно, что подобное «переформулирование» ставит под вопрос адекватность такого истолкования джайнизма, однако, по мнению У. Келтинг, это скорее подвергает сомнению устоявшееся в Jain Studies понимание благочестия и милости, ведет к поиску источников альтернативных ролевых моделей и открывает множество возможностей для восприятия джайнизма как живой и развивающейся религиозной традиции, а не как четко зафиксированного набора неизменных положений вечной джайнской дхармы, содержащихся в жестко очерченном корпусе авторитетных текстов.

Вторая книга этой исследовательницы посвящена джайнской версии широко известного индусского феномена *sati* (букв. «истинная [жена]») — преданной супруги, верной до такой степени, что в случае преждевременной смерти мужа она следует за ним и по ту сторону существования, всходя на погребальный костер. Истинная, преданная жена — героиня разного рода сказаний и легенд различных религиозных традиций на территории всего Индийского субконтинента.

Обращаясь к джайнскому материалу и анализируя гимнографию, У. Келтинг отмечает, что термин «сати» в джайнизме также используется и также обозначает истинную жену, однако в джайнских нарративах и песнопениях данное понятие обретает дополнительный смысловой оттенок, поскольку *sati* — это и подлинная героиня, т. е. женщина-герой, героическая женщина. Для любого, кто хоть в какой-то мере знаком с доктриной джайнов, постулирующей достижение избавления от сансары в качестве главной задачи всякого живого существа, прославление *sati* могло бы вызвать легкий когнитивный диссонанс. Американский антрополог, опираясь на собственный 15-летний опыт полевой работы с женщинами джайнской общины Пуны (шт. Махараштра) и других мест (преимущественно гуджаратками и марвари), убедительно демонстрирует на примере устных сообщений, популярных религиозных брошюр и буклетов, песен и гимнов, имеющих широкое хождение среди джайнских мирянок, каким



образом «снимается» проблема несоответствия паназиатской идеологии преданной жены и джайнского идеала отречения от мира.

Героини книги У. Келтинг в качестве замужних женщин играют довольно активную роль в выстраивании собственной джайнской идентичности, выбирая и творчески переинтерпретируя ролевые модели джайнской историософии, подходящие им для выражения своего понимания духовности и ритуальной практики с целью религиозной защиты и поддержки замужества. Джайнские мирянки, подражая идеалу *самти*, «обеспечивают» здоровье мужей, преобразуют неудачный брак в благополучный, создают и охраняют должное замужество. Так, исследование У. Келтинг открывает новые перспективы и ракурсы в трактовке джайнизма, поскольку оно позволяет переосмыслить концепт «благополучного замужества» в контексте джайнских идей, придать статусу мирянки насыщенное религиозно-духовное содержание и в какой-то мере одновременно «вернуть в мир» доктринально аскетическую традицию. Акцент американской исследовательницы на глубоких религиозных чувствах, переживаемых ее информантами во время ритуалов, таким образом, вносит существенные поправки в образ джайнизма, который нарисовала сто лет назад М. С. Стивенсон в главе «Пустое сердце джайнизма» своей книги, охарактеризовав его как «бессердечное учение» [Stevenson, 1915, p. 289].

«Нам и родина — чужбина, всюду путь и всюду цель...»

Отдельным направлением в Jain Studies можно считать изучение джайнской диаспоры за пределами Индийского субконтинента — главным образом в Европе и Америке [Banks, 1992; Amiel, 2008; Vekemans, Miletic, 2015], где существуют обширные и влиятельные общины. Особое внимание к этой теме среди индологов связано, с одной стороны, с легкой доступностью «объектов исследования» и отсутствием языкового барьера (ученый и все информанты говорят на одном языке — английском), а с другой стороны, статус джайнов за рубежом предполагает уникальную для функционирования религиозной общины ситуацию из-за невозможности непосредственного руководства мирянами со стороны монашествующих вследствие запрета последним на использование механических средств передвижения. Джайны-миряне в духовном смысле предоставлены сами себе, что предполагает необходимость нравственной «самоорганизации» в отсутствие предписанных традицией наставников-монахов. Однако в современных условиях ввиду повсеместного распространения интернета положение начинает претерпевать изменения, поскольку широкополосная связь и покрытие сотовой связи открывают «доступ» даже к странствующим учителям: те же миряне, но уже в Индии, налаживают контакт через телефоны и ноутбуки с монашествующими, которые отныне могут духовно наставлять своих последователей напрямую, технически не нарушая собственных обетов.

Особое положение отличает шветамбарскую общину *терапантхов*, имеющую введенный в XX в. *ачарьей* Тулси промежуточный между мирянами и полноценными монашествующими статус *самана* / *самани*, который позволяет своим носителям путешествовать, пользоваться деньгами и при необходимости самим готовить пищу. В силу этого диаспора *терапантхов* имеет прямое



духовное руководство в отличие от всех остальных джайнов, проживающих за пределами Индии. Однако, как отмечают и исследователи, и сами джайны различных диаспор, отсутствие монашествующих, с одной стороны, повышает роль джайнских пандитов в жизни общин, а с другой — объединяет общины различных джайнских субтрадиций, поскольку зачастую они собираются и совершают религиозные обряды в одних и тех же храмах, или, в случае отсутствия специально возведенного храма, в выделенных под религиозные нужды местных джайнов общинных домах, центрах и т. п.

Относительно небольшая численность джайнской общины в конкретном городе или местности Европы, Америки, Азии и т. п. вынуждает приверженцев разных толков быть более открытыми к диалогу с собратьями по вере, решая общие задачи распространения учения *тиртханкаров*, организации встреч лидеров общин и авторитетных проповедников, поддержки изучения джайнизма в стране проживания, строительства религиозных и образовательных центров для своей молодежи и т. п. и быть менее внимательными и придирчивыми в отношении друг друга — кто и каким образом совершает поклонение почитаемым в традиции персонажам. Подобная открытость так или иначе сказывается на понимании своей религии и ее сути. Кроме того, джайнские молодые люди, рожденные или даже привезенные в юном возрасте на Запад и выросшие в инокультурном окружении, также настроены менее «догматично», ища в религии предков, прежде всего, духовной поддержки, большей рациональности и соответствия современным реалиям [Vekemans, 2020, p. 377–380]. Все эти факторы не могут не учитываться антропологами при полевой работе с представителями джайнских диаспор.

Еще один фактор, который отличает джайнские диаспоры от общин в Индии, это почти полное отсутствие влияния касты. В Индии, несмотря на доктринальное отрицание джайнами кастовой системы, принадлежность к той или иной этно-кастовой общности играет немалую роль даже среди последователей *тиртханкаров*. Однако в диаспорах эта проблема практически отсутствует, что также отмечается антропологами, которые в своих исследованиях указывают этно-кастовый состав общины, поскольку принадлежность к общине определяет и принадлежность к конкретной джайнской субтрадиции.

«И стал согласьем прежних чувств раскол...»

Таким образом, антропологические исследования джайнизма, «случайно» начавшись в первое десятилетие XX в. вследствие миссионерского интереса, полноценно развернулись лишь к концу столетия и продолжают по настоящее время. Полевая антропология в Jain Studies выступила своего рода контрапунктом к изучению классического письменного наследия, поскольку существенно дополнила и расширила понимание джайнизма как живой, ежедневно практикуемой традиции. При этом антропологи внесли значительный вклад в Jain Studies, скорректировав наше восприятие этого религиозно-философского направления как сугубо аскетического и направленного на исключительное отречение от всяких мирских благ. Западные исследователи показали, что первоначальные выводы о ригоризме джайнизма справедливы только в отношении монашествующих, тогда как мирская часть общины при-



держивается более богатой религиозными оттенками картины мира, включающей в том числе и духовно-привлекательные образы домохозяев.

Список литературы / References

1. 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)].
2. Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма (начало). *Ориенталистика*. 2023. Т. 6. № 3–4. С. 607–621. DOI: 10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-607-621 [Zheleznova N. A. "Quo vadis?": Problems and prospects of studying Jainism (Beginning). *Orientalistica*. 2023;6(3–4):607–621 (in Russian)].
3. Amiel P. P. *Jains Today in the World*. Varanasi: Parshwanath Vidyapeeth, 2008.
4. Babb L. A. *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Berkeley, California: University of California Press, 1996.
5. Banks M. *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
6. Carrithers M., Humphrey C. *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
7. Cort J. E. *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
8. Detige T. The Bhaṭṭārakas of Kārañjā (Lāḍa): Triveṇī Saṅgama at Jaina Kāśī. *Sanmati: Essay Felicitating Professor Hampa Nagarajaiah on the Occasion of his 80th Birthday*. Ed. by L. Soni and J. Soni. Bangalore: Sapna Book House, 2015, pp. 143–176.
9. Gough E. *Making a Mantra: Tantric Ritual and Renunciation on the Jain Path to Liberation*. Chicago — London: The University of Chicago Press, 2021.
10. Humphrey C., Laidlaw J. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Represented by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
11. Flügel P. Jainism and Society. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2006a, pp. 91–112. — Available from: URL: https://eprints.soas.ac.uk/153/1/BSOAS_Jainism_and_Society.pdf (accessed: 11.03.2025).
12. Flügel P. Demographic Trends in Jaina Monasticism. *Studies in Jaina History and Culture. Disputes and Dialogues*. Ed. by P. Flügel. London — New York: Routledge, 2006b, pp. 312–398.
13. Jaini P. S. *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. California: University of California Press, 1991.
14. Kelting Wh. M. *Singing to the Jinās: Jain Laywomen, Mandal Singing and the Negotiations of Jain Devotion*. New York: Oxford University Press, 2001.
15. Kelting Wh. M. *Heroic Wives: Rituals, Stories, and the Virtues of Jain Wifehood*. New York: Oxford University Press, 2009.
16. Laidlaw J. *Riches and Renunciation: Religion, Economy and Society among the Jains*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
17. Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. *Journal of the American Society*. 1985. Vol. 105. No. 3 (Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls), pp. 499–519.



18. Sethi M. *Escaping the World: Women Renouncer among Jains*. New York — London — New Delhi: Routledge, 2012.
19. Shāntā N. *The Unknown Pilgrims: The Voice of the Sādhvīs. The History, Spirituality and Life of the Jaina Women Ascetics*. Delhi: Sri Satguru Publication, 1997.
20. Stevenson M. S. *The Heart of Jainism*. London: Oxford University Press, 1915.
21. Valley An. *Guardians of the Transcendent. An Ethnography of a Jain Ascetic Community*. Toronto: Toronto University Press, 2002.
22. Vekemans T., Miletic N. (eds) *Discovering Diaspora: A Multidisciplinary Approach*. Inter-Disciplinary Press, 2015.
23. Vekemans T. Jains in Belgium. Jains in United Kingdom. Jains on the Internet. *Brill's Encyclopedia of Jainism*. Editors John E. Cort, Paul Dundas, Knut A. Jacobsen, Kristi L. Wiley. Leiden — Boston: Brill, 2020, pp. 370–390.
24. Zydenbos R. [Review on:] Laidlaw J. *Riches and Renunciation: Religion, Economy and Society among the Jains*. Oxford: Clarendon Press, 1995. *Journal of Asian Studies*, Vol. 60:4 (November 2001), pp. 126–127.

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; natali-zheleznov@yandex.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 01.03.2025; одобрена рецензентами 17.03.2025; принята к публикации 21.03.2025; опубликована 20.06.2025.

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; natali-zheleznov@yandex.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 01.03.2025; approved after reviewing 17.03.2025; accepted for publication 21.03.2025; published 20.06.2025.

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

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-322-338>

**«Конец света» (каямат) в мусульманской
эсхатологии и в поэзии урду**

Людмила Александровна Васильева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

ludvas55@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>

Аннотация. В статье рассматривается одно из ключевых понятий исламской эсхатологии *каямат*, или *киямат* (*qayāmat*, *qiyāmat*, *qayāma*). Оно содержится во многих языках Востока с буквальным значением «воскрешение» (также «вставание»), и употребляется также в смысле «конец света». В языке урду *каямат* — не только коранический термин, но и многозначное слово, относящееся прежде всего, к понятию беды или необычного сумбура и шума. Однако в поэзии на языке урду *каямат* часто имеет положительную коннотацию, связанную с радостью встречи влюбленных. В стихах с суфийским подтекстом это — «встреча с Другом», познание Божественной субстанции. Мотив *каямат* имеет свой лексико-семантический ряд, важное место в котором принадлежит словосочетанию «солнце *каямата*». Поэты урду разносторонне обыгрывают концепт *каямат* и понятия, связанные с ним, что можно проследить на примерах из классической и современной поэзии урду. В наши дни в связи с повсеместным повышенным интересом к исламу и исламским реалиям работа, в которой на основе анализа поэтических текстов прослеживается развитие коранического термина в разнообразно и художественно развитый поэтический мотив, представляется весьма актуальной.

Ключевые слова: «конец света» (*каямат*), поэзия урду, мотив, солнце *каямата*, шум, суматоха, встреча, возлюбленная, Друг, поэты урду

Для цитирования: Васильева Л. А. «Конец света» (*каямат*) в мусульманской эсхатологии и в поэзии урду». *Ориенталистика*. 2025;8(2):322–338. doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-322-338.



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



“Doomsday” (*Qayamat*) in Muslim Eschatology and in Urdu Poetry

Ludmila A. Vasilyeva

*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
ludvas@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>*

Abstract. The article deals with one of the key concepts of Islamic eschatology — *qayamat* or *qiyamah* (*qayāmat*, *qiyāmat*, *qayāma*). In Urdu, *qayamat* is not only a Quranic term, but also a polysemantic word associated primarily with the notion of calamity or confusion and noise. However, in Urdu poetry, *qayamat* often has a positive connotation, associated with the joy of meeting lovers. In poems with Sufi overtones, it is a “meeting with the Friend”, “knowing” of the Divine substance. The motif of *qayamat* has its own lexical — semantic series, and an important place belongs here to the phrase (*tarkīb*) “sun of *Qayamat*”. Urdu poets use the word *qayamat* and the concepts associated with it in many ways. This can be seen in examples from classical and modern Urdu poetry. Nowadays, due to the widespread increased interest in Islam and Islamic realities, a work which, based on the analysis of poetic texts, traces the development of a Quranic term into a diversely and artistically developed poetic motif, seems to be quite relevant.

Keywords: “end of the world” (*qayāmat*), Urdu poetry, motif, sun of *qayāmat*, calamity, noise, meeting, beloved, Friend, Urdu poets

For citation: Vasilyeva L. A. “Doomsday” (*Qayamat*) in Muslim Eschatology and in Urdu Poetry. *Orientalistica*. 2025;8(2):322–338. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-322-338>.

Введение

В большинстве религий мира есть понятие, которое в просторечье именуется «концом света». В исламе его обозначают словом *каямат*. Рассуждения о «конце света» — конце существования человечества и всей Вселенной, — содержатся в Священных Писаниях и эсхатологических учениях, в мифах, в фольклорной, художественной и научной литературе всего мира. В Индии слово *каямат* нередко можно услышать в обыденной речи, но особенно часто оно встречается в поэзии на языке урду.

Поэты урду разных эпох в своих стихах, прежде всего — в газелях, широко использовали понятие *каямат*, которое, превращаясь в поэтический мотив, расширяло свое лексико-семантическое поле и обретало различные смыслы. В статье предпринята попытка на основе поэтологического анализа ряда примеров из поэзии урду разных эпох, с XVII в. до современности, проследить про-





цесс трансформации термина *каямат* в художественно развитый поэтический мотив.

Представление о «конце света» и Судном дне в исламе

Каямат, *кайамат* или *кийамат*¹ (*qayāmat*, *qiyāmat*, *qayāma*) — «Воскресение», «День суда», а в просторечье «конец света», — исламский термин, одно из ключевых понятий исламской эсхатологии. О *каямате* много говорится в Коране и в Сунне пророка Мухаммада. В Коране слово *каямат* упоминается 70 раз. *Каямат* — одно из наиболее ярко описанных в Коране событий. О его важности говорит, например, тот факт, что в названии трех сур содержится название Дня суда. Это сура 75, названная непосредственно *Al-Qiyamat* («Воскресение»), а также суры 69 *Al-Haqqah* («Неизбежное») и 101 *Al-Qari'a* («Поражающее»), названия которых можно назвать «кораническими синонимами» слова *каямат*.

Согласно исламскому вероучению, вестником наступления *каямата* явится ангел Исафил. Протрубив в свой Рог первый раз, ангел возвестит об уничтожении творений Аллаха. Второй трубный глас объявит о воскрешении людей и живых существ, имеющих душу. [Коран, 1963, 36:53; 37:19; 79:13–14]. В день Воскрешения (*roz-e qayāmat*) все творения, собравшись вместе, предстанут перед Аллахом и будут отвечать за совершённые ими деяния. Затем последует день Суда (*roz-e jazā* — букв. «день Воздаяния/наказания» или *yaum ad-dīn* — «день Суда»), когда все когда-либо жившие люди будут вознаграждены за благие дела или наказаны за проступки. В зависимости от вердикта Суда, первые навечно отправятся в рай (*джиннат*), вторые — в ад (*джаханнум*).

Каямат имеет «малые» признаки, которые произойдут задолго до «больших». Тем и другим в исламской эсхатологии уделяется большое внимание. Один из них — «солнце *каямата*», которое «взойдет на Западе на одну четверть, неся с собой невыносимую жару, что послужит одной из примет скорого наступления Судного дня» [Sahir Lakhnavi, 1986, p. 223].

Однако у индийских мусульман — любителей поэзии *таркиб* — (словосочетание) «солнце *каямата*» вызывает, прежде всего, поэтические ассоциации, ибо нередко встречается в столь любимых ими газелях.

Слово *каямат* в языке урду

Перед тем, как начать разговор о поэзии урду, уместно упомянуть, что возникновение самого языка, как и поэзии на нем², непосредственно связано с мусульманскими завоеваниями Индии (нач. VIII–XVI вв.). Вплоть до второй половины XIX в. большую часть литературного пространства, относящегося к языку урду, занимала поэзия, в основе которой лежали унаследованные традиции арабо-персидской поэтики и поэзии. Поэзия урду наполнилась художественными образами и реалиями, связанными с миром ислама. Среди множе-

¹ В статье используется первый вариант написания, наиболее близкий к произношению в языке урду, но в переводе персидских стихов и фраз — принятое у иранистов написание *кайамат*.

² Об истории языка и поэзии урду см.: [Васильева, 2015, с. 34–80].



ства других понятие *каямат* нашло широкое отражение в поэзии с начального периода ее развития.

В словарь языка урду слово *каямат* вошло со значениями: 1) Воскрешение из мертвых (коранический термин); 2) волнение, суматоха, 3) бедствие; 4) чудо, нечто необыкновенное; 5) восклицание, выражающее восторг, удивление, испуг. Все эти значения употребляются поэтами урду в стихах. Возглас «*Кайама!*» адекватен русским разговорным восклицаниям «Ну и ну!», «Кошмар!», «Конец света!».

Тесное соседство мусульман и индусов наложило своеобразный отпечаток на некоторые исламские реалии. Это касается и слова *каямат*, которое часто употребляется как в обыденной речи, так и в поэзии. Можно предположить, что слово *каямат* легко вписалось в лексикон индийцев, потому что мусульмане, кроме владеющих арабским языком служителей культа и улемов, пользуются изданиями Корана и исламской литературой в переводах на язык урду³ и слушают проповеди на нем, т. е. исламский термин *каямат* постоянно видят и слышат в контексте родного языка.

Мотив *каямат* в поэзии урду

Самый популярный в Индии жанр поэзии урду — газель. И именно в газелях обращает на себя внимание частота употребления слова *каямат* и понятий, связанных с ним, таких как *hashr* («день Воскрешения; шум, смятение»), *maḥshar* («место сбора людей в день Суда»), *roz-e jazā* (день Суда). Индийские поэты столь же часто обращаются и к словам, вошедшим в лексикон урду как синонимы слова *каямат*, как например: *balā* («беда, бедствие»), *āfat* «бедствие, горе», *shor* («шум, грохот; гвалт» — как поэтический синоним) и другие.

Уже на раннем этапе развития жанра газели религиозный термин *каямат* начинает функционировать в качестве поэтического мотива⁴. В своих стихах сочинители прибегают к нему очень часто и разрабатывают этот мотив с удивительным разнообразием.

В сфере изящной словесности на языке урду понятие *каямат* в большинстве случаев имеет положительную коннотацию, поскольку стихотворцы связывают его с возможностью встречи влюбленного (*‘ашика*) со своим кумиром (*м’ашук*). Мотив встречи в день *каямата* появляется в газелях персидских поэтов в XIV в., например, у Хваджу Кирмани⁵. Встреча влюбленных была невозможной в реальности при законах мусульманского социума, где для женщины существовали нерушимые правила затворничества в доме отца, а затем — мужа. Но в поэзии «дефицит общения» восполнялся в день *каямата*: встреча с кумиром будет неизбежной, когда Всевышний соберет всех вместе

³ Первый полный перевод Корана на урду был выполнен в 1776 г Шахом Рафт ад-Дином, но опубликован лишь в 1840 г. В широкий же обиход вошел Коран с межстрочным оригиналом в переводе шейха Абдул-Кадира ибн Шаха Валиуллы с текстом на урду и межстрочным оригиналом (1790), который был опубликован в 1829 г. в Дели.

⁴ О мотиве в литературе индо-персидской традиции см.: [Пригарина, 2017].

⁵ Хваджу Кирмани: «Отложила на [день] *кайамата* обещание свидания — // Как хорош день, что будет обещанным днем!». Благодарю Н. Ю. Чалисову за эту подсказку и пример употребления мотива у Кирмани в стихе с переводом.



на Божий Суд. Поэтому день *каямата* — «желанный день» для влюбленных, пребывающих в газельном мире.

У ранних поэтов урду, когда поэзия на молодом языке, еще не получившем свое окончательное название «урду»⁶, только нащупывала пути развития, слово *каямат* уже содержалось в лексиконе мастеров слова. Показательны в этом плане газели одного из наиболее известных поэтов своей эпохи Хасана Шауки (1541–1633). Вот один из его примечательных *ше'ров* (стихов):

na jāgūngī qayāmat lag
agar gal lag sulā de mujh (цит. по: [Kalim, 2005, p. 184]).

Не стану просыпаться, будь хоть конец света,
 Если ты, обняв, убаюкаешь меня!

В этом *ше'ре* слово *каямат* является элементом приема *мунасибат-е м'ани* (семантическое соответствие), заимствованного из персидской поэтики⁷. Хасан Шауки одним из первых мастеров слова урду вставил его в цепочку слов одной смысловой категории: просыпаться — *каямат* — обнять — убаюкать. Слово *каямат* в строке не несет религиозной нагрузки и, на первый взгляд, вполне заменимо любым выражением («хоть гром греми», «пусть в дверь стучат» и т. д.). Однако само терминологическое понятие («воскрешение») предполагает действия, связанные с глаголами «вставать», «воскресать» «пробуждаться» (от вечного сна), близкими по смыслу к «просыпаться».

Из этого примера совершенно очевидно, что терминологичное слово *каямат* пришло в поэтический словарь именно из разговорного языка, на котором говорили и мусульмане, и индуисты. Можно обратить внимание на черты исконно индийской поэтики в стихе: любовная инициатива, исходящая от женщины, как и разговорная интонация, типичны для поэзии *бхакти*⁸ и песенного жанра, а не для изысканной газели.

Один из наиболее известных пионеров — мастеров газели Северной Индии Шах Мубарак Абру (1683–1733) родился в семье мистиков и с ранней юности писал суфийские газели, посвящая их Божественной Возлюбленной. Поэт широко использовал в своих стихах каламбуры, благодаря чему его стихи были особенно популярны. Газели Абру наполнены суфийской лексикой. В одном из *ше'ров* лирический герой *'ашик* восклицает:

Zindagānī to har tarah kātī
Mar ke phir jīvā, qayāmat hei [Urdu Shā'irī kā..., 1960, p. 44]

⁶ О названиях языка урду в периоды его зарождения, развития и окончательного формирования см.: [Васильева, 2015, с. 34–80].

⁷ Теоретической базой урду изначально явилась персидская поэтика. На протяжении времени она дорабатывалась индийскими поэтами и литераторами в русле развития родного языка урду и литературы на нем.

⁸ *Бхакти* (санскр. *bhakti* букв. «преданность, любовь к Богу») — религиозно-реформаторское движение в индуизме, распространившееся на Севере Индии в эпоху Позднего Средневековья. Идеи, принципы и практики *бхакти* и *суфизма* имеют много сходных черт.



Жизнь моя протекала по-разному,
Умерев, снова жить — *каямат*!

Идея *ше'ра*: в жизни я претерпел много разных страданий. Снова умереть и воскреснуть для тех же мук — кошмар!

Поэт использовал фигуру речи *ихам* — «двойственность» (букв. «вводить в заблуждение»), особый вид каламбура, суть которого в использовании поэтом «дальнего» смысла многозначного слова, хотя предполагаются оба его значения. В приведенном стихе *ихам* образует слово *каямат*, первое значение которого кораническое, а удаленное — разговорное восклицание. *Ше'р* может интерпретироваться как любовный и как суфийский.

Возможность разнообразной интерпретации характерна для большей части поэзии индо-персидской традиции. Создавая свой стих, «поэт рассчитывает при этом на читателя, имеющего достаточное представление о предмете. <...> Несомненно, каждый отдельный читатель заново воссоздает для себя культурный мир поэта в соответствии с тем кодом, каким владеет сам» [Пригарина, 1999, с. 138]. В контексте поэзии мистика Абру этот *ше'р* воспринимается именно с суфийской коннотацией, поскольку мистика жизнь представляется чередой страданий от разлуки с Возлюбленной. Сразу расширяется трактовка глагола «умереть»: его можно связать с суфийской концепцией *фана* — *бака*: «умирание, небытие» и «возвращение к жизни из небытия совершенно преображенным в абсолютное "Я"» [Шиммель, 2012, с. 149–153]. Можно упомянуть, что было создано множество «ответов»⁹ на этот *ше'р*, что говорит о его большой популярности.

По мере развития газели урду как жанра рисунок стиха постоянно усложнялся, поэты уже в полном объеме использовали художественный арсенал, заимствованный у персидской поэзии, при этом максимально вставляя в канву стиха слова и идиомы родного урду. Например, в стихе безымянного поэта конца XVIII в. слово *каямат* задействовано в поэтической игре, при которой некоторые тонкости стиха останутся незамеченными для непосвященного читателя:

Khudā ke wāste jaldī dikhā de husn kā jalvā

Qayāmat ko tire dīdār kā w'ada qayāmat hei (цит. по: [Sahir Lakhnavi, p. 223]).

Во имя Бога, поскорее разреши любоваться твоей красотой!

Твое обещание встретиться в день *каямата* — *каямат*!

'Ашик обращается к *ма'шук* с мольбой о встрече, но она, как предписано вести себя газельной красавице¹⁰, подшучивает над несчастным влюбленным и обещает встречу «в день *каямата*», т. е. после смерти. В условном мире газе-

⁹ «Ответ» (*джаваб*) — в индо-персидской литературной традиции: создание стиха на ту же тему и в тех же метрических параметрах, что и стих, на который дается «ответ».

¹⁰ О газельном мире, его обитателях и их должном поведении см. подробнее: [Васильева, 2015, с. 26–27].



ли *м'ашук* предстает капризным, вздорным мучителем *'ашика*, покоряющим его своим кокетством и дающим лживые обещания. В *ше'ре* в первый раз слово *каямат* употреблено в его терминологическом значении, второй — в качестве междометия. Кроме широкого эмоционального диапазона подтекста (от обиды до возмущения), поэтическая игра заключается и в парадоксальной ситуации: обещание красавицы встретиться в день *каямата* не содержит обмана, ведь в этот день встреча неминуема!

Мотив *каямат* в газелях Мира

Отдельного внимания заслуживают примеры с мотивом *каямат* из газелей великого лирика урду, «падишаха газели» Мира Таки Мира (1723–1810), поскольку этот мотив привлекал его внимание гораздо чаще, чем всех других поэтов. Во многих газелях Мира нашла отражение его концепция любви как основы всей жизни. Мировоззрение поэта сформировалось во многом под влиянием его отца, суфия, и соответствующей обстановки в доме¹¹. Суфийская символика — одна из наиболее характерных черт газелей Мира, и концепт *каямат* занимает в них немаловажное место. В одной из газелей Мира, которую критики называют «одой Любви», первая *мисра'* (строка) первого *ше'ра* газели (*матла'*) выглядит так:

mehr-e qayāmat chāhat āfat fitna fasād balā hei 'ishq [Mir Taqi Mir, 1968, 5:1558]¹²

Солнце *каямата*, желание, бедствие, раздор, козни, несчастье —

[все это] любовь!

Поэт перечисляет различные явления, сопоставляя их с понятием «любовь». Первым он называет *mehr-e qayāmat* — «солнце *каямата*».

Впервые употребил в поэзии *таркиб* (словосочетание) «солнце *каямата*», парадоксальным образом соотнес его с «лицом возлюбленного друга», Амир Хусроу¹³ Дехлеви (1253–1325): «Твое лицо — солнце *кайамата* (*khurshīd-e qayāmat*) ...». Вместо слова *mehr* (перс. *mīhr*) «солнце» у Хусроу — синонимичное *khurshīd*. Далее, в строке следующего *ше'ра* той же газели: «От того *кайамата* (лица) — мир [*ālam*] в раю [*jinnat*]. Ослепительная, «пылающая» красота лица возлюбленной (–ого) вызывает у поэта ассоциации с «ошеломляющим» видом¹⁴ палящего солнца *каямата*, которое не испепеляет смотрящего на него, но лишь доставляет невероятные муки. Но в тоже время это солнце-лик заменяет ему рай.

¹¹ О жизни Мира Таки Мира см.: [Васильева, 2023b, с. 47–108].

¹² Здесь и далее даны ссылки на *Куллийат* Мира [Mir Taqi Mir, 1968]; в нем собраны шесть *Диванов* Мира со сплошной нумерации всех газелей; в ссылках в квадратных скобках вторая цифра — номер *Дивана*, третья — номер газели.

¹³ Написание имени поэта на русском языке не унифицировано. Индологи чаще всего, пишут Хусроу или Хусро (в персидском и урду последняя буква имени — *vā'o* может транслитерироваться как *в, о, оу/ау*).

¹⁴ В день *каямата* «взор будет ошеломлен» [Коран, 1963, 75:7–9].



Позднее аналогичная коннотация *таркиба* встречается также у поэтов индийского стиля¹⁵, как, например, у Калима (ум. 1650): «Если в [День] Суда начну жаловаться на жестокость луноликих, // поблекнут ланиты солнца *кай-амата*». Или у Саиба (1601–1676): «Туча не может проливать [дождь] перед солнцем *кайамата*, // Как локоны могут скрыть то пылающее лицо?!» и у других поэтов¹⁶. В приведенных примерах поэты соотносят солнце *каямата* с ликом возлюбленной по признакам необычности, «огненности», блеска.

Таркиб «солнце *каямата*» (*mehr-e qayāmat*) помещен у Мира в начале *матла'* не случайно¹⁷, поскольку речь идет о познании Божественной любви (в контексте всей газели)¹⁸. По всей видимости, словосочетание «солнце *каямата*» указывает на ослепительную и одновременно губительную красоту Возлюбленного друга. Остальная лексика строки относится к «бытовой» сфере. Таким «словосмешением» Мир как бы подчеркивает единство земной жизни с горним миром, а в основе обоих миров лежит Любовь.

С точки зрения поэтики *таркиб mehr-e qayāmat* также интересен тем, что первая часть (*mehr*) образует *ихам*¹⁹. В лексикон урду персидское слово *mehr* вошло со значениями: 1) любовь, привязанность; 2) дружба, расположение; 3) милость; 4) жалость; 5) солнце. Употребляемое крайне редко индийцами, и практически только в поэзии, слово *mehr* в значении «солнце» дается во всех словарях урду в словарной статье последним²⁰, поэтому *ихам* в строке Мира воспринимается не сразу. Таким образом, *таркиб mehr-e qayāmat* может быть прочитан и как «*каяматная*» любовь», т. е. любовь, вобравшая всю природу *каямата*. На языке урду *mehr* и *ishq*, первое и последнее слова *мисра'*, — синонимы, «обрамляющие» все названные явления, сопоставленные поэтом с любовью, что также является поэтическим ходом, украшающим эту строку.

Ш. Р. Фаруки²¹ предлагает при прочтении рассматриваемой *мисра'* объединить изафетом слова *chāhat* «желание, любовь» и *āfat* «бедствие, горе» в словосочетание *chāhat-e āfat* — «желание бедствия», что семантически связало бы его с «солнцем Судного дня» [Faruqi, 1990, с. 324]. Такое прочтение подчер-

¹⁵ Индийский стиль (*сабк-е хинди*) — основное стилистическое направление персидской литературы постклассического периода (XVI–XVIII вв.). Подробнее об индийском стиле см.: [Пригарина, 1999].

¹⁶ Информация об употреблении *таркиба* «солнце *каямата*» в стихах персоязычных поэтов, начиная с Амира Хусроу, и примеры с переводами, часть которых приведена в тексте, также были любезно предоставлены мне Н. Ю. Чалисовой.

¹⁷ Согласно индоиранской поэтической традиции, «первая газель *дивана* поэта-классика или, по крайней мере, первый ее *ше'р* <...> должны прямо или косвенно содержать *хамд* (стихи, восхваляющие Аллаха), *на'т* (стихи во славу Пророка) или свидетельствовать величие ислама» [Пригарина, 2021, с. 1329].

¹⁸ Подробный анализ газели («Ода Любви») см.: [Васильева, 2023b, с. 115–157].

¹⁹ Я очень признательна Л. Г. Лахути, подавшей мне идею обратить внимание на употребление слова *mehr* как образующее *ихам*.

²⁰ В урду-русских словарях значение слова *mehr* как «солнце» вовсе отсутствует.

²¹ Ш. Р. Фаруки (1937–2020) — выдающийся индийский филолог современности, чье мнение часто становится основой для размышлений критиков урду. (О Фаруки подробнее см.: [Васильева, 2023a, с. 95–102]).



кнуло бы и лексическую новацию Мира, так как до него считалось недопустимым соединение в изафетной конструкции слов урду и арабо-персидских заимствований. Введение Миром подобных «смешанных» словосочетаний привело к тому, что они стали грамматической нормой языка.

Диапазон определений любви в *мисра'* Мира довольно широкий, — от ее трагического видения как непоправимого несчастья, до шутивого восклицания. Заметим, что носители языка урду воспринимают все значения и смысловые оттенки этих «определений» любви одновременно, как многоцветье радуги. И все же самое сильное, необычное и поэтому самое впечатляющее из них — «солнце *каямата*», отсылающее к кораническим верованиям о конце света и наступлении дня Суда. В столь изящной с точки зрения поэтики *мисра'* Миром создан новый «образ *каямата*» в поэзии урду.

Мотив *каямат* Мир Таки Мир чаще всего разрабатывает в рамках мотива встречи. В одном из стихов поэт вводит в его лексический ряд *таркиб* день Суда (*roz-e jazā*):

*dil-khvāh jalā ab tū mujhe ae shab-e hijrāñ
 maiñ soḳhta bhī muntazir-e roz-e jazā hūñ* [Mir Taqi Mir, 1968, 1:257].

Теперь сжигай меня вволю, о ночь разлуки!
 Я, даже сожженный [страстью], жду Судного дня!

В *ше'ре* персонифицируется ночь разлуки, которую поэт наделяет жестоким сердцем возлюбленной. Влюбленный, сгорев дотла, ожидает наступления дня Божьего Суда, на котором Ночь разлуки понесет заслуженную кару, а страдалец получит воздаяние за свои муки. В подтексте присутствует знакомая уже мысль о том, что и после смерти влюбленный не перестанет испытывать страдания, но теперь — в ожидании решения Судьи.

Мир обращается к этой же теме в другом стихе:

*Thā muḥabbat se kabhū ham meñ kabhū yeh ḡham meñ thā
 dil kā hangāma qayāmat khāk ke 'ālam meñ thā* [Mir Taqi Mir, 1968, 4:1245].

Смятение сердца было [как] *каямат* в мире праха,
 Из-за любви оно было иногда в нас, иногда в гоџре.

«Мир праха» (*khāk ka 'ālam*) — «бренный мир». Глагол прошедшего времени «было» (*thā*) и существительное «прах» (*khāk*) указывают на то, сердце от мук (жжения) любви превратилось в прах. Но любовное волнение, подобное *каямату*, осталось пребывать в «мире праха», и сердце металось, как в день *каямата*, то оставаясь в груди, то «перемещаясь» в мир горя. В *ше'ре* слово *каямат* читается как кораническое понятие и как «беда».

Мотив *каямат* не всегда находится в рамках любовной сферы:

*ae shor-e qayāmat ham sote hī na rah jāveñ
 is rāh se nikle to ham ko bhī jagā jānā* [Mir Taqi Mir, 1968, 2:365].

О Шум *каямата*, как бы мне не проспать!



Будешь двигаться по этой дороге, разбуди и меня.

В стихе Мир явно говорит о смертном сне — столь глубоком, что спящий может проспять Судный день. На помощь призывается «Шум *каямата*». В этом ироническом *ше'ре* обращает на себя внимание чрезвычайно разговорная и даже бесцеремонная манера, в которой «спящий» обращается к «Шуму *каямата*», как если бы то был близкий приятель или слуга «спящего». Олицетворение шума *каямата* можно назвать одной из поэтических находок Мира в рамках мотива *каямат*.

ḵhauf qayāmat kā yahī hei ki mīr
ham ko jiṃā bār-e digar chāhiye [Mir Taqi Mir, 1968, 1:427].

Страх перед **каяматом** заключается только в том, Мир,
Что нам нужно будет жить снова.

В этом *ше'ре* поэт говорит о *каямате* как о Судном дне, которого он боится, но лишь потому, что ему придется возродиться и снова вернуться (на время, угодное Богу) в прежние страдания. В подтексте присутствует мысль, что пережитые муки достойны вознаграждения.

Стих Мира на эту же тему:

jī to jāne kā hameñ andoh hī hei lek mīr
ḥashr ko uṭhnā parēgā phir yeh ik ḡham aur hei [Mir Taqi Mir, 1968, 2:934].

Уходить из жизни, конечно, жалко, но, Мир,
Вот еще печаль — придется подняться в Судный день!

Слово *ḥashr* в языке урду является синонимом слова *каямат*. Мир использует *ḥashr* очень часто, имея в виду его значение и как «шум, смятение», подчеркивая силу шума и масштаб беспорядка в Судный день.

Shor se apne ḥashr hei par voh
uñ nahīñ jāntā ki kyā hei yeh [Mir Taqi Mir, 1968, 1:365].

Из-за ее славы [наступил] Судный день! А она
Будто не знает, что это такое!

В этом *ше'ре* *ихам* — слово *shor*: значения которого «шум» (1) и «слава» (2), а также значения слова *apne* «свой; мой; ее» позволяют прочесть начало *ше'ра* как «Из-за [поднятого] мною шума...». В суфийской интерпретации этот стих может быть понят в связи с отношением Бога и человека: пока человек не поднимет ужасный шум, Всевышний не обратит на него внимания. Кроме того, в подтексте звучит и намек на то, что хотя *ḥashr* (*каямат*) наступает по воле Бога, но и человек способен создать нечто подобное. Комментаторы относят этот стих Мира к «вызывающим смятение» (*шорангез*) (выражение Ш. Р. Фаруки). Таких стихов, в которых затрагивается проблема отношений



человека и Бога и появляются мотивы недовольства мироустройством, «бунта» поэта, у Мира немало. Вот еще такой же пример:

*kāsh us ke rū-ba-rū na kareñ mujh ko ḥashr meñ
kitne mire savāl heiñ jin kā nahīñ javāb* [Nasir Kazmi, 1992, 1:673].

Ох, не поставили бы меня лицом к лицу с ней в Судный день!
Сколько у меня вопросов, на которые нет ответа!

Первое прочтение находится в рамках любовной лирики: *‘ашик* опасается встречи «лицом к лицу» с *м’ашук* в Судный день, когда ему придется предъявить ей обвинение в необоснованном жестокосердии. При суфийском толковании человек («я») может задать Богу множество «безответных» вопросов, но не хочет ставить Его в неудобное положение.

Пожалуй, самое интересное у Мира — это использование мотива *каямат* в стихах на тему поэзии, что стало новаторством в индо-персидской поэтической традиции. Эта категория стихов связана с «бунтовскими» настроениями поэта, которые проявляются в рассмотренных выше строках.

Сам Мир постоянно подчеркивал «шумовой» характер своих газелей. Слово «шум» (*shor*) часто встречается у Мира в смысловой связке со словом «стих» (*she’p*), а эпитет «смятение» (*shorangez*) сопровождает его.

*har varaq har ṣafḥe meñ ik she’r-e shorangez hei
‘arṣa-e maḥshar hei ‘mere bhī dīvān kā* [Mir Taqī Mir, 1968, 5:1436]

На каждой странице, в каждом *ше’ре* есть строка, вызывающая смятение.
Место для *махшара* есть и в моем диване!

При этом природа шума, произведенного стихами Мира, часто соотносится с понятием *каямат*, о чем можно судить даже по переводам:

Хотя я и затворник среди поэтов, Мир,
Шум *каямата* моих стихов охватил всю землю! [Mir Taqī Mir, 1968, 1:26]

Куда ни посмотрите — встретится мой стих, возбуждающий смятение.
Словно шум *каямата* поднимается в моем *Диване*! [Mir Taqī Mir, 1968, 5:1436]

И еще один *ше’р* Мира на поэтическую тему с употреблением мотива *каямат*, связанный с весьма необычной ситуацией:

*qayāmat ko jurmāna-e sha’irī par
mire sar pe merā hī dīvān mārā* [Mir Taqī Mir, 1968, 5:1436].

В день *каямата* в виде штрафа за [мои] стихи
Били меня по голове моим же *диваном*!

Удивительный для поэта XVIII в. образец «черного юмора», объектом которого является сам поэт! На первый взгляд, в *ше’ре* слово *каямат* имеет значе-



ние термина, ибо речь идет о заслуженном наказании за плохие стихи. Но что за картина: поэта лупят по голове его же сборником стихов! Вполне очевидно, что в этом ироническом стихе слово *каямат* поэт употребил в одном из его словарных значений «беда; катастрофа» — ведь *каямат* наступил лишь для незадачливого поэта!

Мотив *каямат* в газелях Галиба

Мирза Галиб (1797–1869) — «великий столп поэзии урду», — также многократно разрабатывает мотив *каямат*, по-галибовски углубляясь в философию жизни человека и его сущности:

hei ādmī bajā-e khud ik maḥshar-e khayāl
ham anjuman samajhte heiñ, khilvat hī kyūñ na ho [Ghalib, 1958, 118]²².

Человек сам по себе — место сборища мыслей в Судный день
Мы считаем [это] собранием, даже если это — лишь одиночество.

В языке урду слово *maḥshar* имеет два значения: 1) кораническое — как «место сбора людей в Судный день» и 2) «суматоха, паника». В изафетной конструкции *maḥshar-e khayāl* задействованы оба значения. Идея стиха в том, что ум человека представляет собой *maḥshar*, где собираются вместе «мертвые» мысли, то есть забытые или потерянные, но теперь ожившие. Среди них есть хорошие и плохие, малые и великие и т. д., из-за чего создается картина неразберихи и сумбура в мыслях. Размышляя о природе человеческого мышления, поэт наиболее выразительной находит метафору *maḥshar*, непосредственно связанную с понятием *каямат*.

Ше’р одной из популярнейших газелей Мирзы Галиба филологи называют «тематическим» ответом на приведенный выше стих Абру, несмотря на другой размер и ритм. Этот стих Галиба приводится как пример «недосягаемой простоты» (*sahl-e mumtana*)²³, а вторая строка (*мисра’*) вошла в качестве афоризма в язык урду.

kahūñ kis se meiñ ki kyā hei shab-e ḡham burī balā hei
mujhe kyā burā thā marnā agar ek bār hotā [Ghalib, 1958, 43].

Кому мне рассказать о ночных страданиях — это страшная беда,
Я обрадовался бы смерти, случись она лишь однажды!

Известный комментатор Галиба Бехуд Дихлави так излагает идею *ше’ра*: «Поэт говорит: “В течение ночи скорби я вынужден умирать тысячи раз. Я переносу страдания смерти, но при этом не умираю”. Как превосходно он

²² При цитировании стихов Галиба цифра в квадратных скобках означает номер газели в *Диване*.

²³ В средневековых персидских поэтиках содержится разъяснение этого термина. Например, Ватват пишет: «*Сахл-е мумтана* — это стихи, которые кажутся легкими, но подобные им сложить трудно» [Ватват, 1985, с. 170]. Подробнее об «искусстве недоступной простоты» см.: [Пригарина, 1999, с. 180–184].



показал, что ночь скорби превосходит смерть!» [Bekhud Dihlavi, 1934, с. 43]. Ночные страдания любви Галиб называет «страшной бедой» (*burī balā*) — термином, который является синонимом одного из словарных значений слова *каямат*.

Оплакивая в газели смерть своего приемного сына и любимого ученика Арифа, Галиб в одном *ше'ре* дважды использует слово *каямат*: как религиозный термин (в первой строке) и как метафору предельного горя (во второй), добавив ироничное «Прекрасно!»:

Jāte hue kahte ho qayāmat ko mileñge
Kyā khūb qayāmat kā hei goyā koī din aur [Ghalib, 1958, 66].

Уходя, говоришь: «Встретимся, когда наступит каямат!»
 Прекрасно! Будто бывает другой день *каямата*!

Для одного из популярнейших поэтов своей эпохи Момина (1800–1852) Судный день — нечто далекое от реальности, а традиционное поэтическое упоминание о нем как о «дне встречи» звучит для влюбленного насмешкой.

jit'an-e waṣl-e ḥur se keisā jalā diyā
roz-e jazā kā zikr jo mahfil meñ shab kiyā [Momin Khan Momin, 1971, p. 64]

Спалили мне душу насмешки над [надеждой] на свидание с гурией,
 Вчера вечером при [всем] собрании упомянули о Судном дне.

Мотив *каямат* в современной поэзии урду

В поэзии урду XX–XXI вв. употребление слова *каямат* встречается не реже, чем в поэзии предыдущих времен. Широкий диапазон его использования словно вобрал в себя в сжатом виде варианты предыдущих времен. *Каямат* появляется как лексическая единица в самых незамысловатых стихах и как поэтический мотив в «серьезной» — от философской до общественно-политической — лирике. Так, например, в один из сборников стихотворений известного индийского поэта Сахира Лудхианви (1921–1980) включены его слова некогда популярной песенки со знакомым сюжетом:

terā intizār karūñgā qayāmat tak
khudā kare ki qayāmat ho aur tū ā jāe [Sahir Ludhianvi, n. d., p. 145].

Буду ждать тебя до *каямата*,
 Дай Бог, чтобы наступил *каямат*, и ты пришла бы!

Пакистанский поэт Насир Казми (1925–1972) был известен своим трепетным отношением к природе, дарившей поэту минуты радости и вдохновения. Его газельные строки буквально пестрят пейзажными мотивами. В одном из таких *ше'ров* мы встречаем знакомый *таркиб роз-е-жазā*:

sūraj sar pe ā pahuñchā
garmī hei yā roz-e-jazā [Nasir Kazmi, 1992, p. 82]



Солнце нависло над головой,
Это — [дневной] зной или день Суда?

В этом предельно простом *ше'ре* выразителен «образ зноя». Полуденный зной ассоциируется у Насира Казми с днем Суда, а конкретнее — с одним из его признаков, с палящим солнцем *каямата*. Наверное, невозможно более осязаемо передать в двух коротких строках атмосферу нестерпимого зноя при помощи лишь одного художественного приема — сопоставления с днем Суда, т. е. с *каяматом*.

Пожалуй, достойным завершением разговора о мотиве *каямат* могут служить стихи выдающегося поэта урду XX в., пакистанца Фаиза Ахмада Фаиза (1911–1974), хорошо известного отечественным любителям восточной поэзии по многочисленным сборникам переводов его стихов на русский язык.

В поэзии урду веками культивировалось умение поэтов наполнять канонические мотивы индивидуальным содержанием. Так и в произведениях Фаиза множество коранических аллюзий и мотивов, переведенных на язык «фаизовского» стиха. Этот язык можно соотнести с метафорическим кодом, известным и понятным самому поэту и его аудитории. Фаиз — продолжатель классической традиции поэзии урду, но, несмотря на традиционную образность и лексику, стихи Фаиза звучат современно. Огромная аудитория почитателей поэзии Фаиза узнает в ней события нынешней эпохи, на которые откликается поэт.

Название одного из поэтических сборников Фаиза — «На краю Синайской пустыни» (*Sar-e vādī-e sīnā*, 1971). Многие стихотворения в нем содержат аллюзии на события, упомянутые в Коране, а мотив Дня Суда проходит лейтмотивом по всему сборнику. Одно из программных стихотворений называется «Пламя солнца Судного дня»²⁴ (*Khūrshīd-e maḥshar kī lau*). Солнце Судного дня стало для Фаиза емким образом, отражающим его политическую и гражданскую позицию, веру в справедливость, надежду на лучшее завтра. В стихотворение Фаиз вкладывает свои размышления и делает это в свойственной ему манере, используя традиционную образность индо-персидской поэзии: «еще много ран будет нанесено бьющемуся в агонии», «не одну пустыню придется пересечь путникам», «еще много стрел в колчане убийцы». Но однажды наступит день, когда «на челе солнца *каямата*» «засверкают начертанные кровью имена героев» — тех, в «море крови» которых утонут «все горести и беды сегодняшнего дня», а «пламя солнца *каямата* спалит все зло на земле».

dūr kitnī hei khūrshīd -e maḥshar kī lau
āj ke dīn na pūcho mire dosto [Faiz, 1971, p. 101]

Как далеко еще пламя солнца Судного дня?
Об этом не спрашивайте, друзья мои, сегодня!

²⁴ Под этим названием стихотворение вошло во все сборники переводов Фаиза на русский язык.



Несмотря на сопоставление негативов современного мира со страданиями, ожидающими людей во время *каямата*, *таркиб* «пламя солнца Судного дня», как и день *каямата*, приобретают в стихотворении Фаиза положительную коннотацию. Сам *таркиб* является сложной (составной) метафорой, в которой его значение выражается комбинацией метафор. Первый компонент *таркиба* «пламя» (синоним слова «огонь») как простая метафора может символизировать разрушение и хаос; опасность; гнев; страсть; возрождение и обновление. Вторым компонент «солнце Судного дня» рассматривался ранее. Метафора Фаиза вобрала в себя все значения обоих компонентов. В поэзии урду возник новый, современный образ понятия *каямат*.

Заключение

Как можно было проследить на наглядных примерах, в стихах поэтов урду коранический термин *каямат* в процессе развития превратился в «многоуровневую» (как простую, так и сложную) поэтическую метафору. Стихотворцы разных эпох с большим искусством используют слово *каямат* и элементы его лексико-семантического ряда, постоянно дополняя его внесением арабско-персидских заимствований и лексем родного языка.

Анализ приведенных примеров помогает убедиться в том, насколько разнообразно и художественно развитым оказался мотив *каямат* в поэзии урду.

Список литературы / References

1. Васильева Л. А. *Становление газели урду. У истоков жанра*. М.: ИВ РАН, 2015 [Vasilyeva L. A. *The formation of Urdu ghazal: the origins of the genre*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2015 (in Russian)].
2. Васильева Л. А. Выдающийся филолог Индии Ш. Р. Фаруки. *Вестник ИВ РАН*. 2023а. № 2. С. 95–105 [Vasilyeva L. A. The outstanding philologist of India S. R. Faruqi. *Vestnik Instituta vostokovedenija RAS (Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences)*. 2023a. No. 2, pp. 95–105 (in Russian)].
3. Васильева Л. А. *Причуды любви. Поэзия и жизнь Мира Таки Мира*. М.: ИВ РАН; 2023b [Vasilyeva L. *Whims of Love. Poetry and Life of Mir Taqi Mir*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2023b (in Russian)].
4. Ватват, Рашид ад-Дин. *Сады волшебства в тонкостях поэзии*. Пер. с перс. яз., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Наука; 1985 [Vatvat, Rashidad-Din. *Gardens of Glamor in the Subtleties of Poetry*. Transl. from Persian, research and comment. by N. Yu. Chalisova. Moscow: Nauka, 1985 (in Russian)].
5. *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Восточная литература, 1963 [Quran. Transl. and comment. by I. Yu. Krachkovsky. M.: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
6. Пригарина Н. И. *Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики)*. М.: Восточная литература, 1999 [Prigarina N. I. *Indian Style and its Place in Persian Literature (Poetics Related Problems)*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999 (in Russian)].
7. Пригарина Н. И. Жизнь слова: мотив в персидской литературе. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 2: *Письменные памятники*



- Востока: проблемы перевода и интерпретации. М.: ИВ РАН, 2017. С. 223–242 [Prigarina N. I. Life of the Word: Motif in Persian Literature. *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the RAS*. Issue 2: *Written Monuments of the East: Problems of Translation and Interpretation*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2017, pp. 223–242 (in Russian)].
8. Пригарина Н. И., Васильева Л. А. Первая газель «Дивана Галиба». *Ориенталистика*. 2021;4(5):1323–1351 [Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. The first ghazal of the "Divan of Ghalib". *Orientalistica*. 2021;4(5):1323–1351 (in Russian)].
 9. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригарина и А. С. Рапопорт. М.: Садр, 2012 [Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by N. I. Prigarina, A. S. Rapoport. Moscow: Sadra, 2012 (in Russian)].
 10. Bekhud Dihlavi, Sayyid Vahidud-Din. *Mirātul-ghālib (A Mirror of Ghalib)*. Calcutta: Usmaniya Book Depot, 1934.
 11. Faiz, Ahmad Faiz. *Sar-e vadi-e sina (On the edge of the Sinai desert)*. Karachi: Pak Publishers Limited, 1971 (in Urdu).
 12. Faruqi, Shamsur Rahman. *She'r-e shorangez*. Jild 1 (Lines that evoke confusion. Vol. 1). Delhi: Qaumi Taraqqi Urdu Board, 1990 (in Urdu).
 13. Ghalib, Mirza. *Divān-e Ghālib-e Urdū. Nuskha-e 'Arshī (Tartīb-o-taṣhrīḥ Imtiyaz Ali Arshi)*. Aligarh: Anjuman-e Taraqqi-e Urdu, 1958 (in Urdu).
 14. Kalim, Sayidullah. *Urdū ghazal kī tahzībī-o-fikrī buniyād (Cultural and philosophical foundations of Urdu ghazal)*. Lahore: Vaqar Publication? 2005 (in Urdu).
 15. Mir Taqi Mir. *Kulliyat-e Mir. Mukammal che divan, ghazaliyat*. Tartib Zilla Abbas Abbasi (*Complete collection of six Divans, ghazals*. Comp. Zilla Abbas Abbasi). Delhi: Ilmi Majlis, 1968 (in Urdu).
 16. Momin Khan Momin. *Kulliyāt-e Momin*. Allahabad: Ram Narayan Lalbini Madhu, 1971 (in Urdu).
 17. Nasir Kazmi. *Divan*. Lahore: Fazlhaq and sons Publishers, 1992 (in Urdu).
 18. Sahir Ludhianvi. *Gāte jāe banjara (Keep singing, gypsy)*. Delhi: Star Publishers, n. d. (in Urdu).
 19. Sahir Lakhnavi. *Talmīḥāt-o-muṣṭaliḥāt (Terms and idioms)*. Lucknow: Nami Press, 1986 (in Urdu).
 20. *Urdu Shā'irī kā Intikḥāb (Martaba Kalimuddun Qadri Zor)*. New Delhi: Sahitya Academy, 1960 (in Urdu).

Информация об авторе

Васильева Людмила Александровна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела литератур народов Азии, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; ludvas55@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Информация о статье

Статья поступила в редакцию 03.03.2025; одобрена рецензентами 24.03.2025; принята к публикации 28.03.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Ludmila A. Vasilyeva — Ph. D. (Philol.), Leading Research Fellow at the Department of Asian peoples' Literature, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; ludvas55@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 03.03.2025; approved after reviewing 24.03.2025; accepted for publication 28.03.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

CHRONICLE НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Events in world science
Обзор конференции



CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья

Филологические науки

УДК 94(063)(540+5)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-340-353>

**XIV Ежегодная международная конференция
«Рериховские чтения». «Древняя и средневековая
Индия и Центральная Азия. История. Филология.
Культура»**

Елена Валерьевна Тюлина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>

Аннотация. Данная статья представляет собой обзор ежегодной конференции «Рериховские чтения», в которой традиционно участвуют те ученые, чьи работы тематически, территориально и хронологически соответствуют научным интересам Ю. Н. Рериха. Это прежде всего индология, тибетология, религиоведение, история культуры, что нашло отражение в названии чтений: «Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия. История. Филология. Культура». Как и в прежние годы, на чтениях в основном выступали исследователи древних и средневековых текстов: эпоса, литературных и философских произведений, индийских трактатов по грамматике, теории поэзии и изобразительного искусства, правовых текстов. Темы ряда докладов были связаны с исследованием произведений изобразительного искусства и архитектуры Индии и Тибета. Работу конференции завершили ученые, занимающиеся изучением архивных материалов и научной деятельности Ю. Н. Рериха.

Ключевые слова: тибетология, индология, перевод и интерпретация текстов, Ю. Н. Рерих

Для цитирования: Тюлина Е. В. XIV Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия. История. Филология. Культура». *Ориенталистика*. 2025;8(2):340–353. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-340-353>.



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



CHRONICLE

Tyulina E. V. LXIV George Roerich Annual International Meeting
Orientalistica. 2025;8(2):340–353

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-340-353>

LXIV George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia. History. Philology. Culture)

Elena V. Tyulina

*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>.*

Abstract. The article provides a review of the George Roerich Annual International Meeting, which is attended by the scholars whose work is thematically, geographically, and chronologically related to the research interests of George Roerich (russ.: Yurii Nikolaevich Rerikh). These interests are primarily comprise the Indian studies, the Tibetan studies, religious studies, and cultural history. This is also reflected in the conference's title: "Ancient and Medieval India and Central Asia: History. Philology. Culture". Similarly to the previous years, the conference were mainly attended by the scholars who work on ancient and medieval texts, such as epics, literature and philosophy, Indian treatises on grammar, theory of poetry and fine arts, legal texts. The topics of several papers were related to the study of fine arts and architecture in India and Tibet. In conclusion, there were talks given by the scholars who works on archival materials, which reflect the life and scholarly output of George Roerich.

Keywords: Tibetology, Indology, translation and interpretation of texts, Yu. N. Roerich

For citation: Tyulina E. V. LXIV George Roerich Annual International Meeting (Ancient and Medieval India and Central Asia. History. Philology. Culture). *Orientalistica*. 2025;8(2):340–353. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-340-353>.

9–11 декабря 2024 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LXIV Рериховские чтения «Древняя и средневековая Индия и Центральная Азия. История. Филология. Культура». Конференцию открыла В. В. Вертоградова (ИБ РАН) со вступительным словом от организаторов. Она рассказала об истории чтений и высказала некоторые пожелания, касающиеся дальнейшей их работы, в частности, она предложила посвящать конференцию какой-нибудь одной научной проблеме, которая могла бы заинтересовать большинство участников.

С первым докладом «Посох Чанакья» выступил А. А. Вигасин (ИСАА МГУ). Он отметил, что в повествовании о ранней истории государства Маурьев «Чанакья-Чандрагупта-Катхае», главным героем является не сам родоначальник династии, а его советник — брахман Чанакья. Это связано с привычным для индийской традиции представлением о соотношении политической власти (*кшатра*) и жречества (*браhma*). В древних текстах легендарный Чанакья



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



описывается как «гневливый брахман» — традиционный образ санскритской словесности. Важным атрибутом подобных персонажей является посох, который воспринимался как знак причастности к тайному знанию. Легенда не сообщает нам о том, как выглядел посох Чанакьи. Однако в «Натъяшастре», где описывается театральный реквизит, посох брахмана (*видушаки*) сравнивается с извивающейся змеей. Ассоциация посоха со змеей объясняет то, что и сам Чанакья уподоблялся змее. Докладчик коснулся также проблемы интерпретации имени Куатили, легендарного автора «Артхашастры», который в начале нашей эры мог отождествляться с Чанакьей. Существует мнение, что Куатилья — второе имя Чанакьи. Докладчик предположил, что это не имя собственное, а прозвище. Оно связано со словом *кутила*, или *кутилака*. Именно так назывался изогнутый посох брахмана (по-русски, клюка).

Доклад Н. А. Корнеевой (независимый исследователь) «Новый поворот традиции шраута: «Сагничит трисахасра атиратра сомаяга, 2024» в Западной Бенгалии» был посвящен обряду *сомаяга* (*somaūāga*), который проводится согласно древнейшей ведийской традиции ритуалов *шраута*. Докладчицу прежде всего интересовали изменения этой традиции, происходящие в наши дни. Она проанализировала сходные жертвоприношения, которые проводились в Махараштре, Андхре и Керале начиная с 1975 г., и пришла к выводу, что произошло резкое увеличение аудитории, к которой апеллирует данный обряд. В древние времена ведийские ритуалы шраута проводились на частной территории или в брахманских поселениях *аграхарах* (*agrahāra*), где помимо выполняющих обряды участников могли присутствовать лишь приглашенные гости, однако в середине прошлого века ситуация изменилась. Эти изменения в основном связаны с финансированием, изменением роли *яджаманы* и целей жертвоприношения. Новый поворот традиции шраута докладчица видит в обряде «Сагничит трисахасра атиратра сомаяга», который проводился в 2024 г. в Западной Бенгалии. По ее мнению, одним из самых важных отличий этой *сомаяги* была образовательная цель данного жертвоприношения.

Т. В. Лучина (ИБ РАН) в докладе «Покаяние (*prāyaścitta*) и наказание (*daṇḍa*) в дхармасутрах» отметила, что говорить о древнеиндийском праве мы можем относительно условно, ведь в нашем распоряжении имеется только религиозная литература (прежде всего, дхармашастры), в которой собственно правовой материал дается вместе с описанием самых разных правил поведения (обрядов, приема пищи и т. д.). Докладчицей был поставлен вопрос о соотношении институтов покаяния (*prāyaścitta*) и наказания (*daṇḍa*), разделение которых прослеживается уже с самых ранних текстов о дхарме. Слово *prāyaścitta* изначально использовалось в ведийских текстах (брахманах) для обозначения исправлений ошибок в совершенном ритуале, позднее же, в дхармасутрах и шастрах, слово стало использоваться в значении покаяния, искупления. Покаяние подразумевало совершение различных аскез, дарений, а иногда и доведение до смерти. Все эти наказания присуждал наставник, а степень их суровости зависела от варны древнего индийца. Так, самые тяжелые аскезы полагались брахманам. Основное же значение слова *daṇḍa* — «палка, посох», а в литературе о *дхарме* и *артхе* это слово обозначает наказа-



ние, налагаемое, прежде всего, царем: это штрафы, телесные наказания, клеймение, смертная казнь.

Наличие двух институтов может привести к мысли о существовании религиозных и светских наказаний в Древней Индии. Однако при анализе текстов докладчица пришла к выводу, что, как и в любом древневосточном обществе, эти две категории наказаний не поддаются строгому разделению. Об этом, например, свидетельствует то, что смертной казни для нарушителя приписывается очистительная сила.

А. В. Молина (ИКВИА НИУ ВШЭ, ИМЛИ РАН) в докладе «Похищение и возвращение жен в древнеиндийском эпосе и параллели в древнегреческих сюжетах» показала, что похищение жены в индийских текстах описывается в тех же терминах, что брак типа *ракшаса* (*rākṣasa*), считавшийся законным и предполагавший сражение с семьей невесты, а затем ее увоз. В «Законах Ману» и других источниках брак *ракшаса* был предписан варне кшатриев. Функция кшатрия как защитника зависела от наличия у него силы (*virya*). Поэтому дхарма кшатрия разрешает и поощряет использование силы и жестокости в битве для получения желаемого, однако не допускает кражи чужого имущества без битвы. Те формы брака, которые предполагают дарение дочери отцом жениху, в некоторой степени противоречат дхарме кшатрия. В «Махабхарате» (*Mbh* 1. 96. 1–5; *MBh*, 1, 211, 21–23) два вида брака — *ракшаса* и *сваямвара* (*svayamvara*), основанный на соревновании и испытании, — упоминаются как лучшие для кшатриев, поскольку не предполагают принятия девушки в дар. Докладчица подробно рассказала об особенностях этих форм брака и сравнила их с описанием похищений невест в древнегреческих сюжетах. Она пришла к выводу, что, поскольку отсутствуют тексты периода формирования древнегреческого эпоса, которые в четкой форме выражали бы социальные нормы и обычаи, нельзя считать, что у греков были такие же представления о формах брака, как в древней Индии.

Н. В. Александрова (ИВ РАН, ИКВИА НИУ ВШЭ) в докладе «Сюжет “обращения братьев Кашьяпов” в “Сутре о благом явлении царевича”»: неожиданные повороты» рассмотрела один из важных сюжетов буддийской агиографической литературы — обращение в буддизм братьев Кашьяпы, брахманов-подвижников, живущих в лесу Урувильва недалеко от места просветления Будды. Этот сюжет, присутствующий в целом ряде нарративов, обнаруживает вариативность и определенные тенденции в своих изменениях. Особое внимание докладчица уделила китайским переводам ранних сутр, поскольку они сохранили варианты агиографических повествований, которые содержались в утраченных для нас текстах на индийских языках. Она показала, что в «Сутре о благом явлении царевича» сюжет обращения Кашьяпов совершенно иначе стоит в схеме перемещений Будды в его странствиях после просветления, что дает новый взгляд на историю развития житийной литературы буддизма.

В докладе «Традиционные индийские классификации: образцовые, удобные, проблематичные» С. С. Тавастшерна (СПбГУ) отметил, что нет ни одной области знания, в которой бы индийцы не стремились классифицировать материал, и мы находим множество классификаций в научной и околонучной индийской литературе, главным образом древней. В текстах нет выработки



теоретической базы этих классификаций, системы понятий, лежащих в их основе. Однако иногда удачно составленные классификации дают более объемное представление о предмете, чем развернутое определение. В сообщении докладчик рассмотрел несколько классификаций, в основном взятых из древнеиндийского языкознания, которое в Индии считалось эталоном научного знания: 1) полный перечень синтаксических глагольных корней (*dhātupāṭha*), где представлено примерно 2300 корней; 2) знаменитую классификацию фонем санскрита, которая приписывается Катъяяне, составленную преимущественно на научных принципах; 3) классификацию четырех типов сложных слов (комполит) у Патанджали; 4) классификацию четырех типов женщин в «Камасутре» Ватсьяны, которая строится на тех же принципах, как и классификация комполит; 5) классификацию из области метрики, восходящей к Пингале (I–II вв. до н. э.).

Тему классификаций продолжила С. О. Цветкова (СПбГУ), выступившая с докладом «Индийские классификации: принципы различения поэтических украшений (*аланкар*)». Она рассказала о проблеме выделения смысловых поэтических украшений (*аланкар*) в качестве самостоятельных фигур и особенностях их классификации. В основе различения *аланкар* лежит сформулированный еще Бхамахой в его труде «Кавьяаланкара» принцип «непрямого высказывания» (*вакрукти*). Согласно ему, поэзия сама не может изложить свой предмет непосредственно, прямо. Поэтому используются специфические способы, дающие возможность непрямого выражения авторского замысла, который сам по себе — нечто невыразимое. Он может быть лишь уловлен, понят, и передать его можно лишь с помощью особых технических средств — *аланкар* («украшений»), или поэтических фигур. Позднее аланкаравадины (X–XI вв.) распространили этот принцип на все способы художественной выразительности в поэзии: он был определен как «красота» или «удивительность», что отличает поэзию от обыденной речи и другой словесности. Был создан канон поэтических украшений, впоследствии превратившийся в чрезвычайно разветвленную систему. При этом теоретически возможности выделения видов и разновидностей поэтических украшений бесконечны. Докладчица проиллюстрировала это на примерах определения трех *аланкар*, основанных на сравнении и похожих по структуре: *нидаршаны*, *дриштанты* и *артхантараньясы*. Скрытый поэтический замысел этих поэтических фигур можно понять только с помощью примеров из поэзии, т. е. на практике. Мало того, только эти примеры определяли место поэтических украшений в системе классификаций. По мнению докладчицы, в этом беда данной системы определения *аланкар* и вообще возможности их выделения среди других фигур.

Теории поэзии был также посвящен доклад Н. Р. Лидовой (ИМЛИ РАН, онлайн) «“Наука поэзии” (Кавьяшастра) в трудах ранних аланкариков». Она рассмотрела теоретические представления о поэзии, представленные в трудах ранних аланкариков — Бхамахи (VII в.) и Дандина (VIII в.), являющихся создателями нового научного жанра, который можно определить как *кавьяшастра* (наука о поэзии).

М. Д. Минаева (ИКВИА НИУ ВШЭ) в докладе «Ирония в пьесе Ватсараджи “Киратарджуния”» (XII в.) рассказала о применении редкого для санскритской



драмы литературного приема — иронии. Понятие «ирония» описывалось в античных поэтических и риторических трактатах, и окончательно представление о ней сформировалось в работах римского ратора Квинтилиана (I в.). В санскритской поэтической традиции ближайшая к иронии *аланкара* — *вьяджастути* (*vyājastuti*, букв. «ложная похвала») или просто *вьяджа* (*vyāja*, букв. «обман»). У некоторых древнеиндийских теоретиков ирония представлена как частный случай «поэзии скрытого смысла» *дхвани* (*dhvani*). Так в трактате «Дхваньялока» («Свет дхвани», IX в.) Анандавардханы есть примеры *дхвани*, по своей форме и теме очень напоминающие примеры *вьяджастути* из других поэтических трактатов. В пьесе «Киратарджуния» использование иронии обусловлено особенностями жанра *вьяйюга* (*vyāyuga*), предполагающего препирательство двух воинов-соперников. Отдельные случаи иронии легко распознаются с помощью соответствующих ремарок, а другие приходится выводить из контекста и содержания строфы или прозаического фрагмента, украшенного этим приемом. Используя наиболее наглядные примеры, докладчица показала, что в исследуемой пьесе иронии достаточно много, и дала описание ее основных видов.

В докладе «Принципы построения верениц древнеиндийских имен в “Вишнусахасранама” (“Махабхарата” XII.135)» М. Ю. Гасунс (независимый исследователь) показал, что «Вишнусахасранама» представляет собой яркий образец подвида гимнов-*стотр*¹, жанра «сто или тысяча имен божества». Она является важным источником для углубленного понимания древнеиндийской традиции наречения имен, однако прежде не переводилась ни в ленинградском, ни в ашхабадском изданиях русского перевода «Махабхараты». Принципы бытования эпитетов в гимне существенно отличаются от остальных образцов жанра имяславия в «Махабхарате», хотя большая часть имен встречается и за пределами «Анушасанапарвы» («Книги о наставлениях»), в которую входит исследуемый текст. Эпитеты в *стотре* часто описывают абстрактные качества и ипостаси первопринципа Вишну. Среди тысячи имен Вишну мы встречаем десятки повторов. Но в контексте рядом стоящих имен они всегда обретают оригинальное истолкование, что отчетливо видно из средневекового традиционного комментария Саяны. Особое внимание в докладе было уделено этимологии и мифологии, разным пластам толкования семантических «пучков» имен (выстраивая в ряд или, наоборот, создавая антонимические пары), созвучию и значимости особой очередности имен.

А. Г. Гурия (ИСАА МГУ) в докладе «Тема леса в поэтических антологиях Бхартрихари и Видьякары» показала, что в индийской культуре существовала оппозиция между лесом и дворцом / дворцовым парком. Если первый воспринимался как локус подвижничества и был связан с жизнью отшельников, то второй представлялся как мир мирских утех и соблазнов. Это были два полярных, противопоставленных друг другу мира, каждый со своим набором ценностей и интересов, получающим противоположную оценку в мире другом. Об особенностях таких представлений неоднократно рассказывала в своих выступлениях Юлия Марковна Алиханова и посвятила им прекрасную статью

¹ *Стотра* (*stotra*) — «хвалебная песня, гимн». Литературный жанр индийских религиозных текстов.



[Алиханова, 2008]. Докладчица подробно рассмотрела «лесную» тему у Бхартрихари (первая половина I тыс. н. э.) в сборнике «Шатака-траям» и показала, что за двумя противоположными топосами стоят две разные традиции — шраманская поэзия, в генезисе тесно связанная с буддийским каноном, и придворная поэзия. Тема леса также присутствует в сборнике Видьякары «Субхашита-ратна-коша» (XI в.), носящем преимущественно светский характер. У Видьякары докладчица нашла лишь следы старых мотивов, традиционно связанных с темой леса: образ подвижника, уход от мира как свобода от унижений и бедности. Однако она отметила периферийный статус этих тем по сравнению с сезонной и пейзажной лирикой и показала, что у Видьякары противопоставление леса и дворца / дворцового парка как места призрачного мирского счастья оказывается почти снято. Вероятной причиной этого докладчица считает прекращение реальной практики ухода в одинокое отшельничество в леса, замена ее жизнью в монастыре.

Особенностям перевода индийских текстов был посвящен доклад *М. В. Леонова* (независимый исследователь) «Микушевич как переводчик санскритской поэзии». Он рассказал о замечательном переводчике *В. Б. Микушевиче* (1936–2024) и о его работе по переводу фрагментов из «Рождения Кумары» Калидасы и «Гитаговинды» Джаядевы. Хотя эти переводы были сделаны по подстрочникам *С. Д. Серебряного*, но изучение особенностей санскритских стихов, их звучания и большой поэтический талант позволили Микушевичу создать прекрасные переводы. Докладчик проанализировал его подход к передаче особенностей санскритского текста средствами русского языка, а также рассмотрел достоинства и недостатки перевода поэтического произведения с подстрочника.

Исследование философии Индии была представлено на чтениях докладом *В. К. Шохина* (ИФ РАН) «Ведантийско-буддийский полемический диалог в «Брахмасутрабхашье» в контекстах компаративной философии и традиционной индийской культуры». Он был посвящен полемическому блоку основного труда основателя адвайта-веданты Шанкары (VII–VIII вв.) — комментария к «Брахма-сутрам», в котором излагаются и подвергаются критике буддийские школы (II.2. 18–32) после дискуссий с санкхьей, вайшешикой и перед критикой джайнской философии.

Конкретно представлена дескрипция и оценка дискуссии Шанкары со школой буддийского идеализма йогачары-виджнянавадой (II.2.28–30). Вначале выстраиваются буддийские аргументы в пользу учения о том, что существуют только функции сознания при отсутствии внешних для сознания объектов, а затем Шанкара их дезавуирует, апеллируя к здравому смыслу, а также к тому, что можно обозначить как закон достаточного основания, и обнаруживая внутренние противоречия у своих оппонентов. Доктрина виджнянавадинов разительно напоминает радикальную идеалистическую революцию Джорджа Беркли, а Шанкары — отчасти реабилитацию экстраментальных объектов у Канта, оппонента этой революции. Контексты же этой дискуссии складываются из изначально агональной индийской ментальности, полемического канона составления любого философского (и не только) средневекового комментария и ассоциаций с индийской драмой.



На чтениях традиционно выступают ученые с докладами, посвященными не только Индии и Тибету, но и другим регионам, входивших в круг научных интересов Ю. Н. Рериха. *Б. У. Кутин* (ИВ РАН) в докладе «Буддизм в Восточном Туркестане» рассказал об истории и особенностях буддизма в этом историческом регионе Центральной Азии. Он показал, что манихейство и буддизм имели значительное влияние в Уйгурском каганате, который в 745–840 гг. существовал на территории современной Монголии. После разгрома каганата киргизами в 840 г. уйгуры ушли в Восточный Туркестан: регионы Турфан, Куча, Ганьсу. Они стали воспринимать буддизм в его тохарском и согдийском вариантах, а также соприкоснулись с тибетской буддийской культурой. Одним из древнейших региональных буддийских центров было государство Гаочан. Известным буддийским центром был Хотан, имевший тесные связи с Кашмиром, источником буддийских текстов. Хотан стал торговым посредником между Китаем, Персией и Индией, отсюда буддизм распространился в Китай. Уйгурские правители также отправляли своих буддийских монахов ко двору династии Сун. По мнению докладчика, уйгуры сыграли важную роль в распространении буддизма в тангутском государстве Си Ся. Ко времени монгольских походов уйгуры сформировали свою собственную версию буддизма. Уйгурские монахи были первыми учителями буддизма среди монголоязычных народов, и прежде всего — среди ойратов, которые сохранили некоторые достижения своих духовных наставников.

Ю. И. Дробышев (ИВ РАН) в докладе «Угроза монгольских вторжений в Японию глазами Нитирэна» представил материалы, свидетельствующие о взглядах буддийского монаха и реформатора Нитирэна (1222–1282) на угрозу монгольского вторжения. Если японское общество XIII–XIV вв. относилось к монголам и к их невольным соратникам как к врагам, которым необходимо противостоять с оружием в руках, то Нитирэн увидел в монгольской опасности великую пользу для страны и народа, заслуженное наказание за приверженность Японии ложным учениям. Он рассматривал надвигающееся монгольское вторжение как зло, необходимое для удержания японского общества от греха «клеветы на Дхарму», пусть даже ценой гибели страны, которую он считал самой прекрасной на земле, но обреченной. По его мнению, монгольское нашествие было «подобно прижиганию, используемому для лечения болезней, или иглоукалыванию, которое исцеляет людей от хворей» [Stone, 2014].

А. А. Л. Солька (независимый исследователь, Лозанна) выступил с докладом «Кушанская этимология, поздние бактро-скифские царства и интересные элементы индо-парфянской нумизматики», посвященным исследованию монет и эпиграфических источников, содержащих сведения о кушанских и индо-бактрийских династиях. Он представил наскальные надписи из Кушана и рассмотрел графические и лексические различия между ними и другими текстами из того же географического региона. Докладчик также отметил специфику этого материала и рассказал о трудностях в установлении датировок и о его реальной хронологии.

Е. Г. Шалахов (ГБУ «Замок Шереметьева») в докладе «К проблеме происхождения варны кшатриев: культ воинской элиты в индоарийской традиции (по данным археологии и петроглифики)» проанализировал археологические



находки бронзового века, открытые на территории Северо-Восточной и Центральной Азии, иллюстрирующие существование в эпоху бронзы культа воинской элиты. Престижное древковое оружие, найденное в погребениях вождей азиатских кочевников рубежа III–II тыс. до н. э. и запечатленное в наскальном искусстве Монголии и Горного Алтая, снабжено элементами, подчеркивающими высокий социальный статус воинов-копейщиков. По мнению докладчика, здесь мы имеем дело с самыми ранними формами проявления кастового строя, уходящего корнями в древнейший пласт индоарийской традиции.

На Рериховских чтениях в этом году было непривычно много выступлений, посвященных теории искусства и искусствоведению.

В. В. Вертоградова (ИВ РАН) в докладе «Планиметрические модели тела человека в санскритских трактатах по искусству и в стенописи Аджанты» выделила некоторые особенности древнеиндийской теории живописи. В трактатах по живописи, в том числе в «Читрасутре» (первые века н. э.) [Вертоградова, 2014], описаны возможные позы и развороты (*стханы*) изображаемого тела. Учение о *стханах* несомненно связано с движениями танца и пантомимы, однако было разработано именно для изобразительного искусства и связано с необходимостью изображения многофигурных композиций на плоскости стены. В древности различали две *стханы* тела: непрямую, профильную, а позднее еще и третью — тыльную. Первоначально *стханы* служили для представления персонажей во фризовых композициях, которые были обращены к главному объекту, изображенному в центре (например, к фигуре царя). Если в архаических изображениях более значимый персонаж отличался своим большим размером, то с появлением представления о *стханах* все персонажи стали соразмерными, а их иерархия стала передаваться степенью разворота. Размещение персонажей должно было охватывать восемь частей света, а центральная фигура становилась девятой. Соответственно, в теории искусства появилось описание девяти *стхан*. При изображении круговой композиции на плоскости центральная фигура была представлена фронтально, а периферийные фигуры — с разной степенью разворотов. Изображения круговых композиций известны и в искусстве других древних культур (майя, древнеегипетской, византийской), однако именно в Древней Индии уже в первые века н. э. было создано цельное учение о способах изображения таких композиций, и ему посвящена отдельная глава в «Читрасутре». Это можно считать большим достижением индийской теории искусства. Докладчица проиллюстрировала теоретические положения этого учения на примере стенописи Аджанты и другого изобразительного материала.

Е. В. Тюлина (ИВ РАН) в докладе «Обряды “жизненного цикла” скульптуры по материалам пуран» показала, что в древнеиндийских и средневековых произведениях, посвященных художественному творчеству, прослеживается связь изобразительного искусства с культом предков. Так, в известном буддийском произведении «Читралакшана» появление живописи объясняется необходимостью создать образ умершего для его воскрешения. В трактатах, посвященных архитектуре и скульптуре, входящих в состав пуран (VI–XII вв.), мы встречаемся с представлением о том, что скульптурные изображения, подобно людям, рождаются и умирают. Для них совершают обряды, которые можно



условно назвать обрядами «жизненного цикла». В докладе было рассказано о ритуале освящения статуи, который, по представлениям индийцев, «оживлял» скульптуру. Тексты содержат также описание обрядов, служивших для прощания со статуями, которые с течением времени обветшали, получили разрушения, сделались неприглядными и поэтому подлежали уничтожению и замене. Если при «оживлении» статуи обряды служили для собирания воедино элементов, частей тела, органов и жизненных сил, то при прощании со статуей происходил обратный процесс — эти составные части как бы разбирались.

В докладе «О нарративной символике бронзовой фигурки танцующего Бала-Кришны» В. М. Немчинов (ИВ РАН) поднял проблему роли двухмерных и трехмерных иконографических изображений божеств в духовном и эстетическом коммуницировании в обществе. Оказываясь в живом пространстве социума, эти изображения канонизируются, что обеспечивает их мгновенную узнаваемость и принадлежность к конкретной исторической традиции. Высокий художественный уровень соответствия изображения канону осознается как ценность даже непосвященными зрителями, а для верующих и для посвященных в смыслы национального культурного наследия открыт эмоциональный диалог сопереживания, упования, уподобления, ламентации, мольбы и других сильных чувств. Если 2D изображения орнаментируют плоское пространство и создают иллюзию глубины, используя обратную перспективу, то 3D фигуры доступны круговому обзору, что приближает восприятие скульптурного изваяния к непосредственно осязаемому контакту. Именно с этих позиций докладчик рассмотрел фигурку танцующего с масляным шариком в руке Кришны, служащую воплощением детской озорной натуры, радости бытия и вечной молодости духа.

Ю. И. Елихина (Государственный Эрмитаж, СПбГУ) в докладе «Некоторые тхангка из коллекции Ю. Н. Рериха (Новые исследования)» отметила, что выдающийся востоковед Юрий Николаевич Рерих (1902–1960), начал собирать произведения тибетской живописи (тхангка) в 1923 г. во время экспедиции по Центральной Азии и продолжал заниматься этим всю жизнь. Докладчица рассказала о коллекции Ю. Н. Рериха, которая находится в разных местах: 26 тхангка были переданы в Государственный музей Востока, часть собрания находится в Музее Рерихов в Нью-Йорке, 44 тхангка хранятся в Эрмитаже, несколько произведений оказались в Музее Рерихов в Новосибирске, что-то осталось в Индии, и некоторые тхангка были проданы с аукциона в 2015 г. из квартиры Ю. Н. Рериха на Ленинском проспекте. В квартире на Ленинском проспекте имелось несколько изображений Будд: Сувикранта Джина, т. е. «Победитель очень совершенный покровитель», один из 35 Будд покаяния; Будда Учащий, одна из иконографических форм Будды Шакьямуни; Будда Майтрея; Будда Шакьямуни и шесть индийских учителей, изображение Шамбалы и ее царей. Еще две тхангка поступили в Новосибирский Музей Рерихов. На них изображены Будда Ратнападма, еще один из 35 Будд покаяния, и правитель Шамбалы, Манджушрикирти. Таким образом, в коллекции Ю. Н. Рериха были представлены разные буддийские образы. Докладчица показала, что некоторые из них использовал Н. К. Рерих при написании своих кар-



тин. Она предположила, что у Юрия Николаевича в коллекции имелась целая серия тхангка с образами Будд покаяния.

А. М. Пахомова (МГУ) в докладе «Феномен *jalasārīn* в архитектуре храмов Карнатаки древних и средних веков» показала сложные аспекты индийской иконографии, сосредоточенной вокруг мифических существ, которые воплощают в себе смесь различных природных элементов, особенно связанных с водой (*jalasārīn vyāla*). В докладе особое внимание было уделено изображениям *макары*. Используя индийские эпические тексты и пураны, докладчица показала символическую роль этих существ как олицетворение силы, защиты и плодородия и их значение для культурного и духовного наследия южноиндийского региона. Изображения *макары* в росписях Аджанты и архитектурных элементах храмов Карнатаки ею были рассмотрены не только как декоративные элементы, но и как носители сложных философских идей о гармонии и балансе вселенной.

Е. Г. Вырщиков (ИВ РАН) в докладе «Культ корзины у гондов, джайнская икона *аягапатта* и буддийский алтарь: еще раз о смене религиозной парадигмы в Древней Индии» провел сравнительный анализ племенного гондского ритуала [Mallebrein, 1993], джайнского культового предмета *аягапатта* и буддийских алтарных композиций. Он пришел к выводу об их общем происхождении от древнего неведийского ритуала (комплекса ритуалов). В процессе смены религиозной парадигмы в Древней Индии произошло замещение в ритуале Богини-Корзины изображением сидящего тиртханкары или Будды. Прочие элементы ритуала подверглись категоризации и были замещены *мāṅгалами*, «сокровищами» и иными «чудесными формо-образами». Впоследствии некоторые из них были заимствованы индуизмом и в качестве его элементов вошли в мировую массовую культуру.

В докладе «Морфология деревянной храмовой архитектуры Химачал-Прадеша (Индия)» Д. А. Рожнова (РГПУ) рассмотрела деревянную храмовую индуистскую архитектуру северного штата Индии Химачал-Прадеша. Первоначально архитектура Индии создавалась из дерева. Однако под влиянием различных факторов на большей части страны ее заменили каменные сооружения. В докладе было показано, что деревянная архитектура, сохранившаяся на севере Индии и в штате Керала на юге, имеет разительные отличия от каменной. До сих пор среди ученых нет единого мнения относительно происхождения данного феномена, что свидетельствует о сложности формирования индуистской архитектурной традиции Северной Индии. Докладчица выделила и описала характерные особенности деревянной архитектуры штата, отдельное внимание уделив проблеме классификации и стилистической специфике храмовых построек.

А. Г. Люлина (ИВ РАН) в докладе «Этимология и семантика цветообозначения “черный” в культуре Китая» последовательно рассмотрела четыре иероглифа с семантикой черной цвета, отражающие базовые понятия, которые использовались в китайских источниках для обозначения черного цвета: 黑、乌、玄、青. Помимо особенностей их употребления, докладчица затронула концептуальную составляющую представлений об элементе воды, который традиционно связан с черным, и рассказала о его месте в китайской космо-



нической теории (у-син). Отдельно ею был выделен цвет «цин» 青, который в этой системе соотносится все же с зеленым (или сине-зеленым) цветом, но в литературе употребляется и в значении черного цвета.

Роли древних верований и представлений о мире в современном искусстве был посвящен доклад Ч. О. Санчай (МГУ) «Синкретизм буддизма и шаманизма Тувы в живописи Шоя Чурука». Она рассказала о творчестве Ш. У. Чурука (р. 1967 г.), талантливейшего тувинского художника-живописца. Докладчица провела анализ его картин и показала, какие образы, восходящие к мировоззрению тувинцев, питают его искусство, какой зашифрованный смысл скрывается в его картинах.

Чтения завершились двумя докладами, сделанными на основе изучения архивных материалов и научного наследия Ю. Н. Рериха.

Д. А. Кораблин (ИВ РАН) в докладе «О письмах Ю. Н. Рериха из коллекции Д. Тарчина (Колумбийский университет, Нью-Йорк, США)» рассказал об архиве Дорже Тарчина — тибетца, известного не только как редактор и основатель одной из первых и наиболее заметных газет «Зеркало Тибета», выходившей с 1925 по 1963 г., но и как общественный деятель, отстаивавший независимость Тибета. Докладчик подробно остановился на пяти неисследованных и неопубликованных письмах Ю. Н. Рериха, написанных с 1942 по 1955 г. Их исследование позволяет уточнить некоторые подробности биографии Юрия Николаевича. Так, письма свидетельствуют о взаимодействии Ю. Н. Рериха с различными востоковедами и о его большом авторитете в их среде. Кроме того, письма подтверждают то, что между европейскими учеными и тибетским духовенством в это время происходило активное общение, и на основе этого диалога сформировалось космополитическое сообщество, обеспокоенное судьбой Тибета.

В докладе А. М. Шустовой (ИВ РАН) «Ю. Н. Рерих о происхождении монгольской письменности» были проанализированы работы Ю. Н. Рериха, посвященные истории развития монгольского языка. В них он подверг анализу тибетские и монгольские хроники, посвященные деятельности буддийского ученого Чойджи-одсера (1214). В частности, Юрий Николаевич установил год рождения Чойджи-одсера и подтвердил высказанное ранее мнение российского монголоведа Б. Я. Владимирцова и французского востоковеда П. Пеллиу о том, что этот ученый не создавал новое монгольское письмо. Тем не менее Чойджи-одсер проделал большую грамматическую и филологическую работу, переводя буддийские тексты на монгольский язык. Рерих считал его работу новаторской, а его вклад в развитие монгольского языка и монголо-тибетских культурных связей — значительным. Докладчица показала, что Рерих в своих трудах выделил этапы формирования монгольского литературного языка и отметил влияние на него работы по переводу тибетских буддийских текстов, он также проследил, как изменялся состав заимствованных тибетских слов в монгольском языке.

Всего на Рериховских чтениях выступили 27 докладчиков, представлявших разнообразные отрасли знания: филологию, историю, философию, искусствоведение, религиоведение. Как и в прошлые годы, тематика большинства докладов была связана с исследованиями Индии и Тибета. Однако ряд докла-



дов был посвящен и другим регионам, входящим в круг научных интересов Ю. Н. Рериха. Кроме того, в конце конференции прозвучали выступления, связанные с изучением архивных материалов, позволяющих добавить новые штрихи в картину жизни и научной деятельности Ю. Н. Рериха.

Список сокращений / Abbreviations

- ГБУ «Замок Шереметьева» — Государственное бюджетное учреждение культуры Республики Марий Эл «Замок Шереметьева», п. Юрино, Россия (Monument of architecture of republican significance “Sheremetev Castle”, Mari El, Yurino, Russia).
- Эрмитаж — Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия (The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russia).
- ИВ РАН — Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Россия (Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).
- ИКВИА НИУ ВШЭ — Институт восточных и классических исследований, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia).
- ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).
- ИСАА МГУ — Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия (Institute of Asian and African Countries, Moscow State University M. V. Lomonosov, Moscow, Russia).
- ИФ РАН — Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).
- МГУ — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia).
- РГПУ — Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия (A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, St. Petersburg, Russia).
- СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia).

Список литературы / References

1. Алиханова Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции. Петербургский Рериховский сборник. Вып. V. СПб.: Изд. СПбГУ, 2002. С. 84–128 [Alikhanova Yu. M. The Image of the Ashram in the Ancient Indian Literary Tradition. *The Petersburg Roerich Collection*. Issue V. St. Petersburg: Izd. SPbGU, 2002, pp. 84–128 (in Russian)].
2. Вертоградова В. В. Живопись древней Индии по «Читрасутре» из «Вишнудхармоттаранураны» — теория и технология. М.: Наука; Восточная литература, 2014 [Vertogradova V. V. *Ancient Indian Painting According to the Citrasūtra from the Viṣṇudharmottarapurāṇa (Theory and Techniques)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 2014 (in Russian)].



CHRONICLE

Tyulina E. V. LXIV George Roerich Annual International Meeting
Orientalistica. 2025;8(2):340–353

3. Mallebrein C. *Die anderen Götter*. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum, 1993.
4. Stone J. I. The Atsuhara Affair: The Lotus Sutra, Persecution, and Religious Identity in the Early Nichiren Tradition. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2014. Vol. 41. No. 1, pp. 176–177.

Информация об авторе

Тюлина Елена Валерьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия, tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 21.03.2025; принята к публикации 10.04.2025; опубликована 20.06.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Elena V. Tyulina — Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow at the Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, tyulina57@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 21.03.2025; accepted for publication 10.04.2025; published 20.06.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist.).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist).

Editors of “Historical sciences” section:
Nikolay I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist),

Editors of “Philosophy of the East” section:
Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof., ,
Tatiana A. Ofertene

Editors “Languages and Literature of the East” section:
Natalia I. Prigarina, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),
Lilia R. Frangulyan, PhD (Philol.).

Scientific editors:
Natalia I. Prigarina, *Nikolaj I. Serikoff*, *Evgenia Smagina*,
Tatiana A. Ofertene, *Tatiana M. Mastugina*.

Editors-translators:
Nikolaj I. Serikoff (Eng.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),
Natalia I. Prigarina (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu), *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),
Galina S. Popova (Chinese), *Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongol.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmylevskaya*.
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed:
Russian, English, German, French.

Signed in the press on June 20, 2025. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 15. 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 20.06.2025. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 15. 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>

